

Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa*

Luciano Nosetto (Argentina)**

Resumen

En la perspectiva de Max Weber, la política es lucha, la violencia es su medio específico y la guerra su expresión más sublime. Así y todo, no es posible reducir la perspectiva weberiana a la de un nacionalismo belicista, debido a que su concepción de lo político como lucha queda contaminada por la inoculación de un sentido de culpa, que da lugar a una concepción trágica de lo político. Este artículo se dedica a comprender el concepto de lo político weberiano, identificando la tensión inherente entre lucha y culpa. Para esto se interroga —de la mano de Leo Strauss— cómo opera la culpa en la concepción weberiana de lo político. Luego se rastrea —en una lectura evolutiva— la aparición de la culpa política en la obra de Weber. Esto permite identificar que el concepto weberiano de lo político adquiere su carácter trágico en virtud de la adopción de elementos característicos de la esfera religiosa. De allí se extraen una serie de conclusiones relativas a la obra política de Weber y a la teoría política en general.

[179]

Palabras clave

Weber, Max; Política; Nacionalismo; Ética y Guerrarra; Culpa.

Fecha de recepción: agosto de 2014 • **Fecha de aprobación:** noviembre de 2014

Cómo citar este artículo

Nosetto, Luciano. (2015). Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa. *Estudios Políticos*, 46, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, pp. 179-196.

* Este artículo es resultado de la investigación *El carácter personal de la mediación política*, desarrollada en el marco del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet), 2014.

** Licenciado en Ciencia Política. Magister en Ciencia Política. Doctor en Ciencias Sociales. Investigador del Conicet en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: lnosetto@sociales.uba.ar

Max Weber and the Concept of the Political. The Warrior Ethics and Necessity of Guilt

Abstract

According to Max Weber, politics is struggle, violence is its specific mean, and war, its most sublime expression. It is nonetheless inaccurate to define Weber's perspective as a warlike nationalism, inasmuch as his concept of the political as struggle is contaminated by the introduction of a sense of guilt, which consequently derives in a tragical account of the political. This article aims at understanding Weber's concept of the political, identifying its inherent tension between struggle and guilt. Firstly, with the help of Leo Strauss, we try to answer the question of how does the guilt work in Weber's concept of the political. Secondly, a chronological reading of Weber's oeuvre permits to account for the emergence of this notion of political guilt. It is then argued that Weber's concept of the political obtains its tragic character from the adoption of elements which pertain to the religious sphere. Finally, a series of conclusions are drawn, concerning Weber's political thought as well as political contemporary theory in general.

[180]

Keywords

Weber, Max; Political; Nationalism; Warrior Ethics; Guilt.

Introducción. La política como lucha

La ecuación de política y violencia constituye un repertorio permanente del pensamiento político. Sus registros más tempranos se remontan a la identificación de las leyes de la ciudad con lo que conviene al más fuerte, identificación sostenida por Trasímaco en su imprecación contra Sócrates (*República I*, 339a. Platón, 2011). Sin importar cuán exitoso haya sido Sócrates en desmontar la posición de Trasímaco, lo cierto es que la identificación de política y violencia ha operado en todo tiempo como un repertorio de la crítica política, permitiendo cuestionar el fausto de los poderosos, desmontar las legitimidades reclamadas o atribuidas, y dar a ver el fondo de coerción latente en todo dominio.

En el estudio de la legitimidad, la dominación y la violencia, la labor de Max Weber ha constituido un esfuerzo ejemplar en penetración teórica e imparcialidad de juicio. Es que la sociología de la dominación de Weber ha sabido elaborar los tipos ideales de la legitimidad, sin perder de vista el fondo de violencia constitutivo de toda forma de dominación política. Su canónica definición del Estado como monopolio de la violencia legítima es solo una parte o corolario de su caracterización general de toda asociación política a partir del rasgo esencial de la fuerza física.¹ Afirma Weber (1988) que: “quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo [...] Quien no ve esto [sentencia Weber] es un niño políticamente hablando” (p. 168).

[181]

Para Weber, la política es lucha, la violencia es su medio específico y la guerra su expresión más sublime. Con estas consideraciones en mente, nada debería obstar a la identificación de la posición de Weber con la de Trasímaco o a la caracterización de la posición weberiana en términos de una política del poder —*machtpolitik*—, urdida de voluntad de poder y de ética guerrera. Sin embargo, esta no ha sido la suerte corrida por la obra de Weber. Contra lo esperable, en él se ha reconocido la figura de un liberal nacionalista (Galli, 2001, p. 441), defensor de los valores de la civilización occidental (Bendix, 2012, p. 426), cultor de un sentido ético humanista (Strauss, 2014, pp. 100, 122-123) y de una honda preocupación por la cosa pública (Aron, 1988, p. 9). Cabe preguntarse por la posibilidad de componer el cuadro general: ¿cómo

¹ Una asociación de dominación debe llamarse asociación política cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un ámbito geográfico determinado, estén garantizados de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la fuerza física por parte de su cuadro administrativo (Weber, 2012, p. 43).

coexisten en la figura de Weber la idea permanente de la violencia como *ratio* de la política con los encumbrados ideales políticos del liberalismo, el nacionalismo, la civilización y la humanidad? Más precisamente, asumiendo que la política es lucha, asumiendo que hacer política es sellar un pacto con el diablo, ¿cómo es posible componer la búsqueda del bien inherente a todo idealismo con los medios del mal inherentes a toda política?

