

Max Weber

Ciencia, Religión, Política

JOAQUÍN ABELLÁN



Estudios Políticos

|C|E|P|C|

MAX WEBER
CIENCIA, RELIGIÓN, POLÍTICA

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES

CONSEJO EDITORIAL

Luis Aguiar de Luque
Alejandro de las Alas-Pumariño Linde
José Álvarez Junco
Manuel Aragón Reyes
Paloma Biglino Campos
Carlos Closa Montero
Arantxa Elizondo Lopetegi
Ricardo García Cárcel
Rosario García Mahamut
Yolanda Gómez Sánchez
Pedro González-Trevijano
Carmen Iglesias
Francisco J. Laporta
Encarnación Lemus López
Emilio Pajares Montolío
Benigno Pendás
Mayte Salvador Crespo
Antonio Torres del Moral

Colección: *Estudios Políticos*

Director: CARLOS CLOSA MONTERO

CONSEJO ASESOR

Manuel Arias Maldonado
Irene Delgado Sotillos
Raquel Gallego García
Ramón Máiz Suárez
Ignacio Sánchez-Cuenca Rodríguez

JOAQUÍN ABELLÁN

MAX WEBER

Ciencia, Religión, Política

CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES
Madrid, 2026

El original de este libro ha sido evaluado anteriormente de manera favorable por especialistas sin vinculación con el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales



Catálogo general de publicaciones oficiales
<http://cpage.mpr.gob.es>

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas la reprografía y el tratamiento informático.

De esta edición, 2026:

© JOAQUÍN ABELLÁN

© CENTRO DE ESTUDIOS POLÍTICOS Y CONSTITUCIONALES

Plaza de la Marina Española, 9

28071 Madrid

<http://www.cepc.gob.es>

X: @cepcgob

Facebook: CentrodeEstudiosPoliticoyConstitucionales

Instagram: centro_estudios_pol_y_const

Bluesky: cepcgob.bsky.social

NIPO PAPEL: 145-26-015-X

NIPO PDF: 145-26-016-5

ISBN PAPEL: 978-84-259-2132-2

ISBN PDF: 978-84-259-2133-9

Depósito legal: M-13946-2026

Preimpresión, impresión y encuadernación:

Dagaz Gráfica, s.l.u.

Impreso en España - *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico

sometido a un proceso de blanqueado TCF,

cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
CAPÍTULO I. SOBRE LA VIDA DE MAX WEBER.....	15
CAPÍTULO II. LA NUEVA CIENCIA SOCIAL: OBJETIVOS Y FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS	25
1. LA CIENCIA SOCIAL COMO CIENCIA CULTURAL.....	28
2. EL CONCEPTO DE «RELACIÓN CON LOS VALORES DE LA CULTURA» (<i>WERTBEZIEHUNG</i>).....	35
3. LOS CONCEPTOS DE LAS CIENCIAS CULTURALES (LOS «TIPOS IDEA- LES»)	46
3.1. <i>Construcción y función de los conceptos (tipos ideales)</i>	47
3.2. <i>La relación entre concepto y realidad en las ciencias culturales</i> ...	54
3.3. <i>El carácter efímero de los conceptos de las ciencias culturales</i>	58
4. LA CIENCIA SOCIAL NO PUEDE HACER «JUICIOS DE VALOR» (<i>WERT- URTEILSFREIHEIT</i>).....	61
5. ANÁLISIS DE LOS JUICIOS DE VALOR (SIN HACER, A SU VEZ, JUICIOS DE VALOR)	66
6. LA PROFESIÓN DE CIENTÍFICO SOCIAL.....	70
CAPÍTULO III. RELIGIÓN Y «ESPÍRITU» CAPITALISTA.	81
1. EL OBJETO DE INVESTIGACIÓN DE LA <i>ÉTICA</i> PROTESTANTE Y EL «ESPÍRITU» DEL CAPITALISMO.....	81
2. EL «ESPÍRITU» CAPITALISTA	83

3.	LA CONCEPCIÓN PROTESTANTE DEL TRABAJO	91
3.1.	<i>Catolicismo</i>	91
3.2.	<i>Luteranismo</i>	93
3.3.	<i>Protestantismo ascético (calvinismo, pietismo, metodismo, bautismo)</i>	98
4.	INFLUENCIAS DE LA CONCEPCIÓN CALVINISTA DEL TRABAJO SOBRE EL «ESPÍRITU CAPITALISTA»	105
5.	CONCLUSIÓN: EL «ESPÍRITU CAPITALISTA» PROCEDE DE LA ÉTICA PURITANA	109
6.	EL PROTESTANTISMO ASCÉTICO Y LAS RELIGIONES ASIÁTICAS	112
6.1.	<i>Confucianismo</i>	112
6.1.1.	Comparación entre el confucianismo y el puritanismo calvinista	117
6.2.	<i>Hinduismo</i>	124
6.3.	<i>Budismo</i>	131
6.4.	<i>Comparación de religiones asiáticas con el protestantismo</i>	135
6.5.	<i>Judaísmo</i>	138
6.5.1.	Comparación entre judaísmo y calvinismo	144
CAPÍTULO IV. EL CONCEPTO DE PODER LEGÍTIMO Y SU TIPOLOGÍA		147
1.	CONCEPTO DE <i>HERRSCHAFT</i> EN MAX WEBER	147
2.	LA TRADUCCIÓN DE <i>HERRSCHAFT</i> COMO «PODER LEGÍTIMO»	152
3.	LOS TRES TIPOS DE PODER LEGÍTIMO	154
3.1.	<i>El poder legal</i>	158
3.2.	<i>El poder tradicional</i>	160
3.2.1.	El feudalismo	164
3.3.	<i>El poder carismático</i>	166
3.3.1.	La transformación del poder carismático en una relación estable (de tipo tradicional o racional) ...	168
3.3.2.	La transformación del carisma por una interpretación no autoritaria del mismo: el subtipo «poder plebiscitario»	171
3.4.	<i>Tipos de poder legítimo y realidad histórica: formas mixtas de poder</i>	176
3.4.1.	Distintas formas de limitar el poder	177

CAPÍTULO V. EL CONCEPTO DE POLÍTICA Y EL POLÍTICO PROFESIONAL CONTEMPORÁNEO.....	183
1. EL POLÍTICO PROFESIONAL CONTEMPORÁNEO: EL «FUNCIONARIO DE PARTIDO»	184
1.1. <i>La introducción de la «democracia plebiscitaria» en Inglaterra</i> ...	186
1.2. <i>La introducción de la «democracia plebiscitaria» en Estados Unidos</i>	190
1.3. <i>La no introducción de la «democracia plebiscitaria» en Alemania</i>	192
2. LA ÉTICA DE LA PROFESIÓN POLÍTICA	196
2.1. <i>El pluralismo de los valores</i>	197
2.2. <i>La irracionalidad del mundo desde el punto de vista moral</i>	198
2.3. <i>La política como lucha por el poder</i>	201
2.4. <i>La «ética de las convicciones», inadecuada para la política</i>	202
3. SOBRE LA REVOLUCIÓN, LA CULPABILIDAD DE LA GUERRA Y LA PAZ.....	211
3.1. <i>La cuestión de la revolución y la paz</i>	211
3.2. <i>La culpa de la guerra</i>	214
CAPÍTULO VI. LA PROPUESTA DE MAX WEBER PARA UNA MONARQUÍA PARLAMENTARIA EN ALEMANIA (1917-1918)	217
1. LA CONSTITUCIÓN DEL <i>DEUTSCHES REICH</i> (1871-1918)	218
2. EL DEBATE ALEMÁN SOBRE LA PARLAMENTARIZACIÓN DEL SISTEMA POLÍTICO EN 1917-1918	221
2.1. <i>La posición de Jellinek</i>	223
2.2. <i>El debate de 1917/1918</i>	232
2.3. <i>Robert Redslob y Hugo Preuss</i>	234
3. LOS ARGUMENTOS DE MAX WEBER A FAVOR DE UN SISTEMA DE GOBIERNO PARLAMENTARIO (1917-1918).....	239
3.1. <i>Crítica de Weber a los críticos del parlamentarismo</i>	245
4. EL SENTIDO ÚLTIMO DE LA PARLAMENTARIZACIÓN: EL VALOR DE LA NACIÓN.....	251
5. DOS PROYECTOS DE REFORMA CONSTITUCIONAL.....	254
CAPÍTULO VII. LA PROPUESTA DE MAX WEBER PARA UNA REPÚBLICA PRESIDENCIALISTA, FEDERAL Y DEMOCRÁTICA EN ALEMANIA (1918-1919)	257
1. ARGUMENTOS A FAVOR DE UNA REPÚBLICA PRESIDENCIALISTA, FEDERAL Y DEMOCRÁTICA	259

2.	LA PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA.	262
3.	PRESIDENCIALISMO, PARLAMENTARISMO Y DEMOCRACIA.	267
4.	FUNCIÓN DEL REFERÉNDUM	270
5.	«SOCIALIZACIÓN» DE LA ECONOMÍA Y PAPEL DE LA BURGUESÍA . . .	271
6.	LA CUESTIÓN DE LA «CULPA DE LA GUERRA» Y LA PAZ.	274
7.	OBSERVACIÓN FINAL	279
BIBLIOGRAFÍA		283
1.	OBRAS DE MAX WEBER	283
2.	DISCURSOS DE MAX WEBER (RESEÑAS DE PRENSA)	285
3.	BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	288
	<i>Sobre la vida de Max Weber</i>	288
	<i>Ciencia</i>	288
	<i>Religión</i>	292
	<i>Política, poder</i>	293
	<i>Contexto político-constitucional de Alemania, 1871-1918</i>	295

PRESENTACIÓN

En este libro presento algunos aspectos de los tres ámbitos que se anuncian en el título: ciencia social, religión y política.

En el ámbito de la *ciencia cultural* [ciencia social] me centro en la distinción que establece Weber de manera insistente entre tres distintas operaciones intelectuales, distinción que resulta decisiva para la comprensión adecuada de su concepción de la ciencia social: la de «conocer» los fenómenos mediante un proceso de explicación de sus causas y consecuencias, la de «valorar» o «formular juicios de valor» sobre los fenómenos sociales y la de analizar racionalmente los juicios de valor, un análisis que cabe hacer «sin hacer, a su vez, juicios de valor». Sobre la base de esta diferenciación presento: a) la peculiaridad del concepto weberiano de la «objetividad» en la ciencia social, b) la exigencia lógica de «no hacer juicios de valor», por no considerarlos Weber propios de la ciencia social, sino de otras disciplinas como la filosofía, y c) su idea de la honestidad intelectual, que él vincula también a esta distinción entre «conocer» y «valorar».

En el ámbito de la religión destaco la perspectiva desde la que Weber analiza la relación entre las confesiones cristianas y las religiones asiáticas y el «espíritu» capitalista: su perspectiva no es la de un teólogo o un historiador de las religiones, sino la de alguien que se pregunta si las religiones mencionadas suministran motivos que impulsen a las personas a llevar un determinado modo de vida. En el capítulo III se muestra la aplicación que hace Weber de los «tipos ideales», abordados en el capítulo II, a este ámbito de la religión y su relación con la economía,

por ejemplo, el «espíritu» capitalista, la «ética calvinista», el «modo de vida ascético» o el «racionalismo occidental».

En el ámbito de la política abordo distintas dimensiones: en el capítulo IV expongo conceptos clave de su «sociología del poder», como el propio concepto de «poder legítimo» (*Herrschaft*) y su tipología, mientras que en el capítulo V trato, junto a su concepto de política, la figura del político profesional contemporáneo, que Weber asocia al fenómeno de la transformación de los partidos políticos que se ha ido realizando desde mediados del siglo XIX. Le presto especial atención a la caracterización que hace Weber de esta nueva forma de organización de los partidos políticos, que él denomina «democracia plebiscitaria», pues en ella destaca Weber su burocratización y la presencia de dirigentes con impronta carismática, características que siguen estando presentes en la actualidad. En este tema concreto destaco especialmente la relevancia de algunos pasajes de la obra de Weber, que no han solido ser mencionados y que, sin embargo, me llevan a la conclusión de que la interpretación dominante sobre el concepto de «democracia plebiscitaria» pasa por alto que este concepto de Weber se refiere a este fenómeno de transformación/modernización de los partidos modernos, y no a una forma de Estado o de gobierno.

En los capítulos VI y VII abordo otra dimensión de la política en Weber: sus críticas al *Deutsches Reich* de la época (1871-1918) y sus propuestas sobre la transformación político-constitucional de Alemania, que hace durante la primera guerra mundial y en el período inmediatamente posterior al fin de la misma. En estos capítulos se puede observar que los análisis y las propuestas de Weber tienen un carácter distinto al que desarrolla en su Sociología del poder, en el sentido de que su exposición y su argumentación opera con criterios de funcionalidad, de necesidad o de adecuación a las circunstancias políticas y sociales de Alemania, sin pretender extraer una teoría académica, aunque él utilice conceptos elaborados en otras partes «académicas» de su obra, como son los del capítulo IV, por ejemplo. La distinción entre establecer «conocimiento» y «valorar» del capítulo II sigue estando presente aquí, pero en el sentido de que estos escritos «políticos» de Weber se sitúan en el nivel de un análisis del contexto político y social de Alemania y de sus preferencias para el futuro. Por ello, en estos dos capítulos finales le doy una importancia especial a mostrar este contexto de los fenómenos políticos y sociales concretos a los que Weber se refiere, evitando equi-

parar estos análisis con interpretaciones teóricas generales o abstractas. En estos dos capítulos suministro algunos datos para una mejor comprensión de textos de Weber, menos difundidos pero que permiten, sin embargo, ver esta dimensión del Weber político.

En el capítulo VI expongo sus propuestas de reforma de la Constitución de 1871 (en la dirección de una monarquía parlamentaria) y en el capítulo VII sus propuestas para una nueva forma de Estado en Alemania tras la primera guerra mundial (una República presidencialista democrática y federal). Como se indica en el capítulo VII, algunos de los textos que menciono de sus conferencias/mítines durante la campaña electoral para las elecciones generales de 19 de enero de 1919 (como candidato del Partido demócrata alemán) están tomados de informes de prensa sobre las intervenciones públicas de Weber, los cuales se encuentran editados en las Obras Completas (*Max Weber Gesamtausgabe*, MWG), ya que no se han conservado los manuscritos originales de esas intervenciones públicas.

Las referencias bibliográficas de Max Weber se corresponden con la edición de las Obras Completas, MWG, pero en muchas de ellas apporto además su traducción, que tomo de mis propias ediciones de Weber (en algunas ocasiones revisándolas). Estas traducciones aparecen, en su caso, entre corchetes, tras la respectiva referencia alemana.

Finalizo esta *Presentación* resaltando la importancia que le doy a la presencia directa de textos de Weber en el libro, así como la traducción de algunos conceptos weberianos, lo que me ha llevado a veces a tratar la cuestión de la traducción como una parte fundamental de mi propia exposición del pensamiento de Weber.

JOAQUÍN ABELLÁN

Capítulo I

SOBRE LA VIDA DE MAX WEBER

Max (Karl Emil Maximilian) Weber nació en Erfurt el 21 de abril de 1864. Era el primero de los ocho hijos de Max Weber, un abogado y político prusiano que procedía de una familia de industriales textiles, y de Helene Fallenstein. Weber senior desempeñó su carrera política, como miembro del Partido Liberal-Nacional, en la Cámara de Diputados prusiana (1868-1897) y en el Parlamento Federal de la Alemania unificada (Reichstag) entre 1872 y 1884, donde llegó a tener una posición influyente. La madre era una mujer de intensa religiosidad que no llevaba bien el modo de vida de su marido, un político berlinés amante de los placeres de la vida. Las tensiones y conflictos entre los padres generados por esa situación tuvieron una profunda influencia en la vida del joven Max.

Los estudios universitarios los comenzó Max Weber en la Universidad de Heidelberg en 1882, donde llevó cursos de Derecho político y administrativo, Derecho internacional y Derecho privado y mercantil. Interrumpió los estudios para hacer el servicio militar en Estrasburgo, en 1883-1884, donde vivían dos hermanas de su madre, casadas con sendos catedráticos de la Universidad de Estrasburgo, uno de Paleontología y el otro de Historia. Con este último, Hermann Baumgarten, casado con su tía Ida, mantendría el joven Max Weber un largo intercambio epistolar. Max Weber retornó a los estudios universitarios después del servicio militar, pero ahora en la Universidad Friedrich-Wilhelm de Berlín. En el semestre de invierno de 1884-85 estudió Historia del

Derecho, Derecho mercantil y marítimo, Derecho político alemán y Derecho procesal, y en el semestre de verano de 1885 asistió al curso del teólogo Eduard Grafe y al del historiador Robert Hoeningner, uno de los primeros representantes de la historia económica y social¹.

Una carta escrita a su tío Hermann Baumgarten, en noviembre de 1884, ilustra con precisión su propia percepción de los estudios que estaba realizando en la Universidad de Berlín:

«Ya que he mencionado la universidad, quiero asegurarle que me he convertido en un estudiante realmente esforzado en este sentido. Asisto a muchas clases y puedo decir que lo hago con gran placer. El derecho privado alemán de Beseler puede resultar realmente poco agradable debido a la forma en que se imparte, pero el aburrimiento de la forma se compensa con creces con el contenido científico que el erudito y antiguo adversario de Savigny sabe transmitir con esta forma tan poco favorable. Las clases de Gneist sobre derecho constitucional alemán y derecho administrativo prusiano son, en mi opinión, una verdadera obra maestra tanto en la forma como en el contenido y son las que más me han gustado de todas las clases de derecho que he escuchado hasta ahora. Lo que realmente me ha sorprendido es la forma en que en sus clases aborda directamente cuestiones de política actual y desarrolla opiniones estrictamente liberales, sin caer, como Treitschke ahora de nuevo en su “Estado e Iglesia”, en la propaganda o la agitación. Nunca antes había leído ni escuchado nada sobre derecho constitucional que tratara las cuestiones del mismo, incluso en su vertiente histórica, de una manera tan directamente práctica y manteniendo la conexión con los elementos económicos y religiosos nacionales que influyen en la formación y el ordenamiento del Estado»².

Para el curso 1885-1886 se trasladó a la Universidad, realizando el examen final de la carrera de Derecho (el primer Examen de Estado) en el mes de mayo de 1886. Regresó a Berlín para su período de prácticas, que inició en Junio de 1886, pasando por distintas instituciones, fundamentalmente tribunales de justicia de distinto nivel. Durante este

¹ Los cursos que siguió Weber en el período 1882-1886 se pueden ver en WEBER, Max, «Briefe 1875-1886», *MWG II/1*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2017, p. 637 y s.

² WEBER, «Brief an Hermann Baumgarten 8-10 November 1884», *op. cit.*, nota 1, pp. 473-474.

período de prácticas, en el verano de 1887, empezó a pensar en un tema para la tesis doctoral y a prepararse para participar en un seminario del Profesor Levin Goldschmidt en el semestre de invierno de 1887-1888. Bajo la dirección de este profesor escribió su Tesis doctoral sobre sociedades mercantiles en las ciudades italianas medievales, que presentó en 1889³.

Tras el doctorado se habilitó para Profesor de derecho romano y derecho mercantil, en 1892⁴, y, después de un semestre como docente contratado (*Privatdozent*), se hizo cargo de la sustitución del Profesor Goldschmidt en el semestre de invierno de 1892-1893, por una enfermedad que le impediría volver a la docencia. En estos años del doctorado y de la habilitación para profesor Max Weber fue experimentando un importante cambio en sus intereses científicos, que le conducían a mirar más allá de las disciplinas jurídicas. En la Universidad de Berlín se había establecido una nueva disciplina —la Economía política— dentro del conjunto de las Ciencias Políticas (*Staatswissenschaften*). El Departamento estaba dirigido por cuatro profesores de reconocido prestigio: Gustav Schmoller, Adolph Wagner, August Meitzen y Richard Boeckh. Weber, que había asistido a algunas de sus clases durante su período de prácticas, comenzó a hacerse economista. A comienzos de 1891 le escribe una carta a su tío Hermann Baumgarten, donde le dice: «Con el tiempo, mis relaciones aquí se han vuelto bastante atractivas. Veo con bastante regularidad a compañeros de mi misma edad de las más diversas categorías en nuestra “Sociedad de Ciencias Políticas”, la mayoría de ellos abogados y economistas; por mi parte, con el paso del tiempo me he convertido aproximadamente en un tercio de economista. Sigo encontrando interesante la visión política de mis conocidos. Las cuestiones políticas de naturaleza constitucional desempeñan actual-

³ WEBER, «Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbegemeinschaften in den italienischen Städten». [«Desarrollo del principio de responsabilidad solidaria y del patrimonio especial de la sociedad mercantil a partir de las comunidades domésticas y comerciales en las ciudades italianas»].

⁴ El escrito de habilitación versó sobre *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* [La significación de la historia agraria romana para el derecho público y el derecho privado].

mente un papel secundario frente a los asuntos administrativos y sociopolíticos, como es natural»⁵.

En estos años participó activamente en el primer Congreso Social Evangélico, que organizaba Friedrich Naumann, y en la Asociación de Política Social, de la que se había hecho miembro en 1888. La Asociación le encargó a Weber la parte correspondiente a la zona del este del Elba en la Encuesta sobre los Campesinos que había organizado.

El año 1893 fue especialmente significativo para Max Weber, tanto en lo profesional como en lo familiar. En ese año fue propuesto para una cátedra de Economía Política en la universidad de Friburgo de Brisgovia y contrajo matrimonio con Marianne Schnitger, nieta de Carl Weber, hermano de su padre, que había venido dos años antes a estudiar a Berlín. En el otoño de 1894 los jóvenes esposos se trasladaron a Friburgo, donde Max Weber había sido nombrado para la cátedra de Economía Política⁶.

En 1896 Max Weber fue elegido como sucesor de Karl Knies en la cátedra de Economía en la universidad de Heidelberg⁷. Estando ya en Heidelberg, a Weber le sucedió algo de capital importancia para su evolución personal y profesional. Durante una visita que le hicieron sus padres a Heidelberg, en el mes de julio de 1897, se produjo una fuerte discusión entre el joven Weber y su padre. Pocas semanas después, el 10 de agosto, moría su padre en Riga sin haberse reconciliado con su hijo ni con su mujer. Max Weber se sintió culpable y sin posibilidad ya de remediar la situación. En el otoño de ese mismo año se le manifestaron los primeros síntomas de una crisis nerviosa. Los años siguientes estuvieron marcados por interrupciones de su trabajo académico y estancias en sanatorios, hasta que en octubre de 1903, con treinta y nueve años, tuvo que dejar la docencia universitaria, que recuperaría en 1918 (en la Universidad de Viena y de Munich).

⁵ WEBER, «Brief an Hermann Baumgarten», 3. Januar 1891, *MWG II/2*, p. 229.

⁶ En la Universidad de Freiburg estaba como catedrático de Filosofía Heinrich Rickert, que tendría una especial relevancia para los primeros ensayos de Max Weber sobre el carácter de las «ciencias culturales».

⁷ Karl Knies había sido Profesor de Ciencias Políticas en Heidelberg desde 1865. Era uno de los representantes de la orientación histórica en la Economía Política. Fue Diputado en la Segunda Cámara y en la Primera Cámara de la Asamblea parlamentaria de Baden. Se dio a conocer con el libro «La economía política desde el punto de vista histórico» (*Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkte*, 1853).

Su actividad investigadora, sin embargo, la pudo continuar y a partir de 1904 comenzaron a aparecer sus primeras publicaciones en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, cuya dirección había asumido conjuntamente con Edgar Jaffé y Werner Sombart⁸. *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* aparecería en los volúmenes 19 y 20 de la mencionada Revista (años 1904 y 1905).

Entre los meses de agosto y diciembre de 1904 realizó un viaje a los Estados Unidos (St. Louis) para participar en un congreso científico internacional, donde Weber habló sobre «dos problemas agrícolas de Alemania en el pasado y en el presente». En este viaje, que hizo en compañía de su mujer y del matrimonio Troeltsch (Ernst Troeltsch había sido colega y amigo en Heidelberg), a Weber le impresionó especialmente el papel de las sectas protestantes en la sociedad norteamericana y las transformaciones políticas de los Estados Unidos, concretamente su avanzado proceso de organización y burocratización y organización de los partidos políticos como «máquinas» electorales.

A comienzos de enero de 1909 Max Weber fue uno de los fundadores de la Sociedad Alemana de Sociología (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*), cuyo equipo directivo estuvo integrado por Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Werner Sombart (que había sustituido a Heinrich Herkner) y el propio Weber. Entonces comenzó Weber a denominarse a sí mismo «sociólogo». Entre 1909 y 1914 Weber tomó parte activa en los debates de la Asociación de Política Social (*Verein für Sozialpolitik*) sobre los «juicios de valor», en los que defendió su idea fundamental de que las opciones políticas no se pueden fundamentar con argumentaciones «científicas». A lo largo de estos mismos años trabajó Weber intensamente en sus investigaciones sobre sociología de la religión, estudiando el confucianismo, el hinduismo, el budismo y el judaísmo. En 1913 tenía además terminada su colaboración para el libro *Elementos de economía social (Grundriss der Sozialökonomik)*, que el editor Paul Siebeck le

⁸ Edgar Jaffé (1866-1921) pertenecía a una familia de empresarios textiles, profesión que él ejerció durante varios años y que abandonó en 1898 para estudiar Economía Política en la Universidad de Berlín y en Heidelberg, donde se doctoró en 1901. En 1902 se casó con Else von Richthofen, que había hecho el doctorado con Max Weber.

Werner Sombart (1863-1941) estudió Derecho en las universidades de Pisa, Berlín y Roma. Hizo la tesis doctoral, bajo la dirección de Gustav Schmoller en Berlín, sobre *Die römische Campagna*, en 1888. En los años 1890-1906 fue Profesor de Ciencias Políticas. Desde 1918 Profesor en la Universidad de Berlín.

había encargado. La sección tercera de este libro, encomendada a Weber, iba a llevar por título *Economía y sociedad*, título que fue publicado posteriormente, con carácter póstumo, por su viuda Marianne. Un hecho importante de estos años, en la dimensión personal de Max Weber, fue su relación con Mina Tobler, quien despertó en él un gran interés por las artes, por la música en concreto, y que contribuyó muy especialmente a relajar el rigorismo moral de Weber.

Desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial hasta finales de 1915, Weber ocupó un puesto de oficial de reserva en Heidelberg, teniendo a su cargo la dirección de nueve hospitales militares. En los años siguientes publicó parte de sus investigaciones sobre sociología de la religión y escribió una serie de artículos para el periódico *Frankfurter Zeitung* sobre la situación política interna y externa de Alemania y sobre su futuro tras la guerra.

En 1918, durante el semestre de verano, volvió a la docencia universitaria, en la Universidad de Viena, donde dio clases de Economía Política. En el otoño de ese mismo año se producía en Alemania una profunda transformación política. Los acontecimientos revolucionarios de noviembre, la abdicación del emperador alemán (9 de noviembre de 1918) y el final de la Primera Guerra Mundial crearon una situación política nueva que forzó a los antiguos partidos políticos a una reorganización. El sistema de partidos existente quedó conmocionado; sólo los dos partidos socialistas (SPD y los Socialistas independientes) constituyeron una excepción. Los liberales pensaban que los viejos partidos de la época anterior estaban desacreditados para la nueva situación política. Max Weber pensaba que había que sacar de su letargo a las capas burguesas y propuso un programa de liberalismo progresista que estuviera dispuesto a colaborar con la socialdemocracia mayoritaria para poner los cimientos de un nuevo orden democrático.

En ese mismo mes de noviembre, el día 20, se fundó un partido liberal izquierda el *Deutsche Demokratische Partei* (DDP, Partido Demócrata Alemán), habiendo sido Max Weber uno de sus promotores. Este nuevo partido procedía del partido popular progresista (*Fortschrittliche Volkspartei*), que en los años 1917/1918 había participado en los dos últimos gobiernos del *Deutsches Reich*. El DDP formó parte de la coalición de Weimar (con los socialistas del SPD y los católicos del partido *Zentrum*).

El compromiso de Max Weber con el DDP le llevó a desplegar una intensa actividad a favor de esta formación política y fue candidato a diputado en las elecciones generales para la Asamblea Nacional constituyente, que habían de celebrarse el 19 de enero de 1919. Weber fue propuesto inicialmente por la dirección del partido para una lista del DDP por el distrito de Frankfurt, de la que fue excluido posteriormente para ocupar otro puesto en la lista de Hessen-Nassau, con muy pocas posibilidades de salir elegido, y efectivamente no ganó el acta de diputado.

Durante la campaña electoral pronunció varios discursos sobre temas muy diversos⁹. En sus intervenciones había numerosas críticas al régimen anterior, especialmente por sus omisiones en la política exterior. Pero también se mostró con total claridad en contra de la revolución en Alemania, cuyas realizaciones consideraba negativas. Si al comienzo había hecho concesiones a la idea de la socialización de algunos sectores industriales, desde enero de 1919 se opuso a todos los experimentos socialistas. Weber creía que, con unas industrias nacionalizadas en Alemania, les sería más fácil a los aliados poder echar mano de ellas para cobrarse las indemnizaciones de guerra y que la socialización de las empresas reduciría el prestigio y la credibilidad de Alemania¹⁰. Para la reconstrucción nacional pensaba que era indispensable la creación de una república democrática con una dirección fuerte; y estaba a favor de una estructura federal, en la que los estados federados tuvieran una importante participación en los procesos de decisión política y en la administración. Había también en sus discursos un cierto tono nacionalista, sobre todo en relación con los territorios del este que Polonia reclamaba.

Weber, como ya se ha dicho, no resultó elegido diputado para la Asamblea Nacional constituyente, aunque su partido, el DDP, obtuvo el 18,6 por 100 de los votos. La decepción que le produjo a Weber el

⁹ Sobre estos discursos véase WEBER, Max, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición y traducción de J. Abellán. Alianza, Madrid, 2023, pp. 2024-254.

¹⁰ Wolfgang Mommsen sospecha que la enérgica oposición de Weber a la revolución fue la causa de que finalmente no se realizaran los planes del presidente Friedrich Ebert de nombrar a Weber secretario de Estado del Interior o de enviarlo como representante diplomático a Viena (MOMMSEN, Wolfgang, *Max Weber und die deutsche Politik*, Mohr Siebek, Tübingen, 1974, pp. 324 y ss.).

comportamiento de su partido y su fracaso electoral le llevarían finalmente a abandonar la política. Pocos días después de su fracaso electoral, Weber pronunció una conferencia sobre *La política como profesión*, organizada por la Asociación Libre de Estudiantes (*Freistudentischer Bund*) de Munich, que fue ampliada en un libro posterior, en el que incluía también su conferencia *La ciencia como profesión*, que había sido pronunciada por él en noviembre de 1917. Aunque la política era su amor secreto¹¹, Weber se consideraba a sí mismo antes que nada como un científico, consciente de las diferencias que existen entre un político y un científico: «El político debe y tiene que llevar a cabo compromisos. Pero yo soy por profesión un científico [...]. El científico no puede hacer compromisos ni tampoco oculta las incoherencias»¹².

Durante los días 3 y 4 de febrero de 1919 tuvo lugar en la casa de Weber en Heidelberg una reunión promovida por el príncipe Max von Baden, en la que estuvieron presentes personalidades sobresalientes de la política, la economía y la ciencia, en la que se fundó la «Asociación de Heidelberg para una política de justicia»¹³. Los participantes acordaron combatir en el extranjero el dogma establecido de la culpa de la guerra, discutir las posibilidades de formar un ejército nuevo, y exigir la creación de una comisión internacional neutral que investigara las causas de la guerra. El propio Max Weber exhortó al Ministerio alemán de Asuntos Exteriores a que se abrieran los archivos alemanes y a organizar un interrogatorio personal a los implicados alemanes ante una comisión internacional neutral¹⁴.

Del 28 de marzo al 2 de abril, Max Weber formó parte en Berlín de una Comisión de profesores, presidida por el ministro de Asuntos Exteriores, Ulrich von Brockdorff-Rantzau, para asesorar sobre la cuestión de la culpabilidad de la guerra. Formaban parte de la Comisión los

¹¹ WEBER, Max, «Carta a Mina Tobler», *MWG I/15*, p. 19.

¹² WEBER, Max, «Brief an Karl Petersen, 14 Abril 1920», *MWG II/10.2*, pp. 985-989, en la que le dice al presidente del partido que se niega a participar, en representación de su partido, en la segunda comisión de socialización formada en 1920.

¹³ Entre los participantes estaban los catedráticos Lujo Brentano, Alfred Weber, Alfred Mendelssohn-Bartholdy, Richard Thoma y el General retirado Max von Montgelas.

¹⁴ Véase Marianne WEBER, *Max Weber. Una biografía*. Valencia, 1995, págs. 870-873.

profesores Hans Delbrück, Albrecht Mendelssohn Bartholdy y Maximilian Graf von Montgelas¹⁵.

Y, como colofón de estas actividades a favor de una paz aceptable, esta Comisión estuvo de París del 16 de mayo hasta finales del mes. El 27 de mayo de 1919 la Comisión firmó sus observaciones sobre el «Informe de la Comisión de los aliados y gobiernos asociados sobre la responsabilidad en el desencadenamiento de la guerra». La conclusión final a la que llegan los cuatro expertos es la atribución al zarismo ruso de la responsabilidad principal de la guerra, mientras que la guerra de Alemania contra Rusia había sido una guerra defensiva, que los redactores de las observaciones seguían considerando en ese momento como una guerra «defensiva inevitable», afirmando a continuación que, desde el momento en que se consiguió vencer al poder zarista, la guerra ya no tenía ningún sentido:

«Describiríamos la continuación [de la guerra] como una iniquidad del gobierno anterior si se demostrara “más allá de toda duda” que los enemigos estaban dispuestos a hacer una paz con nosotros sin vencedores ni vencidos sobre la base del respeto al honor mutuo. Hasta el día de hoy no hay pruebas de esto. Las condiciones de paz que se han ofrecido al “pueblo de Alemania”, el cual se ha renovado desde una base democrática, utilizan desgraciadamente —en contra de las promesas más solemnes realizadas— un lenguaje tan malo a favor de lo contrario que, de seguir manteniendo esas condiciones, no habrá medio alguno de proporcionar nunca esta prueba de manera creíble»¹⁶.

Pocos días después de su regreso a Alemania desde París, totalmente decepcionado y dolido, Max Weber escribe estas palabras:

«[...] me temo que con esta paz nos encontremos al *principio* de la miseria. Pues es absolutamente imposible cumplirla, y los franceses

¹⁵ Los otros tres miembros eran: Hans Delbrück (1848-1929), Catedrático de Historia en la Universidad de Berlín, Max Graf Montgelas (1860-1938), General expulsado del ejército por sus críticas a la invasión de Bélgica, y Albrecht Mendelssohn-Bartholdy (1874-1936), Catedrático de Derecho Internacional en la Universidad de Würzburg. El documento final fue firmado por los cuatro el 27 de mayo de 1919.

¹⁶ WEBER, MAX, «Bemerkungen zum Bericht der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeit der Urheber des Krieges», *MWG I/16*, 1988, pp. 350-351.

empezarán ahora a atormentarnos, a fastidiarnos, a separar Renania, etc. Temo que habrá un “horror sin fin”, y acabarán por ocupar parte del país y por dividirlo. Pero no *tiene que* ser así, esperemos lo mejor [...]. La delegación de paz y todos los especialistas estaban de acuerdo *en contra* de la aceptación [del Informe], seguro que debido a las impresiones que habían recibido de las fuentes parisinas y de otras. En fin, esto ya ha ocurrido, y ahora hay que hacer una política positiva. Naturalmente, es absolutamente un error ahora alejarse de la acción»¹⁷.

Al regreso de París, Weber visitó en Berlín, el día 30 de mayo, al General Erich Ludendorff para convencerle de que se entregara a los norteamericanos y asumiera su responsabilidad militar por la violación del derecho internacional en la guerra. Weber esperaba con ello que las condiciones de la paz fueran más benignas para Alemania. Ese mismo día le escribía desde Berlín a su mujer con sus quejas sobre el desarrollo de la Comisión en Versalles: *se acabó la política*¹⁸.

¹⁷ WEBER, Marianne, *Max Weber. Una biografía*, 1995, Valencia, pp. 883-884.

¹⁸ WEBER, Max, «Brief an seine Frau, 30. Mai 1919», *MWG II/10.1*, p. 626.

Capítulo II

LA NUEVA CIENCIA SOCIAL: OBJETIVOS Y FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS

El artículo de Max Weber sobre «La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social», uno de los fundamentales sobre su nueva ciencia social, fue publicado por su autor en la *Revista de ciencia social y de política social* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*), en 1904, al hacerse cargo, junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé, del consejo de redacción de la misma. Esta *Revista* fue continuación de la *Revista de legislación social y estadística. Revista trimestral de investigación de la situación social de todos los países* (*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Vierteljahresschrift zur Erforschung der gesellschaftlichen Zustände aller Länder*), que los nuevos editores cambiaron radicalmente¹.

En las primeras páginas del artículo expone Weber los objetivos de la nueva revista, cuya dirección acaba de asumir, y destaca sobre todo un hecho que se convierte en punto de partida de sus reflexiones sobre la «objetividad» del conocimiento en la ciencia social. La anterior *Revista de legislación social y estadística* se había ocupado de manera central de

¹ La nueva *Revista de ciencia social y de política social* continuó la numeración de los volúmenes que había editado su antecesora. El primer volumen de la nueva llevó el número 19, continuando así la numeración de la anterior *Revista de legislación social y estadística*, que había sido fundada por el socialista *Heinrich Braun*, fundador igualmente de otras conocidas revistas como *Neue Zeit* («Tiempo nuevo») o *Neue Gesellschaft* («Nueva sociedad»).

cuestiones de política social, es decir, de elaborar análisis valorativos sobre la legislación social que promulgaba el parlamento alemán y de propuestas de mejora del sistema social. Dicho de otra manera, los colaboradores de la *Revista* no hacían una separación tajante entre conocimiento científico y juicios de valor. Aunque la nueva *Revista de ciencia social y de política social* abría sus páginas a colaboraciones de política social y de ciencia social, Max Weber quiere distinguir con claridad una cosa de la otra y no presentar la «política social» como ciencia, pues tiene que ver con las evaluaciones de la legislación social y con propuestas de reforma social. De acuerdo con su decidida postura sobre la cuestión de los juicios de valor, Max Weber se involucró intensamente en el debate, participando en algunas de las reuniones de la *Asociación de Política Social* (en septiembre de 1908, en 1909 (en Viena) y en 1911) y convirtiéndolo en objeto preferente de estudio en sus primeras investigaciones académicas.

En esta cuestión sobre cómo tipificar y abordar los juicios de valor, Weber rechaza precisamente la continua mezcla de explicación científica de los hechos y de argumentación de carácter valorativo, un hecho que Weber destaca como característico de la ciencia económica de sus maestros: la mezcla de ciencia y de juicios de valor. En el artículo de 1904, Weber hace referencia a las dificultades para que se practicara esa separación. En contra de la separación estaba tanto la teoría del evolucionismo/relativismo como la tesis de la invariabilidad de la naturaleza humana. La primera doctrina afirmaba que había una ley evolutiva de la sociedad humana, que marcaba o determinaba el deber ser. La segunda afirmaba que la naturaleza humana era invariable, por lo que el deber ser tenía que coincidir con ese ser. Ambas llegaban a la conclusión de que lo moral se determinaba desde los ideales o valores de una civilización determinada, con lo que la economía se convertía en una ciencia moral sobre una base empírica.

Él no está en contra de que tengan cabida en la nueva *Revista* contribuciones sobre la situación social de Alemania u otros países y las propuestas de reforma social. Pero lo que no acepta es que no se distinga entre conocimiento científico y formulación de juicios de valor. Para él, la ciencia económica, que él califica de «ciencia de la experiencia» o de «ciencia empírica», no es una ciencia moral o una ciencia de la práctica, es decir, que de guías para la acción humana. Y aunque reconoce que ya entre sus propios maestros había habido algún cambio,

no se había llegado a establecer, sin embargo, una clara separación entre conocimiento del ser y conocimiento del deber ser (juicios de valor)². Partiendo de esta realidad de la ciencia económica, como ciencia práctica que generaba directrices para la vida práctica, Weber se interesa especialmente por las consecuencias que se derivan de hacer valoraciones de la realidad social y de las correspondientes medidas legislativas, y se pregunta, tras su afirmación de la diferenciación entre las dos esferas (ser y deber ser), por la cuestión de cómo podemos tratar científicamente los juicios de valor que hacen las personas. Weber piensa efectivamente que cabe analizar racionalmente los juicios de valor que se emiten por las personas —también por los académicos—, porque, aunque sean juicios subjetivos, no por ello están excluidos o exentos de ser analizados científicamente, como veremos en el Apartado 5 de este capítulo.

² WEBER, Max, «Die Objektivität sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Erkenntnis», en *MWG I/7: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaft (1900-1907)*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2018, p. 145. [WEBER, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Ed. de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, p. 2009, pp. 63-64].

Otros escritos de Weber que se citan en este capítulo II:

WEBER, Max, «Der Sinn der «Werturteilsfreiheit» der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», *MWG I/12*. J.C.B. Mohr, Tübingen, p. 460. [«El sentido de “no hacer juicios de valor” en la sociología y en la economía». Edición de J. Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2010, p. 86].

WEBER, Max, «R. Stammers Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung», *MWG I/7*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2018, pp. 487-571.

WEBER, Max, «Der Begriff der Produktivität». *MWG I/12*. J.C.B. Mohr, Tübingen, pp. 206-220.

WEBER, Max, «Nachtrag zu dem Aufsatz über R. Stamler's “Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung», *MWG I/7: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaft*. J.C.B. (Paul Siebeck), Tübingen, 2019, pp. 577-617.

WEBER, Max, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen. Logik», *MWG I/7*, 384-480.

WEBER, Max, «Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf», *MWG I/17*. J.C.B. (Paul Siebeck), Tübingen, 1992, pp. 71-111, 157-252.

WEBER, *Die Lehbfreiheit der Universitäten*, en: Paul von SALVISBERG, *Hochschul- Nachrichten*, vol. 19, 1909, pp. 89-91.

WEBER, Max, «Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der “Geist des Kapitalismus”». *MWG I/18*, 2009, pp. 493-545, pp. 493-545.

En resumen, la ciencia social, tal como la entiende Weber, es distinta de la política social. Y el artículo sobre la «objetividad» de 1904 expone precisamente las características de la ciencia social, siendo la cuestión fundamental si el conocimiento que la ciencia social pretende es «objetivo», y en qué sentido lo es.

1. La ciencia social como ciencia cultural

En este primer apartado vamos a exponer las características de la ciencia social como una ciencia de la cultura (no una ciencia natural), destacando la mera función instrumental que tienen en ésta el conocimiento de las «regularidades» del comportamiento humano, así como la función lógico-formal que desempeñan los valores culturales de una sociedad en la delimitación del objeto de conocimiento de las ciencias culturales.

La ciencia social, tal como la entiende Max Weber, es una «ciencia de la realidad» que tiene por objeto de investigación la comprensión del significado cultural de los fenómenos de la vida social y la explicación de por qué constituyen fenómenos individuales, indivisibles, en su singularidad:

«[...] la ciencia social que *nosotros* queremos practicar es una *ciencia de la realidad* (*Wirklichkeitswissenschaft*). Queremos comprender la *singularidad* de la vida que nos rodea, en la que estamos insertos, es decir, queremos comprender dos cosas: la organización y el *significado cultural* de sus fenómenos concretos en su forma actual; y los motivos o causas por los que históricamente han-llegado-a-ser-así-y-no-de-otra-manera»³.

- a) Weber define la ciencia social en este pasaje como una «ciencia de la realidad». Hay que evitar, sin embargo, el malentendido de pensar que esta ciencia empírica o ciencia experimental, como también a veces la llama Weber, se corresponda con una ciencia que pretenda formular leyes generales sobre su objeto de investigación. Por el contrario, Max Weber entiende «ciencia

³ WEBER, «Die Objektivität...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 174-175. [«La objetividad...», *loc. cit.*, nota 2, p. 107].

de la realidad» o «ciencia de la experiencia» como contrapuesta expresamente a una ciencia que aspire a formular leyes generales⁴. Como veremos más adelante, Weber insiste continuamente en que las ciencias culturales no tienen como objetivo de su trabajo poder subsumir la realidad empírica bajo «leyes»⁵, es decir, no buscan el conocimiento de regularidades generales en los fenómenos sociales por sí mismas, aunque esas regularidades podrán ser utilizadas sin duda en el proceso de imputación de un fenómeno de la vida social a sus causas.

- b) La ciencia social tiene por objeto de estudio «fenómenos de la vida social» de índole individual, es decir, fenómenos cuyas características le confieren el carácter de una «individualidad» singular. A esos fenómenos Max Weber los denomina literalmente «individuos [individualidades] históricos»⁶. Se trata de aquellos fenómenos sociales o históricos cuyas características los configuran como un conjunto indivisible, en el sentido de que si tuvieran otras características adicionales o perdieran alguna de las que tienen serían ya otra cosa distinta como objeto de estudio. «Individualidades históricas» son, por ejemplo, la «ética calvinista» o la «economía capitalista» o el «feudalismo occidental». El adjetivo «social» como calificativo de un fenómeno significa para Weber, sin pretender una especial precisión, todo aquel fenómeno que tenga ver con el hecho de que «nuestra existencia material y la satisfacción de nuestras necesidades más ideales se encuentra en todas partes con un límite cuantitativo y nos medios insuficientes para satisfacerlas; que para la satisfacción de esas de esas necesidades se requiere previsión y trabajo, luchar con la naturaleza y formar grupos sociales con otras personas»⁷.

⁴ Esta contraposición está también en WEBER, «Kritische Studien...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 384-480.

⁵ WEBER, «Die Objektivität...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 188, 194. [«La objetividad...», *loc. cit.*, nota 2, p. 123].

⁶ WEBER, *ibid.*, pp. 208, 217. [«La objetividad...», *ibid.*, p. 164].

⁷ *Ibid.*, 162. [«La objetividad...», pp. 90-91]. Max Weber deslinda este enfoque o perspectiva económica en la delimitación del objeto de estudio de la concepción materialista de la historia, a la que critica por haberse convertido en un «método general» de análisis social, es decir, en una «concepción del mundo», más allá de ser un enfoque o

- c) La perspectiva desde la que la ciencia social estudia los «fenómenos de la vida social» es la de su «significado cultural». Y por esto considera que la ciencia social es una ciencia cultural [de la cultura], pues el «significado cultural» de los fenómenos de la vida social es precisamente el objeto específico de las ciencias culturales⁸. Para él, «cultura» y «fenómenos sociales» expresan prácticamente lo mismo, pues aunque la expresión «fenómenos sociales» tenga un significado quizá algo más reducido que «cultura», no existe sin embargo entre ambas denominaciones ninguna diferencia esencial en cuanto a la perspectiva desde la que son estudiados sus contenidos⁹. Esta equiparación expresa de la ciencia social (o ciencias sociales) con las ciencias culturales la expresa Weber en repetidas ocasiones a lo largo del artículo. En otro pasaje distinto del artículo hace una combinación de «social» y de «cultura» al referirse al objeto de la ciencia social, cuando escribe que la ciencia social se ocupa de «la vida de la cultura de una sociedad» (*soziale Kulturleben*)¹⁰. Esta calificación de la ciencia social como ciencia cultural, y la identificación del «significado cultural» de los fenómenos de la vida social como el objetivo específico que todas las ciencias culturales se proponen investigar, requieren una breve exposición sobre el concepto de «cultura» y de «significado cultural» en Max Weber.
- d) Por «cultura» entiende Max Weber la realidad empírica en cuanto ésta es vista desde la perspectiva de los valores vigentes en una sociedad determinada. Este poner en relación la realidad —o más bien, una porción de la realidad— con algún valor de la cultura vigente en una sociedad es precisamente lo que perfila el «significado cultural» de un fenómeno social. Es así como se establece el «significado cultural» de la realidad: «el concepto de cultura es un concepto ligado a valores. La realidad empírica es para nosotros “cultura” cuando la ponemos en relación con valores vigentes en una sociedad; la cultura abarca aquellos

perspectiva de índole económica. Critica la reducción de los fenómenos a *meras* causas económicas en: *ibid.*, pp. 173-174. [«La objetividad...», p. 170].

⁸ *Ibid.*, p. 182. [*Ibid.*, p. 115].

⁹ *Ibid.*, p. 174. [*Ibid.*, pp. 106-109].

¹⁰ *Ibid.*, p. 177. [*Ibid.*, p. 111].

elementos de la realidad que son significativos para nosotros gracias a esa relación y sólo esos». «Cultura» se refiere, por tanto, a la dimensión del sentido de los fenómenos o acontecimientos que ocurren en la sociedad humana. Bajo «cultura» cae todo aquello de la vida humana a lo que los seres humanos atribuyen un significado, o un sentido, y que les mueve a un determinado comportamiento-, pues «nosotros somos “seres humanos en una cultura”, dotados de capacidad y de voluntad para tomar una posición respecto al mundo y darle un *sentido*»¹¹: «dentro de la infinitud de acontecimientos desprovistos de sentido...» la cultura es, desde el punto de vista del ser humano, «una parte finita, la parte pensada como dotada de un sentido y un significado»¹².

- e) El «significado cultural» de un fenómeno social no es algo que se encuentre «adherido» a los propios fenómenos como tales, no es algo que se evidencie directamente en ellos. Por muy minuciosa que fuera la descripción de un fenómeno social o histórico, esta descripción no nos podría dar como tal el significado cultural de ese fenómeno. El significado (cultural) de la realidad no procede de la propia realidad, sino que para averiguarlo es preciso establecer previamente qué tiene significado para nosotros la personas y para esto hay que acudir a poner la realidad en relación con alguno de los valores de la cultura vigente en una sociedad, pues es desde el ámbito de la cultura (y no desde el ámbito de la naturaleza) desde donde se obtiene el significado o el sentido. Esto es lo que quiere decir Weber con su afirmación de que los valores culturales de una sociedad son los que le dan sentido a un fenómeno de la vida social: sólo en relación con ellos, desde ellos, algo adquiere un significado, un significado cultural¹³. El «significado cultural» de un fenómeno —una guerra, el contenido de un libro, o un determinado comportamiento económico— sólo se pone de manifiesto cuando es tomado en consideración desde la cultura vigente, es decir, desde alguno de sus valores vigentes.

¹¹ *Ibid.*, p. 188. [*Ibid.*, p. 124].

¹² *Ibid.*, p. 188. [*Ibid.*, p. 124].

¹³ *Ibid.*, p. 183. [*Ibid.*, p. 116].

Hay que tener presente, sin embargo, que los valores de la cultura no son para Weber sinónimos de «lo valioso» o «lo bueno» frente a algo «no valioso» o «malo». Quiere decir esto que los valores de la cultura de una sociedad de los que está hablando Weber no son tenidos en cuenta aquí por el contenido «valioso» concreto que tengan, sino que para Weber esos valores culturales son meramente una referencia o la perspectiva con la que se aborda la realidad social.

Para mostrar cómo entiende él el «significado cultural» de un fenómeno en las ciencias culturales pone el ejemplo del «intercambio económico». El *significado* cultural del «intercambio económico», señala Weber, puede consistir en que se haya convertido en un fenómeno de masas de la sociedad contemporánea, en la que sin duda es un elemento fundamental de nuestra cultura. Investigar entonces el significado cultural de ese fenómeno económico implica analizar ese hecho de haberse convertido en un fenómeno de masas, y las causas por las que se ha producido ese fenómeno, a través de lo cual se podría llegar al significado cultural de la economía monetaria moderna. Lo singular del «intercambio económico» como un fenómeno de masas no se capta analizando la naturaleza general del intercambio o conociendo la técnica del tráfico económico. Lo que hay que analizar y explicar en este ejemplo es lo singular del fenómeno: que se haya convertido en un fenómeno de masas y por qué motivos ha llegado a producirse. Las preguntas por el significado cultural que tiene ese fenómeno en la sociedad contemporánea (y que no tenía en la sociedad antigua, por ejemplo, a pesar de que ya entonces se conocía la técnica del cambio y éste presentaba las mismas características genéricas que ahora), introducen en la investigación un planteamiento distinto al de las preguntas por la naturaleza del intercambio económico o por sus tipos. Preguntar por el significado cultural del intercambio económico nos permite llegar a *distinguir* nuestra civilización económica de la civilización antigua, por ejemplo¹⁴.

El significado cultural de un fenómeno social o histórico guarda una relación directa con los valores de una cultura establecida, pero las ciencias culturales aspiran, no obstante, a un tipo de conocimiento estrictamente *causal*. Esta explicación causal presenta, sin embargo, una gran diferencia en comparación con las ciencias naturales, pues se trata de una explicación causal de fenómenos individuales —«individualida-

¹⁴ *Ibid.*, pp. 183-184. [*Ibid.*, pp. 117-118].

des históricas»— que no son susceptibles de ser explicados por su subsunción en una ley general, es decir, que no pueden ser explicados o comprendidos como ejemplos particulares de una ley general. De la misma manera que el significado cultural de un fenómeno social no se podía obtener ni siquiera por un exhaustivo análisis de todas las características del fenómeno, pues sólo se podía obtener en cuanto fuera puesto en relación con alguno de los valores culturales, ahora esta cuestión de la explicación causal de ese fenómeno social tampoco puede realizarse mediante la subsunción del fenómeno bajo una ley general, sino a través del de una imputación causal peculiar. La explicación causal en las ciencias culturales consiste en atribuir el fenómeno «individual» a unas causas concretas, igualmente «individuales». Pero aquí nos encontramos, en primer lugar, con que no todos los aspectos de un fenómeno son relevantes, porque sólo lo serán aquellos aspectos a los que les atribuimos un «significado cultural». Y, en segundo lugar, la propia explicación causal del fenómeno no permite hacer una imputación causal exhaustiva, porque entre la infinidad posible de causas explicativas sólo podemos elegir aquellas a las que podamos atribuir los elementos «esenciales» de un fenómeno individual. Es decir, sólo pueden entrar en consideración las causas concretas a las que se puedan imputar fenómenos concretos, «individuales», en aquellos aspectos además que hayan sido considerado como «relevantes», como «esenciales»¹⁵. En tercer lugar, es verdad que un conocimiento sobre la existencia de relaciones de regularidad entre distintos fenómenos podrá facilitar el proceso de imputación que persiguen las ciencias culturales, es decir, la atribución de los elementos «esenciales» o significativos de un fenómeno a sus causas concretas; más aún, en algunas ocasiones no se podrá hacer esa imputación que buscan las ciencias culturales si no se reconocen esas regularidades suministradas por la experiencia¹⁶. Pero Weber deja claro que, en ese conocimiento sobre regularidades de comportamientos humanos con los que pueden contar las ciencias culturales, se trata siempre —incluso en las llamadas «leyes económicas»— de una relación causal «de congruencia» (*adäquat*) entre aquellos aspectos significativos del fenómeno en cuestión y sus causas concretas; es decir, que no se trata en ningún caso de una relación de causalidad como la que formu-

¹⁵ *Ibid.*, p. 185. [*Ibid.*, p. 120].

¹⁶ *Ibid.*, p. 174.

lan las ciencias naturales, es decir, una relación causal expresable en una «ley». En las ciencias culturales, «el conocimiento de las regularidades nunca es importante por sí mismo»¹⁷. Como las ciencias culturales buscan una explicación de un fenómeno cultural «individual», el conocimiento de regularidades del comportamiento humano es algo importante, pero de carácter preliminar, por encima del cual están otras tareas consistentes en «comprender» (*verstehen*) un fenómeno individual, es decir, en explicar su significado cultural y el origen de éste, significado que sólo se puede encontrar a su vez en causas concretas, individuales, y no en causas de tipo genérico como si de un fenómeno «natural» se tratara¹⁸.

En resumen, el conocimiento de la existencia de relaciones de regularidad entre fenómenos puede ser una ayuda para el proceso de imputación causal propio de las ciencias culturales, pero la finalidad del conocimiento en estas ciencias no es establecer «leyes» de carácter general, pues estas ciencias tienen que ver con «individualidades históricas» para cuyo carácter individual se le buscan causas igualmente concretas y no que puedan ser subsumidas bajo una ley general. Por eso Weber repite continuamente que la función de las leyes generales en las ciencias culturales tiene solamente un carácter instrumental, auxiliar, de un medio para el conocimiento, pero sin que el conocimiento específico de las ciencias culturales pudiera consistir en acoger un fenómeno individual dentro de una ley general del comportamiento social. Por todo lo dicho acerca del establecimiento del significado cultural de un fenómeno y del proceso de relacionar un fenómeno histórico a sus causas, Weber concluye que el conocimiento de las ciencias culturales no es un conocimiento objetivo, pero no es objetivo porque ellas no formulen leyes de carácter general sobre los fenómenos que investigan; no es objetivo porque la construcción de su objeto de conocimiento en estas ciencias está relacionado directamente con algún valor de la cultura de la sociedad y porque en el proceso de imputación causal «sólo» pueden explicar un fenómeno individual acudiendo a causas igualmente individuales, ya que el significado cultural de los fenómenos sociales —que es de lo que se trata— no se puede descubrir a través de ninguna «ley».

¹⁷ *Ibid.*, p. 188. [*Ibid.*, p. 123].

¹⁸ *Ibid.*, p. 181. [*Ibid.*, pp. 112-113].

2. El concepto de «relación con los valores de la cultura» (*Wertbeziehung*)

Para este concepto central en la delimitación del objeto de investigación de las ciencias culturales se remite Max Weber al filósofo neokantiano Heinrich Rickert, de quien el mismo dice que ha tomado el concepto de *Wertbeziehung*. Para Weber esta expresión quiere decir simplemente la perspectiva («Interesse») que preside la selección y construcción de una investigación empírica¹⁹.

Efectivamente Weber sigue muy de cerca algo del planteamiento del filósofo, de quien, sin embargo, se separará en una cuestión fundamental, que veremos más adelante. Para Rickert la ciencia histórica muestra el carácter histórico y contingente de la realidad, y como el historiador no puede contar con una realidad como un orden objetivo y estructurado, el problema de la objetividad del conocimiento histórico se había convertido en un problema de primera magnitud, y para su solución había acudido Rickert al concepto de *Wertbeziehung* («relación con los valores»). Pero antes de entrar en esta cuestión conviene recordar, respecto al concepto de «valor», que Rickert creía que no se podía definir en sentido estricto, pues es uno de esos conceptos básicos, no deducibles de otros, con los que pensamos el mundo (como el concepto de ser, existencia o realidad), pero que no por eso queda invalidado su uso²⁰: no nos podemos preguntar si los valores son reales, pero sí nos podemos preguntar si «valen», si tienen validez: «un valor cultural es reconocido de hecho como válido por todos los hombres o es recla-

¹⁹ WEBER, Der Sinn der «Wertfreiheit...», *loc. cit.*, nota 2, p. 475. [WEBER, «El sentido de “no hacer juicios de valor...”», *loc. cit.*, nota 2, p. 110].

Los escritos de Heinrich Rickert que se mencionan en este capítulo son:

RICKERT, Heinrich, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag*, Freiburg, J.C.B. Mohr, 1899 (6.^a y 7.^a ed. 1926).

RICKERT, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. J.C.B. Mohr, Tübingen/ Leipzig, 1902 (3.^a y 4.^a ed. 1921).

RICKERT, Heinrich, «Von System der Werte», *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* IV (1913), pp. 295-327.

RICKERT, Heinrich, «Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft», en: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* XV (1926), 222-237.

²⁰ RICKERT, «Die Grenzen...», *loc. cit.*, nota 19, p. 113.

mada su validez al menos por un *Kulturmensch* [por una persona que puede atribuirle un sentido a lo que hace] —y con ello los objetos pueden tener una significación individual—, no tratándose ya de un mero objeto sino de algo —un bien— con cuya valoración y cultivo nosotros nos sentimos más o menos “comprometidos”. Según él, no es preciso que el valor lo concibamos como una norma moral, como un deber ser, sino que²¹ es suficiente que asociemos al valor la idea de una norma o de que es necesario realizarlo en un «bien».

La cuestión de la objetividad del conocimiento era tan acuciante porque la realidad había dejado de ser entendida como un orden armónico, preestablecido, de carácter divino, con lo que ya no se podía contar con un punto arquimédico desde el poder establecer un conocimiento objetivo de la realidad y, al partir de la existencia de múltiples concepciones del mundo (con bases distintas a la que ofrecía la religión), resultaba imposible abarcar el mundo real racionalmente. En esta situación intelectual se le iba a conceder al individuo una tarea fundamental en el intento de asegurar racionalmente una realidad ordenada con criterios fiables. Y es en esta tarea donde se sitúa el concepto de *Wertbeziehung* y su papel fundamental en las ciencias culturales. Por esto los libros de Heinrich Rickert —*Ciencia cultural, ciencia natural* (1899/1926) y *Los límites en la construcción de los conceptos científico-naturales* (1902/1921)—, mencionados en la nota 19, despertaron en su época, y concretamente en Max Weber, una enorme fascinación porque ofrecían una reflexión metodológica sobre las «ciencias culturales» y una determinada respuesta al problema de la objetividad del conocimiento en estas ciencias. Lo que a Weber le interesó de Rickert fue precisamente la lógica de la construcción de los conceptos de las ciencias culturales mediante la *Wertbeziehung*. Este último concepto iba a ser la base del conocimiento científico en las ciencias que se acercan a la realidad desde la perspectiva de lo individual. El procedimiento rickertiano de construcción de los conceptos de las ciencias culturales sobre la base del establecimiento de una «relación con los valores» culturales vigentes en una sociedad significaba una negativa a aplicar los procedimientos de las ciencias naturales a las ciencias culturales, pero también, al mismo tiempo, una negativa a los conceptos «esencialistas» de la tradición romántica en la que eran entendidos como una «hipóstasis» de la realidad. A partir de este concepto

²¹ RICKERT, «Kulturwissenschaft...», *loc. cit.*, nota 19, p. 21.

central de la *Wertbeziehung*, Weber entendería de una nueva manera los conceptos de las ciencias culturales —los llamados por él «tipos ideales»—, cuyas características expone en el artículo de 1904 sobre la «objetividad» del conocimiento.

Este concepto del establecimiento de una «relación con los valores» está directamente conectado con el concepto de la realidad que tiene Heinrich Rickert. Rickert entiende la realidad como algo heterogéneo, como un «continuo heterogéneo», es decir, la realidad no tiene un orden, no tiene una estructura interna que se manifieste objetivamente. Y por ello, para captarla racionalmente se requiere que el individuo construya conceptos para poder abordarla. Y es aquí donde se diferencian las ciencias naturales y las ciencias culturales. Para Rickert hay dos tipos de conocimiento posibles de la realidad: captar ésta desde la perspectiva de lo general o desde la perspectiva de lo empírico-individual, como naturaleza o como historia, respectivamente. La realidad «se convierte en Naturaleza si la contemplamos tomando en consideración lo general, y se convierte en Historia si la contemplamos tomando en consideración lo particular [...] Una tarea le corresponde a la ciencia natural, la otra a la ciencia histórica»²².

La historia como ciencia cultural y la ciencia natural se diferencian entre sí porque la una se pregunta por el aspecto de lo individual/particular de la realidad y la otra por el aspecto de lo general. La ciencia histórica tiene que operar con un principio organizador de sus conceptos históricos en los que no desaparezca o se elimine el carácter particular o singular de las situaciones sociales reales en una formulación general (como sí hacen las ciencias naturales que buscan lo general de la realidad). A diferencia de estas últimas, el principio organizador de la realidad histórica tiene que dar cuenta de la individualidad o particularidad de un objeto, es decir, de aquello que constituye su peculiaridad individual. Por ello, la ciencia histórica necesita construir conceptos de características distintas a los conceptos con que opera la ciencia natural, que se interesa por lo general de la realidad y aspira con ello a ello a un conocimiento que se pueda formular en leyes generales sobre la realidad física.

El principio organizador del procedimiento para delimitar el objeto histórico a estudiar —una «individualidad histórica», es decir, un fenó-

²² RICKERT, «Die Grenzen...», *loc. cit.*, nota 19, p. 255.

meno social individual/particular— no puede obtenerse del propio objeto a investigar (ya que la realidad no tiene un orden interno estructurado, diferenciado), pero tampoco puede obtenerse de una manera arbitraria por el propio investigador (partiendo de su imaginación, de sus sentimientos, o de su empatía con un fenómeno social). Y es aquí donde entra el papel de la *Wertbeziehung* como el principio organizador de la construcción de los conceptos históricos. Este principio organizador consiste en establecer una relación de la realidad con algún valor cultural establecido en una determinada sociedad, es decir, en abordar la realidad empírica desde la perspectiva de los valores dominantes en la cultura de una sociedad. Así es como se va a poder delimitar el objeto de investigación sobre un fenómeno de este «continuo heterogéneo», no estructurado, no uniforme, que es la realidad. Al construir el concepto desde la perspectiva del significado cultural de la realidad se logra un objeto de estudio que no aspira a ser subsumido bajo leyes generales ni tampoco bajo conceptos «esenciales» ni bajo conceptos que cada investigador creara arbitrariamente. Ya que he mencionado varias veces valores «vigentes» o «dominantes» en una sociedad hay que tener presente que Heinrich Rickert define la cultura como «el conjunto total de cosas reales en las que se plasman u obtienen un significado los valores de reconocimiento general [de una sociedad] o en las que se expresa un sentido (o un significado) constituido por esos valores o cultivado por consideración a ellos»²³. Este concepto de cultura es el que, en definitiva, le permite a Rickert diferenciar los dos tipos de ciencias mencionados, las ciencias culturales y las ciencias naturales.

Pero Rickert señala que aquí hay, de todos modos, un problema, el cual sólo puede solucionarse si se hace explícita y consciente la relación de los objetos históricos con los valores culturales de una sociedad; una relación, por tanto, que nos permita diferenciar lo «importante» de lo no importante de la realidad, lo significativo de lo no significativo, entendiendo que «lo importante» no se refiere a una «esencia». Cualquier historiador interpretaría como un ataque al carácter científico de su trabajo si se le dijera que no es capaz de distinguir entre lo esencial y lo no esencial de la realidad [lo relevante y lo no relevante], cuando a él eso le parece tan obvio que no necesita explicitarlo expresamente, pues su trabajo parte precisamente de esa diferenciación entre lo rele-

²³ RICKERT, *ibid.*, p. 28.

vante y lo no relevante. Pero el problema está precisamente en cómo se hace esa diferencia. Si los acontecimientos de la realidad no fueran puestos en relación con los valores de la cultura de una sociedad, los acontecimientos no tendrían un sentido que pudiéramos entender o captar, no serían ni importantes ni no importantes, por lo que no podrían ser objeto de la investigación histórica y de su narración. Para la ciencia natural, por el contrario, no es relevante esa diferenciación entre lo «esencial» y lo «no esencial», lo importante y lo no importante, lo significativo y lo no significativo. Para Rickert, este concepto de la *Wertbeziehung* formula explícitamente algo que se contiene implícitamente en la afirmación general de que el historiador tiene que saber distinguir entre lo importante/significativo de la realidad de lo que no es importante/ no significativo²⁴.

Pero este procedimiento de establecer una relación la realidad con los valores culturales tiene, dice Rickert, un carácter puramente formal. Precisamente porque él pretende que no se borre en ningún momento la historicidad, el carácter contingente de la realidad, el procedimiento es de carácter meramente formal, no opera con «esencias», con «contenidos esenciales»; es decir, la mencionada relación con los valores culturales no se refiere al contenido valorativo concreto de los valores culturales, pues si se refiriera a los contenidos concretos de los valores culturales, las cosas reales sólo podrían ser vistas como ejemplos, o como copias o realizaciones, de esos contenidos de los valores culturales, con lo que se volatizaría el carácter histórico y contingente de lo real, al entenderse entonces lo real como un tipo de «participación» en una esencia general. La *Wertbeziehung* es un procedimiento formal en el que investigador no toma el contenido concreto valioso de los valores culturales, en «relación con los cuales» se es puesta la realidad empírica a analizar. Lo decisivo en este procedimiento de la *Wertbeziehung* es que son estos valores establecidos en una sociedad en una época determinada —variables, por tanto, según las épocas y diferentes a los de otras sociedades— los que le permiten al investigador delimitar su objeto de estudio. Los valores que se convierten en la base para la construcción de los conceptos de la ciencia histórica «hay que tomarlos sin excepción de la cultura», decía Rickert²⁵. Está claro entonces que el concepto de cultura

²⁴ RICKERT, *ibid.*, p. 85.

²⁵ *Ibid.*, p. 309.

con el que Rickert trabaja no es un concepto ontológico, sino simplemente una perspectiva que le permite acotar el objeto de estudio histórico; una perspectiva que desempeña una función concreta para las ciencias culturales. Los valores culturales que se convierten en guías para lograr el conocimiento propio de las ciencias culturales no «flotan por así decir en el aire»²⁶, sino que son los valores culturales que «se dan en personas que viven en comunidad, es decir, en seres sociales en el sentido más amplio de la palabra»²⁷. Un valor cultural general es, por tanto, un valor «respecto al que nos sentimos “concernidos” por estar en una comunidad en la que vivimos»²⁸. Los valores culturales «representan así un asunto común de los miembros de una comunidad», y lo que le interesa a la ciencia histórica son «las instituciones que los miembros de una comunidad han hecho para poder satisfacer sus necesidades»²⁹.

Los valores culturales de general reconocimiento son los que tienen vigencia en un contexto social e histórico determinado, lo cual quiere decir que nacen, se realizan y pueden perder significación en un contexto concreto. Se trata, por tanto, de valores «empíricos» (existentes en una sociedad determinada), que son los únicos por los que se guían las ciencias culturales, pues «sólo los valores culturales hacen posible la historia como ciencia y sólo el desarrollo histórico genera valores culturales»³⁰: la religión, la iglesia, el derecho, el estado, las costumbres, la ciencia, la lengua, la literatura, el arte, la economía y sus medios necesarios para realizarla son, en todo caso en un cierto estadio de su desarrollo, «objetos culturales», «bienes culturales», en el sentido de que en

²⁶ *Ibid.*, p. 563.

²⁷ *Ibid.*, p. 573.

²⁸ RICKERT, «Kulturwissenschaft...», *loc. cit.*, nota 19, p. 21.

²⁹ RICKERT, «Die Grenzen...», 1902/1926, *loc. cit.*, nota 19, p. 576. El concepto de valor en las ciencias empíricas es, por lo tanto, distinto al concepto de valor trascendente en la teoría del conocimiento. Pues para las ciencias históricas se ocupan exclusivamente de valores culturales de reconocimiento general y para ellas no tiene sentido «si existe entre esos valores culturales y los valores trascendentes o suprasensibles una relación que la filosofía pueda mostrar como una relación necesaria. La ciencia empírica no tiene que preocuparse de esa relación» (RICKERT, *ibid.*, p. 578). Los valores culturales se convierten en la forma metodológica del conocimiento, mientras que los valores trascendentes representan una categoría constitutiva del conocimiento (es decir, que implican un deber-ser (*sollen*), una validez independiente del sujeto. Si no fuera así, no podría haber conocimiento.

³⁰ RICKERT, *ibid.*, p. 580.

ellos se expresa, se recoge, un valor que es reconocido por los miembros de una comunidad como «válido», o es considerado con capacidad para disfrutar de ese reconocimiento³¹. En ese sentido, el concepto de los valores de una cultura presupone la existencia de una comunidad humana, cuyos miembros quieren llevar a cabo acciones que se correspondan con esos valores, en las que se «plasman» esos valores, por lo que una ciencia empírica podría hacerlos «visibles» al ir incorporados en acciones humanas o en cosas.

Los valores de una cultura concreta son contingentes y una exposición científica basada en una «relación con los valores culturales» vale para un determinado círculo de personas que entienden como «vigentes» los valores dominantes de su sociedad, reconociendo de esta manera que en esos valores «vigentes» hay algo más que una valoración meramente individual. En Europa, por ejemplo, dice Rickert, cuando se lee una obra sobre historia se pueden entender como valores esos valores que se plasman en la religión, el estado, la lengua, el arte, etc.; y no se considera por ello arbitrario que sean estos valores culturales los que acoten lo «esencial» o significativo de la realidad, es decir, los que circunscriban la narración histórica a lo importante o relevante acudiendo a ellos precisamente como su marco de referencia³². Los conceptos históricos, por tanto, «valen» durante un determinado tiempo, y esto quiere decir que no valen como verdades intemporales o absolutas³³. Rickert, sin embargo, no considera que represente una objeción a la cientificidad de la historia el que ésta tenga que ser continuamente reescrita³⁴. Hay tantas verdades históricas distintas como distintas culturas hay, y, por lo que respecta a la selección de lo «esencial» de la realidad, cada una de estas verdades es asimismo válida o no válida (por el carácter formal de la relación que se establece entre algo de la realidad y un valor de la cultura).

La conclusión a la que lleva este razonamiento es que parece que no se puede hablar entonces de un progreso histórico³⁵. Si efectivamente los valores culturales son los que dirigen la selección del material

³¹ RICKERT, «Kulturwissenschaft...», *loc. cit.*, nota 19, p. 22.

³² RICKERT, *ibid.*, p. 132.

³³ RICKERT, *ibid.*, p. 133.

³⁴ RICKERT, *ibid.*, p. 134.

³⁵ RICKERT, *ibid.*, p. 134.

histórico y la consiguiente construcción de los conceptos históricos, la pregunta obvia que se hace Rickert es si esto no daña la objetividad del conocimiento histórico, en el sentido de que no se pueda establecer un conocimiento válido para siempre y en todo lugar. El cree que la objetividad no queda afectada por el hecho de que la investigación guarde relación con los valores dominantes de una sociedad y se atenga solamente a la *Wertbeziehung*, aunque no se puede negar ciertamente que la objetividad de la ciencia histórica es de una naturaleza peculiar, que no puede ser comparada con la de las ciencias naturales, las cuales formulan leyes generales sobre los fenómenos de la naturaleza. Rickert es plenamente consciente de que este es el gran problema de las ciencias culturales y para encontrar un fundamento último que elimine la posibilidad de relativismo acudirá finalmente al establecimiento de un sistema de valores de carácter supratemporal³⁶. Este es el paso, sin embargo, en el que Max Weber no sigue a Rickert. Weber entiende que la cuestión de establecer un sistema de valores supratemporales no es propia de la ciencia social, sino de la filosofía, y él se queda simplemente con el concepto formal de la *Wertbeziehung* sin pretender buscar un fundamento ontológico para los valores culturales. El propio Heinrich Rickert dirá, por ello, que Weber es sólo un «lógico empiricista» por no entrar en la cuestión de una fundamentación última de esos valores culturales que han servido metodológicamente para seleccionar o delimitar el objeto de investigación de la ciencia social. Como el papel que tienen los valores culturales en las ciencias de la cultura está a la base de que el conocimiento que éstas pretenden lograr no sea objetivo en el sentido antes indicado, es importante insistir en la función que desempeñan los valores culturales. Los valores de la cultura —que Max Weber no justifica filosóficamente ni tampoco intenta demostrar su «validez» desde un análisis histórico— son el punto de referencia en la construcción del objeto de investigación de las ciencias culturales.

En este contexto menciona Weber el papel del investigador y, después de decir que los valores son ciertamente «subjetivos», precisa el sentido de este carácter subjetivo, que no identifica en absoluto con «arbitrariedad» por parte del investigador: sin una referencia a valores de la cultura de una sociedad valores por parte del investigador «no habría ningún criterio para la selección del material ni ningún conoci-

³⁶ RICKERT, véase «Vom System der Werte...», *loc. cit.*, nota 19.

miento de la realidad individual con algún sentido»; los valores vigentes en el propio investigador y en su época son los que «determinan *aquello que se convierte en objeto de investigación y hasta dónde se extiende esta investigación en su búsqueda de una explicación causal*»³⁷. La elección de los valores para la delimitación del propio objeto de investigación no se refiere a que el investigador actúe arbitrariamente con la elección, sino que se trata de los valores dominantes o vigentes en una época en una cultura determinada, «con los que el genio científico tendrá que relacionar su objeto de investigación»³⁸. Weber exige del investigador social o del historiador que sepa relacionar los «fenómenos de la vida social» con valores generales de la cultura, en relación con los cuales tendrá que destacar los aspectos significativos de esos fenómenos históricos, sociales.

Por otra parte, la función metodológica de los valores culturales no tiene nada que ver con que el investigador considere positivamente estos valores culturales o los considere influyentes para el comportamiento humano. Esta elección de los valores culturales como criterios selectivos para perfilar el objeto de estudio no es, por tanto, subjetiva en el sentido de que sean los valores «propios» o personales del investigador. La *Wertbeziehung* no es una valoración, no es, tal como la entiende Weber, una afirmación o asunción del *contenido* de esos valores por parte del investigador.

El filósofo Alois Riehl, sucesor de Wilhelm Dilthey en la Universidad de Berlín en 1905, había mantenido la tesis de que el acto de poner la realidad en relación con algún valor de la cultura de una sociedad era un acto de valoración³⁹. La respuesta de Heinrich Rickert fue que se trata realmente de dos actos diferentes en cuanto a su naturaleza lógica: la *Wertbeziehung* se mantiene en el terreno del establecimiento o constatación de los hechos, mientras que la valoración o juicio de valor era otra cosa. Rickert argumenta que, aunque esos valores que tomamos como referencia metodológica no tuvieran ya «validez» (vigencia), se podría seguir utilizando correctamente la referencia a los valores de la cultura de una sociedad para la metodología científica de la historia.

³⁷ *Ibid.*, p. 193.

³⁸ *Ibid.*, p. 194.

³⁹ RIEHL, Alois, *Logik und Erkenntnistheorie. Die Kultur der Gegenwart [Lógica y teoría del conocimiento. La cultura del presente]*, vol. 1, 1907, p. 101.

Aunque ya no tuviera validez ninguno de los valores que hubieran sido reconocidos anteriormente como tales por los miembros de una sociedad, un historiador podría construir, con este procedimiento de poner en relación la realidad con valores culturales y sin hacer un juicio de valor, «individualidades históricas» con un significado cultural, es decir, distintas y contrapuestas a meros objetos históricos sin una significación cultural. Esto pone de manifiesto que el procedimiento de la *Wertbeziehung* —selección de un valor de la cultura es distinto al acto de valorarlo⁴⁰—. El hecho de que sea posible establecer una «relación con los valores» con independencia de hacer un juicio de valor muestra para Rickert que «la relación con los valores de la cultura» y la formulación de un juicio de valor son dos hechos de naturaleza diferentes. Como ejemplo de lo que está diciendo, Rickert señala que un historiador no tiene que decidir, como historiador, si la Revolución Francesa ha sido buena o perjudicial para Francia o Europa. Esto sí sería hacer un juicio de valor. Por el contrario, ningún historiador va a dudar de que, bajo el nombre de la Revolución Francesa, se reúnen un conjunto de acontecimientos que han sido importantes o relevantes para el desarrollo cultural de Francia y Europa, acontecimientos que por ello deberían ser incluidos como elementos esenciales en una exposición histórica sobre Europa. Este acto no es hacer una valoración, sino establecer simplemente una «relación con los valores culturales de una sociedad». Hacer un juicio de valor es siempre formular una alabanza o formular una censura sobre la realidad. Relacionar la realidad con valores culturales, sin embargo, no es ninguna de esas dos cosas⁴¹. Por eso se puede utilizar la Revolución francesa como una referencia para estudiar la realidad desde esa referencia, sin que eso suponga hacer una valoración sobre ella.

Otro ejemplo, tomado esta vez del libro de Eduard Meyer, *Sobre la teoría y el método de la historia* (1902)⁴², le permite a Rickert aclarar esta diferencia entre el concepto de *Wertbeziehung* y el de juicio de valor o

⁴⁰ RICKERT, «Die Grenzen...», *op. cit.*, nota 19, pp. 87-88.

⁴¹ RICKERT, *ibid.*, p. 88.

