

Weber y la política como vocación. Estudios y reflexiones a cien años de distancia

Israel COVARRUBIAS
Herminio SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO

Coordinadores



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones «IINDM»

80
años

WEBER Y LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN.
ESTUDIOS Y REFLEXIONES A CIEN AÑOS
DE DISTANCIA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie ESTUDIOS JURÍDICOS, núm. 343

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Ricardo Hernández Montes de Oca
Cuidado de la edición y formación en computadora

Ilayali Labrada Gutiérrez
Apoyo editorial

Mauricio Ortega Garduño
Elaboración de portada



WEBER Y LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN. ESTUDIOS Y REFLEXIONES A CIEN AÑOS DE DISTANCIA

ISRAEL COVARRUBIAS
HERMINIO SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO
Coordinadores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
MÉXICO, 2020

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la
autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 5 de junio de 2020

DR © 2020. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Círculo Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-3105-9

CONTENIDO

Prólogo	
De la experiencia. El camino hacia Max Weber	IX
Dieter NOHLEN	
Al lector	XVII
Israel COVARRUBIAS	
Herminio SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO	
“La política como vocación”. Un estudio preliminar a cien años de distancia	1
Herminio SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO	
El porvenir de la política como vocación.	15
Hernán BORISONIK	
Israel COVARRUBIAS	
Weber y Nietzsche: voluntad de poder y asimetrías de la política.	37
Hugo César MORENO HERNÁNDEZ	
¿Es posible pensar el populismo desde la obra de Max We- ber?	71
Juan Cristóbal CRUZ REVUELTAS	

La ética de la responsabilidad de Weber en la política de seguridad.....	91
Verónica Yazmín GARCÍA MORALES	
Entre <i>beruf</i> y <i>policy</i> : más allá de la administración pública weberiana	111
Xavier TORRENS	
Acerca de los autores.....	133

PRÓLOGO

DE LA EXPERIENCIA. EL CAMINO HACIA MAX WEBER

Mi amigo Volker, doctorando en matemáticas, a veces me parecía un suertudo. Siempre parecía ocuparse solamente de un libro encuadrado de color rojo, que parecía acompañarlo por todos sus caminos. En ese libro maravilloso debe haber estado todo lo que científicamente le inquietaba. En algún lugar anotaría, finalmente, la pregunta de cuántos puntos cabrían en una esfera (eso era todo lo que yo entendía de su problema), para seguir pensando un poco y con eso doctorarse. Yo, por el contrario, parecía tenerla desigualmente más difícil con mi tesis en ciencia política. Ni una huella de un solo libro coloreado. Yo tenía que atormentarme a través de algún amplio escrito para poder decir algo decente acerca del parlamentarismo español en el siglo XIX desde una perspectiva comparada. Mis lecturas estaban casi todas en español, acomodadas en parte en rincones miserables del desván, en ese entonces a expensas del viento y del clima, del castillo de la ciudad de Marburg (al que habían sido retirados, para su resguardo durante la Segunda Guerra Mundial, los libros de la Stiftung Preußischer Kulturbesitz de Berlín) y en parte en bibliotecas poco accesibles en España. Aquí también me encontré con la idea de que menos sería más. En la Biblioteca Nacional en Madrid, el personal, en época del régimen de Franco, no podía entender de ninguna manera que alguien pudiese “leer” más de tres libros diarios. Durante semanas enteras, tres empolvados mamotretos fueron mi ración diaria, vistos por lo demás con escepticismo.

Nunca me hubiera imaginado que, 40 años después, se me plantearía nuevamente la pregunta sobre el libro, si bien de otra manera. Hasta donde puedo recordar, siempre percibí la palabra

“libro” en plural. Desde niño, yo estaba en la situación afortunada de heredar libros y estaba orgulloso de saber que eran míos. El placer de poseer libros, de rodearme de ellos, nunca me abandonó. Por supuesto, el interés por el contenido se hacía esperar más tiempo. En la escuela leí menos. Sólo cuando empecé a estudiar ciencia política, historia, romanística, filosofía y pedagogía ocurrió un cambio fundamental. Claro que yo leía menos libros por puro placer. Yo los adquiría, pues lo que me interesaba era el conocimiento y, relativamente al poco tiempo, también su aprovechamiento para publicaciones propias. En este marco resultaban entonces preferencias para uno u otro autor, tratándose generalmente de representantes de la entonces en Alemania naciente ciencia política. Como joven académico, comencé además a desarrollar inclinaciones bibliófilas. Una estancia de varios años en el extranjero, en Santiago de Chile, demostró ser extraordinariamente favorable. Cerca de la estación ferroviaria de Mapocho había varias tiendas de antigüedades ricamente surtidas, en donde uno podía incluso encargar verdaderas rarezas, como, por ejemplo, la primera edición de Juan Donoso Cortés, que en España, debido a las inmensas pérdidas durante la Guerra Civil, ya no era posible encontrar. Así pude hacerme de una hermosa y bonita biblioteca con obras editadas de fines del siglo XVIII a mediados del XIX. Se trataba principalmente de literatura francesa, como Voltaire, Montesquieu, Madame de Staél, etcétera, que la élite chilena, después de haber estudiado en Francia, había traído hasta el fin del mundo y que en malos tiempos había malbaratado. Yo disfrutaba de leer esta gran literatura en primeras o segundas ediciones, en el original y en un lenguaje y ortografía anticuados. Me encantó especialmente la obra completa de Jean Jacques Rousseau (en 25 tomos, editada por Baudouin Frères, 2a. ed., París, 1826), recordando también que mi asesor de tesis doctoral, Dolf Sternberger, en la defensa de dicha disertación, hizo a un lado los otros temas ya preparados y se enfascó en una conversación erudita sobre Rousseau.