En lo que sigue se intenta dar un comienzo de respuesta a las interrogantes precedentes. A estos efectos se sostiene que, si bien Weber identifica la política con la lucha, esta ecuación aparece eventualmente descompensada por la inoculación de un sentido de culpa que completa su concepción de la política. En este sentido, la actividad política se define para Weber en la tensión necesaria entre lucha y culpa. Ahora bien, esta hipótesis general debe ser matizada por una lectura evolutiva. Es que mientras que la identificación de política y lucha está presente a lo largo de la obra de Weber, el elemento de la culpa es introducido solo tardíamente. En lo que sigue, se propone comprender esta tensión inherente al concepto weberiano de lo político, esto es, la tensión entre lucha y culpa, rastreando en una lectura evolutiva los avatares de su ocurrencia. Para esto se reflexiona sobre qué implica introducir la culpa en la consideración de lo político y se rastrea, en una lectura evolutiva, el modo en que ese componente de la culpa es introducido en la obra weberiana; finalmente, se derivan, a modo de conclusión, algunas reflexiones relativas a la teoría política weberiana y alemana contemporánea.

[182]

1. La necesidad de la culpa

Leo Strauss dedica el segundo capítulo de *Derecho natural e historia* a una discusión de la perspectiva de Max Weber. La primera mitad se ocupa de las premisas de filosofía y ciencia social de Weber; en particular, se interesa en la crítica a la distinción weberiana entre juicios de hecho y de valor, y a la idea de que la ciencia social debe limitarse a los juicios de hecho, y sustraerse de la tentación de emitir valoraciones (Strauss, 2014, pp. 94-117; Behnegar, 2003, pp. 65-137). Esto, debido a que los juicios de valor son por necesidad subjetivos y personalísimos, y movilizan conflictos que en definitiva resultan insolubles. Mal haría un saber con pretensiones de científicidad en meterse en la “camisa de once varas” de los conflictos de valor. Strauss llega entonces a la conclusión de que la tesis central de Weber es la de la insolubilidad del conflicto de valores y que la distinción weberiana entre hechos y valores es consecuencia necesaria de esa tesis central. Afirma Strauss (2014):

La tesis de Weber de la insolubilidad del conflicto entre valores es entonces una parte o una consecuencia de la visión abarcadora según la cual la vida humana es en esencia un conflicto sin salida. Por esta razón, “la paz y la felicidad universal” le resultaba un objetivo ilegítimo o fantástico. Pensaba que, incluso si pudiera ser alcanzado, ese objetivo no sería deseable; sería la condición de “los últimos hombres que han inventado la felicidad” contra los que Nietzsche había dirigido su “crítica devastadora” (p. 118).

Si se admite que el conflicto de valores es irresoluble, la paz y felicidad universales se vuelven un proyecto imposible, o mejor todavía, la paz y la felicidad universales solo serían posibles a condición de ofuscar la capacidad humana de reconocer valores, de incardinarse en ellos y de comprometerse de manera resuelta por lo que considera valioso. La paz y la felicidad universales serían posibles solo a costa del valor y del sentido de la vida humana. Con estas consideraciones, Weber se aleja del credo progresista liberal característico del siglo XIX, que cifra en el despliegue del comercio y la industria las expectativas de abundancia y paz perpetua. Es que, al reemplazar el conflicto político por la competencia económica, el liberalismo crea:

Una situación que ya no exige moralidad, [una situación] en la cual las naturalezas nobles quedan en desventaja. Por consiguiente, para Weber la posibilidad de la moralidad está atada a la posibilidad de conflictos serios entre grupos. La existencia de conflicto se vuelve la condición de la nobleza (Behnegar, 2003, p. 117).

[183]

De este modo, Weber toma distancia del credo liberal, para incardinarse en un ascendente de clara raigambre nietzscheana.² Agrega Strauss:

Si la paz es incompatible con la vida humana o con una vida verdaderamente humana, el problema moral parecería habilitar una solución clara: la naturaleza de las cosas exige una ética guerrera como base de una “política del poder” [*Machtpolitik*] guiada exclusivamente por consideraciones relativas al interés nacional; o “el maquiavelismo más desnudo [debería ser] considerado asunto corriente en todo respecto y completamente inobjetable desde un punto de vista ético” (p. 118).

² Julio Pinto (1996) insiste con singular claridad y sistematicidad sobre las profundas afinidades entre Max Weber y Friedrich Nietzsche (pp. 44-61).

El conflicto entre valores bien puede volver imposible el proyecto de una paz y una felicidad universales, pero todavía queda en pie la posibilidad de un proyecto no universal de paz y felicidad. Precisamente, el individuo puede alcanzar paz y felicidad al interior de una comunidad, unida internamente por valores compartidos y separada por indiferencia o enemistad respecto de otras comunidades, unidas a su vez por otros valores. De este modo, la irresolubilidad del conflicto entre valores últimos conduce al pluriverso de los Estados, cada uno de ellos fruto de la conciencia política del pueblo, esto es, de la conciencia de un pueblo unido hacia dentro y separado del afuera, en virtud de un criterio intenso de amistad y enemistad.