⁴² Eduard Meyer (1855-1930), Catedrático de historia antigua, autor de *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. Weber analizó la obra de E. Meyer en *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (1906), *loc. cit.*, nota 20, pp. 384-480, y en *Nachtrag zu dem Aufsatz über R. Stammers*, *loc. cit.*, nota 20, pp. 577-617.

valoración. Rickert hace una referencia⁴³ al hecho de que el rey de Prusia Federico Guillermo IV había rechazado, en 1849, la corona imperial que le habían ofrecido los parlamentarios reunidos en la *Paulskirche* [Iglesia de San Pablo] de Frankfurt tras la aprobación de una Constitución liberal. Y dice que este hecho es históricamente «esencial», mientras que el sastre que le había hecho el traje al rey para la ceremonia, aun siendo un hecho real, es «indiferente» desde el punto de vista histórico. Eduard Meyer le objetó que el sastre puede muy bien resultar indiferente para la historia «política», pero que nos podemos imaginar fácilmente que, sin embargo, podría ser esencial/relevante en la historia de la moda o en la historia de los tejidos. Y Rickert aprovecha esta afirmación de Meyer para decir que esa frase está demostrando precisamente que el establecimiento *de esa* «relación con los valores» culturales es la que le permite a la ciencia histórica la selección de lo importante/significativo de la realidad y la construcción de los conceptos históricos, pues si cambiaran los valores culturales dominantes en la sociedad, cambiaría también el objeto de la investigación histórica. La frase de Meyer, dice Rickert, demuestra realmente que juzgar positivamente un valor es distinto a «establecer una relación entre la realidad y un valor cultural». Con el procedimiento de la *Wertbeziehung* un mismo objeto real puede ser importante para una exposición histórica y puede no serlo para otra exposición distinta: el traje del rey y el sastre que se lo hizo no son importantes desde la perspectiva de la historia política, y, sin embargo, pueden ser importantes, desde la perspectiva de la historia de la moda. «Poner en relación [una realidad] con los valores» no es lo mismo, por tanto, que valorar o juzgar la realidad en que se plasmen esos valores.

Finalmente, el carácter «subjetivo» de la selección del objeto de investigación no implica en absoluto que los resultados de las ciencias culturales sean «subjetivos» en el sentido de que sólo valgan para unos y no para otros. Weber apunta explícitamente que, en la aplicación de los instrumentos conceptuales con los que opera, el investigador está sometido a las normas de nuestro pensamiento, «porque lo único *que vale* para todos los *que buscan la verdad, es la verdad científica*»⁴⁴. Este carácter subjetivo y perspectivista de las ciencias culturales, por tanto, no

⁴³ RICKERT, «Die Grenzen...», *loc. cit.*, nota 19, p. 224 y s.

⁴⁴ WEBER, «Objektivität...», *loc. cit.*, nota 2, *MWG* 1/7, p. 193. [«La objetividad...», *loc. cit.*, nota 2, p. 130].

equivale a arbitrariedad por parte del investigador ni a relativismo en cuanto a los resultados obtenidos.

3. Los conceptos de las ciencias culturales (los «tipos ideales»)

Después de señalar la función lógico-formal que desempeñan los valores de la cultura de una sociedad en las ciencias culturales, Max Weber analiza los conceptos con los que operan las ciencias culturales, a los que denomina «tipos ideales», afirmando que podría denominarlos igualmente con otras palabras: «Considerándola desde un punto de vista lógico, la construcción de una utopía así, racionalmente “correcta”, es *una* de las distintas expresiones posibles del “tipo ideal” —como yo he denominado a estas construcciones conceptuales con una terminología que podría cambiar por cualquier otra expresión—»⁴⁵.

El nombre de «tipos ideales», que realmente no es en sí muy claro por las asociaciones mentales que suele provocar en el lector, lo explica Weber a lo largo de los artículos sobre la «objetividad» (1904) y sobre el sentido de no hacer juicios de valor en la ciencia social (1917). Weber llama a los conceptos de las ciencias culturales «tipos», aunque no se trate precisamente de tipos genéricos, sino de «tipos» individuales, y los califica de «ideales» para indicar que son construcciones mentales del investigador, sin que tengan que ver nada ni con una «perfección» ideal ni con ningún principio organizador de la vida (un «ideal» al que se aspire)⁴⁶. En todo caso, los conceptos de las ciencias culturales («tipos

⁴⁵ WEBER, «Der Sinn...», nota 2, p. 504. [WEBER, «El sentido de no hacer...», *loc. cit.*, nota 2, p. 155].

⁴⁶ Pocos antes de la publicación por Weber de su artículo de 1904 sobre la «Objetividad del conocimiento en la ciencia social...» había aparecido el libro de Georg JELLINEK sobre «Teoría General del Estado» [*Allgemeine Staatslehre*], y en se ocupa también de los tipos (ideales y empíricos) en esta disciplina. Cabe decir que el «tipo ideal» de Weber está cerca del «tipo empírico» de Jellinek, que éste último construye por inducción, es decir, por extracción de notas comunes de varios fenómenos empíricos (Estados, por ejemplo). (Véase Georg JELLINEK, *Teoría General del Estado* [1901, 1911. Trad. esp. de Fernando de los Ríos. México, 2000, p. 81]. Pero es conveniente avanzar algo a este respecto, que se expone en el epígrafe siguiente «*Construcción y función de los conceptos (tipos ideales)*», pues el procedimiento de Weber para la construcción de los

ideales») no son como los conceptos de las ciencias naturales, ni tampoco como los conceptos con lo que operaban sus maestros economistas, pues éstos entendían los conceptos económicos, en definitiva, dice Weber, como los de las ciencias naturales. Y Weber critica, en este aspecto, tanto a sus maestros de la Escuela histórica de economía como a los críticos de esta Escuela, como Carl Menger, que pretendía que la economía llegara a formular leyes dotadas de evidencia inmediata. Para Weber, en ambas líneas de la ciencia económica se estaban entendiendo los hechos individuales como ejemplos ilustrativos de «leyes», bajo las que podían ser subsumidos. Lo individual no tenía como tal interés científico, pues lo científico residía precisamente en poder determinar lo que tuvieran los fenómenos en común con otros, es decir, en ser susceptibles de ser subsumidos bajo un género, bajo una ley.

Si en las páginas anteriores hemos mencionado la crítica de Weber a sus maestros por no distinguir entre «conocer» y «valorar», ahora su crítica tiene que ver con el hecho de que no *construyen* conceptos claros.

3.1. CONSTRUCCIÓN Y FUNCIÓN DE LOS CONCEPTOS (TIPOS IDEALES)

En un importante pasaje del artículo sobre la objetividad (1904) escribe Weber: «El tipo ideal es una imagen mental coherente que se logra reuniendo, y resaltando, uno o varios aspectos de entre un montón de fenómenos sociales *individuales* existentes, aspectos que se ajusten a esos aspectos resaltados (de una manera difusa o discontinua, tomando de aquí algo más y de allí algo menos, o de algunos sitios no tomando nada). La pureza conceptual de esta imagen mental no se puede encontrar en la realidad empírica; esta imagen mental es una utopía, y es el

conceptos/tipos ideas en la ciencia social no se basa realmente en una inducción: las características que para Weber pueden integrar un «tipo ideal» pueden estar muy presentes en algunos de los fenómenos empíricos observables o muy poco, o casi nada, presentes en otros casos. Y la función que juega en Weber el «tipo ideal» para el sociólogo o historiador es también distinta: los «tipos ideales» tienen un alto valor para la investigación, «si sólo se utilizan como un *medio* conceptual para *comparar* y *medir* con ellos la realidad. Para esta función son francamente imprescindibles» (WEBER, «Objektivität...», *loc. cit.*, nota 2, p. 199. [La «objetividad...», *loc. cit.*, nota 2, p. 157].

trabajo *histórico* el que tendrá que comprobar en el caso concreto lo cerca o lo lejos que esté la realidad respecto a esa imagen ideal [construida]»⁴⁷.

Aquí se contienen ya algunos de los caracteres de los conceptos («tipos ideales»), que irá completando en las páginas que les dedica en el mencionado artículo. En el pasaje citado se indica que son construcciones mentales que hace el investigador, una característica en la que insistirá continuamente Weber para distinguir los conceptos de la ciencia social de los conceptos genéricos y para indicar la función metodológica que cumplen. En el pasaje se señala asimismo que el concepto de la ciencia social se construye con algunos aspectos de fenómenos reales, seleccionados y realzados por el investigador, aspectos que conforman una imagen interna coherente entre ellos, es decir, sin contradicción interna entre ellos mismos, y añade Weber que esos fenómenos reales se ajusten de alguna forma a los aspectos seleccionados por el investigador.

Lo más relevante probablemente del pasaje es el uso de esos conceptos por el historiador. Este tendrá que comprobar en su investigación empírica si la realidad investigada está cerca o lejos de esa imagen mental construida. Esta tarea se completa con lo que Weber escribe en otros pasajes del mismo artículo donde escribe que el «tipo ideal» (el concepto) «es una imagen mental que funciona como un concepto *límite* completamente ideal, con el que medir o *comparar* la realidad para esclarecer determinados elementos significativos del contenido empírico de ésta»⁴⁸. Queda formulada ahí con claridad la función que desempeñan los conceptos de las ciencias culturales: ser el instrumento para comparar con ellos la realidad en la tarea de la búsqueda del significado cultural de un fenómeno real. Todas estas características son las que expongo más detalladamente a continuación, con los ejemplos pertinentes que el propio Max Weber aporta en el artículo.

a) La construcción de un concepto («tipo ideal») es el resultado de distinguir analíticamente determinados aspectos de un fenómeno concreto y de la elección y acentuación de uno o varios aspectos de ese fenómeno histórico, aspecto o aspectos concretos cuya causa y efectos se van a investigar. Esto quiere decir que el concepto de las ciencias

⁴⁷ *Ibid.*, *MWG I/7*, nota 2, pp. 203-204. [«La objetividad...», *loc. cit.*, nota 2, p. 143].

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 208. [*Ibid.*, p. 148].

culturales no es una reproducción ni una copia de un fenómeno histórico real, sino una creación intelectual que se hace con el objetivo de conocer la realidad. Se trata, por tanto, de una construcción mental pura, ideal, que como tal no se encuentra en la propia realidad. En este sentido dice Weber que los conceptos son literalmente una «utopía», es decir, algo construido, ficticio, que no existe como tal en la realidad empírica: «es una imagen mental, que no es la realidad histórica ni la realidad»⁴⁹.

b) El contenido del concepto no es un promedio de las características de los fenómenos que se dan en la realidad. La selección y el realce de algunos aspectos de fenómenos reales no se hace promediando los caracteres de esos fenómenos existentes. Esto lo ilustra Max Weber con los conceptos de «economía de la ciudad medieval» y de «artesano»⁵⁰. Al construir el concepto de «economía de la ciudad medieval» no se está incluyendo en el concepto un promedio de las características económicas que presentaran las ciudades medievales, sino que se elige y destaca un aspecto u aspectos concretos, singulares, que proyectan hacia la «idea» de que la economía de la ciudad medieval tiene un perfil nítido y distinto respecto a la economía gremial, por ejemplo. De igual modo, al construir el concepto de «artesano» se reúne en una imagen mental coherente algunos rasgos de los artesanos de distintas épocas o países, resaltándolos y proyectándolos hacia la «idea» de una organización del trabajo de carácter artesanal que se perfila como distinta y antitética de la civilización capitalista, por ejemplo. Pero, a su vez, estas imágenes mentales coherentes, elaboradas con aspectos seleccionados y realzados de la realidad, pueden ser múltiples, pues múltiples son las perspectivas desde las que se pueden considerar relevantes los fenómenos a estudiar y múltiples son asimismo los principios de selección de los aspectos a reunir en un concepto («tipo ideal»).

c) Los conceptos de la ciencia social no se pueden obtener con el esquema tradicional de la definición mediante el género próximo y la diferencia específica⁵¹. Este esquema de definición sirve para operar con conceptos genéricos y avanzar progresivamente en su clasificación con la adición de elementos específicos. Pero no sirve para conceptos con

⁴⁹ *Ibid.*, p. 208. [*Ibid.*, p. 148].

⁵⁰ *Ibid.*, p. 204. [*Ibid.*, pp. 143-144].

⁵¹ *Ibid.*, pp. 207. [*Ibid.*, p. 148].

los que se busca el «significado cultural» de un fenómeno individual —de una «individualidad histórica»—. En la lógica tradicional, un concepto genérico contiene algo común a varios fenómenos. Los elementos que pasan a ser integrantes del concepto genérico son los mismos que se dan en los fenómenos reales —los mismos elementos comunes—, mientras que el concepto de la ciencia social funciona de otra manera. En la lógica tradicional, si se quiere construir un concepto genérico a partir de los objetos A1, A2, A3, se abstraen los caracteres comunes a ellos y estos caracteres pasan a integrar el concepto, ellos son los elementos del concepto, y cuanto más amplia sea la extensión del concepto —es decir, cuando mayor sea el número de objetos individuales que han sido tomados en consideración—, menor será el contenido del concepto. Los objetos individuales que percibimos con inmediatez son subgéneros de un género o un caso concreto de un concepto o de una ley general. Ahí lo individual sólo tiene importancia hasta que logramos clasificarlo como ejemplo de un género, o como un caso de una ley general. Conocer los objetos individuales es anterior al concepto general, porque sin ese conocimiento de los objetos individuales no se pueden formar conceptos ni puede llegarse a formar lo general, ya que los elementos conceptuales no son sino caracteres obtenidos por las observaciones de los sentidos. Y haciendo este proceso repetidamente, podemos formar conceptos genéricos de un nivel más elevado (que contiene más elementos en común). Estos conceptos así formados no tienen, en cualquier caso, un contenido distinto al de la realidad perceptible, pues el contenido de aquellos forma parte de esta realidad, pues de ella han sido tomados. Un concepto genérico se va haciendo más específico a medida que le vamos añadiendo nuevas características. Por el contrario, el contenido de un concepto tiene más extensión a medida que se baja en la escalera de los conceptos genéricos. Pero cuanto más amplio sea un concepto, es decir, cuantos más objetos abarque, menos contenido tiene, «pues cuanto más amplia sea la validez de un concepto genérico —cuanto mayor sea su *extensión*—, tanto más nos aleja de la riqueza de la realidad, ya que para que el concepto genérico pueda contener lo que tiene en común el mayor número posible de fenómenos tiene que ser lo más abstracto posible, es decir, tiene que tener un contenido muy reducido».

El concepto de la ciencia social, el «tipo ideal», por el contrario, a diferencia del concepto genérico, tiene que ver con el conocimiento del

significado cultural de un fenómeno individual con la finalidad de servir para comparar o medir con él un fenómeno real. Dos ejemplos que expone Weber en su artículo pueden ayudar a comprender esta función del concepto o tipo ideal. El primero de ellos tiene que ver con los conceptos de «iglesia» y de «secta». Una cosa es definirlos y clasificarlos con el esquema de género próximo y diferencia específica, con lo que atenderíamos simplemente a sus características formales como agrupaciones de tipo religioso, y otra cosa es definir el concepto de «secta», por ejemplo, atendiendo al significado de la secta o del espíritu de secta para la cultura moderna, es decir, poniéndolo en relación con los efectos o consecuencias que las sectas o el espíritu de secta han producido en el mundo moderno. En este caso, alguna o algunas de las características de la secta —que podían pasar desapercibidas si se hiciera una clasificación mediante el género y la diferencia específica— se convierten en «esenciales» o significativas para algunas realidades de la cultura moderna. El concepto de secta se convierte así en lo que Weber llama un concepto «genético», pues está dirigido a su significación cultural, más allá por tanto de sus aspectos formales, que nos hubieran permitido clasificarlo simplemente como un tipo de agrupación religiosa de caracteres distintos a los de la agrupación religiosa «iglesia», es decir, que nos hubieran permitido subsumirlo dentro de algún concepto genérico al que se habría añadido simplemente una diferencia específica. Lo que nos ofrece este concepto «genético» de secta, sin embargo —como los otros conceptos de las ciencias culturales— no es una subsunción del concepto de secta bajo un concepto genérico, sino una construcción conceptual que nos permitirá comparar con él un fenómeno real concreto, cuyo significado cultural estamos indagando (es decir, sus causas y efectos). La mera definición y clasificación genérica no nos dice nada sobre el significado cultural de un fenómeno individual, que es precisamente el objeto de estudio de las ciencias culturales.

Otro ejemplo que pone Weber para expresar este carácter «genético» de los tipos ideales es el concepto económico de «cambio» o «intercambio» (*Tausch*). Si se analiza en su uso cotidiano, el concepto de intercambio contiene un conjunto de características que comparte con otros fenómenos de relación entre las personas. Pero si preguntamos por el significado cultural del intercambio económico, por el significado de un comportamiento económico en el que los actores actúan de una manera determinada —racional— en la satisfacción de sus necesidades, es decir,

si preguntamos por las causas y los efectos de este comportamiento económico racional, el concepto de intercambio no es un concepto genérico, sino un concepto «genético», que tiene que ver con aquellos elementos de la realidad relativos precisamente a su significado cultural. Es un «tipo ideal» construido, un instrumento lógico, donde «ideal» no tiene que ver con el sentido de algo perfecto, de un «ideal» a seguir o practicar.

Ciertamente este concepto, como construcción lingüística, se construye con conceptos genéricos. Pero lo que diferencia a un simple concepto genérico de este concepto («tipo ideal») es que, en su construcción, adquiere una nueva función: no subsume simplemente la realidad dentro un género de un nivel más elevado, sino que desempeña otra función, la de poder ser puesto en comparación con un fenómeno social, histórico. En ese sentido se podría decir que el concepto así construido nos permite ver si una realidad determinada se aproxima o está alejada o «desviada» de esta especie de «prototipo» construido, lo cual puede conducir a que la investigación continúe averiguando y constatando por qué una realidad histórica o social se aproxima o se aleja del «prototipo» mental construido, que siempre queda como un punto de referencia o comparación. Esto quiere decir que el concepto de la ciencia social, el «tipo ideal», es un concepto «límite», es decir, una construcción mental ficticia que sirve para realizar una comparación entre esa construcción y un fenómeno histórico.

d) Construir conceptos es una actividad necesaria en las ciencias culturales. El carácter de construcción mental de estos conceptos, es decir, la «irrealidad» de éstos en el sentido de que no pretenden ser ni una reproducción de la realidad ni mucho menos la realidad auténtica —como habían afirmado algunos filósofos— puede llevar a algunos historiadores a pensar, dice Weber, que estos conceptos así construidos son un mero juego intelectual o un instrumento peligroso para la objetividad del trabajo histórico. Y su respuesta es que realmente no se puede decidir *a priori* si se trata de un mero juego intelectual o de una construcción fructífera y sólo tenemos un criterio para poder determinar si es lo uno o lo otro. El criterio es el de los resultados que aporte el uso de estos conceptos así construidos para el conocimiento del significado cultural de los fenómenos en el proceso del conocimiento

de sus causas y sus efectos⁵². Pero los conceptos así contruidos son necesarios si la investigación quiere conocer el significado cultural de los fenómenos. Aquellos historiadores, dice Weber, que están en contra de la construcción de estos «tipos ideales», tienen que trabajar necesariamente con conceptos a poco que se introduzcan en la cuestión del «significado» cultural de un acontecimiento. Y entonces lo importante es construir abiertamente y con precisión estos conceptos, estos «tipos ideales». Si no se hace, no se puede determinar con precisión el contenido de conceptos, por ejemplo, de «individualismo», «imperialismo», «feudalismo» o las innumerables construcciones de este tenor, un contenido que no se puede lograr meramente con la mera descripción de un fenómeno por muy exhaustiva que ésta fuera.

Construir conceptos es inevitable, por tanto. No los necesita ciertamente una exposición o un relato de índole intuitiva, pues a una exposición de esas características le ocurre lo que, a toda obra de arte, que muestra lo que cada uno, el artista en este caso, lleva en su corazón. Pero esta manera de proceder, que todavía podría valer para la historia política descriptiva (porque los historiadores políticos tienen más o menos claros los valores culturales con los que poner en relación su investigación y exposición), no vale en todas las ciencias de la cultura. Para poder llegar a formular un enunciado válido es preciso que lo intuitivo haya sido trabajado lógicamente con carácter previo, lo cual implica operar con conceptos contruidos. Y todo esto se debe realmente a que los conceptos de las ciencias de la cultura no son una copia de la realidad dada, sino algo construido por el investigador de manera precisa para poder desarrollar la investigación con ellos. Por eso, frente a la concepción de los conceptos como copia o reproducción Weber resalta la teoría del conocimiento de Kant, que considera que los conceptos son medios o instrumentos para dominar intelectualmente la realidad y sólo pueden ser eso⁵³.

⁵² *Ibid.*, pp. 206-207. [*Ibid.*, p. 146]. Por eso, cuando en uno de los escritos más famosos —*La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*— Weber quiere «definir» el concepto de «espíritu del capitalismo» señala que lo que entiende al comienzo del libro por «espíritu del capitalismo» es sólo una idea provisional, y que sólo al final de la investigación es cuando podrá mostrar la formulación más adecuada de este concepto (WEBER, «Die protestantische Ethik...», *loc. cit.*, nota 2, p. 485).

⁵³ *Ibid.*, pp. 225-226. [*Ibid.*, p. 146].

No construir conceptos precisos le parece a Weber especialmente grave en la política económica y en la política social, dos ámbitos en los que era habitual mezclar juicios de hecho y juicios de valor. Y por eso menciona que en esos ámbitos no se utilizan términos precisos, aunque son precisamente los análisis de política económica y los de política social —tan habituales entre los economistas de su época— los que necesitan especialmente contar con conceptos claros, pues de lo contrario se produce una confusión. Weber cita varios ejemplos de conceptos económicos habituales, que requieren una precisión de su contenido: el concepto de «valor», el concepto de «productivo», o el concepto de «intereses de la agricultura»⁵⁴. El análisis de este último ejemplo resulta especialmente clarificador porque Weber muestra cómo distintos tipos de participantes en la actividad agrícola tienen intereses distintos y contrapuestos entre ellos, y asimismo cómo los investigadores pueden poner su investigación agraria en relación con distintos valores (el suministro de una buena alimentación a la población, o el interés por contar con una determinada estructura social de la población para fines políticos o culturales, etc.). En otros ejemplos que menciona, como «los intereses de la clase obrera», es patente igualmente la necesidad de precisar el concepto por la maraña de ideales y de intereses contradictorios que se esconden detrás. O lo mismo cabe decir del «argumento del libre comercio», pues de haberse precisado su contenido como concepto habría resultado muy útil para el análisis de la política comercial, en vez de ser utilizado como expresión de una concepción del mundo o como un principio con validez empírica⁵⁵. Para Weber, el uso de conceptos imprecisos (como los mencionados) impide normalmente plantear bien el problema.

3.2. LA RELACIÓN ENTRE CONCEPTO Y REALIDAD EN LAS CIENCIAS CULTURALES

Con su insistencia en indicar que el concepto, el tipo ideal, es solamente un instrumento lógico construido por el investigador para poder captar el significado cultural de un fenómeno, Weber está avisando

⁵⁴ *Ibid.*, p. 229. [*Ibid.*, p. 178].

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 230-231. [*Ibid.*, pp. 181-182].

continuamente del peligro de confundir la teoría y la realidad. Este peligro puede consistir en considerar esas imágenes mentales como la «esencia» de la realidad, en tomarlas como un molde teórico en el que hay que encajar a la fuerza la realidad, o en hipostasiar las «ideas» que han sido dominantes en una determinada época en una determinada sociedad y considerarlas como las «fuerzas» que han movido la realidad, como la auténtica realidad⁵⁶. En este caso concreto el peligro estriba en confundir una «idea», en el sentido de un pensamiento que sirve de guía para las acciones humanas, con la «idea» que se construye intelectualmente para el proceso de conocimiento del significado de los fenómenos reales. Hay casos, no obstante, en los que Weber encuentra que algunas «ideas» funcionan como un instrumento lógico (concepto), a la vez que como un ideal-guía al que se aspiraba en una determinada época⁵⁷. Esta idea, a la vez de ser un ideal al que se aspiraba y que guiaba la política económica de las ciudades medievales, se integraba asimismo en el concepto de «economía de la ciudad medieval», que es un concepto contrapuesto, por ejemplo, al de «economía gremial» —en el sentido que lo utiliza Max Weber y otros economistas en sus estudios de historia económica—.

Si el investigador utiliza un concepto como un «ideal» para la propia realidad, en el sentido de un deber-ser para ser seguido en la realidad, se corre ciertamente un peligro. El ejemplo que pone Weber de este peligro es bastante claro. Si queremos construir un concepto del cristianismo medieval o de «lo cristiano» en la Edad Media, podremos construir una imagen mental en la que reunamos de manera coherente u homogénea algunos aspectos de distinta índole: artículos de fe religiosa, normas jurídicas del derecho canónico, máximas morales para el modo de vida de los cristianos u otros aspectos. El peligro aquí está, no obstante, en que el investigador convierta esa «idea» construida de lo cristiano en un «ideal» de lo cristiano, en «su» ideal de lo cristiano, con una tabla de exigencias para la vida práctica; es decir, el peligro está en que convierta una idea construida por el investigador en un «ideal» de cristianismo en el que se introdujeran elementos considerados por

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 209, 210. [*Ibid.*, pp. 150-151].

⁵⁷ Pone como ejemplo la idea de «Nahrungsschutz», que yo he traducido, atendiendo a su contenido, como «defensa del acceso a los productos alimenticios» (*ibid.*, pp. 210-211). [*Ibid.*, pp. 153-154].

él como «esenciales» por considerarlos valiosos para siempre, y los utilice como criterios para *valorar* o juzgar manifestaciones concretas de cristianismo en la realidad. En este caso, la «idea» del «cristianismo» ya no es un instrumento lógico, un concepto con el que comparar la realidad, sino que se ha convertido en un ideal con el que juzgar o evaluar la realidad. Ya no se trata entonces del procedimiento estrictamente teórico de poner en relación lo empírico con valores culturales de una sociedad, sino que se trata de la inclusión de un juicio de valor en el «concepto» de «cristianismo»⁵⁸. En este caso nos encontramos ante unas convicciones personales del investigador y no ante la construcción de un concepto. Y esta confusión, añade Weber, suele proliferar mucho: un concepto o «tipo ideal» se ha convertido en un ideal valorativo, normativo.

En otros casos se puede dar un distinto tipo de relación entre el concepto construido y la realidad, como observa Weber en el concepto de Estado. En este ejemplo se puede ver la distinción entre la «idea» de Estado como un ideal —valorativo/normativo— y como un instrumento lógico, como un concepto, pero se puede observar asimismo a la vez cómo el concepto (tipo ideal) y el «ideal» de Estado caminan en paralelo y con tendencia a confundirse el uno con el otro. Weber observa, por ejemplo, un paralelismo entre la idea —imprecisa— que tienen personas o grupos de personas concretas sobre el Estado y el concepto (tipo ideal) «Estado» construido para una función cognoscitiva. Tanto la idea imprecisa como el concepto piensan al Estado en relación con normas obligatorias y legítimas. La idea imprecisa que pueden tener las personas de lo que es el Estado —ya sea una idea organicista o una idea mercantil, por ejemplo, según las distintas tradiciones culturales— es la idea de que tienen que existir normas de carácter obligatorio en la comunidad, y esta idea suministra una unidad a un conjunto de distintas acciones a realizar, o de prohibiciones a cumplir u otro tipo de relaciones entre las personas. En este ejemplo, el concepto (el tipo ideal) de Estado, construido con fines científicos, tiene también ese ingrediente de la existencia de normas obligatorias, es decir, de un poder legítimo, con lo que aquí se puede decir que la idea man-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 214. [*Ibid.*, p. 154].

tenida en la realidad y la construcción intelectual discurren en paralelo, con tendencia a confundirse entre sí⁵⁹.

El peligro de confundir concepto y realidad es especialmente grave cuando se construyen conceptos sobre la evolución de una «individualidad histórica», como puede ser, por ejemplo, la transformación de la «sociedad artesanal» en una sociedad capitalista. Un concepto de esta índole puede ser ciertamente muy útil para la investigación, pues, mediante una comparación entre el concepto —en el que se habrán introducido algunos factores simples de la transformación— y el análisis de «hechos» empíricos, se podría averiguar si la evolución empírica real se corresponde con el «tipo ideal» o si se «desvía» o aleja del concepto construido. La utilidad de la comparación sería muy grande, pues si nos encontráramos con que el análisis de la realidad se corresponde efectivamente con la evolución incorporada en el concepto, estaríamos simplemente comprobando que el concepto ha cumplido su función de ser útil para la comparación desde su carácter construido, «irreal». Si, por el contrario, el análisis de los hechos muestra que la evolución real de la sociedad artesanal hacia la sociedad capitalista no se corresponde con el concepto construido, este mismo concepto nos está invitando a investigar esos elementos *no* artesanales presentes en la sociedad artesanal real y a analizar su significado histórico⁶⁰.

En este último ejemplo la construcción conceptual de la evolución de la sociedad artesanal es solamente un instrumento que utilizamos dentro del proceso metodológico que hacemos para imputar un hecho histórico a sus posibles causas reales. Weber destaca especialmente el peligro de confundir concepto y realidad en la construcción de conceptos (tipos ideales) de carácter evolutivo, es decir, referidos a procesos de evolución histórica, pues el investigador puede pretender construir el concepto con datos sacados de la realidad histórica, y entonces puede ser muy fuerte la tentación de poner datos históricos al servicio de la construcción del concepto, en vez de hacerlo a la inversa, es decir, utilizar la construcción conceptual como punto de comparación para la investigación empírica, que es para lo que se construye los conceptos en las ciencias sociales. Si el investigador cayera en esa tentación, no se distingue entonces con claridad entre el concepto (tipo ideal) construido

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 216-218. [*Ibid.*, pp. 159-161].

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 219-220. [*Ibid.*, pp. 164-165].

y los elementos reales con los que se quiere apuntalar. El peligro es prácticamente inevitable cuando se construye un concepto sobre la evolución o sobre las etapas necesarias entre distintos conceptos de fenómenos culturales y se aplica esta construcción de manera forzada a la realidad para que ésta corrobore la validez del concepto construido. En este sentido se refiere Weber críticamente a las «leyes» marxistas sobre la evolución o transformación de la sociedad, que son realmente conceptos que pueden ser fructíferos si se los utiliza para comparar la realidad con ellos, pero resultan peligrosos —por la confusión que generan entre concepto y realidad—, cuando los conceptos son concebidos como una tendencia histórica o como fuerzas de validez empírica o, peor aún, como tendencias o fuerzas *reales*⁶¹.

3.3. EL CARÁCTER EFÍMERO DE LOS CONCEPTOS DE LAS CIENCIAS CULTURALES

En las últimas páginas del artículo sobre la «objetividad» del conocimiento escribe Weber que «en las ciencias de la cultura, la relación entre el concepto y lo conceptuado implica el carácter efímero de cualquiera de sus conceptos»⁶². La razón de ello está en que los sistemas conceptuales que se construyan nunca pueden realmente agotar la riqueza de la realidad. Son múltiples las perspectivas y cambiantes las ideas dominantes en la cultura de una sociedad desde las que se aborda el objeto de estudio en las ciencias culturales. Por eso una ciencia cultural que progresa, que madura, tiene que rebasar los propios conceptos construidos; se encuentra sometida a un proceso constante de transformación de sus conceptos y de creación de otros nuevos. En estas «ciencias de la sociedad» o de «la vida social» existe una tensión permanente entre los conceptos construidos en el pasado y lo que nosotros queremos hacer ahora, y así sucesivamente, pues en el futuro cambiará también el aparato conceptual al cambiar las ideas y valores dominantes en una cultura. El progreso de las ciencias culturales está precisamente en ese cambio incesante, en ese proceso continuo de reorganización de su aparato conceptual. Las ciencias culturales se encuentran siempre en

⁶¹ *Ibid.*, pp. 221-222. [*Ibid.*, pp. 167-168].

⁶² *Ibid.*, pp. 224-225. [*Ibid.*, p. 169].

un proceso de disolución de conceptos previos y de construcción de otros nuevos a causa del desplazamiento del horizonte científico, es decir, a causa del cambio en las ideas y valores dominantes en una cultura.

Esto lo expresa Weber al final de su artículo convirtiendo en una metáfora para las ciencias culturales unos versos del *Fausto* de Goethe, en los que se alude a que el movimiento de los astros de un lugar a otro lleva precisamente la luz a otros lugares:

«En una época de especialización, el trabajo de las ciencias de la cultura, después de estar ya orientado hacia un determinado material por un determinado planteamiento y de haberse procurado sus principios metodológicos, considerará la elaboración de este material como un fin en sí mismo, sin estar controlando expresa y constantemente la relevancia de los hechos concretos con los valores básicos de la cultura, o incluso sin ser conscientes realmente de que aquellos hechos están anclados en esos valores básicos. Y está bien que sea así. Pero en algún momento cambia el color: se hace incierto el significado de la perspectiva utilizada de modo inconsciente, el camino se pierde en el crepúsculo. La luz de las ideas dominantes de una cultura se ha desplazado más allá. Entonces la ciencia se equipa para cambiar su posición y su aparato conceptual y para mirar desde la altura del pensamiento la corriente del acontecer, siguiendo a aquellos astros [las ideas dominantes de la cultura] que son los únicos que pueden darle sentido y orientación a su trabajo:

[...] despiértase un nuevo impulso,
Y con apresurado vuelo sigo adelante para saciarme de su eterna luz,
Ante mí el día, detrás la noche,
el cielo arriba, las olas abajo»⁶³.

⁶³ Estos versos pertenecen a Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*. Traducción de Manuel J. González y Miguel A. Vega. Madrid, Ediciones Cátedra, 2007, primera parte, acto 1, escena 2, p. 138.

Fausto está hablando con Wagner, al atardecer. Inmediatamente antes de los versos de Goethe citados por Max Weber en su texto están estos otros: «declina el sol y se hunde en el ocaso; el día ha fenecido; pero el radiante astro, siguiendo su carrera veloz, despierta en otros parajes una nueva vida. ¡Ah! ¡que no tenga yo alas para elevarme más arriba de la tierra y lanzarme anhelante en pos, siempre en pos de él! Entonces vería, en un perenne crepúsculo vespertino, el mundo silencioso a mis pies, abrasadas las cumbres todas de los montes, plácidos los valles, y el arroyuelo argentino correr troca-

En las ciencias culturales, al igual que el movimiento de los astros lleva la luz a otros lugares, el científico social sigue la estela de los valores vigentes de la cultura y prepara un nuevo aparato conceptual desde ellos.

Este carácter efímero de los conceptos de las ciencias culturales no es debido a un fallo en el modo de construcción de sus conceptos científicos, sino que es simplemente la expresión de la peculiar construcción de sus conceptos, que está relacionada, en último término, con las ideas y valores dominantes de la cultura de una sociedad. Estos valores cambian con los cambios de la propia sociedad, por lo que las ciencias culturales no pueden aspirar a construirse un cuadro de conceptos invariables, fijos, definitivos. La necesidad de construir conceptos o tipos ideales para cada perspectiva concreta es el mejor testimonio de los límites de su propia validez⁶⁴. Weber, no obstante, pide que este carácter efímero de los conceptos y la permanente renovación del aparato conceptual no se malinterprete en el sentido de que el investigador tuviera que estar constantemente buscando nuevas perspectivas y construyendo nuevos conceptos. A este respecto acude a la ridiculización que había hecho el historiador de la literatura alemana Friedrich Vischer de aquellos hermeneutas del *Fausto* de Goethe obsesionados por buscarle nuevos sentidos al texto. No hace falta que el investigador esté tomando conciencia explícita de los valores culturales que están detrás de la perspectiva de su investigación ni tampoco es necesario que esté permanentemente preocupado por los valores culturales que le delimitan su trabajo. Pero es preciso saber, concluye Weber, que, en algún momento, el significado de la perspectiva utilizada de modo inconsciente se hace incierto y se empieza a buscar otro aparato conceptual para otra nueva perspectiva. Por eso escribe que, si por un lado el investigador no tiene que andar buscando incesantemente nuevos planteamientos y nuevos conceptos, como hacen los investigadores peyorativamente calificados de «recolectores de sentidos», por otro lado, sin

da en oro su corriente. La abrupta sierra, con todos sus despeñaderos, no atajaría entonces mi carrera, semejante a la de los dioses. Ante los ojos atónitos, extiéndose ya el mar con sus abrigados senos. Pero el dios tiene trazas de hundirse y desaparecer por fin en lontananza. Con todo...» [y aquí siguen los versos mencionados en el texto].

64 WEBER, «Objektivität...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 227-228. [«La objetividad...», pp. 175-176].

embargo, tampoco debe quedarse en la acumulación de datos empíricos, como hacen los «recolectores de datos», sin llegar a plantearse el significado cultural de esos datos. No hay que olvidar a este respecto, nos recuerda Weber, que una tarea importante en las ciencias culturales consiste precisamente en la construcción de los conceptos y en el análisis crítico. La propia naturaleza de las ciencias culturales lleva consigo este carácter efímero de los conceptos, pero también, a la vez, la inevitabilidad de seguir construyendo nuevos conceptos.

4. La ciencia social no puede hacer «juicios de valor» (*Werturteilsfreiheit*)

En el ensayo de la revista *Logos* de 1917 menciona Max Weber algunos de los malentendidos, además de las críticas, que le habían sido planteados en relación con la tesis de la exigencia de que la ciencia social no debe hacer juicios de valor, porque es preciso diferenciar y no mezclar la esfera de la explicación de los hechos y la esfera de los juicios de valor.

Esta exigencia de no hacer juicios de valor no implica para Weber que no se puedan *analizar* los juicios de valor aplicándoles la estructura lógica de una relación medios-fines: podemos analizar si unos medios son adecuados para el fin u objetivo que se pretende conseguir; pero se puede averiguar también si el fin como tal es racional tomando en cuenta los medios de que se dispone y las circunstancias en que se formula: o también podemos establecer las consecuencias de un fin que queremos lograr y lo que cuesta lograrlo, o dicho de otra manera, qué precio ha costado conseguirlo, qué cosas se han dejado de hacer para poder llegar a la consecución de ese fin. Quiere esto decir que un análisis crítico de los juicios de valor realizado en esos términos puede ayudar al individuo a ponderar o sopesar el fin de una acción y las consecuencias de la misma, tanto las consecuencias derivadas de la realización de la propia acción como de las omitidas para poder llegar a ese fin.

Tampoco va contra la exigencia de no hacer juicios de valor en la ciencia social que se indaguen las ideas o principios en que se apoyan los fines o valores que estén siendo objeto de un análisis o una discusión, pues se trataría aquí de analizar si hay alguna contradicción interna

entre los fines que se quieren alcanzar y los fundamentos en que aquellos descansan, o si la hay en el razonamiento que va desde el punto de partida a las conclusiones a las que llega.

Lo que una «ciencia de la realidad» o «ciencia empírica» no puede hacer es investigar ideales, principios teóricos, o juicios de valor para deducir desde ahí directrices o normas para la práctica, que es, por otra parte, lo que hacía la línea dominante de los economistas alemanes⁶⁵. Una «ciencia de la experiencia» no puede derivar de sus conocimientos sobre la realidad qué es lo que las personas deben hacer, es decir, cómo deberían actuar. Sólo les puede enseñar lo que *cabría hacer*, lo que sería adecuado hacer para conseguir un fin establecido, dentro del esquema racional de medios-fines. Lo que la ciencia social no puede aportar desde sus investigaciones son conclusiones para guiar la conducta de las personas, no puede justificar desde sus investigaciones un determinado ideal de vida u «obtener de ahí una directriz»⁶⁶.

A la base de esta posición, como hemos mencionado, está la diferenciación weberiana entre la actividad intelectual de conocer [explicar un fenómeno social] y la de valorar [juzgarlo como bueno o malo, deseable o rechazable]. Esto no significa para Weber que no sean importantes para una persona los ideales, las convicciones de conciencia por las que guiar su vida y por las que estaría dispuesto a desvirarse. Sólo significa que no se puede justificar científicamente «la valía» (el valor) de estos «juicios de valor, siendo por tanto la elección de estas valoraciones o convicciones un asunto que tiene que decidir la propia persona, pues no se pueden derivar de la ciencia o fundamentarse en ella».

Esta diferenciación entre los dos ámbitos de conocer y valorar, en la que Weber tanto insiste, tiene que ver con el hecho de que en la realidad existen múltiples sistemas de valores, de «ideales básicos», o concepciones del mundo, cuya «validez» no se puede obtener o decidir racionalmente. Es ingenuo pensar, dice Weber, que la ciencia social pueda establecer y justificar científicamente la validez de un principio supremo del que pudiéramos derivar normas para la vida práctica. Este «politeísmo de sistemas de valores», o pluralismo, como fundamento de la imposibilidad de que la ciencia social pueda establecer ideales de validez general se recoge en este conocido pasaje:

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 146-147. [*Ibid.*, pp. 68-69].

⁶⁶ *Ibid.*, p. 149. [*Ibid.*, p. 75].

«El destino de una civilización que ha probado del árbol de la ciencia es tener que saber que no podemos deducir el *sentido* del mundo a partir de los resultados de la investigación sobre el mundo, por muy completa que ésta fuera, sino que tenemos que ser capaces de crear ese sentido por nosotros mismos; que las “concepciones del mundo” nunca pueden ser el resultado de un conocimiento empírico en progreso; y que, por ello, los ideales supremos que más nos conmueven siempre están en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros»⁶⁷.

Es decir, una civilización que está basada en la razón presenta esta paradoja: que no puede fundamentar racionalmente los múltiples sistemas de valores, que los hombres han ido estableciendo, aunque hay que añadir en seguida que Weber entiende que esos sistemas no justificables por la razón pueden ser analizados racionalmente, para lo que él diseña un prototipo de análisis, como veremos más adelante. El politeísmo o pluralismo de concepciones del mundo es un hecho de la experiencia y no hay posibilidad de establecer principios guía objetivos. Dice Weber a este respecto que es un autoengaño pensar que los principios de un partido político, o las normas para la acción humana, pueden alcanzar una validez científica.

Lo fundamental, por tanto, es distinguir entre conocer (explicar fenómenos sociales) y valorar (formular valoraciones), distinguir entre la verdad de los hechos y el tener que elegir por uno de los sistemas de valores. Son dos ámbitos distintos que hay que distinguir con claridad: este segundo tiene que ver con argumentar a favor de determinados juicios de valor o convicciones de conciencia, y el primero tiene que ver con la tarea de ordenar intelectualmente la realidad empírica de modo que se pueda establecer una explicación empírica con validez. En este primer ámbito

«[...] es verdad, y seguirá siéndolo, que si una demostración científica metodológicamente correcta en las ciencias sociales logra realmente su objetivo, tiene que ser admitida como correcta incluso por un chino, o, mejor dicho, tiene que *tender* en todo caso a esa finalidad, que quizás no sea totalmente alcanzable por falta de material»⁶⁸.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 153. [*Ibid.*, pp. 79-80].

⁶⁸ *Ibid.*, p. 155. [*Ibid.*, pp. 81-82].

Y asimismo, como veremos en el apartado 5, un análisis *lógico* bien hecho de un «ideal» [de un principio valorativo] en cuanto a su contenido, a sus axiomas últimos y a las consecuencias que se deriven lógicamente o en la realidad de ese ideal, ese análisis con sus consecuencias también tendrían que ser válidos para el chino, aunque éste último no tuviera «oído» [sensibilidad] para nuestras normas morales y rechazara ese sistema de *valores*, como seguramente hará, sin que esto ponga por ello en entredicho el valor científico del *análisis*⁶⁹.

Ya hemos mencionado al principio del capítulo lo que les propone Weber a los colaboradores de la nueva revista [*Archiv für Sozialpolitik und Sozialwissenschaft*], cuya dirección había asumido junto con otros intelectuales, sobre la manifestación de sus propias convicciones o concepciones de la realidad. El núcleo de sus propuestas es que distingan entre «conocer» y «valorar». Y para ello les sugiere, primero, que expresen con claridad sus propias ideas u opiniones al evaluar una ley o una medida de política social, porque una confrontación entre su propia posición y la que encuentren en el tema que analizan ayuda a aclarar la cuestión que estén tratando; y, segundo, que digan con claridad igualmente si sus argumentos van dirigidos al entendimiento o a los sentimientos [del lector], abandonando esa práctica habitual de mezclar la explicación de un fenómeno con una argumentación valorativa⁷⁰.

Esta diferenciación entre las dos operaciones intelectuales es un punto clave en la reflexión metodológica de Heinrich Rickert y de Max Weber. Si no se hiciera esta distinción entre las dos operaciones cabría pensar que se le está atribuyendo a la ciencia histórica una tarea que no es propia de la ciencia, ya que la tarea del historiador no consiste en determinar o decidir si las cosas que está investigando son o no «valiosas», sino en exponer simplemente lo que ha ocurrido y por qué: el historiador es un científico, no un hombre que tenga que emitir juicios de valor sobre la realidad, es decir, no tiene que ver con la «práctica» [con normas o valores para la acción humana]. Para Weber, las ciencias culturales históricas no tienen por qué ocuparse de la cuestión de la validez de los valores de la cultura, pues la cuestión de su validez, o «valía», no es un problema histórico.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 157. [*Ibid.*, pp. 84-85].

La diferenciación entre las dos operaciones de conocer y valorar se pone de manifiesto en el tipo de preguntas que corresponden a uno u otro ámbito: en el ámbito de la explicación de hechos se trata de averiguar cómo es una realidad determinada, por qué esa realidad ha llegado a ser como es y no de otra manera, si esa realidad puede generar otra y qué grado de probabilidad hay de que ocurra eso; en el ámbito de la valoración, las preguntas pertinentes son, por ejemplo, las siguientes: ¿cómo valoramos esa situación y desde qué punto de vista la valoramos como «aceptable» o «no aceptable»?; ¿qué debemos hacer en una situación determinada?, ¿tenemos que hacer algo para que esa situación evolucione hacia una situación determinada, y en caso positivo, en qué dirección tiene que evolucionar?⁷¹. Las primeras preguntas corresponden a la ciencia social. Las segundas (normativas) no pertenecen al ámbito científico.

En el mismo sentido había escrito en 1907 que no hay «paso» entre el ámbito de los hechos «fácticos» y el ámbito del deber-ser: «esta contraposición es evidentemente irreconciliable y no es “pensable” conceptualmente un “paso” por la sencilla razón de que se trata de cuestiones del conocimiento: en un caso se trata del establecimiento de una acción empírica como un “hecho” y la “explicación” causal de la misma, y en el otro se trata del análisis de una “norma” (*Satzung*) en cuanto a su “sentido” ideal y a la “valoración” de una acción empírica por esa “norma”»⁷².

En resumen, la exigencia lógica de «no hacer juicios de valor» con lo que suministra el conocimiento es para Weber una exigencia muy trivial: se trata de que el científico social mantenga absolutamente *separadas*, por tratarse de problemas distintos, la constatación de hechos empíricos (incluyendo también aquí como hechos los juicios de valor que él compruebe en los hombres reales investigados por él) y sus propios juicios de valor *sobre* un hecho, valorándolo como «agradable o desagradable».

⁷¹ WEBER, «Der Sinn...», *loc. cit.*, nota 2, p. 472. [«El sentido de no hacer...», nota 2, pp. 105-106].

⁷² Este hecho de *carácter lógico* de que existen dos «puntos de vista» distintos de análisis para nuestro conocer, lo proyecta Rudolf Stammler en la realidad empírica (WEBER, «Nachtrag zu Stammler's Überwindung...», *loc. cit.*, nota 2, p. 613).

5. Análisis de los juicios de valor (sin hacer, a su vez, juicios de valor)

En el contexto de la necesaria diferenciación entre «conocer» y «valorar», Weber añade otra precisión sobre los juicios de valor. En los apartados anteriores de este capítulo ya hemos visto cómo la ciencia cultural no puede emitir juicios de valor sobre la base de los resultados de sus investigaciones. Pero esta exigencia lógica de no emitir un juicio de valor como resultado de una investigación histórico-social no significa que la ciencia social no pueda analizar racionalmente los juicios de valor, pues puede analizarlos racionalmente igualmente que investiga otros fenómenos sociales⁷³.

En su ensayo de 1917 en la revista *Logos* expone Weber un procedimiento sistematizado para efectuar este análisis, que unos años antes había expuesto de una manera más coloquial, como mostramos más adelante. El análisis de los juicios de valor no es para él una cuestión nueva, puesto que era ya algo que estaban haciendo los economistas marginalistas y la propia sociología. La cuestión es más bien cómo analizar racionalmente los juicios de valor «subjetivos», sin hacer a su vez juicios de valor.

La utilidad de analizar los juicios de valor le parece clara a Weber: un análisis o un debate sobre ellos permite captar mejor no sólo lo que un adversario en la discusión opina realmente, sino también incluso lo que uno mismo razona al respecto⁷⁴; si el análisis de los juicios de valor se realiza correctamente puede plantear preguntas de interés para el desarrollo del propio trabajo empírico. Pero advierte al mismo tiempo que el análisis que él propone no tiene por qué conducir necesariamente a un acuerdo entre los distintos juicios que estuvieran en la discusión, pues el análisis podría poner de manifiesto simplemente en qué y por qué divergen las distintas posiciones en debate y por qué no se puede llegar a un acuerdo. Y lo más importante que destaca es, sobre todo, que el análisis de los juicios de valor (de los principios en que descansan, el de las posibles consecuencias que se derivarían de ellos y el análisis de los medios que serían necesarios para su realización) no puede des-

⁷³ El procedimiento que Weber propone para ello se expone en las páginas 68-70.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 465. [*Ibid.*, p. 94].

embocar finalmente en un «por lo tanto, esto es lo que tienes que hacer»; es decir, no puede llegar a la conclusión de que un juicio de valor determinado deba ser llevado a la práctica frente a otros juicios. Dicho con las palabras de Weber,

«[...] lo único que una disciplina *empírica* puede ofrecer por sí misma en el terreno de los juicios de valor políticos —y especialmente en los juicios de valor de carácter económico o de política social—, es lo siguiente: 1) los medios indispensables [para la realización de la acción considerada valiosa], 2) las consecuencias inevitables que se producirían con esa acción, y 3) las consecuencias *prácticas* [para las acciones nuestras] que se deriven del conflicto entre los múltiples juicios de valor *posibles*»⁷⁵.

Este es el límite que tiene la ciencia social y que no sólo no puede superar sino que ni siquiera debe pretender ofrecer una propuesta de decisión sobre la acción a realizar. Weber reconoce que otras disciplinas diferentes a la ciencia social, como la filosofía, se ocupan de cuestiones como el sentido de los juicios de valor en un sistema de valores, del lugar que ocupan en ese sistema los juicios de valor sometidos a análisis. Pero la propia ciencia social no puede dar una respuesta a la pregunta de si un determinado fin justifica los medios que se han como necesarios para alcanzar ese fin, ni tampoco puede responder a la cuestión de si uno debe tomar en consideración las consecuencias colaterales no queridas de una acción, ni tampoco puede resolver los conflictos que se planteen entre distintos fines que colisionen entre sí en el caso concreto. No existe, en definitiva, un procedimiento racional o empírico que pueda suministrar nos las respuestas a estas cuestiones. Estas preguntas pertenecen a un ámbito distinto, al de la elección o decisión individual, que la ciencia no puede pretender sustituir.

En el procedimiento para realizar un análisis de juicios de valor que Weber presenta la revista *Logos*, en 1917⁷⁶, establece las operaciones a realizar, unas de carácter lógico-racional y otras de carácter histórico-sociológico.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 470-471. [*Ibid.*, p. 103].

⁷⁶ *Revista Logos*. (Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, vol. VII, Heft 1, 1917/18, pp. 40-88) (1917), pp. 445-512.

a) La primera operación lógico-racional consiste en mostrar si existe una coherencia lógica entre los juicios de valor sometidos a análisis y los principios «últimos» [básicos] a los que se pueden remitir o retrotraer.

b) La segunda operación es doble: primeramente, poner de manifiesto las consecuencias que se deducirían lógicamente de esos principios últimos para los juicios que están siendo analizados; y, en segundo lugar, aportar datos empíricos de casos históricos concretos en los que se hayan producido esas consecuencias derivadas de aquellos principios últimos.

c) La tercera operación consiste en determinar las consecuencias, no ya lógicas, sino las consecuencias reales que se producirían necesariamente con la realización práctica del juicio de valor sometido a análisis. Las consecuencias que se podrían producir pueden ser, a su vez, de un doble tipo: las consecuencias derivadas del uso de medios considerados como inevitablemente necesarios para la realización del juicio de valor en la práctica y las consecuencias inevitables que se producirían, aunque no hubieran sido queridas por los actores.

Este análisis de las consecuencias puede conducir, al menos, a tres conclusiones distintas: a) una conclusión podría ser que resultara totalmente imposible la realización del contenido del juicio de valor porque no hay modo alguno de realizarlo; b) otra conclusión podría ser que su realización fuera altamente improbable: por ser muy difícil de realizar o porque tendría tales efectos colaterales no queridos que en la práctica sería una situación equiparable a una realización imposible; c) la tercera conclusión podría ser que fuera preciso contar con otros medios distintos y con sus consiguientes efectos colaterales no queridos que no habían sido tomados en cuenta por el defensor del juicio de valor en análisis, con lo cual se complicaría enormemente su decisión a favor de su juicio de valor por el hecho de que tendría entonces que repensar todas las relaciones posibles entre fines, medios y efectos colaterales.

d) La cuarta, y última, operación consistiría en mostrarle al defensor del juicio en análisis otros principios últimos que él no hubiera tenido en cuenta; principios que, al analizarlos, podrían chocar precisamente con los principios utilizados por el defensor, sea en la cuestión de la coherencia lógica interna entre los juicios de valor en discusión y los principios últimos o sea en la cuestión de las consecuencias prácticas que de ellos se derivan.

Este procedimiento de análisis lo había expuesto Weber, de una forma más directa y menos formalizada, en una intervención suya en la reunión de la *Asociación de Política Social* en Viena, en 1909, a propósito del concepto de «productividad» en la economía. A pesar de la longitud de la cita, la transcribo a continuación por su claridad y porque no es muy conocida entre nosotros:

«Es verdad que una ciencia empírica sólo existe sobre el suelo del ser, y no dice *nada* sobre el deber-ser. Por supuesto que yo no estoy diciendo con esto que no pueda darse una discusión científica sobre el ámbito del deber-ser. De lo que se trata es de saber realmente en qué sentido cabe una discusión racional en este ámbito. En primer lugar, a alguien que se enfrenta a mí en relación con un determinado juicio de valor yo le puedo decir: querido, te estás equivocando sobre lo que tú mismo realmente *quieres*. Mira: yo tomo tu juicio de valor y lo descompongo dialécticamente con los medios de la *lógica* para retrotraerlo a sus principios últimos, y puedo mostrarte que existen otros juicios de valor “últimos” [básicos] *posibles* que tú no has visto y que quizás no sean compatibles con los tuyos, o que no lo son si no es a través de establecer compromisos entre ellos, en donde tú tienes que hacer una *elección*. Esta operación no es una acción empírica sino una actividad *lógica*.

Pero a quien está confrontando conmigo puedo decirle además: si tú quieres actuar de acuerdo con este juicio de valor, realmente claro, a favor de un deber-ser determinado, *entonces* tienes que aplicar, de acuerdo con nuestros conocimientos científicos, tales y tales *medios* para alcanzar el fin que se corresponde con aquel juicio de valor.

Y, finalmente, puedo decirle también: tienes que pensar que, de acuerdo con nuestros conocimientos científicos, tú, con los medios necesarios para realizar tu juicio de valor, vas a obtener *resultados colaterales* que no buscabas. ¿Deseas estos resultados colaterales o no los deseas? Hasta esta frontera del sí o del no [aceptarlos o no aceptarlos] puede llevar la ciencia al hombre, pues la lógica y una disciplina científica pueden dar información sobre todo lo que hay más acá de esta frontera, es decir, sobre cuestiones estrictamente científicas. Pero el sí o el no [el estar a favor o estar en contra] no es una cuestión de la ciencia, sino una cuestión de la conciencia o del gusto subjetivo (una cuestión, en todo caso, cuya respuesta corresponde a otro nivel del espíritu). Por ello, en una asociación científica que discute sobre cuestiones de la práctica [las acciones humanas], no es ningún sinsentido tener claro que sólo se pueden plantear preguntas de este tipo: si se

actúa según este principio o según aquel otro, qué medios y qué resultados colaterales hay que aceptar, es decir, cuestiones de la ciencia empírica; y también se puede plantea esta otra pregunta: qué “posiciones últimas” [básicas] están detrás de los juicios de valor en lucha; esta pregunta es de carácter lógico, es decir, se trata de una explicación científica que obliga a cualquier hombre que piense en términos teóricos. El pecado original comienza cuando se confunde este pensamiento estrictamente empírico o puramente lógico con un juicio de valor subjetivo»⁷⁷.

6. La profesión de científico social

En su famosa conferencia sobre *La ciencia como profesión*, pronunciada en noviembre de 1917, y publicada como libro a mediados de 1919 —junto con *La política como profesión*—, Max Weber se pregunta por el sentido del trabajo científico en su época.

La característica que marcaba el trabajo científico era entonces su creciente e inevitable especialización. Y es este hecho el que le genera a Weber las preguntas más radicales sobre su sentido. La especialización tiene como consecuencia que el trabajo del especialista no pueda lograr un conocimiento total de la realidad, es decir, no pueda llegar a obtener una visión del conjunto del hombre y del mundo. Por su propia naturaleza, el trabajo científico especializado está llamado a ser superado constantemente. Este es su destino: que los investigadores posteriores replanteen las cuestiones anteriores y avancen en el conocimiento. Y como no le parece evidente que algo que no llega nunca, ni puede llegar a su fin, tenga sentido en sí mismo, se pregunta qué sentido tiene entonces un trabajo así, ¿por qué se hace algo cuyo fin no puede ser alcanzado nunca? El progreso científico lo ve Weber como una parte de ese largo proceso de racionalización, de «desmagificación», en el que estamos desde hace cientos de años, lo cual significa para Weber que la ciencia no acude a poderes ocultos, a poderes mágicos, para dominar el mundo: todas las cosas, en principio, se pueden *dominar con el cálculo* y los medios técnicos. Pero él sigue preguntándose si este proceso de

⁷⁷ WEBER, «Der Begriff der Produktivität», *MWG I/12*, pp. 208-209.

«desmagificación» continuo tendría algún sentido más allá de lo técnico, «de modo que servir al progreso fuera una profesión con sentido»⁷⁸.

Esta pregunta por el sentido de la profesión científica no la refiere a qué significa la ciencia para la persona que quiera dedicarse a ella, es decir, no es una pregunta sobre la disposición o la inclinación de una persona hacia la ciencia, sino que se trata de «qué significa la *profesión científica* en el conjunto de la vida humana, cuál es su valor» en nuestro tiempo⁷⁹. Y en este punto encuentra Weber respuestas muy diferentes a lo largo de la historia, que él sintetiza en un breve recorrido por las distintas posiciones que se habían formulado sobre el sentido de la ciencia para el hombre desde la antigüedad hasta su época. En la primera estación se refiere a Platón, para quien la ciencia era el camino hacia la auténtica realidad. Esta la captaba en las «ideas» y tenía la función de enseñar cómo actuar rectamente en la vida, y específicamente cómo actuar rectamente como ciudadano en la *polis*. El Renacimiento —la segunda estación en la que se detiene Weber— veía en las ciencias el camino hacia el conocimiento de la verdadera naturaleza a través del experimento racional, el cual sería elevado en esa época a un principio indispensable de la investigación. Los innovadores musicales de comienzos de la Edad Moderna entendían igualmente la ciencia como el camino hacia el arte *verdadero*, hacia la verdadera *naturaleza*. Los protestantes, por su parte, consideraban la ciencia natural moderna como el camino hacia el verdadero Dios, pues el estudio de la naturaleza permitía rastrear en ella la huella del Dios *absconditus*, en el sentido en el que el zoólogo Swammerdam afirmaba que «en la anatomía de un piojo les muestro a ustedes una prueba de la providencia divina»⁸⁰. En el siglo XIX, una época de grandes descubrimientos científicos, las ciencias eran consideradas como el camino hacia la verdadera felicidad humana por la aportación que hacían para la mejora del modo de vida de las personas. Y Weber, sin embargo, muestra sus dudas sobre esta concepción de la ciencia como artífice de la felicidad, partiendo de la demoleadora crítica que Nietzsche había lanzado contra el «último hombre»

⁷⁸ WEBER, «Die Wissenschaft als Beruf...», *loc.cit.*, nota 2, p. 88. [«La ciencia como profesión...», p. 104].

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 91. [*Ibid.*, p. 108].

felizmente satisfecho con la civilización⁸¹. La respuesta que da Weber a la pregunta es, tomando unas palabras de Tolstoi, que «la ciencia no tiene sentido porque no da respuesta a la única pregunta importante para nosotros, la pregunta de qué debemos hacer y cómo debemos vivir»⁸². Pero siendo para él un hecho innegable que la ciencia no da respuesta a esa pregunta fundamental, él mismo se pregunta si, a pesar de ello, no podrá la ciencia aportar al menos algo a quien plantee correctamente la pregunta por el sentido de la ciencia, es decir, no esperando de ella lo que ésta no puede dar. Las ciencias, en efecto, ofrecen resultados de índole técnica, pero no dicen nada sobre el sentido de la vida del hombre. No pueden demostrar con sus propias constataciones y argumentos si tiene sentido, o no, que el hombre viva en el mundo que ellas se dedican a investigar. Las ciencias naturales en concreto, que proporcionan un dominio técnico sobre la vida y el mundo, no se preguntan si tiene sentido dominar el mundo o incluso si debemos dominarlo. Ofrecen, en definitiva, resultados que se presuponen relevantes, pero ellas mismas no pueden demostrar que sean relevantes para el hombre, pues esto último tiene que ver con la posición que cada cual tenga ante la vida y el mundo. La Medicina, por ejemplo, parte de la presuposición de que hay que conservar la vida, pero no se pregunta si la vida merece la pena o no. La Estética no se pregunta tampoco si deben existir obras de arte y el Derecho —que establece lo que es válido según las reglas del pensamiento jurídico— tampoco se pregunta si tiene

⁸¹ *Ibid.*, p. 92. [*Ibid.*, p. 110]. Sobre la presencia de Nietzsche en la obra de Max Weber puede consultarse: Wilhelm HENNIS, *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, 1987, págs. 167-191; Georg Stauth, «Kulturkritik und affirmative Kulturosoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur», en G. WAGNER, H. ZIPPRIAN, *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1994, págs. 167-198.

⁸² La cita de Weber se refiere al escrito de León N. Tolstoi, «Qué debemos hacer», cuya edición alemana se había publicado en 1902 («Was sollen wir denn thun», en TOLSTOI, *Sämtliche Werke*, I, vol. 3, Leipzig, 1902, p. 235 y ss.). Weber escribe que «un hombre civilizado [...] puede llegar a estar “harto de vida”, pero no satisfecho, pues sólo pesca una mínima parte de lo que va alumbrando la vida del espíritu continuamente, algo siempre provisional, nada definitivo, y por eso la muerte es para él un acontecimiento sin sentido. Y porque la muerte no tiene sentido, no lo tiene tampoco la propia vida civilizada como tal, y es esta vida la que, con un “progreso” sin sentido, sella el sinsentido de la muerte» (WEBER, «Die Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, p. 88). [*Ibid.*, p. 104].

que haber derecho o si se tienen que establecer reglas obligatorias. La ciencia histórica que «comprende» fenómenos de la civilización humana de distinta índole no se pregunta tampoco si merecía la pena que hayan existido esos fenómenos que estudian o si merece la pena conocerlos.

En el ámbito de las ciencias que le son más próximas⁸³, dice Weber a modo de ejemplo, que la política no tiene cabida en el aula por parte de los estudiantes ni de los profesores porque «son dos cosas diferentes la opinión política que tenga cada uno y el análisis científico de las instituciones políticas y de las posiciones de los partidos»⁸⁴. El dice expresamente que criticaría tanto a los estudiantes pacifistas que armaron un escándalo en la clase del profesor Dietrich Schäfer como a los antipacifistas que se lo montaron al profesor Friedrich Foerster⁸⁵. Y añade, por la misma razón, que tampoco los profesores pueden darle cabida a la política en el aula, y menos aún si están tratando la política desde un punto de vista científico. El auténtico maestro tiene que autolimitarse en este punto y no imponerles a los alumnos una opinión desde la cátedra. Pero como algunos profesores podrían pensar que no funcionaría esa autolimitación del profesor y como a nadie se le puede demostrar científicamente sus deberes como profesor, Weber concluye que al profesor sólo se le puede exigir la honestidad intelectual de ver que son problemas totalmente distintos entre sí la constatación de hechos o un contenido lógico o matemático, por un lado, y el *valor* de una cultura determinada o cómo tendrían que actuar los ciudadanos en una comunidad política, por otro. A la pregunta de por qué no se deben tratar esas cuestiones, la respuesta de Weber es porque en la cátedra no tiene cabida el profeta ni el demagogo⁸⁶:

⁸³ Weber menciona la Sociología, la Historia, la Economía política y la Teoría del Estado. (WEBER, «Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, p. 95). [«La ciencia como profesión...», pp. 113-114].

⁸⁴ *Ibid.*, p. 96. [*Ibid.*, p. 115].

⁸⁵ Dietrich Schäfer era catedrático de Historia en la Universidad de Heidelberg desde 1896 (colega por tanto de Weber, cuando éste pasó de Freiburg a Heidelberg). Friedrich Foerster fue catedrático de Pedagogía en la Universidad de Munich desde 1914 (y uno de los fundadores del *Partido Patriótico* en 1917).

⁸⁶ WEBER, «Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, p. 97. [*Ibid.*, p. 116]. *MWG*. Esta exigencia tenía para Weber destinatarios concretos entre prestigiosos profesores de la universidad alemana, que habían sido profesores de él. Historiadores como Theodor Mommsen o Heinrich von Treischke o economistas como Gustav von Schmoller eran

«El profesor que goce de la confianza de la juventud y se sienta llamado a ser su consejero [...], o se sienta llamado a intervenir en la lucha entre las distintas concepciones del mundo o entre las distintas opiniones partidistas, que lo haga fuera [del aula], en las asociaciones o donde quiera. Pues es realmente demasiado cómodo mostrar su celo proselitista allí donde los presentes, que quizá piensen de otra manera, están condenados a guardar silencio»⁸⁷.

Unos años antes de esta conferencia de 1917, Weber se había expresado en 1909 a este respecto en los siguientes términos:

«Las universidades no tienen que enseñar una *concepción del mundo* “contraria al Estado ni a favor del Estado”, no tienen que enseñar *concepciones del mundo*. No son instituciones que tengan que dar una enseñanza sobre las convicciones. Analizan realidades y sus condiciones, sus leyes y situaciones; analizan conceptos y sus contenidos y sus presupuestos lógicos. Pero no enseñan ni *pueden* enseñar lo que debemos hacer, pues esto es asunto de los juicios de valor básicos de las personas, que es algo que no se puede “demostrar” como un teorema científico»⁸⁸.

Hemos visto ya en páginas anteriores que las ciencias sociales no hacen, no pueden hacer, juicios de valor sobre la vida y el mundo desde sus propios materiales de estudio ni con los instrumentos de análisis que utilizan. La pregunta por el sentido pertenece a otro ámbito, que tiene que ver con las convicciones de cada uno; y en este ámbito no rige la ciencia, sino el «destino»⁸⁹. Ninguna ciencia puede fundamentar científicamente las opiniones sobre lo que el individuo debería hacer, es decir, sobre la vida práctica. Y no se puede decidir científicamente sobre los valores por los que uno se orienta y vive e incluso está dispuesto a desvivirse, porque éste es un asunto de creencias, de convicciones.

para Weber profesores que difundían en el aula universitaria sus propias valoraciones sobre la realidad económica o histórica que analizaban en sus investigaciones, no cumpliendo, por tanto, esta exigencia de distinguir y separar la ciencia de las convicciones personales. Weber cree, por el contrario, que un profesor no es un profeta ni un líder político, y que para la expresión de sus propias convicciones o ideales dispone de otros espacios, como la prensa o las asambleas políticas, pero no el aula universitaria.

⁸⁷ *Ibid.* p. 103. [*Ibid.*, p. 124].

⁸⁸ WEBER, «Die Lehrsicherheit der Universitäten», *loc. cit.*, nota 2, p. 90.

⁸⁹ WEBER, «Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, p. 100. [«La ciencia como profesión...», p. 120].

Esta imposibilidad de que la ciencia fundamente el sentido de la vida del hombre brota, según Weber, del hecho de que en nuestro mundo existen múltiples sistemas de valores, múltiples concepciones del mundo, que se encuentran a su vez enfrentados entre sí en una guerra no resoluble racionalmente: éste es el destino de nuestra civilización precisamente por haber probado del *árbol de la ciencia*⁹⁰. En *La ciencia como profesión*, conferencia pronunciada en 1917, se vuelve a plantear el conflicto irresoluble entre la pluralidad de sistemas de valores con la consecuencia para los individuos de que tienen que ser ellos los que tienen que elegir entre estos sistemas de valores en lucha⁹¹, pues estos no se derivan del conocimiento científico. Es un asunto de elección de los seres humanos, pues el conflicto entre los valores o sistemas de valores no se puede solucionar recurriendo a un valor superior a todos que actuara como criterio de armonización o jerarquización. Weber pone como ejemplo de la irresolubilidad de este conflicto el valor de la justicia, tan fundamental para los economistas alemanes de su época. Weber señala que no se puede resolver desde premisas éticas el conflicto entre si hay que darle más reconocimiento a quien rinda mucho, o al revés, si hay que exigirle mucho al que pueda rendir mucho, es decir, si hay que darles muchas posibilidades a quien tenga talento o, al revés, si hay que procurar que el talento no se aproveche de sus mejores posibilidades en el mundo para poder equilibrar así la injusticia de la desigual distribución de las capacidades intelectuales⁹².

Este es el núcleo del diagnóstico weberiano sobre nuestro tiempo: el hecho de que «los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales que son tan sagrados como los nuestros». John Stuart Mill había escrito que, si partimos de la experiencia, llegamos al politeísmo (pluralismo), y Weber encuentra en esta formulación una sencilla verdad⁹³. Nuestra cultura, precisamente porque entiende la vida desde sí misma, es decir, porque no recurre a una

⁹⁰ En las traducciones se han hecho intercambiables «árbol de la ciencia», «árbol de la sabiduría», «árbol del conocimiento».

⁹¹ WEBER, «Wissenschaft als Beruf...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 104-105. [*Ibid.*, p. 127].

⁹² WEBER, «Der Sinn der Werturteilsfreiheit...», *loc. cit.*, nota 2, p. 467. [«El sentido de no hacer...», p. 97].

⁹³ WEBER, «Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, p. 99. [«La ciencia como profesión...», p. 119].

metafísica o a una religión para entenderla, sólo conoce esta realidad de una pluralidad de «dioses» —o sistemas de valores— y un irresoluble enfrentamiento entre ellos, con la consecuencia de que los individuos se ven obligados a tener que elegir entre estos sistemas de valores en lucha. En nuestro mundo, estos valores en lucha son como los dioses antiguos, aunque ahora se presenten, sin embargo, apunta Weber, como poderes impersonales, como poderes racionalizados sin ningún ropaje mágico o mítico. Y Weber cree que es precisamente esta realidad la que le resulta difícil de admitir al hombre moderno, y especialmente a los más jóvenes. Weber entiende, por el contrario, que hay que atreverse a mirar de frente al rostro real de nuestro tiempo, y no huir de él, pues este politeísmo (pluralismo) de los sistemas de valores no puede superarse por un valor más elevado que ofreciera la posibilidad de superar la lucha entre ellos o de armonizarlos:

«El destino de nuestra civilización es, sin embargo, que volvamos a ser conscientes de este destino con mayor claridad, después de que durante mil años nos haya cegado para ello el haber tenido exclusivamente como guía —supuesta o pretendidamente— el grandioso *pathos* de la ética cristiana»⁹⁴.

Para Weber es una expresión de debilidad que especialmente los jóvenes se resistan a aceptar este hecho y vayan a buscar en los profesores un profeta o un líder que les suministre una «concepción del mundo» segura o que pretendan convertir la ciencia en una religión. Weber insiste en que nuestro tiempo es un tiempo «sin profetas y alejado de Dios»⁹⁵. Y consideraba un error que jóvenes de su época dijeran: «nosotros venimos a clase para experimentar algo distinto al mero análisis de las constataciones de hechos», es decir, que buscaban en el profesor algo diferente a lo que tenían delante de ellos, buscaban un líder, pero «nosotros, dice Weber, estamos en la cátedra sólo como *maestros*. Son dos cosas distintas»⁹⁶.

Como consecuencia de esta realidad, al individuo sólo le queda elegir por sí mismo unos valores u otros, elegir entre «dios» y el «diablo», aunque Weber reconoce ciertamente, que en la vida concreta del indi-

⁹⁴ *Ibid.*, p. 101. [*Ibid.*, p. 122].

⁹⁵ *Ibid.*, p. 105. [*Ibid.*, p. 129].

⁹⁶ *Ibid.*, p. 101. [*Ibid.*, p. 122].

viduo, cada uno intente llegar a algún tipo de compromiso entre aquéllos o quizá no sepa siquiera con qué valores —con qué dios o con qué diablo— está rigiendo su vida⁹⁷.

Este destino de nuestro tiempo, con su pluralidad de sistemas de valores que no se pueden fundamentar científicamente, es el hecho que plantea exigencias inmediatas en la vida académica, tanto para los profesores como para los estudiantes. A los profesores les exige que distingan entre una constatación científica y sus propias posiciones valorativas, es decir, les exige abstenerse de hacer valoraciones desde los materiales o resultados de su propia investigación científica; les exige, por ejemplo, la renuncia a emitir juicios sobre cómo hay que comportarse políticamente⁹⁸. La ciencia no es un don de visionarios o de profetas para «distribuir la salvación» sino una actividad profesional «especializada» para el conocimiento de la realidad. Y, por ello, no deberían ofrecer a los estudiantes en la clase universitaria «concepciones del mundo», «ideologías», sino el aprendizaje de estas tres cosas, señala Weber: a) aprender a desarrollar las capacidades para cumplir estrictamente una tarea determinada; b) aprender a aceptar los hechos, y específicamente los hechos que les resultan personalmente incómodos, distinguiendo los hechos de las posiciones valorativas respecto a ellos; c) y aprender a poner el objeto de estudio por delante de su propia persona; es decir, tendrían que aprender a reprimir esa necesidad de «darse importancia» y pretender poner en todas sus manifestaciones su «nota personal».

El destino de nuestro tiempo les plantea también una exigencia a los estudiantes. Éstos, como los profesores, tienen que partir también del hecho del *politeísmo* de los valores y no huir de él. La honestidad intelectual le exige al estudiante aceptar esta realidad y no sacrificar su inteligencia en el aula esperando en vano una nueva profecía, un salvador, en el lugar que no es adecuado para ello. El sacrificio de la inteligencia lo hace un discípulo ante un profeta o un creyente ante su iglesia⁹⁹, y eso no lo critica Weber pues ahí se está ya en otra dimensión

⁹⁷ WEBER, «Der Sinn der Werturteilsfreiheit...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 469-470. [«El sentido de no hacer...», p. 102].

⁹⁸ WEBER, «Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, p. 97. [«La ciencia como profesión...», p. 116].

⁹⁹ WEBER, «Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, p. 108. [*Ibid.*, p. 132].

distinta. Pero sí critica que la universidad y la actividad científica pretendieran sustituir a la religión. De las cátedras no se puede esperar una profecía que funde un nuevo tipo de comunidad humana auténtica, y si se intentara su resultado sería la creación de sectas fanáticas¹⁰⁰. Quien añore esa profecía, que vuelva tranquilamente al seno de las iglesias, sugiere Weber. A aquellos estudiantes que buscan en los profesores líderes políticos o profetas los compara Weber con aquellos judíos de la época del exilio en Babilonia (en el siglo VI a.C.), que no habían sido deportados y se habían quedado en Judá encomendados a sus vecinos edomitas por las autoridades babilónicas. Estos judíos le preguntaban reiteradamente al centinela edomita cuándo se iba a acabar la «noche» que estaban atravesando y seguían esperando pasivamente¹⁰¹. Frente a esta postura, Weber les sugiere a los estudiantes que la añoranza y la esperanza por sí solas no hacen nada y les propone que se dediquen al trabajo, a la profesión, al cumplimiento de «las exigencias de cada día», pero con plena conciencia de los límites que tiene el trabajo científico, del que no cabe esperar que surja un profeta o un salvador.

Las ciencias sociales, en definitiva, no pueden enseñarle a nadie lo que *debería* hacer, sino sólo lo que *podría* hacer o, eventualmente, lo que *quiere* hacer¹⁰². Ahí tienen ellas su límite. No pueden suministrar el sentido de la vida ni una guía para actuar en la vida, ni son tampoco el camino para extraer de su propio material de estudio ideales o normas de comportamiento. La ciencia puede responder a las preguntas de «qué es» algo, «por qué» algo es así, qué es posible y qué no es posible. Pero no puede responder a preguntas sobre lo que deberíamos hacer. Pretender responder a estas preguntas de carácter *normativo* presupone que se pueda llegar a una posición única que forzosamente tendría que ser aceptada por todos, pero en el ámbito de lo humano piensa Weber que no sólo es habitual sino inevitable la lucha entre los valores más altos por los que las personas guían su vida. El conocimiento científico no nos exime de nuestra responsabilidad personal de tener que elegir y

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 110. [*Ibid.*, p. 134].

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 111. [*Ibid.*, p. 135]. Weber se refiere al pasaje bíblico de Isaías 21, 11-12: «Llega un grito de Seir, en Edom: centinela, ¿cuánto tiempo durará todavía la noche? El centinela dice: la mañana llegará, pero ahora es todavía noche. Volved de nuevo, si queréis preguntar otra vez».

¹⁰² «Die Objektivität...», *loc. cit.*, nota 2, p. 151. [«La objetividad...», p. 75].

defender los ideales que den sentido a nuestras vidas. Esto, sin embargo, no convierte en superfluas las aportaciones de las ciencias. No porque éstas no puedan responder a las preguntas que había formulado Tolstoi dejan por ello de tener valor. Weber menciona cuatro grandes ámbitos en los que la formación académica enseña algo para la vida y para el modo de vida propio, más allá de la formación especializada de las distintas disciplinas. La ciencia suministra, en primer lugar, un conocimiento técnico sobre el dominio del mundo a través del cálculo y la previsión. Enseña, en segundo lugar, los métodos para pensar y sus instrumentos. En tercer lugar, proporciona claridad sobre los valores en lucha, en el sentido de aplicar en su análisis la relación entre medios y fines y entre éstos y sus consecuencias, así como establecer la relación existente entre un juicio de valor y una determinada «concepción del mundo». Todo esto ayuda, finalmente, a que el estudiante pueda reflexionar sobre el sentido último de sus propias acciones y adquiera un sentido de la responsabilidad¹⁰³.

Y Weber vuelve a resumir en pocas palabras lo que, con este diagnóstico de nuestra realidad, puede hacer un profesor con los alumnos. Puede decirles que, de acuerdo con la experiencia científica, la opción por tal o cual posición implica tomar tales o cuales medios para realizarla en la práctica. Y si esos medios fueran unos medios que sus oyentes consideraran inaceptables, entonces habría que elegir entre ese fin y esos medios, y habría que preguntarse entonces si el fin perseguido justifica o no esos medios. El profesor, si quiere seguir siendo un profesor y no un demagogo, sólo puede mostrarles esa necesidad de tener que elegir, de que no hay conclusión derivada del conocimiento científico. El profesor puede decirles, además, por supuesto, que si ellos pretenden realizar tal o cual fin tendrán que aceptar estos o aquellos resultados colaterales —no buscados— que se producen en la realidad según muestra la experiencia histórica. Y estamos de nuevo ante la misma situación anterior. El profesor también puede hacerles esta otra aportación: puede mostrarles que la opción que han elegido se deriva de esta o de aquella otra «concepción del mundo» y que con esa opción se está sirviendo a este dios —en sentido metafórico— y ofendiendo a aquel otro. Esta, piensa Weber, que es la aportación del profesor: ayudar,

¹⁰³ «Wissenschaft...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 103-104. [«La ciencia como profesión...», p. 124].

obligar al estudiante a hacer examen de conciencia sobre sus propias opciones. Y es esto no le parece poca cosa, pues el profesor está sirviendo ahí a un poder «moral», al deber de crear claridad y sentido de la responsabilidad sin imponer por su parte ninguna opción concreta¹⁰⁴.

Weber cierra estas reflexiones preguntándose si, tomando en consideración esta lucha irresoluble entre los múltiples «dioses», merece la pena que la ciencia se convierta para alguien en una profesión. Esto es de nuevo un juicio de valor, reconoce, sobre el que no hay nada que hablar en el aula. La respuesta afirmativa de que sí merece la pena es el presupuesto de la propia función docente. Y la opinión que odia el racionalismo «como a un demonio» tiene como presupuesto que la docencia universitaria es una transmisión de «profecías» sustitutivas del conocimiento, con lo que se produce una huida de la realidad. Para Weber, por el contrario, no hay que huir de la realidad, sino mirarla de frente y recorrer sus caminos para ver su poder y sus límites.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 104.