Si se trata de mencionar un libro que haya sido decisivo para mi vida y para la manera en la que me he dedicado a la ciencia, me referiría a una obra que, como investigador, me cautivó. Como joven estudiante, me inscribí en Heidelberg a un seminario sobre “Derecho electoral europeo”, que ofrecía el doctor Bernhard Vogel. Organizado en varios semestres, los participantes debían elaborar, a partir de colaboraciones país por país, un manual sobre las elecciones parlamentarias en Europa, con el fin de sustituir al “viejo Braunias”, la obra básica de un estudioso austriaco de derecho público de principios de los años treinta. En esencia, se trata del significado de los sistemas electorales para la democracia. Puesto que, por asuntos familiares, ya había yo estado en las Islas Canarias, me hice cargo del artículo sobre España. Pero no se quedaría ahí: se agregarían Portugal y luego Andorra. Después de ser nombrado asistente científico en el proyecto, a lo que siguió pronto su dirección de facto, se extendió el número de países investigados a lo largo de toda Europa. Un paso natural de esto fue que resumiera yo los resultados de las investigaciones de los estudios de cada país en una introducción sistemática a la teoría de los sistemas electorales. Cuando finalmente apareció “La elección de los parlamentos y de otros órganos estatales. Tomo 1: Europa”, editado por Dolf Sternberger y Bernhard Vogel, en 1969, en dos tomos, por la editorial Walter de Gruyter, el otrora más bien tímido y profesionalmente indeciso estudiante principiante se había convertido en un politólogo con ambiciones académicas, a las que correspondieron totalmente, tiempo después, la habilitación en Túbinga y el nombramiento como catedrático en Heidelberg. Nunca hubiera yo imaginado que la especialización en sistemas electorales me depararía no solamente conocer el mundo por medio de los libros, sino también por viajes y en la asesoría política. Pero ya se podía ver desde entonces que la cooperación de muchos, incluso cientos de personas en la realización de libros me sentaba bien, por lo que más adelante me dediqué a la publicación de manuales y diccionarios (de derecho electoral, del Tercer Mundo, de la

política, de la Ciencia Política). Esta comunicación intensiva con muchos autores, dirigida a lograr resultados colectivos, me ha enriquecido infinitamente.

Francamente, mucho en mi vida se debe a la rica experiencia con “La elección de los parlamentos”, inclusive mi comprensión de la ciencia política, que ve a esta disciplina como anclada de manera histórico-empírica y a la comparación cualitativa, muy sensible al contexto, como su método decisivo. En este sentido, Max Weber se ha convertido para mí, con el tiempo, en un personaje cada vez más importante, no en cuanto a la inmensa obra de este gran sabio, tampoco en todos los ámbitos —en la teoría de los tres tipos puros de legitimidad, por ejemplo, estoy de acuerdo con la crítica de Sternberger—, sino en su teoría de la ciencia, que ha hecho acertar mis experiencias en la investigación comparada de manera inigualable. La pregunta causal no es una pregunta por las leyes, sino por las relaciones sociales. El contexto hace la diferencia. El conocimiento por la experiencia cuenta. La agrupación de los tratados sobre teoría de la ciencia de Weber en el tomo editado por Johannes Winckelmann y publicado por la editorial Alfred Kröner en 1956, con el nombre “Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik”, es sin duda la obra que yo con más frecuencia leo y releo. ¿Será este “pequeño Weber”, a fin de cuentas y de forma imprevista, mi propio libro rojo?

Esta narrativa se refiere a los años sesenta del siglo pasado y fue dada a conocer en el marco de un intento colectivo de un gran número de autores por reflexionar sobre “el libro, cuya lectura había cambiado su vida” (*Ein Buch, das mein Leben verändert hat. Liber amicorum für Wolfgang Beck*, 2a. ed., Múnich, 2007). Lo atractivo del proyecto consistía en el supuesto de que un solo libro podría contener y transmitir tanta inspiración y fuerza. Al iniciarse la época de los sesenta, Max Weber era una referencia entre otras,

sobre todo en ciencia política. En realidad, él era más bien percibido en Alemania como marido de Marianne Weber, quien era una reconocida feminista y había reunido y publicado, después de la muerte de Max Weber en 1920, sus muy diversos y muy dispersos escritos en cinco libros: *Gesammelte politische Schriften* (1921), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik* (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924) y *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (1924). Además, ella publicó en total tres tomos: *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie* (1920/1921/1921), la obra que fundamentó su fama. Finalmente, Marianne Weber escribió sus memorias, enfocando a su marido: *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926).