Mientras las relaciones entre los diferentes pueblos, las relaciones *inter gentes*, pueden ser más o menos belicosas, al interior de cada pueblo, los individuos logran combinar la dicha de una vida pacífica y feliz con el compromiso resuelto por los valores últimos de su comunidad. En tal caso, sin embargo, el conflicto entre valores queda desterrado de la vida política. El conflicto entre valores solo se manifiesta en las relaciones de enemistad entre los pueblos, en las guerras que caracterizan al pluriverso estatal. Para el individuo, entonces, no hay conflicto entre valores: el conflicto de valores es algo que sucede fuera del individuo. Con estas consideraciones, Strauss evalúa sin explicitarlo la proximidad de las tesis de Weber con las de Carl Schmitt, tal como contenidas, por ejemplo, en su *Concepto de lo político* (Schmitt, 2001). Prosigue Strauss (2014):

[184]

Pero así nos enfrentaríamos a la situación paradójica de un individuo que está en paz consigo mismo mientras el mundo está regido por la guerra. Un mundo desgarrado por las luchas exige un individuo desgarrado por las luchas. La lucha no llegaría a la raíz del individuo si él no estuviera obligado a negar el principio mismo de la guerra: debe rechazar la guerra como malvada o pecaminosa, una guerra de la que no puede escapar y a la que debe dedicarse. Incluso si en ningún lado fuera posible la paz, no por eso uno debe simplemente rechazarla. No alcanza con reconocer a la paz como un tiempo de respiro necesario entre guerras. Debe existir un deber absoluto que nos dirija hacia la paz universal o hacia la hermandad universal, un deber que entre en conflicto con el deber igualmente elevado que nos dirige a participar en “la lucha eterna” por un “espacio de maniobra” para nuestra nación (pp. 118-119).

Si el conflicto de valores es verdaderamente irresoluble, esa irresolución debe desgarrar el corazón del propio individuo. Esto implica que el compromiso por un valor, la convicción firme y determinada por una

causa debe entrar en competencia con otro sentido del deber, que tensiona igualmente el corazón del individuo y lo enfrenta a una resolución trágica. El conflicto de valores es verdaderamente irresoluble si las convicciones que le dan sentido a la vida no pueden asumirse sin culpa. Esto es, el conflicto de valores es irresoluble porque la convicción está siempre asediada por la responsabilidad. Cierra Strauss (2014):

El conflicto no sería supremo si hubiera escapatoria a la culpa. La cuestión de si es posible hablar de culpa, de si el hombre está obligado a volverse culpable, ya no era discutida por Weber: él necesitaba la necesidad de la culpa. Tenía que combinar la angustia engendrada por el ateísmo (la ausencia de toda redención, de todo consuelo) con la angustia engendrada por la religión revelada (el opresivo sentido de culpa). Sin esa combinación, la vida dejaría de ser trágica y, por ende, perdería su profundidad (p. 119).

En su reconstrucción de la perspectiva weberiana, Strauss llama la atención sobre los alcances de la política entendida como lucha, dando a ver que la posición de Weber debe tenerse a distancia del pacifismo liberal, del nietzscheísmo de la voluntad de poder y del nacionalismo belicista. Contra las expectativas liberales de paz y felicidad universales, Weber erige su concepto de lo político como lucha incesante. Contra la pura voluntad de poder, Weber restituye el componente de la culpa, que contiene el despliegue desaforado de la crueldad, culpa que constituiría para Friedrich Nietzsche un resabio mórbido de la religiosidad del pasado, fruto del resentimiento.³ Al nacionalismo belicista, por último, Weber contraponen una conciencia trágica, desgarrada por el deber de defender la nación y el deber de perseguir la hermandad universal. De este modo, Strauss delinea la perspectiva política de Weber como la de un liberal pesimista, un nietzscheano culposo y un nacionalista trágico.

[185]

2. Inoculación del sentido de la culpa

Ahora bien, cabe preguntarse en qué medida esta reconstrucción de Strauss resulta fiel a la posición de Weber o en qué medida Strauss interfiere con ideas propias en su reconstrucción de Weber, a efectos de dar a ver cosas que Weber no dio a ver. Para esto, se debe, como es evidente, volver a las fuentes. El primer problema que encuentra es que Weber no dedica ningún trabajo a la consideración temática de la culpa política. Si bien hay

³ Sobre las diferencias entre Nietzsche y Weber en el tratamiento de las esferas religiosa y política, véase Luis Miguel Donatello (2005).

referencias desperdigadas sobre el tema, todo lo que se puede decir tendrá la forma de una reconstrucción con base en fragmentos. ¿Cómo guiarse entre estos fragmentos? Y bien, si se trata de medir la adecuación de la lectura straussiana, una orientación posible debería surgir del propio Strauss, esto es, de los textos de Weber en los que Strauss dice apoyarse. En la nota al pie con que Strauss (2014, p. 119, n. 25) cierra la cita anterior, se hace referencia a tres textos de Max Weber: a) *Nationalstaat und Vorkswirtschaftspolitik*, su conferencia inaugural de la cátedra de economía en la Universidad de Friburgo de 1895; b) la *Zwischenbetrachtung* escrita hacia mediados de la década de 1910, que Weber intercala entre dos capítulos de su *Sociología de la religión*; y c) *Politik als Beruf*, su conferencia sobre la vocación política dictada en enero de 1919 en Munich, ante la Juventud Estudiantil Libre.