Capítulo III

RELIGIÓN Y «ESPÍRITU» CAPITALISTA

1. El objeto de investigación de la *Ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*

La investigación que realiza Weber en este libro parte de un hecho constatado estadísticamente por un discípulo suyo¹: que, en un país con población protestante y católica, los protestantes ocupaban niveles directivos más altos en las empresas industriales y poseían asimismo niveles más altos de riqueza.

En este hecho, no obstante, a Weber no sólo le llama la atención el dato de las diferencias patrimoniales entre católicos y protestantes, las cuales podrían explicarse por diferencias debidas a las herencias familiares, sino también otros fenómenos que tienen que ver directamente con una actitud diferente ante el trabajo técnico e industrial de la economía capitalista, y ante la vida burguesa en general. Un ejemplo de esto último sería, por ejemplo, la diferente actitud entre católicos y protestantes respecto al tipo de educación preferida para sus hijos: una educación de corte más humanista entre los católicos y una educación de perfil más técnico entre los protestantes.

¹ Martin OFFENBACHER: *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden* [Confesión religiosa y estructura social. Un estudio sobre la situación económica de católicos y protestantes en Baden], Tübingen y Leipzig, 1901.

En su análisis de la relación entre protestantismo y el mundo moderno, concretamente entre el protestantismo y el «espíritu» capitalista, Max Weber plantea esta relación de manera distinta a la habitual en su época. Usualmente se afirmaba que los católicos se dedicaban menos que los protestantes a las actividades más características del mundo moderno por estar imbuidos de un espíritu de alejamiento o distanciamiento del mundo, de desinterés por él, mientras que los protestantes poseían un espíritu más materialista, más mundano, por lo que estaban más dispuestos para las actividades económicas del mundo moderno. Weber no considera acertada esta ecuación y piensa que la afinidad interna entre protestantismo y capitalismo no hay que buscarla en ese supuesto espíritu materialista o antiascético del protestantismo, sino más bien, y paradójicamente, en el carácter ascético de la propia religiosidad protestante (de un tipo de protestantismo al menos), es decir, que la mayor implicación de los protestantes en la actividad económica moderna no sólo no es resultado de una postura hedonista o utilitarista, sino que es, más bien, consecuencia de una religiosidad más ascética que implica un mayor control religioso de la propia vida del hombre. La cuestión a explicar entonces es para Weber el tipo de relación existente entre la actividad capitalista moderna y un tipo de religiosidad caracterizada por un profundo ascetismo. Para explicar esta relación, Weber expone su concepto de «espíritu» capitalista —vertebrado en torno a ganar dinero y establecer esta actividad como el principio organizador de la vida—, y se lanza a la búsqueda de su origen histórico.

Es en esa búsqueda como Weber llega al estudio de las confesiones religiosas, pues en los siglos XVI y XVII sólo una fe religiosa, cree él, podía tener la fuerza suficiente para poder desarrollar e imponer una nueva mentalidad distinta, y opuesta, al tradicionalismo dominante. Y el aspecto que analiza en las religiones es precisamente el de los impulsos que pueden mover a los creyentes a llevar un modo de vida determinado.

Y después de explicar Weber que ni el luteranismo ni el catolicismo desarrollaron, por sus características doctrinales y prácticas, una concepción del trabajo como «profesión», como la que está implicada en el «espíritu» capitalista, desemboca en el estudio del protestantismo ascético: el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas surgidas del movimiento baptista. Poniendo en relación el concepto de «ética calvinista» con el «espíritu» capitalista, llega a la conclusión final de que uno

de los elementos del «espíritu» capitalista —el trabajo como principio organizador de la vida— tiene su origen en el «ascetismo cristiano».

2. El «espíritu» capitalista

Weber denomina «espíritu capitalista» a una mentalidad económica caracterizada por la búsqueda del enriquecimiento, tarea que es considerada además como un deber que se le impone al individuo. Con estos dos componentes, el concepto «espíritu capitalista» se diferencia claramente de una actitud hacia el enriquecimiento que lo considere, por ejemplo, como la mera acumulación de riqueza obtenida de cualquier manera y con cualquier fin.

Para «definir» este concepto [tipo ideal], Weber no sigue el esquema de definición basado en el género próximo y la diferencia específica, como dice expresamente en la propia *Ética protestante* y en otros escritos metodológicos². Definir un concepto por el género próximo y la diferencia específica no sirve en las «ciencias culturales», como la sociología o la historia, porque el objeto de éstas es indagar el significado cultural de un fenómeno individual —de un «individuo histórico»—, y para ello no se puede operar con los conceptos genéricos en el sentido como opera la lógica tradicional. Para esta última un concepto genérico contiene algo que es común a varios fenómenos. Por ejemplo, si se quiere construir un concepto genérico de los objetos a1, a2, a3 a partir de ellos mismos, se abstraen los caracteres comunes a ellos y estos caracteres pasan a integrar el concepto genérico, que tendrá un contenido menor cuanto mayor sea el número de objetos individuales a los que se incluya bajo él, y tendrá un contenido mayor en la medida en que abarque menos objetos. Los objetos individuales que se pueden incluir dentro de un concepto genérico son entonces subgéneros de ese concepto, o casos concretos del concepto (o, en su caso, de una ley general). En esa

² WEBER, Max, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus/Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus», en *MWG I/18*. J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2006, pp. 101-492, 493-545, aquí p. 149. [Max Weber, *La Ética protestante* y el «espíritu» del capitalismo. Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo. Edición y traducción de J. Abellán. Alianza Editorial, Madrid, 2025, 3.^a ed., p. 69]. Véase también Cap. II, Apartado 3.

lógica, lo individual sólo tiene importancia hasta que logramos clasificarlo como un ejemplo o un caso de un género o de una ley.

En esta ciencia el conocimiento de los individuos va por delante del conocimiento general, porque sin ese conocimiento de los objetos individuales no se pueden formar conceptos ni se puede formar lo general, pues los elementos conceptuales no son sino caracteres obtenidos por las observaciones de los sentidos. Y haciendo este proceso repetidamente, nos encontramos con conceptos genéricos de un nivel más elevado. Estos conceptos así formados no tienen un contenido distinto al de la realidad sensible, pues su contenido forma parte realmente de esta realidad, por haber sido tomados de la realidad. Y como se ha dicho antes, un concepto genérico se hace más específico a medida que le vamos añadiendo características nuevas, teniendo entonces evidentemente un campo menor de aplicación. Mientras que, al contrario, cuanto más amplio sea un concepto, a cuantos más objetos abarque, menos contenido tiene, «pues cuanto más amplia sea la validez de un concepto *genérico* —cuanto mayor sea su *extensión*—, tanto más nos aleja de la riqueza de la realidad, ya que para que el concepto genérico pueda contener lo que tiene en común el mayor número posible de fenómenos tiene que ser lo más abstracto posible, es decir, tiene que tener un contenido muy reducido»³.

El concepto propio de las «ciencias culturales» —o tipo ideal—, por el contrario, a diferencia de lo que ocurre con el concepto genérico, tiene que ver con el conocimiento del significado cultural de un fenómeno individual. Ciertamente el concepto de las «ciencias culturales» se compone, como cualquier construcción lingüística, de conceptos genéricos. Pero lo que diferencia a un simple concepto genérico de un tipo ideal es la distinta función que este último cumple: el tipo ideal —el concepto de las ciencias culturales— no subsume simplemente un fenómeno social dentro de un género más amplio, sino que su construcción se hace para poder establecer una comparación entre él y el fenómeno histórico concreto. En ese sentido, se puede decir que el tipo ideal actúa como un «modelo» que nos permite ver si una realidad determinada se aproxima o está alejada o «desviada» del «prototipo» así construido, lo cual puede llevar a que la investigación continúe averiguando y constatando diferencias o proximidades con el «modelo», que

³ Véase Capítulo II, Apartado 3.

queda siempre como un punto de referencia. Esto quiere decir que el tipo ideal es un concepto «límite», es decir, un concepto ficticio que sirve para hacer una comparación (con la realidad).

El concepto en las ciencias culturales —el tipo ideal—, por tanto, no es una reproducción ni una copia de un fenómeno histórico real, sino una creación intelectual que se hace con el objetivo de conocer la realidad. Se trata, por tanto, de una construcción mental pura, ideal, que como tal no se encuentra en la propia realidad. En este sentido, dice Weber que el tipo ideal es, literalmente, una «utopía», es decir, algo construido, ficticio, que no existe como tal en la realidad empírica: «Es una imagen mental, que no es la realidad histórica ni la realidad».

El tipo ideal tampoco contiene un promedio de las características de fenómenos existentes en la realidad. El investigador construye los conceptos de las «ciencias culturales» distinguiendo analíticamente determinados aspectos de fenómenos concretos y eligiendo y acentuando uno o varios de entre ellos para reunirlos en una imagen en la que se obtenga una coherencia interna entre todos esos aspectos resaltados. Esa imagen mental construida ni se corresponde con la realidad, ni pretende tampoco ser una copia de la realidad o de un fenómeno en particular, pues tiene la función antes señalada de servir para comparar o medir con ella un fenómeno real. En el concepto «*espíritu*» *capitalista*, por ejemplo, los aspectos que Weber toma y realza de fenómenos sociales reales existentes son básicamente la búsqueda de la ganancia en la actividad productiva y el que esta búsqueda se convierta en directriz organizadora de toda la vida de una persona. No pretende como tal ser una copia de la realidad ni corresponder a una realidad existente, pero a Max Weber le sirve como instrumento heurístico para diferenciarlo de otras mentalidades respecto al enriquecimiento y para indagar las causas u orígenes de esa nueva mentalidad económica.

La denominación de «capitalista» con que Weber califica este «*espíritu*» responde al hecho de que esa mentalidad encontró, según él, su forma más adecuada en la empresa capitalista moderna y porque se convirtió asimismo en el motor «mental» más adecuado para la misma. Pero Weber insiste repetidamente en que no es lo mismo «*espíritu*» capitalista y sistema capitalista, pues la mentalidad o actitud y el sistema de producción se comportan de forma relativamente independiente entre sí. El «*espíritu*» es, por tanto, una actitud, un *habitus*, es decir, una disposición psíquica del individuo que se manifiesta en sus pautas de

comportamiento y en los criterios con los que organiza su vida. El «espíritu» es relativamente independiente de las ideas, por una parte, y de las instituciones o sistemas en las que se desenvuelve la acción del individuo, por otra. El «espíritu» capitalista, tal como lo tipifica Weber, es esa mentalidad económica de aspirar a ganar dinero como un fin en sí mismo, convirtiéndose en la actividad central de la vida del hombre hasta el punto de que es concebida como su principio organizador.

Los elementos que Weber integra en el concepto «espíritu capitalista» los encuentra formulados en algunos fragmentos de dos obras de Benjamin Franklin (1706-1790), que el propio Weber reproduce en su libro. Son fragmentos en los que Weber capta ya una diferencia entre esta nueva mentalidad económica y otras existentes, como la del banquero Fugger [Fúcar]:

«Piensa que el *tiempo es dinero*: quien pudiendo ganar con su trabajo diez chelines al día se va a pasear medio día, o se queda en su habitación, no debe calcular que, si sólo se gastara seis peniques en sus diversiones, sólo se ha gastado eso, sino que tiene que calcular que se ha gastado otros cinco chelines más, o, mejor aún, que los ha derrochado.

Piensa que el *crédito* [de una persona] *es dinero*. Si alguien me deja tener su dinero después de que yo hubiera tenido ya que devolvérselo, me está regalando los intereses o lo que yo pueda hacer con ese dinero durante ese tiempo. Esto puede llegar a una suma considerable si un hombre goza de buen crédito y hace uso de él. Piensa que el dinero es de naturaleza fértil y con capacidad de reproducción. El dinero puede generar dinero y el nuevo dinero puede generar más dinero y así sucesivamente.

[...] Guárdate de considerar como una propiedad tuya todo lo que poseas y de vivir según ello. En este error caen muchas personas que tienen crédito. Para evitar esto, lleva una cuenta exacta de tus gastos y tus ingresos...»⁴.

En otro de sus ensayos escribe Franklin, en la misma línea, lo siguiente:

«Por seis libras al año puedes disponer de 100, siempre que seas un hombre de honradez e inteligencia conocidas. Quien gaste al día

⁴ Benjamin FRANKLIN, *Advice to a Young Tradesman* (1748), Nueva York, Ed. Bliss Perry, 1901, pp. 153-155.

inútilmente un penique, gasta inútilmente seis libras al año, que es el precio del uso de 100 libras. Quien malgasta al día una parte de su tiempo por el valor de un penique (y esto pueden ser un par de minutos), pierde, calculando un día con otro, el privilegio de utilizar 100 libras al año. Quien malgasta su tiempo por el valor de cinco chelines, pierde cinco chelines y es como si los arrojara al mar. Quien pierde cinco chelines, no sólo pierde esta cantidad, sino todo lo que podría haber ganado empleándolos en la industria, lo cual llega a ser una suma significativa cuando un joven alcance una edad más avanzada»⁵.

Esta actitud ante el trabajo y la riqueza la plasmó Benjamin Franklin en un conjunto de virtudes por las que el individuo debería guiarse en su conducta cotidiana —y que han sido consideradas como las virtudes burguesas—, que se recogen en el siguiente cuadro:

1. *Templanza*. No comer hasta llegar a sentirse torpe. No beber hasta achisparse.
2. *Silencio*. Hablar sólo cuando favorezca a los demás o a uno mismo. Evitar conversaciones baladíes.
3. *Orden*. Cada cosa en su sitio. Que cada parte de nuestros negocios tenga su tiempo de hacerse.
4. *Decisión*. Decidir hacer lo que se debe hacer. Hacer sin desmayo lo que se ha decidido.
5. *Frigalidad*. No gastar sino en lo que beneficie a los demás o a nosotros, es decir, no desperdiciar nada.
6. *Laboriosidad*. No perder tiempo. Emplearse siempre en quehaceres útiles. Cortar todas las acciones innecesarias.
7. *Sinceridad*. No causar daño engañando. Pensar con justicia e inocencia y, si hablamos, hacerlo en consecuencia.
8. *Justicia*. No hacer daño a nadie con injurias y no dejar de hacer las buenas acciones que tenemos la obligación de realizar.
9. *Moderación*. Evitar los extremismos. Abstente de sentirte agraviado por las injurias que te hagan, por más que creas que tienes razón para ello.

⁵ Benjamin FRANKLIN, *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1736), Nueva York. Ed. Bliss Perry, Nueva York 1901, p. 160.

10. *Limpieza*. No consentir la falta de limpieza en el cuerpo, la ropa o la casa.
11. *Tranquilidad*. No dejarse perturbar por banalidades o por accidentes normales o inevitables.
12. *Castidad*. Usar pocas veces del sexo a no ser por razones de salud o para perpetuar la especie, y nunca hasta el extremo de que produzca debilitamiento físico o mental o menoscabo de la tranquilidad o el buen nombre de uno mismo o de los demás.
13. *Humildad*. Imitar a Jesucristo y a Sócrates⁶.

En este concepto de «espíritu capitalista», tal como Max Weber lo tipifica, el enriquecimiento es mucho más que la mera satisfacción de los intereses del individuo: es organizar toda la vida en torno al trabajo. Por eso Weber contrapone la actitud de Franklin expresada en estos fragmentos a la del banquero Fugger (Fúcar). La actitud de Fugger era ganar todo el dinero que pudiera hasta que se muriera, sin tomar en consideración en ningún momento que ya hubiera ganado bastante, es decir, estar dispuesto a proseguir en su actividad con todos sus riesgos sin asociarle ningún matiz de carácter moral, mientras que Weber encuentra en la actitud de Franklin algo distinto, que es precisamente considerar la actividad de enriquecimiento como un principio guía —un principio moral— con el que dirigir toda la vida⁷. Aunque Weber constata que las máximas morales que expresa Franklin en sus escritos se están utilizando en sentido utilitarista, no deja de considerar por ello que para Franklin hay un planteamiento que va más allá del mero enriquecimiento hedonista o utilitarista, pues no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales, sino que es el hombre el que queda referido a esa actividad de ganar dinero como el objetivo de su vida.

Esta mentalidad económica era nueva en un contexto histórico en el que dominaba la mentalidad económica que Weber denomina «tradicionalismo». Aunque Weber no ofrece una definición de la mentalidad económica tradicionalista, los ejemplos de la misma que ofrece en el

⁶ FRANKLIN, Benjamin, *Autobiografía y otros escritos*. Editorial Nacional, Madrid, 1982, pp. 170-171.

⁷ WEBER, «Die protestantische Ethik...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 155-157. [WEBER, La Ética protestante..., *loc. cit.*, nota 2, pp. 72-73].

libro permiten inferir que el tradicionalismo económico contempla el trabajo como un simple medio para vivir, como un medio para conseguir lo necesario para la existencia. El tradicionalismo económico considera que lo «natural» no es que el hombre quiera ganar dinero por ganarlo, sino que el hombre quiere vivir y por ello quiere ganar lo suficiente para ese fin. El hombre de mentalidad tradicionalista trabaja para vivir y, en caso de que disponga de alguna riqueza, evita trabajar y se dedica a otro tipo de actividades, como la caza, el juego o la guerra. Max Weber observa a este respecto que esta mentalidad económica era compartida por los distintos grupos sociales de la época. No sólo estaba asumida por la nobleza, sino que participaban de ella igualmente los gremios, interesados en asegurar un determinado nivel de vida a sus socios por medio de la consolidación de un modo de producción y de unos precios determinados para sus productos. Se manifestaba asimismo en los campesinos, que no se preguntaban «cuánto puedo ganar [...] haciendo el máximo de trabajo», sino «cuánto tengo que trabajar para ganar la cantidad que venía ganando [...] y que cubre mis necesidades tradicionales»⁸. Y se manifestaba, por último, en los empresarios/comerciantes del sistema de producción y de comercio denominado en Alemania *Verlagsystem*⁹, que tendían a cubrir sus necesidades habituales y no aspiraban al beneficio por el beneficio, incluso aunque la forma de sus empresas pudiera ser considerada, desde el punto de vista de la organización, capitalista.

La mentalidad económica tradicionalista, en definitiva, no valoraba el trabajo y el enriquecimiento como tales, y por ello no podía ver con buenos ojos la actividad del comerciante, que a veces se toleraba, pero sin que desapareciera por ello la sensación de que era una actividad vergonzante. La tolerancia de esa actividad iba acompañada, al mismo tiempo, del miedo a chocar contra la prohibición de la usura. Quienes se dedicaban a la actividad comercial, capitalista, eran conscientes de que su conducta era inmoral o amoral. Por eso Max Weber llama la atención sobre el hecho de que en el mundo tradicional existían serias reservas morales respecto a esas actividades, reservas que no existían en los textos de Benjamin Franklin, en la Pensilvania del siglo XVIII, en los

⁸ WEBER, *ibid.* [*Ibid.*, p. 80].

⁹ WEBER, *ibid.* [*Ibid.*, p. 85].

que proclama sin ninguna reticencia la entrega absoluta a una actividad de enriquecimiento.

Como el «espíritu» capitalista es una mentalidad nueva respecto al tradicionalismo, Weber se pregunta por su origen. Él considera que una mentalidad con esas características no es el reflejo ni la consecuencia del desarrollo económico capitalista, sino que es más bien este «espíritu capitalista» el que impulsa ese desarrollo: «Donde aquél [el espíritu capitalista] sopla y se deja sentir, él se crea sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés»¹⁰. Los capitales acumulados mediante la guerra, la piratería o la especulación no hicieron surgir el espíritu capitalista, sino al revés: quien considera su trabajo como una actividad moral acabará volcándose en él y formando un capital. Weber no está de acuerdo, por tanto, con la concepción materialista de la historia en el sentido de que las ideas surjan como «reflejo» o «superestructura» de situaciones económicas. Su razonamiento es que el «espíritu capitalista», en Massachusetts, de donde era Benjamin Franklin, fue anterior al desarrollo capitalista, y que ese espíritu se desarrolló menos en las colonias del sur —los futuros estados del sur de la Unión— fundadas por grandes capitalistas con objetivos comerciales, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra fueron fundadas por motivos religiosos, por predicadores y «graduados» junto con artesanos, pequeños burgueses y *yeomen* (pequeños propietarios rurales). En este caso, la relación de causalidad está al revés de lo que cabría postular desde un punto de vista del materialismo histórico¹¹. El empresario capitalista al que alude el concepto weberiano de «espíritu capitalista» no es, por otra parte, el empresario medio existente en la realidad de la época, sino el que tiene esa mentalidad que aborrece la ostentación y el derroche innecesario y acepta con incomodidad los signos externos del aprecio social, es decir, una mentalidad que tiene ciertos rasgos éticos, como se pone de manifiesto en Franklin, y este rasgo ascético como elemento integrante del

¹⁰ WEBER, *ibid.*, p. 190. [*Ibid.*, p. 88].

¹¹ Weber afirma asimismo que en el siglo XIX tampoco fueron representantes clásicos del «espíritu capitalista» los elegantes *gentlemen* de Liverpool o de Hamburgo con sus patrimonios comerciales heredados, sino que lo fueron los *parvenus* de Manchester o de Renania-Westfalia provenientes de ambientes sociales frecuentemente muy modestos. También en Holanda y en otras partes los representantes «típicos» de la ética capitalista formaban parte de la *pequeña* burguesía ascendente. (WEBER, *ibid.*, p. 186. [*Ibid.*, p. 85].

«tipo de empresario» no lo considera precisamente un rasgo tomado arbitrariamente.

La pregunta que se hace Weber es de dónde procedía esa idea de que el individuo sintiera como un deber desarrollar una actividad dirigida al beneficio: ¿de dónde procedía esa idea de la entrega total, *irracional*, al trabajo, que es un elemento central de nuestro mundo capitalista?

El origen tenía que residir, según él, en algo tan fuerte como para poder luchar contra un ambiente adverso —la mentalidad económica tradicional— y lograr imponerse sobre ella. Tenía que estar anclado en el propio interior del hombre para que pudiera darle sentido y valor. Para que este nuevo «espíritu» pudiera triunfar necesitaba mucho más que meras normas técnicas de comportamiento, pues para ir contra el odio, el desprecio y la desconfianza existentes necesitaba un fuerte anclaje en la personalidad de los individuos. Y sólo una doctrina religiosa —por la importancia de la religión para la vida de entonces— podía ofrecer, desde fuera del sistema económico establecido, una nueva moral que configurara la vida de nuevos grupos humanos. Pues para que la nueva mentalidad se estableciera tenía que darse en grupos humanos, y no sólo en comerciantes o fabricantes aislados.

3. La concepción protestante del trabajo

En su análisis de las confesiones cristianas, Weber busca los «impulsos psicológicos» que una determinada fe religiosa y unas determinadas prácticas religiosas mueven al creyente a llevar un determinado modo de vida. Es decir, a Weber no le interesan la doctrina o las prácticas religiosas en sí mismas, sino los efectos que la doctrina y las prácticas religiosas tienen sobre la configuración del modo o estilo de vida del creyente. Sus análisis pasan por el catolicismo, el luteranismo y el «protestantismo ascético» para indagar si, y en qué medida, estas distintas confesiones cristianas contenían «impulsos» para un modo de vida racionalizado y sistematizado.

3.1. CATOLICISMO

Lo que Weber constata, en primer lugar, es que el catolicismo, aunque sí dio lugar a un modo de vida ascético y reglado —el de los mon-

jes—, este modo de vida, sin embargo, no era de aplicación a todos los cristianos en general fuera de los conventos. Efectivamente, el modo de vida del monje cristiano aspiraba a realizar, fuera del mundo, en un convento, un ideal de vida cristiana consistente precisamente en superar el *status naturalis*, de vencer el poder de los instintos irracionales, de no someterse a las exigencias de la propia naturaleza humana y del «mundo». Sometiendo toda su vida a una voluntad planificada, sometiendo todas sus acciones a un autocontrol y dirigiéndolas por criterios morales, el monje se formaba como un obrero al servicio del reino de Dios, asegurándose de este modo la salvación de su alma. Pero la vida del monje, el ideal más elevado de vida cristiana, se realizaba fuera del mundo y no servía como modelo para la vida cristiana en el mundo.

El modelo de vida del cristiano ordinario, por el contrario, no requería desarrollar una conducta sistematizada, en la que todas las acciones estuvieran sometidas al autocontrol de uno mismo, pues la administración de los sacramentos, la práctica de las buenas obras o el recurso a las indulgencias permitían al cristiano ordinario vivir, en cierto sentido, «al día», es decir, le permitían, en caso de pérdida de la gracia, volver a recuperarla en cualquier momento sin necesidad de tener que llevar un plan sistematizado de vida. El catolicismo reconocía, en definitiva, la existencia en su seno de dos modos de vida cristiana, la del monje y la del cristiano seglar en el mundo, con exigencias muy distintas en uno y otro caso. Al no existir en el catolicismo una valoración específica del mundo, debido a la supremacía del modelo de vida cristiana extramundano encarnado en el monje, el trabajo productivo en el mundo quedaba afectado por esa ausencia de una valoración religiosa positiva. Weber ilustra esta posición del catolicismo respecto al trabajo trayendo a colación la interpretación que realiza Santo Tomás de Aquino sobre la frase paulina de «quien no trabaje que no coma»¹².

Tomás de Aquino entendía el trabajo como algo natural, como una expresión del orden objetivo de la sociedad, que es a su vez un orden que ha señalado la providencia divina, pues ésta ha querido que haya oficios diversos. Si el trabajo es necesario por ley natural, surge entonces una dificultad para Tomás de Aquino a la hora de explicar por qué hay personas que no trabajan por estar dedicadas a la contemplación religiosa. La respuesta de Tomás de Aquino es que, aun reconociendo que

¹² WEBER., *ibid.* [*Ibid.*].

el trabajo es ciertamente imprescindible por ley natural, se trata de una obligación que se le impone al hombre genéricamente, es decir, es una obligación para los seres humanos en general, pero no una obligación que se le imponga a cada persona individualmente. El trabajo es necesario, *naturalí ratione*, para la conservación de la vida del individuo y de la comunidad. Pero en el caso concreto de que no fuera necesario para la vida de un individuo, cesaría también la validez del precepto de tener que trabajar. Es decir, quien pueda mantenerse por otras vías, quien pueda vivir de sus riquezas, por ejemplo, no tendría la obligación de trabajar. Para Tomás de Aquino, la actividad contemplativa está por encima de una interpretación literal del precepto de tener que trabajar, pues la aportación o «productividad» de los monjes estaba en el aumento del *thesaurus ecclesiae* mediante la oración y el canto en el coro.

Aunque Weber ve en el ascetismo de los monjes católicos una gran aportación a la cultura occidental, pues su ascetismo significa la práctica de un modo de vida racionalizado, sistematizado y sometido a control, este ideal de perfección cristiana siguió siendo, no obstante, un ideal para unos pocos y fuera del mundo. El catolicismo, según Weber, no trasladó el ascetismo de los monjes a los cristianos en el mundo, excepto en algunos intentos, como el de la orden terciaria de San Francisco o de la *Nachfolge Christi* (Imitación de Cristo), con lo que la vida ascética también fue practicada fuera de las celdas de los conventos. Pero lo fundamental era que el cristiano *par excellence* que vivía metódicamente sólo era el monje. En resumen, esta diferencia radical entre una ética para los monjes y una ética para la masa general de cristianos no permitía desarrollar una valoración positiva del trabajo en el mundo, pues el máximo nivel de excelencia cristiana se le adjudicaba al modo de vida del monje: la *vita contemplativa* se consideraba superior a la *vita activa* en el mundo.

3.2. LUTERANISMO

¿Podía la nueva «mentalidad capitalista» proceder del luteranismo? Weber encuentra en el luteranismo una valoración religiosa positiva del trabajo en el mundo, derivada de la concepción luterana de la fe y de la consiguiente eliminación del doble modo de poder ser cristiano vigente en el catolicismo. Esta valoración positiva la vincula Weber a la

nueva concepción del trabajo que acuñó Lutero con su concepto de *Beruf*.

Weber hace a este respecto una breve historia del concepto de *Beruf* y llega a la conclusión de que el reformador Martín Lutero da un giro al uso de *Beruf*, el cual iba a tener una trascendencia enorme para el mundo protestante y para su diferenciación respecto al catolicismo. Weber narra cómo Lutero introduce en sus textos el término *Beruf* para denominar una actividad laboral positivamente valorada desde el punto de vista religioso, al ser entendida como una tarea puesta por Dios y cuyo cumplimiento es querido por él. Pero antes de formular esta doble y simultánea significación de *Beruf*, Lutero había traducido algunos pasajes de la Biblia en los que traducía el término griego *κλεις* —que significaba la «llamada» a la salvación que hace Dios a los hombres— con el término alemán *Beruf*¹³. Pero, por otra parte, también había traducido con *Beruf* los términos griegos *ergon* y *ponos* —que significan «obra» y «trabajo»/«esfuerzo»—. Esto último ocurre en la traducción de un pasaje del Eclesiastés (capítulo 11, versículos 20-21) que dice textualmente: «Permanece en la palabra de Dios y practícala, y mantente firme en tu *Beruf* (*ergon*). Confía en Dios y permanece en tu *Beruf* (*ponos*)»¹⁴. Es decir, Lutero traduce con la misma palabra *Beruf* no sólo *κλεις* (llamada), sino también *ergon* y *ponos* (obra, posición). *Beruf* puede significar, por consiguiente, tanto la llamada —o «vocación»— como el trabajo o la posición que uno ocupa. Pero, en la traducción de otro pasaje correspondiente a la primera Carta de San Pablo a los Corintios se produce lo que para Weber es lo específico y diferenciador del concepto protestante de trabajo: Lutero traduce en ese pasaje con el término *Beruf* los dos significados de «llamada» y «trabajo», con los que antes había traducido por separado *Beruf*. Esta unión de «llamada» y «trabajo» simultáneamente bajo el mismo término *Beruf* es relevante para conceptualizar el trabajo como una actividad querida por Dios, como un deber hacia Dios, es decir, el trabajo como una «profesión». En el

¹³ Lutero lo hace en los pasajes bíblicos: 1 Corintios 1, Efesios 1,18; 4, 1-4, Tesalonicenses 1, 11; Hebreos 3, 1; y en la 2.ª Carta de Pedro 1, 10.

¹⁴ El texto alemán de Lutero dice: «Bleibe in Gottes Wort und übe dich drinne, und beharre in deinem Beruf ("ergon"). Vertraue du Gott und bleibe in deinem Beruf ("ponos")».

mencionado pasaje de la 1.^a Carta a los Corintios, capítulo 7, versículos 17-24, Lutero efectúa la siguiente traducción:

«[...] que cada uno permanezca en aquello en lo que ha sido llamado. Si es llamado alguien circuncidado, que no genere ningún prepucio. Si es llamado alguien con prepucio, que no se circuncide. La circuncisión no es nada y el prepucio no es nada; sino cumplir el mandamiento de Dios. Que todos permanezcan en la profesión (*Beruf*) en la que han sido llamados. Si eres llamado como siervo, no te preocupes por ello; pues puedes ser libre y mejor que aproveches mucho de esto. Pues quien haya sido llamado como siervo, es un liberto del Señor; y lo mismo, quien es llamado libre es un siervo de Cristo. Cada cual, queridos hermanos, que se quede con Dios allí donde haya sido llamado»¹⁵.

Que Lutero utilice *Beruf* con ese doble significado de trabajo y de deber religioso resulta realmente una novedad, sobre todo si se lo compara con el texto latino de la Biblia Vulgata, en la que se mantienen separados los dos usos que Lutero había unido en *Beruf*. La Vulgata traduce siempre la palabra griega *kelesis* por *vocatio* en los pasajes de las Cartas de San Pablo que hemos mencionado anteriormente. Y la palabra griega *ergon* la traduce por *opus* (obra) y la palabra *ponos* por *locus* (lugar) en el pasaje del Eclesiástico 11, 21-22. Es decir, en la traducción latina no hay una palabra que recoja en sí misma el doble significado de «llamada» divina y de trabajo u obra, como, sin embargo, sí hace Lutero¹⁶.

¹⁵ El texto alemán de Lutero dice: «[...] Ein jeglicher bleibe in dem Beruf darin er berufen ist. Bist du als Sklave berufen Sorge des nicht; doch kannst du frei werden, so brauche des viellieber. Denn wer ein Knecht berufen ist in dem Herm, der ist ein Gefreiter des Herm; desgleichen, wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi. Ihr seid teuer erkauf; werdet nicht der Menschen Knechte. Ein jeglicher, lieben Brüder, worinnen er berufen ist, darinnen bleibe er bei Gott».

¹⁶ El texto latino del Eclesiástico 11, 21-22 dice: «Sta in testamento tuo, et in illo colloquere, Et in opere mandatorum tuorum veterasce/ Ne manseris in operibus peccatorum; Confide autem in Deo, et mane in loco tuo». El texto latino de 1 Corintios 7, 17-24 dice: «Nisi unicuique sicut divist Dominus, unumquemque sicut vocabit Deus, ita ambulet, et sicut in omnibus Ecclesiis doceo. Circumcisis aliquis vocatus est? non adducat praeputium. In praeputio aliquis vocatus est? non circumcidatur. Circumcisio nihil est, et praeputium nihil est: sed observatio mandatorum Dei. Unusquisque in qua vocationes vocatus est, in ea permaneat. Servus vocatus es? non sit tibi curae: sed et si potes fier liber, magis utere. Quie enim in Domino vocatus est servus, libertus est

Weber llama la atención sobre el hecho de que la innovación introducida por Lutero en su traducción procede más del propio traductor que del texto bíblico original. Pero con esta traducción, el término *Beruf* pasa a expresar un concepto en el que se unen actividad laboral y significación religiosa, es decir, el trabajo como una «llamada» divina, como un deber para con Dios: el trabajo como «profesión». Antes de esta traducción luterana de la Biblia no existía en las lenguas de los que serían posteriormente pueblos protestantes el término *Beruf* para indicar una actividad laboral o profesional, por lo que, concluye Weber, «no hay duda de que la creación del concepto moderno del “trabajo como profesión” (*Beruf*) se debe, desde el punto de vista lingüístico, a las traducciones de la Biblia, y concretamente a las traducciones *protestantes*»¹⁷.

La innovación de Lutero, en resumen, realiza la significación religiosa del trabajo cotidiano, valora religiosamente el cumplimiento de los deberes propios de los trabajos o profesiones profanos. El fundamento último de esta valoración reside en el principio luterano de que no es necesario abandonar el mundo para alcanzar una vida cristiana perfecta, pues el orden social en el que cada cristiano esté situado es un orden *santo*, querido por Dios. La teología luterana, con su afirmación de la

Domini: similiter qui liber vocatus est, servus est Christi. Pretio empti estis, nolite fieri servi hominum. Unusquisque in quo vocatus est, fratres, in hoc permaneat apud Deum».

¹⁷ Esta dimensión del concepto luterano de *Beruf* no la encuentra Weber, por el contrario, en los pueblos latino-católicos. Éstos no tienen, según él, ninguna expresión similar a la alemana *Beruf* para denominar un trabajo profano entendido como algo que agrada a Dios, como un deber a cumplir. Indica Weber, no obstante, que la palabra española «*vocación*» —en el sentido de llamada interior— tiene un matiz, traído del *oficio* eclesiástico, que se acerca al sentido de la palabra alemana *Beruf*, pero que nunca se utiliza, sin embargo, como «trabajo o profesión» en el sentido de una actividad material. Añade además que las palabras que en el mundo católico-latino se refieren a la «profesión» o al trabajo en el sentido de actividad productiva no tienen ninguna impronta religiosa. De aquí proviene la dificultad para traducir adecuadamente al español el término alemán *Beruf* con una sola palabra. Si se traduce por «profesión», este término no tiene en español el doble contenido de *Beruf* que tiene en alemán desde Lutero, según Weber. Si se traduce por «trabajo», ocurre lo mismo; no está presente el significado de deber religioso. Difícilmente podemos recoger el doble significado en una sola palabra española. Por ello, en este Estudio preliminar, cuando hablamos de «profesión» o de «trabajo como profesión» nos estamos refiriendo al trabajo concebido como un deber religioso, que es, en definitiva, en lo que consiste la concepción protestante del trabajo o de la profesión.

igualdad de todos los cristianos (todos los cristianos son «sacerdotes»), no establece una distinción entre dos modos de existencia cristiana, no establece, por tanto, una diferencia entre acciones obligatorias para todos los cristianos y acciones sólo obligatorias para los cristianos que hubieran optado por la vida perfecta en los monasterios y conventos. Para Lutero sólo existe un único modo de vivir de manera grata a Dios: el cumplimiento de las obligaciones derivadas para cada uno de la posición que tenga en el mundo, cumplimiento que se convierte así en su «profesión». Lutero valora positivamente el trabajo en el mundo —profano— frente al modo de vida ascético de los monjes, que se desarrolla en conventos o monasterios apartados del mundo. En el modo de vida de los monjes encuentra Lutero incluso una ausencia de amor y egoísmo, ya que lo considera una huida de las obligaciones en este mundo, y por eso con el protestantismo se cerró cualquier forma de ascetismo monacal, extramundano, «por no ser bíblico y por ser una búsqueda de la santificación por las obras». El trabajo en el mundo, por el contrario, lo presenta como una manifestación externa del amor al prójimo, entendiéndolo como el único camino para agradar a Dios: su voluntad es precisamente que los hombres cumplan sus obligaciones «laborales», por lo que cualquier trabajo o profesión lícitos valen realmente lo mismo ante los ojos de Dios.

No obstante, Max Weber señala que el luteranismo no llegó a desarrollar una concepción del trabajo afín a la que él había tipificado como «mentalidad capitalista», pues Lutero considera en último término que cualquier tipo de trabajo es bueno para la salvación del cristiano, basándose para ello en el mencionado pasaje de 1 Corintios 7, 17-24. El cristiano tiene que aceptar la situación o posición en la que se encuentre y acomodarse a ella: todos los trabajos, todos los estamentos sociales son iguales ante Dios. En este planteamiento Weber no encuentra ningún elemento que pudiera generar una nueva mentalidad económica que superara la del tradicionalismo. Si el trabajo/«profesión» es para Lutero algo que el hombre tiene que aceptar como un designio de Dios, y si todo tipo de situación social o laboral sirve para ser grato a Dios, Weber considera que Lutero no ofrece una base de carácter religioso que impulse a llevar una vida sistemática y racionalizada en torno al trabajo (como la implicada el «espíritu capitalista»). Es más, para los luteranos, desarrollar una vida metódica y ascética era sospechoso de pretender una santificación por las obras, algo que rechazaba la doctrina luterana, pues, según

Lutero, la salvación del cristiano se produce sólo por la fe sin la colaboración de las buenas obras. Por su doctrina de la gracia, por tanto, el luteranismo no transmitía ese impulso hacia la sistematización de la conducta que conduce a la racionalización metódica de ésta. En definitiva,

«[...] la religiosidad luterana dejó intacta [...] la vitalidad natural de las acciones instintivas y del puro sentimiento; le faltaba ese impulso para un autocontrol constante y, en definitiva, para una reglamentación *planificada* de la propia vida, que sí posee la inquietante doctrina del calvinismo»¹⁸.

3.3. PROTESTANTISMO ASCÉTICO (CALVINISMO, PIETISMO, METODISMO, BAPTISMO)

A diferencia del luteranismo, Weber sí encuentra en el «protestantismo ascético» una base religiosa para el desarrollo de una nueva moral, a la que finalmente le imputará el origen de la mentalidad económica capitalista moderna.

Weber es consciente, de todos modos, de las diferencias doctrinales existentes entre los cuatro movimientos protestantes que investiga dentro del denominado «protestantismo ascético» —calvinismo, pietismo, metodismo, sectas baptistas—, pero a él no le interesa, como ya hemos dicho, la simple dogmática sino los efectos de ésta sobre la configuración del modo de vida de los creyentes. Y la respuesta a su pregunta de cómo se producen en el calvinismo y en el protestantismo ascético en general los estímulos para llevar en el mundo una vida metódica y autocontrolada la encuentra en la doctrina de la predestinación. Según esta doctrina, Dios ha decidido desde la eternidad salvar a una parte de la humanidad y condenar a la otra parte, sin que los hombres puedan hacer nada para alterar este designio divino. Esta tesis, central en la doctrina de Juan Calvino, se afirmó con rotundidad en la Declaración de Fe de Westminster, de 1647, a la que Weber se remite:

«Como revelación de su soberanía, Dios ha predestinado con su designio a algunos hombres [...] para la vida eterna y a otros los ha condenado a la muerte eterna.

¹⁸ WEBER, *ibid.*, pp. 341-344. [*Ibid.*, p. 137].

Aquellos hombres que están predestinados para la vida, Dios los eligió en Cristo para su gobierno eterno antes de que pusiera los ciemientos del mundo según su designio eterno e inamovible y según la decisión secreta y el arbitrio de su voluntad, e hizo esto por su amor y gracia, no como si le hubieran movido a ello la previsión de la fe o de las buenas obras o la esperanza de alguna de las dos o cualquier otro motivo de las criaturas como condición o causa, sino que todo lo hizo para alabanza de su gracia soberana.

Plugo a Dios abandonar al resto de los seres humanos de acuerdo con el designio inescrutable de su voluntad, según el cual concede o priva de la gracia, según le plazca, para glorificación de su poder ilimitado sobre las criaturas y le plugo ordenarlas a éstas por la cólera y la deshonra a causa de sus pecados, para alabanza de su justicia soberana»¹⁹.

La consecuencia inmediata de este principio es que la vida en el mundo no puede servir para ejercer influencia alguna sobre esta decisión divina, pues todo está ya decidido. El único y exclusivo sentido de la vida del creyente en el mundo es glorificar a Dios, pues sólo Dios y su voluntad importan. El creyente tiene que cumplir sus mandamientos, sabiendo que el propio cumplimiento nada puede influir sobre la voluntad divina.

Esta doctrina de la predestinación presenta así, según Weber, una «inhumanidad terrible», cuya consecuencia es el sentimiento de una extraña soledad interior del individuo. El creyente no cuenta con una ayuda sacramental, ni con confesores, ni con la posibilidad de realizar determinadas buenas obras. Esta doctrina, que deja al creyente solo ante su destino, representa para Weber el culmen de la eliminación de todos los elementos de carácter «mágico» o extraordinario, que son rechazados como superstición. En el calvinismo encuentra Weber la cima de la «desmagificación del mundo»²⁰. Como sólo importa la gloria de Dios, los deberes del cristiano en el mundo adquieren un carácter totalmente impersonal y objetivo, pues sólo se cumplen para servir al orden racional del mundo que Dios ha determinado.

¹⁹ «The Confession of Faith», en: *Handbooks for Bible Classes*. Ed. por M. Dods y A. Whyte, Edimburgo, 1882, 2.ª ed., capítulo 3, apartados 3, 5, 7, pp. 48, 50.

²⁰ WEBER, *loc. cit.*, nota 2, p. 117. [*Loc. cit.*, nota 2, p. 117].

El carácter radical de esta doctrina le lleva a Weber a preguntarse cómo podían soportarla los calvinistas. Desde Calvino había quedado establecido que el creyente tiene que darse por contento con la fe religiosa, sin querer saber si pertenecía a los elegidos, pues los elegidos forman la «iglesia invisible de Dios». Pero la percepción del sufrimiento que producía en los creyentes esta doctrina de la predestinación, con la que se confrontaba diariamente el calvinista, condujo finalmente, sin embargo, a que teólogos y pastores plantearan una búsqueda de «signos de haber sido elegido». Entonces se hizo habitual en la práctica pastoral del siglo XVII recomendar dos tipos de consejos con los que aliviar la carga psicológica generada por la doctrina calvinista de la predestinación.

El primer consejo consistía en que el creyente debía considerarse elegido y rechazara cualquier duda al respecto como una tentación del demonio, pues la duda como tal ya sería una consecuencia de la falta de fe. La advertencia del apóstol Pablo a mantenerse firme en la llamada, de no dudar de la fe, era interpretada como el deber del creyente de tener la certeza subjetiva de estar elegido para la salvación.

El segundo consejo para tener la *certitudo salutis* entregarse al trabajo sin descanso. Sólo un trabajo de estas características disipaba la duda religiosa y daba la certeza sobre la salvación. El trabajo se convertía así en el medio principal del ascetismo protestante, un ascetismo que, a diferencia del practicado en el catolicismo, no iba a ser practicado huyendo del mundo sino dentro del mundo para someterlo a los mandamientos de Dios. El trabajo con éxitos materiales era una señal de que al menos no se ofendía a Dios. Un enriquecimiento progresivo, se convertía, por ello, en una confirmación indirecta de la salvación, enriquecimiento que iba de la mano con un rechazo ascético del consumo, pues entregarse al disfrute de la riqueza significaba ceder ante las necesidades de las criaturas, sacrificando la gloria de Dios.

Esta manera de entender y realizar el trabajo encierra para Weber la característica esencial y diferenciadora del calvinista. Dios no le pide al creyente que haga buenas obras ocasionalmente, pues el elegido, que sigue siendo criatura, siempre se quedará corto con todas las obras que pudiera hacer ante las exigencias de Dios. Este le pide al creyente una «vida santa», es decir, una vida que esté orientada, en su totalidad y sistemáticamente, a la gloria de Dios: «el Dios del calvinismo [...] exige

de los suyos [...] no “buenas obras”, sino una “vida santa”, es decir, una santificación por las obras elevada a sistema»²¹.

La voluntad de Dios y su gloria se convierten así en el criterio organizador y sistematizador de la vida del creyente. Para los creyentes calvinistas una vida tendente a eliminar la naturalidad del disfrute de la vida de los instintos es el único medio posible para servir a la gloria de Dios. Sólo así se puede eliminar la divinización de las criaturas y que brille únicamente la gloria de Dios. Y sólo con una conducta sistemática y racionalizada puede el creyente *acreditar* su certeza de estar entre los elegidos. La acreditación es, por tanto, el punto de partida psicológico para llevar un modo de vida metódico:

«[...] la vida del “santo” está exclusivamente orientada hacia un fin trascendente, la salvación, pero *precisamente por este motivo* está totalmente *racionalizada* en su transcurso por este mundo y dominada exclusivamente por la idea de aumentar la gloria de Dios en la tierra; y nunca se ha tomado tan en serio esta idea de “*omnia in majorem Dei gloriam*”. Sólo una vida dirigida por una *reflexión constante* puede valer como superación del *status naturalis*»²².

Y lo decisivo es que este modo de vida metódico se presenta como un modo de vida exigible a todos los creyentes que quieren estar seguros de su estado de gracia: la conducta racionalizada y metódica no es un *opus supererogationis*, es decir, no es un «plus» o un «extra» exclusivamente para algunos selectos por encima del nivel mínimo exigible a todos.

Este impulso para el establecimiento de una vida ascética está presente, según Weber, en las distintas corrientes del protestantismo ascético, aunque no todas ellas estuvieran basadas ya en la doctrina de la predestinación. Está presente, en primer lugar, en el pietismo, es decir en una corriente luterana en la que se introdujo una *pietas* metódica de origen calvinista. Aunque el pietismo sigue manteniendo el carácter sentimental de la religiosidad luterana²³ y su doctrina de la gracia —la

²¹ WEBER, *ibid.*, p. 321. [*Ibid.*, p. 128].

²² Weber se remite aquí a BUNYAN, «The Pharisee and the Publican», en *Works of the Puritan Divines* [Londres, 1845-1848], p. 126.

²³ Y observa Weber que los sentimientos —básicamente, el goce en este mundo de la bienaventuranza— pueden generar lo contrario de una disciplina austera y rígida: WEBER, «Ethik...», *loc. cit.*, nota 2, p. 355. [«Ética...», *loc. cit.*, nota 2, p. 137].

gracia se puede perder, pero se puede recuperar—, Weber señala que el efecto práctico de los principios pietistas es un control ascético del trabajo profesional *aún* más estricto y una fundamentación religiosa de la moral profesional aún más firme de lo que permite desarrollar la mera «honradez» profana de los cristianos reformados normales, considerada como un cristianismo de segunda categoría por los pietistas «cultivados»²⁴.

Para August H. Francke, el trabajo es el medio ascético *par excellence* y considera, al igual que los puritanos [calvinistas], que Dios bendice a los suyos a través del éxito en el trabajo. Otros pietistas, como Zinzendorf, aunque mantengan la idea de que el creyente es un «instrumento de Dios», no desembocan, sin embargo, en una ética del trabajo de tipo calvinista, aunque tampoco ésta quedara excluida, pues se preparaban interiormente para la idea del trabajo por el trabajo solamente.

Este impulso está presente también en el metodismo²⁵, pues, aunque éste presenta también diferencias con el calvinismo respecto a la cuestión de la certidumbre de la salvación, no deja de estimular una sistematización «metódica» del modo de vida con el fin de alcanzar esa certidumbre. Esta certidumbre se consigue para el metodista *sensiblemente* con el acto de la «conversión». Según la doctrina de John Wesley, el *regenerado* por la conversión puede alcanzar en esta vida la conciencia de la *perfección*, y aunque resulte muy difícil conseguir la santificación, es necesario aspirar a ella porque garantiza la certidumbre de la salvación con carácter definitivo y da una «alegre» seguridad en vez de la «hosca» preocupación de los calvinistas. El auténtico convertido tiene, en todo caso, que acreditarse como tal ante sí mismo y ante los demás, demostrando que el pecado «no tiene ningún poder sobre él»²⁶. Los signos de la conducta son imprescindibles como controles de una verdadera conversión, como una «condición» de la conversión. Y aunque para Weber el metodismo no aporta nada nuevo a la idea protestante del trabajo, sí resulta relevante, sin embargo, relevante en la cuestión de la ética social.

El bautismo, que no tiene el mismo fundamento teórico que el calvinismo, también fomenta este impulso para una vida ascética. Su idea principal de la *believers' church* —es decir, la de una «iglesia visible»—

²⁴ Véase WEBER, *loc. cit.*, nota 2, p. 357. [*Loc. cit.*, nota 2, pp 152-157].

²⁵ Véase WEBER, *loc. cit.*, nota 2, pp. 379-385. [*Loc. cit.*, nota 2, pp. 209-215].

²⁶ WEBER, *loc. cit.*, nota 2, p. 382. [*Loc. cit.*, nota 2, p. 149].

se concibe como una comunidad integrada por *personas creyentes y regeneradas* y por sólo este tipo de personas. En el bautismo la adquisición de la fe «acontece mediante una *revelación* individual —la actuación del espíritu divino en el individuo— y *sólo* mediante ella. Se ofrece a todos y es suficiente con esperar al Espíritu y no resistirse a su venida con un apego pecaminoso al mundo»²⁷:

«[...] la separación interior del mundo y de sus intereses y la absoluta sumisión al poder de Dios que nos habla en la conciencia solo es señal inequívoca del auténtico renacimiento, y la conducta correspondiente es entonces el requisito de la bienaventuranza. Esta no puede merecerse, sino que es un regalo de Dios, pero solo el que viva según su conciencia puede considerarse como renacido. Las “buenas obras” son, en este sentido, una *causa sine qua non*»²⁸.

El carácter metódico específico de la moralidad baptista reside, desde un punto de vista psicológico, sobre todo, en la idea de la «espera» de la actuación del Espíritu, que todavía hoy, dice Weber, se observa en el *meeting* cuáquero. Y aunque en el bautismo se debilita la concepción calvinista del trabajo, sin embargo, las sectas baptistas lo realzan con medidas de distinto tipo: con la negativa, por ejemplo, a aceptar cargos públicos, o mediante su manifestación de hostilidad a cualquier tipo de vida aristocrática, que veían como un ejemplo de glorificación de las criaturas. La gran significación que la doctrina baptista atribuía a la conciencia como revelación individual de Dios imprimía en todo caso un carácter especial al trabajo, cuyo efecto sobre la formación del «espíritu capitalista» se puede observar de manera especial, según Weber, en las cuestiones de la ética social.

En resumen, en las cuatro corrientes del protestantismo ascético mencionadas encuentra Weber la presencia activa de elementos que impulsan a llevar un modo de vida en el mundo sometido a un control metódico permanente. Pero Weber destaca especialmente esa presencia en las sectas puritanas que, para él, fueron «las protagonistas más específicas del ascetismo en el mundo»²⁹.

²⁷ WEBER, *loc. cit.*, nota 2, p. 394. [*Loc. cit.*, nota 2, p. 153].

²⁸ WEBER, *loc. cit.*, nota 2, pp. 401-402. [*Loc. cit.*, nota 2, p. 155].

²⁹ WEBER, «Die protestantischen Sekten...», *loc. cit.*, nota 2, p. 542. [«La Ética protestante...», *loc. cit.*, nota 2, p. 304].

La cohesión interna de las sectas era especialmente profunda, pues el sistema de selección de sus miembros y la reglamentación de la disciplina interna eran distintos a los que habían tenido los cristianos medievales o los luteranos. Mientras que la disciplina eclesiástica medieval y la luterana estaban en manos del clero, funcionaba con instrumentos autoritarios por ser efectivos y castigaban, o recompensaban, acciones *individuales*, la disciplina de los puritanos y de las sectas estaba en manos de laicos (al menos en parte), funcionaba por la necesidad de *autoafirmación* de los propios miembros y tomaba en consideración *cualidades* que los aspirantes a formar parte de las sectas debían poseer. «Demostrar» esas cualidades era lo fundamental. El interés individual en *autoafirmarse* lo ponían los puritanos al servicio de la conservación y propagación de la ética puritana «burguesa». Y este es el punto clave para Weber, porque para él el *ethos* específico de la religión en el sentido sociológico del término no está en la *doctrina ética* de una religión, sino en un comportamiento ético que es reconocido, *premiado*, para la salvación. En todas las confesiones puritanas se premiaba el comportamiento de «acreditarse a uno mismo ante Dios». Y se premiaba el comportamiento de «acreditarse a uno mismo ante la gente», en el sentido de una autoafirmación social. En ambos casos se caminaba en la misma dirección y ambos comportamientos se complementaban mutuamente. Y fue ese comportamiento el que contribuyó, según Weber, a dar a luz el «espíritu» del capitalismo moderno, su *ethos* específico, es decir, el *ethos* de la burguesía moderna³⁰.

Por ello afirma Weber que los «conventículos» ascéticos y en especial la creación de las sectas son uno de los fundamentos históricos del «individualismo» moderno. Esta innovación —los efectos morales del comportamiento de los puritanos— la contrapone Weber a la de los cristianos medievales y a la de los luteranos, ya mencionados, y a la organización de los gremios medievales. Weber diferencia claramente entre los efectos morales del comportamiento del puritanismo y de las sectas puritanas y los producidos por los gremios medievales en relación con el «individualismo» moderno. En los gremios había sin duda un control del nivel ético de sus miembros similar al de las sectas, pero había una gran diferencia en cuanto a sus efectos sobre el comportamiento económico: el gremio unía a los compañeros de una misma

³⁰ *Ibid.*, pp. 542-543. [*Ibid.*, p. 305].

profesión para limitar la competencia entre ellos. En un cierto sentido practicaba un «racionalismo» burgués en cuanto que ganaba poder en la regulación económica, pero, en cuanto a las consecuencias que tenía, se mantenía dentro de la *tradición*. En las sectas puritanas, por el contrario, sus miembros lo eran por tener una cualificación ética exigida en el proceso de selección e ingreso en ellas, y la reglamentación sobre su modo de vida se hacía desde la perspectiva de la «honestidad formal» y de la práctica de un ascetismo ascético. El miembro de un gremio que obtuviera un éxito capitalista individual destruía el espíritu gremial. En cambio, el miembro de una secta que obtuviera legalmente un éxito capitalista tenía ahí una prueba de su acreditación y aumentaba el prestigio de la secta. Para Weber, la organización del trabajo en los gremios era un obstáculo para la organización capitalista del trabajo, aunque, por otro lado, los gremios fueron para él un escalón previo a esta última, escalón del que quizás no se habría podido prescindir. Weber no entra aquí en el análisis de las «intrincadas relaciones causales» de este fenómeno, pero sí afirma que la organización gremial no podía ser el *impulsor* económico «individualista» del ethos capitalista: «esto sólo lo pudo hacer el modo de vida metódico de las sectas ascéticas»³¹.

4. Influencias de la concepción calvinista del trabajo sobre el «espíritu capitalista»

Para analizar más concretamente esa relación entre las ideas fundamentales del protestantismo ascético y los principios que orientan la vida económica capitalista, Max Weber se adentra en algunos escritos pastorales de teólogos protestantes³². En ellos encuentra Weber consejos e indicaciones para los fieles que inciden, directa o indirectamente, sobre la actitud de los individuos ante el trabajo, la riqueza o el aprovechamiento del tiempo.

³¹ *Ibid.*, p. 545. [*Ibid.*, p. 306].

³² Por ejemplo, las obras de Richard Baxter que más cita son: *Saints' Everlasting Rest* y *A Christian Directory*; de Philipp Jacob Spener, su correspondencia (*Theologische Bedenken*, 1700 y ss.) y *Pia Desideria*; de Robert Barclay, *An Apology for the true Christian* (1678). Y para otros autores protestantes, *Works of the Puritan Divines* (Londres, 1845-1848).

Max Weber destaca, a este respecto, las reservas que según Richard Baxter debe tener el cristiano respecto a la riqueza. Lo que a Richard Baxter le parece moralmente reprochable en la riqueza es *recrearse* en ella, deleitarse con ella, con las correspondientes consecuencias de una vida ociosa y muelle y, sobre todo, de la desviación que esto significaba de los esfuerzos del creyente por llevar una vida «santa». La riqueza, por tanto, *sólo* resulta peligrosa para el cristiano «por el peligro de recrearse en ella, *disfrutar* de la riqueza con sus consecuencias de ocio y molicie y, sobre todo, con la consecuencia de desviarse de la aspiración a la vida “santa”»³³. Según Richard Baxter, Dios castiga en esta vida a quien quiera recrearse permanentemente en la riqueza, pues eso es casi siempre el anuncio de la quiebra, y lanza la siguiente pregunta: «Si tuviéramos todo lo que podríamos tener en el mundo, ¿sería esto todo lo que *podríamos* esperar tener? En la tierra no se puede conseguir la *ausencia de deseo*, porque ésta no debe existir según la voluntad de Dios»³⁴. Y concluye que lo que aumenta la gloria de Dios es la actividad, no el ocio y los placeres:

«Es para la *acción* para lo que Dios nos sostiene a nosotros y a nuestras actividades: el trabajo es el fin moral y el fin natural de nuestra energía. Con la acción es con lo que más se sirve y honra a Dios [...] Hay que apreciar *el bien común o el bien de la mayoría* por encima de nuestro propio bien»³⁵.

De esta manera el calvinismo *descarga psicológicamente a la posesión de bienes* del lastre que tenía la riqueza en la ética tradicional. El ascetismo puritano libera el enriquecimiento de sus cadenas, no sólo haciéndolo legal, sino considerándolo expresamente como querido por Dios. Cuando el calvinista lucha contra la molicie y la dependencia de los bienes externos no se trata de una lucha contra la riqueza y el lucro, sino contra las tentaciones asociadas a ellos³⁶.

³³ WEBER, *ibid.*, p. 417. [WEBER, «Ética protestante...», *loc. cit.*, nota 2, p. 163].

³⁴ [WEBER, *ibid.*, p. 261, nota 287, en la que remite al capítulo 10 de la obra de Richard Baxter, *Saint's Everlasting Rest*, mencionada en la nota 33.].

³⁵ BAXTER, Richard, *Christian Directory* I, pp. 375-376 (citado por Weber, «Protestantische Ethik...», *loc. cit.*, nota 2, p. 261, nota 288).

³⁶ WEBER, «Protestantische Ethik...», *loc. cit.*, nota 2, p. 463. [WEBER, «Ética protestante...», *loc. cit.*, nota 2, p. 175]. Esta visión ascética del trabajo no pretende imponer-

Otra consecuencia relevante sobre el modo de vida es la importancia del aprovechamiento del tiempo, «porque cada hora perdida es una hora que se le sustrae al trabajo para la gloria de Dios»³⁷. De nuevo Richard Baxter es tajante a este respecto:

«[...] la pérdida de tiempo por hacer vida social, por “cotillear”, por el lujo, incluso por dormir más de lo necesario para la salud —de seis a ocho horas como máximo—, es absolutamente reprochable desde el punto de vista moral»³⁸.

Los que están ociosos en su trabajo, escribe, son siempre los que no tienen tiempo para Dios cuando llega el tiempo para ello.

Todo esto conduce a una elevada valoración del trabajo por parte del puritanismo, el trabajo «corporal o intelectual duro y continuado». La razón de ello está en que el calvinismo considera que el trabajo es un *medio ascético* para la prevención de aquellas tentaciones que el puritanismo resume bajo el concepto de *«unclean life»*, es decir, una vida impura. De aquí que el puritanismo tienda al ascetismo sexual en el matrimonio, ascetismo que no lo considera esencialmente diferente del vigente en los conventos, sino diferente sólo en cuanto a su grado, pues ambas formas responden al mismo principio ya que entiende la relación sexual en el matrimonio sólo como un medio para aumentar la gloria de Dios, de acuerdo con el mandamiento de «sed fecundos y multiplicaos». El trabajo es valorado como el fin mismo de la vida prescrito por Dios, y por ello el puritanismo valora las pocas ganas de trabajar como un síntoma de que se carece del estado de gracia. La obligación de trabajar se extiende a todos, pues la Providencia tiene preparada, para todos sin excepción, una «profesión» (*calling*), que cada uno tiene que conocer y en la que tiene que trabajar, y esta profesión no es un destino al que haya de acomodarse y con el que tenga que conformarse, como en el luteranismo, sino que es una orden de Dios al individuo para que éste actúe en favor de su honor³⁹.

le al rico ninguna mortificación, sino sólo que use su riqueza para cosas necesarias y de utilidad práctica.

³⁷ *Ibid.*, p. 417. [*Ibid.*, p. 163].

³⁸ *Ibid.*, pp. 417-418. [*Ibid.*, p. 163-164].

³⁹ *Ibid.* p. 427. [*Ibid.*, p. 165].

La división del trabajo, que Tomás de Aquino y Lutero habían interpretado como un resultado del plan de Dios para el mundo, adquiere en el puritanismo un matiz diferente que, según Weber, recuerda a Adam Smith:

«[...] la especialización del trabajo conduce a un incremento cuantitativo y cualitativo del rendimiento, porque hace posibles las habilidades del obrero, sirviendo, por tanto, al bien común que se identifica con el bien del mayor número posible»⁴⁰.

Pero en todo caso, Weber destaca además de la motivación utilitarista, habitual ya en la época, el matiz típicamente puritano de que lo que exige Dios no es el trabajo en sí mismo, sino el trabajo entendido como «profesión»: lo mejor es un trabajo estable, pues a la vida del hombre «sin trabajo» le falta precisamente el carácter sistemático y metódico que exige una vida ascética dentro del mundo. Por ello Baxter responde afirmativamente a la pregunta de si alguien puede tener varios trabajos, siempre que sea bueno para el bien común o para el propio bien de uno, si no resulta perjudicial para nadie y si no conduce a serle infiel a alguno de los trabajos. Baxter no está en contra del cambio de trabajo, si no se hace a la ligera y si se hace para tomar otro trabajo más grato a Dios, más útil.

Y acorde con estos principios se expresa la postura de Baxter ante la pobreza. Para el puritano, querer ser pobre sería lo mismo que querer estar enfermo, y sería algo reprochable, aunque se hiciera para santificarse y haría daño a la gloria de Dios. El pasaje de la obra de Richard Baxter sobre la necesidad de enriquecerse, que Weber reproduce, es muy claro a este respecto:

«Si Dios os muestra un camino en el que podéis ganar legalmente más que por otro camino sin daño para vuestra alma ni para la de otros y lo rechazáis y seguís el camino que reporta menos ganancias, os estáis oponiendo a uno de los fines de vuestra profesión, os estáis negando a ser administradores de Dios y a aceptar sus dones, para poder utilizarlos para él cuando él lo exija. Podéis trabajar para ser ricos para Dios, pero no para la molice y el pecado»⁴¹.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 428-429. [*Ibid.* p. 166].

⁴¹ *Ibid.*, p. 433. [*Ibid.*, p. 168].

En los escritos pastorales de los teólogos protestantes que Weber lee encuentra también consejos y reflexiones sobre el modo de vida que se refieren directamente al comportamiento económico, en concreto a la producción y el consumo. Weber considera que este protestantismo ascético, como tiene una actitud de restricción frente al *disfrute* despreocupado de la riqueza, pone frenos al *consumo*, especialmente al consumo de lujo. Observa especialmente en los cuáqueros una advertencia contra las formas ostensibles del lujo y la recomendación de su uso racional para las necesidades de la vida del individuo y de la colectividad, que es lo que Dios quiere. Según Robert Barclay, había que evitar la ostentación y la utilización de cosas que sólo son valoradas por vanidad y no por su utilidad, así como hacer gastos suntuarios desproporcionados para las necesidades importantes de la vida⁴². La lucha contra la molicie y contra la dependencia de los bienes materiales no es, de nuevo, una lucha contra la riqueza como tal, sino contra las tentaciones que se pueden plantear con la riqueza, como las apariencias de una vida lujosa que están muy próximas a la sensibilidad feudal y caballeresca, frente a la que los cuáqueros oponen el «confort» burgués. Y por lo que respecta a la producción de riqueza, Weber reitera que los protestantes ascéticos estimaban la riqueza conseguida mediante el trabajo como una bendición de Dios, y que, por ello, su lucha a este respecto se dirigía exclusivamente contra la consideración de que el fin último de sus vidas fuera ser rico.

El resultado de poner juntas la limitación del consumo suntuario y la liberación del enriquecimiento de todas sus condenas y reservas tradicionales, pero también de la codicia, es para Weber lógico: «la *formación de capital mediante el imperativo ético del aborro*»⁴³.

5. Conclusión: el «espíritu capitalista» procede de la ética puritana

La conclusión de la investigación de Weber es que uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista, y de toda la cultura mo-

⁴² *Ibid.*, p. 464, nota 361. [*Ibid.*, p. 277, nota 361].

⁴³ Los frenos al consumo iban a favorecer su utilización productiva como *inversión* de capital, aunque no pueda calcularse en cifras ese efecto. [*Ibid.*, 465-466]. [*Ibid.*, p. 176].

derna —una concepción del trabajo sobre la que se organiza el modo de vida burgués—, tiene su origen en el *ascetismo cristiano*. Es decir, las características de la mentalidad económica, que él había denominado al principio del libro «espíritu capitalista», y que había visto formuladas en los escritos de Benjamin Franklin, coinciden en su contenido con la concepción ascética del trabajo y de la vida desarrollada por el calvinismo.

Esta religiosidad puritana del siglo XVII legó, por tanto, a la posteridad, según Weber, una enorme buena conciencia respecto al enriquecimiento económico, siempre que éste se realizara de forma legal. Y esta aportación la considera, en relación con el desarrollo del capitalismo, mucho más importante que la simple formación del capital:

«Con la conciencia de estar en plena gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por él, el empresario burgués puede perseguir su beneficio y *debe* hacerlo, si se mantiene dentro de los límites de la corrección formal, si su conducta moral es intachable y si el uso que hace de su riqueza no es escandaloso. El poder del ascetismo religioso le ponía a su disposición, además, obreros austeros, concienzudos, muy capacitados y apegados al trabajo como el fin de la vida querido por Dios. Este ascetismo le daba también la seguridad tranquilizadora de que el reparto desigual de los bienes de este mundo es obra de la providencia divina, la cual, con estas diferencias, así como con la concesión particular de la gracia, persigue sus objetivos secretos, que son desconocidos para nosotros»⁴⁴.

En definitiva, la concepción ascética del trabajo como algo que es muy grato a Dios y como único medio para llegar a tener certeza de la salvación constituye la misma base tanto para el beneficio del empresario como para la fidelidad de los obreros con salarios bajos⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 477. [*Ibid.* p. 180].

⁴⁵ «Toda la literatura ascética de *todas* las confesiones se empapó de esta idea de que también el trabajo fiel con salarios bajos para aquellos a quienes la vida no les ha concedido otras oportunidades es algo muy grato a Dios». En ese punto, el ascetismo protestante no introdujo ninguna novedad, pero profundizó este punto de vista al máximo y le dio a esa norma aquello que es realmente lo único que en verdad importa para sus efectos: el impulso psicológico para ser efectiva, mediante la concepción de este trabajo como una profesión, como el más excelente, muchas veces en último término realmente el único medio para llegar a estar seguro del estado de gracia. [*Ibid.*, pp. 480-481]. [*Ibid.*, pp. 181-182].

Weber acaba su libro aludiendo al hecho histórico de que este «espíritu capitalista» así entendido desapareció del capitalismo posteriormente. Cuando el capitalismo desarrolló una dinámica propia basada en el desarrollo tecnológico no necesitó ya más de ese motor impulsor y, además, la actitud originaria del puritano ante la riqueza y ante los bienes materiales se transformó profundamente. Si los bienes materiales habían sido para el puritano de los comienzos como un «abrigo liviano sobre sus hombros» del que podía prescindir fácilmente, en el desarrollo posterior del capitalismo, sin embargo, esos bienes materiales se convirtieron en un «caparazón de acero»⁴⁶, con una fuerza de atracción irresistible sobre las personas y desprovisto de todo sentido ético.

Este proceso de transformación, este «proceso de secularización» de la idea originariamente religiosa del trabajo como «profesión», significa, por un lado, que la religión produjo su efecto económico máximo después de que la motivación religiosa se hubiera diluido en las virtudes propias del trabajo especializado y hubiera pasado a un primer plano la dimensión utilitaria de la actividad económica. Éste es para Weber el destino paradójico de la ética protestante: en un primer momento, el protestantismo desvalorizaba el mundo al no concederle ningún valor en sí mismo sino sólo el de ser el escenario donde el creyente acreditaba con su comportamiento la certeza de su salvación, convirtiendo al mundo por esa vía en un objeto que debía ser dominado. Pero posteriormente, este mundo profano fue imponiendo sus propias condiciones hasta el punto de convertirse progresivamente en una realidad inmune a las exigencias religiosas, pues la idea del «trabajo como deber» comenzó a no ser relacionada ya con sus valores espirituales originarios. Y Weber se pregunta si el «último hombre» de la civilización se convertirá en el futuro en un «especialista sin espíritu y en un hedonista sin corazón»⁴⁷, con la creencia, sin embargo, de haber alcanzado un nivel humano superior al que no se había alcanzado nunca antes.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 487. [*Ibid.*, p. 184]. La expresión «jaula de hierro» con que suele traducirse este «caparazón de acero» hace perder de vista fácilmente que se está aludiendo a la relación del individuo con los bienes materiales: en la que se pasa de considerar a los bienes materiales como algo prescindible fácilmente a no poder prescindir de ellos, pues se acaban imponiendo.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 488. [*Ibid.*, p. 185].

Al imputar causalmente el «espíritu capitalista» a la religiosidad protestante de carácter ascético, Weber está alterando radicalmente la interpretación de la relación entre la religión y el racionalismo moderno que había sido usual en su época y en épocas anteriores. Si el pensamiento ilustrado había pensado que el racionalismo moderno no sólo no tenía nada que ver con la religión, sino que la religión era más bien un obstáculo para la razón, Weber afirma, por el contrario, que algunos componentes racionales del mundo moderno no tienen un origen no racional, sino que lo tienen concretamente en una determinada doctrina religiosa: el modo de vida burgués tiene un motivo básico ascético de origen religioso.

6. El protestantismo ascético y las religiones asiáticas

En los años siguientes a la publicación de los artículos sobre la *Ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Max Weber quiso comprobar la tesis de su libro investigando si otras religiones no cristianas habían impulsado esa mentalidad económica nueva que había tenido lugar en Occidente. Estudió desde esta perspectiva sobre todo el confucianismo, el hinduismo, el budismo y el judaísmo, dejando iniciado su estudio sobre el islam. El resultado de esta amplia investigación corrobora, según él, que de estas religiones no se generaba un impulso para la transformación activa de este mundo desde la concepción del trabajo.

6.1. CONFUCIANISMO

La primera religión universal con cuya ética económica quiere comparar Weber la ética económica del protestantismo ascético es el confucianismo. El objetivo de la comparación es aquí, como en *La ética protestante*, qué relación existe entre la ética religiosa y la formación de una mentalidad económica racionalista.

La primera observación que hace Weber sobre el confucianismo⁴⁸ es que éste no tiene ningún planteamiento doctrinal de carácter escato-

⁴⁸ Sobre la vida de Confucio no se conoce con exactitud mucho. Vivió entre el 551 y el 479 a.C. El legado de su pensamiento está constituido por las *Analectas* (Lun Yu).

lógico, no tiene una doctrina sobre el más allá que tuviera que ver con el objetivo de liberarse o redimirse de este mundo. Antes por el contrario, el confucianismo se le presenta como una religión estatal laica de aceptación y de adaptación a este mundo. La moral confuciana está centrada en el mundo de aquí, siendo sus principales intereses una vida larga, tener hijos y una riqueza (moderada), sin ninguna perspectiva trascendente. Los funcionarios/intelectuales que son los representantes típicos de esta moral confuciana no sintieron nunca presión alguna por parte de ninguna religión, pues contaban con una especie de religión laica prescrita por el Estado, uno de cuyos pivotes esenciales era la fe en el poder de los espíritus de los antepasados, de donde se derivaba a la importancia del culto a los antepasados⁴⁹.

1) El confucianismo visto por Weber es una doctrina de intelectuales⁵⁰. No tiene una metafísica en el sentido griego ni una lógica. Las parábolas y los aforismos atribuidos a Confucio no tienen una argumentación lógica⁵¹. Es una ética que no cuenta con el poder de una religión redentora que impulse a los creyentes a llevar un modo de vida ascético, sistematizado y de autocontrol, y este será el elemento decisivo en su comparación con el calvinismo⁵².

Lo que contaba para el confucianismo era el *Tao*, la unidad de leyes naturales y leyes rituales, que eran pensadas como un orden eterno e inmutable. El poder impersonal del cielo no se comunicaba con los hombres, sino que se comunicaba más bien a través del orden en lo terrenal. El que les fuera bien a los súbditos era una señal del funcionamiento del orden eterno del cielo, mientras que las catástrofes eran síntomas de un trastorno en la armonía providencial entre el cielo y la tierra debido a poderes mágicos. Tenía, por tanto, una idea optimista de la armonía cósmica. Los principios de los espíritus buenos (Yang) y de los malos (Yin) eran eternos, como el cielo y la tierra⁵³. Para conservar la armonía era fundamental la acción virtuosa del emperador y de sus funcionarios: el emperador como «hijo del cielo» era el representante

⁴⁹ WEBER, MAX, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus», *MWG I/19*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989, pp. 361-362.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 362.

⁵¹ *Ibid.*, p. 348.

⁵² *Ibid.*, p. 369.

⁵³ *Ibid.*, p. 171.

del orden humano frente a lo divino y de lo divino frente al orden humano: el emperador reunía, por tanto, poder mundano y poder religioso en una persona, a lo que Weber llama «cesaropapismo». La armonía consistía en una jerarquía de poderes religiosos y mágicos: en la cúspide el cielo como un orden impersonal, luego numerosos dioses y demonios, que funcionaban como dioses locales y para determinadas funciones, luego el emperador y sus funcionarios, como representantes del cielo en la tierra, finalmente el pueblo con su culto a los antepasados, que era la base del mantenimiento del linaje, a pesar del intervencionismo sin contemplaciones de la administración patrimonialista, con un culto mantenido por los cabezas de familia como sacerdotes familiares.

Con las palabras de Weber,

«El supuesto interno de esta ética de afirmación y adaptación incondicionada al mundo era la pervivencia ininterrumpida de una religiosidad puramente mágica, comenzando por el emperador, que era responsable con sus cualidades del comportamiento favorable de los espíritus, de la llegada de las lluvias y del buen tiempo para la cosecha y terminando en el culto a los espíritus de los antepasados—tan fundamental en la religiosidad oficial y popular— y en la terapia mágica no oficial (taoísta) y los restantes vestigios de espiritismo (*Geisterzwang*) y de fe antropolátrica y hierolátrica [sagrada] en los dioses asociados a una función»⁵⁴.

2) En esta idea de la adaptación al mundo, la educación desempeña el factor fundamental. Es la educación y no la religión el elemento que interviene para diferenciar a los hombres. La ética confuciana no clasifica a los hombres por su cualificación religiosa, sino por la educación, el factor decisivo para el desarrollo de la individualidad. La educación ocupa un lugar tan central que los problemas sociales serán entendidos, en último término, como problemas de educación, en el sentido de que no existía el mal como tal sino sólo «fallos» como consecuencia de una educación insuficiente. Los ideales educativos tendían al dominio de las pasiones como fuente del desequilibrio. El ideal educativo quería hacer un hombre amable, con gracia o donaire y tacto. La virtud principal era la *hiao*, la actitud de sumisión a los padres, a los maestros, a los superiores en el trabajo, al emperador. La sumisión reverencial a los supe-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 453.

riores implicaba considerar la insubordinación como algo peor que estar en un nivel más inferior. Este ideal educativo de lograr una persona equilibrada en el respeto a sus superiores y a sus mayores sólo se podía conseguir mediante un permanente proceso de aprendizaje. Estos eran los dos pivotes sobre los que giraba el ideal educativo chino: la sumisión reverencial y una permanente formación intelectual. Por esto Weber describe al confucianismo como un «racionalismo del orden», que él ve reflejado en el viejo dicho de es mejor un perro en paz que un hombre en anarquía.

El sistema educativo tendía como objetivo, en definitiva, formar hombres cultos (bondad atemperada por la belleza clásica (canónica)⁵⁵. Este ideal educativo, que parece poco adecuado para el trabajo de administración, introdujo sin embargo un racionalismo práctico, dentro del esquema general de adaptación al mundo.

3) Siendo el ideal educativo y moral un desarrollo individual en todas las facetas de la vida, concentrar la vida en la riqueza y en su deseo de obtenerla implicaba un desequilibrio en la personalidad. De aquí que el hombre «superior» no tuviera por qué aprender administración económica, pues en realidad no era algo propio de él. Pero no lo era porque rechazara la riqueza como tal. Al contrario: un Estado bien administrado es aquél en el que uno se avergüenza de la riqueza adquirida deshonestamente en el ejercicio del cargo. Los reparos frente a la actividad económica se referían solamente al afán de adquirir riquezas.

La literatura económica era una literatura de mandarines, y la ética del confucianismo, como toda ética burocrática, rechazaba también por sospechosa e impropia de su estamento la participación directa o indirecta del funcionario en los negocios. Y tanto más insistía en esto, cuanto más dependía el funcionario de la explotación de su posición oficial. En efecto, sus ingresos no eran altos y además, como en la antigüedad occidental, eran ingresos en especie. Pero, esta ética utilitarista, que ni era de carácter «feudal» ni de carácter «ascético», tampoco desarrolló teorías anti-riqueza. Más bien ocurrió contrario. El confucianismo produjo teorías, que pueden sonar muy modernas, sobre la oferta y la demanda, la especulación y el beneficio. La rentabilidad del dinero es algo evidente y la teoría no conocía límites para los intereses a diferencia

⁵⁵ *Ibid.*, p. 318.

de occidente, si bien algunos Estatutos imperiales condenaban ciertas formas de usura. El capitalista, como hombre con intereses particulares, no podía ser funcionario. El hombre cultivado debía mantenerse alejado personalmente del afán de riqueza. Así, pues, cuando aparecían reparos sociales frente al afán de lucro eran esencialmente de naturaleza política⁵⁶.

Weber no encuentra en el confucianismo ninguna animadversión contra la actividad económica, pues observa que ni Confucio ni la mentalidad popular estaban en contra de ella. Señala más bien Weber que la literatura ortodoxa apreciaba la actividad económica y que en las obras de teatro no había denuncia y sátira contra los comerciantes y usureros. Además, el confucianismo criticaba a aquellos que apartaban al pueblo del trabajo. El único reparo que se le ponía a la actividad económica era que ponía en peligro el equilibrio y la armonía del alma. En ese sentido, se glorifica moralmente la posición de la persona receptora de una prebenda. Un puesto oficial es por ello el único digno de un hombre superior, porque es el único que permite la perfección de la persona. Weber aduce el testimonio de Mencio⁵⁷, para el que, sin unos ingresos constantes, el hombre formado a duras penas podrá mantener un ánimo constante, cosa absolutamente imposible para el pueblo. La actividad económica, médica o sacerdotal es el «camino pequeño», pues conduce a la especialización profesional; mientras que el hombre cultivado aspira a la universalidad, que sólo la educación en sentido confuciano puede proporcionar y que es la requerida precisamente por el cargo. Esto es característico precisamente de la ausencia de una especialización funcional racional en el Estado patrimonialista⁵⁸. El prebendalismo chino, como sistema de reparto de las prebendas, no premia los méritos militares sino los administrativos, y considera que los cargos son prebendas que no se dan de manera arbitraria por el emperador o por herencia, sino que se logran por la cualificación individual. Esta cualificación individual se demostraba en exámenes sobre formación literaria en escritura, estilo y dominio de los escritos clásicos.