El cambio en la percepción de Max Weber (en Alemania) se produjo a partir de un gran simposio dedicado a su obra (a cien años de su nacimiento), que se desarrolló en Heidelberg del 28 al 30 de abril de 1964 en el castillo de la ciudad, en el que Talcott Parsons, Raymond Aron y Herbert Marcuse impartieron las conferencias principales.¹ En esta oportunidad de gran calibre intelectual, Weber fue convertido en clásico de las ciencias humanas, a pesar de sufrir, en este mismo simposio, duras críticas de parte de exponentes de la escuela de Fráncfort: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y del joven Jürgen Habermas, entonces profesor de filosofía de la Universidad de Heidelberg. A Weber le reprochaban, por medio de su tipo de dominio burocrático, haber contribuido a legitimar el autoritarismo y el totalitarismo; a través de su tipo ideal, de negar la razón en el proceso histórico, críticas decididamente rechazadas por parte de Talcott Parsons, entonces profesor de la Universidad de Harvard, ex estudiante de la Universidad de Heidelberg. O sea, Weber fue reintroducido en Alemania por parte de sus estudiosos, adeptos y defensores estadounidenses. Sin embargo, Weber quedó visto en los setenta y

¹ Véase Gerhardt, Uta, “Der Heidelberger Soziologentag 1964 als Wendepunkt der Rezeptionsgeschichte Max Webers”, en Gerhardt, Uta (ed.), *Zeitperspektiven. Studien zu Kultur und Gesellschaft*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003.

ochenta como teórico contrapuesto a la teoría crítica y al marxismo, es decir, como un teórico controvertido. Sólo después de la caída del muro, en los años noventa, Weber logró ser reconocido mundialmente como un gran clásico.

Mi personal apropiación de Max Weber como principal referencia teórica y metodológica se produjo casi al mismo ritmo que su reconocimiento como clásico, como mi narrativa da a entender. Esto se comprueba en las crecientes citas del maestro para fundamentar mis opciones analíticas y metodológicas en la presentación de mis investigaciones. Por ejemplo, para legitimar mi hincapié en el trabajo conceptual, me pareció genial su sentencia: “No las conexiones «de hecho» entre «cosas» sino las conexiones conceptuales entre problemas están en la base de la labor de las diversas ciencias” (*Ensayos sobre metodología sociológica*, introducción de Pietro Rossi, Buenos Aires, Amarrortu Editores, [1973] 2001, p. 57). Especialmente válidas en el desarrollo de mi postura contextualista en búsqueda de nexos causales, iniciada en los sesenta, eran advertencias como:

En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno, la pregunta por la causa no inquiere por leyes sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál de la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado... Cuanto más abstractas son las leyes, tanto menos pueden contribuir a la imputación causal de fenómenos causales... Las leyes más generales son por lo común también las menos valiosas, en cuanto las más vacías de contenido” (2001: 68 y 69).

Imagínense el impacto de estas afirmaciones en un estudioso de los sistemas electorales en tiempos en los que Maurice Duverger dominaba el área de estudio con sus “tres leyes sociológicas” que pretendían explicar los efectos de los sistemas electorales. Su método consistía en abordar la historia por abstracciones lógicas. Esto se me confirmó en concreto, cuando me encontré con el gran maestro en el contexto de la transición española a la de-

mocracia en noviembre de 1976 en Madrid (véase CITEP, *Ley electoral y consecuencias políticas*, Madrid, CITEP, 1977, *passim*). Discutíamos entonces el desarrollo en Alemania de un sistema de partidos fragmentado hacia uno de dos partidos y medio bajo un sistema electoral proporcional, lo que contradecía precisamente una de sus leyes sociológicas. Enfrentado con la historia, se dispuso a defender su “abstracción lógica” al recurrir a un fenómeno institucional lateral, la parcial personalización del voto en el sistema proporcional, para salvar su ley. Recuérdese a Max Weber: “Cuanto más abstractas son las leyes, tanto menos pueden contribuir a la imputación causal de fenómenos causales...”. Un último ejemplo, muy conocido, pero muchas veces mal entendido, es la figura del tipo ideal. Max Weber señaló: “La formación de tipo ideales abstractos entra en consideración no como meta, sino como medio” (2001: 81). “El tipo ideal, en nuestro sentido, es, insistimos en esto, algo por entero indiferente a cualquier juicio *valorativo*, y nada tiene que ver con una «perfección» que no sea puramente *lógica*” (2001: 88). El tipo ideal es un excelente medio en estudios comparativos con intención de detectar o comprobar causalidades. Se asocia con la idea o el método de la diferencia, lo que significa, por ejemplo, incluir casos contrarios en el diseño de una investigación comparativa, postura metodológica que enriquece la investigación histórica-empírica de orientación weberiana.