Una lectura de sobrevuelo de estos tres pasajes permite avanzar una serie de consideraciones: en primer lugar, entre el primer texto de 1895 y el último de 1919, pasan más de 20 años; en segundo lugar dentro de esos 20 años, tiene lugar la Primera Guerra Mundial. La *Zwischenbetrachtung* es el texto más académico, elaborado para funcionar de excurso para los lectores de la *Sociología de la religión* o, por así decirlo, para aquellos lectores que llegaron a la página 537 del primer tomo.⁴ Los otros dos textos son, en cambio, conferencias dictadas ante una audiencia numerosa, posteriormente transcritas y editadas para el gran público.

[186]

Dando un paso más, puede decirse que estas dos conferencias presentan ideas claramente distintas. En el discurso de Friburgo de 1895, Weber elabora ideas de selección social, advirtiendo de la mayor adaptabilidad de los inmigrantes polacos y de la ruina de los alemanes, colige de allí la necesidad de cerrar las fronteras y concluye, finalmente, en el llamado a una política imperialista, que permita a los alemanes asumir las responsabilidades que le caben a una gran potencia. En la conferencia de Munich de 1919, el tono es otro, bien distinto. En su descripción de la vocación del político, Weber advierte sobre la peligrosidad de las causas e ideales en política y hace el elogio de la virtud de la medida, esto es, de la prudencia necesaria para buscar un equilibrio entre el corazón y la cabeza, entre las convicciones y las responsabilidades. Semejantes diferencias obligan a asumir una lectura evolutiva de la obra de Weber, que distinga un primer momento de convicción nacionalista irresponsable de un segundo momento, posterior a

⁴ Para precisiones editoriales en torno a la *Zwischenbetrachtung*, véase Pedro Piedras Monroy (2004, pp. 245 y ss.) y Eduardo Weisz (2008, pp. 9-33).

la derrota alemana en la Gran Guerra, de madurez política y de llamado a la medida (Portantiero, 1982; Pinto, 1996).

Es solo con la madurez y, en particular, con la maduración forzada por los acontecimientos de la Gran Guerra, que Weber asume la culpa como un componente necesario de la política. A continuación se reconstruye la serie de estos tres textos, identificando la persistencia del tema de la política como lucha y marcando los desplazamientos conceptuales que dan lugar a la introducción del tema de la culpa. Se marca esta innovación recurriendo al léxico teatral. Es que, tal como se verá a lo largo de la exposición, la evolución del pensamiento weberiano respecto de la política reconoce tres momentos: a) *dramático*, caracterizado por la procrastinación del héroe; b) *épico*, caracterizado al contrario por el arrojo heroico; y c) *trágico*, caracterizado por la imposibilidad de alcanzar una resolución virtuosa.

2.1 El drama de la política

El primer texto a considerar es el discurso de Weber en ocasión de la inauguración de su cátedra de economía política en la Universidad de Friburgo en 1895, *Estado nacional y economía política*. Weber comienza su exposición presentando un estudio de caso, a saber, el desplazamiento de los campesinos alemanes de la provincia de Prusia Occidental —hoy territorio de Polonia— y el avance de los inmigrantes polacos desde el este. Sugiere Weber que estos movimientos demográficos y económicos deben leerse como un proceso de selección de los más aptos. En términos de nivel de vida, las pretensiones de los polacos son más bajas que las de los alemanes, lo que concede a los polacos una capacidad mayor de adaptación a las condiciones del trabajo rural, que termina desplazando a los alemanes. En lo que constituye un tema más nietzscheano que darwiniano, sentencia Weber (1982):

No siempre la selección por el libre juego de las fuerzas [...] opera a favor de la nacionalidad económicamente más evolucionada o mejor dotada. La historia humana conoce la victoria de algunas razas poco desarrolladas y la extinción de soberbias expresiones de la vida espiritual y artística, tan pronto como la comunidad humana que les dio origen perdió la capacidad de adaptación a sus condiciones de vida (p. 13).

Weber propone entonces cerrar las fronteras, prohibiendo la inmigración de más polacos, y promover la colonización alemana de Prusia

[187]

Occidental, lo que le reportará una duradera fama de antipolaco (Radkau, 2013, pp. 245-246). Ahora bien, ¿qué enseña este caso sobre la política en general? Me permito reconstruir la enseñanza weberiana a partir de tres temas: convicción, responsabilidad y madurez.

En primer lugar, Weber sostiene una concepción belicista de la política, de la economía e incluso de la vida en general. Los hombres y las naciones luchan por su existencia, y en esa lucha por la existencia no hay lugar para la paz. La producción y el comercio son otras formas en las que se conduce esa lucha incesante. Lo que se llama “paz” no es más que la apariencia o simulacro que por momentos adquiere esa batalla permanente. Y lo que se aprende del caso de Prusia Occidental es que en esta batalla no ganan los más desarrollados sino los más aptos. La Económica Política y la Ciencia Política definen su sentido en el marco de esta lucha.