Como resumen se puede decir que el confucianismo a los ojos de Weber es una religión con una moralidad de adaptación al mundo, a sus

⁵⁶ *Ibid.*, p. 354.

⁵⁷ Mencio [Ji Mengke] (372 a.C.-289 a.C.).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 356.

convenciones y a sus exigencias, que ofrece un código de reglas de buenos modales para el hombre culto⁵⁹. El confucianismo no desarrolló un sistema racionalizado de ética social, sino que «solamente» elaboró un código de conducta que buscaba la adaptación al mundo tal como es. La estrategia básica del confucianismo es armonizar el estado interior del individuo con el orden exterior divino, sometiendo sus deseos a las exigencias de la posición que ocupa en el orden social jerarquizado.

6.1.1. *Comparación entre el confucianismo y el puritanismo calvinista*

La comparación que Weber establece entre el confucianismo y el puritanismo en el epígrafe 8.º de su estudio se basa en la categoría de la «racionalidad», que Weber define aquí como la superación de la magia.

1) Weber señala que el confucianismo siguió valorando positivamente la magia como un instrumento de salvación, mientras que el protestantismo ascético es la única religión que logra una «desmagificación» o «una total racionalización del mundo». Ambas religiones coinciden, no obstante, en que sus respectivas éticas tienen un anclaje irracional: en el confucianismo es la magia; en el protestantismo ascético, son los designios inescrutables de un Dios que está por encima del mundo. Pero, en el confucianismo, de la magia se derivaba el carácter inviolable de la tradición, mientras que en el puritanismo la tradición no sólo no tenía un carácter sagrado, sino que la ética puritana impulsaba a trabajar para dominar racionalmente el mundo existente: frente a la adaptación al mundo que fomentaba el confucianismo, el puritanismo está por la transformación racional del mundo como la tarea de su vida. Es más, el puritanismo es, para Weber, la confesión religiosa que le ha asestado a la magia, es decir, a los medios no racionales para la salvación, su golpe más fuerte, pues prescinde incluso de la forma refinada de la magia como son los sacramentos católicos⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 356. Weber cita la frase «El hombre culto no es un instrumento» y dice que significa que el hombre es un fin en sí mismo, y no es un instrumento o medio para un uso utilitario. Remite a James LEGGE, *Chinese Classics* Vol. 1, *Confucian Analects*, Londres, Oxford University Press, 1861-1872, p. 150).

⁶⁰ Véase la Introducción de los editores de *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/19 *Konfuzianismus und Taoismus*: WEBER, *loc. cit.*, nota 49, p. 109.

2) No obstante, el confucianismo era una ética racional, pretendía serlo, que no ofrecía ninguna oposición al mundo. El mundo era el mejor de los mundos posibles, la naturaleza humana era moralmente buena en su constitución y los seres humanos eran de igual naturaleza moral, y en cualquier caso, ilimitadamente perfectibles y capaces de cumplir la norma moral. El camino correcto hacia la salvación era la adaptación al orden del mundo: el Tao, y por tanto a las exigencias de la convivencia social derivadas de la armonía cósmica. El ideal del individuo era formar su propio yo en todas sus dimensiones, constituir como un microcosmos en ese sentido:

«El confuciano no esperaba ninguna “liberación”, salvo de la barbarie de la ignorancia. Lo que él esperaba como pago de la virtud era una vida larga, salud y riqueza en este mundo, y más allá de la muerte la conservación del buen nombre [...]. Quien se atenía a los preceptos, acomodados a la capacidad media de los humanos, estaba libre de pecado. Por eso les resultó difícil a los misioneros cristianos despertar un sentimiento de pecado donde se presentaban como evidentes estos supuestos»⁶¹.

En el confucianismo, señala Weber, los pecados eran las transgresiones contra las autoridades tradicionales: padres, antepasados, superiores en la jerarquía administrativa, esto es, contra los poderes tradicionales, además de las transgresiones mágicamente peligrosas en el uso del ceremonial tradicional. El «he pecado» era como una fórmula de pedir disculpas cuando se transgredía una convención tradicional⁶².

Según Weber, en los chinos había un montón de convenciones sociales, pero no un principio que rigiera el comportamiento desde el interior de las personas hacia fuera. A este respecto menciona las observaciones recogidas en la literatura de los misioneros, en la que se da testimonio de la desconfianza existente entre los propios chinos en sus relaciones, lo cual contrasta fuertemente con la confianza que los miembros de una secta puritana tienen en la honradez de los miembros del grupo, corroborada además por otras personas desde fuera de la propia

⁶¹ WEBER, «Die Wirtschaftsethik...», *loc. cit.*, nota 49, p. 452.

⁶² *Ibid.*, p. 453. Las prácticas ascéticas, la contemplación, la mortificación o la huida del mundo no eran conocidas en el hinduismo, y eran despreciadas como una escandalosa haraganería.

secta. Weber cree que la causa de este comportamiento es la ausencia un ascetismo con su correspondiente religiosidad, lo cual tendría consecuencias en el grupo humano⁶³.

Weber destaca asimismo que el confucianismo no era una religión profética, en la que una profecía auténtica genera que el modo de vida del interior salga hacia afuera según un único criterio de valoración, en el que el mundo no es más que una materia a conformar moralmente siguiendo la norma. El confucianismo, por el contrario, se entregaba a una adaptación al mundo exterior, a sus condiciones. El confuciano vive muy bien adaptado, con un modo de vida racionalizado, requerido por la adaptación, en el que no existe un principio unitario sistemático, sino que se trata más bien de una combinación de cualidades que resultan útiles en el mundo. En este sentido, Weber recuerda que

«[...] la pervivencia en la religiosidad china de las creencias animistas de que existen múltiples almas en el individuo casi podría valer como un símbolo de esta situación. Donde no existía un sentimiento de trascender el mundo tenía también que generarse una falta de aplomo frente a él, y de ahí podía surgir la domesticación de las masas o la buena actitud del gentleman. Pero el estilo con que marcaban el modo de vida no podía caracterizarse más que por elementos básicamente negativos, impidiendo que surgiera esa aspiración desde dentro afuera hacia la unidad que nosotros los occidentales asociamos al concepto de “persona”. La vida consistía para el confucianismo en una serie de acontecimientos, no en una unidad metódicamente sometida a una meta trascendente»⁶⁴.

3) En el campo concreto de la ética económica, que es el objeto más específico que persigue Weber en su investigación de las otras religiones, señala que con el confucianismo no se llegó a formar una mentalidad económica como la occidental básicamente por dos motivos:

a) En primer lugar, porque la confianza, que es la base de todas relaciones económicas, descansaba en el caso del confucianismo en relaciones personales de parentesco o de índole similar. La obligación religiosa del chino piadoso, por el contrario, estaba dirigida solamente a la actuación en el seno de las relaciones personales establecidas orgá-

⁶³ *Ibid.*, p. 455-456.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 461.

nicamente. Mencius rechazaba el «amor al prójimo» (*Menschenliebe*) en general, alegando que con ella se disuelven la piedad y la justicia, y que no poseer padre ni hermano es propio de la existencia animal. El contenido de los deberes de un chino confuciano era siempre y en todas partes la piedad hacia los seres humanos concretos, vivos o difuntos, que le eran próximos según el orden establecido, «nunca dirigida hacia un dios supramundano y, por tanto, nunca hacia una cosa o idea sagrada».

No hay relaciones objetivadas en el confucianismo, sino todo son relaciones personales, lo cual es un obstáculo para una racionalización de la moral. La confianza, base de todas las relaciones mercantiles, se fundaba en el parentesco o en vínculos familiares puramente personales, mientras que, por el contrario, en las religiones éticas, especialmente en las sectas ascéticas del protestantismo,

«[...] se logró la ruptura del vínculo de la sangre y se estableció la superioridad de la comunidad de fe y con un modo de vida ético sobre la comunidad de la sangre, e incluso en gran medida sobre la familia»⁶⁵.

b) El segundo motivo de la contraposición entre las éticas económicas de ambas religiones procedía de la distinta concepción que tenían sobre la riqueza y el enriquecimiento. Para el confuciano, la riqueza constituía el medio más importante para poder vivir virtuosamente, es decir, para vivir con dignidad y dedicación a la propia perfección. Por ello la respuesta a la pregunta por los medios para mejorar a los hombres venía a ser: «enriquecedlos», pues solo de esa manera se podía vivir «de acuerdo con el estamento». Para el puritano, sin embargo, el enriquecimiento era una consecuencia no buscada, sino una expresión importante de la propia vida virtuosa, si bien el derroche de la riqueza en objetivos consuntivos propios constituía una entrega al mundo que divinizaba fácilmente a las criaturas⁶⁶.

c) Ni el espíritu de ahorro ni el «afán de lucro» de la moral confuciana se puede entender, por tanto, como el «espíritu capitalista» en el sentido de la actividad económica específicamente moderna:

⁶⁵ *Ibid.*, p. 424, nota 49.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 473.

«El confuciano típico empleaba sus ahorros y los de su familia para formarse culturalmente y para prepararse para los exámenes, procurándose así la base de una vida distinguida desde el punto de vista social. El puritano típico ganaba mucho, gastaba poco y, siguiendo su imperativo ascético del ahorro, reinvertía sus ganancias en empresas capitalistas racionales de manera productiva como capital»⁶⁷.

Otra diferencia concreta respecto al ahorro señala Weber. El confuciano tenía los límites que le imponía el decoro estamental del *gentleman*, y cuando era desmesurado era perseguido por la escuela taoísta, y en la pequeña burguesía china se trataba de un ahorro para tener asegurados los ritos funerarios y el buen nombre, e iba estaba asociado al deseo de honor y de disfrute de la propiedad. Por el contrario, para el puritano, al igual que para el monje, la propiedad era una tentación. El tener propiedad era un resultado secundario y un síntoma de que su ascetismo funcionaba, igual que el de los monjes en el monasterio. El metodista John Wesley decía que no había otra alternativa: tenemos que recomendar a los hombres que sean piadosos, «y esto significa, como un resultado inevitable, hacerse ricos», aunque el individuo piadoso era tan consciente de la peligrosidad de la riqueza como lo eran los monjes de un monasterio⁶⁸.

Es cierto que se puede decir que ambas éticas se caracterizan por su «racionalismo». Pero sólo la ética puritana con su proyección supramundana practicó un racionalismo económico en el mundo, pues el trabajo en el mundo era para la ética ascética precisamente la expresión de una aspiración a un fin trascendente. El mundo le pertenecía, según la promesa, porque sólo «habían buscado a Dios y su justicia». Y ahí reside la diferencia fundamental entre ambos tipos de «racionalismo». Mientras que el racionalismo confuciano significaba una adaptación racional al mundo, el racionalismo puritano significaba el dominio racional del mundo⁶⁹.

d) Otra diferencia entre ambas religiones era la existente entre «política económica» y «mentalidad» económica. El confucianismo ponía énfasis en el bienestar económico como un fin último y, por ello, Weber piensa que las ideas de Confucio en materia de política econó-

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 475-476.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 473.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 475 y s.

mica se correspondían con las de nuestros cameralistas⁷⁰. Pero la «política económica», añade Weber, no logra configurar una mentalidad económica capitalista⁷¹. Weber no encuentra ningún eslabón que condujera desde el confucianismo ni desde su ética hacia una sistematización burguesa de la vida burguesa. Y esto es precisamente lo que logró el puritanismo. Logró esta metodización del modo de vida, absolutamente en contra de su propia voluntad: he aquí la paradoja entre la voluntad y los resultados de la acción, entre el hombre y su destino (sus resultados). En el protestantismo se produce una inversión de lo «natural», que sólo resulta chocante si se le echa vistazo superficial⁷².

e) Weber reconoce que en China se dieron condiciones históricas para la prosperidad económica, pero no se dio el tipo de racionalismo económico occidental. Había utilitarismo económico, convencimiento del valor moral que tenía la riqueza, todo lo cual aumentó el cultivo de la aritmética. Se hablaba del dinero, de intereses, etc. Incluso a partir de los Ch'ing [a partir del 1644 d.C.] China conoció una pacificación del imperio y, a pesar de un conjunto de condiciones similares a las de occidente para el desarrollo capitalista, éste no se produjo. China conoció un fuerte incremento de la población, pues mientras a lo largo de los siglos se había mantenido entre 50 y 60 millones de habitantes, entre mediados del siglo XVII y el final del siglo XIX pasó de 60 a unos 350-400 millones⁷³; hizo una gran acumulación de metales preciosos; se garantizó la libertad industrial y profesional, con lo que las asociaciones profesionales llegaron a disfrutar de hecho de autonomía; el espíritu y la capacidad de trabajo siempre se consideró como algo único, sin igual⁷⁴ y el impulso de los chinos para producir era vehemente y sin escrúpulos. Pero es llamativo, dice Weber, que de esta actividad económica incesante no surgiera una concepción sistemática del comercio, como las que requería el capitalismo moderno en el ámbito económico. Desde su sustrato propio surgieron distintas formas del capitalismo —es decir, beneficios en el comercio a gran escala, usura y, en el terreno

⁷⁰ *Ibid.*, p. 463.

⁷¹ *Ibid.*, p. 464.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p. 217.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 227.

de la industria, ergasterios⁷⁵ (y talleres más grandes), como en otras zonas de la Antigüedad—. Pero, sin embargo, no surgió un capitalismo burgués moderno, ni siquiera del tipo de la baja Edad Media: ni las formas racionales de la «empresa» industrial medieval, ni la formación de capital al modo europeo (el capital chino era capital de mandarines, acumulado por tanto mediante la usura oficial), ni un método racional de organización del servicio comercial, ni un sistema monetario racional, ni una economía monetaria como la de Egipto bajo los Ptolomeos; sólo tuvo esbozos de instituciones jurídicas del estilo de nuestro derecho mercantil, derecho de sociedades, derecho cambiario y de valores y un uso muy limitado de los numerosos inventos técnicos para una finalidad económica, y tampoco desarrollaron un sistema de escritura, cálculo y contabilidad comerciales⁷⁶.

Además, a pesar de la persecución de la herejía, tuvieron tolerancia religiosa, amplia libertad de circulación de mercancías, paz, libertad de residencia, de elección de profesión y de métodos de producción, y no se desvalorizaba el espíritu comerciante: todo esto, sin embargo, no hizo surgir el capitalismo en China:

«Precisamente en este típico país de lucro puede verse que el “afán de lucro”, la alta estima de la riqueza y el racionalismo utilitarista no tienen en sí nada que ver todavía con el capitalismo moderno»⁷⁷.

f) Weber señala, por último, otra diferencia entre el confuciano y el protestante ascético: el comerciante chino atribuía su éxito o fracaso a poderes divinos. Y el puritano también. Pero mientras que los chinos los atribuían a su dios (taoísta) de la riqueza y consideraban el éxito como una consecuencia de los méritos realizados, y los celebraban con obras rituales, el puritano, por el contrario, contemplaba su éxito como un medio de acreditarse religiosamente, sin que el éxito fuera nunca el objetivo a alcanzar. Mientras que el puritano controlaba y reprimía sus instintos naturales desde una racionalización moral, el confuciano se autocontrolaba para mantener una apariencia exterior digna, para mantener «la cara»⁷⁸.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 469.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 470.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 257, 471.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 471-472.

En resumen: el racionalismo chino fue muy distinto al racionalismo occidental y tuvo consecuencias muy distintas: el chino es un racionalismo

«[...] práctico, propio de un funcionariado al que nada le podía presentar resistencia: ni una ciencia racional, ni una práctica racional del arte, ni una teología racional, ni tampoco el derecho o la medicina, o las ciencias naturales, o la técnica, ni siquiera una autoridad divina o una autoridad humana de su mismo rango»⁷⁹.

La ética que se impuso fue también una ética congruente con el funcionariado, limitada solamente por la creencia en los espíritus y por fuerza de los linajes tradicionalistas. Esta actitud de la burocracia china no conocía el apoyo ni la competencia de otros elementos del racionalismo específicamente moderno que fueron constitutivos de la cultura de Occidente, permaneciendo anclada en unos presupuestos que en Occidente ya se habían superado con la aparición de la *polis* griega. Por ello, la cultura que acompaña a esta burocracia la adscribe Weber al tipo de poder tradicional de carácter prebendalista (y no al tipo de poder legal/racional)⁸⁰.

6.2. HINDUISMO

En el estudio sobre la ética económica del hinduismo, la religiosidad dominante de la India, Max Weber quiere indagar igualmente si el objetivo de salvación de esta religión y el medio para lograrla impulsan a los individuos a llevar un modo de vida racionalizado, como él consideraba que había ocurrido en el puritanismo. En términos generales, Weber señala que, a diferencia de China, en donde la élite intelectual ejercita un racionalismo práctico en los asuntos políticos, la religiosidad de la India tiende al misticismo, con lo que se quiere decir que la religión hindú cuenta con medios de salvación que no llevan a una transformación del mundo, al contrario de lo que implicó en Occidente la intro-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 344.

⁸⁰ WEBER, MAX, «Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet (1919-1920)», *MWG I/23*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2013, p. 474. [WEBER, *Sociología del poder*, Madrid, Alianza Editorial, 3.ª ed., 2023, p. 109].

ducción del «espíritu capitalista». El «racionalismo» del hinduismo reside en la búsqueda —a través de la meditación— de la unión del individuo con el orden divino, que es en lo que consiste el sentido de la vida. El hinduismo rechaza cualquier intervención activa en el mundo, no introduce motivaciones en la moral particular de las distintas castas sociales a ese respecto, sino que enseña más bien el retraimiento de la responsabilidad individual dentro la propia vida, ya que es indiferente al comportamiento generado desde fuera. A pesar de que los hindúes no tenían que envidiar a nadie en su apreciación positiva de la riqueza, señala Weber, sin embargo, que el capitalismo moderno no apareció en la India ni antes ni durante los siglos de dominación británica, sino que es un producto de importación. Fue adoptado en la India como un artefacto ya listo, sin encontrar puntos de enlace autóctonos. Lo que investiga Max Weber es precisamente si la religión india pudo haber tenido algo que ver en esta ausencia de desarrollo capitalista, en el sentido occidental, —por supuesto que como un elemento al lado de muchos otros—. Dicho de otra manera, lo que indaga Weber es si el hinduismo legitimaba la jerarquía social con sus ventajas económicas a ellas asociadas, no permitiendo de esa manera el desarrollo de un modo de vida que se pudiera comparar con el del racionalismo económico moderno occidental. Por ello, Max Weber le da especial relevancia al análisis de la relación entre la religión hinduista y la estructura social de la India, es decir, al sistema de castas, concretamente al conjunto de derechos y de deberes rituales que la casta les impone a sus miembros, en los que él encuentra la causa principal de la ausencia de capitalismo de tipo occidental en la India, y no en otros factores económicos⁸¹. Ya antes de entrar en este análisis avanza Weber que el resultado de este maridaje entre sistema social de castas y la doctrina brahmánica del *karma* impidió el nacimiento de un capitalismo de tipo occidental en la India:

⁸¹ Weber no está de acuerdo con Karl Marx, el cual consideraba que la estabilidad y falta de innovación de los pueblos asiáticos estaba en el artesanado de la aldea por su dependencia de cobrar en especie y no de la venta en el mercado. Para Weber el fundamento de esa falta de innovación está en el sistema de castas. Véase WEBER, Max, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus», *MWG I/20*. K.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1996, p. 193.

«[...] tiene que parecer el colmo de lo improbable que hubiera surgido la organización del capitalismo industrial moderno sobre la base del sistema de castas. Un código ritual que podía imponer la degradación por cualquier cambio de profesión o de técnica de trabajo, no era seguramente lo apropiado para engendrar por sí mismo transformaciones económicas o técnicas, ni para posibilitar que germinaran siquiera en su seno. El tradicionalismo de los artesanos, ya grande de por sí, tuvo que verse aquí intensificado al máximo... Los comerciantes mismos se mantuvieron en su clausura ritual, dentro de los límites del tópico comerciante oriental, que nunca ha creado de por sí una organización del trabajo capitalista moderna»⁸².

Para Weber no hay duda de que la empresa racional del capitalismo moderno occidental nunca habría surgido de la organización del comercio ni de la industria artesanal india, a pesar del hecho de que el artesano hindú era especialmente trabajador, y a pesar de que en la India se había llegado a una fuerte acumulación de riqueza en el seno de las castas artesanales y de ciertas castas agrícolas⁸³.

Por otro lado, este sistema social no se habría mantenido sin la influencia de la casta de los brahmanes —los sacerdotes hindúes—. Sin casta no hay hindú, aunque ciertas castas cuestionaran la autoridad de los brahmanes:

«[...] sin el penetrante y todopoderoso influjo de los brahmanes no habría surgido o no se hubiera erigido y mantenido como dominante en su unidad este sistema social sin par en el mundo. Mucho antes de haber conquistado siquiera la mayor parte del norte de la India, tiene que haber estado acabado como construcción racional. La, a su manera, genial conexión entre la doctrina del karma y la legitimidad de las castas, y, por tanto, con la teodicea específicamente brahmánica es producto exclusivo de un pensamiento ético racional. Y sólo el maridaje de este producto del pensamiento con el orden social mediante las promesas de reencarnación dio a este orden su fuerza irresistible sobre el pensamiento y la esperanza de los hombres integrados en él, el esquema seguro en que poder ordenar social y religiosamente la posición de los grupos profesionales concretos y los pueblos paria»⁸⁴.

⁸² *Ibid.*, pp. 194-195.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 87.

El sistema de castas y la doctrina brahmánica del Karma sometían totalmente al individuo a un claro círculo de deberes. El mundo se presentaba con una imagen satisfactoria que se podía romper tan pronto como el individuo se preguntara por el sentido de su vida dentro de este mecanismo de compensación/retribución. El mundo y su orden social y cósmico eran eternos y la vida de cada uno sólo era un caso entre una serie de vidas de la misma alma repetida en la infinitud del tiempo, y por ello algo infinitamente indiferente. Y de la doctrina brahmánica analiza sobre todo la postura de los brahmanes ante el ascetismo o la racionalización del modo de vida de las personas en el mundo para mostrar cómo refuerza el sistema de castas.

Los brahmanes eran un grupo de personas con alto nivel de educación e importancia política, que tiene algunos paralelismos con los *literati* del confucianismo. Los brahmanes eran grupos de intelectuales minoritarios cuyo poder estaba ligado a un carisma mágico derivado de su conocimiento de los textos, pero, sin embargo, no aspiraban a puestos políticos como tales, sino que funcionaban más bien como consejeros espirituales, educadores, teólogos, sacerdotes sobre todo. Como India no se unificó como un Estado, los brahmanes tenían su poder separado, desconectado, del gobierno estatal. Los brahmanes destacaban sobre todo como oradores (poesía, contadores de historias, transmisión oral de las verdades sagradas, disputas religiosas, magos), y sólo de manera subordinada eran una casta de escritores. Los brahmanes insistían en su superioridad en materia religiosa y estatus social, y su importancia se estableció con los libros sagrados de los Vedas.

El núcleo de la doctrina brahmánica es la presuposición de un orden perfecto y eterno. Todo el sufrimiento y todas las injusticias que se presentan aquí y ahora pueden cambiarse en su significado por la doctrina de que en la vida posterior todo es recompensado. Desde esta posición desarrollaron sus doctrinas que prescribían los derechos y deberes de los príncipes y de todos los estratos sociales en el mundo humano e infrahumano. El culmen era la teoría del orden cosmológico basada en las doctrinas del *samsara* (el ciclo de las reencarnaciones) y del *karma*, quiere decir que cada acción, tanto física como espiritual, tiene inevitablemente una consecuencia, la cual se manifiesta en esta vida o posiblemente sólo en la vida siguiente. Este concepto del *karma* va asociado a la fe en el *samsara* —el ciclo de reencarnaciones—. *Karma* y *samsara* van íntimamente asociados, pues la reencarnación depende del

karma. El karma no surge por el juicio de un dios o de un juez, sino por su propia legalidad y el objetivo último será no generar ningún karma más, es decir, superar el ciclo de las reencarnaciones.

En el brahmanismo, los hombres no eran sustancialmente iguales —a diferencia del confucianismo clásico, por ejemplo, sino que en todas las épocas nacían con tantas diferencias entre ellos como las existentes entre los hombres y las bestias—. En efecto, todos tenían las mismas oportunidades ante sí; pero no podían alcanzarlas en esta vida, sino en el camino del renacer, ascendiendo hacia el cielo o descendiendo al mundo animal o al infierno. En esta ordenación general del mundo no era posible la existencia de un «mal radical», de un «pecado absoluto». Lo único que cabía era no cumplir el *dharma* concreto —las normas—, que venía determinado por la pertenencia a una u otra casta. No había en este mundo de eternos escalonamientos un estado original bienaventurado ni ningún reino terminal dichoso, y por ello tampoco ningún orden «natural» de los hombres y las cosas ni ningún tipo de «derecho natural». No había, al menos en teoría, más que un derecho sagrado específico y positivo para cada estamento.

Pensando en su comparación con el Occidente, Weber encuentra que en el hinduismo faltaba totalmente el conjunto de problemas que en Occidente dio lugar a la aparición del «derecho natural». De esta forma, no se dio ningún tipo de igualdad «natural» de los hombres sancionada por instancia alguna y menos aún por un «dios» supramundano⁸⁵. El sistema religioso excluía por completo y para siempre la aparición, en sentido iusnaturalista, de abstracciones «racionalistas» y de crítica social, e impedía el surgimiento de algún tipo de «derechos humanos». No podía haber, por tanto, ni «derechos» comunes abstractos ni tampoco «deberes» comunes. Ni siquiera existía el concepto de «estado», de «ciudadano» o «súbdito», sino sólo el *dharma* estamental: los derechos y deberes de los «reyes» y de las demás castas, tanto de cada una de ellas en particular como de sus relaciones entre ellas.

En concordancia con lo anterior, el hinduismo no creó una ética universal, que formulara exigencias generales para la vida en el mundo. Lo que sí elaboró fue una doctrina, de base metafísica y cosmológica, sobre los medios técnicos para liberarse de este mundo. La religión estaba centrada en los medios para escapar de este mecanismo de la

⁸⁵ *Ibid.*, p. 231.

rueda de reencarnaciones. Su escatología era una escatología (práctica) para cada individuo concreto que quería escaparse del mundo y de la «rueda» de las reencarnaciones. Tanto el desarrollo de estas ideas como su formulación guardan, una vez más, relación con la peculiaridad social del estrato de los intelectuales indios que era su representante. Lo más significativo de la religiosidad brahmánica para Weber es el cultivo del ascetismo y de la renuncia al mundo. Al principio, los brahmanes provocaban estados de éxtasis como medio para reforzar sus poderes mágicos, pero, para diferenciarse de la práctica más plebeya de la magia, fueron poniendo énfasis en la oración, el sacrificio y la austeridad como medios para lograr el estado de santidad: abstenerse de beber alcohol, comer carne y contenerse en el sexo. Esto era una señal externa de la afirmación de los brahmanes como los únicos cualificados para la salvación sin caer en el ciclo de la reencarnación. Los medios para conseguir este objetivo era el yoga, la concentración disciplinada y el control de las funciones del cuerpo (respiración, etc.) para poder experimentar lo divino⁸⁶.

Sin entrar ahora en todos estos extremos, hay que señalar que Weber plantea una cuestión conflictiva en el hinduismo, la de si seguir el *dharmā* de la casta o la voluntad de huir o liberarse de este mundo, cuestión que incide plenamente en la comparación de las religiones asiáticas con el protestantismo ascético, porque se trata de ver si se derivan de la religión impulsos para practicar un modo de vida que transforme el mundo. Weber acude a analizar el conflicto que se presenta entre el ansia de salvación religiosa y el cumplimiento de los deberes propios de una casta, concretamente en la casta de los caballeros o guerreros: huir de este mundo o cumplir sus deberes de casta, como eran la guerra y la defensa. Weber señala expresamente que lo que él había expuesto sobre la compaginación que hacían los brahmanes de la práctica de la meditación con su propia profesión ritual ordinaria, que resultaba completada por aquella, no podía ser compatibilizada, sin embargo, en el caso de los guerreros.

⁸⁶ WEBER, «Hinduismus und Buddhismus», *MWG I/20*, p. 246, nota 70; los editores del volumen señalan que la exposición de Weber en la que opera con una tradición brahmánica ininterrumpida es problemática, pues los brahmanes son representantes de la religión védica, como dice Weber en la p. 248.

Weber expone esta cuestión a través del diálogo contenido en el *Bhagavad Gita* entre el héroe guerrero Arjuna, a quien le asaltan dudas sobre la rectitud de matar en batalla a parientes tan cercanos, y su auriga Krishna, considerado por el autor del poema como la encarnación humana de la suprema esencia divina⁸⁷. En la conversación, Krishna va respondiendo a las preguntas y preocupaciones de Arjuna, a quien finalmente persuade de que entre en la lucha. A la pregunta de Arjuna de «¿cómo voy a matar a mis parientes?», Krishna le responde que nadie mata ni muere realmente, porque sólo perecen los cuerpos ya que el alma es eterna; que todos los nacidos mueren y que él no puede evitar el destino de los demás con no combatir. Cuando Arjuna le dice que él prefiere mendigar antes que matar a sus familiares y maestros, Krishna le contesta que él, como perteneciente a la casta de los guerreros, tiene el deber sagrado (el *dharma*) de luchar por la justicia y no puede renunciar a su *dharma*. Krishna le indica además que su acción es desinteresada, es decir, que tiene que obrar sin apearse a sus «frutos», que haga lo que tiene que hacer sin pensar en el éxito o el fracaso⁸⁸.

El análisis de Max Weber pone de manifiesto que las múltiples esferas de la vida real tienen una autonomía ética, tema que él vuelve a retomar en *La política como profesión* (1919) a propósito de si la política es una actividad que se guía por una «ética de convicciones» o por una «ética de la responsabilidad». En su lectura del *Bhagavadgita*, Weber señala que «la ética intramundana del *Bhagavadgita* es “orgánica” en un sentido que difícilmente se puede superar: la “tolerancia” india está basada precisamente en esta relativización absoluta de todos los mandamientos éticos y soteriológicos. No sólo están orgánicamente relativizados según la casta a la que se pertenezca, sino también según el objetivo de salvación que anhele el individuo. No se trata sólo de una tolerancia negativa, sino (1) que acepta las máximas de acción más contrapuestas entre sí mismas —aunque sea una estimación escalonada

⁸⁷ El *Bhagavad Gita* es una parte del largo poema indio *Mahabharata*. Véase WEBER, «Hinduismus und Buddhismus...», *loc. cit.*, nota 81, pp. 288-306.

⁸⁸ Las respuestas de Krishna corresponden al cap. II, versos 11-37, 47. Véase la frase de Max Weber en *La política como profesión* «Haz lo que tienes que hacer» (por tu profesión de guerrero), cuando Weber está hablando de la existencia de distintos ámbitos de la vida que se guían por normas o deberes distintos (y contrapuestos entre sí): WEBER, *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, 2021, p. 240.

y relativa— y (2) reconoce una autonomía ética en cada ámbito de la vida, de donde se derivaba que todos ellos carecían igualmente de valor en cuanto se trataba de los problemas últimos de la salvación»⁸⁹.

6.3. BUDISMO

Weber considera que el budismo es una ética sin dios, o mejor dicho, una ética en la que es indiferente la cuestión de si existen dioses o en qué forman existen. Pero, sin embargo, en la cuestión de cómo se salva uno, de dónde viene la salvación, considera que el budismo es la forma más radical del deseo de salvación que se pueda imaginar. La salvación en el budismo es una obra exclusivamente personal del hombre individual, sin la ayuda de un dios o de un redentor, sin la gracia religiosa y sin la predestinación. El destino en el más allá es consecuencia exclusivamente de la propia conducta del individuo.

Como la pregunta básica que se plantea Weber es si de esta doctrina de la salvación se derivan impulsos para que el individuo desarrolle un modo de vida racional en el mundo, me voy a limitar a la exposición que hace Weber de los principios soteriológicos de Buda⁹⁰, y a sus observaciones sobre el modo de vida que se desprende de esta concepción budista de la salvación.

La base de la doctrina budista de la salvación la encuentra Weber en el sermón que pronunció Buda en Sarnath/Benarés alrededor del año 528 a. C.⁹¹, en el que éste expone las cuatro verdades sagradas sobre el sufrimiento humano y el camino conducente a la liberación del sufrimiento (el «óctuple camino»). La primera es la caducidad de la vida. La segunda verdad es que el fundamento del sufrimiento es la absurda

⁸⁹ Véase WEBER, «Hinduismus und Buddhismus...», *loc. cit.*, nota 81, p. 304.

⁹⁰ Siddhartha Gotama —el Buda histórico— nació hacia el año 563 a.C. en una familia noble del norte de la India. A los 29 años abandonó la vida palaciega y se dedicó a conocer la realidad de la vida humana (envejecimiento, enfermedades, sufrimiento y muerte) y comenzó a llevar la vida de un asceta. Aprendió la práctica del yoga. A los 35 años recibió la «iluminación», es decir, el camino para la auténtica liberación del sufrimiento, que no era el del ascetismo doloroso, convirtiéndose en un «buda», un iluminado.

⁹¹ Sermón dirigido a los cinco ascetas que habían sido sus compañeros y se convirtieron en sus primeros discípulos.

sed de vivir, y de conservar la individualidad, incluso más allá de la muerte en una vida eterna. Consecuencia de esta insaciable sed de vivir es la creencia en el «alma» y en su inmortalidad. La tercera verdad sagrada es que, para acabar con el sufrimiento por la caducidad de la vida, hay que terminar con la sed de vivir. Y la cuarta verdad es el camino que conduce al final del sufrimiento. El camino para la liberación del sufrimiento pasa por ocho estadios: el primero consiste en comprender intelectualmente que todos los elementos que constituyen la vida están naturalmente marcados por la caducidad, el sufrimiento y la ausencia de un núcleo «eterno»; el segundo estadio es la voluntad de renunciar al disfrute de la vida, el cual nunca es posible sino a expensas de otros seres vivos; el tercero consiste en utilizar un lenguaje recto, evitando las expresiones no sinceras y crueles mediante el dominio de las propias pasiones naturales. El cuarto estadio es llevar una conducta recta, eliminando las imperfecciones del comportamiento, y en especial, suprimiendo cualquier interés por los resultados o los frutos del obrar recto. El quinto es alcanzar la *certeza de la salvación* por haber cumplido adecuadamente los pasos anteriores: es el nivel de la santidad de la vida, que ya no es susceptible de pérdida. El sexto estadio consiste en saber que la voluntad tiene todo el poder para seguir hacia la meta en la vigilia y en el sueño: el individuo sabe quién es ahora y quién era antes. Este *habitus* del conocimiento sagrado le conduce al séptimo estadio de la perfección, en el que ya sólo hay pensamientos y sentimientos santos. Y así se llega finalmente a la «orilla evadida de la muerte» del *nirvana*.

De todos estos principios destaca Weber que en el budismo «no se desea la salvación para una vida eterna, sino para el descanso eterno de la muerte», pues el fundamento de este deseo de salvación no es un hastío de la vida, sino más bien un hastío de la muerte: la vida eterna es para el budista realmente una contradicción en sus propios términos, pues si la vida es esencialmente precedera es absurdo pensar esa realidad transitoria en términos precisamente imperecederos. La vida precedera en cuanto tal es el enemigo de la salvación, es precisamente aquello de lo que hay que buscar salvarse.

Enemigo de la salvación es cualquier deseo o sentimiento, incluso la pasión por el bien, pues el deseo va unido a la vida. El odio no es más contrario a la salvación que el amor a los demás o la entrega apasionada a un ideal. No se proclama el amor al enemigo, pues el quietismo budista no podría soportar ese esfuerzo de superación de uno

mismo para amar al enemigo, pero tampoco hay odio al enemigo, sino una indiferente ausencia de odio hacia él, de la misma manera que entre los propios miembros de la comunidad no hay amor sino un «apacible sentimiento de afable concordia». Por eso dice Max Weber que el budismo «desconoce el amor al prójimo, al menos en el sentido de los grandes virtuosos de la fraternidad cristiana»⁹² y que la *caritas* budista presenta el mismo carácter de impersonalidad y objetividad, aunque de diferente forma, que, en el puritanismo, pues en ambos casos lo que importa es la propia *certitudo salutis* [certeza de la salvación], no el bienestar del prójimo⁹³.

Estos rasgos del núcleo de la doctrina budista de la salvación conducen a Max Weber a la conclusión de que el budismo no presenta ningún estímulo para que el creyente organice su vida de manera racional en el mundo. El objetivo de salvación del budismo no conduce a que el creyente se «acredite» a sí mismo mediante sus acciones en el mundo, o fuera del mundo, o practicando obras de distinto tipo. Se trata más bien de todo lo contrario. Lo que se le exige al creyente es no actuar, pues para el budista no tiene sentido una acción cuya finalidad esté en el mundo: el ideal de santo (*Arhat*) no cuenta con el mundo bajo ninguna consideración. Y por eso Weber ve la peculiaridad esencial del budismo en «la completa eliminación de cualquier tipo de motivación para la acción en el mundo, sea una motivación de carácter racional-instrumental, irracional, o sentimental. La acción racional, es decir “hacer algo para conseguir un fin”, es rechazada expresamente por el budismo. Está totalmente ausente en él la tendencia hacia una racionalización del modo de vida en todos sus ámbitos, como desarrolló, por ejemplo, el monacato occidental: sólo se da una sistematización en el ámbito espiritual de la meditación y de la contemplación».

Por esta ausencia de estímulos para la acción entiende Weber que el budismo nunca llegó a desarrollar un modo de vida ascético racional. Hay que recordar, en todo caso, que para Max Weber no todo ascetismo racional implica una huida del mundo, pero considera asimismo que la huida del mundo, como la que protagoniza el budismo, no implica el cultivo de una vida ascética. Se puede huir del mundo, de la sed de mundo, sin tener que acudir necesariamente a una vida ascética. Este

⁹² WEBER, «Hinduismus und Buddhismus...», *loc. cit.*, nota 81, p. 332.

⁹³ *Ibid.* p. 334.

modo de vida no se desarrolló siquiera cuando se formó una orden de monjes budistas ni tampoco cuando se desarrolló una religión de laicos en la corriente mayoritaria Mahayana. La religiosidad monacal budista no sólo excluye el trabajo, sino también los demás medios ascéticos habituales. No se excluyen algunos medios auxiliares para lograr una contemplación más profunda, como tampoco se excluye la profundización en el autocontrol por medio de la confesión o de las advertencias del maestro al discípulo y del monje de mayor edad al novicio

«[...] para liberarse de la sed de vivir; el discípulo camina sin morada, posesiones ni trabajo, observa una abstinencia sexual y alcohólica total, no practica el canto ni la danza, lleva una dieta vegetariana, con abstención de especias, sal y miel, viviendo de una silenciosa mendicidad de puerta en puerta, entregado por lo demás a la contemplación. El mérito y el honor más alto a que tiene acceso el *upasaka* (fiel seglar) es el apoyo material a quienes buscan la salvación⁹⁴. Para el budismo hay huida del mundo, no hay sed del mundo, pero tampoco hay sed del más allá, porque para el budismo, la “sed” de un más allá significa también una vinculación con el mundo de la misma manera que la “sed” del mundo de aquí. Por eso, automortificarse en este mundo con vistas a la felicidad en el más allá está al mismo nivel que entregarse a la felicidad en este mundo. El punto decisivo de su vida fue la renuncia al intento de mortificar su cuerpo, mediante una infraalimentación y otros medios fisiológicos, para la obtención del éxtasis»⁹⁵.

Pero el budismo tampoco tiene un modo de vida «racional» —la otra dimensión del ascetismo—, porque no habla de un camino planeado, en progreso, para conseguir la liberación:

«[...] es cierto que el budismo prescribe un único camino determinado para alcanzar la iluminación. Pero este camino, sin embargo, no es una visión racional de los principios, totalmente simples en sí mismos, en los que se basa su metafísica, ni es tampoco un entrenamiento progresivo hacia una perfección moral cada vez más elevada. La liberación es, como vimos, un “salto” repentino al nivel de la

⁹⁴ *Ibid.* p. 344.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 352. Este rechazo de las prácticas ascéticas le hizo sospechoso a Buda de no poseer el estado de perfección. Lo odiaban los monjes jainitas, dedicados a una mortificación ascética extrema y a una santificación por las obras.

“iluminación”, la cual sólo se puede preparar mediante una contemplación metódica. La esencia de este salto consiste en la armonización de la actitud práctica del hombre más interna con su intención teórica, otorgándole así la *perseverantia gratiae* y la *certitudo salutis* budistas, es decir, la seguridad de estar definitivamente libre, sin recaer en la sed de vivir, lo cual le garantiza, en ese sentido, la santidad»⁹⁶.

La conclusión a la que llega Weber a este respecto es que los métodos budistas se limitaban a dar una serie de indicaciones para garantizar el éxito en la contemplación. Un modo de vida metódico, ascético, la realización de acciones concretas con el fin de conseguir un objetivo en este mundo o en el de más allá, era considerado por los budistas más bien como equivalente a la sed de mundo de la que precisamente trataban de liberarse.

6.4. COMPARACIÓN DE RELIGIONES ASIÁTICAS CON EL PROTESTANTISMO

Después de su análisis del hinduismo y del budismo (más algunas transformaciones del budismo antiguo y su difusión por Asia), en las últimas páginas del volumen I/20 de las Obras Completas [MWG], Weber compara las religiones asiáticas con el protestantismo calvinista, exponiendo los factores que generaron una mentalidad económica tradicionalista que no hacía posible la formación del «espíritu capitalista»:

1) en primer lugar está la sujeción a una estructura social castas diferenciadas, con su anclaje en las doctrinas *samsara* y *karma*, que es el fundamento de una mentalidad económica tradicionalista.

2) El dogma de la invariabilidad del orden del mundo, que es común a todas las líneas de pensamiento hindú (fueran ortodoxas o heterodoxas). Al ser el mundo invariable, la religión iba a convertirse en una huida absoluta del mundo, una religión que no fomentaba la acción en el mundo sino la contemplación mística. Frente al mundo invariable, sólo cabía la huida del mundo a un reino sobrenatural por medio del «conocimiento». El individuo se afirma a sí mismo, no en el mundo ni a través del mundo, sino en contra del mundo. Y al igual que en el

⁹⁶ *Ibid.*, p. 353.

mundo exterior rige la causalidad determinista, en el destino de los individuos rige el determinismo compensatorio del *karma*.

3) La actitud ante la vida económica y el trabajo estaba envuelta en un mundo de «magia»: el afán de enriquecimiento, muy presente en todos los asiáticos, se buscaba con los recursos de la astucia y la magia sin una ética racional para las actividades laborales y sin una vida metódica que te sacara del jardín encantado de este mundo⁹⁷. En la actividad económica

«[...] faltaba precisamente lo que fue decisivo en la economía de occidente: la quiebra y objetivación racional de este impulso al enriquecimiento y su incorporación dentro de un sistema moral para obrar en el mundo, como el que desarrolló el protestantismo ascético en occidente, que continuaba algunos movimientos anteriores. En el desarrollo religioso asiático faltaban los presupuestos para algo así. ¿Cómo iba a surgir esta ética de la acción en un mundo con una religiosidad que recomendaba a los seglares como algo religiosamente valioso llevar una vida de *Bhagat*, de asceta santo, no sólo para la vejez sino también temporalmente como mendicantes durante las épocas de su vida en que no trabajaban?»⁹⁸.

4) El factor geográfico: los asiáticos según Weber han sido diferentes a los occidentales que han tenido un comercio exterior o que han sido lugar de paso. Weber cita expresamente algunos lugares como Babilonia, el delta del Nilo, la *polis* antigua e incluso la confederación israelita que estaba en las rutas de caravanas de Siria. Los pueblos asiáticos, por el contrario, han sido pueblos cerrados, hasta su apertura forzada, y Weber señala cada concreto: China y Corea, Japón, Tíbet, y destaca especialmente que la India había sido más abierta que estos países mencionados. En general, los asiáticos tenían reparos con los extranjeros, pues eran para ellos impuros desde un punto de vista ritual⁹⁹.

5) Había una gran diferencia entre los intelectuales occidentales y los asiáticos: mientras que los occidentales querían mantener su relación con el mundo como un *deber* —y esto es la base de la «persona» occi-

⁹⁷ *Ibid.*, p. 535.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 536.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 540.

dental—, los asiáticos pusieron los intereses de la vida real, de la práctica de las masas, en manos de la «magia»¹⁰⁰.

Los intelectuales asiáticos no estaban dispuestos a intervenir políticamente en el mundo. El confuciano, que era un intelectual político, se ocupaba de la política y de la administración, pero era más bien un intelectual esteta, de conversación, y sus subalternos podían hacer muchos trabajos. Los hinduistas y budistas cultos tenían sus verdaderos intereses en otra esfera fuera de este mundo, en la búsqueda de una salvación mística del alma, en la huida del absurdo mecanismo de la «rueda» de la existencia. Y Weber se pregunta: ¿para qué se dominaban a sí mismos todas estas personas con formación intelectual? ¿Cuál era el contenido de su autodominio? Su respuesta: el *Wu wei* taoísta (la no acción). De manera resumida: el hindú que buscaba no relacionarse con el mundo y el distanciamiento confuciano de los problemas inútiles están en una misma línea, una línea opuesta al ideal del intelectual occidental que caracteriza como dispuesto a intervenir y transformar el mundo¹⁰¹.

6) En las religiones asiáticas no hubo una profecía moral, es decir, una profecía que exigiera de los creyentes un modo de vida determinado, acorde con el contenido de esa profecía. Weber destaca en estas páginas finales del volumen I/20 de las Obras Completas [MWG] que, en las comunidades asiáticas, el mundo social estaba escindido entre el estrato de los cultos y el de las masas incultas. Los cultos no tenían interés en el conocimiento de la estructura interna objetiva del mundo, ni del mundo natural ni del arte, ni de la ética ni de la economía, porque no tenían ningún interés para ellos. El conocimiento que cultivaban no era sobre las cosas de este mundo y sobre las leyes que rigieran la naturaleza y la sociedad, sino que era más bien un conocimiento filosófico del «sentido» del mundo y de la vida. Y a los incultos, a los plebeyos,

«[...] no se les reveló ninguna “profecía moral” con la que configurar racionalmente su vida cotidiana. Sin embargo, la presencia de una profecía de ese tipo en occidente, sobre todo en el Asia menor, con las profundas consecuencias asociadas a este hecho, estuvo con-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 543, nota 203.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 537-538.

dicionada por una situación histórica concreta, sin la cual las cosas podrían haber transcurrido fácilmente por una vía semejante a las de Asia, y especialmente a la de la India»¹⁰².

6.5. JUDAÍSMO

En el volumen I/21.1 de sus Obras Completas, dedicado al *Judaísmo antiguo* [*Das antike Judentum*], expone Max Weber las características de la religión israelita que él toma en consideración para efectuar una comparación con el calvinismo de la Edad Moderna, concretamente en relación con la formación del «espíritu» capitalista. Su tesis a este respecto es que la religión israelita antigua experimenta durante los siglos X-VI a.C. una importante transformación en términos de una racionalización del modo de vida de las personas, que no llegó, sin embargo, a desarrollarse plenamente, en el sentido de que no llegó a generar un impulso para la formación del «espíritu» capitalista moderno, como sí haría el protestantismo ascético en la edad moderna europea.

Dos aspectos fundamentales de la religión israelita antigua destaca Weber en este contexto: su concepción de Dios y la no utilización de instrumentos mágicos para la salvación. En cuanto a la concepción de Dios, Weber señala la originalidad de la religión israelita en su afirmación de un único dios, un dios personal, que había realizado un pacto con el pueblo de Israel:

a) se trata de un dios de la Historia, que se manifiesta sobre todo en el destino político de la comunidad israelita. Lo que se espera de Dios tiene que ver con el mundo real, con el mundo del más acá, no con bienes que tuvieran que ver con el otro mundo. Como Dios de la historia es un dios personal, que ha hecho un pacto con el pueblo israelí, y no es, por tanto, un ser con el que los hombres pudieran fundirse en una contemplación.

b) Esta idea de un dios personal —muy distinta a las concepciones de todas las religiones asiática— marca definitivamente el carácter de la alianza que se había formado entre Dios e Israel: dios había elegido a Israel e Israel había elegido a dios. La alianza entre ambos generaba una

¹⁰² *Ibid.* pp. 543.

relación de carácter moral, en el sentido de que generaba obligaciones y deberes que había que cumplir. El otro aspecto es que en esta religión, precisamente por su carácter de relación personal, no existían instrumentos de carácter «mágico» para cumplir los preceptos. Esta renuncia a la magia la encuentra Weber en la Jerusalén judía anterior al exilio en Babilonia (siglo VI a.C.), y no la encuentra, sin embargo, en Babilonia, ni en Atenas, ni en Alejandría ni en Roma.

La ética de la religión antigua de Israel se encuentra sistematizada en el Deuteronomio, el quinto libro del Pentateuco bíblico¹⁰³. Es precisamente el libro que contiene las normas rituales, en el que Weber vislumbra ya algunos rasgos de lo que él define como «ética de convicciones», es decir, una interiorización de las normas por el creyente, superadora de la magia como instrumento para la salvación¹⁰⁴. Moisés había sido el gran constructor de esta ética, que los levitas —los sacerdotes judíos— fueron sistematizando y dando a conocer. Pero Weber señala otro dato fundamental de esta ética cuando dice que

«[...] habría sido imposible que la religiosidad israelita hubiera evolucionado hacia esa construcción resistente a toda influencia exterior desintegradora exterior [...] sin la intervención de ese peculiarísimo y fecundísimo fenómeno que la religiosidad israelita produjo: la profecía»¹⁰⁵.

Los profetas de Israel desempeñan para Weber un papel fundamental en la consolidación de la ética judía y en la introducción en ella de ese carácter de «ética de convicciones», que hemos mencionado, aunque, como veremos más adelante, este camino no fuera seguido por la comunidad judía durante sus años de exilio en Babilonia en el siglo VI a.C. y en la época posterior al mismo¹⁰⁶.

¹⁰³ Weber sigue a Julius Wellhausen en su análisis del Pentateuco [*Prolegomena zur Geschichte Israels*. 3.^a ed., Berlín 1886; *Die Composition des Hexateuch; Israelitische und jüdische Geschichte* (1894)].

¹⁰⁴ WEBER, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum». *MWG I/21.1*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 2005, p. 583. Y esto fue crucial para el desarrollo de la cultura occidental y del próximo oriente. y fue algo que legó al cristianismo en su conjunto, y especialmente al protestantismo ascético.

¹⁰⁵ WEBER, «Das antike Judentum...», *loc. cit.*, nota 104, p. 606.

¹⁰⁶ Profetas anteriores al exilio son: Elías, Amos, Isaías, Jeremías (no deportado a Babilonia).

Weber establece una clara diferencia entre los profetas de Israel y los profetas de otras religiones. La profecía de Israel la tipifica como una «profecía ética» y denomina a sus profetas «profetas éticos», mientras que a otros profetas de otras religiones, como Buda, los llama «profetas testimoniales»¹⁰⁷. La diferencia entre ambos tipos de profecía es muy relevante. La profecía ética quiere influir en la vida cotidiana de los creyentes para alcanzar la salvación, mientras que la profecía «testimonial», por el contrario, le exige al aspirante a la salvación una huida de la vida cotidiana. La profecía ética quiere regular moralmente la vida, mientras que la profecía testimonial se dirige a configurar un individuo heroico, que solo puede lograr su perfección evadiéndose de la vida cotidiana.

Esta diferenciación es clave en la relación entre religión y modo de vida ascético, y Weber la utiliza para diferenciar entre las religiones que no impulsan en sus fieles un comportamiento ascético-racional en el mundo y las que lo han impulsado, como el calvinismo. Esto no quiere decir que con la profecía testimonial no se produzca también una regulación de la vida, pero esta regulación no la entiende Weber como derivada directamente del objetivo y del camino de la salvación previsto.

¹⁰⁷ Weber denomina la profecía moral de varias maneras: *ethische Sendungsprophetie*, *ethische Prophetie* y *Gesinnungsprophetie* (profecía ética, profecía con un mensaje ético, profecía moral).

Esta diferenciación es fundamental para comprender la distinta función de unos y otros y sus aportaciones en relación con el fomento o no fomento de un modo de vida racional en el mundo, el cual pudiera tener relación, o no, con la formación de una mentalidad capitalista moderna. El profeta ético, el que anuncia un mensaje moral, es un instrumento de Dios para anunciar su voluntad y exigirle al creyente obediencia a esta voluntad como una obligación moral. Por el contrario, un «profeta testimonial», como se presenta, según Weber, en el caso de Buda, es decir, como un modelo ejemplo a seguir, a ser imitado, sin transmitir un mensaje divino y sin exigir el cumplimiento de un deber o tener que llevar un determinado modo de vida. Lo que la profecía «testimonial» hace, en primer lugar, es enseñar al individuo a liberarse a sí mismo, pues lo central en este tipo profecía es la experiencia de la *iluminación* en la forma de un éxtasis contemplativo, que ha de ser producida y repetida. La profecía «ética», por el contrario, no busca la reproducción de la experiencia de la revelación o iluminación, sino convertir el contenido de la revelación en una acción en el mundo. La profecía «ética» transmite a los creyentes una misión divina a realizar y exige de ellos una obediencia absoluta: «no obedecer la profecía ética es, desde el punto de vista del profeta, un pecador; quien no obedeciera al profeta testimonial sería más bien un loco, por no imitar a una persona extraordinaria».

Pero mientras que la profecía ética, que anuncia deberes u obligaciones para la vida, genera «héroes» morales en el mundo, la profecía testimonial desarrolla «virtuosos perfectos de la religión» que huyen del mundo. Para Weber la profecía judía es una profecía que mueve a llevar un modo de vida determinado, a cumplir un compromiso dentro del mundo, y por ello no va dirigida a una élite de «perfectos virtuosos», sino a cualquier persona del pueblo, pues el dios del Antiguo Testamento toma parte activa en la historia del hombre, algo que no se había dado en ninguna otra religión.

En los profetas de Israel destaca Weber siempre su papel religioso, aunque éstos pudieran presentar al mismo tiempo una dimensión política, pero esta última está sometida a la dimensión religiosa. Lo fundamental de los profetas está en su papel religioso, y lo que anuncian lo dicen por motivos religiosos. Weber rechaza que tuvieran realmente una auténtica dimensión política, pues lo que pretenden es que se cumplan las obligaciones de la Alianza¹⁰⁸. Todo esto remite a la idea central de que Jahvé tiene un plan para el mundo, y los profetas no son estrategias de ese plan sino *heraldos* de la palabra de Dios. Aunque Weber destaca igualmente la importancia de los levitas como los expertos en las normas bíblicas, los profetas tienen para él, no obstante, un carácter diferencial. Los profetas son figuras carismáticas, que experimentan el éxtasis y la llamada de Dios y son sometidos a pruebas de *acreditación* para su tarea de comunicar a los creyentes la voluntad de Dios, mientras que los levitas forman un estamento sacerdotal poseedor del conocimiento de la Escritura. La diferencia fundamental entre ellos radica para Weber especialmente en que los profetas, si bien no establecen nuevos mandamientos que cumplir, le dan un giro radical a la moral legalista —del cumplimiento de las normas establecidas—, al imprimir en ese cumplimiento el carácter de una «ética de convicciones», es decir, el de un cumplimiento de los deberes con la convicción interna de que deben cumplirlos: los profetas ponen todo el conjunto de la vida del creyente en su relación con Dios. Si los levitas habían racionalizado la religión sistematizando las normas para la vida, privándolas de su carácter «má-

¹⁰⁸ Cuando los profetas, por ejemplo, critican el pacto de Israel con Egipto es porque se trata de un pacto con *Scheol*, es decir, con las divinidades del reino de los muertos (WEBER, «Das antike Judentum...», *loc. cit.*, nota 104, p. 625; «Si Dios manda que se sometan a Nabucodonosor, hay que hacerlo» (*loc. cit.*, nota 104, p. 626).

gico» y extraordinario, los profetas van más allá de las normas concretas, más allá del espíritu legalista, elevando la religión a un nivel más alto de moralidad, al nivel en el que se interioriza la fe y el cumplimiento de los deberes.

Esta nueva actitud de la ética religiosa planteada por los profetas, no se desarrolló, sin embargo, en toda su plenitud, piensa Weber, porque durante las seis décadas del exilio babilónico la comunidad israelita, viviendo en un entorno religioso muy distinto, intensificó las bases religiosas de su propia comunidad y su propia conciencia de «pueblo extranjero» (*Gastvolk*), que no se mezclaba con el entorno babilónico, sino que, por el contrario, apostó por una tajante separación respecto a otras comunidades por motivos religiosos. Por ello Weber cree que fue en el exilio de Babilonia cuando la religión israelita se convirtió en *judía*, pues fueron los israelitas del exilio y los que regresaron a Israel sesenta años después los que reorganizaron la comunidad religiosa en Israel. El nuevo acento que Weber había entrevisto en los profetas anteriores al exilio no condujo, sin embargo, según él, a un salto de la religión israelita en la dirección que él había entrevisto en los profetas anteriores al exilio, sino que, antes al contrario, los israelitas habían reforzado durante el exilio en Babilonia la idea de una segregación confesional, transformándose en una comunidad religiosa con ritos propios y diferenciados.

Esta segregación de carácter ritual quedó plasmada en tres prácticas sociales fundamentales: a) No compartir mesa con los no hebreos. Esta prohibición, claramente establecida después del exilio en Babilonia, no se había practicado antes, pues como señala Weber hay testimonios en el libro del Génesis (Gen 34, 32) de que José y sus hermanos no tenían reparos en comer con egipcios. Ciertamente había habido prohibiciones de comer ciertos animales, o comer carne de animal sacrificado de una determinada manera, lo que podía implicar efectivamente no sentarse a la mesa con personas de fuera de la comunidad israelita que practicaban otras costumbres. Pero, según Weber, hay testimonios de épocas posteriores (helenística y romana) sobre este hecho de que los buenos judíos tenían siempre muchas reservas respecto a comer con no judíos; b) La prohibición de matrimonio con no judíos. Es esta una prohibición que Weber señala como decisiva en la construcción de la comunidad religiosa judía. Esta prohibición no había estado establecida al comienzo de la historia de Israel, pues un israelita podía casarse, por ejemplo, con una cananea. Esta prohibición del matrimonio mixto se consolidó, sin

embargo, en la época del exilio en Babilonia y su incumplimiento acarrearía la expulsión de la comunidad, según consta en el libro de Esra¹⁰⁹; c) El estricto cumplimiento del *Sabbat*, el día de descanso semanal. Esta práctica favoreció el aislamiento de los judíos y, en los años del exilio en Babilonia, se convirtió en la señal inequívoca de la pertenencia a una comunidad religiosa específica.

El exilio de los judíos en Babilonia terminó cuando el rey persa Ciro II conquistó Babilonia y los judíos pudieron regresar a Israel. Y en esta etapa posterior al exilio Max Weber tampoco encuentra impulsos en la ética judía para el fomento de un modo de vida ascético comparable al que se desarrollaría en las sectas calvinistas. Por lo que respecta a la mentalidad económica, el judaísmo posterior al exilio de Babilonia asumió la moral dualista practicada en la cuestión del cobro de intereses por el dinero prestado, pero Weber añade que no sólo se continuó en esta cuestión sino en la vida económica en su conjunto, en el sentido de que ésta no llegó a convertirse para los judíos en un escenario único en el que *acreditar* su religión. A esta conclusión llega Weber después de analizar la ética de los fariseos, una comunidad de selectos estudiosos de la Thora (Pentateuco), formada en el siglo II a.C. y que tuvo un papel importante en el judaísmo tras la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 d.C. El pensamiento de los fariseos y su actitud ante la actividad económica se pueden resumir en que no condenan la riqueza ni la consideran como un peligro que ponga en riesgo la salvación, sino que más bien la consideraban como un requisito para determinadas funciones sacerdotales. Lo que criticaban en la riqueza era lo mismo que ya habían criticado los profetas y los Salmos: el abuso antifraternal y no solidario del poder económico respecto al prójimo. Pero, a pesar de esta actitud, Weber piensa que los fariseos tampoco ofrecen una base para el desarrollo de un ascetismo en el ámbito de la actividad económica en el mundo¹¹⁰. Weber reconoce que el fariseísmo exige un estricto ritualismo, que consideran el pecado como una desobediencia a Dios, y que confían en Dios y en sus promesas, pero todo esto no lo considera Weber como un modo de vida ascético, aunque su modo de vida se asemejara ciertamente en un punto a los principios ascéticos racionales, concretamente en el precepto del autocontrol: el

¹⁰⁹ Véase el libro bíblico de *Esra* 10, 10 y s.

¹¹⁰ WEBER, «Das antike Judentum...», *loc. cit.*, nota 104, pp. 809-810.

de estar siempre vigilantes para cumplir la Ley y sus preceptos, especialmente sus prohibiciones rituales (las dictadas por Moisés más las establecidas por la casuística rabínica); autocontrol que implicaba no dejarse llevar por las pasiones, por la cólera, por el odio, por el resentimiento contra los impíos a quienes les iba bien, o por el sentimiento de venganza¹¹¹. Pero Weber, a pesar del refinamiento y la sublimación del sentido ético que encuentra en el Talmud, consideraba que todo esto no tenía que ver directamente con un modo de vida ascética, con un modo de vida metódico¹¹².

6.5.1. *Comparación entre judaísmo y calvinismo*

La ética israelita antigua, elaborada básicamente por los profetas y los levitas que la habían elevado a un nivel superior, no llegó, sin embargo, a culminar esas potencialidades, porque la transformación de la religión israelita en la religión judía —que dio nacimiento a una comunidad basada en su identidad religiosa—, acentuó el carácter legalista, ritualista, del comportamiento, y dejó de lado, o revisó, los elementos de carácter profético que habían surgido en la época anterior al exilio de Babilonia. Y es precisamente esta transformación la que para Weber es la causa de que el judaísmo no llegara a ocupar finalmente un lugar central en el nacimiento de la mentalidad capitalista moderna. Para Weber, este riguroso ritualismo, que separa a los judíos de las personas que no pertenecen a su comunidad religiosa y que constituye la base del dualismo moral judío, fue la causa que le impidió a la moral judía desarrollar su universalización. Su dualismo moral afectaba a todos los ámbitos de la vida, y de manera muy clara al ámbito económico. Como la moral económica para con los de fuera de la comunidad judía era distinta a la moral con los de dentro de la comunidad, toda la actividad económica con los de fuera era algo que quedaba excluido de una valoración religiosa positiva, es decir, era realmente una actividad indiferente desde el punto de vista religioso. Tratar por igual a todos no significa para el judaísmo un «premio» soteriológico. Enriquecerse mediante una actividad practicada con los del propio pueblo no era lo

¹¹¹ WEBER, *ibid.*, p. 813.

¹¹² *Ibid.*

mismo que hacerlo con los gobernantes o con un Estado extranjero, por ejemplo, a través del arrendamiento de los impuestos. Si el enriquecimiento tenía lugar con un príncipe o con una potencia extranjera era considerado algo moralmente indiferente (un *adiaforon*), aunque los moralistas hicieran la reserva moral de que un fraude real era siempre condenable. El mantenimiento de este dualismo moral impedía que los judíos pudieran considerar la actividad económica como un ámbito de la vida en el que mostrar su *acreditación* o cualificación religiosa: el éxito económico de los judíos no era considerado como la «confirmación» de un comportamiento económico apropiado, sino el resultado de haber sido técnicamente buenos en esta actividad laboral, ya que su acreditación religiosa no estaba situada en dominar racionalmente del mundo, y en concreto el mundo de la economía.

Para Weber la revolución en la ética económica se produjo en la civilización humana cuando se estableció una vinculación entre la actividad económica y la cuestión de la salvación, es decir, cuando la actividad económica en el mundo se convirtió para el creyente en un deber, pues con el cumplimiento de ese deber el creyente se *acreditaba* como elegido para la salvación, que es lo que ocurre, según él, en el calvinismo. Por eso apunta Weber que, en los territorios donde los judíos estuvieron asentados durante más tiempo —en el oriente, en el sur y en el este de Europa— no desarrollaron los rasgos específicos de la mentalidad capitalista moderna (ni en la Antigüedad, ni en la Edad Media, ni en la Edad Moderna); y que «la contribución real de los judíos en el desarrollo de Occidente descansó de forma muy esencial en su carácter de *pueblo extranjero*, que le había marcado su voluntaria segregación»¹¹³.

A diferencia de lo que ocurre en el calvinismo, la ética judía no premia religiosamente «dominar el mundo o gobernarlo racionalmente», pues se limita más bien a «adaptarse» al mundo. Weber menciona algunas comparaciones concretas que muestran estas diferencias entre la ética judía y la calvinista en relación con la mentalidad económica. Se refiere, por ejemplo, a diferencias existentes entre los judíos y los bautistas o los cuáqueros de los siglos XVII y XVIII. Cuenta Weber cómo los bautistas o los cuáqueros se vanagloriaban precisamente de poner en sus relaciones económicas con otras personas «sin Dios» lealtad, legalidad, y honestidad, en vez de engaño, abusos o desconfianza. Se mos-

¹¹³ *Ibid.*, p. 704.

traban orgullosos, por ejemplo, de haber implantado un sistema de precios fijos; de que sus clientes siempre recibían el producto acordado, aunque esas personas enviaran a recogerlo a sus hijos; o se enorgullecían de que los créditos y los depósitos estaban seguros con ellos, y que precisamente por todo ello esto las personas «sin Dios» prefieren las tiendas y los bancos que ellos regentan. Es decir, los baptistas se enorgullecen de que su *ethos* económico, basado en su religión, no sólo no les impide relacionarse con otras personas de fuera de su comunidad religiosa, sino que ese *ethos* les confiere una superioridad cuando compiten con esas personas «sin Dios», de acuerdo con el principio de que *honesty is the best policy*. En este mismo contexto es igualmente ilustrativa la observación de Weber de que un calvinista no se pondría al servicio de un capitalismo de corte antiguo o colonial, por considerar que ese trabajo era una actividad dirigida únicamente a ganar dinero, lo cual le parecía moralmente condenable y no agradable a los ojos de Dios¹¹⁴.

En resumen, el punto cardinal para el desarrollo de la cultura occidental y de la del Próximo Oriente es la religión israelita antigua, no el judaísmo de la época del exilio en Babilonia. Ese punto de partida abrió varias líneas posibles de desarrollo, pero la que se hizo más fuerte durante y después del exilio babilónico fue precisamente la de una religión con una fuerte impronta legalista. Y Max Weber puntualiza que tanto el cristianismo primitivo como el calvinismo tienen un punto de conexión con esta religión israelita antigua anterior al exilio de Babilonia: el cristianismo primitivo por su conexión con la «profecía del siervo de Dios» y el calvinismo por su conexión con la «ética de convicciones» de los profetas. Para Weber, sin embargo, la transformación de la Iglesia cristiana en el siglo IV d.C. se apartó de este principio, convirtiéndose en una organización de carácter burocrático en donde el carisma personal se trasladó de la persona al cargo eclesiástico¹¹⁵.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 703.

¹¹⁵ WEBER, «Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet». *MWG I/23*, pp. 449-591, aquí p. 508 y ss. [*Sociología del poder*. Edición y traducción de J. Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2023, 3.^a ed., p. 152 y ss.].

Capítulo IV

EL CONCEPTO DE PODER LEGÍTIMO Y SU TIPOLOGÍA

1. Concepto de *Herrschaft* en Max Weber

Max Weber se había ocupado del concepto de *Herrschaft* durante muchos años, antes y después de la Primera Guerra Mundial. Después de ésta, el primero de sus textos sobre este tema fue escrito por Weber entre finales de 1918 y enero de 1919, aunque fue publicado con carácter póstumo en 1922¹. El segundo está contenido en el libro *La política como profesión*, que Weber redactó en la primavera de 1919 como una ampliación de la famosa conferencia pronunciada por él, en Múnich, el 28 de enero de 1919². Y el tercero se corresponde con el capítulo III de *Economía y Sociedad (Wirtschaft und Gesellschaft)*, que Weber redactó

¹ WEBER, Max, «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», *MWG I/22-4: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2005, pp. 726-742. Fue publicado con carácter póstumo en la revista *Preussische Jahrbücher*, en 1922. Los editores del volumen I/22-4 de las Obras Completas (MWG) sugieren que el texto lo finalizó antes del final de enero de 1919.

WEBER, Max, «Die Umbildung des Charisma». *MWG I/22-4*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2005, pp. 481-535.

² WEBER, Max, «Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf». *MWG I/17*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992, pp. 77-111; 157-252. [WEBER, «La política como profesión», en *El político y el científico*. Edición J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2021, pp. 141-210].

desde el verano de 1919 y cuyas pruebas de imprenta corrigió personalmente, siendo publicado finalmente en 1921³.

Las definiciones de *Herrschaft* que Weber ofrece en estos tres escritos coinciden plenamente entre sí. En el de 1918-1919 (publicado en 1922) define el concepto en los siguientes términos:

«El poder legítimo (*Herrschaft*), es decir, que una determinada orden tenga la posibilidad de encontrar obediencia, puede estar basado en diferentes motivos para que se le preste obediencia: ésta puede estar causada por intereses, es decir, por consideraciones de carácter racional-instrumental sobre sus ventajas o desventajas de quien va a obedecer; o puede estar causada por la mera “costumbre”, por estar acostumbrado a una acción arraigada, o puede estar fundamentada en un sentimiento, en un *simple* afecto personal del gobernado. Pero un poder (*Herrschaft*) que *sólo* se apoyara en esas bases, sería relativamente lábil. Para gobernantes y gobernados, el poder (*Herrschaft*) suele basarse en *causas* (*Rechtsgründe*) internas, en motivos de la “legitimidad” del poder, y la quiebra de esta creencia en su legitimidad suele tener amplias consecuencias. En su forma pura sólo hay tres “causas de legitimidad”, cada una de las cuales va asociada —en su tipo puro— a una estructura sociológica muy diferente de su aparato administrativo y de sus recursos administrativos»⁴.

En el segundo, *La política como profesión* (1919), Weber ofrece su definición de *Herrschaft*, al definir al Estado como una relación de poder:

«[...] el Estado es, así como las asociaciones políticas que lo han precedido históricamente, una relación de poder (*Herrschaft*) de unas personas sobre otras personas que se apoya en el medio de la fuerza legítima (es decir, de la fuerza considerada como legítima). Es decir, para que exista el Estado, los gobernados deben *someterse* a la autoridad reclamada por el gobernante en ese momento»⁵.

WEBER, «Allgemeine Staatslehre und Politik Staatssoziologie (1920)», *MWG III/7*, pp. 65-117.

³ WEBER, MAX. «Die Typen der Herrschaft», *MWG I/23*: «Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920», *MWG I/23*, pp. 449-591. [WEBER, *Sociología del poder. Los tipos de poder legítimo*. Edición y traducción de Joaquín Abellán. Madrid, Alianza, 2023, 3.ª edición, pp. 73-257].

⁴ WEBER, «Die drei reinen ...», *loc. cit.*, nota 1, p. 726.

⁵ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 2. pp. 159-160. [WEBER, «La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 144-145].

Y al preguntarse por los motivos que justifican ese poder, contesta que

«[...] hay tres motivos que *legítiman* o fundamentan el poder: la autoridad de la costumbre [...], la autoridad del *don* personal y extraordinario (el carisma) [...] y el poder en virtud de la “legalidad”, en virtud de la creencia en la legitimidad de las normas legales»⁶.

Finalmente, el tercer escrito es el capítulo III de *Economía y Sociedad*, donde Weber define *Herrschaft* como

«[...] la posibilidad de que, dentro de un grupo determinado de personas, encuentren obediencia unas órdenes concretas, o todas las órdenes. No es, por tanto, cualquier tipo de posibilidad de ejercer el “poder” (*Macht*) o una “influencia” sobre los demás, sino que el poder legítimo (*Autorität*) en este sentido puede estar basado, en el caso concreto, en motivos para la obediencia muy distintos: desde la monótona costumbre hasta la consideración racional de buscar los medios adecuados para un fin. Esto quiere decir, por tanto, que en una auténtica relación de *Herrschaft* se da un mínimo de *voluntad* de obedecer, es decir, de *interés* —material o espiritual— en obedecer»⁷.

Con esta definición de *Herrschaft* como un poder legitimado, es decir, fundamentado en una causa o motivo [*Rechtsgrund*], Max Weber está introduciendo una perspectiva distinta, sociológica, en el análisis del fenómeno del poder, la cual se separa claramente del concepto ju-

⁶ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 3, p. 160. [WEBER, «La política...», *loc. cit.*, nota 3, p. 144-145]. En este pasaje «asociaciones políticas» está traduciendo *politische Verbände*, que también podría traducirse por «comunidades políticas». *Verband*, *Verbände* se traducen habitualmente por «comunidad, comunidades» por considerar que «comunidad» es un término genérico más amplio bajo el que se puede subsumir cualquier agrupación humana organizada, habida cuenta de que en este libro Weber se está refiriendo constantemente a múltiples comunidades de distinto tipo (políticas, religiosas, militares, etc.).

⁷ WEBER, «Die Typen der Herrschaft...», *loc. cit.*, nota 3, p. 449. [WEBER, «Sociología del poder...», *loc. cit.*, nota 3, p. 73]. El propio Weber se remite a la definición dada por él en el cap. I, *Conceptos sociológicos fundamentales*, de *Economía y Sociedad*, en donde había escrito: «Llamamos *Herrschaft* a la posibilidad de que determinadas personas obedezcan una orden con un contenido determinado». *MWG I/23*, como en nota 3, pp. 210-211. [WEBER, *Conceptos sociológicos fundamentales*. Edición de J. Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 162].

rídico de *Herrschaft* acuñado por el llamado *positivismo jurídico* de la Alemania del *Deutsches Reich*. La característica principal del concepto de *Herrschaft* acuñado por el positivismo jurídico era precisamente la vinculación que establecían entre *Herrschaft* y Estado. En conexión con el Estado, *Herrschaft* significaba, en palabras de Paul Laband (1833-1918), el poder inherente y exclusivo del Estado, que no comparte con nadie, de

«[...] ordenar (*herrschen*) a personas libres (y a las agrupaciones de personas libres) que realicen determinadas acciones, que eviten determinadas acciones o que realicen determinadas prestaciones, obligándolas a que las cumplan [...] con la utilización de la fuerza física, si es preciso»⁸.

El poder (*Herrschaft*) le corresponde, por tanto, solamente al Estado, lo cual quiere decir que no le corresponde a ningún particular ni a ninguna agrupación de particulares. En esta misma línea, Georg Jellinek (1851-1911) señalaba asimismo que *herrschen* significa necesariamente poder mandar y ejercitar la coacción para que se cumpla lo mandado: el sometido puede escaparse de cualquier poder, pero no del poder del gobernante [...]; el poder (*Gewalt*) provisto de tal poder (*Macht*) es poder de mando y por tanto poder estatal⁹.

De manera resumida se puede decir que para el positivismo jurídico el concepto de *Herrschaft* se caracterizaba por una relación de mando-obediencia, una relación fundada en el ordenamiento jurídico, el cual contiene un momento de coacción, que puede ser ejecutado, si es necesario, con la fuerza (*Gewalt*). Esta amplia competencia sólo le corresponde al Estado, y no a ninguna persona particular o agrupación de personas.

Todas las definiciones de *Herrschaft* que da Max Weber, como hemos señalado antes, contienen también esta relación de mando-obediencia. Pero su perspectiva de análisis es distinta, pues la relación de poder que él define, y que convierte en el objeto central de su estudio en estos escritos de 1918-1920, se sitúa más allá de la relación jurídica que se da en el Estado y la analiza en múltiples ámbitos de la realidad, ya que la

⁸ Paul Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*. Vol. 1, 4.^a ed., Tübingen-Leipzig, 1901, pp. 64-67.

⁹ Véase Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 2.^a ed., Berlín, 1905, p. 415 y ss.

relación de poder que Weber define con *Herrschaft* la encuentra tanto en la relación de un profeta religioso y sus discípulos, como en la de un jefe militar y su séquito, entre otros muchos ejemplos. Pero sobre todo Weber introduce en su concepto de *Herrschaft* un ingrediente que no estaba en el concepto jurídico: la existencia de un fundamento o un motivo para la obediencia, motivo que puede ser, a su vez, de distinta naturaleza. La relación mando-obediencia tiene en Weber una *causa* para prestar obediencia a quien emite una orden.

En este sentido, *Herrschaft* es para Weber una forma específica de *Macht*. Si *Macht* significa para Weber cualquier forma de imposición de la voluntad de una persona sobre otra persona, incluso contra la oposición de esta última, *Herrschaft* se refiere, sin embargo, a una relación específica de poder en la que no se da una mera imposición de la voluntad de uno sobre la de otro, sino que es una relación en la que existe un motivo o una causa para obedecer, lo cual quiere decir que es una relación que permite afirmar la posibilidad de que el mandato emitido por una persona a otra persona, o a un grupo de personas, sea cumplido. *Herrschaft se refiere, por tanto, a una relación en la que hay una causa o motivo para mandar y para que ese mandato sea obedecido*: la obediencia es la aceptación de ese poder. Es este tipo de relación de poder en la que se puede formar una estructura el que le resulta relevante a Weber desde una perspectiva sociológica; un tipo de relación, sin embargo, que no se genera en el caso de que el poder consistiera simplemente en la mera imposición de la voluntad de una persona sobre otra, aun en contra de la voluntad de esta última, a la que Weber denomina *Macht*. Este tipo de imposición es el que puede imponer una persona según ella quiera sobre otra persona, aunque ésta última no quiera, y que la propia persona que se impone podría asimismo no imponer, si así lo quisiera ella, cambiando de decisión en el momento que quiera. Este poder (*Macht*) no genera, por tanto, una relación «estable», «estructurada». Por ello dice Weber que *Macht* es un poder amorfo desde la perspectiva sociológica, por su carácter arbitrario, indeterminado, «sin una forma».

Esta perspectiva sociológica, no jurídica, es la que le conduce a Weber a preguntarse, en primer lugar, por los motivos que pueden llevar a las personas a obedecer un mandato impartido por otros, así como también por los tipos de organización del poder, que puede utilizar la persona o personas con poder para ejecutar su mandato. Estas son precisamente las dos dimensiones fundamentales que aborda Weber en

esta cuestión: la dimensión de la fundamentación del poder (los tipos de legitimación o fundamentación del poder) y la dimensión de la forma de organización del aparato ejecutor del poder.

Respecto a la primera dimensión, es preciso señalar que lo primero que opera en esta relación es la idea (la creencia) de considerar legítimo al poder de quien proviene el mandato. Pero en esta cuestión de la legitimación del poder, sin embargo, Max Weber no opera con criterios valorativos. Él se pregunta por los motivos por los que el poder puede ser considerado legítimo, es decir, se pregunta por el tipo de legitimación que los sujetos pueden atribuirle al poder, y desde ahí formula la clasificación de las distintas formas de *Herrschaft* según la legitimación que se le atribuya. Pero Weber, que pretende una ciencia social no valorativa, no se pregunta en ningún caso por el valor o calidad normativa de los distintos tipos de fundamentación o legitimación del poder, es decir, no se pregunta si un tipo de legitimación o de fundamentación es «mejor» que el otro, ni tampoco establece en su tipología de la legitimación del poder una preferencia o una jerarquía entre las distintas motivaciones o causas en el poder legítimo.

La otra dimensión, la de la forma de organización del aparato administrativo o ejecutivo del poder, es igualmente fundamental para Weber, porque a cada tipo de creencia de por qué el poder es considerado legítimo, a cada idea o tipo de considerar legítimo al poder le corresponde un tipo de aparato administrativo o ejecutivo distinto. Ambas dimensiones van unidas, la de la legitimidad del poder y la de la forma de organización del poder, como destacamos expresamente al final del Cap. II.

2. La traducción de *Herrschaft* como «poder legítimo»

Traducir al español el concepto weberiano de *Herrschaft* resulta especialmente difícil. Habitualmente se ha traducido por «dominación», un término que, sin embargo, no sólo no recoge el contenido semántico del concepto weberiano, sino más bien un significado opuesto al mismo. Para el Diccionario de la Real Academia Española «dominación» es tener dominio sobre algo o sobre alguien, y el uso cotidiano de la pa-

labra va por esa misma línea¹⁰, es decir, dominar a otro aun en contra de su voluntad. Por ello, traducir el concepto weberiano de *Herrschaft* por «dominación» no parece acertado, pues induce a error, habida cuenta de lo que hemos expuesto sobre dicho concepto¹¹.