Quien lee a Max Weber va a encontrar afirmaciones de importancia y de utilidad parecidas que le pueden guiar en sus estudios, así como simplemente inspirar a personas interesadas en la política. Esto es especialmente cierto respecto a su conferencia sobre “La política como vocación” (en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1967, edición 1998: 81-180), mundialmente reconocido como texto clásico, que se encuentra en el centro de atención de este libro colectivo.

Es por eso que me da una gran alegría poder contribuir con este prólogo a una obra que tiene como finalidad no solamente conmemorar los cien años de uno de los escritos más importantes

de Max Weber, sino volver a reflexionar sobre él desde diferentes perspectivas. Es también motivo de satisfacción que una casa editorial de tanto prestigio como el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, que ha sacado a la luz muchas obras mías, tome a su cargo la publicación de este texto.

Dieter NOHLEN
Heidelberg, junio de 2019

AL LECTOR

Max Weber (Maximilian Carl Emil Weber, 1864-1920) se cuenta entre los pensadores más influyentes de nuestra época, sobre todo en la sociología, la ciencia política, la historia, la economía, el derecho, las ciencias de la religión, la antropología, entre otras áreas del saber, terrenos en los que ya se ha convertido en un clásico contemporáneo de las ciencias sociales y las humanidades. Su obra es muchas veces entendida como una especie de contrapropuesta frente a la obra de Karl Marx, cosa que no necesariamente es cierta. Sin embargo, en una época acostumbrada a los esquematismos y a la obtención de conocimiento rápido, confrontar la obra de estos dos clásicos puede resultar útil para evitar la tarea de la abstracción y la dedicación al estudio pormenorizado de ambas figuras.

En 2019 se cumplen cien años de la conferencia que, con el título “La política como vocación”, dictara en enero de 1919 y publicara unos meses después. Se trata de una de las obras más leídas y comentadas de toda la enorme producción weberiana. Es por eso que ponemos en manos del lector una serie de reflexiones sobre tan importante texto, esperando contribuir a la mejor comprensión de Weber y a llamar la atención sobre la importancia que sigue teniendo dicha obra para las ciencias sociales y humanistas de nuestros días. Evidentemente, todos los autores que participan en esta obra leen y discuten diversos aspectos de la conferencia con relación al conjunto de la obra weberiana, así como frente a su complejo contexto histórico que la vio nacer, y finalmente queda siempre la inquietud por preguntarse junto con Weber por los problemas políticos, sociales e institucionales de nuestro tiempo. En este sentido, estamos convencidos de que es difícil que Weber pierda la batalla frente a la usura del tiempo.

Recordemos que la vida de Weber transcurrió tensada entre dos polos: la política como actividad y la vocación por el trabajo científico. Desafortunadamente para él, la política práctica, que le apasionaba, no le dejó más que sinsabores: en 1897 rechazó la candidatura para una diputación en el Parlamento Imperial; en 1918, después de la caída de la monarquía, tuvo la oportunidad de colaborar en el Ministerio del Interior, pero no fue él el elegido, sino Hugo Preuss. Lo peor ocurrió en diciembre de ese mismo año, cuando estuvo a punto de ocupar el primer lugar en la lista de candidatos del Partido Democrático Alemán para ocupar un escaño en la Asamblea Nacional; en el último minuto, algunos funcionarios menores del partido lo sacaron de la jugada, lo que le causó un comprensible y amargo desencanto.

Sin embargo, podemos alegrarnos de que la vida política práctica no lo distrajo tanto, por lo que pudo dedicarse a escribir obras que, como él mismo afirmó buscar, son perdurables y siguen mereciendo toda nuestra atención y admiración. Cobra mayor importancia revisitar esta conferencia de Weber en confrontación con nuestro tiempo político, cargado de enormes expectativas de cambio en conjunto con múltiples saltos radicales que han terminado por anidarse en formas de actuación y organización que pudieran ser peligrosas. No sólo es observar las advertencias de Weber frente a la (in)capacidad de liderazgos políticos fuertes y eficaces en términos de conducción política, es decir, en términos de que sean capaces de responder a los desafíos que la sociedad expresa cotidianamente. También es mirar cómo y por qué esas mismas exigencias terminan por abultar los sacos de reivindicaciones que en lo cotidiano se le vierten a los políticos profesionales, y cómo y por qué estos últimos toman el reto de responder o no a estas. Sin duda, este problema es central en la reproducción del orden político contemporáneo, con independencia de que se trate de una democracia consolidada y plena, o de una democracia “a medias” o definitivamente de un régimen autoritario. Es en medio de estas disyuntivas cuando aparece con toda su fuerza la noción de vocación, vinculada a la política, en

su doble acepción: como llamado interno que empuja con fuerza al terreno de la acción y de la decisión, y como profesión. Sin duda, nuestro tiempo ha producido todas las variadas formas de políticos profesionales y de aquellos que reflejan una profunda convicción por contribuir a resolver los problemas reales de las sociedades. No obstante, la percepción general es que algo está fallando con la política y sobre todo con su vocación. Es justo sobre esas fallas políticas que este libro intenta ofrecer un cuadro poliédrico de la mano de Max Weber para debatir sobre los grandes problemas de nuestro tiempo. Ojalá que logremos este objetivo en las páginas que ponemos en sus manos, querido lector.