Los procesos de desarrollo económico son luchas por el poder, el poder de la nación es el interés último y decisivo al que debe atender la economía política. La economía política es una ciencia política [...] depende de los intereses permanentes del poder político de la nación (Weber, 1982, p. 18).

[188]

La convicción que está en la base de la política, el ideal que otorga valor, sentido y orientación a la ciencia de la política, la razón de ser de la Ciencia Política, es la razón de Estado.

En un giro singular, Weber sostiene que la política económica descansa sobre bases altruistas, pero que ese altruismo no apunta a las ficciones de paz y felicidad universales, sino que apunta a la generación futura y a los descendientes. Precisamente, Weber sostiene que, en tanto ciencia del hombre, la ciencia económica se preocupa por la índole de los hombres que genera. Se trata de sostener una preocupación activa por el margen de maniobra —*Ellenbogenraum*— que se legue a las generaciones venideras. Sostiene Weber que no es paz y felicidad lo que ha de legarse a los descendientes, sino la lucha perpetua por el mantenimiento y fortalecimiento del propio carácter nacional. Así define la responsabilidad de las clases dirigentes. Las generaciones futuras, más que bienestar y comodidades, reclamarán a sus antecesores la autonomía y fortaleza necesarias para preservar la propia nación y el propio carácter nacional.

Ahora bien, ¿cuáles son las clases dirigentes que deben abrazar esta convicción nacionalista y asumir la responsabilidad por las generaciones futuras? Aquí Weber, que se jacta de ser un “burgués con conciencia de

clase”, introduce su crítica a la inmadurez de la burguesía alemana (Pinto, 1996, p. 71). Es que en el contexto de la Alemania posterior a Bismarck, el poder político sigue en manos de una clase económicamente decadente —la nobleza terrateniente—, mientras que las clases que detentan el poder económico no tienen la madurez para asumir la dirección política, ni el interés de hacerlo. Esta inmadurez y mezquindad se manifiesta en la renuencia de la burguesía a asumir una política expansionista, colonialista e imperial; una política que apunte a garantizar para Alemania una posición preponderante entre las potencias mundiales. Weber concluye este discurso sosteniendo que es tarea de la ciencia económica —y de la Ciencia Política en general— contribuir a la educación política de las clases dirigentes, para que puedan asumir con madurez, responsabilidad y convicción las exigencias de la hora.

En suma, la lucha por la existencia hace de la convicción nacionalista el corazón de la política y de la Economía Política. Esta convicción moviliza una responsabilidad ante las generaciones futuras, responsabilidad que no consiste en garantizarles comodidades y facilidades, sino en legarles el margen de maniobra necesario para conservar el carácter y los ideales nacionales. Esta convicción y esta responsabilidad exigen que la clase dirigente pase al frente y ponga en marcha una política expansionista. Ante el deber sublime que pesa sobre las clases dirigentes, no hay reparos ni miramientos, no hay resquemores ni sentido de culpa que valga. Pero, precisamente, el nudo que tensa toda la trama es la falta de determinación de la clase dirigente. Carácter dramático de la política alemana, consistente en la indecisión del héroe, consistente en el hecho de que el héroe —como Hamlet— no alcanza una determinación, retiene el pasaje al acto, aplaza indefinidamente el momento de la decisión.

[189]

2.2 La epopeya de la política

El segundo texto al que Leo Strauss se refiere es el excurso escrito hacia mediados de la década de 1910, que Weber intercala entre los capítulos 1 y 2 del segundo tomo de *Sociología de la religión*. Esta célebre *Zwischenbetrachtung* lleva por título *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo* y pretende identificar de manera típica ideal el modo en que nacen las éticas religiosas que rehúyen de todo lo mundano (Weber, 1998, pp. 527-562). Se trata de un texto de índole más bien académica, que carece del componente político polémico de intervención intelectual que caracteriza el discurso de Friburgo. Sin embargo, a efectos de esta indagación sobre la política, la lucha y la culpa, resulta de interés

el modo en que Weber reconstruye el conflicto entre la esfera religiosa y la esfera política.

En su reconstrucción esquemática, Weber identifica que, en un primer estadio, religión y política aparecen como esferas solidarias. Los primeros dioses se identifican con los intereses de la comunidad, protegiéndola durante la guerra. De este modo, las religiones originarias resultan funcionales a la comunidad política. Pero esta trabada solidaridad entre religión y política se resquebraja con la emergencia de religiones universalistas, esto es, de religiones que se expanden más allá de los límites comunitarios. Esto hace que los caminos de política y religión se separen.

[190]