Dado que «dominación» no solo no significa en español lo que significa *Herrschaft* para Weber, sino que significa más bien lo contrario, creo que es preciso traducirlo de otra manera. Mi propuesta, ya avanzada en las últimas ediciones de la *Sociología del poder* en Alianza Editorial, es traducir *Herrschaft* por «poder legítimo». Como «dominación» no es adecuada y, por otra parte, traducir *Herrschaft* simplemente por «poder» tampoco lo sería —ya que «poder» remite a «mero poder», a un poder en general, sin ninguna determinación, es decir, a un poder como mera y simple imposición, aun en contra de la voluntad de la otra persona—, creo más correcto, traducir la palabra alemana por «poder legítimo», es decir, por el contenido que tiene el término en Weber ya que así estaríamos refiriéndonos de manera inequívoca al contenido semántico de un poder al que se le obedece porque hay una causa o motivo para obedecerle, es decir, porque hay un fundamento de legitimidad, un fundamento para considerarlo legítimo.

Si traducimos *Herrschaft* por «dominación», con el sentido que esta palabra tiene para nosotros, estaríamos traduciendo realmente lo que Weber entiende por *Macht*. Ya hemos visto antes que *Macht* para Weber es distinto a lo que él entiende por *Herrschaft*, y nosotros estaríamos tergiversando el significado que tiene para Weber, atribuyéndole el contenido de *Macht*. Yendo a los contenidos de las palabras, creo que hay

¹⁰ Las distintas ediciones del DRAE entienden por «dominación» la «acción y efecto de dominar», y «dominar» significa «tener dominio sobre algo o alguien». Véanse las ediciones de 2001, 1992, 1925, 1884.

¹¹ En otros idiomas románicos, como el francés, se produce una situación muy similar a la nuestra en el sentido de que *Domination* significa algo muy distinto de lo que significa la *Herrschaft* weberiana. En las ediciones del *Dictionnaire de l'Académie Française* de 1694, 1718, 1740, 1762, 1798, 1835 y 1878, *Domination* significa *puissance, empire, autorité souverain*. En la edición de 1935 hay una variación, que no cambia el sentido de las anteriores ediciones; *Domination* significa una *action de dominer par la puissance, l'autorité*. Y en la edición actual, *Domination* significa «autoridad, aceptada o no, que se ejerce soberanamente», es decir, lo opuesto al contenido semántico de la *Herrschaft* weberiana, pues se dice claramente que es una autoridad, aceptada o no, mientras que el significado de la *Herrschaft* weberiana incluye un motivo para la aceptación del mandato de otra persona.

que evitar «dominación» porque ésa sería más bien la traducción de *Macht* (poder arbitrario, no estructurante, indeterminado, para Weber).

En apoyo de mi propuesta de traducción, además de esta referencia explícita al contenido del concepto weberiano, cabe señalar que en el artículo escrito por Max Weber en enero de 1919, aunque publicado en 1922, que ya hemos mencionado, el propio título del artículo (*Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*) incluye el adjetivo «legítimo» acompañando a *Herrschaft*, reforzando de esta manera nominalmente el contenido conceptual de *Herrschaft* en Weber que hemos visto antes. En resumen, traducirlo por «dominación» con el significado de esta palabra en español conduce a una confusión total, pues estaríamos dándole a «Herrschaft» el significado que Weber da a *Macht*, el de un mero poder o una mera imposición sobre otra persona. Mi traducción como «poder legítimo» está de acuerdo, no sólo con el contenido weberiano de *Herrschaft* que hemos explicado antes, sino también con la expresión del propio Weber cuando escribe «legitime Herrschaf» en el título de su escrito de 1919 [1922], enfatizando explícitamente el contenido conceptual de *Herrschaft*.

Si se evita el término «dominación» en la traducción de *Herrschaft*, podemos evitar además la asociación de ideas que se puede producir fácilmente entre «dominación» y un «sistema de dominación» que nos podría conducir a pensar *Herrschaft* sólo aplicable en comunidades políticas grandes, por ejemplo, un Estado, siendo así que la relación de poder que Weber expresa con *Herrschaft* la utiliza en diferentes ámbitos de la realidad humana de muy distintas características, es decir, no solo en ámbitos políticos ni solo en comunidades políticas de gran tamaño, sino en otros ámbitos sociales y de otra naturaleza (familia, religión, u otros).

3. Los tres tipos de poder legítimo

Antes de empezar una breve exposición de los tipos de poder legítimo, hay que tener presente lo que Max Weber entiende por *tipo ideal* en sus escritos y que hemos expuesto en el Capítulo II.

«Tipo ideal» es el nombre que da Max Weber a los conceptos de las ciencias sociales. El tipo ideal o concepto de las ciencias sociales es una

construcción intelectual del investigador, una construcción en la que éste incluye selectivamente algún o algunos aspectos de fenómenos reales concretos, que él reúne y realiza en una imagen mental coherente. Construcción intelectual quiere decir que el concepto no es una mera reproducción o una copia de un fenómeno histórico real, sino una creación mental que el investigador construye dentro de su tarea de «conocer» la realidad. En este sentido, los tipos ideales o conceptos son literalmente una «utopía», es decir, algo ficticio, construido, que no existe como tal en la realidad empírica. No solo no son una copia o una reproducción de la realidad, sino que tampoco expresan un promedio de características presentes en un fenómeno real. La creación de estos conceptos es específicamente necesaria en las ciencias sociales («ciencias culturales»), y la función que desempeñan para el investigador es que éste pueda comparar con ellos una realidad social o histórica concreta y compruebe si esa realidad se acerca o se aleja de esa construcción mental, y poder preguntarse y averiguar entonces por qué esa realidad concreta (de un ámbito social, de un comportamiento económico o de una organización del poder) se aleja o se acerca al concepto construido más que otras situaciones igualmente reales, es decir, averiguar cuáles son o han sido las causas que han hecho que esa realidad sea como realmente es y no de otra manera¹².

Al entrar en la exposición de los tipos de poder legítimo, lo primero que hay que señalar es que la legitimidad del poder significa en Weber una creencia en que el poder es legítimo, la idea de que el poder es legítimo. Esta creencia en la legitimidad del poder es uno de los motivos posibles que pueden llevar a los hombres a obedecer un mandato proveniente de otra persona. Pero para Weber es el criterio decisivo para poder tipificar las distintas formas de *Herrschaft*. Al comienzo de su exposición sobre los tipos de *Herrschaft* señala Weber, efectivamente, que los motivos por los que se obedece pueden ser muy distintos. Menciona, en concreto, que se puede obedecer por seguir una costumbre arraigada, o por un cálculo racional instrumental (obedecer como un medio para

¹² Véase Cap. II, nota 2: WEBER, Max, «Die “Objektivität” der sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», *MWG I/7: Zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften*. J.C.B. Mohr. Tübingen, 2018, como en Cap. II, nota 2, pp. 202-205. [WEBER, «La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social». Edición de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2009, como en Cap. II, nota 2, pp. 142-145].

conseguir un fin), o por motivos puramente psicológicos o por considerarlo como un valor en sí mismo. A estos cuatro tipos de motivos le añade ahora un quinto. Los cuatro primeros no ofrecen, según él, un fundamento estable, firme, para la relación de poder, mientras que el quinto —la creencia en que el poder es legítimo, en que existe un motivo para obedecerle— es el que utiliza Weber para su clasificación de los tipos de poder porque este quinto motivo ofrece una base para el establecimiento de una relación mando-obediencia fundamentada.

Los otros motivos que ha mencionado pueden efectivamente disponer al individuo hacia el cumplimiento de un mandato: la disposición a la obediencia puede ser creada por una costumbre arraigada, o por un interés material determinado o por una situación personal de desamparo o de necesidad. Pero estos motivos no los considera Weber determinantes a la hora de construir una tipología de las formas de poder, mientras que, por el contrario, la idea de la legitimidad del poder se le presenta como el motivo decisivo para hacer esa clasificación. La razón que da es que ninguna «autoridad» se conforma con asentar su existencia sólo en alguno de los primeros cuatro motivos, sino que siempre intenta despertar «una fe en que su poder es legítimo». Incluso en el caso de que la «autoridad» no necesitara acudir a su legitimación —por estar totalmente segura de conseguir la obediencia—, la creencia en que el poder es legítimo sigue teniendo otros efectos, concretamente sobre la forma del aparato con el que cuenta para el ejercicio del poder. Según sea la creencia en la legitimidad del poder, así será el tipo de *Herrschaft* que se configure y su correspondiente modo de ejercicio del poder. Escribe Weber textualmente:

«Según sea el tipo de legitimidad pretendida, así será el tipo de obediencia y el tipo de aparato administrativo que la garantice y la índole del ejercicio del poder y, por consiguiente, de sus efectos. Por ello es adecuado distinguir los tipos de poder según el tipo de *legitimitad a la que se aspira*»¹³.

Y, como desarrollamos más adelante, la creencia de que el poder es legítimo puede tener, según Weber, una triple base: se puede considerar legítimo al poder porque éste actúa con un ordenamiento jurídico, o se

¹³ WEBER, «Wirtschaft und Gesellschaft», *MWG I/23*, nota 3, p. 450. [*Sociología del poder...*, nota 3, p. 75].

puede considerarlo legítimo porque actúe siguiendo las normas acrisoladas por la tradición o puede atribuírsele legitimidad por las cualidades excepcionales de la persona que lo ostenta.

La clasificación de los tipos de poder utilizando el criterio de la creencia en la legitimidad del poder afecta asimismo a las formas de la organización administrativa de la ejecución del poder. Como en su conceptualización del poder Weber se sitúa en la perspectiva sociológica de cómo funciona y es realmente efectivo el poder, la cuestión del aparato con el que se ejerce el poder está también en un primer plano. El ejercicio del poder sobre otras personas requiere disponer de un «aparato administrativo» para llevarlo a cabo. Si la creencia en la legitimidad del poder se refiere a la dimensión «ideal» de la relación mando-obediencia (a la idea de que el poder es legítimo), el aparato administrativo se refiere a la dimensión material, organizativa, del ejercicio del mando. Y por eso Weber analiza ambas dimensiones en cada uno de los tipos de poder.

En la exposición de su tipología, Max Weber parte del tipo racional de poder. Al arrancar su clasificación por el tipo legal-racional, Max Weber está siguiendo los principios metodológicos de su sociología comprensiva: partir del concepto más racional para desde éste ir exponiendo el tipo tradicional y el tipo carismático en comparación con el poder legal-racional. En el tipo tradicional y en el carismático están presentes elementos menos racionales o no racionales en el fundamento de su legitimidad y en la organización del aparato administrativo, teniendo un mayor protagonismo elementos de carácter tradicional o elementos vinculados con los sentimientos o la confianza. Pero esto no implica que Weber emita un juicio de valor o de preferencia sobre un tipo u otro, pues se trata de una clasificación metodológica que parte del tipo racional del poder como un punto de referencia para establecer las diferencias de los otros tipos con él. El poder legal es un poder que se basa en normas establecidas según un procedimiento racional, a las que están sometidos también los gobernantes, y en un aparato administrativo caracterizado asimismo por la máxima racionalidad. Luego pasa Weber a los otros dos tipos de poder, en los que la racionalidad se presenta en dosis menores en comparación con el tipo legal. El poder tradicional se basa en un orden que ha surgido de la costumbre y su aparato administrativo no se caracteriza por los criterios de racionalidad formal del primer tipo. El gobernante también está sometido a este

orden tradicional, que le permite gobernar normalmente, sin embargo, con un amplio margen de discrecionalidad y de marcado carácter personal. El carismático, por el contrario, surge de una situación de excepción y significa una ruptura con la tradición. Su orden es impuesto por un líder carismático, por lo que tampoco responde a las características racionales y formales del primer tipo, pues es la persona del líder y no un ordenamiento jurídico racional el fundamento del nuevo orden.

Los criterios básicos de la clasificación de los tipos de poder son, como ya hemos dicho, la creencia en la legitimidad del poder y el tipo de organización administrativa con que se cuenta para el ejercicio del poder. Pero a lo largo del desarrollo de su tipología va mencionando Weber también otros criterios de diferenciación entre unos y otros tipos, que recogemos asimismo en la tabla al final del Capítulo II. Weber se refiere especialmente a la relación entre el tipo de poder y la economía, preguntándose concretamente si el poder favorece o no el desarrollo del mercado y de la economía moderna. Alude igualmente al aspecto de si el poder tiene un carácter ordinario o extraordinario y a si la obediencia característica de cada forma de poder se le presta a una persona o a un sistema de normas en su conjunto.

3.1. EL PODER LEGAL

En éste, como en los otros tipos de poder, Max Weber expone los dos criterios con los que ha elaborado su tipología. Por lo que respecta a la idea de legitimidad que caracteriza a este tipo, hay que resaltar que en este caso el poder es considerado legítimo, legitimado, por ejercerse de acuerdo con un ordenamiento jurídico. Esto es lo que quiere decir que la legitimidad de este tipo de poder se basa en la legalidad. Y por basarse en un ordenamiento jurídico Weber empieza la exposición del tipo explicando lo que entiende por derecho. En su desarrollo de la idea del derecho destaca que el derecho es un conjunto de reglas abstractas, establecidas por lo general con una intención expresa, que se aplican según principios generales conocidos. La creencia en la legitimidad de este tipo de poder descansa en la legalidad de las normas generales, es decir, que esas normas estén establecidas correctamente desde un punto de vista formal y estén publicadas. La obediencia que se presta en este tipo de poder es una obediencia muy específica: se obedece al derecho,

es decir, a un ordenamiento impersonal, al que están sometidos también los propios gobernantes.

Después de hablar de la legitimidad del tipo de poder legal basada en el derecho, Weber se ocupa de la forma de su organización administrativa. Y aquí señala Weber que el tipo puro de organización en este tipo de poder es la burocracia. En realidad, el poder legal o racional puede adoptar distintas formas concretas de aparato administrativo, pero su tipo «puro» es el de una administración burocrática. Da entonces Weber un listado de características de la administración burocrática, entre las que destacan la delimitación de competencias y el de su composición por funcionarios individuales, es decir, no por órganos colegiados. Entre las características del funcionario burocrático enumera su cualificación profesional, la realización de su trabajo dentro de una jerarquía de cargos con competencias precisas y las características relativas a su situación personal y laboral.

Es especialmente significativa, por el contraste que representa con otras formas de organización administrativa, la que hace referencia al hecho de que el funcionario burocrático no es propietario de los medios o recursos administrativos que utiliza en su trabajo. Esta situación de que el funcionario que desempeña un cargo administrativo no sea propietario de los recursos que utiliza en su trabajo es una característica que Weber considera propia del Estado moderno, y es de la misma naturaleza que la que se da en la empresa capitalista moderna, en la que las personas que trabajan con los medios de producción no son propietarios de los mismos. También es relevante en su caracterización del funcionario burocrático la diferencia que Weber establece entre estos funcionarios y los funcionarios electivos de algunos sistemas, como en Estados Unidos, porque la disciplina no puede ser igual en un sistema que en otro.

La administración de carácter burocrático se presenta en la exposición de Weber como la forma más racional de ejercer el poder por su precisión, estabilidad y seguridad, dado que hace posible un alto grado de predictibilidad y previsión. Y es especialmente necesaria e indispensable en la sociedad de masas: en ésta sólo cabe la disyuntiva entre una administración burocrática o un sistema administrativo no profesionalizado. La burocracia es el *destino* de nuestras sociedades, y el principal factor de su superioridad sobre cualquier otra forma de organización es el papel que juega en ella el conocimiento especializado, siendo a este

respecto indiferente si el sistema económico en el que se sitúa es capitalista o socialista. Desde otro punto de vista, la administración de carácter burocrático es en todas partes la sombra inevitable de la democracia de masas. La burocratización crea nivelación social, pues es un sistema organizado en torno al conocimiento y al mérito, en el que no cuenta la situación social de sus integrantes. Y, a su vez, un proceso de nivelación o igualación social favorece el desarrollo de la burocracia basada en el conocimiento experto al eliminar que los puestos administrativos sean cubiertos atendiendo a una condición personal privilegiada, o a la posesión de un determinado nivel de riqueza o a la pertenencia a un determinado estamento social.

Por lo que respecta a la relación entre el poder legal con aparato burocrático y la economía, Weber señala que la administración burocrática y el capitalismo mantienen una intensa relación de reciprocidad. El capitalismo requiere una administración burocrática, aunque burocracia y capitalismo hayan surgido de raíces históricas distintas, a la vez que es la estructura económica más racional con la que puede existir una administración de tipo burocrático.

3.2. EL PODER TRADICIONAL

También en esta forma de poder aborda Weber, en primer lugar, la cuestión del fundamento de su legitimidad. Y señala que la creencia en la legitimidad del poder se basa aquí en el carácter sagrado de éste por proceder de la tradición, es decir, el poder es considerado legítimo por estar enmarcado dentro de un ordenamiento que el paso del tiempo ha ido confirmando. El poder se ejerce aquí en virtud de normas tradicionales y la obediencia por su parte responde a un respeto personal hacia el gobernante. Se le presta obediencia efectivamente a una persona, pero dentro del marco de unas normas tradicionales, que son las que establecen quién es la persona que debe gobernar. Toda la relación de mando-obediencia se encuentra aquí envuelta en el respeto, en la veneración a la persona determinada por la tradición para gobernar. La actuación del gobernante está, por su lado, también sometida a la tradición, si bien la propia tradición le concede un margen de libertad de actuación, pues no hay normas que estén por encima de la propia tradición.

Si el gobernante se saltara este marco de libertad que la tradición le permite, se encontraría con una oposición a su persona.

Por lo que respecta al tipo de administración del poder tradicional, Weber destaca el carácter personal que tiene el reclutamiento de sus miembros. Se trata generalmente de un reclutamiento de carácter patrimonialista, es decir, que el aparato administrativo está integrado por personas que tienen una relación personal previa con el gobernante, o en caso de no tenerla, es una relación que se construye igualmente sobre la base de una relación de carácter personal. Esa administración suele estar compuesta por miembros de su familia, por empleados o esclavos que trabajan en la casa del gobernante o por personas libres; o puede contar también con personas que, sin tener una relación de servicio previa, establezcan relaciones basadas en la confianza personal; cabe asimismo que se integren en el aparato administrativo «funcionarios», pero que efectúan su trabajo dentro de una relación de confianza personal con el gobernante.

Al comparar esta forma de administración con la administración burocrática, quedan más claras todavía las diferencias características entre ambas. Los resultados de la comparación se pueden resumir en los siguientes términos:

- Frente a la delimitación de competencias mediante reglas objetivas y la jerarquización de los cargos, el poder tradicional actúa con carácter discrecional.
- Frente a un sistema con criterios reglados para la contratación de los empleados, la administración de índole tradicional se caracteriza por un reclutamiento de sus empleados en el que se privilegia la relación personal con el señor. La promoción interna suele hacerse de manera discrecional, excepto en algunas circunstancias.
- Frente al conocimiento especializado, como base del trabajo de los funcionarios en la administración burocrática, el poder tradicional no cuenta con el conocimiento experto como requisito fundamental.
- Frente a la remuneración del trabajo burocrático con el pago de un salario, en el poder tradicional se remunera a los miembros del aparato administrativo con otros medios, como su mantenimiento a expensas del gobernante, mediante el pago en

especie, o mediante la concesión de «beneficios» por parte del gobernante¹⁴.

Después de haber expuesto la cuestión de la legitimidad y del aparato administrativo, Weber expone los subtipos básicos de poder tradicional. Empieza su clasificación con aquellas formas que no cuentan propiamente con una organización administrativa. Se trata de la gerontocracia y del patriarcalismo. En ambas formas de poder se da una relación directa en el ejercicio del poder entre el gobernante y sus *Genossen* (sus iguales), que la propia tradición establece quiénes son. Estos no son en realidad ni meros súbditos, ni tampoco miembros de una comunidad en la que hubiera normas escritas. Son los «iguales» del gobernante en virtud de la tradición, pero que obedecen a la persona del gobernante dentro del marco de la tradición.

Luego pasa Weber a los tipos de poder tradicional que llama *patrimonialismo* y *sultanismo*. En la época de Max Weber no se hablaba de «patrimonialismo», sino más bien de «teoría patrimonial», concepto este que había estado vinculado desde el siglo XIX al nombre del suizo Carl Ludwig von Haller. En su obra *Restauration der Staatswissenschaft* («Restauración de la ciencia política») atacaba expresamente la fundamentación del Estado formulada por los teóricos contractualistas y los revolucionarios franceses, y estableció así las bases del Estado «patrimonialista»¹⁵. Partiendo del supuesto de la desigualdad natural de los hombres, Haller establecía la ley natural del gobierno de los más fuertes y clasificaba los Estados en Estados patrimoniales, militares y eclesiás-

¹⁴ La cuestión de la retribución del aparato administrativo es especialmente tratada en el epígrafe 8 de *Die Typen der Herrschaft*, *loc. cit.*, nota 3, p. 481 y ss., donde Weber precisa las diferencias entre feudo y beneficio, diferencias que posteriormente empleará para tipificar distintas formas de feudalismo. [WEBER, *Sociología del poder*, *loc. cit.*, nota 3, p. 118 y ss.].

¹⁵ El título completo de la obra era *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre der künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt* (*Restauración de la ciencia política o Teoría de la sociedad natural contrapuesta a la quimera de la artificial sociedad civil*) y fue publicada por vez primera en París, en 1816. La segunda edición, en 4 vols., en Winterthur (Suiza), 1820-1821. La discusión sobre el Estado patrimonial y sobre su confusión del derecho público con el privado la planteó de nuevo a comienzos del siglo XX el historiador Georg von Below en su libro *Der deutsche Staat des Mittelalters. Ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte* («El Estado alemán de la Edad Media. Un compendio de historia constitucional alemana»), Leipzig, 1914.

ticos. En los Estados patrimoniales el poder se basaba en la propiedad de la tierra, siendo el gobernante patrimonial totalmente libre en la elección de sus servidores, funcionarios y soldados. Max Weber, al adjetivar el poder tradicional como «patrimonialista», lo tipifica como una forma de poder que el gobernante ejerce *como un derecho propio*, aunque respetando los límites de la tradición. La forma en la que el poder tradicional se ejerce con una arbitrariedad máxima, desligándose de la propia tradición, es denominada por Weber «sultanismo».

Otro subtipo de poder tradicional es el «poder estamental» (*ständische Herrschaft*). Weber caracteriza esta forma de poder *patrimonialista* como aquella en la que los miembros del aparato administrativo tienen atribuidas determinadas funciones públicas con sus consiguientes derechos económicos. Esta atribución de poderes que habían sido, por lo general, prerrogativas de los monarcas es la nota principal de esta forma de poder e impregna la organización de la administración en su conjunto. Desde este último punto de vista destaca Weber el hecho de que quienes ostentan los cargos disponen de sus «réditos». El llamado por Weber «funcionario estamental» se diferencia sobre todo del funcionario burocrático precisamente en que puede disponer de los efectos —económicos y sociales— que genera el cargo que desempeña, y también en que tiene que cubrir él mismo sus costes administrativos. En el *poder estamental*, los cargos con los que se desempeñan funciones públicas —judiciales, fiscales, militares— pueden adquirirse por distintos procedimientos y su atribución no está limitada a unas personas individuales, sino que puede extenderse a una capa social, por ejemplo, a un estamento como el de la nobleza. En esta forma de organización, en la que determinadas funciones públicas están atribuidas a un grupo social concreto, es claro que las posibilidades del «gobernante» de elegir libremente a las personas para esos cargos están limitadas, pero el gobernante tiene menores costes de administración, aunque a cambio de ceder parcelas de poder.

En cuanto a la cuestión de la relación del poder tradicional con la economía, hay que tener presente que Weber diferencia múltiples subtipos dentro de esa relación y sus observaciones toman en consideración esta variedad de situaciones típicas, pero siempre se pregunta por los efectos que tiene la forma del poder —y la forma de economía practicada— sobre la economía de mercado y el desarrollo del capitalismo

moderno. Sus observaciones se pueden agrupar en torno a las siguientes tres modalidades de relación:

- 1) Si se practica una economía de tipo «doméstico», de economía natural, al modo tradicional, son mínimas las posibilidades de desarrollo del mercado, y por consiguiente del capitalismo.
- 2) Si se trata de una economía que funcione sobre la base de concesión de privilegios a determinados grupos sociales, tampoco se favorece el desarrollo del mercado.
- 3) Si, finalmente, la economía tiene un carácter patrimonialista-monopolista, el desarrollo del mercado dependerá del tipo concreto de monopolio de que se trate. Pero, al estar las posibilidades económicas en manos del gobernante y de la administración, el mercado y el capitalismo serán muy limitados o dependerán prácticamente de la iniciativa política.

Con carácter general se puede decir que la economía específica del *poder patrimonialista* no es racional, en el sentido de que en la creación de los monopolios se mezclan el tradicionalismo económico y la discrecionalidad del gobernante. Estos ingredientes no permiten que se pueda racionalizar la economía. Por otro lado, como el patrimonialismo no opera con una administración compuesta fundamentalmente por funcionarios especialistas, no fomenta precisamente la predictibilidad y la previsión que la economía moderna precisa. Weber menciona ciertas formas de capitalismo que sí pueden desarrollarse con un poder patrimonialista, pero la que no puede echar raíces bajo él es la «empresa productiva con capital fijo y una organización racional del trabajo libre, orientada al mercado de consumidores privados».

3.2.1. *El feudalismo*

Weber empieza su exposición sobre el feudalismo con una diferenciación conceptual entre feudalismo vasallático (*Lebensfeudalismus*) y feudalismo prebendario (*Pfründenfeudalismus*). El feudalismo vasallático, que es el subtipo europeo del feudalismo, está construido sobre el feudo. Y por feudo entiende Weber el derecho de usufructo de una tierra concedido a cambio de una obligación de fidelidad y servicio militar, al

que se le asocia por regla general el desempeño de algunas funciones públicas. Dos son, por tanto, los elementos básicos. Por un lado, está el elemento de carácter patrimonial: la tierra concedida por el señor; pero, por el otro, está presente un elemento de carácter carismático, pues la relación entre señor y vasallo es de naturaleza personal, una relación personal que obliga a ambas partes a una fidelidad mutua, que tiene su base en un modo de vida compartido (el honor estamental).

Por lo que respecta a la organización administrativa del feudalismo vasallático, Weber destaca que se trata de una estructura débil porque todo el sistema feudal en su conjunto está basado en una relación de fidelidad personal entre el señor y sus vasallos y de éstos a su vez con sus propios vasallos, sin que se establezca un poder político común sobre todos. Existe ciertamente una jerarquía feudal, pero esta jerarquía no funciona con las características de un aparato coactivo común. La estructura feudal es de carácter «oligopolista», en el sentido de que el poder político está disperso en muchas manos. Los vasallos de un señor feudal disponen de poderes «propios» y de un ámbito de poder protegido frente a la intervención del señor feudal con privilegios e inmunidades: tienen el derecho a hacer la guerra y atienden la administración de sus territorios con sus propios recursos. El señor feudal no gobierna directamente sobre todo el territorio feudal, sino sólo de manera indirecta, mediatizado por las relaciones de fidelidad que tengan sus vasallos. El carácter personal de esta relación de fidelidad y la cualificación estamental de las personas infeudadas excluyen que se pueda dar una relación de mando-obediencia como la que se da en la administración burocrática. La imagen del feudatario que se procura sus propios medios de equipamiento y que cuenta con su propio séquito es opuesta a la del soldado en un sistema de poder burocrático o en una relación de poder patrimonialista. La educación caballeresco-carismática del vasallo feudal está en el polo opuesto de la especialización técnica requerida en la administración burocrática.

En la cuestión de la relación entre feudalismo y economía, Weber señala el carácter antirracional del feudalismo, pues las relaciones sociales y económicas en el feudalismo no se guían por criterios racionales, sino más bien todo lo contrario: el modo de vida feudal evita el trabajo productivo, hace una ostentación social de la riqueza y concede una gran importancia al juego como parte integrante de la vida, incluso entiende la vida como un juego. Tanto las condiciones económicas del modo de

vida feudal —basado en la posesión de la tierra— como su organización familiar y social se oponen a la racionalización económica. Esto quiere decir, en resumen, que el feudalismo dificulta el desarrollo del capitalismo.

La exposición sobre el feudalismo la cierra Weber con unas consideraciones sobre el «feudalismo prebendario» y el «feudalismo urbano». El «feudalismo prebendario» tiene una motivación específicamente fiscal y es un fenómeno típico del Asia musulmana y de la India de los mogoles¹⁶. Surge mediante la concesión de beneficios, es decir, de rentas que se calculan según las cosechas. La tenencia de estos beneficios es por lo general personal, pero no depende de una relación de fidelidad personal. Por lo que respecta al llamado «feudalismo “urbano”» (*Polis-feudalismus*), Weber no considera adecuado definir el *sinecismo* de los terratenientes griegos como feudalismo y cree, por ello, que es una expresión para evitar, de la misma manera que no se puede tipificar como «feudal» cualquier institución que presente algunos rasgos de carácter estamental.

3.3. EL PODER CARISMÁTICO

La exposición del poder carismático la inicia Weber con una definición del carisma. Por carisma entiende Weber

«[...] la cualidad de una persona considerada como una cualidad extraordinaria..., por la que se considera que la persona que la posee está dotada de fuerzas o poderes, extraordinarias, no accesibles a cualquier persona, o que es una persona enviada por Dios o una persona modélica y que, por lo tanto, es un “líder”»¹⁷.

¹⁶ El feudalismo existente en la China antigua, con anterioridad a Shi Hoang T'i, es en parte un feudalismo vasallático; junto a él se dio también el feudalismo prebendario. El feudalismo japonés de los *daimios* es un feudalismo vasallático atemperado por el control del señor, mientras que los feudos de los samuráis son prebendas de tipo patrimonial.

¹⁷ El concepto de carisma lo toma del teólogo luterano Rudolph Sohm, que, en su libro *Kirchenrecht* (1892), lo había utilizado para contraponer la Iglesia cristiana primitiva (centrada en el carisma personal de los apóstoles y sus sucesores) a la Iglesia medieval (organizada jerárquicamente, con una estricta regulación normativa). Weber se despren-

En este concepto de «carisma» es totalmente indiferente cómo se podría valorarse esa cualidad objetivamente, es decir, desde un punto de vista ético o estético o desde cualquier otro punto de vista. A lo único que alude la definición es a que esa cualidad personal sea realmente considerada como una cualidad excepcional/extraordinaria por los «seguidores» de la persona carismática.

En el poder carismático, la creencia en la legitimidad del poder se basa precisamente en que la persona que lo ostenta tiene unas cualidades consideradas extraordinarias por sus «seguidores». Quiere esto decir que en la legitimación propia de la autoridad carismática es decisivo que los seguidores aprecien/valoren el carácter carismático de su líder. Es determinante en este sentido que el gobernante acredite sus cualidades a los ojos de sus seguidores, por lo que el poseedor del carisma tiene que suscitar permanentemente su reconocimiento por parte de sus seguidores para que su pretensión de poseer carisma sea verosímil y aceptado. Pero esto, sin embargo, no debe llevar a pensar que esta necesidad de demostrar el carisma implique que el poder de la persona carismática dependa de la aprobación de sus seguidores, pues eso significaría que el poder carismático fuera un poder débil, «derivado». Weber, por el contrario, tipifica el reconocimiento como un «deber» hacia la persona carismática, es decir, el reconocimiento del carisma no es la base de la legitimidad del poder carismático, sino más bien la consecuencia de esas cualidades extraordinarias. El líder carismático no busca la aceptación, sino que procura convencer a los demás de su misión por las características excepcionales de la situación histórica, social o religiosa.

Por lo que respecta al tipo de aparato administrativo de una autoridad carismática, Max Weber contrasta sus características con las de la administración burocrática y las de la administración tradicional. La comunidad carismática es una comunidad basada en el sentimiento, en la que su aparato administrativo se caracteriza precisamente por carecer de una cualificación profesional. Los miembros del aparato administrativo no son seleccionados siguiendo criterios familiares o estamentales, sino por sus «cualidades carismáticas»: el profeta se rodea de «discípulos», el jefe guerrero de un «séquito», un líder en general de «comisarios».

de del contenido religioso de Sohm para entenderlo como «dones o cualidades» extraordinarias. Véase, por ejemplo, WEBER, *Die drei reinen Typen*, nota 1, pp. 726 y ss.

A diferencia del sistema burocrático, en el «aparato» de carácter carismático no hay una «carrera» administrativa ni «ascensos», sino que sólo rige la voluntad del dirigente que elige a sus colaboradores según su propia inspiración y atendiendo a cualidades carismáticas de la persona elegida. En la administración carismática no existe una delimitación de ámbitos de competencias ni tampoco la concesión de privilegios que dieran acceso a los puestos. Más que autoridades fijas, hay «comisarios», «delegados», del líder carismático. Este crea un orden nuevo contra el orden establecido: el profeta o el caudillo militar genuino proclama nuevos mandamientos. El carácter revolucionario e innovador del poder carismático lo encuentra Weber definido en las palabras de Jesús en el Evangelio: «Escrito está, pero yo os digo que...». En resumen, el poder carismático no es racional en el sentido de que no opera con reglas establecidas. Se diferencia tanto al poder racional, especialmente al burocrático, como al poder tradicional, pues estos dos tipos son estructuras de poder estables, «ordinarias», mientras que el carisma se caracteriza sobre todo por su carácter «extraordinario».

En cuanto a su relación con la economía, el poder carismático también se caracteriza por su excepcionalidad. La persona carismática desdeña la economía del día a día. No tiene interés en establecer un sistema regular de ingresos y gastos. Los medios habituales para atender las necesidades económicas no son de carácter regular y previsibles, sino que el líder carismático busca medios asimismo excepcionales, como el botín de guerra, las donaciones de un mecenas o la extorsión.

3.3.1. *La transformación del poder carismático en una relación estable (de tipo tradicional o racional)*

Weber ve en el carisma la gran fuerza revolucionaria en épocas guiadas por la tradición, una fuerza que, sin ser una fuerza racional que se imponga a la realidad exterior, puede transformar profundamente la realidad desde dentro. Pero, sin embargo, el poder carismático es el reino de la excepcionalidad, es decir, algo que a la larga no se puede mantener como tal. Esto le lleva a Weber a plantearse la cuestión de la estabilización del poder carismático en el tiempo, cuestión que él denomina *Veralltäglicung des Carisma* y que él refiere a la transformación del carisma

en una estructura de poder estable (de carácter ordinario) en el tiempo¹⁸. Siendo el poder carismático de carácter extraordinario y siendo además una relación social de índole estrictamente personal, es decir, vinculada al carácter personal de la legitimidad carismática, si quiere ser realmente una relación social estable, duradera, tiene que cambiar su carácter y transformarse en otro tipo de poder: en el tradicional o en el racional, o en una combinación de ambos tipos. Este proceso de transformación del poder carismático puede plantearse por el interés de los miembros de la «comunidad» en que siga existiendo la comunidad carismática cuando desaparece la autoridad carismática originaria o por los intereses del aparato administrativo.

Weber sistematiza distintos procedimientos típicos en la búsqueda del sucesor del líder, desde la búsqueda de una persona con cualidades carismáticas —como ocurre en el proceso de selección de un nuevo *dalai lama*— hasta la concepción del carisma como una cualidad propia de una estirpe, que sería transmisible, por consiguiente, por herencia, o mediante una designación acudiendo al procedimiento de los oráculos.

Dentro de todos estos procedimientos para encontrar el sucesor adecuado a la persona carismática desaparecida cabe destacar el proceso de transformación del carisma personal en un carisma del cargo, es decir, la atribución a un cargo como tal de las cualidades carismáticas que antes habían tenido un carácter personal. Esta forma de designación del sucesor se basa en la idea de que el carisma es una cualidad que se puede transmitir a través de determinados «medios “hierúrgicos”» [sacramentales], como el ungimiento, la imposición de las manos u otros actos similares, con los que se pretende transmitir una cualidad extraordinaria que produce efectos igualmente extraordinarios («mágicos»). Con esta traslación del carisma, la idea de la legitimidad del poder ya no remite a las cualidades personales del líder sino a la eficacia que producen los respectivos actos sacramentales que se celebren en virtud

¹⁸ Traduzco *Veralltäglichung des Charisma* como «transformación del carisma en una estructura de dominación estable en el tiempo» para expresar el contenido real del concepto: el concepto se refiere a un proceso de transformación en el que se consigue una estabilidad o permanencia temporal en la relación de poder, de la que carece el carisma puro originario por su carácter extraordinario. La palabra «rutinización» con que se suele traducir la expresión alemana *Veralltäglichung* no parece adecuada para señalar ese proceso —variado— de transformación en una forma «ordinaria», estable.

del carisma del cargo que una persona ostenta. El carisma como cualidad personal se traslada a un cargo específico, a un oficio, que adquiere de esta manera un *character indelebilis* [un carácter permanente]. Esta transformación del carisma personal fue especialmente significativa en la transformación de la Iglesia cristiana en la Edad Media (especialmente en el siglo IV d.C.), contestada por algunos movimientos de resistencia a que se prescindiera del carisma personal en la administración de los sacramentos, como el movimiento donatista¹⁹.

Otra transformación del carisma originada por la cuestión de la sucesión del líder carismático tiene su motivación en el interés del aparato administrativo. Aquí se refiere Weber al interés del aparato administrativo en reorganizar la comunidad originariamente carismática para darle un carácter «ordinario». En una situación con líder carismático, el «aparato» del líder, por el carácter excepcional de la situación, suele vivir de las donaciones de mecenas o de recursos ocasionales, no estables o fijos. Pero cuando se produce la nueva situación de desaparición del líder, los miembros del «aparato» suelen querer viviendo de esta profesión y para ello se realiza un proceso de transformación del carisma: cuando los «cuadros» o los «discípulos» del poder carismático logran ocupar puestos de poder y posibilidades económicas, esta transformación del carisma consiste en «cerrar» el aparato con medidas de distinto tipo, sobre todo a través de la regulación de la selección de los aspirantes a entrar. Para controlar la selección se les exigen, por ejemplo, períodos de formación o de ejercitación de determinadas prácticas para despertar o acreditar en ellos el carisma (ya que éste no puede aprenderse ni inculcarse). Los criterios de selección, por su parte, pueden responder a un criterio tradicional-estamental o a un criterio más racional. Para Weber, lo que se ha dado con carácter más habitual en la historia ha sido la transformación de una relación carismática en un tipo de organización de carácter patrimonialista, siendo más raros los casos en los que se ha producido una transformación burocrática.

La transformación del carisma en cualquiera de estos dos procesos destacados implica asimismo un cambio en su relación con la economía, consistente en términos generales en una adaptación a la economía

¹⁹ La herejía del *donatismo*, en el norte de África, no aceptaba la desvinculación del cargo y funciones sacramentales del eclesiástico de su propio estado de gracia personal.

reglada, aunque Weber no concreta en ese pasaje las distintas posibilidades de adaptación a la economía.

3.3.2. *La transformación del carisma por una interpretación no autoritaria del mismo: el subtipo «poder plebiscitario»*

Como se ha dicho anteriormente, en el concepto de poder carismático originario hay un aspecto fundamental que es su carácter personal y autoritario, pues el líder carismático —un profeta, un caudillo militar, un demagogo²⁰— manda en virtud de sus dones, exigiendo de sus discípulos, de su séquito o de su equipo el reconocimiento y la entrega a su persona, reconocimiento y entrega que se convierten para éstos en un deber. Pero Weber señala que ese carácter autoritario del poder carismático se puede interpretar en un sentido antiautoritario cuando se interpreta la relación de poder carismático de un modo más racional. Entonces se ve como algo obvio o lógico que el fundamento de la legitimidad del poder esté en el hecho de que la persona haya sido elegida y de que es por ello por lo que reconocida por sus seguidores o administrados. Viéndolo de esta manera se produce una transformación en la relación causa-efecto de la legitimidad del poder carismático respecto a su sentido original, pues se altera la base de la legitimidad al considerarse ahora que es la elección el fundamento de la legitimidad del poder carismático (sería una *legitimidad democrática*) y no una consecuencia derivada del líder carismático, como ocurría en el carisma originario, en el que el fundamento o causa de la legitimidad era la cualidad carismática de la persona como tal la que genera el deber de que los seguidores le obedezcan. Con esta reinterpretación «racional» el líder carismático, que era líder en virtud de su propio carisma, se convierte ahora en un líder por la gracia de los «gobernados» que lo han elegido, y que también lo podrían deponer. En esta reinterpretación del carisma, el líder elegido ya no extraería su legitimidad de sus propias cualidades extraordinarias,

²⁰ Véase el Capítulo VI: Weber denomina «demagogo» al tipo de político que ha predominado en Occidente desde el comienzo del Estado constitucional, y sobre todo desde el establecimiento de la democracia, por el uso masivo que hace del discurso oral y de la palabra escrita. Véase «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 2, p. 191. [«La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 2, p. 110.

sino de la voluntad de los «gobernados». Y esta transformación respecto al líder se considera igualmente lógica en el conjunto de la propia comunidad carismática²¹: si, en el concepto originario del carisma, el reconocimiento del líder por la comunidad era un deber de la comunidad para con él, ahora es lógico interpretar asimismo que es la comunidad como tal la que puede establecer y cambiar las normas por las que se guía. Y este mismo giro se produce por lo que respecta al establecimiento de las normas: de la capacidad del líder para establecerlas según su propia voluntad —que Weber veía formulada en el pasaje bíblico antes mencionado en el que Jesús les dice a sus discípulos «escrito está, pero yo os digo...»—, se pasa ahora a un establecimiento institucional de reglas fijas por parte de la comunidad.

Esta reinterpretación del poder carismático en un sentido no autoritario (o antiautoritario) significa una aproximación a la idea de la legitimidad del poder *legal*, en la que son los miembros de la comunidad los que establecen libremente sus normas. A esta combinación de tipo carismático y tipo legal, o tipo intermedio entre ambos, lo denomina Weber *poder plebiscitario* (*plebiszitäre Herrschaft*), y es tipificado por él como un subtipo dentro del poder carismático.

Weber señala que este tipo combinado o intermedio se da sobre todo «en el liderazgo de los partidos modernos en el Estado moderno», pero se da también, añade Weber a continuación, cuando un gobernante se siente como delegado de las masas y como tal es reconocido por ellas, como ha ocurrido en los muchos y muy variados casos históricos que él menciona²².

Unas líneas más abajo de este fragmento, en el primero de los subapartados en *letra pequeña* —subapartados en los que Weber suele referirse al estado de la investigación de una cuestión o amplía y precisa

²¹ WEBER, «Die drei reinen Typen...», *loc. cit.*, nota 1, p. 742.

²² WEBER, «Die Typen...», *loc. cit.*, nota 3, pp. 534-536. [«Sociología del poder», *loc. cit.*, pp. 187-191]. A propósito de los dos Napoleones en Francia señala que en los plebiscitos que ambos pusieron en práctica no importa el valor real del plebiscito, pero formalmente era el medio de derivar la legitimidad a partir de la confianza de las masas. En la p. 534, dice que cualquier elección es algo formal, pues lo que se tiene en cuenta en la elección, formal o ficticiamente, es el elemento carismático de la confianza de los *gobernados* (Weber cita ejemplos históricos concretos para esa afirmación en la p. 534). Los gobernantes mandan ahí realmente gracias a la confianza de los suyos y de los electores).

lo que ha desarrollado previamente en el texto— define la «democracia plebiscitaria» en los siguientes términos:

«[...] la “democracia plebiscitaria” [...] es un tipo del poder legítimo carismático que se oculta bajo la *forma* de una legitimidad derivada de la voluntad de los gobernados y que se mantiene sólo por ella. El líder (el demagogo) manda en realidad en virtud de la confianza y de la obediencia que sus seguidores le prestan a su *persona* como tal. Primero manda sobre los seguidores que su equipo ha reclutado para él, y luego, si éstos le procuran el poder, en la comunidad (*Verband*)»²³.

Esta definición habría que entenderla en relación directa con el tipo «combinado o intermedio», pues está diciendo lo mismo que acababa de decir del *poder plebiscitario* unas líneas antes, con lo que la «democracia plebiscitaria» es uno de los casos adscribibles a este tipo intermedio (con el doble elemento carismático y electivo). Esta afirmación en el texto *en letra pequeña* está diciendo por tanto lo mismo que había dicho antes en la página 533, en el texto principal en alemán, cuando afirmaba que el *poder plebiscitario* se da mayormente en los partidos políticos modernos. Es decir, en la página 533 indica que donde más presente está el tipo de *poder plebiscitario* es en los partidos políticos modernos y en la página 535 señala que la «democracia plebiscitaria» es el tipo más importante de democracia de líderes, la cual es caracterizada por Weber por la confianza en los líderes. Según esto, la «democracia plebiscitaria», el tipo más importante de democracia de líderes no deja de estar refiriéndose a la forma de organización de los partidos políticos modernos.

Este texto anterior, redactado por Weber a partir del verano de 1919, coincide, por tanto, con lo que él había escrito en el libro *La política como profesión*, redactado unos meses antes (durante la primavera de 1919), como una ampliación de la famosa conferencia pronunciada, el 28 de enero de 1919, en Múnich. El término/concepto «democracia plebiscitaria» aparece, por tanto, en dos textos escritos por Weber en la misma época, y no tiene nada de extraño, por consiguiente, que en ambos casos se esté refiriendo al mismo contenido. En el libro de *La política como profesión* Weber llama expresamente «democracia plebiscitaria» al fenómeno de la transformación de los partidos políticos en organizaciones burocratizadas, en contraposición a la débil organización del

²³ *Ibid.*, p. 535.

sistema de «notables» y diputados parlamentarios existente con anterioridad. Según él, la creación de estos aparatos partidarios, lo que los anglosajones llaman la «máquina», «significa, dicho con otras palabras, la introducción de la democracia plebiscitaria»²⁴. Weber atribuye el rápido triunfo de esta nueva forma de organización de los partidos en Gran Bretaña en la segunda mitad del siglo XIX a la

«[...] fascinación que producía la “gran” demagogia de Gladstone, la firme fe de las masas en el contenido ético de su política y, sobre todo, la fe en el carácter ético de su persona. Entraba así en la política un elemento cesarista-plebiscitario: el dictador del campo de batalla electoral»²⁵.

Y en el caso de los Estados Unidos, sitúa el final de la época en la que los diputados parlamentarios dirigían la vida política en la década de 1840, cuando se retiraron de la vida política precisamente los grandes diputados John Caldwell Calhoun (1782-1850) y J. Daniel Webster (1782-1852), con la consecuencia de que el Parlamento fuera perdiendo poder respecto al aparato del partido. Y este hecho de que el aparato «plebiscitario» se desarrollara tan pronto en los Estados Unidos lo atribuye a que en su sistema presidencialista, con una fuerte división de poderes, el presidente era jefe del ejecutivo y jefe del reparto de cargos²⁶.

Existe coincidencia y continuidad de este texto con los pasajes de *La política como profesión* es igualmente clara, cuando en las páginas finales de *Los tipos de poder legítimo* (capítulo 3.º de *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1921), dice Weber que la burocratización de los partidos es de carácter plebiscitario y que los diputados parlamentarios, con la nueva organización de los partidos, se convierten de «señores» de la política en «siervos» de los líderes y de sus máquinas²⁷.

²⁴ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 2, p. 204. [WEBER, «La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 2, p. 194]. Esta referencia de Max Weber a la «democracia plebiscitaria» y a su intercambiabilidad con la creación de los partidos con líderes y aparatos ha sido, y es, usualmente ignorada o no tomada en consideración, en la investigación sobre Weber.

²⁵ WEBER, *ibid.*, p. 209. [WEBER, «La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 2, p. 200.

²⁶ *Ibid.*, pp. 204-205. [WEBER, «La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 194-195].

²⁷ En la página final señala Weber además que esta organización plebiscitaria de los partidos es precisamente una de las características de Occidente (WEBER, «Die Typen...»,

Estas afirmaciones de Weber se presentan al lector como ciertamente contraintuitivas, pues podría parecer que «plebiscitario» y «burocratización» aplicado simultáneamente a los partidos modernos apuntan a fenómenos opuestos entre sí, mientras que para Max Weber no lo son: «plebiscitario» y «burocrático» se dan juntos simultáneamente en la nueva forma de organización de los partidos políticos en la época de democracia, una forma contrapuesta a la antigua forma de organización de los «notables» y en lucha con esta última.

En *La política como profesión* también aparecen las características que Weber repite y sistematiza en el texto de *Los tipos de poder legítimo* (Cap. 3.º de *Economía y Sociedad*): lo decisivo es que los cuadros del partido

«[...] lo que esperan es una retribución personal de la victoria de su líder, y lo esperan de él y no de los diputados parlamentarios, o no solo de ellos. Lo que esperan es, ante todo, que, en la campaña electoral, el efecto demagógico de la *persona* del líder gane votos y escaños para el partido para llegar al poder y se amplíen al máximo las posibilidades de que su aparato encuentre la esperada retribución. Y, desde el punto de vista ideal, es la satisfacción de trabajar no solo para un programa abstracto de un partido compuesto de mediocridades, sino para una persona, con una entrega personal y fiel: éste es el elemento “carismático” de cualquier liderazgo»²⁸.

Todos los elementos que Weber menciona en *Los tipos de poder legítimo* (en 1919-1920), estaban ya en realidad en *La política como profesión*, de comienzos de 1919: estaba el nombre de «democracia plebiscitaria» para ese fenómeno de la modernización de los partidos; estaba la referencia a cómo manda el «demagogo» —es decir, el político moderno— que utiliza la retórica oral y escrita; y estaba destacado el hecho de que el líder cuenta con la confianza de su equipo, y su equipo le consigue seguidores y le consigue, llegado el caso, el poder en la comunidad (en el Estado).

nota 3, p. 591. [WEBER, «Sociología del poder...», *loc. cit.*, nota 3, p. 256]. También cuando habla del caso de Estados Unidos en *Política como profesión* dice que organización de los partidos americanos «plasmó el principio plebiscitario» muy pronto y de modo muy puro (WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 2, p. 212) [WEBER, «Sociología del poder...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 203-204].

²⁸ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 2, p. 204. [WEBER, «La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 2, p. 195.

En las páginas que Weber dedica a esta conceptualización del *poder plebiscitario* como un subtipo dentro del tipo carismático en el que se combinan elementos carismáticos y elementos electivos, nuestro autor da relevancia expresamente a una diferencia fundamental, por lo que respecta a las consecuencias de la elección y la conservación del carisma, entre un «líder auténtico» y un «funcionario elegido» (fenómeno este último que se da especialmente en algunos cargos públicos en Estados Unidos)²⁹. La diferencia entre ambos la encuentra Weber en el diferente significado que la propia persona elegida le da a su comportamiento en relación con su «aparato» y con los gobernados, pues mientras que un «funcionario elegido» se comporta como un mandatario respecto a su mandante, es decir, respecto a sus electores,

«[...] el “líder elegido” se comporta exclusivamente según su propia responsabilidad, es decir, actuando según su propio criterio mientras logre obtener la confianza de sus electores, sin atenerse a un “mandato imperativo” de éstos»³⁰.

Para evitar interpretaciones distorsionantes y no acordes con el texto de Weber hay que destacar que la «democracia plebiscitaria» no es para Weber una forma de Estado o de gobierno, sino simplemente el fenómeno de la transformación de los partidos políticos, transformación que se había ido desarrollando desde el siglo XIX dentro de formas de Estado distintas: en una república presidencialista, como los Estados Unidos, y en una monarquía parlamentaria, como Gran Bretaña.

3.4. TIPOS DE PODER LEGÍTIMO Y REALIDAD HISTÓRICA: FORMAS MIXTAS DE PODER

Después de su exposición de la tipología del *poder legítimo*, Weber añade en el epígrafe 13, del capítulo III de *Economía y Sociedad* (1921), algunas reflexiones sobre la relación entre los tipos ideales de poder y las formas de poder reales, históricas. Recuerda aquí que los tipos ideales que construye el científico social no se dan en la realidad con esa

²⁹ WEBER, «Die Typen...», *loc. cit.*, nota 3, p. 537. [WEBER, «Sociología del poder...», *loc. cit.*, nota 3, pp. 192-193.

³⁰ WEBER, «Die drei reinen Typen...», *loc. cit.*, nota 1, p. 742.

pureza mental, pues en la realidad existen estructuras o relaciones de poder que por lo general combinan elementos de los distintos tipos de poder. Es muy raro, dice, encontrar en la realidad histórica una relación de poder que se corresponda enteramente con un solo tipo puro. Weber señala además que cada uno de los tipos de legitimidad no excluye necesariamente compartir algún elemento de los otros tipos. El «poder legal» no es exclusivamente legal, pues la idea de la legalidad del poder puede arraigarse con el paso del tiempo, convirtiéndose así en tradicional. Y si la tradición se rompiera completamente podría poner en peligro al propio poder legal, al no contar ya éste en ese caso con una legitimidad que había sido asumida como un hecho habitual. Por otro lado, el poder legal también tiene algo de carismático en un sentido negativo, es decir, en el sentido de que un fracaso del poder legal podría acarrear al mismo tiempo su pérdida de prestigio, dejando un terreno abonado para una «revolución carismática». En el caso del poder tradicional, por su parte, señala Weber que ciertamente ha habido organizaciones de ese tipo tradicional en la historia, pero que han sido raros los casos en los que no hayan contado con dirigentes carismáticos, poseedores de un carisma hereditario u ocupando un cargo al que se le habían asociado características carismáticas. Y, por otro lado, las estructuras de poder de índole carismática suelen evidenciar una debilidad en su dimensión temporal, y se transforman por regla general en estructuras de carácter burocrático o de carácter tradicional.

3.4.1. *Distintas formas de limitar el poder*

En las páginas finales de su texto sobre *Los tipos de poder* (capítulo III de *Economía y Sociedad* (1921) Weber aborda también los fenómenos contrarios a la concentración de poder, como la dispersión, la disminución o la representación del poder.

En los epígrafes 15 y 16 del Capítulo III aborda, en primer lugar, la limitación del poder con medios de carácter tradicional o de carácter racional. Un medio tradicional, como la división de poderes estamental, implica una limitación del poder patrimonial o del poder feudal, mientras que un poder racional, de carácter burocrático, puede estar limitado por órganos colegiados que existan simultáneamente con el titular del poder, los cuales pueden desempeñar funciones de control, de creación

de normas relativas a los funcionarios o de autorización de los recursos necesarios de la administración, por ejemplo. La existencia de estos órganos colegiados significa para Weber algo fundamental en la historia moderna de la Administración, pues estos órganos fueron desplazando progresivamente en Occidente a los príncipes en la toma de decisiones por su capacidad para tener un ejercicio más rápido y preciso del poder.

Desde esta perspectiva de la limitación del poder aborda Max Weber el significado de los partidos políticos en el epígrafe 18, ya que éstos son organizaciones creadas para llegar al poder y tener una influencia sobre la dirección del Estado. Weber enumera aquí varios tipos de partidos: además de los partidos «formalmente legales» en un Estado legalmente establecido, hay partidos carismáticos, partidos tradicionales, partidos con convicciones (con una concepción del mundo) que no coinciden necesariamente con los partidos carismáticos, y partidos que aspiran simplemente a ocupar los puestos de la Administración. Desde el punto de vista concreto de su organización, los partidos, como cualquier otra «asociación» (*Verband*), pueden estar organizados de una manera carismático-plebiscitaria (sobre la base de la fe en el líder), de una manera tradicional (sobre la base del prestigio social del «señor») o de una manera racional, es decir, sobre la base de que los líderes y los cuadros de los partidos son elegidos de conformidad con las normas establecidas).

Los epígrafes 19 y 20 se ocupan de aquellas situaciones en las que el poder de la comunidad (*Verband*) está reducido al máximo o está en manos de personas «notables», es decir, personas que por su posición económica se encuentran en condiciones de dedicarse a la dirección de la comunidad sin retribución alguna (*ad honorem*). En la primera de estas situaciones, a la que Weber llama «democracia directa», los poderes de la comunidad están reducidos al mínimo, pues son los propios miembros de la comunidad los que toman las decisiones, y los que la administran desempeñan su función «al servicio» de los miembros³¹.

Por su parte, en la segunda situación, en la «administración de notables», el requisito fundamental de estas personas es «que pueden vivir para la política, sin tener que vivir de ella». Esto quiere decir que los

³¹ Ejemplos históricos de esta forma de administración «democrática directa» los menciona en WEBER, «Die Typen...», *loc. cit.*, nota 3, p. 575, y señala que la «democracia directa» se aproxima al patriarcalismo y a la gerontocracia. [WEBER, «Sociología del poder...», *loc. cit.*, nota 3, p. 237].

«notables» tienen económicamente «disponibilidad» gracias a que viven de sus negocios particulares (por ejemplo, los rentistas o los profesionales liberales que disponen de un «despacho»). Desde el punto de vista del funcionamiento de la *democracia directa* y de la *administración por «notables»*, Weber señala que ambas formas fallan técnicamente cuando las «comunidades» en las que se aplican sobrepasan un cierto número de miembros y cuando la naturaleza de sus objetivos requiere contar con personas provistas de un conocimiento experto. Y señala además que esas dos formas de organización sólo pueden existir realmente cuando no existen partidos con una estructura estable para luchar por los cargos directivos de la comunidad, pues en este caso serían los líderes políticos y su aparato quienes constituirían las estructuras del poder.

Finalmente, en los epígrafes 21 y 22 se ocupa Weber de las situaciones en las que las acciones de algunos miembros de la «comunidad» —los representantes— tienen consecuencias para los restantes miembros de la comunidad.

En el epígrafe 21 expone Weber distintos conceptos de representación: 1) la representación como una propiedad que pertenece a un patriarca, a un monarca hereditario o a un cargo público que puede ser asumido por alguien; 2) la representación estamental por derecho propio, que, en un cierto sentido, no es una auténtica representación porque se trata de la defensa de los propios privilegios de los correspondientes estamentos, pero sí es una representación en el sentido de que su ejercicio afecta a otras personas no privilegiadas; 3) una representación en la que los representantes están sometidos al mandato imperativo de los representados, tratándose por lo tanto una representación limitada; 4) la representación libre, es decir, no sometida a ningún mandato imperativo, en la que el representante es totalmente dueño de su comportamiento, sin estar supeditado a los intereses de quienes lo eligen: el representante es elegido, pero no se convierte por ello en «siervo» de sus electores.

Weber le dedica su mayor atención a este concepto de la representación libre, que es la representación propia de los parlamentos modernos, los cuales no se pueden entender a su vez sin los partidos políticos. Desde esta perspectiva Weber señala distintas formas de limitar el poder mediante esta representación política³²:

³² Weber habla de «gobierno» o administración: al comienzo del cap. III de *Economía y Sociedad* dice que *herrschen* [gobernar] es realmente administrar. Esto clarifica una

En una monarquía parlamentaria, cuando el partido vencedor en las elecciones al parlamento puede imponerse al monarca en la formación del gobierno, el poder del monarca queda limitado a negociar con el partido vencedor el nombramiento del jefe de gobierno, o a actuar como un órgano meramente legalizador de las decisiones del líder del partido vencedor. Esto es lo que ocurre en un *gobierno de gabinete parlamentario*. El «gabinete» de los ministros es realmente una comisión del partido mayoritario, que a su vez puede organizarse de una manera más monocrática o más colegiada, forma esta última que es inevitable en los gabinetes de coalición.

Si el gobierno del partido vencedor en las elecciones no tiene todo el poder en sus manos, porque el monarca (o su equivalente, un presidente elegido plebiscitariamente en una república) mantiene un poder propio para el nombramiento de los cargos, incluyendo los cargos militares, estaríamos ante un *gobierno constitucional*. Este puede existir formalmente con una *separación de poderes* formal. Un caso especial es la coexistencia de un presidente elegido plebiscitariamente y de un parlamento representativo. Este caso lo denomina Weber un *gobierno representativo-plebiscitario*.

Y, finalmente, cuando el Estado está dirigido por el Parlamento, éste puede nombrar a los miembros del gobierno (o a su jefe): esto es un *gobierno representativo puro*.

Weber señala finalmente que el propio poder de los órganos representativos puede verse limitado, o legitimado, con la celebración de un *referéndum*, es decir, mediante una consulta directa a los gobernados³³.

Weber termina el capítulo III de *Economía y Sociedad* con un quinto concepto de representación, que él denomina representación corporativa (epígrafe 22). En este tipo de representación los representantes son elegidos por las distintas asociaciones profesionales, estamentos o clases sociales. Es éste un tipo de representación *racional* (instrumental) en el sentido de que los representantes buscan favorecer los intereses de sus

vez la perspectiva en que se sitúa Weber: instituciones y su funcionamiento, pero esto no significa que no le interesen otras cuestiones más profundas sobre la historia o el Estado. Pero todo esto tiene que ver con administración, organización de la administración, u organización y funcionamiento de los partidos políticos.

³³ WEBER, «Die Typen...», *loc. cit.*, nota 3, p. 583. [WEBER, «Sociología del poder...», *loc. cit.*, nota 3, p. 247.

respectivos grupos sociales o profesionales. Weber considera que este tipo de representación genera un debilitamiento de la acción política, es decir, de la acción de personas interesadas por la política, en concreto la acción de los partidos políticos, pero reconoce, por otro lado, que la experiencia ha mostrado que, aunque este tipo de representación debilita la acción política, no ha llegado, sin embargo, a eliminarla. No obstante, Weber se muestra crítico con este tipo de representación porque su objetivo de favorecer los intereses profesionales o sociales no contribuye a la formación de líderes políticos, ya que los representantes de intereses profesionales suelen ser personas que se dedican por entero a las asociaciones profesionales, de las que proceden y en las que ocupan cargos remunerados³⁴.

³⁴ *Ibid.*, p. 589. [WEBER, «Sociología del poder...», *loc. cit.*, nota 3, pp. 253-254].

Tabla de los tipos de poder legítimo (Herrschaft)

Características	Tipos de poder legítimo			Subtipo mixto: Poder plebiscitario
	Poder legítimo legal-racional	Poder legítimo tradicional	Poder legítimo carismático (originario)	
Tipo de legitimación	Creencia en la legitimidad del poder porque manda con un ordenamiento <i>legal</i>	Creencia en que el poder es legítimo por estar encuadrado en una tradición de carácter sagrado	Creencia en la legitimidad del poder por las cualidades extraordinarias de la persona que lo ejerce	Hay una resignificación no autoritaria del carisma personal del líder: carisma encubierto bajo una forma legal-racional (elección)
Forma de organización	Burocracia	Gerontocracia, Patriarcalismo, Poder estamental	Discipulado, Séquito	
Medios administrativos	Los funcionarios no son propietarios de los medios administrativos	El aparato administrativo es propietario de los medios administrativos	No hay apropiación de los medios. No hay ingresos regulares	
Carácter del poder	Objetivo: se obedece al ordenamiento	Personal dentro de una tradición	Se obedece a la persona	
Duración Poder	Estable	Estable	Extraordinario	
Carácter normas	Base racional	Basadas en la costumbre	Irracional. No hay normas fijas	

Capítulo V

EL CONCEPTO DE POLÍTICA Y EL POLÍTICO PROFESIONAL CONTEMPORÁNEO

En las primeras líneas de la *Política como profesión* Weber define la política como la actividad de dirección, o de influencia sobre la dirección, de una comunidad política, que en el mundo contemporáneo llamamos *Estado*. Y al preguntarse qué es un *Estado* desde el punto de vista sociológico, afirma que éste no se puede definir por el contenido concreto de su actividad, pues ésta puede ser muy variada, sino que sólo se le puede definir por el *medio* que esta comunidad política utiliza: la fuerza física, que es el medio específico del Estado, lo cual no quiere decir que sea el único medio o usual que utiliza. Es simplemente su medio propio, un medio que no pueden utilizar otras comunidades u organizaciones si no es con autorización o concesión del Estado. Por ello define al Estado y a la política en los términos siguientes:

«[...] aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio —el “territorio es un elemento distintivo— reivindica para sí (con éxito) el monopolio de la fuerza física legítima, pues lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás comunidades o individuos sólo se les conceda el derecho a la fuerza física en la medida en que lo permita, por su parte, el *Estado*: él es la única fuente del “derecho” a la fuerza”. Por lo tanto, para nosotros, “política” significaría la lucha por compartir el poder o por influir en la distri-

bución del poder, ya sea entre los Estados, ya sea dentro de un Estado entre los grupos de personas que lo componen»¹.

En el presente capítulo vamos a mostrar dos aspectos de la política como lucha por el poder: el primero de ellos tiene que ver con la organización de la lucha por el poder [epígrafe 1]; y el segundo aspecto se refiere a los problemas morales que plantea la actividad política como lucha por el poder [epígrafe 2]. Finalmente, en el epígrafe 3, se exponen algunas de las manifestaciones del político Weber sobre la Revolución de noviembre de 1918 y sobre la paz tras la primera guerra mundial.

1. El político profesional contemporáneo: el «funcionario de partido»

El político profesional que analiza Weber es el tipo de político que se configuró en algunos Estados constitucionales en el siglo XIX, a partir de la década de 1830 en Estados Unidos y de la década de 1860 en Inglaterra, cuando los partidos experimentaron una relevante transformación motivada fundamentalmente por la extensión progresiva del derecho a voto de los ciudadanos. Por lo que respecta al político, esta transformación lo convirtió, en la terminología de Weber, en un «funcionario de partido». Weber analiza este proceso de transformación en Estados Unidos y en Inglaterra, pero antes de abordar este fenómeno histórico, hace un breve recorrido por los tipos de políticos profesionales que en los siglos anteriores habían contribuido a la centralización del poder político del Estado moderno en el Occidente europeo, que los príncipes habían impulsado². Conviene señalar que Weber entiende

¹ WEBER, Max, «Wissenschaft als Beruf (1917-1919). Politik als Beruf (1919)», *MWG I/17*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992, pp. 158-159. [WEBER, «La ciencia como profesión y La política como profesión». Edición de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2021, p. 143].

² Un primer grupo fueron los clérigos, personas que sabían escribir. Un segundo grupo, los escritores de formación humanista. Un tercer grupo, la nobleza cortesana, desposeída de su poder político en este proceso de monopolización del poder y atraída a la Corte para el servicio público y diplomático. Un cuarto grupo, en Inglaterra especialmente, la *gentry* (la pequeña nobleza y los rentistas de las ciudades que ocuparon los cargos del *self-government* local. Y un quinto grupo, característico especialmente de Occidente, y sobre

por «políticos profesionales» aquellas personas que «viven de la política», es decir, que obtienen *ingresos* estables de la actividad política que desempeñan, con lo que «vivir de la política» tiene simplemente un significado económico o material³.

Este nuevo tipo de político profesional —el *funcionario de partido*— está vinculado directamente a ese proceso de transformación de los partidos políticos desde el siglo XIX. Weber le dedica una parte importante de *La política como profesión*, analizando el establecimiento de esa nueva forma de organización de los partidos políticos y sus características. A esta nueva forma de organización, que supera su débil organización de los comienzos del Estado constitucional, la denomina Weber *democracia plebiscitaria*. Y sobre ésta escribe en *La política como profesión* que:

«[...] es hija de la democracia, del derecho a voto de las masas, de la necesidad de una publicidad masiva y de una organización de las masas, del desarrollo de una dirección centralizada al máximo y de una disciplina más rígida. Acaba el poder de los notables [locales] y el papel dirigente de los parlamentarios. La actividad política la toman en sus manos personas “que tienen en la política su profesión principal” y que están fuera del Parlamento, bien como “empresarios” o como empleados con un sueldo fijo [en el partido]. El poder se encuentra en manos de quienes trabajan en el aparato *de manera estable* o de quienes depende su funcionamiento desde el punto de vista personal o económico [...]. Lo decisivo es que todo este aparato humano —la “máquina”, como se le llama significativamente en los países anglosajones—, o más bien las personas que lo dirigen, dan jaque mate a los diputados parlamentarios y están en situación de imponerles en gran medida su propia voluntad. Y este hecho tiene una significación especial para la elección de la *dirección* del partido. Ahora se convierte en líder aquel a quien obedezca el aparato, incluso por encima de la cabeza del Parlamento. La creación de estas máquinas significa, dicho con otras palabras, la introducción de la democracia *plebiscitaria*»⁴.

todo del continente europeo: los juristas que contribuyeron a transformar la organización de la actividad política en un Estado racional (*ibid.*, pp. 183-188). [*Ibid.* pp. 171-177].

³ *Ibid.*, p. 170. [*Ibid.*, p. 156]. «Vivir para la política», por el contrario, significa para Weber tener una relación con la política ocasional, honorífica, no remunerada, es decir, que no viven de esa actividad.

⁴ *Ibid.*, pp. 202-204. [*Ibid.*, pp. 192-194].

En este pasaje se encuentra la referencia clave sobre el fenómeno de la transformación de los partidos, consistente en que éstos últimos se imponen a sus propios diputados parlamentarios en la dirección de la agenda política y sobre la denominación que Weber le da al fenómeno: *democracia plebiscitaria*. Como puede leerse en las dos líneas finales del citado párrafo transcrito, Max Weber dice con toda claridad que *democracia plebiscitaria* es lo mismo que la creación de los nuevos partidos-aparato.

De esta nueva forma de organización de los partidos, a la que también denomina una «forma plebiscitaria de organización»⁵, Weber destaca dos características principales. La primera se refiere al liderazgo en los partidos. Weber destaca aquí el carácter carismático del liderazgo y la confianza en los líderes por parte de sus seguidores: todos los miembros del partido esperan la victoria de su líder y, con ella, su propia recompensa personal:

«Lo que esperan es, ante todo, que, en la campaña electoral, el efecto demagógico de la *persona* del líder gane votos y escaños para que el partido llegue al poder y que se amplíen al máximo las posibilidades de que su aparato encuentre la esperada retribución»⁶.

La marca diferencial de la nueva situación a este respecto es que esa retribución la esperan del líder del partido, y no ya de los diputados parlamentarios, o no solo de ellos. La segunda característica es que el poder se concentra en las manos de quienes trabajan en el aparato del partido con carácter estable, al mismo tiempo que produce una amplia democratización interna del partido, al dar una participación a los militantes del partido en la elaboración de los programas o en las propuestas de candidatos para las elecciones (en distintos escalones organizativos y en distinto grado).

1.1. LA INTRODUCCIÓN DE LA «DEMOCRACIA PLEBISCITARIA» EN INGLATERRA

Weber expone de manera resumida los dos primeros casos históricos del establecimiento de esta *democracia plebiscitaria*: en Inglaterra y en Es-

⁵ *Ibid.*, p. 206. [*Ibid.*, p. 196].

⁶ *Ibid.*, p. 204. [*Ibid.*, p. 194].

tados Unidos. La información en la que Weber basa su análisis del sistema de partidos en Inglaterra y en los Estados Unidos procede, sobre todo, de la obra de Mosei Ostrogorski y de James Bryce. A Mosei Ostrogorski, uno de los pioneros de la sociología de los partidos, se remite Weber expresamente en *La política como profesión*, al comienzo de su exposición sobre el sistema de partidos en Inglaterra. Aunque mucha de la información sobre Inglaterra procede de Ostrogorski⁷, quizás más importante para Weber es la obra de James Bryce⁸, respecto a la que no sólo no expresa ninguna reserva, sino que la recomienda a algunos amigos como Robert Michels. En una carta de 26 de marzo de 1906 le escribe a Michels que la sociología de los partidos políticos «sólo» se ha desarrollado en relación con los partidos americanos. En otra carta de 3 de junio de 1906 le escribe: «James Bryce *está* en la biblioteca de aquí, no estoy seguro que estén los otros, pero creo que Low seguro que *está*. Le procuro yo los libros?»). En otra carta de 4 de agosto de 1908 le escribe Weber: «ha leído usted, por cierto, el libro de James Bryce, *The American Commonwealth? Tendría* que leerlo. Y, finalmente, en otra carta de 21 de diciembre de 1910, como respuesta de agradecimiento

⁷ El libro de M. OSTROGORSKI (1854-1919), *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, se publicó en París en 1903, pero en 1902 había aparecido la versión inglesa con el título *Democracy and the organization of political parties*. Antes de la publicación del libro, Ostrogorski había publicado varios artículos sobre el gobierno democrático en los *Annales des Sciences Politiques* de 1888-1889. Una reedición del libro de Ostrogorski tuvo lugar en 1964 (por Seymour Lipset, Chicago). La edición que manejo es la edición posterior de Seymour Lipset: M. OSTROGORSKI, *Democracy and the organization of political parties*. Vol. I: England, Vol. II: The United States. New Brunswick (USA), Londres, 1982.

⁸ El libro de James BRYCE, *The American Commonwealth*, fue publicado por vez primera en Londres, en 1888, en Macmillan&Co, en tres volúmenes. Al mismo tiempo se publicó una edición en New York en dos volúmenes. Dos capítulos del libro fueron escritos por los norteamericanos, Seth Low y Frank J. Goodnow (los capítulos 52 y 88 respectivamente). En 1889 Macmillan reimprimió primera edición, pero sin el capítulo 88 de Goodnow sobre el Tweed Ring en Nueva York City. En 1893 se publicó la segunda edición, con revisiones y adiciones. En la tercera edición, en 1910, Bryce añadió un capítulo sobre The Tammany Ring in New York City. Esta edición de 1910 fue presentada por el editor como a «new edition completely revised throughout with additional chapters», y es la edición más completa que preparó Bryce. La edición que yo manejo es la de Indianápolis, 1995, con una introducción de Gary L. McDowell. Esta última edición añade a las anteriores dos reseñas del libro de Bryce, realizadas por Woodrow Wilson y por Lord Acton, ambas en 1889.

al envío por parte de Robert Michels del primer ejemplar de su *Soziologie des Parteimesens*, le critica al mismo tiempo a Michels en los términos siguientes: «echo de menos que usted no haya utilizado el American Commonwealth, de Bryce (la edición *grande*, no la pequeña que usted cita). Le habría sido de utilidad»⁹.

Las referencias de Max Weber a la obra de Mosei Ostrogorski suministran no sólo información sobre el fenómeno, sino que son muy útiles para captar el uso de algunos de sus términos fundamentales como «demagogo», «dictador municipal», «dictador del campo de batalla» o «dictador del partido», para mencionar a los políticos y líderes de los partidos, que Weber emplea¹⁰.

En la exposición que hace Weber sobre la introducción de la *democracia plebiscitaria* en Inglaterra sitúa el comienzo de la transformación de los partidos en el periodo de la reforma del sistema electoral de 1867. Esta reforma, que generó un incremento notable del número de electores (en relación con la primera gran reforma de 1832) al reducir el nivel de ingresos de los habitantes exigido para poder votar, incentivó la transformación de los partidos políticos, pues antes de esa fecha, la organización de los partidos políticos en Inglaterra había sido una «organización de notables casi pura», aunque el período anterior a la reforma de 1876 ya hubieran hecho su primera aparición algunos ele-

⁹ WEBER, «Briefe 1906-1908», *MWG II/5*. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990, pp. 57, 99 y s., 618; «Briefe 1909-1910», *MWG II/6*, 1994, p. 761.

¹⁰ En la obra de Ostrogorski aparecen términos que Weber utiliza en la *Política como profesión*, como, por ejemplo, «demagogo», «dictador municipal», «dictador del campo de batalla electoral», «dictador del partido». Del «demagogo» habla Weber en numerosos pasajes de *La política como profesión* (véanse p. 145, 147, 180, 195). Ostrogorski habla del «demagogo» en numerosos pasajes, pero en vol. I, p. 179, precisa que el uso es en su sentido etimológico. Weber habla de «dictador municipal» en *La política como profesión* (p. 218) y con «dictador municipal» denomina Ostrogorski a los alcaldes de las ciudades de Estados Unidos que habían adquirido mayor poder para poder atender a situaciones de emergencia (vol. II, cap. VI) (véase también vol. II, p. 522); Weber habla de «la entrada de un elemento cesarista-plebiscitario en la política: el dictador del campo de batalla electoral» en *La política como profesión* (p. 200); cuando Ostrogorski habla en el vol. II, p. 750, del sufragio universal, destaca que lo importante en ese tema no es buscar una fundamentación teórica del mismo, sino cómo se aplica en la realidad, es decir, si se hace sobre una base parlamentaria o sobre una base cesarista o plebiscitaria. Finalmente, Ostrogorski aplica «dictador de partido» a William Gladstone en Inglaterra (vol. I, p. 215).

mentos de la organización «moderna» del partido, como, por ejemplo, el que los partidos contaran ya con algunos empleados estables dentro del partido o el hecho de que los líderes de los partidos hubieran alcanzado ya una posición relevante. En cuanto a la organización de estos partidos de nuevo cuño, Weber hace una breve descripción de las figuras determinantes en la nueva organización, pero lo que Weber destaca especialmente es que

«[...] este naciente aparato no estaba ya dirigido por los diputados parlamentarios del partido; y no solo no estaba dirigido por los diputados parlamentarios, sino que, por el contrario, luchaba contra el poder de estos últimos, especialmente contra el poder del *whip* [jefe del grupo parlamentario]. El triunfo final del aparato partidario sobre los diputados parlamentarios del propio partido se puso de manifiesto para Weber cuando el poder quedó centralizado en manos de unos pocos y finalmente en manos de uno solo, que estaba en la cúspide del partido»¹¹.

Menciona aquí la figura del líder del partido, la del *whip* parlamentario, que aseguraba la disciplina del partido y de quien dependía el reparto de los cargos, con el que, por tanto, tenían que relacionarse los que aspiraban a alcanzar algún puesto. Destaca asimismo la figura de los agentes de los distritos locales y la del aún más relevante *Election agent*. Era éste un empresario capitalista que era responsable de velar por la pureza de las elecciones de acuerdo con la legislación (control de los gastos electorales, obligando a los candidatos a que indicaran sus gastos electorales). Y menciona cómo los partidos tuvieron que crear una enorme red de asociaciones, formar agrupaciones en cada barrio de la ciudad y dotarlas de una rígida organización burocrática¹².

El caso de Inglaterra corrobora las características generales de la *democracia plebiscitaria* que Weber había mencionado con anterioridad: 1) en primer lugar, el partido político se sitúa por encima de sus diputados parlamentarios, a los que considera como «prebendados» suyos. No quiere decir esto que el Parlamento quede anulado, sino que se han producido una profunda alteración en la relación entre los diputados

¹¹ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 1, p. 209. [«La política como profesión...», p. 200]. En el caso de Inglaterra, Weber vio realizado el triunfo de la nueva organización plebiscitaria del partido en el Partido Liberal con la llegada de William Gladstone al poder en 1868.

¹² *Ibid.*, p. 207. [*Ibid.*, p. 198].

parlamentarios y su partido. El partido es ahora el que dirige la política y la agenda parlamentaria, y considera a sus parlamentarios como «prebendados políticos» que forman parte de su aparato. 2) En segundo lugar, el «discurso demagógico» adquiere una enorme relevancia en la nueva situación, si bien Weber hace a este respecto una importante distinción entre el discurso demagógico de los tiempos de William Gladstone (especialista en la aparente sobriedad del «dejar que los hechos hablen por sí mismos») y el de su propia época, donde «se utilizan medios puramente emocionales para movilizar a las masas»¹³.

1.2. LA INTRODUCCIÓN DE LA «DEMOCRACIA PLEBISCITARIA» EN ESTADOS UNIDOS

Este sistema del *caucus* inglés le parecía a Weber «una forma suave en comparación con la organización de los partidos norteamericanos, los cuales habían planteado el principio plebiscitario muy pronto y de un modo muy puro»¹⁴. En efecto, Weber sitúa la introducción de los nuevos partidos-máquina en Estados Unidos entre la derrota electoral de Andrew Jackson, en 1824, y el final de la década de 1840, precisamente cuando habían salido de la escena política los grandes diputados parlamentarios John Caldwell Calhoun y J. Daniel Webster y los diputados habían ido perdiendo poder respecto al aparato del partido¹⁵.

Este temprano y rápido desarrollo del «aparato plebiscitario» en Estados Unidos lo atribuye Weber a su sistema político basado en una fuerte división de poderes (entre el Ejecutivo y el Legislativo). En este sistema, el presidente, elegido por los electores, tenía a su disposición cientos de miles de puestos públicos a repartir (*spoils system*), reparto que realizaba consultando a los senadores de los Estados federados, con lo que, por tanto, perdían peso los diputados del Congreso¹⁶.

¹³ *Ibid.*, p. 211. [*Ibid.*, p. 203].

¹⁴ *Ibid.*, p. 212. [*Ibid.*, p. 203].

¹⁵ *Ibid.*, p. 213. [*Ibid.* p. 204].

¹⁶ Aunque la constitución de los Estados Unidos reconocía el derecho del presidente a nombrar cargos federales, los presidentes no solían cesar a los nombrados anteriormente, salvo en algunos pocos casos. John Adams lo hizo 9 veces en cuatro años, Thomas Jefferson en 39 casos en ocho años. Fue Jackson («a rouge Westener, a man of the people, borne into power by a popular movement») quien empezó efecti-

Weber reitera que, para las elecciones presidenciales y para la de los gobernadores de los estados federados, los programas del partido y las listas electorales eran fijados por los congresos de los partidos, que se constituían a su vez con los delegados enviados por las asambleas, los cuales a su vez debían su mandato a las *primarias*, las asambleas de base de los electores del partido. Era clara aquí la pérdida de peso de los diputados parlamentarios en la dirección de la política a favor de los partidos.