Israel COVARRUBIAS

Herminio SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO

“LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN”. UN ESTUDIO PRELIMINAR A CIEN AÑOS DE DISTANCIA

Herminio SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El contexto*. III. *Politik als Beruf: la política como vocación (¿o como profesión?)*. IV. *Max Weber y la política de su tiempo*. V. *Los políticos actuales y Politik als Beruf*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

“La política como vocación” (*Politik als Beruf*) es una obra basada en una conferencia que dictó Max Weber (1864-1920) en Múnich, el 28 de enero de 1919, ante una asociación de estudiantes universitarios llamada *Freistudentischer Bund, Landesverband Bayern*, como parte de un ciclo de conferencias que llevaba por título *Geistige Arbeit als Beruf* (“Trabajo intelectual como profesión”) y que se llevó a cabo en la librería *Steinicke*. Ciertamente existe una controversia en Alemania acerca de la fecha exacta en la que tuvo lugar la lectura del texto que nos ocupa. En todo caso, la librería en cuestión era propiedad de Carl Georg Steinicke (1877-1939), librero y anticuario, quien en 1914 abrió, en la parte trasera de la librería, un

* Agradezco la colaboración de la licenciada Janet Lucero Cerón Fuentes, alumna de la Maestría en Ciencia Política en la Universidad Popular Autónoma de Puebla y miembro del Grupo de Investigación en Ciencias Sociales en la misma universidad (INCISO-UPAEP).

pequeño local para llevar a cabo obras de teatro y conferencias. Este lugar se convirtió rápidamente en un centro de discusión y de reflexión. Max Weber pronunció, hasta donde se sabe, al menos dos conferencias en dicho local: el 7 de noviembre de 1917 tocó el tema “La ciencia como vocación” (*Wissenschaft als Beruf*) y en enero de 1919 —tomamos la fecha con ciertas reservas, como ya indicamos— dictó la que ahora nos interesa: “La política como vocación”, ambas dentro del mismo ciclo de conferencias organizado por la asociación de estudiantes. La librería se convirtió en 1932 en una especie de club de poetas, pensadores y artistas, pues Steinicke era un conocido mecenas y promotor de la educación. Al poco tiempo, ya en la oscura época del Tercer Reich, en ese club se reunía por las noches toda suerte de opositores al régimen nacionalsocialista, desde comunistas y socialdemócratas hasta católicos.

La época en la que Weber pronunció su conferencia, aunque la fecha parezca incierta, fue en todo caso en el llamado “invierno revolucionario”, en donde Alemania se debatía en un desorden y en tumultos políticos después de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial y de la capitulación, una época en la que el país trataba de volver a la normalidad. Pero todo parecía revuelto: unos días antes de la conferencia fue sofocada brutalmente la revuelta de los espartaquistas en Berlín, proceso durante el cual Rosa Luxemburgo (1871-1919) y Karl Liebknecht (1871-1919) fueron asesinados.

Es curioso que, en un principio, Weber titubeara en aceptar la invitación para impartir la conferencia que nos ocupa, argumentando que no había nadie menos indicado que él para hablar de la política profesional, siendo que estuvo a punto de convertirse en uno de ellos, pues a fines de diciembre de 1918 fracasó su candidatura a la Asamblea Nacional; pero cuando los estudiantes amenazaron con invitar en su lugar al ministro presidente (en México diríamos “Gobernador”) Kurt Eisener (1867-1919), quien moriría asesinado al poco tiempo y a quien Weber desdenaba como político, fue que finalmente aceptó.

La trascendencia de la obra weberiana hasta nuestros días es innegable y sigue siendo un referente obligado para los estu-

diantes de ciencia política y de otras ciencias sociales, como la sociología, las ciencias de la cultura y las humanidades. El texto que ahora nos ocupa corresponde a uno de los trabajos de la etapa intelectual más madura de Max Weber; en dicha obra se concentra gran parte de su legado intelectual y una serie de conceptos que fueron desarrollados a lo largo de su trayectoria académica y política, los cuales resultan esenciales para comprender y explicar el pensamiento político del autor. Los textos de las dos conferencias se publicaron en julio de 1919, pero en una versión mucho más amplia.

Los planteamientos sobre el Estado y la política, la democracia plebiscitaria, la legitimidad y dominación, el liderazgo político, son claves en el desarrollo de la “política como vocación” para comprender precisamente las cualidades que debe tener el político en el complejo ambiente de la esfera pública que definiría el rumbo político de Alemania en el periodo de entreguerras.

En lo que respecta al otro texto, “La ciencia como vocación”, Weber se esfuerza en recalcar que es imposible ser al mismo tiempo un hombre de acción y un hombre de ciencia, pues se trata de dos ámbitos completamente diferentes y sus aspiraciones e intereses se encuentran notablemente distanciados; a esto se debe que, según el autor, ambos —el político y el científico— entren en profundas contradicciones.