Desde el punto de vista religioso, la política no es más que violencia brutal, carente de todo amor, sufrimiento sin justicia ni sentido. En esta línea, la política pertenece por derecho propio a un mundo donde el sufrimiento y la injusticia son la regla. Weber argumenta que las religiones de salvación surgen de la necesidad de racionalizar el hecho de que la vida en este mundo está alcanzada por el sufrimiento o por el hecho de que felicidad y sufrimiento no se distribuyen por criterios de justicia, sino que el más injusto puede ser más dichoso y el más justo ser el más sufriente. Es la necesidad de dar sentido al sufrimiento lo que conduce a asumir que vivimos en un mundo corrompido, que la vida en este mundo es pecaminosa, que el hombre es un ser caído y que la culpa alcanza a todo lo mundano. Así, la culpa aparece como el componente integral de toda cultura: todos los bienes de este mundo —económicos, políticos, artísticos o intelectuales— aparecen grabados por una misma culpa y una misma falta de sentido. De este modo, las religiones niegan todo lo mundano, procurando la salvación más allá de este mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede por el lado de la política? Sostiene Weber (1998) que todo funcionamiento político se rige por el pragmatismo objetivo de la razón de Estado, esto es, por el fin absoluto de conservar el poder. Es esencial a toda asociación política el recurso a la pura violencia de los medios coercitivos, no solo hacia el interior sino también ante el exterior. Remarca que la guerra crea un sentimiento de comunidad absoluta de sacrificio entre los combatientes. La guerra proporciona al guerrero la percepción de un significado y de una sacralidad de la muerte que entra en competencia con toda ética religiosa. La comunidad de los combatientes en el campo de batalla es una comunidad hasta la muerte. Concluye que: “situar la muerte en la serie de acontecimientos significativos y sagrados constituye la base de todos los intentos por cimentar la dignidad autónoma de la asociación política fundada en el uso de la violencia” (p. 539).

De este modo, la *Zwischenbetrachtung* saca a relucir el carácter épico de la política. En un mundo caído, en un mundo de sufrimiento sin justicia ni sentido, la comunidad política y, en particular, la comunidad en el campo de batalla, pareciera en condiciones de ofrecer un sentido mundano a la muerte, revestir de sacralidad a la vida y de sentido al sufrimiento. Con esto, Weber parece anticiparse al elogio de la *Fronterlebnis* que tendrá en Ernst Jünger su expresión más saliente (Herf, 1993, pp. 154 y ss.). Epopeya entonces de la política, manifiesta en el heroísmo en el campo de batalla, redentor de los combatientes en un mundo caído. Sentido que entra en competencia con las religiones de salvación, que inoculan de culpa toda esfera cultural y llaman a la negación de todo lo mundano.

2.3 La tragedia de la política

El concepto de lo político que emerge de estas consideraciones, se define en función de la lucha, encontrando en la razón de Estado su lógica inmanente, en la violencia su medio específico y en la guerra su manifestación más sublime. En esta línea, la acción política sublime entra en abierta competencia con la religión, al revestir a la vida mundana de una sacralidad propia, que puede dar sentido al sufrimiento e incluso a la muerte. Hasta aquí, la culpa aparece como un elemento específico de la religión, no solo extraño a la esfera política sino incluso en abierta oposición a ella. Ahora bien, los desarrollos contenidos en el último texto recuperado por Strauss, en *Politik als Beruf*, introducen la dimensión de la culpa en la esfera y en la escena propia de lo político.

[191]

Su segunda conferencia ante la Juventud Estudiantil Libre de Munich, dictada en enero de 1919, es en sentido estricto un compendio de consideraciones sobre la política que Weber había ya vertido en diferentes pasajes de su obra. Sus consideraciones sobre la racionalización política, sobre el Estado, la burocracia y los partidos, y sobre los tipos de legitimidad no hacen más que repetir desarrollos provenientes de otros textos. Lo que tal vez resulte más innovador y sin dudas más impactante es su consideración de la ética específica a la vocación política. Weber sigue sosteniendo que la política es “parcialidad, lucha y pasión”, que la política es “*ira et studio*” y que meterse en política equivale a “sella[r] un pacto con el diablo” (Weber, 1988, pp. 115; 168). Pero, al momento de considerar las cualidades éticas decisivas del político, identifica tres virtudes eminentes: pasión, responsabilidad y medida —*Augenmaß*—.

La primera virtud política es la pasión, entendida como entrega apasionada a una causa o ideal. Weber insiste en que el *ethos* de la política es el arrojo a una causa, y que ese arrojo es una cuestión de fe. Cuando falta la fe, todo éxito político lleva sobre sí la maldición de la inanidad. Este *ethos* de la convicción aparece amenazado por el frío proceder del funcionario, por la estéril excitación del romántico y por la embriaguez personal del político. El verdadero político no solo debe evitar caer en la seguridad del funcionario y en las veleidades del romántico: también debe evitar la deformación profesional que le es específica, a saber, la vanidad, el olvido de su causa en favor de su embriaguez personal.

La segunda virtud es la de la responsabilidad. Weber la introduce definiéndola en términos de la adecuación de las propias acciones a la causa o ideal elegido. De mantener esta definición, no habría diferencia práctica alguna entre pasión y responsabilidad. Un político apasionado sería un político que actúa responsablemente, es decir, respondiendo a su causa.⁵ Pero lo cierto es que, avanzada su presentación, enfatiza la distinción entre pasión por una causa y responsabilidad, o entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Si, en el primer caso, el individuo solo debe responder por la rectitud intrínseca de su acción, sin consideración alguna de sus efectos sobre el mundo, en el segundo caso el individuo debe hacerse responsable por las consecuencias previsibles de su accionar. Aquí es donde la responsabilidad comienza a distinguirse de la pura convicción. Sostiene Weber (1988) que:

[192]

Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a la ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable por ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios (p. 164).