Y, de manera similar a como ha procedido con Gran Bretaña, Weber ofrece una descripción de la organización de los partidos norteamericanos. En cuanto a las figuras de la organización de los partidos norteamericanos, Weber destaca especialmente la figura del *Boss*, que es quien centraliza la organización del partido. Él es quien dirige la financiación del partido (cuotas de los miembros; regalos, sobornos; recepción de las donaciones de los magnates financieros) y gestiona la distribución de los cargos públicos entre los miembros del partido según los servicios prestados por éstos al partido. Estos *partidos-máquina*, como ya se les solía llamar, son, en resumen, una organización rígida de arriba a abajo, como una empresa fuertemente capitalista¹⁷.

A diferencia de lo ocurrido en Gran Bretaña y de los Estados Unidos desde el siglo XIX, Weber constata en Francia una situación muy distinta respecto al establecimiento de la *democracia plebiscitaria*. En *La política como profesión* destaca la permanencia en Francia, durante los años de la Tercera República, de la vieja forma de organización de los partidos, pues aquí eran los diputados parlamentarios quienes tenían en sus manos el reparto de los cargos, el control absoluto sobre todos los asuntos concernientes a sus respectivos distritos electorales, y quienes ejercían una fuerte influencia sobre las propuestas programáticas que les llegaban de los «notables» locales, con los que estaban en constante conexión. Dentro de esta situación comparativamente poco moderni-

vamente el cambio (BRYCE, nota 279., p. 806). Bryce define el sistema de *spoils* como «paid offices given and taken away for party reasons». En la p. 806 recoge Bryce la afirmación de William Learned Marcy, un seguidor neoyorkino de Jackson, en un discurso en el Senado, en 1832, que se ha hecho especialmente: «They (los políticos de Nueva York) when contending for victory avow the intention of enjoying the fruits of it. They see nothing wrong in the rule that to the victor belong the spoils of the enemy».

¹⁷ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 216-217. [«La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 208-209].

zada, Weber destaca asimismo el escaso número de políticos profesionales existentes en Francia, es decir, de políticos para los que la política era su profesión principal.

1.3. LA NO INTRODUCCIÓN DE LA «DEMOCRACIA PLEBISCITARIA» EN ALEMANIA

La situación de Alemania respecto a los partidos era muy distinta: al no tener todavía un sistema de gobierno parlamentario, el parlamento no podía elegir al gobierno, y los partidos no se habían embarcado en el proceso de modernización. Lo que podían hacer con sus diputados elegidos u otros miembros era promocionarlos en la Administración del Estado a través de contactos con altos cargos de la Administración. No sentían la necesidad de la parlamentarización¹⁸.

Otra característica de la situación alemana era la importancia de los funcionarios con buena preparación, que, en ese sistema no parlamentario, ocupaban los puestos de gobierno. Y se argumentaba a su favor que, si los puestos de gobierno se cubriesen con diputados procedentes del parlamento, ya no querrían ser funcionarios las personas con preparación.

Otra característica que señala Weber en los partidos alemanes era su carácter ideológico: eran partidos marcados por su fuerte «concepción del mundo». Dos de ellos, el católico *Zentrum* y el socialista *SPD*, que habían sido partidos minoritarios, no iban a lograr el peso suficiente para colocar a los suyos en puestos de gobierno. Al *SPD* le ocurría además algo relacionado directamente con su ideología: la parlamentarización del sistema de gobierno podría conducirle a tener que pactar con otros partidos, lo cual significaba «mancharse» con otros partidos en este «sistema burgués» existente¹⁹. Por otra parte era un partido burocratizado, pero en esta «modernización» no podían prosperar personas con cualidades de liderazgo. Esto quería decir que este partido —y también los otros— seguían teniendo una fuerte impronta gremial. El *SPD* tuvo un auténtico líder en August Bebel, querido por las masas, y eso le protegía dentro del partido. Pero cuando murió en 1913 se

¹⁸ *Ibid.*, pp. 218-219. [*Ibid.*, pp. 210-211].

¹⁹ *Ibid.*, pp. 220. [*Ibid.*, p. 212].

impuso el poder de los funcionarios del partido y ascendieron a los puestos funcionarios sindicales, secretarios del partido, periodistas: «el instinto de funcionario» se apoderó del partido (gentes honestas, pero sin capacidad para liderar el partido. En los partidos burgueses ocurría lo mismo: funcionaban como «un gremio de notables», que a veces acudían a alguna persona de prestigio, que era aceptada cuando no tenían ya más remedio²⁰.

Esta manera de funcionar los partidos la observa Weber igualmente en el propio Parlamento. Los grupos parlamentarios se comportaban como gremios, en donde los diputados no podían desarrollar su personalidad política, pues los discursos de los diputados intervinientes eran revisados y los que querían intervenir tenían que haberse inscrito con anterioridad, con turnos dentro de su grupo, es decir, un procedimiento opuesto a los usos del parlamento inglés, en el que el speaker decide a quién da la palabra, y que Weber alababa.

En este contexto cabe añadir los efectos (negativos) que, según Weber, producía el sistema electoral proporcional sobre los partidos. El consideraba que el sistema proporcional impedía que los partidos alemanes pudieran superar su carácter de organización «gremial» y aceptaran el ascenso de personas con liderazgo. Refiriéndose en concreto a la revolución de noviembre de 1918 en Alemania destaca que sólo habían surgido algunos pocos «líderes de la calle» que contaran con un aparato organizado y obediente²¹.

Y aunque Weber quiere la modernización de los partidos con líderes plebiscitarios («democracia plebiscitaria», «organización plebiscitaria de los partidos») es consciente, y avisa, de los efectos de esta nueva forma de organización partidaria: el vaciamiento espiritual del aparato, su proletarización intelectual, porque el aparato es una «máquina» que, como en Estados Unidos, no debe verse entorpecida por la vanidad de los «notables». Esa transformación de los partidos ocurrió con Lincoln en

²⁰ *Ibid.*, p. 222. [*Ibid.*, p. 216].

²¹ Se refiere a Karl Liebknecht, al que criticará ferozmente, junto con Rosa Luxemburg, en el mitin del 4 de enero en Karlsruhe. Véase WEBER, MAX, «Deutschlands Vergangenheit und Zukunft, Zur Neuordnung Deutschlands», *MWG I/16*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, pp. 438-441, aquí p. 441. [WEBER, «Pasado y futuro de Alemania», en MAX WEBER, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2023, pp. 234-237, aquí p. 237.

Estados Unidos y con Gladstone en Gran Bretaña. Ambos tuvieron un *caucus* centralizado, modernizado. Y para Weber no hay más que esta disyuntiva: o democracia con líderes y aparato o democracia sin líderes ni aparato, es decir, políticos «profesionales» pero sin cualidades carismáticas. Esto último significa que manden las camarillas, obstaculizando el ascenso de los que tienen capacidad de liderazgo. Y esta situación cree Weber que podría seguir dándose en el futuro de Alemania, si en la nueva constitución se estableciera una Cámara Federal (*Bundesrat*) similar a la del *Deutsches Reich* anterior, pues el poder del parlamento sería entonces débil y sin capacidad para elegir al Presidente de la República, con lo que no se favorecía el ascenso de auténticos líderes. Pero en esos momentos —primeros meses de 1919, con la elaboración de la Constitución—, Weber no veía claro que los partidos alemanes se fueran a transformar en la línea de los partidos ingleses o norteamericanos, aunque consideraba necesario que el Presidente de la nueva República fuera elegido directamente por los ciudadanos, y no por el Parlamento como en Francia.

La exposición de Weber sobre los partidos políticos muestra que él consideraba las transformaciones experimentadas en Inglaterra y Estados Unidos como el establecimiento de la *democracia plebiscitaria*, lo cual significa que la *democracia plebiscitaria* no está nombrando una forma de Estado o de gobierno, pues Inglaterra y Estados tenían formas de Estado distintas —monarquía parlamentaria y república presidencialista, respectivamente—, a las que, por otro lado, no califica de democracias plebiscitarias, aunque hayan establecido la *democracia plebiscitaria* en sus respectivos sistemas políticos.

Por ello creo que la interpretación de Wolfgang Mommsen en este punto no parece adecuada cuando escribe que

«[...] la descripción de Weber de los partidos-máquina modernos se ajusta mejor a los partidos totalitarios, ciertamente en contraste con sus ideas»²².

Con esta afirmación, aunque Wolfgang Mommsen destaca la importancia que Weber atribuye a los partidos políticos modernos, parece no

²² Mommsen, Wolfgang, «Zum Begriff der “plebiszitären Führerdemokratie”», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik*, vol. 15 (2)1963, pp. 295-322, aquí: p. 301.

tener presente, sin embargo, que los importantes cambios en los partidos políticos que Weber menciona son ejemplos de la introducción de los partidos-máquina en dos sistemas políticos democráticos, no en sistemas totalitarios.

La contraposición entre la situación de Alemania y la existente en los dos casos analizados de Gran Bretaña y Estados Unidos le parece evidente a Weber. Y, para el futuro, sigue pensando que no hay una alternativa al nuevo tipo de partido político de líderes y aparato, aun siendo expresamente de algunas consecuencias inevitables que se producen en los miembros del aparato con el establecimiento de la nueva forma de organización de los partidos:

«Hay que tener claro —escribe— que la dirección de los partidos por líderes plebiscitarios produce el “vaciamiento espiritual” del aparato, su proletarización intelectual, podríamos decir; pues, para ser un aparato útil al líder, tiene que obedecer ciegamente, tiene que ser una “máquina” en el sentido americano, no obstaculizada por la vanidad de los notables o por sus pretensiones de tener una voz propia. La elección de Lincoln solo fue posible gracias a este carácter de la organización del partido, y con Gladstone ocurrió lo mismo en el *caucus*, como ya hemos dicho. Este es el precio a pagar precisamente para que la dirección [del partido] tenga un líder, pues solo cabe esta disyuntiva: o democracia de líderes con “aparato” o democracia sin líderes, lo cual quiere decir el mando de “políticos profesionales”, pero sin *Beruf*, es decir, sin las cualidades carismáticas internas que convierten realmente a uno en líder. Y esto significa que manda la “camarilla”»²³.

La disyuntiva es, por tanto, o *democracia plebiscitaria*, en el sentido que él la ha definido y descrito con los casos de Gran Bretaña y Estados (partidos organizados dirigidos por líderes), o un «gobierno de la camarilla», que significa que manden políticos o «claques», que rodean y aíslan a los líderes, impidiéndoles que puedan contar directamente con un partido modernizado. Esta segunda situación es la que considera Weber que existe en Alemania, cuando pronuncia su conferencia en Múnich el 28 de enero de 1919, en unos momentos en los que aún no

²³ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 1, p. 224. [WEBER, «El político...», *loc. cit.*, nota 1, p. 217]. La «camarilla» rodea e impide que el líder pueda conectar directamente con una organización sólida del partido.

se podía saber todavía cómo iban a funcionar los partidos políticos y los políticos profesionales en la reorganización político-constitucional en marcha.

2. La ética de la profesión política

En la última parte de *La política como profesión* y en un capítulo de *Economía y Sociedad* se pregunta Max Weber por la relación entre la actividad política y la moral²⁴. ¿No hay quizás ninguna relación entre ambas? Y si la hay, ¿vale para la política lo mismo que vale para cualquier otro ámbito de la vida?, o ¿afecta el uso de la fuerza que hace la política, y cómo, a su relación con la moral?

La cuestión de si la profesión política puede ser moral y qué tipo de moral sería en ese caso la propia de la profesión política la plantea Weber inmediatamente después de afirmar que los objetivos, o ideales, por los que un político puede luchar pueden ser muy distintos. Un político puede entregarse a ideales humanitarios o ideales nacionalistas, a ideales sociales o culturales, a ideales religiosos o mundanos; puede luchar por la idea de progreso u otro objetivo ideal cualquiera o por objetivos de índole material de la vida cotidiana. La fe en un objetivo, en un ideal, tiene, en todo caso, que existir para que la acción política no sea algo nulo. Y es partiendo de esta existencia de una pluralidad de ideales o de valores-guía de la acción política como Weber plantea la cuestión de la moralidad de la política. ¿Se puede establecer alguna jerarquía entre los distintos ideales o valores? ¿Cómo afecta la existencia de esa pluralidad a la propia acción política, dado que ésta es muy peculiar ya que opera con el poder y la fuerza? ¿No hay, quizá, ninguna relación entre la acción política y la moral? Y en caso de que la hubiera ¿es la misma relación que tienen otros ámbitos de la vida humana con la moral?

²⁴ El capítulo «Ética religiosa y mundo» forma parte de la «Sociología de la religión» integrada en *Economía y Sociedad* como capítulo V de la primera parte. Weber redactó esta «Sociología de la religión» en el verano de 1913, pero no fue publicada hasta 1921 dentro de *Economía y Sociedad*. Actualmente La «Sociología de la religión» ya está publicada como volumen independiente dentro de las obras completas: Max Weber Gesamt-ausgabe, I/22-2: *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften*. Tübingen 2001, pp. 367-414.

La cuestión la aborda desde tres presupuestos conceptuales: el pluralismo (politeísmo) de los valores y de los «órdenes o sistemas de vida», la tesis de la irracionalidad moral del mundo y el concepto de política como lucha por el poder y ejercicio del poder.

2.1. EL PLURALISMO DE LOS VALORES

Ya hemos visto en otros capítulos cómo se expresa Weber sobre el pluralismo (politeísmo) de los valores y de los sistemas de valores en varios pasajes de su conferencia *La ciencia como profesión*. Cuando habla de la incapacidad de la ciencia para fundamentar unos valores determinados, dice que

«[...] es debido a que “los distintos sistemas de valores se encuentran entre sí en una guerra insoluble. El viejo Mill, cuya filosofía no suelo alabar, tiene razón en este punto, sin embargo: si se parte de la pura experiencia se llega al politeísmo”. Y un poco más abajo dice que “sobre estos dioses y en la lucha entre ellos no rige la “ciencia” sino el “destino”»²⁵.

Esta realidad de la pluralidad y el antagonismo entre los valores, continúa Weber, siguen existiendo aun en la civilización racional, aunque se presenten ahora bajo formas impersonales y aunque a muchos les resulte difícil aceptar este destino de nuestra época:

«[...] los numerosos dioses antiguos, secularizados y adoptando, por ello, la forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, aspiran a tener poder sobre nuestras vidas y comienzan de nuevo la eterna lucha entre ellos»²⁶.

Y un tercer pasaje destaca el carácter irresoluble desde el punto de vista racional del antagonismo de los valores:

«[...] la vida, en la medida en que se base en sí misma y se entienda desde sí misma, sólo conoce esta eterna lucha entre aquellos

²⁵ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 1, p. 100. [«La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 1, p. 120]. Sobre el concepto de politeísmo, *vid.* Burkhard Gladigow, «Polytheismus», en: Han G. Kippenberg/ Martín Riesebrodt (eds.), *Max Webers «Religionssystematik»*. Tübingen 2002, pp. 131-150.

²⁶ WEBER, *Ibid.* pp. 101. [*Ibid.*, pp. 121-122].

dioses; o dicho sin imágenes, sólo conoce el hecho de la incompatibilidad existente entre las distintas posiciones *posibles* respecto a la vida, y por consiguiente el hecho de la irresolubilidad del conflicto entre ellas, es decir, la necesidad de tener que *elegir* entre ellas»²⁷.

Un pasaje de *La política como profesión* completa el marco de la relación entre el pluralismo de valores y de los «sistemas de vida» y la moralidad de la acción política. Se trata de un pasaje en el que Weber alude a las distintas respuestas dadas por distintas religiones a la cuestión del poder y dice que

«[...] la ética religiosa se ha acomodado de diferentes maneras al hecho de que estamos insertos en “sistemas de vida” distintos, sometidos cada uno a leyes diferentes»²⁸.

Uno de estos «sistemas de la vida» es el orden político, o estatal concretamente, que posee una estructura interna propia y diferenciada de otros «sistemas u órdenes de vida». Las características propias del orden estatal moderno como una institución racional, es decir a-moral, son las que definen el contexto histórico en el que Weber plantea la cuestión de si es posible, y cómo, realizar acciones *morales* en un orden a-moral.

2.2. LA IRRACIONALIDAD DEL MUNDO DESDE EL PUNTO DE VISTA MORAL

Este segundo presupuesto con el que Weber aborda la relación entre la acción política y la moral afirma que el mundo no es racional desde el punto de vista moral. Weber ataca expresa y directamente la tesis racionalista de que «del bien sólo puede salir el bien, del mal sólo el mal», defendida por el profesor Friedrich W. Foerster y que, como veremos más adelante, Weber criticará como un elemento central de la «ética de las convicciones»²⁹. Foerster había escrito en su libro *Politische*

²⁷ *Ibid.*, pp. 104-105. [*Ibid.*, p. 127].

²⁸ *Ibid.*, p. 242. [*Ibid.* p. 239].

²⁹ Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966) era profesor de Pedagogía en la Universidad de Munich desde el año 1914 y un representante del pacifismo de base cristiana. En el verano de 1917 había tenido conversaciones con el emperador austríaco Carlos sobre la posibilidad de una tregua. En sus clases durante el curso 1917/18 se manifestó a favor de una tregua, en un ambiente de pacifismo creciente entre los estudiantes.

Ethik und Politische Pädagogik, que en pocos años había conocido varias ediciones, un capítulo sobre los «errores del maquiavelismo», donde dice:

«[...] la frase “el fin justifica los medios” es la confesión típica de todos los ajedrecistas políticos: los políticos de su esfera mueven sólo figuras abstractas de un lado para otro, sin tener ningún órgano de conocimiento para los efectos vivos y variados de las acciones políticas. De lo contrario tendrían que ver que su opinión contradice directamente las leyes de la realidad. Pues la fe en que los fines justos pueden ser promovidos por medios injustos, presupone realmente que es posible querer y realizar al mismo tiempo lo contrario. Quiero algo bueno, pero quiero al mismo tiempo algo malo: esto malo va a eliminar aquello que me obstaculiza mis buenos fines»³⁰.

Y un poco más adelante escribe que, para poder avanzar realmente en el problema central de la ética política, o de toda ética en general,

«[...] hay que aclarar en primer lugar la verdad fundamental de que de lo bueno no puede venir nunca lo malo, ni de lo malo puede venir nunca algo bueno»³¹.

Pero algunos estudiantes de Munich, para contrarrestar su supuesto derrotismo, formaron una comisión para protestar contra la propaganda del profesor Foerster y boicotear sus clases. Otro grupo de estudiantes formó otra comisión para defender y proteger a Foerster. En otras asociaciones estudiantiles de otras universidades alemanas (Breslau, Königsberg) se formaron asimismo grupos de apoyo a Foerster.

Weber tomó posición respecto al «caso Foerster», tanto en su conferencia *La ciencia como profesión* (1917), a favor de la «Werturteilsfreiheit» —criticando consiguientemente la posición de Foerster como un profesor que quiere ser líder, al igual que critica la de otros profesores que quieren ser profetas—, como en *La política como profesión* (1919), criticando aquí el carácter de ética de las convicciones del pacifismo cristiano y su falta de sentido de la realidad.

Durante la Revolución de 1918/19, Foerster fue representante diplomático bávaro del gobierno Eisner en Suiza. En 1920 dejó definitivamente la universidad de Munich y en 1922 se trasladó a Suiza, en 1926 a Francia y en 1940 a los Estados Unidos. En 1963 regresó a Suiza.

³⁰ FOERSTER, *Politische Ethik und Politische Pädagogik*. Munich 1920, p. 201. El libro había sido publicado por vez primera en 1913, como una ampliación y revisión a su vez de otro libro suyo anterior titulado *Staatsbürgerliche Erziehung*. En este libro discutía expresamente una obra de Otto Baumgarten —primo de Max Weber—, titulada *Der Krieg und die Bergpredigt* (La guerra y el Sermón de la Montaña), y también otras obras de teólogos católicos.

³¹ FOERSTER, *ibid.*, p. 202.

Para Weber, por el contrario, la no racionalidad moral del mundo es un dato que nos suministra nuestra propia experiencia y la de toda la historia universal. Cualquiera puede observar en su propia experiencia que una acción buena no siempre es recompensada, e incluso que la bondad o la verdad generan efectos negativos para quienes las practican. La historia universal muestra también, continúa Weber, la existencia del problema del que se han ocupado las teodiceas, es decir, el problema de que el mal existe aun afirmándose a la vez la existencia de un dios todopoderoso y bueno. Este problema pone de manifiesto la no racionalidad moral del mundo, y concretamente la cuestión de cómo es posible que un poder que se presenta a sí mismo como omnipotente y bueno haya creado el mal en este mundo, es decir, haya creado la irracionalidad de los sufrimientos inmerecidos, de las injusticias no castigadas o de la estupidez incorregible. Esto significa que ese poder —Dios— o no es todopoderoso o no es bueno o que la vida se rige por principios de recompensa distintos, es decir, que el bueno no siempre es recompensado y que el malo no es siempre castigado. Es este hecho de la irracionalidad del mundo el que precisamente mueve a todas las religiones, las cuales han querido dar una respuesta a esa experiencia humana de la irracionalidad moral³².

No aceptar que el mundo no es racional desde el punto de vista moral, no aceptar que de lo bueno puede salir lo malo y de lo malo puede surgir lo bueno, es ver el mundo desde un racionalismo extramundano que ignora la realidad de este mundo; y esto es lo que hace quien ve el mundo desde una ética de convicciones. Quien no acepte la no racionalidad moral del mundo no es capaz de acercarse a la realidad; ésta no le interesa como tal, pues la mira cargado de razones absolutas. Quien no acepte la no racionalidad moral del mundo querrá construir una relación lógica entre los fines y los medios, querrá justificar unos medios para la consecución de un fin determinado, medios que otro cualquiera podrá utilizar igualmente, sin embargo, como medios justificados desde otro fin totalmente distinto y contrario. Si el mundo fuera racional desde un punto de vista moral, si existiera una tabla de valores jerarquizados y racionalmente establecida, si supiéramos qué es el bien

³² WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 241-244. [WEBER, «La política como profesión...», nota 1, pp. 237-238]. Weber alude expresamente al karma hindú, al dualismo persa, a la doctrina de la predestinación y del *Deus absconditus* del cristianismo.

y qué es el mal, y si del bien sólo saliera el bien y del mal sólo el mal, no existiría ningún problema para determinar qué fines justifican qué medios, y, en concreto, qué fines justifican el uso de la fuerza. Pero el mundo, dice Weber, no es así. Quien no acepte esta irracionalidad del mundo desde el punto de vista moral no prestará atención a las consecuencias de las acciones emprendidas desde supuestos racionalistas, y no estará dispuesto tampoco a aceptar que los resultados de una acción «buena» puedan ser precisamente lo contrario de lo pretendido. El ejemplo que menciona Weber a este respecto es el de un sindicalista que quiere realizar su ideal de justicia social a cualquier precio, sin tomar siquiera en consideración que su propia acción puede tener como resultado incluso una mayor represión política o una mayor opresión de la clase obrera³³.

2.3. LA POLÍTICA COMO LUCHA POR EL PODER

El tercer supuesto con el que opera Weber en su tratamiento de la cuestión de la relación entre política y moral es su propia definición de la política, que hemos mencionado al comienzo de este capítulo. La política como «aspiración a participar en el poder o a influir en su distribución entre distintos Estados o, dentro de un Estado, entre los distintos grupos humanos que éste comprende» determina la singularidad de los problemas éticos de la política:

«Quien se mete en política, quien se mete con el poder y la violencia como medios, firma un pacto con los poderes diabólicos y sabe que para sus acciones no es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino con frecuencia todo lo contrario. Quien no vea esto es, en realidad, un niño desde el punto de vista político»³⁴.

Un político, un luchador por su fe (sea un religioso o un revolucionario) que pacte con la fuerza como el instrumento de su acción se entrega a las consecuencias de su uso, pues el poder tiene sus propias consecuencias y efectos, sobre los que no inciden ni las intenciones del político ni los fines a los que pretende servir. Los «poderes diabólicos»

³³ *Ibid.*, p. 237. [*Ibid.*, pp. 233-234].

³⁴ *Ibid.*, p. 242. [*Ibid.*, p. 239].

que se desencadenan en la acción política son inexorables y producen consecuencias, incluso para el propio agente, consecuencias a merced de las cuales queda él indefenso, si no las ve.

2.4. LA «ÉTICA DE LAS CONVICCIONES», INADECUADA PARA LA POLÍTICA

Planteada la política en estos términos y tomando en cuenta la no racionalidad moral del mundo, Weber, para responder a la pregunta sobre el tipo de moralidad que pudiera tener la acción política, distingue dos maneras de realizar las acciones humanas, y concretamente las políticas³⁵. Una acción puede pretender realizar un determinado principio o un valor moral sin preocuparse de las consecuencias que la acción pueda producir, es decir, una acción puede aspirar a ejecutar un principio o un valor por considerarlo en sí mismo como un principio absoluto, cuya «verdad» se le presenta al agente como incuestionable, impulsándole a ponerlo en práctica sin tener en cuenta ninguna otra consideración. Una acción así está guiada por una «ética de convicciones» o de principios absolutos, para la que lo decisivo es que se aplique el principio aunque para ello tuviera que perecer el mundo. Una acción, sin embargo, puede acometerse tomando en consideración las consecuencias previsibles que pueda provocar. Cuando el agente actúa de esta manera se está guiando por una «ética de la responsabilidad», es decir, cuando el agente define su acción tomando en cuenta los resultados previsibles de la misma y siendo consciente de que se pueden producir efectos no previstos por él, y de los que se hace responsable. Mientras que la moralidad de las convicciones marca la acción con los rasgos de lo absoluto y de la intolerancia —por no tomar en consideración los efectos de la acción—, la ética de la responsabilidad impulsa al agente a perfilar su acción tomando precisamente en cuenta el hecho de la no racionalidad moral del mundo, es decir, que los efectos pueden ser distintos o contrapuestos a los deseados o planeados. Con esta diferenciación entre los dos criterios con los que se pueden definir las acciones humanas, Weber llegará a la conclusión de que la ética de las convicciones no es adecuada para guiar la acción política, sino que será la ética de la responsabilidad la adecuada a la política.

³⁵ *Ibid.*, pp. 237-240. [*Ibid.*, pp. 233-237].

Ejemplos de una ética de convicciones los encuentra Weber tanto en la ética cristiana, contenida en el Sermón de la Montaña, como en la concepción de la política defendida y practicada por los revolucionarios socialistas, bolcheviques o anarquistas en la Alemania de esos años. En ambos casos, la ética de las convicciones la considera inapropiada para la acción política. En el caso del cristianismo, Weber expone de manera más extensa aquellos caracteres del cristianismo que le merecen a su juicio la calificación de «ética de las convicciones». El primero de los rasgos que destaca en el cristianismo a este respecto es el carácter absoluto e incondicionado de las normas morales cristianas. El cristiano debe cumplir estas normas con independencia de lo que hagan los demás, por un lado, y sin tomar en cuenta las consecuencias que se puedan derivar de la realización práctica de estos mandamientos cristianos. El cristiano sólo tiene que preocuparse de actuar bien y despreocuparse de todo lo demás, pues él pone los resultados de su acción en las manos de Dios³⁶. En segundo lugar, la ética cristiana, al regirse por la ley del amor, prohíbe oponerse al mal con la fuerza. Esta prohibición del uso de la fuerza en la lucha contra el mal implica, en definitiva, la renuncia a la utilización del poder, de la coacción o de las huelgas, por ejemplo, para la realización de las normas cristianas. Es la plasmación del principio «si te dan en una mejilla, pon la otra». El cristiano tiene que dejar que el trigo crezca junto con la cizaña, absteniéndose de segar ésta para no poner en peligro al trigo. La consecuencia lógica de estas máximas cristianas es que un cristiano no puede plantearse hacer una revolución o una guerra. El cristiano, consecuentemente, tendrá que abandonar las armas³⁷.

La contraposición entre las acciones guiadas por una ética de convicciones y las acciones propias del político la ejemplifica Weber en el contexto concreto de la Alemania de la primera posguerra mundial. Tanto la moral cristiana como la seguida por los revolucionarios le parecen inapropiadas para la política. Si el cristiano, por ejemplo, tiene que comportarse siempre y en cualquier circunstancia de la misma manera, sin importarle lo que hagan los demás —pues su ética es una ética del todo o nada—, el político, por el contrario, tiene que comportarse con otros parámetros. Al político le interesa, precisamente, aquello que

³⁶ *Ibid.*, p. 237. [*Ibid.*, p. 233].

³⁷ *Ibid.*, p. 235. [*Ibid.*, p. 231].

puedan realizar *todos* y, por eso, piensa y busca medidas que sean las más adecuadas realmente para todos. Las exigencias cristianas, por su parte, poseen un carácter radical. El mandamiento evangélico de «déjalo todo y sígueme» en la parábola del joven rico es un mandamiento de perfección, de excelencia, del todo o nada. Para el político, sin embargo, no tiene sentido exigirle algo a alguien que no pueda exigirse también a los demás. El político toma en cuenta el que sus medidas sean aplicables a todos, es decir, que todos puedan actuar bajo la misma y común exigencia, mientras que el cristiano tiene que actuar siempre igual, con independencia de cómo actúen los demás.

El mandato cristiano de no enfrentarse al mal con la fuerza es asimismo inviable en términos políticos: el político quiere, precisamente, luchar directamente contra el mal, contra la injusticia para que ésta no triunfe, utilizando el poder contra el mal. Según Weber, un político no puede asumir el pacifismo al que llega el cristianismo, es decir, no puede aceptar la imposibilidad de oponerse al mal con el mal, con la guerra. El pacifista cristiano tiene que abandonar las armas para acabar con la posibilidad de una guerra. Pero el político que, en la situación de Alemania en 1919, quisiera defender la paz después de unos años de guerra a la manera de los pacifistas contribuiría más bien al descrédito de la paz, porque un pueblo que ha luchado y ha sufrido durante años diría entonces que todo ha sido inútil, que la guerra ha sido un absurdo, y llegaría a la conclusión de que esa paz no es buena, máxime cuando ve que los vencedores han obtenido ventajas considerables con esa paz. El pacifismo conduciría así paradójicamente al resultado contrario al deseado, es decir, a desacreditar la paz.

La aplicación a la política de otro principio cristiano —el deber de decir siempre la verdad— lleva a consecuencias similares al caso anterior. En la situación alemana de 1919, los que aireaban la necesidad de decir siempre la verdad exigían, de acuerdo con ese principio, que se publicaran todos los documentos sobre el desencadenamiento de la guerra y especialmente los que inculpaban a Alemania, sin tomar en consideración las consecuencias que se podrían derivar de esa publicación y de esa imputación³⁸. Weber, por el contrario, piensa que el com-

³⁸ Kurt Eisner (1867-1919) fue un político socialista dedicado al periodismo, primero en la dirección de la revista *Vorwärts* y luego en *Fränkische Tagespost* (Nüremberg) y en el *Münchener Post* (Munich). Fue editor de los *Arbeiterfeuilletons* (Munich). Desde 1917,

portamiento de un auténtico político tiene que ser distinto: si toma en cuenta las consecuencias que se podrían producir con semejante investigación y publicación, tendrá que procurar que se haga una investigación desde todos los lados y tendrá que sopesar sus posibles efectos sobre la nación, comprobando si la aplicación incondicionada del principio de decir la verdad no acaba finalmente dañando a la propia verdad. Pero esta es precisamente la nota fundamental de la «ética de convicciones»: sus máximas son impermeables a la consideración y a la valoración de los efectos previsibles o posibles que esas acciones puedan tener, incluso para esos mismos principios morales.

Pero Weber no sólo califica a la moral cristiana como una ética de convicciones, sino que aplica el mismo calificativo a la conducta de los revolucionarios. Weber ve en ellos a seguidores de una moral igualmente absoluta, que guían sus acciones por máximas del tipo «hágase la justicia, aunque perezca el mundo». Pero, en su crítica a los revolucionarios, apunta Weber otro elemento adicional importante. Ya no es sólo que los revolucionarios sólo se sientan concernidos con que no se apague la llama de su ideal revolucionario —y no con las consecuencias que se puedan generar con su actuación—, sino que tampoco ellos mismos se libran de las exigencias del propio poder político. La posesión y el ejercicio del poder genera una relación peculiar entre el líder político y sus seguidores —el aparato— en el sentido de que genera una transformación de la práctica política, que los revolucionarios concebían de manera ideal y en términos absolutos. Weber les recuerda a este respecto a los revolucionarios que un líder político necesita ofrecer a sus colaboradores inmediatos recompensas de tipo material y de tipo espiritual para continuar en su acción política. El líder depende para su éxito, en definitiva, del aparato, de las motivaciones de sus colaboradores y seguidores y no sólo de las suyas propias. Pues bien, estas motivaciones y los intereses de los colaboradores del líder revolucionario conducen fácil-

miembro del partido socialista independiente USPD. En noviembre de 1918, dirigente del movimiento revolucionario en Baviera; desde el 8 de noviembre de 1918, presidente del gobierno bávaro. El 21 de febrero de 1919 fue asesinado en atentado por el conde Antón von Arco-Valley. Kurt Eisner representaba para Weber el tipo de político que se orienta por una ética de convicciones. Sobre los políticos izquierdistas de la época, habla en su discurso sobre *Deutschlands politische Neuordnung* (4.11.1918), donde habla de la minoría movida por una revolución quiliástica.

mente a que se transforme en una estructura más estable aquello que nació como algo innovador y rupturista. Los colaboradores del líder se convierten con facilidad en un grupo ordinario de gobernantes, en el que desaparece el espíritu inicial y en el que los propios colaboradores experimentan un proceso de «proletarización espiritual», a causa precisamente de su éxito y de su incorporación a una estructura de poder³⁹.

La ética de convicciones, por otra parte, no aporta ninguna solución a la cuestión de la justificación de los medios utilizados en la política. Las convicciones o los principios pueden ser tan distintos y tan opuestos entre sí que la utilización de un mismo medio —la fuerza— no puede quedar justificado por principios contrarios entre sí. Además, la lógica interna de una ética de convicciones es de carácter absoluto y no puede permitirse ninguna excepción: si una ética absoluta, como la moral cristiana, condena la fuerza, no puede hacer ninguna excepción y no puede, por tanto, aceptar la violencia para acabar con la violencia, pues en ese momento estaría ya rompiendo el carácter absoluto del principio. Esto es precisamente lo que Weber critica a quienes teóricamente rechazan la violencia, pero la practican con el fin de acabar definitivamente con ella. A los socialistas revolucionarios alemanes, que estaban dispuestos a que continuara la guerra para poder conseguir más fácilmente el triunfo de la revolución tras unos años de creciente deterioro de la situación social y económica, Weber les reprocha que esa aceptación de la violencia no se diferencia realmente de la que realizan aquellos otros — los políticos del sistema—, que la justifican desde otros fines distintos⁴⁰.

Por último, la aplicación de la ética de las convicciones a la política significa convertir la lucha política en una lucha de carácter religioso, que ignora la naturaleza fundamentalmente diabólica del poder, es decir, que ignora que ni los mejores ideales ni las mejores intenciones son capaces de eliminar la naturaleza trágica de la política, que significa que del bien puede surgir el mal y viceversa. La utilización de la política para

³⁹ WEBER, «Politik als Beruf...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 245-246. [WEBER, «La política como profesión...», *loc. cit.*, nota 1, p. 244].

⁴⁰ Este es el caso de los socialistas revolucionarios alemanes durante la primera guerra mundial (tendencia «Zimmerwald»): «si tenemos que elegir entre algunos años más de guerra y luego la revolución, o la paz ahora y ninguna revolución, nosotros elegimos algunos años más de guerra» (WEBER, *ibid.*, p. 239) [WEBER, *ibid.*, p. 235].

la realización de objetivos absolutos sin dar entrada de manera determinante a las consecuencias de esa realización conduce finalmente, piensa Weber, a un descrédito de los propios ideales. Pero, además, la política no es el camino adecuado para buscar la salvación del alma. Los grandes representantes de una ética religiosa de carácter absoluto que pone la salvación en un mundo de más allá —Jesús o Buda, por ejemplo— no han utilizado la política porque «su reino no es de este mundo». La ética de las convicciones tiene en el fondo ese carácter de salvación religiosa y aplicarla a la política de este mundo genera un conflicto irresoluble entre la política y el «dios del amor». El conflicto entre el servicio a los intereses de la política y el servicio a Dios obliga a elegir, y la opción elegida excluye a la otra. Por eso, quien quiera realizar objetivos morales a través de la política —objetivos como la paz, la justicia social, la patria— ha de saber que va tener que sacrificar y condenar su alma en beneficio de esos objetivos.

La conclusión a la que llega Weber es que la «ética de la responsabilidad» es la única compatible con la acción del político, porque acepta la realidad (los tres presupuestos que hemos mencionado anteriormente). Pero eso no significa que la «ética de la responsabilidad» sea la ética de la política, pues en realidad para Weber no se puede establecer una ética para la política, pues ésta es un ámbito diferenciado dentro de esa pluralidad de esferas de la vida humana. Hay algo de la ética de convicciones, sin embargo, que Weber quiere mantener para la acción del político. Cuando Weber escribe que «es verdad que la política se hace con la cabeza, pero es completamente cierto que no se hace *sólo* con la cabeza»⁴¹, añade que «en esto último tienen razón los que actúan según la ética de las convicciones». Se refiere obviamente a la firmeza de las convicciones de éstos últimos, a la entrega a la *cosa* por la que se lucha. Pero Weber recuerda inmediatamente que a nadie se le puede prescribir —porque no se puede establecer racionalmente una solución a la lucha entre los valores— si *hay* que actuar según la ética de las convicciones o según la ética de la responsabilidad, o si habría que actuar con una en un caso determinado y con la otra en otro caso distinto. Aparte de la conexión que tienen estas expresiones con lo que hemos visto a propósito de la cuestión del análisis racional de los juicios

⁴¹ *Ibid.*, p. 249. [*Ibid.*, p. 248].

de valor (en el capítulo II)⁴², Weber hace una referencia a la abundante presencia de políticos de convicciones que estaban surgiendo en Alemania en esa época, a los que califica de «fanfarrones» porque, ebrios de sentimientos románticos, no tienen en cuenta las consecuencias de sus propuestas y de sus acciones y pretenden extirpar desde su superioridad la estupidez de los demás. En ellos no encuentra Weber nada de ese «algo que no sólo es cabeza» que hemos mencionado antes. Sí lo ve, por el contrario, en una persona *madura* que, habiendo actuado siempre con el sentido de la responsabilidad ante las consecuencias, decida en algún momento afirmar su propia posición «porque tengo que hacerlo así y no lo puedo hacer de otra manera». En este sentido dice Weber que la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad son complementarias en la persona del político, lo cual no significa que sean complementarias o combinables entre sí, pues, como hemos mencionado ya, hay una oposición radical entre ellas. Atendiendo a la argumentación de Weber y a los ejemplos personales que menciona sólo cabe concluir que un político auténtico, que se guía por la responsabilidad, podría ser capaz en algún momento de su vida de decir «no puedo actuar de otra manera»⁴³.

Creo que esta aclaración permite captar más adecuadamente el conjunto de las tres cualidades que Weber considera propias del político, las cuales tienen una relación directa con los tres hechos de la realidad que hemos expuesto anteriormente y que Weber no «deduce» de un principio superior: 1) la pasión, como un estar volcado en la «cosa», como una entrega auténtica a «un dios o a un demonio» que nos rijan, no como una «excitación estéril», romántica, que se pierde en el vacío; 2) la «responsabilidad» por las cosas; 3) y, para ello, un frío distanciamiento respecto a la realidad y a las personas, y respecto a sí mismo, un distanciamiento sin el cual el político cometería uno de los pecados mortales en la política: la vanidad, la embriaguez personal de ponerse a sí mismo en el primer plano por encima de la realidad, que suele acom-

⁴² Véase el capítulo II, Apartado 5.

⁴³ WEBER, *ibid.*, p. 250. [*Ibid.*, pp. 249-250]. El ejemplo que menciona Weber es la actitud de Martín Lutero en la Dieta de Worms, en 1521, ante la Asamblea del *Reich*. Allí se reafirma en su posición de no retractarse de sus convicciones y su reinterpretación de la Biblia, sabiendo las consecuencias que implicaban para él esa no retractación (expulsión de la Iglesia Católica y expatriación del *Reich*).

pañar a otro pecado mortal del político, el de la falta de responsabilidad por las consecuencias de sus acciones. Las tres son cualidades necesarias, pero se encuentran, no obstante, en una tensión interna entre sí: la pasión, que lleva al individuo a entregarse a la «cosa» [la causa], no puede, sin embargo, disociarse de la responsabilidad, y el sentido del distanciamiento, que implica el realismo de dejar que la realidad actúe con serenidad sobre uno mismo, está en tensión con la tendencia del político a ponerse a sí mismo por delante de la realidad. Precisamente Weber culmina sus reflexiones sobre las cualidades del político aludiendo a las dificultades del político contemporáneo [«demagogo»] para reunir al mismo tiempo en su persona estas cualidades:

Como «está obligado a tomar en cuenta los “efectos” que él mismo produce, se halla efectivamente en continuo peligro de convertirse en un actor y de tomar a la ligera su responsabilidad por las consecuencias de sus acciones, y de preocuparse solamente por la “impresión” que él produce. Su falta de tomar en consideración la realidad le hace proclive a ambicionar la apariencia brillante del poder en vez del poder real, pero su falta de responsabilidad le lleva a disfrutar del poder por sí mismo, sin una finalidad objetiva. Pues, aunque el poder sea el medio ineludible de la política, o más bien, precisamente *porque* el poder es medio ineludible de la política y porque la ambición de poder es, por ello, una de las fuerzas que impulsan toda política, no existe deformación más perniciosa de la energía política que la fanfarronería con el poder propia de un advenedizo y la vanidosa complacencia en el sentimiento de poder, es decir, la adoración del poder por sí mismo»⁴⁴.

La contraposición entre la «ética de las convicciones» y la «ética de la responsabilidad» es radical, pero no en el sentido de que una ética de convicciones fuera una ética carente de responsabilidad y la ética de responsabilidad fuera una ética sin convicciones, sino simplemente en que la primera no toma en cuenta las consecuencias de la acción y la segunda sí. Pero la ética de la responsabilidad, a diferencia de la ética de convicciones, es una ética compatible con el Estado, pues se adecua a los presupuestos en los que se basa el orden estatal, aunque no se pueda decir por ello que sea una ética política, ya que el Estado no establece ninguna ética de la misma manera que no establece valores. Es una ética compa-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 229-23. [*Ibid.*, p 223-224].

tible con el pluralismo de los valores, mientras que la ética de convicciones es monista y fomenta una conducta unilineal, no dispuesta a las concesiones y al compromiso. La ética de la responsabilidad es, en definitiva, para Weber la única que le puede plantear una exigencia moral al orden político, pues al aceptar el carácter no moral del Estado moderno, mueve al político a que decida sus acciones tomando en cuenta las consecuencias de su acción y no se ponga a él mismo y sus principios absolutos por encima de la propia realidad. El Estado moderno no tolera una política orientada por una ética de convicciones, que convertiría la política en una lucha religiosa, pero sí permite y requiere que la profesión política atienda a la realidad. Para Weber, no aceptar que el mundo no es racional desde el punto de vista moral, no aceptar que de lo bueno puede salir lo malo y de lo malo puede surgir lo bueno, significa instalarse en un racionalismo moral que ignora la realidad de este mundo. Y esto es lo que él atribuye precisamente al político que se guíe por una «ética de convicciones»: quien no acepte la no racionalidad moral del mundo no es capaz de acercarse a la realidad; ésta no le interesa tal como es, pues la mira cargado de razones absolutas; quien no acepte la no racionalidad moral del mundo se construirá relaciones lógicas entre fines y medios, querrá justificar unos medios para la consecución de un fin determinado, medios, sin embargo, que otro cualquiera podrá utilizar igualmente como medios justificados desde otro fin totalmente distinto o contrario. Para Weber, si el mundo fuera racional moralmente hablando, si existiera una tabla de valores jerarquizados y racionalmente establecida, si supiéramos qué es el bien y qué es el mal, y si del bien sólo saliera el bien y del mal sólo el mal, no existiría entonces ningún problema para determinar qué fines justifican qué medios, y, en concreto, qué fines justifican el uso de la fuerza. Pero el mundo, dice Weber, no es así. Quien no acepte la irracionalidad del mundo desde el punto de vista moral no le prestará atención a las consecuencias producidas por acciones realizadas desde principios racionalistas, y tampoco estará dispuesto a aceptar que los resultados de una acción «buena» puedan ser precisamente lo contrario de lo pretendido. La persona que esté pendiente de que no se apague la llama de su convicción y no quiera ver que los otros pueden tener convicciones distintas a la suya, está pasando por alto que no se puede decidir que una convicción sea superior a las otras.

Con todos estos elementos mide Weber la cualificación para la profesión política: la capacidad de estar ahí a pesar de todo, a pesar de que

la realidad sea dura —en concreto, la más que probable reacción que podría darse en Alemania, según él, después de la revolución de noviembre de 1918—. El futuro que se avecinaba era, a sus ojos, el de una noche dura. Pero, aun con esa perspectiva, invita a los oyentes de su conferencia sobre *La política como profesión* a no huir de la dura realidad de la política, a no buscar un refugio en el trabajo profesional, a no buscar evasiones de tipo místico, a no echarse en brazos de la amargura o de la mezquindad. Tener *cualidades* para la política significa aceptar esta realidad y estar dispuesto a soportar el fracaso de todas las esperanzas. Por ello concluye que tiene *vocación* para la política quien pueda decir: a pesar de todo esto, yo me mantengo firme aquí⁴⁵.

3. Sobre la revolución, la culpabilidad de la guerra y la paz

La famosa conferencia del 28 de enero de 1919, como el libro posterior en que fue recogida y ampliada, incluía algunas referencias de Max Weber a estos temas del enunciado, acerca de los cuales se había manifestado públicamente durante las semanas transcurridas desde el final de la guerra hasta su reingreso en la Universidad en la primavera de 1919. El (sin)sentido del estallido revolucionario tras la guerra y la cuestión de la culpa en el desencadenamiento de la guerra habían estado muy presentes en sus intervenciones públicas. Su actuación como promotor de la creación del partido demócrata (DDP, *Deutsche Demokratische Partei*), fundado en noviembre de 1918, y su candidatura para las elecciones constituyentes que habrían de celebrarse el 19 de enero de 1919, acrecentaron su presencia pública.

3.1. LA CUESTIÓN DE LA REVOLUCIÓN Y LA PAZ

En las semanas inmediatamente posteriores al fin de la guerra mundial había en Alemania quienes pensaban que la revolución era el camino para la paz y la reconciliación, pero había también quienes culpaban a

⁴⁵ *Ibid.*, p. 252. [*Ibid.*, p. 252].

la revolución de ser la causante de la desgracia nacional, tachándola de «puñalada por la espalda»⁴⁶.

Max Weber, sin dejar de criticar a estos últimos, critica duramente la revolución y las expectativas que se asociaban a su triunfo. Le afectan de manera muy especial los acontecimientos revolucionarios de Munich, a los que califica de «carnaval sangriento que no merece el honorable noble de revolución». El líder del partido socialista independiente (USPD) en Baviera, Kurt Eisner, había criticado al gobierno alemán —ya el propio 3 de noviembre de 1918— por albergar dudas sobre la necesidad de una paz inmediata y había declarado que la izquierda estaba dispuesta a buscar una paz por separado con los vencedores.

El día 4 de noviembre de 1918, Weber pronuncia una conferencia sobre *El nuevo orden político de Alemania* en una reunión organizada por el partido popular progresista (*Fortschrittliche Volkspartei*) en el Hotel Wagner de Munich. Entre los asistentes hay intelectuales burgueses, miembros de la *Freijugend* y radicales de la izquierda comunista y anarquista. En su exposición, Max Weber aborda la cuestión de la paz en los términos que luego reproducirá en su conferencia *La política como profesión* el 28 de enero de 1919. Para la paz, dice, hay dos caminos: el camino del político y el predicado por Jesús en el Sermón de la Montaña. El camino del político consiste en llegar a una paz de modo que todos los implicados puedan avenirse a ella sinceramente. El otro camino significa la paz a cualquier precio. Y respecto a esta segunda opción apunta Weber que se puede sentir el mayor respeto por quienes reivindican esta vía, si estuvieran dispuestos a llevar a la práctica todos

⁴⁶ El gobierno alemán de coalición formado en octubre de 1918, bajo la presidencia del príncipe Max von Baden, no pudo impedir el derrumbamiento del frente militar. La flota del norte no obedeció las últimas órdenes de lucha. La huelga de los soldados de marina se convirtió en motín, y éste provocó la quiebra de la disciplina militar. En los acuartelamientos los oficiales fueron desposeídos de sus armas y sus distintivos militares y se formaron consejos de obreros y soldados. Lo mismo ocurrió en el frente. El Emperador Wilhelm II abdicó y se exilió en Holanda. El 9 de noviembre, el líder de la Liga de Espartaco —Karl Liebknecht— proclamó la República, algo que también hizo el socialista Philipp Scheidemann. El canciller del *Reich* Max von Baden entregó el gobierno a Friedrich Ebert, líder del partido socialista SPD. A la vez que tenía lugar un proceso revolucionario, Ebert quería, por el contrario, convocar elecciones cuanto antes, pues los aliados no querían negociar la paz con un poder revolucionario.

los aspectos de la ética contenida en el Sermón de la Montaña. Weber no acepta que la revolución pueda conducir a la paz y señala que los soldados del frente tendrían que decidir si, en el caso de que las condiciones fueran insoportables, habría que retomar la lucha para la defensa nacional. Weber rechaza igualmente que la revolución sea el camino adecuado para conducir la sociedad burguesa a un futuro Estado socialista, pues considera que el bolchevismo es una dictadura militar como las demás, que se vendrá abajo como todas. Las consecuencias de la revolución serían, según él, la invasión de Alemania por sus enemigos y luego el triunfo de la reacción⁴⁷.

El 1 de diciembre de 1918 afirma públicamente en *Frankfurt am Main* que «la revolución nos ha dejado indefensos y nos ha entregado a una dominación extranjera»⁴⁸. Poco después, el 20 de diciembre, dice que la revolución es la culpable de la pérdida de dignidad y del honor con la que los alemanes se desprecian ante el extranjero⁴⁹. El 4 de enero de 1919, en un discurso electoral a favor de su partido, en Karlsruhe, señala que la revolución ya ha producido unos costes económicos tan elevados que el pueblo alemán no los podrá pagar ni en veinte años; y pronostica de nuevo que, de seguir así, llegará triunfante una reacción desconocida con anterioridad:

«[...] además de la disolución de nuestra economía, la revolución tiene también en su conciencia la disolución de nuestro ejército. A la revolución le debemos el que hoy no podamos enviar contra Polonia ni una sola división. No se ve más que suciedad, basura, estiércol, desorden y nada más. Liebknecht tiene que estar en un manicomio y Rosa Luxemburg en el zoológico»⁵⁰.

Unos días después, el 17 enero de 1919, profetiza el despertar del «patriotismo» alemán si la paz a la que se llegue en los tratados de Versalles fuera consecuencia de la revolución:

⁴⁷ WEBER, «Deutschlands politische Neuordnung...». *MWG I/16*, p. 364. [*El nuevo orden político de Alemania*, WEBER, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania*. Ed. J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, p. 203].

⁴⁸ WEBER, «Das neue Deutschland...», como nota 47, pp. 384-385].

⁴⁹ WEBER, «Deutschlands Lage». [«La situación de Alemania», como nota 47 p. 405].

⁵⁰ WEBER, «Deutschlands Vergangenheit und Zukunft...», como nota 47, p. 441. [«El pasado y futuro de Alemania», como nota 47, p. 237].

«[...] si, como es de temer, la paz resulta con unas características de las que haya sido responsable el inoportuno estallido de la revolución, surgirá en Alemania unos años después de la guerra un *patriotismo* (*Chauvinismus*) como nunca se ha dado antes. La revolución ha incapacitado a Wilson para hacerles razonar a los franceses, pues su poder de árbitro mundial sólo ha existido mientras nosotros teníamos un ejército. Pero si ahora nos llega una dominación extranjera, conoceremos un terrible despertar del sentimiento nacional»⁵¹.

También las cartas que escribió estos días atestiguan su honda preocupación por la situación de Alemania, el miedo a que los comunistas den un golpe de Estado y a que los enemigos invadan Alemania. Le preocupa enormemente la falta de dignidad de muchos alemanes, pero, a pesar de este diagnóstico, él es optimista con la nación alemana⁵².

3.2. LA CULPA DE LA GUERRA

Hay otro tema de actualidad que Max Weber aborda en sus intervenciones públicas y que resuena asimismo en la conferencia *La política como profesión*. Se trata de la culpa en el desencadenamiento de la guerra. Max Weber fue muy crítico con la actuación del presidente bávaro Kurt Eisner, cuando éste publicó el 23 de noviembre de 1918, sin contar con la aprobación del gobierno del *Reich*, extractos de los informes de la legación bávara en Berlín, en Julio de 1914, sobre la actuación del gobierno alemán en los prolegómenos de la guerra. Lo publicado parecía reforzar la tesis de que Alemania había sido la única potencia culpable del inicio de la guerra, dando apoyo así a la posición de los aliados en este tema. El gobierno alemán, directamente afectado porque consideraba que esta publicación podía debilitar la posición alemana en las negociaciones de paz, exigió, el 29 de noviembre, la creación de una comisión de investigación neutral para estudiar la cuestión de la culpabilidad. Weber estuvo de acuerdo con esta iniciativa, sin estar seguro de

⁵¹ El gobierno alemán encargó a Karl Kautsky la publicación de las Actas. Se publicaron finalmente el 1 de diciembre de 1919 (*Die Deutsche Dokumente zum Kriegsausbruch*) [Los documentos alemanes sobre el inicio de la guerra].

⁵² Véase WEBER, Marianne, «Una biografía...». Valencia, 1995, pp. 855-859; J. Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. Munich-Viena, 2005, pp. 765-766.

lo que podría salir de los archivos. El 17 de enero de 1919, es decir, el día anterior al inicio de las negociaciones de paz en Versalles, publicó un artículo en el periódico *Frankfurter Zeitung* sobre la cuestión de la culpa, en el que critica frontalmente a los pacifistas alemanes. Max Weber considera que éstos se estaban comportando de una manera absolutamente indigna, propia de gentes que no soportan ver la realidad y que se inventan un orden mundial concebido sobre la base de que una derrota es consecuencia de la culpa. El entiende, por el contrario, que el resultado de la guerra no es un juicio de Dios ni dice absolutamente nada a favor o en contra de la justicia, tal como muestran innumerables campos de cadáveres a lo largo de la historia. En su artículo Weber reconoce con toda claridad que los políticos alemanes han cometido errores, siendo el peor de ellos la política naval seguida por el almirante Tirpitz, que le brindó a Inglaterra la justificación para sentirse amenazada por la magnitud de la construcción naval alemana. Pero la responsabilidad decisiva en el inicio de la guerra corresponde, según él, al imperialismo ruso que quería la guerra a cualquier precio:

«[...] para esta guerra sólo había una única potencia que la quería por sí misma y que tenía que quererla desde sus propios objetivos políticos: Rusia, es decir, el zarismo como sistema y los círculos sobradamente conocidos que le eran próximos o que presionaban al zar para la guerra»⁵³.

El tema de la culpa le siguió preocupando a lo largo de 1919. Siguiendo una idea del príncipe Max von Baden, se funda a principios de febrero, en la casa de Weber en Heidelberg, una «Asociación para una política de justicia». El propio Weber exhorta al Ministerio de Asuntos Exteriores alemán a abrir los archivos alemanes y a organizar un interrogatorio personal de todos los implicados ante una Comisión imparcial. Nombrado poco después miembro de la delegación alemana en las negociaciones de Versalles, Max Weber colaboró en la redacción de un documento, junto con otros profesores, que Alemania debía presentar a los aliados. En el documento final de estos expertos se puede apreciar la influencia de Weber en la escritura y en el hilo argumental del mismo.

⁵³ WEBER, «Zum Thema der 'Kriegsschuld', como en nota 47, pp. 179-190. [WEBER, «El tema de la culpa de la guerra», como en nota 47, pp. 176-191, aquí p. 181].

El final del documento recoge prácticamente la tesis expuesta con anterioridad por Weber:

«[...] el zarismo, con el que era imposible un entendimiento real, constituía el sistema más terrible de esclavitud de los hombres y los pueblos que se recuerde, hasta este momento de la presentación del tratado de paz. El pueblo alemán declaró en 1914 contra el zarismo sólo una guerra preventiva, como reconoció con razón toda la socialdemocracia, y luchó con unidad y decisión. Aun hoy, cuando el poder militar alemán está amputado para siempre, consideramos inevitable esta guerra defensiva. En el momento en que se consiguió el objetivo de derrotar al poder zarista, la guerra dejó de tener sentido. Nosotros calificaríamos su continuación como un desafuero del gobierno anterior, en la medida en que se nos ha demostrado que los enemigos habrían estado dispuestos a firmar con nosotros una paz sin vencedores ni vencidos, con un respeto muto del honor. Las condiciones de paz que se le han impuesto al pueblo de la nueva Alemania, democráticamente renovado, en contra de promesas demasiado solemnes, hablan lamentablemente un lenguaje tan malo a favor de lo contrario que, si se mantienen firmes en ellas, no habría nunca ninguna posibilidad de aportar esta prueba de manera creíble. Versalles, 27 de mayo de 1919»⁵⁴.

Después de esta experiencia en las negociaciones de Versalles, nada satisfactoria para Max Weber, volvió a Alemania y se incorporó a su cátedra en la Universidad de Munich.

⁵⁴ WEBER, «Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeiten der Urheber des Krieges», *MWG I/16, Tübingen, 1988*, pp. 324-351. [«Observaciones sobre el informe de la comisión de los gobiernos aliados y asociados sobre las responsabilidades de los causantes de la guerra»].

Capítulo VI

LA PROPUESTA DE MAX WEBER PARA UNA MONARQUÍA PARLAMENTARIA EN ALEMANIA (1917-1918)

Durante los dos últimos años de la primera guerra mundial, Max Weber publicó varios escritos sobre el futuro del sistema político de Alemania, de carácter divulgativo y sin ninguna pretensión «científica», en los que exponía sus reflexiones sobre lo que podía o debía ser adecuado para una transformación del *Deutsches Reich*. Uno de esos escritos fue *Parlamento y Gobierno en la reorganización de Alemania*, publicado en 1918, en el que recogía una serie de cinco artículos publicados por él en el periódico *Frankfurter Zeitung*, entre el 26 de abril y el 24 de Junio en 1917¹.

En *Parlamento y Gobierno* analizaba críticamente algunos aspectos fundamentales de la Constitución de 1871 así como el comportamiento de los gobernantes alemanes durante la guerra mundial. Su crítica a la monarquía autoritaria vigente desembocó en algunas propuestas para la reforma de la Constitución en la dirección de una monarquía parlamentaria, es decir, para que el parlamento y los partidos políticos presentes

¹ WEBER, Max, «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland», *MWG I/15: Zur Politik im Weltkrieg*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1984, pp. 432-596. El libro se publicó en mayo de 1918. La traducción castellana «Parlamento y Gobierno en una Alemania reorganizada» está publicada en: Max WEBER, *Escritos políticos*. Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 71-287.

en él tuvieran un papel activo en la elección del gobierno, siguiendo el sistema de Gran Bretaña como modelo. El otro artículo especialmente relevante fue «Sufragio y democracia en Alemania», escrito antes del 27 de septiembre de 1917 —fecha en que se reunía por tercera vez la Comisión constitucional del *Reichstag*— y publicado en diciembre de 1917².

El tema clave de estos ensayos artículos lo constituye la cuestión de la parlamentarización del *Deutsches Reich*, unida a la de la democratización y a los cambios en los partidos políticos. Por ello es necesario tener presente las líneas maestras que marcaba la Constitución de 1871.

1. La constitución del *Deutsches Reich* (1871-1918)

La constitución alemana de 1871 había establecido un Estado federal manteniendo algunas instituciones de carácter confederal de la anterior Constitución de la Confederación Germánica (*Deutscher Bund*). Una de esas instituciones era el *Bundesrat* (Consejo Federal). La estructura y el papel del *Bundesrat* son claves para entender el sistema político del *Deutsches Reich*, pues en esa institución radicaba el principal impedimento para que se pudiera desarrollar un sistema de gobierno parlamentario en Alemania³.

² WEBER, Max, «Wahlrecht und Demokratie in Deutschland», *MWG I/15*, pp. 347-396. [WEBER, «Sufragio y democracia en Alemania», en: *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 3-72]. Este artículo fue publicado primeramente dentro de una serie titulada «Der deutsche Volksstaat. Schriften zur inneren Politik», editada por Wilhelm Heile y Walter Schotte, con la intención de que representantes de los liberales, del partido progresista y de los socialistas mayoritarios (SPD) pudieran expresarse sobre las cuestiones más importantes de política interior. El primer número lo escribió Friedrich Naumann sobre «Der Kaiser im Volksstaat».

³ Texto de la Constitución de 1871: HUBER, Ernst R., *Die Verfassung des Deutschen Reiches, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*. Kohlhammer, Stuttgart, 1986, 3.ª ed, vol. 2, pp. 384-402.

Ernst R. HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte*. Vol. 4: *Struktur und Krisen des Kaiserreichs*. Stuttgart, 1982, 2.ª ed.; Vol. 5: *Weltkrieg, Revolution und Reichserneuerung 1914-1919*. Stuttgart, 1978; Christoph Schönberger, *Das Parlament im Anstaltsstaat. Zur Theorie parlamentarischer Repräsentation in der Staatslehre des Kaiserreichs*. Francfort 1997; Joaquín Abellán, «Max Weber: una crítica política de la “dominación burocrática”», en: Pablo Sánchez Garrido

El *Bundesrat* era un órgano del Estado integrado por delegados enviados desde los gobiernos de sus 25 Estados. No era una primera cámara legislativa ni tampoco un Senado, pero tenía funciones legislativas, a las que se sumaban algunas funciones ejecutivas. Algunas de estas funciones ejecutivas eran compartidas a su vez con el Emperador, como la declaración de guerra o la disolución del parlamento (*Reichstag*). Otras funciones de carácter ejecutivo eran su intervención en caso de una ejecución defectuosa de las leyes estatales por los *Länder* (art. 7 de la Constitución) o en contra un *Land* que no cumpliera sus obligaciones federales (art. 19). En la doctrina de la época se solía decir que el *Bundesrat* era el «Souverän» del Estado. Era, en realidad, el gobierno del Reich. En el *Bundesrat* desembocaban las dos líneas del poder ejecutivo del Reich, al ser un órgano que integraba a los delegados de los Estados miembros que, estaba presidido, a su vez, por el Canciller, el cual era nombrado y cesado por el Emperador.

El Canciller y los Secretarios de Estado dependientes de éste sólo podían comparecer ante el *Reichstag* como miembros del *Bundesrat*, no como miembros de un «gobierno» del Reich —denominación, dicho sea de paso, que se evitaba oficialmente— con lo que se resaltaba el carácter de poder ejecutivo que tenía el *Bundesrat*⁴. La Constitución contenía, además, un precepto en su artículo 9 que establecía la incompatibilidad entre el cargo de delegado de un Estado miembro en el *Bundesrat* y de diputado del *Reichstag*:

«Todos los miembros del *Bundesrat* tienen derecho a comparecer ante el *Reichstag* y debe ser oído siempre que se lo soliciten para expresar las opiniones de su gobierno, aun cuando éstas no hubieran

y Consuelo Martínez-Sicluna (eds.), *Historia del análisis político*. Madrid, Tecnos., 2011, págs. 569-584.

⁴ El canciller del *Reich* era por regla general el Jefe de gobierno de Prusia. Los Secretarios de Estado del Reich, que estaban subordinados al canciller, no eran denominados «ministros» y comparecían ante el parlamento del Reich en calidad de miembros del *Bundesrat*. Prusia tenía 17 delegados en el *Bundesrat*, con lo que podía impedir cualquier reforma de la Constitución. Sobre este punto, véase Richard Mussnug, «Die rechtlichen und pragmatischen Beziehungen zwischen Regierung, Parlament und Verwaltung», en: K. Jeserich (ed.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte*. Vol. 3, Stuttgart 1984, pp. 109-121.

sido adoptadas por la mayoría del *Bundesrat*. Nadie puede al ser mismo tiempo miembro del *Bundesrat* y del *Reichstag*⁵.

Por ello un diputado del *Reichstag* tenía que dejar su escaño para poder aceptar un cargo en el «Gobierno» del Estado (art. 21, 2). Estos dos preceptos de incompatibilidad impedían que el sistema político alemán pudiera funcionar como un sistema de gobierno parlamentario. La relación entre parlamento y gobierno que establecía la Constitución de 1871 no dejaba de ser en último término muy similar a la del viejo *Konstitutionalismus* alemán del siglo XIX, en el que la separación de poderes reducía el parlamento a ser un foro de discusión sin que los miembros del poder ejecutivo pudieran proceder de los diputados parlamentarios, si éstos no dejaban su escaño. Esta es la razón por la que muchos en Alemania pensaban que federalismo y parlamentarismo se excluían mutuamente. Y sólo al final de la primera guerra mundial se logró que el Canciller fuera aprobado por el Parlamento. Durante todo el período del *Kaiserreich* los miembros del gobierno no eran parlamentarios sino funcionarios. El gobierno del *Reich* era un asunto de administración, en manos de los funcionarios, pues el acta de diputado no abría paso para ocupar posiciones en la cúpula de la dirección política del Estado. Este diseño constitucional no impedía, no obstante, que el parlamento pudiera tener un cierto papel político, muy restringido en todo caso, por ejemplo, mediante la denegación de los presupuestos, pero privado de toda influencia sobre un cambio de gobierno a través de un voto de confianza negativo. Estas limitaciones obligaban al parlamento a llevar una política que Max Weber calificaba de «política de negación», de simplemente poder decir no, pero sin ninguna capacidad para plasmar una línea política de gobierno procedente de los partidos políticos representados en el parlamento. Con esta política de «negación», el parlamento tenía la posibilidad de rechazar los presupuestos que se le presentaban, rechazar la aprobación de los proyectos de ley, a la vez que tenía capacidad para presentar mociones, pero sin fuerza de ley, para apoyar las quejas de la población contra la Administración. El Parlamento mira al Gobierno del Estado, dice Weber, como a un poder enemigo, una Administración formada por una casta de trepadores, que sólo le suministra al Parlamento la mínima información indispensable,

⁵ HUBER, «Die Verfassung des Deutschen Reiches», *loc. cit.*, nota 3, p. 389.

a la vez que lo considera realmente como un estorbo, como una «asamblea de criticones». Esa contraposición entre Gobierno y Parlamento, basada en la prohibición contenida en el mencionado art. 9 de la Constitución y que establecía una incompatibilidad entre ser miembro del *Bundesrat* y del *Reichstag*, conducía a la curiosa situación de que un diputado del *Reichstag* que llegara a ocupar un puesto en el Gobierno por un nombramiento obtenido indirectamente a través de las relaciones extraparlamentarias de su partido, por ejemplo, tenía que dejar su escaño de diputado, con lo que rompía el contacto con su antiguo grupo parlamentario, no pudiendo actuar en el poder ejecutivo como miembro de su partido. Un parlamento en estas circunstancias no podía resultar atractivo para los partidos políticos que quisieran llegar a gobernar.

2. El debate alemán sobre la parlamentarización del sistema político en 1917-1918

Hasta la primera guerra mundial, la doctrina jurídica dominante en Alemania desde la fundación del *Deutsches Reich* en 1870/1871 atribuía al parlamento un lugar y una función secundarios dentro del Estado. Para Carl Friedrich von Gerber y Paul Laband, los máximos exponentes de la doctrina dominante, el parlamento era ciertamente un «órgano estatal», pero estos juristas ya no lo entendían como una «representación de los súbditos», como una representación del pueblo frente al monarca, como lo había entendido la doctrina tradicional en la época del «Vor-märz» en el siglo XIX (antes de la Revolución de 1848). Al considerar ellos en su doctrina que lo central es la unidad del estado, la unidad de la voluntad del estado —que se forma exclusivamente a través del monarca como ostentador del poder estatal—, el parlamento quedaba reducido a la protección de las esferas de libertad de la sociedad civil, para las que se necesitaba una «ley material».

La doctrina jurídica del positivismo se centraba en la explicación de la voluntad del estado, entendiendo que esta voluntad la formaba exclusivamente el monarca, por lo que, desde este punto de vista doctrinal, el parlamento no interviene en la formación de la voluntad del estado. Dentro del Estado monárquico-burocrático el parlamento sólo aparece como un factor de cierta limitación de este aparato. La consideración

del parlamento como «órgano estatal» — y con esa mínima función— impedía que pudiera ser considerado como «órgano del pueblo» y, por consiguiente, no podía considerarse como un poder frente a la burocracia monárquica. La representación del pueblo quedaba encarnada en el monarca, es decir, el parlamento, aun siendo elegido por el pueblo, no obtenía ningún lugar en la formación de la voluntad política. Además, para estos juristas no existía ningún ordenamiento moral que estuviera por encima de sistema generado por la constitución.

En íntima relación con esta conceptualización del parlamento está la idea de la democracia de estos juristas positivistas. Para Paul Laband la democracia sólo es entendible como «democracia directa», pues una democracia representativa no puede incluir como tal a la totalidad de los ciudadanos. De la misma manera que Paul Laband piensa la monarquía desde el portador único y exclusivo del poder estatal —el monarca—, piensa también que, en la democracia, el sujeto de la soberanía tiene que ser el conjunto del pueblo; la democracia equivaldría, por tanto, a democracia directa, pues en una democracia representativa no opera realmente la totalidad del pueblo sino solamente sus representantes. Y partiendo de esta idea de la soberanía del pueblo se llega a la afirmación del mandato imperativo de los diputados, con lo que se niega el carácter representativo del parlamento. La idea de la soberanía popular, por tanto, es incompatible con la idea de la representación parlamentaria. La democracia representativa viene a ser una ficción sin sustancia alguna. La crítica al parlamentarismo representativo sobre la base de que no es auténticamente democrático tiene de esta manera, en Paul Laband, una finalidad muy clara: la defensa del «Konstitutionalismus» alemán tradicional, es decir, la defensa de un sistema constitucional en el que no cabe un parlamentarismo representativo⁶. Paul Laband entiende que el parlamento alemán de la constitución de 1871 sigue el

⁶ La teoría del «Konstitutionalismus» alemán parte de una fuerte contraposición entre estado y sociedad: el derecho público se centra en el Estado monárquico-burocrático, y todo lo que no fuera el poder del monarca quedaba fuera del objeto del derecho público y sólo se podía entender como «Abgrenzung der Staatsgewalt» (Paul Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Tübingen, vol. 2, 1888, p. 186, a la hora de definir la ley material; Carl Friedrich von Gerber, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, Leipzig, 2.^a ed., p. 33). El parlamento, como órgano del estado, sólo estaba para proteger las esferas de libertad de la sociedad civil. Para estas se necesitaba una «ley material».

modelo del antiguo liberalismo en los Estados de la Confederación Germánica que se habían ido dotando de constituciones a partir de 1815. La democracia, en resumen, es la negación de un sistema parlamentario representativo.

2.1. LA POSICIÓN DE JELLINEK

El sistema doctrinal dominante fue criticado por algunos teóricos, como Albert Hänel, Otto von Gierke y Hugo Preuss (a este último aludimos de nuevo más adelante), pero antes de llegar al debate de 1917/18 es preciso destacar la posición de Georg Jellinek, por lo que representaba de intento de separarse de la doctrina dominante sin llegar a romper con ella y porque Weber leyó en profundidad los escritos de Jellinek al respecto, de los que, a su vez, sin embargo, se separará en algunos puntos importantes.

La aportación de Jellinek a la teoría jurídica del parlamento se puede condensar en que considera al parlamento, además de cómo órgano del estado, como órgano del pueblo. Pero, al final, este intento de concebir al parlamento como representante del pueblo no llegará a superar el planteamiento de Carl Friedrich von Gerber y Paul Laband, porque Jellinek no llega a romper la identificación entre la voluntad del estado y la voluntad del monarca.

Jellinek, en efecto, no acepta la tesis de la doctrina dominante sobre la existencia de una contraposición esencial entre democracia y representación parlamentaria. Según él, en ambas formas de democracia —la democracia directa y la democracia representativa— el pueblo es órgano del estado. Pero existe una diferencia entre ambas formas, consistente en que en la democracia directa la voluntad del órgano se forma por el pueblo en su conjunto, mientras que en la democracia representativa la voluntad del órgano —la voluntad del pueblo— se forma mediante un órgano concreto de esta voluntad popular, que es el parlamento. Pero pueblo y parlamento forman, en cualquier caso, una unidad jurídica; el pueblo se organiza jurídicamente mediante el parlamento. Y el pueblo siempre sigue siendo, a la vez, un órgano del estado. En el caso de la democracia directa, el pueblo es un órgano del Estado, no es una personalidad distinta al estado, y, a la vez, es un órgano particular de la comunidad que como tal se expresa. Pero si ocurre, dice Jellinek, como

en el cantón suizo de Schwyz, que cuenta con una representación popular, no por esto los individuos dejan de ser órgano del estado, es decir, no por esto dejan de ser miembros activos del estado; siguen siéndolo, aunque exista una representación del pueblo: lo único que ocurre es que, por existir una representación, las facultades de los individuos se limitan a participar en la formación de ese órgano representativo, el cual pasa a tener ahora los derechos que antes competían a la comunidad del pueblo. En este sentido, como decíamos más arriba, pueblo y representación del pueblo forman una unidad jurídica. En este sentido, Jellinek considera como una explicación acertada del concepto jurídico de la representación popular la idea inglesa de que todos los ingleses están presentes personalmente en el parlamento y que, por lo tanto, aceptan las decisiones de éste, decisiones que llegan a ser conocidos por todos a través de la sanción regia.

Esto es lo que quiere decir que cualquier miembro de un parlamento es representante del pueblo en su conjunto: que es representante de un *collegium*, cuya voluntad es voluntad del pueblo; que es representante de un órgano que participa en la formación de la voluntad popular. Esta fórmula de que el miembro del parlamento representa al pueblo en su conjunto no queda contradicha por el hecho de que en el parlamento existan partidos políticos distintos y mantengan una relación de oposición entre ellos. En el parlamento efectivamente se plantea una lucha entre opciones distintas en el estadio preparatorio de la votación. La decisión formulada en el voto produce un acto de voluntad, el cual tiene, jurídicamente, el mismo valor que cualquier otra manifestación de la decisión de un miembro en una autoridad colegiada⁷.

En resumen, para Jellinek, en una constitución representativa, el pueblo es simultáneamente elemento unitivo del estado y órgano del estado: el pueblo tiene una serie de funciones políticas, algunas de las cuales las ejerce directamente, mientras que otras, sin embargo, las delega en la representación parlamentaria; el parlamento es así, al mismo tiempo, órgano del pueblo y órgano del estado. Esto quiere decir simplemente que el pueblo expresa su voluntad, en parte, a través de sus propios miembros y, en parte, a través de los representantes elegidos. Como órgano primario del estado, el pueblo elige a sus representantes,

⁷ JELLINEK, *Teoría general del Estado*. Trad. de Fernando de los Ríos. México 2000, p. 520.

siendo la representación parlamentaria un órgano secundario del estado. Entre el pueblo y la representación parlamentaria se establece una relación entre órganos de la misma unidad, que hace que los representantes no puedan distanciarse del pueblo que los ha elegido. Por esto, las técnicas dirigidas a evitar este distanciamiento entre el pueblo y el parlamento —duración limitada de la legislatura, la disolución de las cámaras, la extensión del sufragio, etc.— no son sólo medios políticos, sino medios jurídicos, para garantizar el carácter del parlamento como órgano de la voluntad del pueblo⁸.

Y con este concepto de la representación, Jellinek critica directamente al positivismo jurídico por no captar la naturaleza jurídica de la representación del pueblo, es decir, por no considerar que el parlamento sea precisamente, además de órgano estatal, un órgano del pueblo. Y cree, por ello, que la doctrina dominante deja de lado, como indiferente para la doctrina jurídica de la representación, la significación jurídica que realmente tiene cómo se forma la representación popular. Jellinek dice que, para los positivistas, tiene la misma naturaleza jurídica un nombramiento hecho por la corona para la cámara senatorial, por ejemplo, que la elección de un diputado a través de una votación. Para ellos, ambos serían igualmente representantes del pueblo en su conjunto, siendo irrelevante cómo se haya producido esa representación. Jellinek piensa, por el contrario, que el método para formar las cámaras parlamentarias tiene una significación no sólo política, sino jurídica, distinta. Los distintos métodos o sistemas para formar las cámaras parlamentarias son otros tantos métodos para organizar jurídicamente al pueblo, pues el pueblo no es solamente el conjunto indeterminado de todos los miembros que pertenecen a un estado, sino que es también una unidad organizada para elegir a los representantes. Y de esta manera no es indiferente cómo se elijan, pues el pueblo tiene un carácter totalmente distinto, como órgano del estado que es, si sus representantes son nombrados por derecho hereditario, por la corona, por la ley o si son designados exclusivamente por una elección; el pueblo es distinto, como órgano del estado, si se organiza mediante un sufragio directo o mediante un sufragio indirecto, por sufragio universal o por un sufragio realizado con distintas clases de electores, por el sistema mayoritario o por el sistema de representación proporcional. En resumen, el sistema

⁸ JELLINEK, *ibid.*, p. 521.

electoral se convierte en fundamento de toda la organización política en una democracia representativa⁹.

Con este concepto de la representación, si bien marca el inicio de un distanciamiento respecto a la doctrina dominante, no llega a la conclusión, sin embargo, de que sea necesario que el *Deutsches Reich* adopte un sistema de gobierno parlamentario —como sí querrá Weber— sino que, al final, la posición de Jellinek sobre el parlamentarismo viene a reforzar la tesis de la doctrina dominante. En una obra posterior, publicada en 1906, *Verfassungsänderung und Verfassungswandlung*, presenta Jellinek un análisis político-jurídico del parlamentarismo, que le conduce a pronosticar un futuro no muy halagüeño para el mismo y, en todo caso, no le parece solución para Alemania.

a) La primera crítica que Jellinek formula al parlamentarismo tiene que ver con el propio concepto de representación y con las propuestas de mejora de la representación nacional que se debaten en el contexto nacional e internacional. El concepto jurídico de la representación viene a decir que, en virtud de la ley, la voluntad incluso de una minoría se considera como la voluntad del conjunto del pueblo. Pero, en la realidad política, significa que la mayoría parlamentaria que vota una resolución es la que se impone. A este respecto dice Jellinek: «Rousseau tenía mucha razón: no se puede querer por otra persona y —añadimos noso-

⁹ Por dejar a un lado la cuestión de la significación, no ya política, sino jurídica de la representación parlamentaria, Jellinek le plantea a la doctrina dominante la siguiente pregunta: si el derecho político sólo se queda en el conocimiento de los principios jurídicos constitucionales, sin poder rebasar estos límites para indagar su significación, ¿qué valor tiene para el conocimiento jurídico una ciencia que sólo puede abordar los problemas más fundamentales desde un punto de vista estadístico? (Jellinek, «Teoría general del Estado», *loc. cit.*, nota 7, pp. 523-524). Frente a esto, Jellinek piensa que la doctrina jurídica que el defiende permite comprender esos fenómenos importantes de la vida de los estados constitucionales. Si no se tienen en cuenta estos fenómenos desde otra perspectiva, se puede caer en el absurdo de que en un estado constitucional, con una regulación establecida de la duración de la legislatura o de la disolución de las cámaras, la doctrina dominante tendría que calificar a un estado con cámaras disueltas y a espera de las nuevas elecciones, como un estado absoluto; serían de manera intermitente estados absolutos, lo cual es inexacto. Si el *Reichstag* se disuelve y se convocan nuevas elecciones, no por eso falta el pueblo como órgano primario durante este tiempo; el pueblo como órgano primario está ahí, el órgano secundario es intermitente; el órgano primario está allí para ejercer la actividad que le compete, como preparar y hacer las elecciones (*ibid.*, p. 524).

tros— no se puede comer o beber por ella»¹⁰. Por eso ve la historia de los parlamentos como la historia de una búsqueda por encontrar una forma de representación que exprese la voluntad del pueblo de la manera más pura y segura. Pero, poco más adelante, constata que

«[...] el problema de un sistema electoral justo y adecuado no tiene solución. Además, nunca se puede deducir con certeza del acto de votar lo que el votante piensa y quiere políticamente. La elección de una persona determinada puede darse por los motivos más diversos y de ninguna manera significa la aceptación de un programa determinado en cuanto tal... Por lo tanto, examinando las cosas a fondo, encontramos que ninguna institución política se basa tanto en ficciones e ideales sin correspondencia con la realidad como la representación nacional»¹¹.

b) Un segundo motivo de crítica al parlamentarismo que aduce Jellinek es el declive que observa en el papel de las cámaras legislativas. En su análisis de la evolución de los parlamentos contemporáneos pasa revista a la situación en los Estados Unidos, en Inglaterra y en Francia, mostrando en los dos primeros casos, cómo el parlamentarismo se ha transformado ya en otro sistema por el reforzamiento del poder ejecutivo, y cómo, en el tercero, se genera una inestabilidad política constante.