II. EL CONTEXTO

Los planteamientos y preocupaciones que pone de manifiesto Max Weber obedecen a un contexto histórico caracterizado por la turbulencia política, social y económica que enfrentaba Europa después de la gran guerra (1914-1918) y de la cual Alemania no resultó exenta, incluso fue de los países que más resintió las consecuencias negativas de los acuerdos que dieron término a la guerra.

En 1919, año en que Max Weber dictó la conferencia, Europa se encontraba en un proceso de transición hacia un nuevo orden mundial; el camino parecía estar lleno de grandes proble-

mas políticos, económicos y sociales después de la guerra. Para Alemania, el reacomodo de las potencias mundiales, los ecos de la Revolución rusa, la derrota en la guerra y la dureza de los términos de paz dictados en el Tratado de Versalles desembocaron en un panorama desalentador y desolador para sus estructuras políticas, sociales y económicas. Alemania fue quizá el país más afectado, al ser señalado como el responsable del conflicto y por lo tanto obligado a pagar reparaciones de guerra, lo que agravaba las condiciones de su economía, ya en plena bancarrota por los gastos militares que la guerra había traído consigo. Es por eso que, al terminar el conflicto bélico, la economía alemana entró en una desastrosa crisis, después de que había sido una de las más prósperas y pujantes en Europa a inicios del siglo XX. La situación en Alemania se tornó muy complicada, ya que ante la quiebra económica y al estar sujeta al enorme pago de las reparaciones, las posibilidades de recuperación y prosperidad en 1919 eran prácticamente nulas.

A nivel internacional, la configuración geoeconómica resultante de la Gran Guerra presentaba nuevas potencias: Estados Unidos de América y Japón. Estados Unidos no sólo desplazó a Inglaterra económica y militarmente, sino que se consolidó como el centro económico de Occidente y como el único gran financiador de la reconstrucción europea y de la reactivación económica. La guerra trajo consigo la quiebra definitiva del patrón oro clásico (Villares y Bahamonde, 2012: 232). Las dificultades económicas para los países vecinos fueron similares y estuvieron acompañadas por el surgimiento de nuevos países, debido en parte al desmembramiento de los antiguos imperios como el austrohúngaro. Por lo tanto, se trazaron nuevas fronteras, con sus correspondientes barreras arancelarias, surgieron nuevas monedas, se crearon nuevos cuerpos burocráticos, etcétera.

Los regímenes políticos liberales entraron en crisis; la transición hacia regímenes democráticos no fue fácil, ni pacífico ni aceptado por todos. De hecho, surgen alternativas no democráticas, algunas de las cuales desembocarán en regímenes totalitarios

de diferente cuño. Para Villares y Bahamonde (2012: 250), lo que caracteriza a la política de entreguerras es el acceso de amplias y nuevas capas de la población a la vida política y al ejercicio de sus derechos cívicos y sociales, gracias a la difusión del sufragio universal y al protagonismo de los partidos socialdemócratas y de los sindicatos obreros. El gran reto de esa época fue precisamente la integración de grandes grupos de la población a la vida política de las naciones (Villares y Bahamonde, 2012: 250). Desafortunadamente, como acabamos de apuntar, ese acceso de grandes grupos de la población a la vida política derivó, en algunos países, en los régímenes totalitarios del siglo XX: el socialismo comunista de la Unión Soviética, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo hitleriano.

III. *POLITIK ALS BERUF*: LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN (¿O COMO PROFESIÓN?)

Como podemos ver fácilmente en cualquier librería o catálogo, esta conferencia de Weber se ha traducido en español de las dos formas: “como vocación” y “como profesión”. Analicemos, entonces, el término en alemán.

La palabra alemana *Beruf* procede del alto alemán medio *berroufen*.¹ La raíz está en el verbo *roufen* (actualmente *rufen*, “llamar”), con el prefijo “be”: *berufen* es tanto como nombrar o designar; *Berufung* es la vocación. En la Edad Media se hablaba de una *vocatio interna* y de una *vocatio externa*. Para los teólogos, se trataba en el primer caso de una *vocatio spiritualis*, es decir, la llamada procedente de Dios para dedicarse a una vida consagrada a él. En su excelente traducción de la Biblia, Martin Lutero (1483-1546) escribe: “Ein jglicher bleibe in dem ruff / darinnen er beruffen ist”, en donde la Vulgata de San Jerónimo anotaba: “Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat” (1 Cor 7, 20), esto es:

¹ El alto alemán medio (*Mittelhochdeutsch*) conforma una etapa antigua del idioma alemán y se habló aproximadamente entre 1050 y 1350.