Weber ilustra la ética de la convicción mediante la figura del sindicalista revolucionario: la acción sindical incardinada exclusivamente en la ética de la convicción no se detiene ante las consecuencias de su accionar, solo pretende mantener firme el compromiso con sus valores. Sostiene que, de ser consistente consigo mismo, el reino del sindicalista no es de este mundo. La ética de la

⁵ Así lo identificó Vincent Descombes (1989):

L'opposition que fait Max Weber entre ces deux éthiques est philosophiquement inadmissible: Que sont des convictions indifférentes aux conséquences des actes q'elles inspirent? Comment apprécier les responsabilités de chacun si on est déué de convictions? Pourtant, cette opposition est sociologiquement pertinente, en ceci qu'elle fixe remarquablement un conflit qui est présent dans la conscience moderne (p. 47 n. 21).

Estas consideraciones pierden de vista las dos acepciones de ética de la responsabilidad presentes en Weber.

convicción resulta entonces de cierta interpretación de la ética cristiana: “el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios” (p. 164).

Esto permite enfatizar el hecho de que, si bien la política está determinada por el *ethos* de la causa, lo cierto es que la política convertida en pura pasión pierde todo sentido de la responsabilidad por las consecuencias, volviéndose tan negadora del mundo como las religiones de salvación. Weber se interesa aquí por el conflicto entre la ética guerrera y el “Sermón de la Montaña”, entre el deber político de preservar la propia sociedad y el deber evangélico de “poner la otra mejilla”. Sostiene que mientras el político está obligado a responder al mal con la fuerza, o bien a hacerse responsable por su triunfo: “el pacifista que obra según el Evangelio se sentirá en la obligación moral de negarse a tomar las armas o de arrojarlas, como se recomendó en Alemania, para poner término a la guerra y, con ello, a toda guerra” (Weber, 1988, p. 162). Con este ejemplo, remarca la distinción entre la ética de la convicción del santo, que observa no más que el Evangelio, y la ética de la responsabilidad del político, que debe hacerse cargo de las consecuencias. El político debe combinar compromiso apasionado con su causa y responsabilidad ante el mundo, y esta combinación de corazón y cabeza, de convicción y responsabilidad, es lo que define —en última instancia— a la virtud de la medida, a la capacidad de tomar distancia y tomar medida.

[193]

Pasión, responsabilidad, medida. La combinación de estas virtudes permite, según dice Weber (1988), tomar: “conciencia de la urdimbre trágica en que se asienta la trama de todo quehacer humano y especialmente del quehacer político” (p. 157). Tragedia consistente en que el hombre político jamás puede actuar de manera completamente racional: cuando su acción responde no más que a sus convicciones, incurre en la irracionalidad de los efectos; cuando responde no más que a sus responsabilidades, su accionar se vuelve inane y carente de todo valor. En suma, la política implica asumir determinaciones trágicas, esto es, decisiones que siempre cargan con alguna culpa.

Consideración final

En el inicio de este trabajo, se recupera el énfasis weberiano en la lucha y la violencia como *ratio* de la política. Pronto se expresan las sospechas respecto de la exhaustividad de la ecuación en principio evidente entre política y lucha. El comentario de Leo Strauss permite identificar que, si bien es cierto que la lucha forma parte esencial de la concepción weberiana de la política, lo que lo aleja del credo liberal decimonónico, también es cierto que Weber no se limita al elogio de la voluntad de poder ni a la promoción

de un nacionalismo incondicionado. Esto, debido a que —en su elaboración de lo político— Weber incorpora el elemento de la culpa, que deriva en un individuo desgarrado entre el deber de ser fiel a su causa y la responsabilidad ante los efectos de sus acciones. Seguidamente, se indica que esta conciencia desgarrada no puede tenerse por un rasgo permanente del pensamiento de Weber, sino que solo gana densidad teórica en su producción tardía. Esta constatación obligó a una lectura evolutiva, que permitió identificar la emergencia del sentido de la culpa y de la concepción trágica de la política.⁶

En un primer momento, Weber reduce la política a la razón de Estado, identificando convicción política y nacionalismo. En este marco, no hay lugar para un tratamiento de la culpa. La única responsabilidad que concibe es la de las generaciones presentes por el futuro de la nación, esto es, la responsabilidad de garantizar un espacio de maniobra para las generaciones futuras. Quien se arroja a la lucha política con convicción queda fuera del alcance de toda culpa.

Ahora bien, las reflexiones contenidas en su excurso de mediados de 1910 elaboran un sentido de culpa distinto del anterior. La culpa sigue apareciendo como un elemento extraño a la política, pero identificado ahora con el intento religioso de racionalizar el sufrimiento, la injusticia y la falta de sentido del mundo. Desde la perspectiva religiosa, solo la inoculación de culpa en toda creación cultural y la consecuente negación del mundo pueden dar sentido al sufrimiento, a la injusticia y a la corrupción de lo mundano. Este sentido de culpa, estrictamente religioso, aparece como algo ajeno a la política, en competencia con ella.