En el caso de los Estados Unidos, y remitiéndose a la obra de Woodrow Wilson, «Congressional Government»¹², Jellinek destaca que el peso de la cámara de representantes se ha desplazado a sus respectivos comités, los cuales están sometidos a una influencia decisiva de sus respectivos presidentes. Todos los asuntos importantes de la cámara son decididos en los comités, mientras que el pleno se limita a confirmar formalmente sus resoluciones. Los comités, o mejor, sus presidentes, que ciertamente son nombrados por el presidente de la cámara, están en estrecho contacto con el Ejecutivo y desempeñan, de hecho, la función de ministros de segunda fila, es decir, ministros sin responsabilidad¹³. Esta pérdida de poder de la cámara de representantes la constata

¹⁰ JELLINEK, *Reforma y mutación de la Constitución*. Trad. cast. Madrid 1991, p. 73.

¹¹ *Ibid.*, p. 74. Poco más adelante señala que cualquier sistema electoral tiene algo de ficción, de artificio (*ibid.*, p. 87).

¹² WILSON, Woodrow, *Congressional Government*, Boston, 1898, 3.^a ed.

¹³ Jellinek remite aquí a BRYCE, James, *The American Commonwealth* (1888), autor y obra de quienes hablamos más adelante en relación con el análisis de los partidos nor-

también en los Estados miembros de la Unión, donde se ha producido una reducción de los ámbitos de competencias de las leyes ordinarias a favor de una legislación constitucional realizada por «convenciones constitucionales» elegidas *ad hoc* directamente por los ciudadanos, lo cual vendría a poner de manifiesto una desconfianza de los norteamericanos también en los Estados miembros¹⁴.

En el caso de Inglaterra, Jellinek basa su análisis en la obra de Sidney Low, *The Governance of England* (1904)¹⁵. La tesis central es que el sistema de gobierno parlamentario británico ha sido sustituido realmente por un gobierno de gabinete, que, si bien procede formalmente del parlamento, en realidad ha concentrado todo el poder para sí. El gobierno aumenta su poder a costa del parlamento: «en las elecciones para la cámara baja, el primer ministro está cada vez más confirmado “por la elección popular” y se establece el jefe de la oposición como nuevo “leader”». Gobierno y pueblo entran en contacto directo por encima del parlamento. La visión del parlamentarismo inglés, por tanto, tiene que cambiarse. Jellinek piensa que, en el continente, la interpretación usual del parlamentarismo inglés está todavía bajo la influencia de la obra de Bagehot, que fue escrita con anterioridad a la reforma parlamentaria de Benjamin Disraeli, y que, por ello, no podía prever todavía los efectos de la reforma. Los cambios acontecidos tras ella, concluye Jellinek, siguiendo a Low, marcan el final del predominio de la Cámara Baja, aunque formalmente todavía lo tuviera. La cámara baja depende

teamericanos hecho por Weber. Bryce habla de los comités en el cap. XV de esta obra. Acerca del desplazamiento del poder de la cámara parlamentaria hacia el Ejecutivo trae Jellinek un testimonio de un diplomático norteamericano, Eugen Schuyler, que en la Unión hay un despotismo total e irresponsable del gobierno, ejercido por el presidente de la república, el secretario del tesoro, el portavoz de la cámara de representantes y los presidentes de los comités parlamentarios (JELLINEK, «Reforma y mutación...», *loc. cit.*, nota 10, p. 59).

¹⁴ En este punto se apoya Jellinek igualmente en la obra de BRYCE, James, «The American Commonwealth...», *loc. cit.*, cap. V, nota 8, caps. 38-40.

¹⁵ LOW, Sidney, *The Governance of England*. T. Fischer Unwin, Londres, 1904 (2.^a ed. 1906.) Al Gabinete le dedica Low el capítulo IV, pp. 55-73. Jellinek avaló la traducción de este libro al alemán, lo que se hizo en 1908, con una introducción de Jellinek, bajo el título de *Die Regierung Englands*. Sobre la significación de Sydney Low para Georg Jellinek y Max Weber, *vid.* Gustav Schmid, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke, Ernst Troeltsch, Max Weber*. Lübeck-Hamburg, 1964, p. 269 y ss.

ahora del gobierno en todas las cuestiones legislativas y, a menudo, incluso hasta en los detalles más pequeños; no hay control parlamentario, pues la simple amenaza de dimisión lanzada por el gobierno fuerza incluso a una mayoría lo más opuesta al gobierno a someterse a éste; la cámara baja, en definitiva, ya no dirige ni controla al gobierno: más que una asamblea legislativa se ha convertido en un cuerpo para registrar los decretos gubernamentales; las últimas reformas del reglamento de la cámara ha aumentado aun mas la posición del gabinete en los debates y consultas. El poder de derribar al gabinete, una atribución indudable hasta hacía poco tiempo, lo ha perdido también, y la opinión dominante en Inglaterra mantiene que son los electores quienes tienen que confirmar al *leader* en el gobierno o pasar el testigo al *leader* de la oposición¹⁶. A este respecto, Jellinek recoge la afirmación de William R. Anson de que la facultad de establecer y destituir al gobierno había pasado primeramente de la corona a la cámara baja y, ahora, de ésta al pueblo¹⁷. La nueva situación hace que en tanto el *leader* esté seguro del electorado no es el servidor del parlamento, sino su dueño. Pero tan pronto como el *leader* en el gobierno empiece a tambalearse en alguna elección complementaria, empieza a tambalearse su posición. La conclusión es que quien dirige, en definitiva, el destino del gobierno es el electorado, pasando por encima del parlamento. El sistema inglés de dos partidos hace que las masas sigan sin resistencia a los líderes de los partidos, que se convierten realmente en los verdaderos señores del país. Remitiéndose expresamente a Ostrogorski escribe: «en vez de la democracia se coloca en realidad una oligarquía partidaria, que pisa sin consideraciones todo lo que se pone en su camino»¹⁸.

Si el sistema parlamentario inglés ha desembocado en una «dictadura del primer ministro», el principal defecto que encuentra Jellinek en el parlamentarismo francés, caracterizado en la Tercera República por el predominio del parlamento, es la inestabilidad política que produce. Jellinek se hace eco de las críticas al sistema parlamentario francés for-

¹⁶ Este cambio en el parlamentarismo inglés tuvo mucho que ver con las consecuencias de la reforma electoral de 1867.

¹⁷ La obra de William R. ANSON es *Law and Costum of the Constitution*, II, 2.ª ed., p. 138 (JELLINEK, «Reforma y mutación...», *loc. cit.*, nota 8, p. 62).

¹⁸ La remisión a Ostrogorski está en JELLINEK, «Reforma y mutación...», *loc. cit.*, nota 8, nota 107.

muladas por Gabriel Lepetit, quien analiza las numerosas mociones del propio parlamento francés entre 1886 y 1901 para superar los defectos del sistema vigente¹⁹. El defecto más grave, la inestabilidad, deriva para Jellinek del amplio número de partidos existentes en el parlamento y de las inevitables fluctuaciones que esta situación acarrea, pues los intereses de los partidos priman sobre el interés general. Dice de Francia que

«[...] el interés del partido se pone con frecuencia, y de manera descarada, en vez del interés general; en la lucha parlamentaria, los partidos persiguen sus pequeños y momentáneos objetivos, regatean y dan jaque al gobierno para conseguir alguna concesión. Los gobiernos son empujados de esta manera, quieran o no, a hacer una política insana de falsos compromisos de tener que privilegiar excesivamente los intereses de los partidos»²⁰.

En resumen, en la evolución del parlamentarismo contemporáneo sólo encuentra Jellinek dos alternativas: o un reforzamiento del Ejecutivo a costa de las cámaras parlamentarias o una inestabilidad política debida a que el parlamento está expuesto a las permanentes fluctuaciones de los partidos en su seno.

c) Un tercer argumento en contra del parlamentarismo tiene que ver con la afirmación de Jellinek de que los parlamentos resultan incapaces para cumplir sus tareas legislativas. En este punto se remite Jellinek a la idea que John Stuart Mill había propuesto que los parlamentos no tuvieran el derecho de legislar y que esta función pasase a una pequeña comisión legisladora, cuyos miembros serían designados por la corona para un período de cinco años y en un número no mayor que el de un Gabinete ministerial. Las propuestas de esta comisión, decía John St. Mill, podrían ser aceptadas por el parlamento o rechazadas, o devueltas para su mejora; también cabría la posibilidad de que el parlamento exigiera de la comisión legisladora la preparación de una determinada propuesta, sin que la comisión pudiera negarse a ello²¹.

¹⁹ Se refiere a la obra de Gabriel Lepetit, *Propositions de revision des lois constitutionnelles émanante de l'initiative parlementaire depuis 1884* (Tesis). París 1901. [reedición 2018].

²⁰ JELLINEK, «Reforma y mutación...», *loc. cit.*, nota 8, p. 65.

²¹ Remite a Mill en la versión alemana de su libro *Considerations on representative Government* (1863): *Betrachtungen über Repräsentativverfassung*, p. 63. También la función de control y los temas financieros le parecen cuestionables.

d) Otra causa del declive de los parlamentos la encuentra Jellinek en las consecuencias constitucionales de la democratización progresiva de las sociedades. Ha sido la ampliación del sufragio y del número de electores lo que ha llevado a que, en algunos Estados, se incorporen instituciones como el referéndum y la iniciativa popular, que significan también una limitación de los poderes de los parlamentos ordinarios. Se refiere a la incorporación del referéndum en Suiza y en Estados Unidos y, respecto a la iniciativa popular, sólo la encuentra incorporada en Suiza, pero interpreta en esa dirección las «Convenciones constitucionales» de los Estados miembros de los Estados Unidos para revisar la Constitución, lo cual viene a significar también una limitación de los Parlamentos ordinarios.

Sobre la base de esta constatación de que los Parlamentos pierden funciones y peso en el Estado, hace Jellinek una propuesta para el futuro. No cree que en un futuro previsible vayan a desaparecer formalmente los Parlamentos, pero cree igualmente que una depreciación de los Parlamentos no va a significar una resurrección de los viejos poderes absolutos del pasado. Su propuesta concreta apunta a nuevas formas de legislación, en la que los Parlamentos seguirían teniendo una función, pero no serían los únicos sujetos participantes en el proceso legislativo. Retomando la idea de John Stuart Mill, cree Jellinek que se podrían establecer «parlamentos especiales» en ámbitos legislativos concretos, partiendo de las asociaciones de intereses que se han ido formando en la sociedad. Precisamente la sociedad moderna se caracteriza por su tendencia a autoorganizarse con asociaciones de intereses, superándose la atomización individualista de épocas anteriores. Estas asociaciones de intereses pueden expresar realmente la idea de representación más acertadamente que los Parlamentos nacionales, precisamente porque tienen objetivos más limitados y específicos y no pretenden representar a todo un pueblo. Jellinek llama la atención sobre el hecho de que, en determinados ámbitos sociales, como, por ejemplo, las relaciones laborales, ya hay una producción normativa, aunque no haya seguido el camino legislativo parlamentario. Aplicar esa manera de proceder a otros ámbitos y canalizarlos a través de esos parlamentos especiales significaría una estatalización de algo que ahora está fuera, en el ámbito de la sociedad:

«Tales parlamentos específicos que brotan de la organización del pueblo, sólo podrían negociar directamente con el gobierno. Su tarea

sería ponderar recíprocamente las exigencias de los grupos concretos del pueblo, con competencias muchos más limitadas y el parlamento central tendría que lograr en su seno el equilibrio de intereses, en concreto, aprobándolas o rechazándolas»²².

El final de su reflexión sobre el futuro de los Parlamentos es que, más allá de los Parlamentos —creaciones estatales artificiales en los tiempos modernos—, se encuentran frente a frente los dos únicos poderes naturales e indestructibles del Estado: el Gobierno y el Pueblo. La relación entre pueblo y gobierno es la cuestión principal a resolver: ¿cómo resolverla? Jellinek se queda realmente en esa contraposición, en la que también se encontraba el *Konstitutionalismus* alemán.

2.2. EL DEBATE DE 1917/1918

Cuando se creó en el *Reichstag* la mencionada comisión constitucional encargada de una reforma de la Constitución que permitiera la introducción de un sistema de gobierno parlamentario, todos los parlamentarios eran conscientes de que, aun sin alterar la Constitución de 1871, ya se habían efectuado algunas transformaciones importantes político-constitucionales mediante leyes ordinarias. Era asimismo un hecho que el Parlamento había ganado peso político durante los últimos años. Este cambio en la significación del Parlamento se había producido de hecho con anterioridad a la primera guerra mundial, prácticamente desde la crisis de 1908, pero no se había plasmado en ningún cambio legal. A lo largo de la guerra, el Parlamento continuó incrementando su presencia y su significación política a costa del emperador como órgano del estado. El Parlamento tuvo que decidir un total de doce veces sobre la aprobación de los créditos de guerra, mientras que las competencias militares del emperador, por su parte, pasaban a tener un carácter meramente formal. Las intervenciones públicas del emperador, especialmente desde el asunto del *Daily Telegraph* habían deteriorado considerablemente su imagen²³. El nombramiento del canciller Conde von

²² JELLINEK, «Reforma y mutación...», *loc. cit.*, nota 8, p. 91.

²³ A finales de 1908 (28 de octubre) el emperador Guillermo II había concedido una entrevista al *Daily Telegraph*, publicada con el título *The German Empire and England*. La entrevista contenía una serie de manifestaciones problemáticas y especialmente in-

Hertling, a comienzos de noviembre de 1917, ya se hizo tomando en cuenta la voluntad del Parlamento. Por esta vía de hecho había comenzado en realidad la parlamentarización del sistema. La pérdida de peso del principio monárquico no sólo fue alentada por el Parlamento sino también por la dirección del ejército y por los partidos de la izquierda y los liberales²⁴. Muchos profesores de derecho público apoyaron esta transformación hacia la parlamentarización, incluso quienes preferían la monarquía constitucional a la república, como Friedrich Naumann que abogaba por «un emperador en un Estado popular». Las voces antiparlamentaristas eran más escasas²⁵.

Antes de que terminara la guerra, una ley de 28 de octubre de 1918 cambiaba algunos artículos de la Constitución, estableciendo, entre otras cosas, la necesidad de que el Canciller necesitase contar siempre con la confianza del Parlamento y la necesaria intervención del Parlamento en la declaración de la guerra y en la aprobación de los tratados de paz²⁶. La cuestión importante ahora era definir claramente los límites del parlamento en relación con la soberanía. A pesar de la postura generalizada a favor de que el Parlamento obtuviese un peso político y constitucional frente al monarca, existían asimismo reservas generalizadas frente a un absolutismo del parlamento. Había una opinión mayoritaria de que el parlamento tenía que ser un foro de discusión política y un órgano mediador entre el Estado y la opinión pública, pero no el órgano estatal principal. Estas reservas frente a un parlamento fuerte provenían de la experiencia de un parlamento débil desde la fundación del nuevo

discretas. El emperador afirmaba, por ejemplo, que él, a diferencia del pueblo alemán, abrigaba los más altos sentimientos hacia Inglaterra, y recordaba haber impedido una intervención franco-rusa en la guerra entre Inglaterra y los *boers*. Esta desafortunada entrevista condujo al cese del canciller Bernhard von Bülow, que la había aprobado sin haberla leído.

²⁴ Los militares más destacados a este respecto fueron Hindenbrug y Ludendorff (véase STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Band III, 1914-1945* p. 61).

²⁵ STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Band III, 1914-1945* pp. 57-60; y HUBER, como en nota 328, vol. V, 395 y ss. El libro de F. NAUMANN llevaba por título *Der Kaiser im Volksstaat*, Berlin-Schönerberg 1917. En la lista de los que apoyaban la parlamentarización está Weber y otros muchos que Stolleis cita: Gerhrad Anschütz, Leo Wittmayer, Hans Gmelin, Robert Piloty, Robert Redslob (*ibid.*, p. 60). Las voces antiparlamentaristas estuvieron representadas por Erich Kaufmann, en su libro *Bismarcks Erbe in der Reichsverfassung*, Berlin 1917.

²⁶ Véase Hans BOLDT, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, vol. 2, Munich 1990, pp. 212 y ss.

Estado alemán en 1870/71. El *Reichstag* se había mostrado como un órgano opuesto habitualmente al poder ejecutivo y no dispuesto a compromisos. Los propios partidos alemanes no habían defendido la parlamentarización del sistema político y habían transmitido usualmente su desconfianza respecto a la democracia de masas. Todos estos prejuicios contra la democracia parlamentaria se vieron reforzados por el hecho de que los aliados vencedores de la guerra se propusieron como objetivo la democratización de Alemania²⁷. La democracia parlamentaria quedó así asociada a los enemigos de la guerra. Por eso, frente al absolutismo parlamentario, muchos alemanes vieron en un presidente de la república directamente elegido por el pueblo —casi como un monarca— el contrapeso ideal para el parlamento²⁸.

Entre los que participaron en el debate sobre el tipo de democracia que debía tener Alemania tras la guerra, destacamos dos contribuciones por la significación que tuvieron para la elaboración de la Constitución de Weimar de 1919.

2.3. ROBERT REDSLOB Y HUGO PREUSS

Uno de los libros más influyentes en la discusión sobre el parlamentarismo al final del Kaiserreich en Alemania fue el libro escrito por Robert Redslob, un alsaciano profesor en Rostock, sobre «El gobierno parlamentario en su forma auténtica y en su forma inauténtica. Un estudio comparado sobre las constituciones de Inglaterra, Bélgica, Hungría, Suecia y Francia»²⁹. La significación de Redslob para el debate procede de la utilización de sus ideas sobre el parlamentarismo por

²⁷ Véase la nota del presidente Woodrod Wilson, de 14.10.1918, en Ernst Rudolf HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. 7 vols., Stuttgart 1957-1984, como en nota 3, vol. V, pp. 566 y s.

²⁸ Véase partidarios de esta posición (además de Weber) en STOLLEIS, «Geschichte des öffentlichen Rechts...», *loc. cit.*, nota 24, *Band III, 1914-1945* p. 64.

²⁹ REDSLOB, Robert, *Die parlamentarische Regierung in ihrer wahren und in ihrer unechten Form. Eine vergleichende Studie über die Verfassungen von England, Belgien, Ungarn, Schweden und Frankreich*. Tübingen, 1918. El año anterior había aparecido un pequeño libro de Robert PILOTY con el título *Das Parlamentarische System. Eine Untersuchung seines Wesens und Wertes*. Berlin-Leipzig 1917. Robert Piloty formulaba al final del Kaiserreich que las dos alternativas extremas eran las del dualismo constitucional y la del parlamentarismo (p. 2 y s.).

Hugo Preuss, que sería el encargado de redactar el proyecto de constitución desde el gobierno provisional alemán a partir de noviembre de 1918.

Para Redslob, el auténtico parlamentarismo consiste en un sistema de equilibrio entre el gobierno y el legislativo. Este equilibrio está siempre amenazado, pues el parlamento tiende a quitarle libertad de movimientos al gobierno y éste último tiende a hacer la política del país él solo. Cuando hay conflictos que no se solucionan, la solución es recurrir al pueblo:

«[...] entra en funcionamiento un poder más alto y sentencia el conflicto entre los poderes en lucha. Esta función de árbitro le cae al pueblo, o más exactamente, a los electores. El método que se emplea aquí es la disolución del parlamento»³⁰.

Este derecho de disolución está en manos del jefe del estado, sea un monarca o un presidente elegido. Su función en la relación entre el parlamento y el gobierno es doble: por un lado, nombra al jefe de gobierno de acuerdo con la mayoría parlamentaria; por otro lado, puede cesar al gobierno y sustituirlo por otro. En este caso, tiene que convocar nuevas elecciones para que el gobierno consiga una mayoría parlamentaria. El jefe del Estado asegura de esta manera, en el sistema de Redslob, que la voluntad del pueblo —como árbitro supremo— esté siempre representada en el parlamento. Redslob compara el sistema parlamentario con una balanza, que tiene en sus manos el jefe del Estado. Los dos platos de la balanza son el gobierno y el parlamento, y el jefe del Estado —monarca o presidente— equilibra el peso según la voluntad real del pueblo³¹. Para Redslob, el derecho de disolución del parlamento no es realmente un arma de ataque contra el parlamento, pues el jefe del estado tiene que someterse al veredicto de los electores³².

La tesis de Redslob sobre el parlamentarismo descansa en su propia interpretación del sistema inglés y del sistema francés. El sistema inglés le parece el auténtico sistema parlamentario, y el francés el inauténtico porque al poder de las cámaras no se le opone un jefe del estado que pueda disolverlas. En el sistema francés encuentra Redslob una falta el

³⁰ REDSLOB, *ibid.*, p. 3.

³¹ *Ibid.*, p. 7.

³² *Ibid.*, p. 131 y s.

equilibrio entre los poderes, equilibrio que sólo lo puede lograr la disolución del parlamento, la piedra angular sobre la que gira todo el sistema constitucional inglés, según él. Francia, a diferencia de Inglaterra, sólo tiene alguna reminiscencia del sistema parlamentario, pero su alma está muerta³³. La crítica de Redslob al sistema parlamentario francés se une así a lo que la doctrina francesa ya había criticado con anterioridad a 1918, sin conseguir ciertamente ningún cambio constitucional³⁴.

El parlamentarismo auténtico lo encontraba Redslob en el sistema inglés, del que dice que el rey tenía el derecho de nombrar y destituir al gobierno llamando al pueblo a nuevas elecciones³⁵. Esta interpretación del sistema inglés, en la tradición de los teóricos franceses mencionados anteriormente, que ya había sido criticada por Walter Bagehot en 1869, fue aceptada, sin embargo, por muchos alemanes en estos momentos de discusión sobre la futura Constitución de Alemania³⁶.

El «parlamentarismo auténtico», en resumen, requiere que el equilibrio entre gobierno y parlamento esté en manos del jefe del Estado, es decir, que el presidente de la república o el monarca no sea parte del equilibrio, sino su garante desde fuera. En este parlamentarismo auténtico, según Redslob, el parlamento tampoco tiene el derecho de derribar al gobierno. Un parlamento que quiera derribar a un gobierno, tendría que ir votando en contra de leyes básicas para que el jefe del Estado convoque nuevas elecciones. El modelo de Redslob mantiene el núcleo

³³ *Ibid.*, pp. 180, 120, 179.

³⁴ La crítica de Redslob enlaza concretamente con las efectuadas por Léon Duguit y Lucien Prévost-Paradol, que fundamentaban la garantía del equilibrio entre parlamento y gobierno en el derecho de disolución en manos del presidente. La obra de Lucien PRÉVOST-PARADOL era *La France nouvelle*, 1868, que también insiste en el derecho de disolución para tener una monarquía moderada. La Tercera República había centrado efectivamente el poder del Estado en el parlamento. El derecho de disolución del presidente cayó en desuso. El poder ejecutivo estaba en una posición de debilidad frente al parlamento, aunque esto cambió en el transcurso de la primera guerra mundial.

³⁵ REDSLOB, «Die parlamentarische Regierung...», *loc. cit.*, nota 29, p. 40 y ss.

³⁶ Walter Bagehot critica con horror la interpretación de la constitución inglesa hecha por Prévost-Paradol, que es, en definitiva, la que comparte Redslob. La crítica de Bagehot en: Walter BAGEHOT, *La Constitution Anglaise*, 1869, p. VIII (es la traducción al francés de su clásico libro *The English Constitution*). La interpretación de Robert Redslob también fue criticada por algunos contemporáneos alemanes, como *Wilhelm Hasbach*. Sobre este punto concretamente, véase SCHÖNBERGER, Christoph, *op. cit.*, nota 3, p. 388.

de la separación de poderes ejecutivo-legislativo, cuyo equilibrio debe garantizar el jefe del Estado con el derecho de disolución, y no quiere saber nada de una vinculación directa entre gobierno y la mayoría parlamentaria.

Este modelo, que implicaba la conservación de un fuerte poder ejecutivo, fue ampliamente aceptado en Alemania, pero tras la caída de la monarquía sería con un presidente elegido. E iba a ser propio Hugo Preuss quien recogería las ideas básicas del modelo de Redslob en su proyecto de constitución. Preuss escribió un artículo, que se haría especialmente famoso, en el *Berliner Tageblatt* el día 14 de noviembre de 1918, justamente el día antes de ser nombrado Secretario de Estado de Interior, con el título «¿Estado popular o estado autoritario invertido?»³⁷. Su tesis central es doble: por un lado, se trata de no continuar con el *Konstitutionalismus* dualista del sistema anterior en Alemania, pero, por otro lado, se pretende evitar al mismo tiempo el parlamentarismo de la Tercera República francesa.

Para el problema central de la constitución —la contraposición entre el Parlamento y el Presidente de la República—, Preuss sólo veía dos soluciones: o el dualismo de la separación de poderes, según el modelo de los Estados Unidos, o el sistema de gobierno parlamentario. El dualismo norteamericano lo rechaza, porque él considera que sería una especie de continuidad con el sistema constitucional alemán ante-

³⁷ Texto en PREUSS, Hugo, *Staat, Recht Und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*. Mit einem Geleitwort von Theodor Heuss. Tübingen 1926. Reimpresión Hildesheim 1965, p. 290 y ss. Hugo Preuss (1860-1925) había desarrollado una teoría del estado en *Gemeinde, Staat und Reich als Gebietskörperschaften*, Berlín 1889 (Reimpresión Aalen, 1964) y tenía experiencia política municipal. Desde 1906 era Profesor en la Handelshochschule de Berlín. Su libro *Das deutsche Volk und die Politik*, de 1915, atrajo muchas críticas (STOLLEIS, «Geschichte des öffentlichen...», *loc. cit.*, nota 349, pp. 81 y ss. Criticaba el concepto de soberanía del positivismo (Gerber) y se declaraba a favor de fortalecer el autogobierno municipal. Su idea de constitución se puede ver en: «Denkschrift zum Entwurf des allgemeinen Teils der Reichsverfassung vom 3. Januar 1919», en: PREUSS, Hugo, *Staat, Recht, Freiheit*, pp. 368 y ss.

Sobre PREUSS: *Wirtschaft und Gesellschaft Wirtschaft und Gesellschaft Wirtschaft und Gesellschaft Wirtschaft und Gesellschaft*: J. Mauersberg, *Ideen und Konzeption Hugo Preuss' für die Verfassung der deutschen Republik 1919 und ihre Durchsetzung im Verfassungswerk von Weimar*. Frankfurt 1991; Christoph SCHÖNBERGER, *Das Parlament im Anstaltsstaat. Zur Theorie parlamentarischer Repräsentation in der Staatsrechtslehre des Kaiserreichs*. Frankfurt a.M. 1997, pp. 367-404.

rior, en el que el Parlamento no tenía auténtico poder político por estar reducido a la «negación y a la crítica». Pero el sistema parlamentario de Francia lo rechaza igualmente. En el sistema francés, de manera similar a la interpretación de Redslob, no encuentra ningún contrapeso al absolutismo del parlamento. Preuss considera que el auténtico parlamentarismo, a diferencia del sistema francés, es aquel en el que hay

«[...] dos órganos máximos del Estado del mismo nivel, el parlamento y el presidente del Estado. El gobierno es un órgano bisagra (“bewegliches Bindglied”), nombrado por el presidente, y necesita a la vez de la confianza del parlamento para ejercer su poder. Si hay conflicto entre el presidente y el parlamento, tiene que decidir el pueblo. Por ello, el presidente tiene que tener el derecho de recurrir al pueblo directamente disolviendo el parlamento»³⁸.

El modelo que diseña Preuss atribuye realmente al parlamento sólo un estatuto de portavoz de la voluntad popular. Su idea de la democracia implica que el parlamento tenía que reflejar lo más puramente posible la voluntad del pueblo, y el presidente del Estado tenía que velar por que la composición del parlamento reflejara en cada momento lo más fielmente posible la voluntad popular. Por ello tenía que disponer del derecho de disolución. Preuss, igual que otros muchos, era consciente de las deficiencias de los partidos políticos alemanes durante el sistema anterior. El propio sistema había generado una incapacidad para formar coaliciones, para aceptar compromisos políticos:

«[...] bajo el viejo sistema no se desarrolló una oposición con capacidad para gobernar, porque la oposición, a causa de la naturaleza del propio sistema autoritario, no podía tener esa capacidad para gobernar. De aquí procedía la estéril desunión desde el punto de vista político de un sistema de partidos dogmáticos (ideológicos) como el

³⁸ PREUSS, Hugo, «Denkschrift», en: *Staat, Recht und Freiheit, loc. cit.*, nota 29, pp. 387 y s. Que esta institución del derecho de disolución y de acudir al pueblo es central en su modelo, lo dice claramente en 1921 cuando escribe sobre la constitución de Prusia de 1920. Cree que esa llamada al pueblo es acorde con el principio democrático: precisamente para que se pueda expresar la voluntad del pueblo existente. De esta manera la representación podrá ser una representación auténtica de la opinión del pueblo. En conexión con esta idea de la democracia está la defensa del sistema electoral proporcional, para que el parlamento pueda reflejar con la máxima exactitud la voluntad del pueblo.

nuestro, que está instalado por una costumbre inveterada en la crítica irresponsable al gobierno y que no capta la naturaleza política de una oposición con capacidad para gobernar. Para desgracia nuestra, este espíritu de los viejos partidos se ha instalado en el nuevo orden estatal que tiene otra naturaleza totalmente distinta»³⁹.

Preuss tenía, en definitiva, una idea de la democracia que se oponía a un parlamentarismo representativo consecuente. Los padres de la Constitución de Weimar querían construir una democracia «alemana», que no tenía por qué seguir el modelo francés y que interpretaba el sistema inglés en una dirección «presidencialista». En esta forma alemana de entender el papel del parlamento al final de la guerra pesaba, sin duda, la continuidad de la tradición de un poder ejecutivo fuerte, pero también la desconfianza hacia un absolutismo del parlamento proveniente de un concepto de democracia que destacaba el papel directo de la voluntad popular. La conexión entre esta concepción de la democracia y la oposición al parlamentarismo la destacó especialmente Hans Kelsen⁴⁰.

3. Los argumentos de Max Weber a favor de un sistema de gobierno parlamentario (1917-1918)

La propuesta de Weber era que el parlamento se transformara en un órgano de control activo del Gobierno. Frente a una política de «negación», de transmisión de quejas o de mera deliberación, que podía realizar el *Reichstag*, Weber pensaba que sólo un parlamento activo que controlara al Gobierno podría actuar de contrapeso al «poder burocrático». Sólo un parlamento activo podía ser el lugar adecuado para la elección de auténticos gobernantes, de auténticos líderes. Por ello, Weber condensaba su propuesta de reforma en que el *Reichstag* se convirtiera en un *Parlamento de trabajo*, pues sólo cualificados parlamentarios profesionales, que hubieran pasado por la escuela del trabajo de las

³⁹ PREUSS, Hugo, «Regierungsfähige Opposition», en: *Um die Reichsverfassung vom Weimar*, Berlín 1904, p. 52.

⁴⁰ «Están íntimamente relacionados en los últimos años antes de la guerra el fortalecimiento de la idea de la democracia y la creciente oposición al parlamentarismo» (KELSEN, Hans, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 1920, p. 14).

comisiones parlamentarias, podrían lograr que salieran del parlamento gobernantes responsables y no meros demagogos o aficionados:

«[...] un parlamento *trabajador*, no un parlamento conversador, es el suelo sobre el que pueden crecer las auténticas cualidades de liderazgo político —y no meros demagogos—, ascendiendo por la vía de la elección. Un parlamento trabajador es el que *controla permanentemente al Gobierno*. No lo teníamos en Alemania antes de la guerra. Después de la guerra *habrá* que reformar el parlamento en ese sentido o tendremos la misma miseria de antes»⁴¹.

La crítica de este sistema que califica de «poder burocrático» tiene en su base la clara diferenciación que establece Weber entre el político y el funcionario. Mientras que, para él, el comportamiento típico del funcionario es obedecer órdenes de su superior, al político lo caracteriza por la independencia en la toma de sus decisiones y por tener que responder de sus acciones. Para el funcionario es un honor cumplir las órdenes que recibe, aunque pensara que esas órdenes eran erróneas; es decir, el funcionario tiene que sacrificar sus propias convicciones al *deber de obediencia*. En cambio, un dirigente político que actuara de la misma manera sólo merecería desprecio, señala Weber: entre el cargo y sus propias convicciones, el político tiene que sacrificar el puesto ante estas últimas. El político que lucha por ganarse aliados y seguidores y aspira al poder, busca el poder con la responsabilidad política que ello conlleva, mientras que el gobernante cuyo espíritu de trabajo fuera el propio del funcionario se desvincularía de la responsabilidad de sus acciones. Por eso escribe Weber que si un *dirigente* fuera, en cuanto a su *espíritu* de trabajo, un «funcionario», con independencia de lo diligente que pudiera ser, es decir, si fuera un hombre habituado a realizar su trabajo honradamente y con todo celo siguiendo el reglamento y las órdenes, no serviría para estar al frente de una empresa privada ni al frente de un Estado, y esto es, sin embargo, lo que, según Weber, ocurría en el sistema político del *Deutsches Reich*. En *Parlamento y Gobierno* constata que Alemania estaba gobernada por «funcionarios», no en el sentido material de la palabra, pero sí en el sentido de que sus gobernantes sólo obedecían órdenes y no eran responsables por sus acciones. Según él, Alemania ha conservado la burocracia militar y civil más acreditada del mundo

⁴¹ WEBER, «Parlament und ...», *loc. cit.*, nota 1, p. 486.

en cuanto a integridad, formación, escrupulosidad e inteligencia. Los logros alemanes en la guerra en el exterior y en la propia patria han puesto de manifiesto lo mucho que se puede conseguir con estos medios. Pero ¿qué ha pasado con la *política* alemana durante las últimas décadas? Lo más benévolo que se ha podido decir de ella es que «las victorias de los ejércitos alemanes han compensado las derrotas de la política».

La falta de un sistema de gobierno parlamentario constituye para Weber la pesada herencia política y constitucional que el canciller Bismarck legó a Alemania. En el capítulo primero de «Parlamento y Gobierno», Weber resume ese pesado legado de Bismarck en dos puntos: a) el primero es que Bismarck dejó tras sí una nación sin la más mínima educación política, sin la mínima voluntad de participar activamente en la política, porque se había acostumbrado a que fuera el gobierno del Canciller quien tomara las decisiones políticas. La nación no había cuestionado la cualificación política de sus dirigentes en su momento, y tampoco lo hizo con los sucesores del primer Canciller. El gobierno del *Deutsches Reich* bajo Bismarck y los Cancilleres siguientes respondía a un tipo de poder burocrático, en el que gobierna el funcionario como tal, no el político; b) el segundo punto es que Bismarck dejó al parlamento como un órgano sin autoridad y sin nivel intelectual. Al no tener el parlamento el poder de elegir al gobierno se había quedado reducido a otras funciones de menor trascendencia; prácticamente se había quedado reducido a un foro para «hablar» de grandes temas sin poder influir directamente en la dirección política del Estado.

Estos resultados políticos los consiguió Bismarck, en el análisis de Weber, negando las demandas del Partido liberal-nacional, que había sido el partido que había apoyado a Bismarck activamente en la puesta en pie del nuevo Estado alemán tras la unificación de 1870/71. Bismarck, en definitiva, no quiso pactar con el Partido liberal en el Parlamento para no permitir que éste se convirtiera en un partido fuerte. El Partido Liberal, que entre 1871 y 1878, había colaborado firmemente con el Canciller, le había hecho también algunas críticas. Los liberales nacionales, dice Weber, no pudieron llevar a cabo el objetivo político que se habían fijado, la parlamentarización del Estado, y perdieron su peso político inicial no por razones objetivas, sino porque Bismarck no estaba dispuesto a tolerar junto a él a ninguna fuerza política que actuara de manera en cierto modo independiente, ni en el gobierno ni en el

parlamento. El olvido de los liberales-nacionales —el partido mayoritario en el Parlamento entonces— por parte de Bismarck significaba al mismo tiempo dejar al Parlamento en una posición prácticamente irrelevante para la toma de decisiones políticas. Esta carencia de un parlamento fuerte, con capacidad para elegir al gobierno y exigirle responsabilidad política, es el punto de partida de la reivindicación política de Weber. Su defensa de un sistema de gobierno parlamentario la hace atacando, por un lado, al sistema establecido, —como un sistema de poder burocrático en el que la dirección política se realiza con un espíritu propio del funcionariado— y, por otro, a aquellos que abogaban por un sistema de democracia directa, que desembocaba asimismo en una anulación de la función del Parlamento.

La pregunta inicial que se había hecho Weber respecto al sistema de poder burocrático era la de cómo se puede controlar o frenar a la burocracia, y cómo sería posible la democracia. Y, partiendo de la situación político-constitucional alemana, analiza las posibilidades que tendrían al respecto los dos poderes que teóricamente podrían servir de control y guía en el Estado, es decir, el monarca y el parlamento. En relación con el monarca, Weber reconoce sin ningún género de dudas el papel importante de la monarquía para Alemania, algo que también reconocía el partido socialista (SPD), pero «en las condiciones del Estado moderno, el monarca como tal no es de ningún modo ni en ningún caso, un contrapeso o un medio de control frente al poder omnímodo del *funcionario especialista*, ni se puede esperar que lo sea. El monarca no puede controlar la Administración»⁴². Pero, además, el monarca no es un político «ducho en la mecánica de la pugna entre partidos o en materia diplomática», y cuando intenta intervenir como un político pone en peligro su corona y al Estado mismo; y en esa tentación puede caer cuando no tiene a nadie frente a él —fuera de la burocracia—, es decir, cuando el parlamento no es importante. En las condiciones de un sistema de gobierno burocrático, el monarca cree que gobierna, aunque la verdad es que el funcionariado, con el respaldo del monarca, hace y deshace de manera incontrolada y sin responsabilidad por su parte. Por eso no cabe esperar del monarca un freno a la burocracia, aunque la existencia de un parlamento con responsabilidades para elegir al gobierno no tendría por qué anular al monarca, si éste no es un inepto.

⁴² *Ibid.*, p. 470. [*Ibid.*, pp. 122-123].

El sistema burocrático, consiguientemente, sólo puede ser controlado desde un parlamento fuerte, con competencia para exigir responsabilidades. No niega Weber el hecho de que en un sistema parlamentario suele haber luchas por el poder entre los diputados, pero esas mismas luchas se plantean en todo caso de manera distinta a las que también se dan en el sistema alemán de un gobierno de funcionarios ocupando puestos políticos. Pero, a diferencia de lo que puede ocurrir en sistema de gobierno parlamentario, lo que ocurre en Alemania es que esas luchas tienen lugar como intrigas palaciegas y los cargos de la dirección política entran en la categoría de prebendas para funcionarios honestos y eficaces. El Parlamento en un sistema de gobierno parlamentario ofrece, por el contrario, un espacio para la lucha política abierta y no hay nada equivalente que la pueda y deba sustituir, mientras que la lucha por ascender en el escalafón funcional tiene otros rasgos totalmente distintos: sólo un Parlamento con capacidad para elegir a los gobernantes puede resultar realmente atractivo para los políticos auténticos, pues entonces el papel del Parlamento ya no sería el de una «política de negación» a lo que presente el gobierno, sino el poder decidir sobre la formación de este último y tener parte activa en la dirección política del Estado. En realidad, las competencias del parlamento alemán se limitan a aprobar o denegar los presupuestos, a presentar mociones no de ley o a poder rechazar proyectos de ley que se le presentaran. De aquí que el parlamento fuera una institución en la que no se podía hacer la auténtica política, cuya esencia es «luchar, ganarse aliados y seguidores voluntarios»⁴³. Para que el parlamento sea realmente un lugar de lucha política tiene que estar dotado del poder de elección del gobierno y de exigirle responsabilidades. Mientras no se pueda llegar al poder desde el parlamento no habrá ningún atractivo para que los hombres con dotes de mando se incorporen a los partidos políticos, pues en caso de conseguir un escaño parlamentario se quedaría ahí estancados sin poder llegar a desempeñar los cargos de la dirección política. En esta misma línea se expresa Weber en una conferencia pronunciada en el círculo de comerciantes e industriales de Berlín (*Verein Berliner Kaufleute und Industrielle*) el 15 de enero de 1918, en la que Weber enarbola la defensa de un sistema de gobierno parlamentario para poder terminar

⁴³ *Ibid.*, p. 482. [*Ibid.*, p. 137].

con la situación actual, la cuenta con el apoyo de los pangermanistas, los militares y los representantes de la industria pesada:

«El funcionario con formación especializada es un destino ineludible en la vida estatal y civil. Sin embargo, un error fundamental en la gestión de la política alemana es el ascenso del funcionario al cargo de ministro. Este debe ser ocupado por un político que solo ejecute instrucciones que se ajusten a sus opiniones, mientras que el funcionario solo tiene que ejecutar órdenes sin tener en cuenta su opinión. Un ministro que sigue instrucciones contrarias a sus propias convicciones políticas es un traidor, es deshonesto. El desprecio de este hecho es la causa de los reveses de nuestra política exterior. La parlamentarización de Alemania es la única forma de evitar una guerra en una situación tan difícil como la actual; la parlamentarización es también el único medio de salvación para la dinastía y la monarquía, ya que el régimen actual conduce a la catástrofe tanto en el interior como en el exterior. El parlamentarismo es el dominio de los partidos y debe serlo. En la actualidad, los partidos, al igual que la administración, están afectados por la burocratización. Esto significa que el espíritu gremial domina el partido; la causa de ello es el actual sistema de gobierno. Si los partidos llegan al poder, se abrirá el camino para los talentos políticos. Con ellos llegarán al poder hombres que gozan de la confianza de la nación y a los que los partidos prestarán un apoyo incondicional mientras les resulte útil, es decir, mientras los ministros mantengan la confianza del pueblo»⁴⁴.

Recuerda en esa conferencia que la burocratización es un destino insoslayable en la vida pública y en la civil. Pero que el fallo de la política alemana está en que los funcionarios ocupan los puestos de ministros, mientras que él considera que estos cargos tienen que cubrirse con políticos que gobiernen de acuerdo a sus convicciones, y no por funcionarios que sólo cumplen órdenes sin tomar en cuenta sus propias opiniones. El sistema parlamentario, continúa, es el camino para evitar la difícil situación por la que atraviesa Alemania, pues el parlamentarismo significa el poder de los partidos y así tiene que ser. Es claro para Weber que los partidos, como la administración pública, están afectados por la burocratización de sus estructuras, lo que significa que en los

⁴⁴ WEBER, «Aristokratie und Demokratisierung in Deutschland», *MWG I/15*, pp. 735-738, aquí p. 736.

partidos reina un espíritu gremialista. Pero esto es consecuencia del sistema de gobierno actual, pues si los partidos llegaran al poder, también se despejaría en ellos el camino para los talentos políticos. Con estos últimos llegarían al poder hombres que cuentan con la confianza de la nación y a los que les seguirían los partidos durante todo el tiempo que los ministros conservaran la confianza del pueblo. Weber llama la atención sobre el hecho de la parlamentarización del sistema no es lo mismo que la demagogia o la entrega al pacifismo o al socialismo. Precisamente, concluye Weber, se necesitan los partidos contra la demagogia actual. Y el primer cambio en esa dirección a la que apunta Weber es el cambio del sistema electoral en Prusia, que tenía todavía un sistema electoral no igualitario (tres clases de electores según el nivel de impuestos que pagan).

La situación del parlamento en Alemania tiene otro efecto importante, que impide, por su parte, que los partidos políticos modernicen sus estructuras. Se refiere Weber a la elevada ideologización que cultivan los partidos cuando no están centrados en la lucha por llegar al poder.

3.1. CRÍTICA DE WEBER A LOS CRÍTICOS DEL PARLAMENTARISMO

Los límites que tiene una Administración de carácter burocrático muestran la necesidad de que exista un espacio distinto, en el que se puedan establecer los objetivos políticos. En esta dirección caminan su reivindicación de un parlamento activo, controlador de la Administración del Estado, y su diferenciación entre el «funcionario» y el «político»: hacia el establecimiento de un parlamento en el que tengan su sede auténticos políticos que puedan llegar desde ahí al gobierno. Esta necesidad de crear más espacios para la lucha política es la que le conduce a proponer, en 1917-1918, algunas reformas a la Constitución de 1871.

Por otra parte, la reivindicación por parte de Max Weber de un parlamento activo y controlador del Gobierno le llevó asimismo a criticar en sus artículos de «Parlamento y Gobierno» a los enemigos del parlamentarismo. El primer enemigo de la transformación parlamentaria que él señala era la propia Administración, pues para ésta el establecimiento de un sistema de gobierno parlamentario significaba perder poder. Como hemos señalado antes, Weber consideraba que la Administración veía en los diputados parlamentarios a un rival controlador y

a competidores para ocupar los cargos gubernamentales. Enemigos del sistema de gobierno parlamentario consideraba Weber también a los «poderes del gran capital», en concreto a la industria pesada, que estaban «de parte del Estado burocrático y en contra de la democracia»⁴⁵. Weber criticaba asimismo a quienes afirmaban que un sistema de gobierno parlamentario era algo extraño en la historia de Alemania. Weber se opuso frontalmente a esta posición, pues él consideraba que la responsabilidad del gobierno ante el parlamento no iba en contra de las «esencias alemanas» y creía más bien que, tras esa voluntad de presentar la propia historia alemana como una vía diferente a la seguida por el occidente europeo, se encubrían otros intereses. No obstante, no dejaba de señalar que los propios partidos políticos con representación en el *Reichstag* —tanto el partido socialista (*SPD*) como el partido católico (*Zentrum*)— no se mostraban tampoco favorables a la transformación parlamentaria del sistema, y mucho menos aún los partidos de la derecha parlamentaria. Parafraseando a Nietzsche decía Weber que los partidos alemanes no tenían «voluntad de poder», sino más bien «voluntad de impotencia»⁴⁶. Por último, su crítica se dirigía también contra aquellos que no estaban a favor de un sistema de gobierno parlamentario por considerar que el sistema parlamentario era incompatible con la democracia, es decir, aquellos defensores de la idea de que la auténtica democracia no era la representativa⁴⁷. Para Weber, sin embargo, la transformación del sistema en un sistema de gobierno parlamentario era el único instrumento que podía ofrecer garantías contra el comportamiento irresponsable de los gobernantes.

En su reivindicación de la parlamentarización del *Deutsches Reich*, Weber critica expresamente a quienes, desde la izquierda o desde la derecha, abogan por la democracia directa y creen incompatibles democracia y sistema parlamentario. Critica a aquellos que consideran la parlamentarización del sistema político como una corrupción y un falseamiento de la propia democracia. Critica a quienes consideran el sistema parlamentario como un sistema en el que mandan las camarillas de trepadores y parásitos.

⁴⁵ WEBER, «Parlament und Regierung», *loc. cit.*, nota 1, pp. 483-485.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 498.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 541.

A todos estos críticos del parlamentarismo les plantea básicamente dos cuestiones: 1) si se eliminara el Parlamento ¿qué órgano tendría la democracia entonces para controlar a un gobierno compuesto por funcionarios?, y 2) ¿Con qué sustituiría la democracia a las «camarillas» parlamentarias? El mismo Weber se responde a sí mismo que el único recambio para esas camarillas parlamentarias serían otras camarillas más oscuras aún, más inextirpables y, en la mayoría de los casos, más minoritarias incluso que las parlamentarias. El sistema de la llamada democracia directa, continúa Weber, sólo es técnicamente posible en un estado pequeño (un cantón), pues, en un estado de masas, la democracia conduce a una administración burocrática, y sin un sistema parlamentario conduce a un poder burocrático puro. Democracia y sistema parlamentario son compatibles y es deseable que así sea en los sistemas monárquicos, aunque también reconoce que, en algunos lugares, como en Estados Unidos, la democracia se da dentro de un sistema presidencialista. En Estados Unidos, donde existe un sistema con elección directa del jefe del estado (o de los alcaldes en algunos grandes municipios), puede existir democracia sin un sistema de gobierno parlamentario en sentido estricto, pero no sin la existencia de un poder parlamentario. Pero en un Estado con órganos estatales de carácter hereditario —una monarquía— es imprescindible que exista un parlamento con un poder pleno. Un sistema monárquico sin parlamentarismo es terrible. Rechazar el parlamentarismo en un estado monárquico en nombre de la «democracia» significa fomentar la ausencia de control sobre el poder burocrático, a la vez que se favorece los intereses de la propia estructura burocrática al no someterse a ningún tipo de control⁴⁸. Por ello Weber no comparte el entusiasmo de algunos a favor de una democracia no parlamentaria, ni de los que proponen una dictadura militar para sustituir a la monarquía, pues una democracia sin parlamentarismo significa la eliminación de cualquier control sobre el gobierno.

Y en este mismo contexto habla de las insuficiencias del referéndum para la labor legislativa en comparación con el procedimiento parlamentario. El referéndum no es adecuado para hacer el presupuesto ni para fijar impuestos porque, en un Estado grande, excluye la posibilidad de que los partidos políticos hagan compromisos entre ellos. El parla-

⁴⁸ WEBER, «Wahlrecht und Demokratie...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 395-396. [«Sufragio y democracia...», *loc. cit.*, nota 2, pp. 71-72.]

mento, por el contrario, hace posible que se llegue a la solución «relativamente» mejor gracias a la negociación, y el elector puede igualmente inclinarse, con su voto, hacia la opción que le parezca relativamente la mejor. Esta superioridad técnica de la legislación parlamentaria, dice Weber, no se puede sustituir por nada, con lo que no quiere decir que no haya casos en los que el referéndum sea un medio apropiado para la reforma de la legislación, por ejemplo. En otro pasaje de *Parlamento y Gobierno* había escrito en la misma dirección:

«[...] el referéndum popular tiene límites intrínsecos, tanto como instrumento para las elecciones como para la legislación, que se derivan de sus características técnicas. Se contesta con un sí o un no. Nunca se le ha atribuido en un Estado de masas la función más importante del Parlamento, la de establecer el presupuesto. Pero también se vería dificultada muy considerablemente la elaboración de leyes que se basen en la superación de intereses contrapuestos, pues un voto negativo puede venir determinado por los motivos más dispares, si no existe ningún medio de equilibrar los intereses en contraposición mediante la negociación. El referéndum no conoce el compromiso sobre el que descansa la mayoría de las leyes en un Estado de masas con fuertes antagonismos regionales, sociales, confesionales y de todo tipo en su estructura interna. No se puede concebir cómo se podrían aprobar con un referéndum popular, en un Estado de masas, leyes fiscales que no fueran simplemente la estatalización o la confiscación progresiva de los ingresos o del patrimonio»⁴⁹.

Hay un hecho, sin embargo, reconoce Weber, que podría dar algo de fundamento a quienes defienden la democracia sin parlamentarismo, y este hecho es el carácter voluntario de los partidos políticos. El carácter voluntario de los partidos políticos implica que la actividad política, y en concreto la actividad de los partidos en el parlamento, está en manos de quienes tienen un interés explícito por los asuntos públicos. En ese sentido, los críticos del parlamentarismo estarían poniendo de manifiesto el hecho de que la política en la democracia parlamentaria se convierte en un asunto de unos pocos. Pero Weber no da mayor importancia a este posible argumento, pues la cuestión de que los partidos políticos tengan carácter voluntario y congreguen consiguientemente a

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 395-396. [*Ibid.*, pp. 71-72].

no muchas personas la enfoca él desde otra perspectiva. Lo que él se pregunta sobre los partidos políticos es si éstos permiten que puedan surgir auténticos líderes de su seno, como veremos algo más adelante.

En su crítica a los profesores e intelectuales que se oponen a la parlamentarización del sistema político, Weber les reprocha no estar a la altura de las circunstancias y actuar por un miedo corporativo. Weber les recuerda que nunca se habían hecho oír para criticar los graves fallos del sistema guillermino y que han preferido hablar de temas abstractos como «las ideas de 1914» o el «verdadero socialismo» en vez de ocuparse de la necesaria reforma del parlamento y de los partidos políticos alemanes. En este mismo contexto, Weber les recuerda a estos intelectuales que no puede hacerse una auténtica política —la política es lucha— sin las cualidades necesarias, y que éstas no se adquieren automáticamente por la posesión de un diploma universitario. Por eso concluye Weber que

«[...] otras capas sociales tendrán que tomar bajo su protección el futuro político de Alemania. El título de licenciado o el título de profesor de física o de biología o de cualquier otra especialidad científica no concede ningún tipo de cualificación política, y, menos aún, garantiza que se tenga un carácter político»⁵⁰.

Aunque Weber es asimismo crítico con los partidos políticos alemanes, no comparte, sin embargo, los presupuestos desde los que los críticos del parlamentarismo arremeten contra los partidos alemanes. Era usual, efectivamente, la crítica al parlamentarismo para defender el «espíritu alemán», insistiendo en la peculiaridad de la evolución histórica alemana y defendiendo, consiguientemente, el sistema político vigente, en el que el parlamento no tenía un peso decisivo en el sistema. Por eso, cuando Weber lee las críticas contra el sistema parlamentario con el argumento de que es un sistema corrupto porque los partidos luchan

⁵⁰ WEBER, «Parlament und Regierung...», *loc. cit.*, nota 1, p. 593. [«Parlamento y gobierno», p. 578]. Las «ideas de 1914» que han sido mencionadas en las líneas anteriores se refieren a un pensamiento a florado en torno a la primera guerra mundial, según el cual las concepciones políticas alemanas eran netamente diferentes, y contrapuestas, a las occidentales —francesa e inglesa—, a las que esos mismos teóricos englobaban bajo la denominación de «las ideas de 1789». La guerra mundial fue interpretada por muchos en Alemania como la lucha entre las ideas de 1914 y las ideas de 1789.

por el poder y se reparten los cargos políticos, etc., hace la observación de que la corrupción está en el sistema político vigente en Alemania, pues existe clientelismo y enchufismo, pero sin que los partidos políticos puedan luchar abiertamente por el poder⁵¹.

En resumen, lo que Weber les critica a aquellos intelectuales que desconfían del parlamentarismo es que no considera honrado que les nieguen a los parlamentos el poder para hacer bien su trabajo parlamentario y que les reprochen al mismo tiempo que son unos diletantes, que hacen mal su trabajo. Tampoco le parece honrado que esos intelectuales critiquen la «política de negación» a la que se ve forzado el parlamento se ve forzado y que, a la vez, le cierren el camino para que «puedan llegar a un trabajo positivo naturaleza de líder».

La crítica de Weber no se detiene en los intelectuales antiparlamentarios, sino que la hace extensiva también a los propios partidos políticos con presencia en el *Reichstag* en tanto en cuanto ellos mismos no ponen de manifiesto una auténtica voluntad de llegar al poder. En esta crítica que le hace a los partidos políticos, Weber parte de la premisa de que el futuro del poder del parlamento va íntimamente unido al papel que puedan desempeñar políticos con capacidad de liderazgo. Y por eso les critica a los partidos alemanes su falta de voluntad de liderazgo. Observa que están acomodados al sistema burocrático y no tienen ganas de convertir el parlamento en el lugar de la elección de los gobernantes. La actitud de los partidos políticos, en definitiva, según él, le hace el juego al sistema de poder burocrático. En esta actitud coinciden todos los partidos, según Weber. En el partido socialista encuentra que, por diversos motivos, no hay voluntad de parlamentarizar el sistema político con el argumento de no querer «mancharse con las actividades de un aparato estatal burgués». El partido católico *Zentrum* tampoco tiene interés en la parlamentarización del sistema, porque tiene miedo a verse relegado a una minoría parlamentaria en el caso de que se estableciera un sistema de gobierno parlamentario, lo cual pondría en peligro el poder de que disfruta *de facto*: el *Zentrum* sintoniza bien con la burocracia estatal y es consciente de que su poder está en el clero católico y no en el peso que pueda tener en el parlamento. Su posición actual en el parlamento le permite colocar algunos católicos en cargos públicos mediante un clientelismo no oficial realizado desde la propia burocracia.

⁵¹ *Ibid.* [*Ibid.*].

El *Zentrum*, además, tiene según Weber un bajo nivel intelectual y político, de modo que, en un sistema de gobierno parlamentario, tendría que cuidar mucho más la preparación de sus gentes. En los otros partidos —en el partido conservador y en el partido liberal-nacional—, tampoco encuentra Weber ningún interés en que cambien las cosas porque, con el sistema actual de reparto de prebendas y cargos, llegan a puestos de poder sin necesidad de cambiar a un sistema de gobierno parlamentario⁵².

4. El sentido último de la parlamentarización: el valor de la nación

La necesidad de transformar el Estado burocrático alemán en un sistema de gobierno parlamentario, que con tanta claridad pregona Weber en sus escritos durante la primera guerra mundial, hunde sus raíces más profundas en una fuerte convicción de Weber, en el alto valor que le asigna a la nación alemana. Sus propuestas de reforma del sistema político-constitucional vigente están dirigidas, como hemos visto, a hacer posible una vida política y un liderazgo político que sustituyan al sistema burocrático. Pero todo esto está dirigido finalmente a que la nación alemana sea dueña de sus destinos políticos y pueda participar con seguridad en la política internacional⁵³.

⁵² WEBER, «Parlament und Regierung...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 504-505. [«Parlamento y gobierno», pp. 166-168].

⁵³ Weber había hablado de la nación como un valor último en su Lección de toma de posesión de la Cátedra, impartida en 1895, *El Estado nacional y la política económica*. Pero también el Estado —la razón de Estado— aparece ahí como un valor último, entendiendo por razón de Estado los intereses vitales del Estado. En los escritos de 1916, durante la guerra, parece que se produce un desplazamiento de su jerarquía valorativa del Estado a favor de la nación en su escrito: WEBER, «An der Schwelle des dritten Kriegsjahres», *MWG I/15*. [«En el umbral del tercer año de guerra»], p. 670, pero en realidad lo que ocurre en ese pasaje es que Weber concreta el interés del Estado, pues el interés del Estado es el de la nación, y por ello no quiere que se olvide el papel de la nación (Wilhem Hennis se opone a la consideración de que la nación sea el valor más alto para Weber, pues, aunque Weber no era claramente un cosmopolita sino un patriota, no por ello subordina todo al valor máximo de la nación). (HENNIS, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*. Tübingen 1887, p. 223).

Para Weber, el orgullo de una nación está en función de que sus miembros puedan participar activamente en la configuración de la política de su país, al menos según sus posibilidades de hacerlo, es decir, que no se sientan objetos sino sujetos de su propia vida. La inmadurez política de los alemanes está vinculada, según Weber, a la vigencia del sistema burocrático; es, en realidad, una consecuencia de éste. La madurez política de un pueblo, por el contrario, significa ser dueño de sí mismo, dueño de su destino. Para expresar esta idea recurre Weber a una expresión, habitual en el vocabulario político de la época, pero a la que le da un contenido preciso, y opuesto al habitual en algunos intelectuales. Me refiero a la expresión «Herrenvolk», que se suele traducir por «pueblo señor» o «pueblo de señores». Esta expresión en boca de Houston St. Chamberlain, por ejemplo, un ideólogo racista nacionalizado alemán, quería expresar la superioridad del pueblo alemán respecto a los otros pueblos y era la base de una política racista de exclusión. Weber, por el contrario, y expresamente en contra de ese uso, utiliza la expresión «Herrenvolk» para denominar a un pueblo «dueño de sí mismo», es decir «señor» de sí mismo [no de otros pueblos]:

«Por “pueblo soberano” [*Herrenvolke*] no entendemos, por supuesto, esa ostentosa cara de *nuevo rico* que ponen esas personas cuya indignidad les permite que un desertor inglés como el señor H[ouston] St[ewart] Chamberlain les enseñe a ellos, y a la nación, lo que es la “germanidad”. No hay palabras de desprecio lo suficientemente fuertes para algo así. Pero, por supuesto: una nación que solo produjera buenos funcionarios, apreciables empleados de oficina, comerciantes honestos, y técnicos competentes y fieles servidores, y que soportara un poder burocrático sin control bajo frases pseudomonárquicas, no sería un pueblo soberano y haría mejor en ocuparse de sus asuntos cotidianos en lugar de tener la vanidad de preocuparse por el destino del mundo. Que no se nos *hable más* de “política mundial” si vuelve la vieja situación, como quieren esos charlatanes conservadores disfrazados de pangermanistas. En vano esperarán esos intelectuales que han caído en frases caducadas que los alemanes en el extranjero desarrollen un verdadero sentido de la dignidad, cuando en su propio país son objeto de una burocracia puramente técnica, por muy competente que ésta sea, y tienen que soportar que los académicos discutan si la nación está “lo suficientemente madura” para esta o aquella otra forma de gobierno. Solo un pueblo políticamente maduro es un “pueblo soberano”: un pueblo que mantiene en sus propias manos el

control de la administración de sus asuntos y que, a través de sus representantes elegidos, determina la elección de sus dirigentes políticos. La nación había perdido eso por la forma en que reaccionó ante el poder político de Bismarck: como es sabido, el propio Bismarck admitió públicamente que su error más importante había sido la opresión del Parlamento»⁵⁴.

Para ser un pueblo dueño de sí mismo —un pueblo soberano— es preciso, piensa Weber, que un sistema de gobierno parlamentario permita llevar a los puestos directivos del Estado a políticos auténticos, sustituyendo a los funcionarios. Para Weber, un pueblo no es un «pueblo señor», un pueblo dueño de sí mismo, si permanece con un sistema político dirigido por funcionarios que no estaban sometidos a ningún control por parte de los representantes elegidos por el pueblo.

Esta transformación interna del sistema político alemán la considera Weber un elemento necesario para que Alemania pueda estar presente en la escena internacional. Para ser algo en el mundo hay que reorganizarse internamente, con un parlamento fuerte. La propia guerra que Alemania estaba haciendo no tendría sentido para Weber, si no desembocara en esa transformación parlamentaria interna, que permita una participación de los ciudadanos en la elección de los gobernantes. La guerra la entendió Weber como una lucha por que la nación alemana participara en la toma de responsabilidades en el futuro de la tierra, y él piensa que se faltaría realmente a ese objetivo si Alemania no se transformara políticamente para poder estar a la altura de la nueva situación internacional tras la guerra: «Solo los pueblos dueños de sí mismos están llamados a intervenir en la evolución del mundo»⁵⁵. Los pueblos que quieran estar en la arena internacional sin ser en su propia casa dueños de sí mismos están llamados a fracasar. Con un pueblo que no sea dueño de sí mismo, dice, es mejor no aventurarse en la política internacional.

Y esta es la tarea política inmediata que Weber ve para Alemania después de la guerra, la de comprobar si Alemania va a ser capaz de tomar parte en el nuevo proceso histórico universal, en las nuevas relaciones internacionales. La primacía de la política internacional aparece

⁵⁴ WEBER, «Parlament und Regierung...», *loc. cit.*, nota 1, p. 525.[«Parlamento y gobierno», pp. 279-280].

⁵⁵ *Ibid.*

así clara y determinante para la organización de la política interna. Y desde esta perspectiva, el sistema de poder burocrático se le presenta como totalmente inadecuado para esa tarea. El sistema burocrático podía ser bueno para una política meramente defensiva, conservadora, para una actividad administrativa y militar buena, excelente, pero no es adecuado ya para emprender una política de hacerse valer en la arena internacional.

5. Dos proyectos de reforma constitucional

A comienzos de mayo de 1917, el diputado del *Reichstag* Conrad Haussmann (1857-1922), miembro de la Comisión Constitucional, solicitó la colaboración de Max Weber para la redacción de dos proyectos de reforma constitucional, que éste aceptó.

El primer proyecto se refería al derecho del Parlamento a crear comisiones de investigación, o encomendar la investigación a comisiones ya existentes⁵⁶. En la explicación de motivos señala Weber que el objetivo de este proyecto es controlar al Gobierno y poder aclarar hechos mediante la investigación de documentos, citación e interrogatorio de testigos y especialistas, pues sólo de esta manera se puede convertir el *Reichstag* en un auténtico parlamento de trabajo, y el lugar para la elección de auténticos políticos profesionales y no de meros demagogos. El modelo para esta propuesta lo toma Weber del reglamento de las comisiones del parlamento inglés. El derecho a crear comisiones de investigación es, para él, el correctivo más adecuado para impedir que el Gobierno sea opaco a la opinión pública y que sea secreto el conocimiento oficial que los funcionarios tienen de los acontecimientos, es decir, cuando no exista un motivo suficientemente fundado para ello. Weber propone que el *Reichstag* esté obligado a poner en marcha estas comisiones a petición de la cuarta parte de sus miembros. Es, por tanto,

⁵⁶ WEBER, «Entwürfe von Gesetzen betr.: die Einführung des Rechtes des Reichstags, durch besondere Kommissionen oder Auftrag zu bestehenden Kommissionen Erhebungen zu veranstalten» [«Proyectos de ley relativos a la supresión del derecho del Reichstag a organizar investigaciones mediante comisiones especiales o encargando dichas investigaciones a comisiones ya existentes», *MWG I/15*, como en nota 1, pp. 268-277. [Véase WEBER, «Parlamento y Gobierno...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 146-150].

un derecho de investigación que está abierto también a las minorías parlamentarias.

El segundo proyecto era doble. Una primera parte se refería a la supresión del ya mencionado artículo 9.2 de la Constitución de 1871, que para Weber era el obstáculo más difícil para lograr la transformación del sistema político alemán en un sistema de gobierno parlamentario. Una segunda parte de este segundo proyecto de reforma se refería a la cuestión de la penalización de la publicación no autorizada de declaraciones de los Jefes de los Estados del *Deutsches Reich*⁵⁷. Esta propuesta tenía mucho que ver en concreto con la publicación de ciertas declaraciones del Emperador, que habían tenido efectos negativos para la política exterior alemana⁵⁸.

⁵⁷ WEBER, «Entwürfe von Gesetzen zur Aufhebung der Inkompatibilität der Mitgliedschaft im Reichstag und im Bundesrat, zur Verbindung des Reichskanzlersamts mit der Mitgliedschaft im preussischen Staatsministerium, zur Errichtung eines Reichskronrats sowie zur Strafbarkeit unbefugter Veröffentlichung von Äusserungen der Bundesfürsten» [«Proyectos de ley para eliminar la incompatibilidad entre ser miembro del Reichstag y del Bundesrat, para vincular el cargo de canciller del Reich con la pertenencia al Ministerio de Estado prusiano, para crear un Consejo Real del Reich y para tipificar como delito la publicación no autorizada de declaraciones de los príncipes federales»], *MWG I/15*, como en nota 1, pp. 278-288.

⁵⁸ Sobre sus críticas a la actuación del emperador puede verse, por ejemplo: WEBER, *loc. cit.*, nota 1, pp. 507-523. [WEBER, «Parlamento y Gobierno...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 141, 177-182, 272-273, por ejemplo].

Capítulo VII

LA PROPUESTA DE MAX WEBER PARA UNA REPÚBLICA PRESIDENCIALISTA, FEDERAL Y DEMOCRÁTICA EN ALEMANIA (1918-1919)

Finalizada la guerra, con la derrota de las potencias centrales, y tras la huida del emperador alemán a comienzos de noviembre de 1918, las reflexiones de Max Weber sobre la reorganización de Alemania abandonan su propuesta anterior de avanzar hacia una monarquía parlamentaria para encaminarse ahora hacia el establecimiento de una República presidencialista. En diciembre de 1918 reconoce expresamente que la propuesta que había hecho en *Parlamento y Gobierno* se había quedado obsoleta, pues en el momento en que la había escrito todavía tenía ante su vista la realidad de las dinastías monárquicas gobernantes en Alemania y el hecho de la hegemonía de Prusia en el *Deutsches Reich*, y que, teniendo en cuenta esa realidad, su propuesta se había centrado en la urgencia de una parlamentarización del sistema político-constitucional alemán¹. Pero la situación de Alemania a partir de noviembre de 1918

¹ WEBER, Max, «Deutschlands künftige Staatsform», *MWG I/16: Zur Neuordnung Deutschlands*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, pp. 98-146, aquí p. 98. [WEBER, «La futura forma de Estado de Alemania», en *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 121-175, aquí pp. 121-122].

había cambiado radicalmente y consideraba ahora la monarquía como una forma inviable para el nuevo Estado alemán. Los fallos de la monarquía son considerados por Max Weber tan graves que le resulta imposible defenderla como forma de Estado para el futuro².

Su reflexión sobre la monarquía prescinde de sus propios sentimientos monárquicos para situarse en la nueva situación, en la que considera apremiante buscar una nueva forma de Estado en la que encaje el mayor número posible de alemanes, incluyendo a los alemanes austríacos, y que se dote de unos órganos capaces de dirigir la inevitable reconstrucción económica y social de Alemania. Desde esta perspectiva, y aunque personalmente consideraba que la monarquía parlamentaria era la forma de Estado técnicamente más adaptable y la más fuerte³, tiene

Otros escritos de Max que se citan en este capítulo VII son los siguientes:

WEBER, «Das neue Deutschland», *MWG I/16*, pp. 379-383, 384-385; 388-392. [WEBER, «La nueva Alemania», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 392, pp. 211-216].

WEBER, «Deutschlands Wiederaufrichtung», *MWG I/16*, pp. 415-420. [«La reconstrucción de Alemania», en *Escritos sobre la reorganización...*, pp. 228-233].

WEBER, «Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamte des Innern vom 9. Bis 12. Dezember 1918», *MWG I/16. Zur Neuordnung Deutschlands*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, pp. 56-90. [WEBER, «Sobre la Constitución...», en *Escritos sobre la reorganización...*, pp. 73-120].

WEBER, «Deutschlands Vergangenheit und Zukunft...», *MWG I/16, Zur Neuordnung Deutschlands*. J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, p. 440. [WEBER, «Pasado y futuro de Alemania», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 392].

WEBER, «Wahlrecht und Demokratie in Deutschland», *MWG I/15*. [WEBER, «Sufragio y democracia...», en *Escritos sobre la reorganización...*, pp. 3-72].

WEBER «Die gegenwärtige Lage», *MWG I/16*, pp. 405-407. [«La situación de Alemania», en *Escritos sobre la reorganización...*, pp. 478-479].

WEBER, «Zum Thema der Kriegsschuld», *MWG I/16, Zur Neuordnung Deutschlands*. J.C.B. Mohr. Tübingen 1988, pp. 179-190; [WEBER, «Sobre la culpa de la guerra», en: *Escritos sobre la reorganización...*, pp. 176-191].

WEBER, «Der Reichspräsident», *MWG I/16*, pp. 220-224. [WEBER, «El Presidente del Reich», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, pp. 192-198].

² Los fallos de la monarquía que para Weber hacen imposible defenderla para el futuro hacen referencia al gobierno personalista del emperador Guillermo II, a la tolerancia por parte de éste de la demagogia del almirante Tirpitz y de la politización del ejército, a haber convertido la guerra en un duelo personal entre el emperador y el «poder del dinero» de los anglosajones, y la deserción final del emperador que provocó prácticamente la revolución en Alemania al jugar con la idea de un golpe de Estado.

³ WEBER, «Deutschlands künftige Staatsform...», *loc. cit.*, nota 1. [WEBER, La futura forma..., *loc. cit.*, nota 1, p. 123].

el convencimiento claro de que la nueva forma del Estado ha de ser una República y explica sus argumentos a favor de su establecimiento en distintos foros⁴. Conviene recordar, en todo caso, que el tratamiento de los temas político-constitucionales para el futuro de Alemania no lo sitúa Weber en las coordenadas de una discusión jurídica, pues es más bien una reflexión de «técnica estatal», es decir, de examen y análisis de las instituciones más adecuadas y convenientes para la nueva situación alemana⁵.

1. Argumentos a favor de una República presidencialista, federal y democrática

Su primera reflexión básica a favor del establecimiento de una forma de Estado republicana es que, con ella, la nación alemana iba a poder realizar de una manera más apropiada su reconstrucción después de la guerra. Frente al descrédito y a los fallos cometidos por la monarquía,

«[...] la República es una semilla de esperanzas que hoy no sabemos si se cumplirán todas. No debe seguir siendo lo que parece ser para muchos hoy en día (una especie de narcótico para superar *la terrible presión del colapso*), pues de lo contrario, todo terminará pronto. Pero como para nosotros la patria no es la tierra de los padres, sino la de los hijos, y como tenemos y debemos tener más *confianza* en nuestros descendientes que en la generación anterior, y como valoramos el rechazo decidido a la legitimidad dinástica como un medio para poner finalmente a la burguesía políticamente *sobre sus propios pies*, nos sometemos lealmente a la decisión que adopte la mayoría de una

Otras afirmaciones en este mismo sentido en: WEBER, «Das neue Deutschland», *MWG I/16*, *loc. cit.*, nota 1, pp. 379-385; 388-392. [WEBER, «La nueva Alemania», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, pp. 211-216]; WEBER, «Deutschlands Wiederaufrichtung», *MWG I/16*, nota 1, pp. 415-420. [«La reconstrucción de Alemania», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, pp. 228-233].

⁴ WEBER, «Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamt des Innern vom 9. Bis 12. Dezember 1918», *MWG I/16. Zur Neuordnung Deutschlands*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, como nota 1, pp. 56-90. [WEBER, «Sobre la Constitución», en *Escritos sobre la reorganización...*, como nota 1, pp. 73-120.

⁵ WEBER, «Deutschlands künftige Staatsform...», *loc. cit.*, nota 1, p. 100. [WEBER, La futura forma..., en *Escritos sobre la reorganización*, nota 1, p. 122].

Asamblea constituyente y de un plebiscito, pero por nuestra parte nos situamos sin reservas ni ambigüedades sobre el suelo de la *República*⁶.

Como tareas inmediatas que la nación tendría que acometer para su reconstrucción destaca Weber una clara renuncia a sus sueños imperialistas, es decir, limitarse a formar una nación de todos los territorios alemanes en un Estado independiente «para el cultivo pacífico y sin reservas de nuestra singularidad dentro de la Sociedad de Naciones». La República se le presenta así como la forma de Estado más segura para solucionar la cuestión de la inclusión del máximo número posible de alemanes en un Estado, refiriéndose a los alemanes austríacos⁷. Otras tareas urgentes eran proceder a una profunda desmilitarización y a la subordinación del poder militar al poder civil⁸, así como conseguir constitucionalmente que Prusia no tuviera la posición hegemónica que la constitución de 1871 le había concedido. Aunque Weber no era partidario de la división de Prusia en varios Estados, sí consideraba que el *Deutsches Reich* tenía que dejar de ser en realidad una *Prusia agrandada* para transformarse en una *Alemania grande*, en la que se incluyeran todos los Estados alemanes refiriéndose concretamente a Austria.

Es preciso señalar que toda la reflexión político-constitucional de Weber tiene siempre ante sus ojos, en un primer plano, el problema de la reconstrucción económica y social de Alemania después de la guerra, problema que fue conceptualizado en la época con el término de «socialización» de la economía, que significaba una amplia intervención del Estado en los asuntos económicos y sociales: «la socialización no sólo es necesaria, sino imprescindible, una profunda intervención en la pro-

⁶ *Ibid.*, p. 107. [WEBER, La futura forma..., *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, p. 131.

⁷ Esto implica para Weber la aceptación de la separación de Alsacia, pero advierte al mismo tiempo que si se imponen pérdidas territoriales en el oeste y el este, indemnizaciones y deudas de guerra, «después de una época de un pacifismo de cansancio, hasta el último trabajador que sienta esto se convertirá en un chauvinista. Permanecerá el odio a los otros pueblos, se encenderán los irredentismos alemanes con todos los medios revolucionarios de la autodeterminación habituales en esos procesos. Contra el dominio extranjero también son correctos los instrumentos de la gente de *Espartaco* y la juventud estudiantil alemana tendría una tarea». (WEBER, «Deutschlands künftige Staatsform...», *loc. cit.*, nota 1, p. 110). [WEBER, La futura forma..., *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, p. 134].

⁸ *Ibid.*

piedad privada, porque de lo contrario amenaza la bancarrota del Estado [...]; nunca ha sido tan necesario el espíritu empresarial burgués como ahora»⁹.

Weber insiste en que no se podía prescindir de la actividad organizativa del empresariado, especialmente en los tiempos venideros, aunque consideraba que era necesaria la intervención estatal en la cuestión de la moneda, del suministro de materias primas y de política fiscal. La cuestión de socialización de las empresas debería decidirse caso por caso¹⁰.

Respecto a la forma organización institucional de la República, la primera pregunta que se hace Weber es si debería ser unitaria o federal. El consideraba que

«[...] una solución unitaria pura no sería posible ahora en esta situación temporal. No es posible económicamente porque Austria tiene su propia moneda y su propio banco central, una economía financiera distinta y necesidades de política comercial distintas. No es posible políticamente porque *nunca lo tolerarían los enemigos, bajo cuya dominación extranjera estamos*. Pero, aparte de esto, se resistiría fuertemente la justificada peculiaridad no sólo de Austria sino también de Baviera»¹¹.

Su propuesta de una república federal, con un órgano representativo de los Estados federados (*Cámara de los Estados*), la aproxima lo más posible a un «Estado unitario» para que el *Reich* tuviera un Gobierno potente en su relación con los Estados federados. Un gobierno estatal débil en su relación con los Estados federados significaría para Weber sobre todo una debilidad ante Prusia. Y como no quiere que Prusia mantenga la hegemonía que le reconocía la anterior constitución del *Deutsches Reich* propone que el Presidente del Reich, para que no esté completamente impotente ante el Jefe de gobierno de Prusia, pueda dictar órdenes, dentro el ámbito de las competencias del Reich, direc-

⁹ WEBER, «Deutschlands Vergangenheit und Zukunft...», *MWG I/16, Zur Neuordnung Deutschlands*. J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1988, nota 1, p. 440. [WEBER, «Pasado y futuro de Alemania», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, pp. 236-237].

¹⁰ WEBER, «Die gegenwärtige Lage der Deutschen Demokratischen Partei», *MWG I/16*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988, nota 1, p. 478.

¹¹ WEBER, «Deutschlands künftige Staatsform...», *loc. cit.*, nota 1, p. 116. [WEBER, «La futura forma...», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, p. 141].

tamente a las autoridades prusianas y hacerlas cumplir. Se tenía que superar completamente la situación del *Deutsches Reich* anterior porque, de lo contrario, sería imposible establecer una economía nacional racional e impulsar la «socialización» que se iba a requerir en los años inmediatos. La intervención del Estado en la reconstrucción económica iba a requerir una emisión continuada de decretos y órdenes que necesitaba de una Administración central potente para su ejecución¹².

2. La Presidencia de la República

Sobre la Presidencia de la República Weber se pregunta, en primer lugar si debería ser unipersonal o federal. Su propuesta es la de una Presidencia de carácter unipersonal, y no un órgano federal, como en Suiza.

Sobre el sistema de elección del Presidente de la República, Weber apostó por un Jefe del Estado elegido directamente por el electorado, y no por el Parlamento, como ocurría en la III.^a República Francesa. Desde sus primeras manifestaciones sobre este tema en la Comisión del Ministerio del Interior, convocada por Hugo Preuss entre el 9 y el 12 de diciembre de 1918, en la que Weber participó, mantuvo siempre esta propuesta en todos sus escritos e intervenciones de la época. Para él era una necesidad que el Presidente fuera elegido directamente por los ciudadanos y no por el parlamento, ofreciendo para ello argumentos de distinta naturaleza¹³:

a) La diferencia entre la elección plebiscitaria por los ciudadanos y la elección por el parlamento era para Weber de especial relevancia

¹² WEBER, «Unitarismus, Partikularismus und Föderalismus», *MWG I/16*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988, pp. 246-253.