“Cada uno permanezca en el estado en que fue llamado”.² En la versión revisada por la Iglesia luterana en 2017, vemos un pequeño cambio, independientemente de las diferencias ortográficas debidas al transcurrir del tiempo: “Ein jeder bleibe in der Berufung, in der er berufen wurde”. En la llamada “Traducción de la unidad”, preparada por las Iglesias luterana y católica hace unos años, y que la Iglesia católica emplea normalmente en Alemania, Austria, Luxemburgo y Suiza, se lee *Stand* (estado) y *Ruf Gottes* (llamado de Dios), coincidiendo con la versión española de Nácar y Colunga. Aquí es evidente el empleo, al parecer indistinto, de *Ruf*, *Beruf* y *Berufung* por “vocación”, “llamado”, “cargo” u “oficio”, pues todo indica que Lutero empleó estos términos no sólo como vocación interna que proviene de Dios, sino también para la externa, procedente de una instancia mundana, es decir, no hizo ninguna distinción, en la elección de las palabras, entre la vocación interna y la externa (véase Weihser, 2014). Aunque no lo puedo demostrar, tengo para mí que ese cambio en la concepción de *vocatio*, perdiendo paulatinamente su contenido religioso, se debió a la creciente secularización en la historia de Occidente: se separan la *Berufung* del *Beruf*, la vocación y la profesión. Por eso, Weber define a la profesión (*Beruf*) como “esa especificación, especialización y combinación de capacidades de una persona y que forman el fundamento de una oportunidad continua de apropio-visionamiento o de remuneración” (Weber, 2006c:104). En la actualidad, la palabra alemana *Berufung*, vocación, es considerada un cultismo y una expresión anticuada, por lo que se usa *Beruf* /

² Para la cita bíblica del texto traducido por Luther empleamos la versión original (en su versión de 1545), que aparece en: https://www.bibel-online.net/buch/luther_1545_letzte_hand/1_korinther/7/#1. Para el texto original de la traducción de San Jerónimo (*Vulgata*, alrededor del año 400), utilizamos la versión de “Biblia Sacra”, accesible en: http://vulgata.info/index.php?title=Kategorie:BIBLIA_SACRA:NT:1Kor07. Para el texto moderno alemán de la traducción de Luther, véase <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/bibel/text/lesen/stelle/56/70001/79999/>. La llamada “Traducción de la Unidad” (*Einheitsübersetzung*), puede consultarse en: <https://www.bibleserver.com/start/EU>. Para la versión en español, recurrimos a la traducción de Eloíno Nácar y Alberto Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.

berufen para ambos casos (vocación y profesión),³ y así parece emplearla Weber, pues en su texto habla de quien vive “de” la política y de quien vive “para” ella, utilizando siempre la palabra *Beruf*. La misma relación encontramos en el texto sobre “La ciencia como vocación”. Esto significa que algunos pueden dedicarse a la política siguiendo una vocación, mientras otros lo hacen como profesión: algunos lo hacen viviendo para ella y otros viviendo de ella. En el primer caso, al vivir para ella, se da un sentido a la vida al dedicarla al servicio de algo elevado (lo que hemos mencionado arriba como *vocatio interna*); en el segundo caso, quien vive de la política se coloca en un nivel más bajo, más burdo —en un nivel económico—, pues depende de ella para vivir (la *vocatio externa*). En el sentido de la vocación podemos entender las palabras con las que Weber cierra el texto: “Sólo quien está seguro de no doblegarse si, desde su punto de vista, el mundo es demasiado tonto o demasiado pérvido para aquello que él desea ofrecerle, sólo quien, ante todas las adversidades, sea capaz de oponer a todo ello un «sin embargo», únicamente él tiene la «vocación» para la política” (“...nur der hat den ‘Beruf’ zur Politik”, Weber, 2006a: 610).

Volviendo entonces al texto paulino y a los dos tipos de vocación, en la traducción de Lutero vemos que, para él, toda actividad realizada por un cristiano debía seguir una vocación interna y una externa; Lutero disipa cualquier primacía de la vocación religiosa frente a las actividades mundanas, pues ambas responden a un llamado de Dios de acuerdo con sus capacidades personales para servir al prójimo y, por ende, a Dios. Este énfasis en el “llamado” podemos verlo incluso en la palabra “iglesia”, pues la palabra griega *ekklesia* procede de *ekkaleim*, que significa tanto como convocatoria, llamado o invitación (*ex / ek*: desde fuera; *kaleim*: llamar, y el sufijo *-ia*, que indica cualidad: los que han sido invitados, convocados o congregados). *Klesis* es la vocación. Es por

³ Véase Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, disponible en: <https://www.dwds.de/wb/Beruf>. *Berufung* se emplea actualmente en el lenguaje jurídico y significa “apelación”; en el lenguaje universitario se usa para el proceso de obtención de una cátedra universitaria.

eso que Meireis (s/f: 1) afirma que el concepto de *Beruf* tiene profundas raíces protestantes, es decir, luteranas. Esgrime como argumento el hecho de que todos los reformadores (se refiere tanto a los seguidores de Lutero como a los demás dirigentes de los movimientos cismáticos del siglo XVI) estuvieron de acuerdo en que los cristianos deben sentirse *llamados* por Dios a realizar una actividad diaria de servicio al prójimo. Resaltamos aquí que estamos hablando de la historia del término en alemán (*Beruf*), pues la idea del “llamado” es otra cosa. Esta idea es de raíz judeo-cristiana y tiene que ver con la elección y la encomienda de Dios al hombre. En este sentido, la idea del hombre que es llamado por Dios aparece en Abraham (Gen 12, 1), Moisés (Ex 3, 1-4.16), David (1 Sam 16, 12-13) y, en numerosas ocasiones, en los profetas (por ejemplo, Is 6,1-13), o incluso, como en el Deutero-Isaías (Is 43, 1-7), relacionada con Israel como pueblo entero (Meireis, s/f: 2).