Finalmente, es en su conferencia de 1919 que la culpa se introyecta en la acción política, pasando a formar parte de su lógica inherente. Esta innovación en el pensamiento de Weber tiene la forma de una redistribución y precisión conceptual, y de un cambio de tonalidad. La lectura evolutiva permite reconocer que esta redistribución conceptual viene dada por el desplazamiento al campo político de elementos que Weber identificó como propios de la esfera religiosa. La política deja de ser pura razón de Estado para alojar dos componentes religiosos: por un lado, la convicción, que aparece como fe religiosa sublimada; por el otro, la responsabilidad, que aparece como fruto del pasaje a la esfera política de la culpa religiosa por el mundo caído. De este modo, lo político weberiano abandona ese nudo estrictamente

⁶ Este punto se aleja de Yolanda Ruano de la Fuente (2007), que identifica un carácter trágico permanente en la obra de Weber.

bélico para reconocerse en una estructura más compleja, en una estructura trágica tensionada por la responsabilidad ante un mundo sufriente y por la convicción respecto de valores sacralizados.⁷

Se concluye sugiriendo que, al introducir la preocupación activa por el mundo, Weber se inscribe en una línea de pensamiento en la que es posible reconocer ideas y preocupaciones presentes en toda una serie de pensadores políticos alemanes. La vinculación de la política con el *amor mundi*, en Hannah Arendt, la preocupación de Leo Strauss por el mundo común y el sentido común, la condena de Erik Vögelin al gnosticismo político, e incluso la preocupación persistente de Carl Schmitt por los órdenes concretos, forman parte de una serie de reflexiones sobre la política en las que la preocupación por el mundo resulta esencial. Estos pensadores comparten con Max Weber la preocupación y el recelo ante una política de las puras convicciones, una política de profetas y de santos, que olvida que todo ideal de comunidad y de justicia debe encontrar asiento en este mundo; una política que olvida, por ende, que la persecución de los ideales políticos no puede llevar al punto de destruir ese mundo común.⁸ Paradoja del pensamiento alemán, que dio lugar a los ideales revolucionarios de raza y de clase, y dio lugar también a una teoría política del mundo común, que es una teoría política por definición y por necesidad conservadora.

[195]

Referencias bibliográficas

1. Aron, Raymond. (1988). Introducción a Max Weber. En: Weber, Max. *El político y el científico* (pp. 9-77). Madrid: Alianza.

⁷ Con esto, Weber (1969) invita a preguntarse si la política puede dar lugar a un renacimiento espiritual en condiciones de contrapesar la petrificación mecanizada a la que conduce el desencantamiento moderno (pp. 259-60). En una discusión temáticamente cercana, Joachim Radkau (2013, p. 950) recupera la lectura que Georg Lukács hace de Weber:

Lukács [...] ha sentido muy acertadamente que la equiparación que Weber hace de modernidad y desencantamiento “tiene que despertar un profundo anhelo de los viejos tiempos aún no desencantados”. Sin duda a ratos también Weber tiende a hacer suya la opinión generalizada de que la religión es un poder del pasado; pero en conjunto, el lector atento de sus escritos será advertido de que las creencias de tipo religioso cautivarán a mucha gente también en el futuro, porque el ser humano tiene necesidad de una fe.

⁸ Refiriendo a la enseñanza de Aristóteles, sostiene Strauss (2014):

Hay un sentido de justicia que no se agota en los principios particulares de la justicia conmutativa y distributiva. Lo justo, previo a ser conmutativo o distributivo, es el bien común. El bien común consiste normalmente en el requisito de la justicia conmutativa o distributiva, o de todo principio moral de este tipo, o consiste en lo que es compatible con estos requerimientos. Pero el bien común también comprende por supuesto la mera existencia, la mera supervivencia, la mera independencia de la comunidad política en cuestión (p. 202).

2. Behnegar, Nasser. (2003). *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago: University of Chicago.

3. Bendix, Reinhard. (2012). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.

4. Descombes, Vincent. (1989). *Philosophie par gros temps*. París: Minuit.

5. Donatello, Luis Miguel. (2005). La tensión entre las esferas religiosa y política en la Modernidad. Una lectura a través de Nietzsche y Weber. *Nómadas* (11), pp. 1-16.

6. Galli, Carlo. (2001). *Manuale di storia del pensiero politico*. Boloña: Il Mulino.

7. Herf, Jeffrey (1993). *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

8. Piedras Monroy, Pedro. (2004). *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Madrid: Akal.

9. Pinto, Julio. (1996). *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*. Buenos Aires: Eudeba.

10. Platón. (2011). *Diálogos II*. Madrid: Gredos.

11. Portantiero, Juan Carlos. (1982). Los escritos políticos de Max Weber. *Desarrollo Económico*, 22 (87), pp. 431-436.

[196] 12. Radkau, Joachim. (2013). *Max Weber. La pasión del pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

13. Ruano de la Fuente, Yolanda. (1996). *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.

14. Schmitt, Carl. (2001). El concepto de lo político. En: Orestes Aguilar, Héctor (comp.). *Carl Schmitt. Teólogo de la política* (pp. 171-223). México: Fondo de Cultura Económica.

15. Strauss, Leo. (2014). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.

16. Weber, Max. (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

17. Weber, Max. (1982). *Escritos políticos*. México, D. F.: Folio.

18. Weber, Max. (1988). *El político y el científico*. Buenos Aires: Alianza.

19. Weber, Max. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.

20. Weber, Max. (2012). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

21. Weisz, Eduardo. (2008). La Religionssoziologie de Max Weber: claves para su interpretación. *Latitude*, 2 (2), pp. 9-33.