¹³ WEBER, «Beiträge...», *loc. cit.*, nota 1, p. 82. [WEBER, «Sobre la Constitución...», en *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, p. 107]. Ejemplo de presidente plebiscitario es para Weber el de los Estados Unidos; y el ejemplo de un Presidente elegido por el parlamento lo encuentra en Suiza, donde el parlamento elegía al Consejo Federal, con la inclusión del Presidente federal, o en Francia, donde el Presidente era elegido por las dos Cámaras (la Cámara Popular y el Senado) juntas. Cuando cita a los Estados Unidos, Weber suele decir «elegido directamente por el pueblo», aunque fuera, como es sabido, a través de compromisarios.

desde el punto de vista de la autoridad que él creía debía tener el Presidente frente a los otros órganos del Estado. Una elección popular le daría al Presidente una «legitimidad revolucionaria» y le dotaría de una posición propia frente a los otros órganos del Reich. Weber afirmaba que un Presidente así elegido tendría esa autoridad, aunque no tuviera en sus manos muchas competencias, sino sólo las mínimas (derecho de disolución [del parlamento], o derecho de convocar un referéndum)¹⁴. Weber era consciente, en todo caso, de que una campaña electoral para la Presidencia genera grandes costes y que tiene importantes consecuencias desde el punto de vista del *spoils system*, es decir, desde el punto de vista del reparto de cargos, pues los funcionarios nombrados por el Presidente cesarían cuando él cesara. Pero pensaba, no obstante, que, como en Alemania los cargos de la Administración se cubren de manera distinta a como se hace en Estados Unidos, la situación general en Alemania sería diferente a la norteamericana, lo cual no quería decir que en la campaña electoral no se pudiera generar en Alemania una lucha de intereses similar a la que se daba en las campañas electorales de Estados Unidos.

b) Weber destacaba asimismo el efecto positivo que la elección directa o plebiscitaria del Jefe del Estado tendría sobre los partidos políticos. Piensa que los partidos políticos se verían obligados a tener que prepararse de una manera específica para la campaña electoral, pues, como en Alemania calculaba él que habría al menos cuatro grandes partidos, la lucha electoral por la presidencia de la República se trasladaría inmediatamente a los propios partidos políticos, que tendrían que designar sus candidatos presidenciales, lo cual serviría de acicate para esa necesaria transformación de los partidos alemanes, que, como Weber había señalado con anterioridad en otros escritos, estaba mucho menos avanzada que en Gran Bretaña o en Estados Unidos, como hemos visto en el capítulo anterior. En este sentido, la elección del presidente del Estado por el pueblo proporcionaría una buena ocasión y un motivo adecuado para la elección de los líderes y, consiguientemente, para una reorganización de los partidos que superara el viejo sistema de «partidos de notables», tan presente todavía en Alemania, en la apreciación de Weber. La permanencia del viejo sistema de «partidos de notables» echaría a perder para el futuro inmediato una democracia

¹⁴ *Ibid.*

de progreso político y económico. Según él, las elecciones habidas en Alemania habían mostrado que los partidos de viejo cuño lograban, aun en contra de la voluntad expresada por los electores, desprenderse de aquellos hombres que gozaban de la confianza de los electores para contar con políticos que ofrecían cosas que ya no se vendían. La consecuencia de esta práctica había sido que las mejores cabezas se apartaban de la política y, por ello, Weber había insistido, de manera especial en su *Política como profesión* (finales de enero de 1919) en la necesidad que tenía Alemania de partidos y líderes modernizados. Por esta razón, una elección popular del cargo más alto del Estado podría actuar, según él, como una válvula de escape¹⁵.

c) Otro argumento empleado por Weber a favor de una elección directa del Presidente de la República era el papel que tendría para frenar las tendencias *particularistas* que estaban presentes en algunos territorios alemanes. El *particularismo* reivindicaba que el Gobierno de los distintos Estados federados estuviese en manos, a ser posible, de los naturales de cada uno de los territorios. De aquí que Weber insistiera en la necesidad de un órgano que representara la unidad del Estado. Aun si saber todavía en los primeros meses de 1919 si se iban a seguir desarrollándose partidos regionales, Weber pensaba que el *particularismo* tendría a larga consecuencias sobre la formación de la mayoría parlamentaria y la composición del gobierno del *Reich*. Por eso, una elección plebiscitaria del Presidente constituía para él un dique de contención contra la proliferación de esas tendencias *regionalistas*, en el sentido de que obligaría a los partidos a organizarse y a entenderse en todo el *Reich*¹⁶.

d) Weber se hace también eco de las reservas que tenían algunos respecto a la elección directa del Presidente por el temor a que, por esa vía electoral, pudieran volver miembros de la dinastía anteriormente reinante o de otras dinastías presentes igualmente en algunos de los Estados del anterior *Deutsches Reich*. Pero él desechaba el peligro de ese eventual retorno porque estaba firmemente convencido de que las dinastías estaban realmente desprestigiadas, sin posibilidad de ser recupe-

¹⁵ WEBER, «Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf». *MWG I/17*, p. 225. [WEBER, «El político y el científico. La política como profesión», Edición de J. Abellán. Madrid, Alianza, 2021, p. 218.

¹⁶ WEBER, «Unitarismus...», *loc. cit.*, nota 12, pp. 85-88.

radas. Para él, la oposición a una elección directa del Presidente podría provenir principalmente de los siguientes tres grupos de personas: de quienes estaban en contra de un poder ejecutivo fuerte en el Reich, es decir, de aquellos grupos con poder en los Gobiernos de los Estados federados; también de los grupos liberales enemigos de una fuerte «socialización», es decir, enemigos de una potente intervención del Estado en asuntos económicos y sociales exigida por la situación de la posguerra; y, finalmente, de políticos con escaño parlamentario —no de los políticos de los partidos como tales—, porque el «reparto de cargos» a realizar por un Presidente elegido directamente por los ciudadanos afectaría sin duda a la capacidad de influencia de los parlamentarios, ya que una «socialización» como la que se podía prever iba a requerir una intervención fuerte de la Administración central del Estado, lo cual iba a significar inevitablemente que disminuyera la influencia de los parlamentarios en el «reparto de cargos» y en las tareas de reconstrucción económica y social de la nación.

e) A la pregunta de por qué el Presidente de la República no debía ser elegido por el parlamento, el principal razonamiento de Weber tenía que ver con la debilidad de un parlamento elegido por el sistema electoral proporcional (vigente en Alemania) y por su débil posición ante el existente *Bundesrat*¹⁷. La crítica al sistema proporcional por parte de Max Weber había sido constante desde antes de la primera guerra mundial, y pensaba que las elecciones generales constituyentes (del 19 de enero de 1919) iban a seguir poniendo de manifiesto lo que ya se había visto en germen en las últimas elecciones parlamentarias: que las asociaciones profesionales (de propietarios urbanos, de titulados universitarios, de funcionarios, de asociaciones de todo tipo) presionarían para que los partidos políticos encabezaran sus listas electorales con los secretarios de esas asociaciones con la finalidad de captar votos sectoriales en el electorado. Y por eso escribe Weber que:

«[...] el parlamento se convertirá así en una corporación en la que llevarán la voz cantante personas a las que no les importa nada la política nacional y que actuarán bajo el mandato “imperativo” de sus intereses económicos: se va a convertir en un parlamento de medio-

¹⁷ Sobre el *Bundesrat* véase el apartado 1 del capítulo VI. Cuando escribe esto, aún no se sabía cómo iba a quedar constituida la Cámara Federal.

cridades, incapaz de ser un lugar para la elección de los líderes políticos»¹⁸.

En su razonamiento contra el sistema proporcional acude de nuevo Max Weber a los efectos desfavorables para la inevitable «socialización» económica en Alemania, pues la ejecución de la misma iba a requerir lógicamente una mayor centralización administrativa y un liderazgo más unido¹⁹. Y Weber no quiere para la nueva Alemania un tipo de elección del Presidente de la República como el de Francia, elegido por las cámaras parlamentarias y no directamente por los electores, porque la posición del Presidente francés le parece de una «impotencia miserable»²⁰.

El sistema proporcional —unido en el caso alemán (en la Constitución de 1871) a la existencia de un *Bundesrat* (Consejo Federal) que controla las decisiones del Canciller del *Reich*— llevaba a que el parlamento, según Weber, tuviera una limitada significación política, cuando éste tendría que ser realmente un contrapeso al poder ejecutivo por provenir de la voluntad democrática del pueblo. Por eso Weber se pregunta por qué había de mantenerse la elección indirecta —a través del parlamento— para la elección del órgano más alto del Estado, si ya se había suprimido para otros niveles. Según él, la elección indirecta en el caso del Presidente sería una burla al principio de la democracia en beneficio de las negociaciones y de los pactos que pudieran hacer a este respecto los partidos parlamentarios²¹.

f) Pero, como es consciente de que la figura del Presidente directamente elegido por los ciudadanos podría tener la propensión a exlimitarse en su poder, Weber le señala sus límites:

¹⁸ WEBER, «Der Reichspräsident», *loc. cit.*, nota 1, p. 224. [WEBER, «El Presidente del Reich», en *Escritos sobre la reorganización...*, *loc. cit.*, nota 1, p. 195].

¹⁹ Al hablar del sistema proporcional, Weber trae a colación lo que ocurre en muchos cantones de Suiza, donde los representantes de los distintos partidos se reúnen pacíficamente tras las elecciones y resuelven todo, también el reparto de los cargos, mediante acuerdos. Este sistema, dice, puede tener la consecuencia de debilitar la formación de gobiernos de coalición o del partido mayoritario. Señala Weber que el consenso proporcional es ciertamente contrario a una dictadura, pero desde el punto de vista económico tiene otras consecuencias.

²⁰ WEBER, «Der Reichspräsident...», *loc. cit.*, nota 1, p. 221. [WEBER, «El presidente...», *loc. cit.*, nota 1, p. 194].

²¹ *Ibid.* p. 221.

«[...] que se limite el poder del Presidente elegido por el pueblo y que se vele por que no pueda intervenir en la maquinaria del Estado nada más que en casos críticos irresolubles temporalmente (con un veto suspensivo y con el nombramiento de gobiernos técnicos), y en los demás casos con la convocatoria de un referéndum»²².

Y en cuanto a su responsabilidad, señala «que debe ser posible una revocación del Presidente del *Reich* por iniciativa popular (expresada por alrededor de una décima parte de los electores) y un referéndum sin indicación alguna de los motivos»²³.

3. Presidencialismo, parlamentarismo y democracia

La elección directa del Presidente de la República por el electorado y no por el Parlamento la presenta Weber como una clara expresión de democracia. Dentro de las distintas ideas de democracia que se estaban formulando en Alemania en los años de la guerra y en los inmediatamente posteriores, la posición de Weber se diferencia de los enemigos del parlamento, pero también de aquellos que sólo entendían la democracia como un sistema parlamentario. Contra los enemigos del parlamento que rechazaban la democracia representativa ya se había manifestado en su escrito *Parlamento y Gobierno*²⁴. Y, a diferencia de los que identificaban y reducían la democracia a un sistema de gobierno parlamentario, afirma que «democracia y parlamentarismo no son lo mismo»²⁵, es decir, que puede darse la democracia con un sistema presidencialista, pues no sólo no es enemiga

²² *Ibid.*, p. 223. [*Ibid.*, p. 196].

²³ WEBER, «Beiträge...», *loc. cit.*, nota 1, p. 88. En el escrito «Der Reichspräsident» dice: «Hay que procurar que el presidente del Estado, ante cualquier intento de gobernar autocráticamente o de tocar las leyes, tenga siempre presente la “soga y la horca”» (WEBER, «Der Reichspräsident...», *loc. cit.*, nota 1, p. 221). [WEBER, «El presidente...», *loc. cit.*, nota 1, p. 194].

²⁴ Sobre las posiciones antidemocráticas en la época de Weimar, véase Kurt Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. Múnich, DTV, 1978, especialmente págs. 113-141.

²⁵ En varios lugares del escrito se muestran las no coincidencias que ve Max Weber entre democracia y parlamentarismo, en el sentido de que es posible la democracia tanto en un sistema de gobierno parlamentario como en un sistema presidencialista.

del presidencialismo sino que también se expresa de forma auténtica en la elección directa del Presidente de una república. Según él, «la democracia correctamente entendida no puede tener nada en contra de que el Presidente, como elegido por el pueblo, pueda apelar al pueblo del [o desde el] parlamento»²⁶. Y en esa misma línea afirma que «la consulta popular es señal de auténtica democracia» porque democracia significa someterse a gobernantes elegidos y no una entrega impotente de los electores a los grupos y camarillas parlamentarias²⁷. En su argumentación a favor de la elección directa del Presidente por los electores y no por el Parlamento, Weber está tomando en consideración las características reales de un parlamento alemán elegido por sufragio proporcional, con las debilidades que él le atribuye a este sistema, y que desembocaban, junto con el hecho de que Alemania no contaba todavía con partidos «modernizados», en un parlamento débil.

Esta calificación de la elección directa del Presidente como democracia auténtica no le lleva a Weber en ningún momento a negar la necesidad del parlamento, pues un sistema presidencialista no puede existir sin la existencia de un poder parlamentario:

²⁶ WEBER, «Beiträge...», *loc. cit.*, nota 1, p. 87. [WEBER, «Sobre la Constitución...», en *Escritos sobre la reorganización...*, *loc. cit.*, nota 1, p. 115]. La frase en el texto de Weber de recurrir «al pueblo del parlamento» es confusa, pues no se entiende y parece que falta algo, concretamente aquello del parlamento en relación con lo cual el Presidente puede recurrir o apelar al pueblo. Los editores del volumen *MWG I/16* afirman en una nota al pie de la p. 87 que este pasaje se refiere a las *decisiones* del Parlamento contra las que Presidente podría recurrir en ese caso al pueblo. El hueco que quedaba en la frase «von dem Parlament an das Volk appellieren können» se llenaría con «*decisiones*» del Parlamento, es decir, apelar al pueblo sobre *decisiones* del parlamento.

En un pasaje de otro escrito, Weber se refiere con mayor claridad a aquello en relación con lo cual podría el Presidente apelar al pueblo. Me refiero a *La futura forma de Estado de Alemania*, donde Weber escribe que el Presidente del Estado «debería tener el derecho de apelar al *voto del pueblo* si no se llegara a un acuerdo entre el *Bundesrat* [Cámara de Estados] por un lado y el *Reichstag* [Parlamento] y sus delegados —los ministros del Gobierno— por otro lado. El referéndum se convertiría así en el medio de resolver los conflictos constitucionales entre los órganos federales y los unitarios» (WEBER, «Deutschlands künftige Staatsform...», *loc. cit.*, nota 1, p. 145). [WEBER, «La futura forma de Estado de Alemania...», *loc. cit.*, nota 1, p. 145].

²⁷ WEBER, «Der Reichspräsident...», *loc. cit.*, nota 1, p. 224. [WEBER, «El presidente...», *loc. cit.*, nota 1, p. 198].

«Es cierto que en un sistema “cesarista” (en el sentido más amplio de la palabra), es decir, con una elección popular directa del Jefe de Estado o del de una ciudad [alcalde], como en los Estados Unidos y en algunos de sus grandes municipios, la democracia puede existir sin un sistema de gobierno parlamentario, pero no puede existir sin ningún poder parlamentario en absoluto (no abordaremos aquí sus ventajas y debilidades políticas y administrativas). Cuando los jefes (formales) de la Administración Pública sean órganos de carácter hereditario sí es imprescindible que el parlamento tenga plenos poderes»²⁸,

como ocurría con la monarquía autoritaria anterior, contra la cual Weber había formulado sus propuestas de reforma en la dirección de una monarquía parlamentaria, y hemos mencionado en el capítulo VI.

Su posición sobre el parlamento en un sistema presidencialista la redondea con su deseo de que el parlamento acepte libremente no elegir al Presidente de la República, a la vez que espera que esta actitud del parlamento no sea aprovechada por los enemigos del parlamento como un arma arrojadiza contra el propio parlamento:

«Se entiende por sí mismo que, si los parlamentarios no quieren ser víctimas de su propia autonegación, no cedan gustosamente la elección del máximo órgano del Estado. Pero ha de ser así y no va a cesar el movimiento en esa dirección. Ojalá la democracia no ponga en manos de sus enemigos este arma de agitación contra el parlamento. Al igual que los monarcas limitaron su poder a favor de las representaciones parlamentarias, ojalá el parlamento reconozca libremente ese elemento fundamental de la democracia, el derecho a la elección directa de los dirigentes»²⁹.

Y esta idea de democracia como elección de los gobernantes a los que los ciudadanos se someten y a los que pueden deponer es la que Weber quiere para la Alemania del futuro:

«[...] la democracia alemana, como cualquier otra democracia, puede ser solamente la democracia de un pueblo libre que no quiere

²⁸ WEBER, «Wahlrecht und Demokratie...», *loc. cit.*, nota 1, p. 394]. [WEBER, «Sufragio y democracia...», *loc. cit.*, nota 1, p. 68].

²⁹ WEBER, «Der Reichspräsident...», *loc. cit.*, nota 1, p. 224. [WEBER, «El presidente...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 197-198].

dominar a los demás, sino ser un pueblo señor (*Herr*) de su propia casa en una comunidad nacional»³⁰.

En conclusión, los escritos publicados y los discursos pronunciados por Max Weber en los últimos meses de 1918 y en los primeros de 1919 sobre el futuro de Alemania muestran que él no consideraba imposible, como muchos solían crear, la creación de un Estado republicano, federal y democrático para una Alemania que incluyera al máximo número de alemanes, es decir, que incluyera a los alemanes austríacos, y que no girara ya, en cuanto a su organización constitucional, en torno a la hegemonía de Prusia en el Estado, que es lo que había ocurrido en el período del *Deutsches Reich* entre 1871 y 1918.

4. Función del referéndum

En sus escritos sobre el futuro de Alemania se refiere Weber también, como hemos mencionado, a la institución del referéndum, que él considera un instrumento político de carácter conservador, es decir, como un obstáculo para un desarrollo ágil de la legislación, especialmente cuando se trata de leyes complicadas. En un caso así puede ocurrir que se vote en referéndum contra una ley por razones totalmente distintas o contrapuestas entre sí, o por algún punto concreto, sin que se puedan saber las razones del voto en contra. No obstante, señala que estos efectos negativos se pueden paliar en cierto sentido si se prepara más cuidadosamente la o las preguntas sometidas a referéndum y si los partidos políticos llegaran a compromisos claros antes de su celebración. Pero también es consciente de que, en el caso de que se sometan a votación reformas deseadas por mucha gente mezcladas con otras no tan deseadas, se puede estar obligando a los electores a que tengan que aceptar también las no queridas por ellos.

Por otro lado, Weber hace la observación de que tampoco están siempre claros los efectos de la frecuencia con que se realicen los referéndums. Cuando la consulta es demasiado frecuente se puede debilitar el interés general de manera considerable, y cuando es poco frecuente

³⁰ WEBER, «Das Neue Deutschland...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 388-392, aquí p. 392. [WEBER, La nueva Alemania, *loc. cit.*, nota 1, pp. 217-221, aquí p. 221].

se aumenta sin duda la participación normal en el proceso legislativo, pero a su vez no es tampoco seguro que esta participación se vaya a dar en los Estados de masas. Piensa, por ejemplo, que en los Estados Unidos es probable que el aumento de la frecuencia de los referéndums contribuya a reforzar la legislación, mientras que en Inglaterra es más probable que no sea así por contar con una educación política más elevada de los ciudadanos y con el hecho de que los diputados trabajan muy en serio en las comisiones de control al gobierno, además de que los debates políticos en la prensa son también más frecuentes.

La práctica del referéndum puede producir, por otro lado, efectos distintos según estén configuradas las instituciones del Estado. Un referéndum celebrado con un Jefe del Estado elegido directamente por los electores y con un Gobierno formado de acuerdo al principio de proporcionalidad tendría la consecuencia de que se redujera la importancia de los parlamentarios profesionales. Y si existiera una Administración pública poderosa, por ejemplo, para la ejecución de la «socialización», se plasmaría con toda claridad el efecto conservador del referéndum. En el caso de que se trate de una Jefatura del Estado débil (por haber sido elegida por el parlamento o por tratarse de una Jefatura plural de tipo federativo) y de que exista un número elevado de partidos, el referéndum puede ser un gran obstáculo para el progreso y el propio parlamento ya no sería el lugar para la elección de los gobernantes.

Como el referéndum puede dificultar la tramitación de las leyes de la inevitable «socialización» para afrontar la situación económica tras la guerra, Weber propone que, en el caso de Alemania, el referéndum se limite a cuestiones muy específicas, concretamente a las reformas constitucionales y a los casos de conflictos agudos entre los poderes del Estado, y que la solicitud de celebración de un referéndum requiera un alto porcentaje de ciudadanos que lo soliciten (alrededor de un 20%).

5. «Socialización» de la economía y papel de la burguesía

Un tema central en las reflexiones de Weber sobre el futuro de Alemania tras la guerra es, como hemos podido ver ya, la inevitable «socialización» de la economía para la reconstrucción de Alemania, hasta el punto de convertirlo en un tema central en sus propuestas de tipo

institucional. El uso del concepto de «socialización» por Weber requiere un breve apunte explicativo para poder precisar también su posición sobre el papel que le atribuye al empresariado burgués, que para él es de la máxima relevancia desde el punto de vista de la reconstrucción de Alemania. En esos meses anteriores a la aprobación de la Constitución de Weimar (agosto de 1919) no todos los partidos políticos o los intelectuales entendían lo mismo por «socialización». Dentro de los partidos socialistas había una gran división entre quienes aspiraban a «socializar» la propiedad de los medios de producción —es decir, acabar con el empresario capitalista y sustituir el «afán de lucro» como motor de la economía por el interés de la economía colectiva— y aquellos que entendían el socialismo en un sentido más amplio, es decir, que aspiraban a restringir el egoísmo individual en favor de un justo reparto de los bienes, pero sin eliminar el principio de la propiedad privada, a la que, no obstante, querían someter a una cierta regulación³¹. La posición de Max Weber sobre la «socialización» de la economía toma en cuenta, en primer lugar, que la Alemania de la posguerra iba a necesitar para su reconstrucción crédito extranjero durante años, especialmente de Estados Unidos. Y piensa que los créditos extranjeros sólo los iba a poder conseguir «un gobierno y una economía de estructura burguesa», porque es la única que puede garantizar la seguridad que necesitan los países extranjeros: «la capacidad impositiva sobre el dinero tiene un *interés propio* que no puede ser sustituido por ningún tipo de “cálculo natural” de una sociedad socialista, por muy ingeniosamente concebido que estuviera».

Y en esta misma línea crítica otra de las tesis del «socialismo de Estado». Le parecen incomprensibles la estatalización de los bancos o la estatalización de las sociedades anónimas cuando se necesitan enormes cantidades de capital extranjero y no se puede, por ello, *confiscar* la propiedad privada, pues de lo contrario no se puede obtener ningún crédito extranjero. La fórmula habitual en la época de «mantener la economía de guerra» como una especie de socialismo de Estado, la considera Weber una ingenuidad y señala a este respecto que pocas empresas alemanas estarían «maduras» para su estatalización (quizás solamente las compañías de seguros y las minas, pero no las manufac-

³¹ Véase Ottmar Bühler, Prólogo para la edición española de 1931, en: *La Constitución de Weimar*. Madrid, Tecnos, 2019, pp. 264-266.

tureras; y la expropiación de las tierras agrícolas tendría que presuponer un sector privado). Weber recuerda ahora además que la propia economía de guerra no había eliminado al empresario, sino que se había producido más bien el fenómeno contrario: la economía de guerra no sólo había abierto otras puertas a los empresarios en forma de beneficios a los proveedores, sino que realmente el «socialismo de Estado» no había podido prescindir de los empresarios, ya que los logros económicos y organizativos durante la guerra habían procedido de los empresarios, no de los burócratas. Con todo esto, Weber afirma de nuevo que le parece inevitable el mantenimiento del principio de la empresa privada. Es cierto que Weber no deja de reconocer que no le tiene ningún afecto a algunos sectores capitalistas, como la industria pesada, por su corrupta influencia política en el viejo régimen, pero considera al mismo tiempo que, desde el punto de vista económico, es un sector indispensable, especialmente en los momentos de la reconstrucción, cuando hay que reorganizar toda la economía y todas las oportunidades de crear empleo. Recuerda a este respecto que Marx tenía razón en el *Manifiesto Comunista* cuando subrayaba el carácter revolucionario —en el sentido económico, no político— del trabajo de los empresarios capitalistas burgueses, y eso es algo que, para Weber, no puede ser sustituido por ningún sindicato ni por los funcionarios del «socialismo de Estado»:

«[...] sólo tenemos que usarlos [a los empresarios] en su lugar correcto, ofreciéndoles las inevitables bonificaciones —de los beneficios—, pero sin dejar que se salgan de control. Sólo así es *hoy* posible el progreso hacia socialización; lo sabe cualquier socialista formado; si lo niega, es que no es más que un estafador. Pero el resentimiento, y los instintos corporativos, de los intelectuales académicos en contra de personas a las que ellos no examinan, pero que sin embargo ganan dinero y ejercen el poder, serían los peores consejeros para los trabajadores progresistas desde un punto de vista económico»³².

En la base de la posición de Weber sobre el capitalismo sigue estando de manifiesto la diferencia entre el «capitalismo de rapiña» y el «capitalismo moderno» europeo que él había elaborado en sus escritos académicos. Mientras que el capitalismo de rapiña, vinculado a la polí-

³² WEBER, «Deutschlands künftige Staatsform...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 113-115. [WEBER, «La futura forma de Estado...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 140-141].

tica, es tan antiguo como la historia conocida de todos los Estados militares, el capitalismo moderno tiene otra *ética empresarial racional*, «que por término medio está por encima de cualquier otra que se haya dado realmente en la historia»; y tiene otras bases, que no han sido precisamente «los beneficios obtenidos con el infame principio de que “no se pueden ganar millones sin que la manga se roce con el muro de la prisión”, sino el tipo de rentabilidad que se logra adoptando la máxima de que “la honestidad es la mejor política”»³³. Por el otro lado, por lo que respecta a su aceptación de la intervención estatal, le parece necesaria en la política monetaria y en la política fiscal, así como en el suministro de alimentos³⁴.

Como se puede observar, la perspectiva desde la que aborda Weber este tema tiene un carácter más bien pragmático, pues más importante que la cuestión de las etiquetas de «economía colectiva», «economía libre», «estatalización» u «organización» es la cuestión de que se atienda exclusivamente a los resultados objetivos en cada sector económico, es decir, la pregunta clave es «cómo mejorar las oportunidades de empleo de las amplias masas de trabajadores y cómo aumentar la cobertura de las necesidades de toda la población»³⁵.

6. La cuestión de la «culpa de la guerra» y la paz

Las propuestas de Weber para el futuro de Alemania no se limitan a las cuestiones de su reorganización política y económica, sino que incluyen también sus reflexiones sobre las relaciones internacionales, y especialmente sobre la paz después de la guerra.

En los meses inmediatamente posteriores al fin de la primera guerra mundial, Max Weber se ocupó de la cuestión de la culpa en el desencadenamiento de la misma, sobre la que escribió algunos artículos y pronunció algunos discursos dentro de la campaña electoral para la Asamblea constituyente de enero de 1919, en la que él se presentaba

³³ WEBER, «Wahlrecht und Demokratie», *loc. cit.*, nota 1, p. 357. [WEBER, «Sufragio y democracia, *loc. cit.*, nota 1, pp. 17-18].

³⁴ WEBER «Die gegenwärtige Lage...», *loc. cit.*, nota 1, pp. 478-479.

³⁵ WEBER «Deutschlands künftige Staatsform...», *loc. cit.*, nota 1, p. 116. [WEBER, «La futura forma de Estado...», *loc. cit.*, nota 1, p. 141].

como candidato por el Partido Democrático Alemán (DDP). Weber se involucró asimismo en una serie de actividades a favor de una paz negociada y, finalmente, formó parte de la Delegación alemana en la Conferencia de Paz de París.

El día 17 de enero de 1919, víspera de la inauguración de la Conferencia de Paz en París el 18 de enero de 1919, y dos días antes de la celebración de las elecciones constituyentes, Weber publicó en el periódico *Frankfurter Zeitung* sus reflexiones sobre la cuestión de la culpa de la guerra, exponiendo con claridad su posición al respecto³⁶. En este artículo Weber dice de sí mismo que siempre había abogado por un entendimiento honesto con Inglaterra antes de la guerra, y que nunca había cambiado esta actitud en el transcurso de la misma. Recuerda que él nunca había considerado inocua la invasión alemana de Bélgica y que los «planes de anexión» de Bélgica, de los que algunos hablaban en Alemania, le habían parecido siempre una locura³⁷.

A lo largo de su exposición va reconociendo los numerosos y graves errores políticos y diplomáticos que Alemania había ido cometiendo en la época del emperador Guillermo II, pero, en la cuestión concreta del desencadenamiento de la guerra, le atribuye la responsabilidad a Rusia. El zarismo, según él, quería la guerra de cualquier manera porque encajaba plenamente dentro de sus objetivos políticos. La disposición para la guerra la encontraba muy extendida en todos estratos sociales rusos de influencia. Y afirma con claridad que todo el mundo sabía —tanto los estadistas como los meros interesados en política— que una movilización rusa no sólo hacía inevitable la guerra, sino que fue realmente su detonante. Su observación sobre este hecho le lleva a sugerir que el Derecho internacional sobre la guerra debería incluir un primer principio del siguiente tenor:

«Caerá en el descrédito internacional un Estado que se movilice mientras se están llevando a cabo negociaciones»³⁸.

³⁶ WEBER, «Zum Thema der 'Kriegsschuld...», *loc. cit.*, nota 1, 179-190; [WEBER, «Sobre la culpa de la guerra», en: *Escritos sobre la reorganización...*, nota 1, pp. 176-191]. (El 20 de marzo de 1919 escribió una nota a los editores del periódico *Frankfurter Zeitung* sobre la cuestión: WEBER, «Die Untersuchung der Schuldfrage», *MWG I/16*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1988, pp. 230-233).

³⁷ *Ibid.*, p. 180. [*Ibid.*, p. 178].

³⁸ *Ibid.*, p. 184. [*Ibid.*, p. 183].

Eso es para él lo que realmente había hecho el zarismo —para él el sistema más cruel existente—, mientras que Alemania había llevado a cabo una guerra defensiva. Weber destaca además que lo que los alemanes habían logrado contra el zarismo en 1917 era una de las páginas más gloriosas de la historia alemana (lograr que Rusia abandonara la guerra derrotada)³⁹.

Al comentar el comportamiento de los otros Estados participantes en la guerra, Weber va combinando el reconocimiento de los errores alemanes con los reproches explícitos que él les hace por su parte a esos Estados. En relación con Francia reconoce que no había sido correcto el trato que Alemania le había dado a Alsacia, anexionada al *Deutsches Reich* en 1870, pero le reprocha a Francia que no hablara con claridad sobre su neutralidad. Weber afirma que los motivos para la guerra por parte de Francia provenían de su deseo de querer «tener un vecino débil, en vez de uno fuerte»⁴⁰ y que había un estado de ánimo muy extendido en Francia —por los periódicos y las revistas— en contra de un entendimiento con Alemania. Respecto a una de las cuestiones del enfrentamiento entre los dos países —la demanda alemana de anexión de una parte de La Lorena (Brey)—, recuerda Weber que esa petición sólo la había exigido la industria pesada alemana y que había sido rechazada por los parlamentarios alemanes y por toda la nación, incluso en los momentos de éxito alemán. En relación con el comportamiento de Francia sugiere Weber un segundo artículo a incorporar en el Derecho internacional de la guerra:

«Caerá en el descrédito internacional un Estado que, al estallar la guerra, no haga una declaración clara cuando se le pregunte si permanecerá neutral»⁴¹.

En relación con Bélgica expresa su comprensión de la ira del pueblo belga por la invasión alemana, pero no deja de observar que Bélgica no había mantenido su neutralidad respecto a sus vecinos en los mismos términos, en el sentido de que había protegido su frontera con Alemania, pero no había hecho lo mismo con la frontera francesa ni con la costa atlántica. En relación con este comportamiento, Weber sugiere un

³⁹ *Ibid.*, p. 184. [*Ibid.*, p. 182].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 185. [*Ibid.*, p. 183].

⁴¹ *Ibid.*, p. 185. [*Ibid.*, p. 183].

tercer artículo de un futuro Tratado internacional sobre el Derecho de la guerra:

«[...] un Estado neutral permanente sólo puede invocar su neutralidad si se ha puesto en situación de protegerla de la misma manera y con la mayor eficacia posible en todos los lados»⁴².

En sus observaciones sobre el comportamiento de los Estados Unidos, Weber formula algunas críticas de distinta naturaleza, que tenían que ver con su ayuda a Gran Bretaña y con la información sesgada sobre Alemania que se había difundido en los Estados Unidos. A propósito de la ayuda de Estados Unidos a Gran Bretaña en su bloqueo marítimo, que Weber calificaba de ilegal, sugiere un cuarto principio general a ser incorporado en un nuevo Tratado del derecho internacional de la guerra:

«[...] un Estado neutral que tolere una violación del derecho por parte de un bando beligerante sin ejercer él mismo una defensa violenta no podrá recurrir, a su vez, a la fuerza a causa de las contramedidas ilegales cometidas por otra parte beligerante, contramedidas que son el único medio de compensar las consecuencias de la previa violación del derecho realizada por la parte enemiga»⁴³.

Weber consideraba que el bloqueo marítimo inglés había sido ilegal porque no era un bloqueo efectivo, tal como habría exigido la regulación de La Haya sobre la guerra en el mar. Pero al mismo tiempo reconoce Weber el error cometido por el Secretario de Estado del Ministerio de Asuntos Exteriores alemán, Arthur Zimmerman, cuando, unas semanas después de que se retomara la guerra submarina el 1 de febrero de 1917, le indicó al embajador de Alemania en México, Henrich von Eckhardt, que en el caso de que Estados Unidos entrara en la guerra, se le ofreciera a Méjico entrar en una alianza con Alemania. La publicación de este despacho, captado por el servicio secreto inglés, en la prensa aliada y en la neutral provocó un rechazo contra Alemania en la opinión pública norteamericana, que aceleró la entrada de los Estados Unidos en la guerra. Weber, por su parte, no compartía la opinión extendida en Alemania de que Estados Unidos tenía una voluntad clara de entrar en la

⁴² *Ibid.*, p. 186. [*Ibid.*, 185].

⁴³ *Ibid.*, p. 187. [*Ibid.*, p. 186].

guerra, pero sí creía, no obstante, que esta opinión se había podido extender en Alemania porque en Estados Unidos también había una «ideología de guerra». Weber pensaba que las masas en Estados Unidos estaban convencidas del comportamiento absolutamente malvado de Alemania con sus métodos de guerra y la invasión de Bélgica. En relación con este estado de opinión antialemana en Estados Unidos, Weber añade una referencia al libro de Thorstein Veblen, *Theory of business enterprise*, donde el autor afirma que sería un buen negocio racional reducir el comercio mundial *con la guerra*⁴⁴. A pesar de que Weber afirmara el carácter sesgado de la información norteamericana, no deja de reconocer, por otro lado, que la desconfianza de los norteamericanos podía tener un buen fundamento por las declaraciones del emperador alemán y por la demagogia de las propias autoridades alemanas⁴⁵.

Y, finalmente, respecto a Inglaterra, Weber reconoce los errores alemanes por no haberles dado a los ingleses seguridades sobre su plan de construcción de la flota, lo cual había forzado a Inglaterra a tener que mantener su flota en casa, viéndose así perjudicada en su política naval mundial. Reconoce asimismo los errores cometidos por Alemania en su política colonial, especialmente en la cuestión de los Boers, pero también acusa al mismo tiempo a Inglaterra de poca generosidad con la política colonial alemana. Pero Weber destaca sobre todo que Alemania siempre quiso un entendimiento con Inglaterra y que Inglaterra debe saber que hay gentes en Alemania que piensan como él. Sus observaciones sobre el comportamiento de Inglaterra en la guerra acaban con una petición a Inglaterra en el sentido de que sepan ser vencedores, pues Alemania es un gran pueblo que no puede ser excluido. Para ello confía en que la paz la hagan políticos expertos y no plebeyos que vayan solamente tras la obtención de beneficios políticos y económicos⁴⁶.

Esta posición de Max Weber sobre los participantes en la guerra, y especialmente la relativa a la responsabilidad en el desencadenamiento de la guerra, la expondría él mismo unos meses después en su informe como integrante de la Delegación alemana en la Conferencia de Paz de

⁴⁴ Thorstein Veblen, *The Theory of Business Enterprise*. New York, Scribner's Sons, 1904, p. 398.

⁴⁵ WEBER, «Zum Thema der 'Kriegsschuld...», nota 1, p. 188-189. [WEBER, «La "culpa" de la guerra...», *loc. cit.*, nota 1, p. 188-189].

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 189-190. [*Ibid.*, 190-191].

París. Pero, antes de este evento, hay que señalar que a comienzos de febrero de 1919, unas semanas después de la inauguración de la Conferencia de paz en París, el príncipe Max von Baden, el último canciller del *Deutsches Reich* hasta el final de la guerra, retirado ya en ese momento de la política, había entablado relaciones con Max Weber y otras personalidades alemanas con el objeto de trabajar para obtener de la *Entente* una paz aceptable para Alemania. El objetivo principal era intentar destruir el dogma establecido sobre la culpa de Alemania y formular las líneas de la posición negociadora alemana. Ese «dogma» había sido declarado por el presidente francés, Raymond Poincaré, al decir, en 1916, que ya no era necesario reunir más información sobre el desencadenamiento de la guerra mundial, pues con las publicaciones extraídas de los archivos estatales alemanes, había quedado demostrado el carácter doloso de la política alemana⁴⁷.

7. Observación final

En las páginas anteriores hemos hecho referencia a la propuesta formulada por Max Weber en 1917 sobre la transformación del *Deutsches Reich* en una monarquía parlamentaria, que pudiera dar cabida a la debida relevancia del parlamento y de los partidos políticos exigida por la democratización de las masas. Tras la guerra, y a causa del descrédito de la monarquía, Max Weber propone para Alemania una República presidencialista, habida cuenta de que ya no se podía contar con una forma monárquica para el Estado y de que se avistaba como inevitable una potente intervención del Estado en la reconstrucción de económica y social de Alemania. Su propuesta de una República presidencialista era de carácter federal (una federación en la que Prusia no contara con una posición hegemónica), con sufragio universal igualitario y con un presidente dotado de competencias muy limitadas, elegido directamente por los ciudadanos (no por el Parlamento) y que podría ser revocado por referéndum. Por las características de esta forma de Estado que propone en 1918-1919 se puede decir que su propuesta republicana no significa la afirmación de un sistema autoritario, y que su concepto de «demo-

⁴⁷ Véanse a este respecto algunas afirmaciones del Presidente francés Raymond Poincaré, *Messages, Discours — Allocutions. Lettres et Télégrammes*. París, 1920, p. 134.

cracia presidencialista» no tiene por qué asociarse a autoritarismo, anti-democratismo o antiparlamentarismo.

No obstante, la sustitución de su propuesta a favor de una monarquía parlamentaria por la de una república presidencialista ha solidado ir asociada en los estudiosos de Weber como un giro hacia la «democracia plebiscitaria», interpretando esta última, a su vez, de una manera que no se corresponde con los textos de Weber. Partiendo de los propios textos de Max Weber de 1917-1919, en especial *Parlamento y Gobierno*, *Sufragio y democracia*, *La política como profesión* y *La futura forma de Estado en Alemania*, creo que no hay ningún fundamento para esa interpretación. Esa curiosa interpretación del concepto weberiano de «democracia plebiscitaria» (o «democracia de líderes plebiscitarios»), convertida en el núcleo de una teoría antidemocrática y autoritaria, no ha tenido en cuenta pasajes de los escritos de Weber, que hemos expuesto en los capítulos anteriores. Con «democracia plebiscitaria» se está refiriendo Weber a un fenómeno político fundamental en las democracias contemporáneas, cual es el de la transformación de los partidos políticos y su consecución de un poder sobre sus propios diputados parlamentarios en la agenda política. Los hechos que Weber denomina con «democracia plebiscitaria» son las transformaciones de los partidos políticos desde el siglo XIX en Gran Bretaña y en los Estados Unidos. Y no debería olvidarse a este respecto que Max Weber describe el fenómeno de la «democracia plebiscitaria» en dos sistemas político-constitucionales diferentes, en una monarquía parlamentaria como Gran Bretaña y en una república presidencialista como Estados Unidos. «Democracia plebiscitaria» para Weber no es una forma de Estado o de Gobierno pues se estableció primeramente en esas dos distintas formas de Estado. Siendo claro lo que entiende Weber por «democracia plebiscitaria», usos posteriores de esta expresión la han referido a cosas distintas a la que Weber se refirió. Por ello es imprescindible acudir a los textos de Max Weber y a las fuentes que él utiliza para poder comprender adecuadamente a qué llama él «democracia plebiscitaria» (especialmente las obras de Moisei Ostrogorsky y de James Bryce sobre los sistemas políticos de Gran Bretaña y Estados Unidos), como una vía para comprender su propio vocabulario en vez de adjudicarle a los conceptos de Weber otros contenidos semánticos posteriores distintos a los de las mismas palabras que Weber estaba utilizando.

Sobre la posición política de Weber en 1919 es clarificador el testimonio de Immanuel Birnbaum, estudiante en 1919 y miembro de la Asociación que organizó la conferencia de Weber sobre la política como profesión. Birnbaum habla de la insatisfacción del propio Weber con los poderes especiales atribuidos al presidente del Reich en la Constitución de Weimar, pues consideraba que no había sido recogido el núcleo de la propuesta weberiana. En palabras de Birnbaum,

«Weber defendió un poder fuerte para el futuro presidente del *Reich*, pero quería también un parlamento con una fuerte voluntad política como contrapeso a un solo hombre en la cúspide del Estado [...]»⁴⁸.

Y la razón por la que no se logró en Alemania un parlamento fuerte, continúa diciendo Birnbaum, estuvo en las estrategias políticas de los partidos, con lo que se llegó finalmente a una situación que proporcionaba un gran poder al Presidente, pero dificultaba la formación de mayorías parlamentarias a causa del sistema electoral proporcional.

⁴⁸ BIRNBAUM, Immanuel, «Erinnerung an Max Weber», en: KÖNIG, René y WINCKELMANN, Johannes (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*. Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen, 1963, pp. 19-21. Sobre las causas del fracaso de la República de Weimar hay una extensa bibliografía. Puede consultarse, por ejemplo, Heinrich August WINKLER, *Musste Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte*. München, Stiftung Historisches Kolleg, 1991 (Su posición se resume en: «La República no estaba desde el principio condenada al fracaso»).

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Max Weber

- «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904-1920», en: *Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*. Edición de Wolfgang Schluchter en colaboración con Ursula Bube. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 4.^a ed., 2019, Vol. I/18, pp. 123-492, 493-545] [Max WEBER, «La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo. Las sectas protestantes y el “espíritu del capitalismo”». Ed. de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2025].
- «“Kirchen” und “Sekten” in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze», *MWG I/9*. Edición de Wolfgang Schluchter en colaboración con Ursula Bube. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 435-462.
- «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», *MWG I/7*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2018, pp. 142-234. [«La “objetividad” del conocimiento en las ciencias sociales y en la política social...» Edición de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2017, 142-234].
- «R. Stammlers ‘Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung», *MWG I/7*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2018, pp. 481-571.
- «Nachtrag zu dem Aufsatz über R. Stammlers “Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung”», *MWG I/7*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 2018, pp. 572-576.
- «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», *MWG I/12*, pp. 389-440. [«Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva, Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica». Buenos Aires. Amorrortu, 1973, pp. 175-221].
- «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», *MWG I/12*. «Wirtschaft und Gesellschaft, Soziologie, Unvollendet 1919-1920». Tübingen, 2013, pp. 445-512. [«Por qué no se deben hacer juicios de valor en la economía y en la sociología. El sentido de no hacer juicios de valor

- en la economía y en la sociología», Edición de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2011, pp. 63-166].
- «Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920». *MWG I/23*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 2013: *Soziologische Begriffe I/23*. pp. 147-215. [«Conceptos sociológicos fundamentales». Edición de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2014].
- «Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet. 1919-1920». *MWG I/23*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 2013: *Die Typen der Herrschaft*, pp. 449-591. [«Sociología del poder». Edición de J. Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2023, 3.ª ed. pp. 73-257].
- «Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächten». Nachlass. Teilband 4: Herrschaft. *MWG I/22-4*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 2005, pp. 726-742.
- «Wahlrecht und Demokratie in Deutschland», *MWG I/15*: Max Weber. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Gangolf Hübinger. Tübingen, Mohr, 1984, pp. 347-396. [«Sufragio y democracia en Alemania», en: Max WEBER, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2023, pp. 3-72].
- «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens», *MWG I/15*. Tübingen, J.C.B. Mohr, pp. 432-596. [«Parlamento y Gobierno en la reorganización de Alemania», en: Max WEBER, *Escritos políticos*. Edición de J. Abellán, en *Escritos políticos*. Madrid, Alianza Editorial, 2008, 2.ª ed. pp. 67-282].
- «Der Sozialismus», *MWG I/15* (Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984, págs. 599-633. [«El socialismo», en: *Escritos políticos*. Edición de J. Abellán. Madrid, pp. 287-33].
- «An der Schelle des dritten Kriegsjahres» [«En el umbral del tercer año de Guerra», *MWG I/15* (Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1984, pp. 656-689].
- «Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamt des Innern». *MWG I/16*: Zur Neuordnung Deutschlands, 1918-1920. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 56-90). [«Contribuciones sobre la Constitución (9-12 de diciembre de 1918)», en: Max WEBER, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán, Madrid, Tecnos, pp. 73-120].
- «Deutschlands künftige Staatsform», *MWG I/16*. Zur Neuordnung Deutschlands 1918-1920. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 98-146). [«La futura forma del Estado de Alemania», en: Max WEBER, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2023, pp. 121-198].

- «Zum Thema der ‘Kriegsschuld’, *MWG Band 16. Zur Neuordnung Deutschlands. 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 179-190). [«Sobre la “culpa” de la guerra», en: Max WEBER, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2023, pp. 176-191].
- «Der Reichspräsident», *MWG I/16*: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands 1918-1920. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 220-224). [«El Presidente del Reich», en: Max WEBER, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2023, pp. 192-198].
- «Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeiten der Urheber des Krieges» [«Observaciones sobre el Informe de la Comisión de los gobiernos aliados y asociados sobre las responsabilidades de los causantes de la guerra»], en Max WEBER, *Gesamtausgabe*, vol. I/16: Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988, pp. 324-351.
- «Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass». *MWG I/22-1*: Gemeinschaften. Tübingen, 2001.
- «Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass». *MWG I/22-2*: Religiöse Gemeinschaften, Tübingen, 2001.
- «Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass», *MWG I/22-3*: Recht, Tübingen, 2001.
- «Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1920». *MWG III/7*. Tübingen, 2009.
- «Briefe» *MWG II/1* (1875-1886). Edición de Gangolg Hübinger y Thomas Gerhards. Tübingen, J.C.B. Mohr, 2017.
- «Briefe» *MWG II/8* (1913-1914). Edición de R. Lepsius, W.J. Mommsen, B. Rudhard, M. Schön. Tübingen, J.C.B. Mohr, 2003.

2. Discursos de Max Weber (reseñas de prensa)

- «Deutschlands politische Neuordnung» [Rede am 4. November 1918 in München] (Reseña del *Münchner Neuesten Nachrichten*), en: Max Weber *Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 363-366. [«La reordenación política de Alemania» (4 Noviembre 1918), en Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 205-205.

- «Die zukünftige Staatsform Deutschlands» [Rede am 17. November 1918 in Heidelberg] (Reseña del *Heidelberger Tageblatt*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 372-375). [«La futura forma de Estado de Alemania» (17 Noviembre 1918), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, Tecnos.
- «Das neue Deutschland» [Rede am 1. Dezember 1918 in Frankfurt] (Reseña del *Frankfurter Zeitung*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 379-383). [«La nueva Alemania» (1 Diciembre 1918), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 211-216].
- «Das neue Deutschland» [Rede am 5. Dezember 1918 in Wiesbaden] (Reseña del *Wiesbadener Tagblatt*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 388-392). [«La nueva Alemania» (5 Diciembre 1918) en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 217-221].
- «Der Wiederaufbau der deutschen Wirtschaft» [Rede am 16. Dezember 1918 in Berlin] (Informe del *Frankfurter Zeitung*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, p. 399). [«La reconstrucción de la economía alemana» (16 Diciembre 1918). [En: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 222-223].
- «Deutschlands Lage» [Rede am 20. Dezember 1918 in Berlin] (Informe del *Vossischen Zeitung*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 405-407). [La situación de Alemania (20 Diciembre 1918), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 224-227].
- «Deutschlands Wiederaufrichtung» [Rede am 2. Januar 1919 in Heidelberg] (Reseña del *Heidelberger Neuesten Nachrichten*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und*

- Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 415-420). [«La reconstrucción de Alemania» (2 Enero 1919), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 228-333].
- «Deutschlands Vergangenheit und Zukunft» [Rede am 4. Januar 1919 in Karlsruhe] (Informe del *Karlsruher Tagblatt*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 438-441). [«Pasado y futuro de Alemania» (4 Enero 1919), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 234-237].
- «Die kommende Reichsverfassung» [Rede am 11. Januar 1919 in Heidelberg] (Informe del *Heidelberger Zeitung*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, p. 449). [«La futura Constitución del Reich» (11 Enero 1919), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 238-239].
- «Probleme der Neuordnung» [Rede am 14. Januar 1919 in Fürth] (Informe del *Fürther Zeitung*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 453-456). [«Problemas de la reorganización» (14 Enero 1919), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 240-244].
- «Der freie Volksstaat» [Rede am 17. Januar 1919 in Heidelberg] (Informe de la Agrupación local del DDP de Heidelberg), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 461-467). [«El Estado del pueblo libre» (17 Enero 1919), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 245-251].
- «Die gegenwärtige Lage der Deutschen Demokratischen Partei» [Rede am 15. Februar 1919 in Heidelberg] (Informe del *Heidelberger Neuesten Nachrichten*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, pp. 478-479). [«La situación actual del Partido Democrático

- Alemán» (15 Febrero 1919), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 252-254].
- «Student und Politik» [Rede am 13. März 1919 in München] (Informe del *München-Augsburger Abendzeitung*), en: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I: Schriften und Reden. Band 16: Max Weber. Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Wolfgang Schwentker. Tübingen, Mohr, 1988, p. 484). [«Los estudiantes y la política» (13 Marzo 1919), en: Max Weber, *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania (1918-1919)*. Edición de J. Abellán. Madrid, Tecnos, 2023, pp. 255-256].

3. Bibliografía secundaria

SOBRE LA VIDA DE MAX WEBER

- BAUMGARTEN, Eduard, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1964.
- KÄSLER, Dirk, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main, Campus Verlag, 1988.
- RADKAU, Joachim, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. Viena, Carl Hanser Verlag, 2005.
- SUKALE, Michael, *Max Weber. Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
- WEBER, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1984. [Max Weber. *Una biografía*. Traducción castellana de Javier Benet y Jorge Navarro Pérez. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1995].

CIENCIA

- ABELLÁN, Joaquín: «Estudio preliminar», en: Max Weber, *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 7-53.
- «Estudio preliminar», en: Max Weber, *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, 2021, pp. 9-72.
- «Estudio preliminar», en Max Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*. Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 11-54.
- ALBERT, G.; BIENFAIT, A.; SIGMUND, S. y STACHURA, M. (eds.), *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

- ALBERT, Hans, «Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität», en: Albert, Hans y Topitsch, Ernst, *Werturteilsstreit*. Darmstadt, 1979, 2.^a ed., pp. 200-236.
- ALBERT, Hans y TOPITSCH, Ernst (eds.), *Werturteilsstreit*. Darmstadt, 1979, 2.^a ed.
- ALDENHOFF, Rita, «Nationalökonomie, Nationalsataat und Werturteile. Wissenschaftskritik in Max Webers Freiburger Antrittsrede im Kontext der Wissenschaftsdebatten in den 1890er», en: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 43 (1991), pp. 79-90.
- BELTRÁN, Miguel, «Acerca de Weber y su ciencia exenta de valoraciones», en: José Jiménez Blanco y Carlos Moya Valgañón (eds.), *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid, Tecnos, 1978, pp. 397-421.
- BRENTANO, Lujo, «Über Werturteile in der Volkswirtschaftslehre», en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 33 (1911), pp. 695-714.
- BRUUN, H.H., *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen, 1972.
- COHN, J., «Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft», en: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* X (1921), 195-226.
- ELIAEON, Sven, *Max Weber's Methodology*. Cambridge, 2002.
- FERBER, Christian von, «Der Werturteilsstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Rekonstruktion», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11 (1959), pp. 21-37.
- FREUND, Julien: «Introduction», en: Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*. Traducción de J. Freund. Paris, Plon, 1965 pp. 32-105.
- GERHARDT, Uta, *Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- GUERRERO, Oscar Julián, «Estudio preliminar», en: Max Weber, *La superación de la concepción materialista de la historia*. Bogotá, Ediciones Nueva Jurídica, 2001.
- HENNIS, Wilhelm, «Die volle Nüchternheit des Urteils. Max Weber zwischen Carl Menger und Gustav Schmoller. Zum hochschulpolitischen Hintergrund des Wertfreiheitspostulats», en: G. Wagner/H. Zipprrian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Francfort del Meno 1994, pp. 105-145.
- *Max Weber's Science of Man*. Trad. Keith Tribe. Newbury, UK, Threshold Press, 2000.
- «The meaning of "Wertfreiheit": On the Background of Max Weber's Postulate», en: *Sociological Theory* 12 (1994), pp. 13-125.
- *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen, 1996.
- *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Tubinga, Mohr, 1978.
- «A Science of Man: Max Weber and the Political Economy of the German Historical School», en: Wolfgang Mommsen/Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and His Contemporaries*. Londres, Unwin, 1987, pp. 25-58.

- HENRICH, Dieter, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen, Mohr, 1952.
- ISENBÖCK, Peter, «Verstehen und Werten. Max Weber und Jürgen Habermas über die transzendentalen Voraussetzungen kulturwissenschaftlicher Erkenntnis», en: Gert Albert/Agathe Bienfait/Steffen Sigmund/Mateusz Stachura (eds.), *Aspekte des Weber-Paradigmas*. Wiesbaden, 2006, pp. 80-99.
- Die frühe deutsche Soziologie 1909-1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Opladen, 1984.
- KÖNIG, René, «Einige Überlegungen zur Frage der "Werturteilsfreiheit" bei Max Weber», en: *Soziologie in Deutschland. Begründer, Verfechter, Verächter*. Munich/Viena 1987, pp. 201-229.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, «La tradición sociológica: Max Weber y el problema de los valores», en: *Juicios de valor y ciencia social*. Valencia, Fernando Torres Editor, 1975, pp. 19-38.
- LLANO, Rafael, *La sociología comprensiva como teoría de la cultura: un análisis de las categorías fundamentales del pensamiento de Max Weber*. Madrid, CSIC, 1992.
- MENGER, Carl, *Die Irrthümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*. Viena, 1884.
- *El método de las ciencias sociales*. Edición de Dario Antiseri y Juan Marcos de la Fuente. Madrid, Unión Editorial, 2006 (Contiene: *Untersuchungen über die Methode...* (1883), *Die Irrtümer des Historismus...*(1884) y *Grundzüge einer Klassifikation der Wirtschaftswissenschaften* (1889)).
- MERZ, P.-U., *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*. Würzburg. Königshausen und Neumann. 1992.
- MOMMSEN, Wolfgang: «Max Weber y la ciencia histórica», en *Arbor* 539-540 (1990), 101-123.
- *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt a.M. 1974. (Existe traducción castellana: *Sociedad, política e historia*. Buenos Aires, 1981).
- *Max Weber and German Politics 1890-1920*. Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and His Contemporaries*. Londres, Unwin, 1987.
- MÜLLER, Hans-Peter, *Max Weber*. Colonia/Weimar/Viena, Böhlau Verlag, 2007.
- NAU, Heino Heinrich (1997): *Eine «Wissenschaft vom Menschen». Max Weber und die Begründung der Sozialökonomik in der deutschsprachigen Ökonomie 1871 bis 1914*. Berlin, Duncker und Humblot.
- NIPPERDEY, Thomas (1990): *Deutsche Geschichte 1866-1918. Band I: Arbeitswelt und Bürgergeist*. Munich.
- PARSONS, Talcott, «Value-freedom and Objectivity», en: Otto Stammer (ed.), *Max Weber and Sociology Today*. Nueva York, 1971, pp. 51-82.
- RICKERT, Heinrich: «Vom System der Werte», en: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* IV (1913), 295-327.

- «Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft», en: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* XV (1926), 222-237.
- *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Untersuchung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen/Leipzig, J.C.B. Mohr, 1902 (1921).
- *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Freiburg, J.C.B. Mohr, 1899 (6.^a y 7.^a ed., 1926). [*Ciencia cultural y ciencia natural*. Traducción de Manuel García Morente. Con prólogo de J. Ortega y Gasset. Madrid, Espasa-Calpe, 1965, 4.^a ed.].
- SCHELTING, Alexander von (1934): *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*. Tübingen.
- SCHLUCHTER, Wolfgang, *Wertfreiheit und Verantwortungspolitik*. Tübingen, 1971.
- «Action, ordre et culture. Éléments d'un programme de recherche wébérien», en: *Revue française de sociologie*, 200546-4, págs. 653-683.
- SCHMID, Martin, «Kultur und Erkenntnis. Kritische Bemerkungen zu Max Webers Wissenschaftslehre», en: *Berliner Journal für Soziologie* 14 (2004), págs. 545-560.
- «Idealisierung und Idealtyp. Zur Logik der Typenbildung bei Max Weber», en: Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994 pp. 415-444.
- SCHMOLLER, Gustav (1883): «Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften», en: *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reich* 7 (1883), 239-258.
- «Die Volkswirtschaft, die Volkswirtschaftslehre und —methode», en: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*. Jena, 1911/1998vol. VIII, pp. 426-501. Reeditado en: Gustav Schmoller (1998): *Historisch-ethische Nationalökonomie als Kulturwissenschaft*. Edición de Heino H. Nau. Marburg, 1998, pp. 215-368.
- STAMMLER, Rudolf, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. Leipzig 1896.
- TENBRUCK, F.J., «Die Wissenschaftslehre Max Webers. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis», en: G. Wagner/ H. Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, pp. 367-389.
- «Die Genesis der Methodologie Max Webers», en: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11 (1959), 573-630.
- WAGNER, G. und H. Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Frankfurt a.M., 1994.
- «Wertfreiheit. Eine Studie zu Max Webers kulturwissenschaftlichem Formalismus», en: *Zeitschrift für Soziologie* 18 (1989), pp. 4-15.
- *Max Weber Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- WEISS, Johannes (ed.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*. Frankfurt am Main, 1989.

RELIGIÓN

- ARONSON, Perla y WEISZ, Eduardo (comps.): *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»*. Buenos Aires, Gorla, 2007.
- Biblia Vulgata (Biblia sacra iuxta Vulgatam Clementinam)*, edición de Alberto Colunga y Laurentio Turrado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- DISSELKAMP, Annette: *L'Étique protestante de Max Weber*. París, Presses Universitaires de France, 1994.
- DÜLMEN, Richard van: «Protestantismus und Kapitalismus. Max Webers These im Licht der neueren Sozialgeschichte», en: Christian Gneuss/Jürgen Kocka (eds.), *Max Weber, Ein Symposium*. Munich 1988, 88-101.
- EISENSTADT, Samuel N. (ed.): *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*. Nueva York, 1968.
- FISCHER, Hans Karl: «Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"», en: *Max Weber: Die protestantische Ethik. Kritiken und Antikritiken*. Ed. de Johannes Winckelmann, Band II. Gütersloh, 1968, 11-26.
- «Protestantische Ethik und "Geist" des Kapitalismus. Replik auf Herrn prof. Max Webers Gegenkritik», en: *Max Weber, Die Protestantische Ethik. Kritiken und Antikritiken*. Ed. de Johannes Winckelmann, Band II. Gütersloh, 1968, 38-43.
- KAUFHOLD, Karl Heinrich y otros (eds.): *Max Weber und seine «Protestantische Ethik». Vademezum zu einem Klassiker der Geschichte der ökonomischen Rationalität*. Düsseldorf, 1992.
- KÜENZLEN, Gottfried: *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*. Berlín, 1980.
- LEHMANN, Hartmut y ROTH, Günther (Hg.): *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge/Nueva York/Melbourne, 1993.
- PARSONS, Talcott: «Capitalism in recent German Literature: Sombart and Weber», en *The Journal of Political Economy* 36 (1928), 641-661; 37 (1929), 31-51.
- POGGI, Gianfranco: *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's «Protestant Ethic»*. Palgrave Macmillan, 1983.
- RACHFAHL, Felix: «Kalvinismus und Kapitalismus», en Max Weber, *Die Protestantische Ethik. Kritiken und Antikritiken*. Ed. de Johannes Winckelmann, Band II. Gütersloh, 1968.
- «Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus», en Max Weber: *Die Protestantische Ethik. Kritiken und Antikritiken*. Ed. de Johannes Winckelmann, Band II. Gütersloh, 1968.
- RODRIGUEZ MARTÍNEZ, Javier (ed.): *En el centenario de La ética protestante y el espíritu de capitalismo*. Madrid, CIS, 2005.
- SCHLUCHTER, Wolfgang (ed.): *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*. Frankfurt am Main, 1988.

- «Ethik und Kapitalismus», en *Berliner Journal für Soziologie*, 3 (1995), 335-347.
- *Die Entwicklung des ökonomischen Rationalismus*. Tübingen, 1979.
- *Religion und Lebensführung*. 2 vols. Frankfurt am Main, 1988.
- SCHRÖDER, Hans-Christoph: «Max Weber und der Puritanismus», en *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995), 459-478.
- SEYFARTH, Constans y SPRONDEL, Walter M. (ed.): *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*. Frankfurt am Main, 1973.
- VV.AA., *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité. Max Webers protestantische Ethik und der Geist der Moderne*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1998.

POLÍTICA, PODER

- ABELLÁN, Joaquín, «Estudio preliminar», en Max Weber, *Sociología del poder*. Madrid, Alianza Editorial, 2023, pp. 15-64.
- «El concepto de “democracia plebiscitaria” en Max Weber. Una reconstrucción», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 204, septiembre-diciembre 2024, pp. 229-251.
- ANTER, Andreas, *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Berlín, 1995 (2.ª ed., 1996).
- ARON, Raymond, «Max Weber y la política de poder», en *Papers. Revista de Sociología*, 15 (1981), pp. 33-53.
- BIRNBAUM, Immanuel, «Erinnerungen an Max Weber», en René König y Johannes Winkelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit*, Colonia/Opladen, Westdeutscher Verlag, 1963, pp. 19-21.
- BREUER, Stefan, *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. [*Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996].
- *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Frankfurt y Nueva York, Campus, 1991.
- CONZE, Werner, «Beruf», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, Klett-Cotta, 1997 (5.ª ed.), pp. 490-507.
- EGGERS, Stephan, *Herrschaft, Staat und Massendemokratie*. Max Webers politische Moderne im Kontext des Werks. Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft, 2006.
- FITZI, Gregor, *Max Webers politisches Denken*, Constanza, UVK Verlagsgesellschaft, 2004.
- HANKE, Edith y MOMMSEN, Wolfgang J. (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zur Entstehung und Wirkung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.

- HANKE, Edith; SCAFF, Lawrence, A. y WHIMSTER, Sam (eds.), *The Oxford Handbook of Max Webers*. Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 2019.
- HANKE, Edith, «Einleitung», en *Max Weber Gesamtausgabe* Vol. I/22-4: Herrschaft. Tübingen, Mohr, 2001, pp. 19-46.
- HENNIS, Wilhelm, «“Die volle Nüchternheit des Urteils”, Max Weber zwischen Carl Menger und Gustav von Schmoller. Zum hochschulpolitischen Hintergrund des Wertfreiheitspostulats», en G. Wagner, H. Zipprian, *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994, pp. 105-145.
- *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werkes*, Tübinga, Mohr Siebeck, 2003.
- *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, Tübinga, 1987. (Existe traducción castellana del cap. I: «El problema central de Max Weber», en *Revista de Estudios Políticos*, 33 (1983), pp. 49-99; y del cap. II: «El tema de Max Weber», en C. Iglesias (comp.), *Historia y pensamiento. Homenaje a Luis Díez del Corral*, vol. 2, Madrid, EUDEMA, 1987, pp. 9-54).
- *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werkes*, Tübinga, Mohr Siebeck, 1996.
- KRECH, Volkhard y WAGNER, Gerhard, «Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne. Eine Notiz zu Max Webers zeitdiagnostischer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion», en G. Wagner y H. Zipprian, *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Francfort, Suhrkamp, 1994, pp. 755-779.
- LÜBBE, Hermann, «Die Freiheit der Theorie. Max Weber über Wissenschaft als Beruf», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 48, 1962, pp. 343-365.
- MARTY, Christian, *Max Weber. Ein Denker der Freiheit*. Weinheim, Beltz Juventa, 2019.
- MOMMSEN, Wolfgang J. y SCHLUCHTER, Wolfgang, «Editorischer Bericht», en *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. 1/17, Tübinga, Mohr Siebeck, 1992, págs. 113-137.
- MOMMSEN, Wolfgang, «Politik und politische Theorie bei Max Weber», en Johannes Weiss (ed.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Francfort, Suhrkamp, 1989, pp. 515-542.
- *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübinga, Mohr Siebeck, 1959; 2.^a ed., revisada y ampliada, 1974.
- *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Francfort, Suhrkamp, 1974. [*Max Weber. Sociedad, política, historia*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Buenos Aires, Alfa, 1981].
- MÜLLER, Hans-Peter, *Max Weber*, Colonia, Bohlau, 2007.
- PALONEN, Kari, *Das «Webersche Moment». Zur Kontingenz des Politischen*, Opladen, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 1998.
- ROTH, Günther, *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983*, Francfort, Suhrkamp, 1987.
- SCAFF, Lawrence A., *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1989.

- SCHLUCHTER, Wolfgang, «Nachwort», en *Max Weber. Wissenschaft als Beruf, 1917-1919. Politik als Beruf*, 1919. *Studienausgabe*, Tubinga, Mohr Siebeck, 1994, pp. 89-116.
- *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Gotinga, Velbrück Wissenschaft, 2000.
- «Einleitung», en M. Weber, *Max Weber Gesamtausgabe, Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf*, vol. I/17, Tubinga, 1992, pp. 1-46.
- SCHMIDT, Manfred G., «Theorie der Führerdemokratie: Max Weber», en *Demokratietheorien. Eine Einführung*, OpIaden, Leske+Budrich, 2000, 3.^a ed., pp. 178-197.
- SCHWAABE, Christian, *Freiheit und Vernunft in der unversohnten Moderne. Max Webers kritischer Deizisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 2002.
- SCHWAB, Franz Xaver (Alexander Schwab), «Beruf und Jugend», en *Die weissen Blätter*, 4.^o año, Heft 5, mayo de 1917, pp. 97-113.
- SWEDBERG, Richard, *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford CA, Stanford University Press, 2005.
- TRIBE, Keith, «Max Weber's "Science as a Vocation": Context, Genesis, Structure», en: *Sociologica. International Journal for Sociological Debate* 12, n.º 1 (2018), pp. 125-136.
- TURNER, Stephen, «The Road from "vocation": Weber and Veblen on the purposelessness of scholarship», en: *Journal of Classical Sociology* 19, Issue 3 (August 2019), pp. 229-253.
- WEISS, Johannes (ed.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Francfort, Suhrkamp, 1989.

CONTEXTO POLÍTICO-CONSTITUCIONAL DE ALEMANIA, 1871-1918

- ANSCHÜTZ, Gerhard, «Die Parlamentarisierung der Reichsleitung», en: *Deutsche Justiz Zeitschrift*, 22 (1917), Col. 697 y ss.
- *Parlament und Regierung im Deutschen Reich*. Berlin, Otto Liebmann, 1918.
- ANSCHÜTZ-, «Die kommende Reichsverfassung», en: *Deutsche Justiz Zeitschrift* 24 (1919), Col. 113 y ss.
- ANTER, Andreas, «Männer mit Eigenschaften. Max Weber, Emil Lask und Georg Simmel als literarische Figuren in Berta Lasks Roman "Stille und Sturm"», en: *Literaturmagazin*, 30 (1992), pp. 156-169.
- «Max Weber und Georg Jellinek. Wissenschaftliche Beziehung, Affinitäten und Divergenzen», en: Stanley L. Paulson/Martin Schulte (eds.), *Georg Jellinek. Beiträge zu Leben und Werk*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, pp. 67-86.
- BEYME, Klaus von, *Die parlamentarische Demokratie. Entstehung und Funktionsweise 1789-1999*. 3. Aufl. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1999.

- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang, «Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert» (1967), en: Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 273-305.
- BOLDT, Hans, «Parlamentarismustheorie. Bemerkungen zu ihrer Geschichte in Deutschland», en: *Der Staat*, Bd. 19, H. 3 (1980), pp. 385-412.
- *Deutsche Verfassungsgeschichte*. 2 vols., Munich 1990.
- «Von der konstitutionellen Monarchie zur parlamentarischen Demokratie», en: Ernst-Wolfgang Böckenförde (ed.) *Wendemarken in der deutschen Verfassungsgeschichte*. *Der Staat*, Beih. 10. Berlin, 1993, pp. 151-172.
- BRYCE, James, *The American Commonwealth* (1888), 2 vols. Indianapolis, Liberty Fund, 1995.
- FRAENKEL, Ernst, «Historische Vorbelastungen des deutschen Parlamentarismus» (1960), en: Ernst Fraenkel, *Deutschland und die westlichen Demokratien*. Albert v. Brünneck (ed.), Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 23-47.
- GERBER, Carl Friedrich von, *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrechts*, 2. Aufl. Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1869.
- GROSSER, Dieter, *Vom monarchischen Konstitutionalismus zur parlamentarischen Demokratie. Die Verfassungspolitik der deutschen Parteien im letzten Jahrzehnt des Kaiserreichs*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- HÄNEL, Albert, *Deutsches Staatsrecht. Vol. 1: Die Grundlagen des deutschen Staates und die Reichsgewalt*. Leipzig, Duncker & Humblot, 1892.
- HANKE, Edith, «Max Webers Herrschaftssoziologie. Eine werkgeschichtliche Studie», en: E. Hanke/ W. J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 19-46.
- Wolfgang J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- HUBER, Ernst R., *Deutsche Verfassungsgeschichte*. Vol. 4: Struktur und Krisen des Kaiserreichs. Stuttgart 1982, 2.^a ed.; Vol. 5: Weltkrieg, Revolution und Kaisererneuerung 1914-1919. Stuttgart 1978.
- *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart, 1986, 2 vols.
- JELLINEK, Georg, «Regierung und Parlament in Deutschland. Geschichtliche Entwicklung ihres Verhältnisses» (Vortrag gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 13. März 1909), en: *Vorträge der Gehe-Stiftung zu Dresden*. Vol. 1. Leipzig/Dresden, Verlag B. G. Teubner, 1909, pp. 1-36.
- *Allgemeine Staatslehre* 7. Auflage, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960. [*Teoría general del Estado*. Prólogo y traducción de Fernando de los Ríos. México D.F., FCE, 2000].
- *Verfassungsänderung und Verfassungswandlung. Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung*. Berlin, O. Häring, 1906. (*Reforma y mutación de la constitución*. Estudio preliminar de Pablo Lucas Verdú. Traducción de Christian Förster. Revisión de Pablo Lucas Verdú. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991).

- JESERICH, K. G. A. et al. (eds.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte. Vol. 3. Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1984.
- KAUFMANN, Erich, *Bismarcks Erbe in der Reichsverfassung*. Berlin, Verlag von Julius Springer, 1917.
- *Grundfragen der künftigen Reichsverfassung. Krieg und Zusammenbruch in ihren inneren Zusammenhängen*. Berlin, Vossische Buchhandlung, 1919.
- KELSEN, Hans, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1920. [*Esencia y valor de la democracia*. Edición y estudio preliminar de José Luis Monereo Pérez. Traducción de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra. Granada, Comares, 2002].
- KLUXEN, Kurt, *Geschichte und Problematik des Parlamentarismus*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- KÖTTGEN, Arnold, *Das deutsche Berufsbeamtentum und die parlamentarische Demokratie*. Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter, 1928.
- KROLL, Thomas, «Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft», en: E. Hanke/W. J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 47-72.
- LABAND, Paul, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Vol. 1, Freiburg 1888; Vol. 2, Tübingen, Mohr Siebeck, 1878.
- LANGEWIESCHE, Dieter, «Das Deutsche Kaiserreich-Bemerkungen zur Diskussion über Parlamentarisierung und Demokratisierung Deutschlands», en: *Archiv für Sozialgeschichte*, 19 (1979), pp. 628-642.
- «Liberalismus und Bürgertum in Europa», en: Jürgen Kocka (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*. Vol. 3. München, DTV, 1988, pp. 360-394.
- LINZ, Juan José, «Democracia presidencial o parlamentaria. ¿Qué diferencia implica?», en: Juan José Linz/Arturo Valenzuela (eds.), *La crisis del presidencialismo*. Vol. 1. Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 25-143.
- MICHELIS, Robert, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* (1911). 4.^a ed. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1989. [*Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Traducción de Enrique Molina de Vedia Buenos Aires, Amorrortu, 2017].
- MOMMSEN, Wolfgang J., «Politik im Vorfeld der “Hörigkeit der Zukunft”. Politische Aspekte der Herrschaftssoziologie Max Webers», en: E. Hanke/ W. J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 303-319.
- *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. 2. Auf. Tübingen, Mohr Siebeck, 1974.
- MUSSGNUG, Richard, «Die rechtlichen und pragmatischen Beziehungen zwischen Regierung, Parlament und Verwaltung», en: K. G. A. Jeserich et al. (eds.), *Deutsche Verwaltungsgeschichte. Vol. 3. Das Deutsche Reich bis zum Ende der Monarchie*. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1984, pp. 109-121.

- NIPPERDEY, Thomas, «Über einige Grundzüge der deutschen Parteiengeschichte» (1965), en: Ernst-Wolfgang Böckenförde (ed.), *Moderne deutsche Verfassungsgeschichte (1818-1914)*. 2. Aufl. Königstein, Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1981, pp. 274-294.
- *Deutsche Geschichte 1866-1918. Vol. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist*. München, C. H. Beck, 1990.
- *Deutsche Geschichte 1866-1918. Vol. 2: Machtstaat vor der Demokratie*. München, C. H. Beck, 1992.
- OSTROGORSKI, Moisei, *Democracy and the Organization of Political Parties* (1902). S. M. Lipset (ed.). 2 Vols. New Brunswick, Transaction Books, 1982. [*La democracia y los partidos políticos* (Selección). Presentación de Antonio Lastra. Traducción de Antonio Lastra y Andrés Alonso Martos. Madrid, Trotta, 2008].
- PAYER, Friedrich, *Von Bethmann Hollweg bis Ebert. Erinnerungen und Bilder*. Frankfurt a.M., Frankfurter Societäts-Druckerei, 1923.
- PILOTY, Robert, «Das Parlamentarische System. Eine Untersuchung seines Wesens und Wertes», en: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, Bd. XI (1917-1918), pp. 65-145.
- PREUSS, Hugo, «Deutsche Demokratisierung» (1917), en: Hugo Preuß, *Staat, Recht und Freiheit. Aus 40 Jahren deutscher Politik und Geschichte*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1926, pp. 335-344.
- *Das deutsche Volk und die Politik*. Jena, Diederichs, 1915.
- PUHLE, Hans-Jürgen, «Parlament. Parteien und Interessenverbände 1890-1914», en: Michael Stürmer (ed.), *Das kaiserliche Deutschland. Politik und Gesellschaft 1870-1918*. Düsseldorf, Droste Verlag, 1970, pp. 340-377.
- REDSLOB, Robert, *Die parlamentarische Regierung in ihrer wahren und in ihrer unechten Form. Eine vergleichende Studie über die Verfassungen von England, Belgien, Ungarn, Schweden und Frankreich*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1918.
- RITTER, Gerhard A., «Entwicklungsprobleme des deutschen Parlamentarismus», en: Gerhard A. Ritter (ed.), *Gesellschaft, Parlament und Regierung. Zur Geschichte des Parlamentarismus in Deutschland*. Düsseldorf, Droste, 1974, pp. 11-54.
- *Deutscher und britischer Parlamentarismus. Ein verfassungsgeschichtlicher Vergleich*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1962.
- *Die deutschen Parteien 1830-1914. Parteien und Gesellschaft im konstitutionellen Regierungssystem*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.
- ROHE, Karl, *Wahlen und Wählertraditionen in Deutschland. Kulturelle Grundlagen deutscher Parteien und Parteiensysteme im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.
- SCHAEUNER, Ulrich, «Über die verschiedenen Gestaltungen des parlamentarischen Regierungssystems. Zugleich eine Kritik der Lehre vom echten Parlamentarismus», en: *Archiv für öffentliches Recht*, Bd. 52, H. 2 (1927), pp. 209-233.
- «Über die verschiedenen Gestaltungen des parlamentarischen Regierungssystems II. Zugleich eine Kritik der Lehre vom echten Parlamentarismus», en: *Archiv für öffentliches Recht*, Bd. 52, H. 3 (1927), pp. 337-380.

BIBLIOGRAFÍA

- SCHMIDT, Gustav, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie. Untersuchungen zu den politischen Gedanken von Meinecke, Troeltsch, Max Weber*. Lübeck/Hamburg, Matthiesen Verlag, 1964.
- SCHOENBAUM, David, *Zabern 1913. Consensus Politics in Imperial Germany*. London, Unwin Hyman, 1982.
- SCHÖNBERGER, Christoph, *Das Parlament im Anstaltsstaat. Zur Theorie parlamentarischer Repräsentation in der Staatsrechtslehre des Kaiserreichs (1871-1918)*. Frankfurt a.M., Klostermann, 1997.
- «Die überholte Parlamentarisierung», en: *Historische Zeitschrift* 272 (2001), pp. 623-666.
- TRIEPEL, Heinrich, *Unitarismus und Föderalismus im Deutschen Reiche. Eine staatsrechtliche und politische Studie*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1907.
- WEHLER, Hans-Ulrich, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vol. 3: Von der «Deutschen Doppelrevolution» bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914*. München, C. H. Beck, 1995.
- ZWEHL, Konrad von, «Zum Verhältnis von Regierung und Reichstag im Kaiserreich (1871-1918)», en: Gerhard A. Ritter (ed.). *Regierung, Bürokratie und Parlament in Preußen und Deutschland von 1848 bis zur Gegenwart*. Düsseldorf, Droste, 1983, pp. 90-116.

MAX WEBER. CIENCIA, RELIGIÓN, POLÍTICA. Este libro presenta las características principales de la nueva ciencia social de Max Weber, abordando para ello las diferencias que Weber establece entre la operación intelectual de «conocer» los fenómenos sociales (a través de la explicación de sus causas y consecuencias), la de «valorar» o «emitir juicios de valor» sobre fenómenos sociales, y la de analizar racionalmente los juicios de valor «sin hacer, a su vez, juicios de valor».

En el ámbito de la religión se destaca la perspectiva desde la que Weber analiza la relación entre las confesiones cristianas y las religiones asiáticas y el «espíritu» capitalista, mostrando que lo que Weber se pregunta es si las religiones investigadas por él, o cuáles de ellas, suministran motivos que impulsen a las personas a llevar un determinado modo de vida (racionalizado).

En el ámbito de la política se exponen los conceptos clave de su «sociología del poder», como el «poder legítimo» (*Herrschaft*) y su tipología, así como su concepto de política y del político profesional contemporáneo, que lo ve asociado a la transformación de los partidos políticos. Se abordan asimismo las propuestas de Max Weber para una transformación del *Deutsches Reich* en la dirección de una monarquía parlamentaria (1917-1918) y, después de la primera guerra mundial, en la de una república presidencialista, democrática y federal.

Joaquín Abellán (1947), licenciado en Filosofía, Derecho, Ciencias Políticas y Sociología, y doctor en Ciencias Políticas, es catedrático emérito en la Universidad Complutense de Madrid y ha sido profesor invitado en la Universidad Humboldt de Berlín durante cinco semestres. Ha escrito numerosos trabajos sobre Max Weber, habiendo editado varios de los escritos de este autor. En Alianza Editorial *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (2009), *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía* (2011), *Escritos políticos* (2008, 2.ª ed.), *La ciencia como profesión. La política como profesión* (2021), *La Ética protestante y el "espíritu" del capitalismo* (2023, 3.ª ed.), *Sociología del poder* (2023, 3.ª ed.). Y en la editorial Tecnos *Escritos sobre la reorganización político-constitucional de Alemania [1918-1919]* (2023), *Escritos sobre la Revolución Rusa de 1905: la democracia burguesa en Rusia [1905]* (2025).



ISBN 978-84-259-2132-2



9 788425 921322

PRECIO: 22,00 €
(IVA incluido)