En un primer paso, los “congregados” o “llamados” son los que Cristo invita a seguirlo; con la paulatina consolidación del cristianismo, los cristianos ya no necesitarán ser llamados, sino que ya nacen en un ambiente cristiano, por lo que ahora cambiará el significado de la *Berufung*, de la “vocación”: ahora, los “llamados” serán los que se decidan por el camino del monasticismo o de la vida eremítica. Lo central para Lutero es que cada uno tenga un *Beruf*, pero no nada más como clérigos; así, la vocación interna es la búsqueda de la salvación a través de Cristo; la externa se explica en la relación de “oficio” (*Amt*) y “estado” (*Stand*) en el que se encuentran los cristianos. Los oficios son, por ejemplo, lo que hoy llamaríamos “papeles o roles sociales”, tales como siervos o señores, autoridades y súbditos. El estado es el lugar social en el que nacimos. Los oficios se tienen en función del estado (social). De ahí que insista en que hay que permanecer en el estado social en el que uno nació, pues este es una muestra del orden divino, que el hombre no debe alterar.⁴ Esta reconstrucción lute-

⁴ Véase, por ejemplo, su combativo manifiesto de 1525 contra el levantamiento de los campesinos “*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*” y, de 1520, el texto “*Von der Freiheit eines Christenmenschen*”.

rana de la idea paleocristiana de la *vocatio* debe ser entendida, por lo tanto, en dos sentidos: cada uno de nosotros está convocado, y es cristiano quien escucha y atiende este llamado (*vocatio*). Pero este llamado lleva implícita la actividad libre al servicio del prójimo, por lo que una vida religiosa separada de todos, como la de los monjes, no es necesaria. Esta idea es la que fundamenta la concepción moderna y secular del concepto *Beruf*. Weber intentó señalar las consecuencias de esta concepción de la palabra para la vida cotidiana en su famosa obra acerca del espíritu capitalista y la ética protestante, particularmente en lo que atañe al calvinismo (véase Meireis, s/f: 3-4).

IV. MAX WEBER Y LA POLÍTICA DE SU TIEMPO

Max Weber fue espectador y actor dentro de esa época turbulenta de transición que le tocó vivir: como político, después de la Gran Guerra, fue miembro del círculo de fundadores del Partido Democrático Alemán (*Deutsche Demokratische Partei*), por el que incluso quiso ser candidato la Asamblea Nacional Constituyente. En 1919 fue parte del equipo de expertos de la delegación alemana que participó dentro de las negociaciones del Tratado de Versalles y fue un personaje muy cercano a la instauración de la República de Weimar. Como académico, no perdió la oportunidad de analizar el contexto que le rodeaba y desde sus escritos propuso una serie de reflexiones en torno al rumbo político que debería tomar su país, expuso las cualidades que deberían tener los que tomaran las riendas del ejercicio político y buscó un lugar para que la sociedad pudiera participar dentro de la política alemana.

Es por ello que, en la conferencia “La política como vocación”, Weber busca colocar al político dentro del contexto de la posguerra en 1919. Se trataba de una transición política que había comenzado con el derrumbamiento del régimen monárquico alemán encabezado por Guillermo II y que ahora se encaminaba a un modelo republicano que dentro de sus formas contaba con las piezas elementales de la democracia e instituciones propias de

ella. La República de Weimar se fundó el 9 de noviembre de 1918 y habría de concluir en 1933, cuando, el 30 de enero, Adolf Hitler (1889-1945) es nombrado canciller imperial (es decir, primer ministro). La República de Weimar significó, por primera vez en Alemania, la adopción de la democracia de tipo parlamentario. La Constitución Imperial de Weimar entró en vigor el 14 de agosto de 1919.

Estas son las condiciones que caracterizan al contexto de la transición de Alemania a un sistema político parlamentario que permitía el goce de ciertas libertades políticas; en este marco podemos explicarnos el fondo de la conferencia “La política como vocación”. Aunque las condiciones políticas y sociales no eran las adecuadas para llevar a cabo un proceso de democratización exitoso, Weber se mantuvo optimista ante la oportunidad de cambio que presentaba la posguerra, pues fue un partidario indiscutible del sistema parlamentario, pero también estaba consciente de los cambios sociales que traería la democratización. Lo más complicado en ese momento era la integración de grandes contingentes de la población, olvidados hasta entonces, a la vida de las naciones (Villares y Bahamonde, 2012: 253). Desde los planteamientos de Weber, la población tendría un papel dentro de la política por medio del sufragio, con el objetivo de elegir a los líderes políticos que los representarían. Aunque Weber nunca negó su simpatía al parlamentarismo, dijo que dicho modelo limitaba la influencia de la nueva sociedad surgida a raíz de la Primera Guerra Mundial. Para él, la función primordial del parlamento es la de seleccionar a los dirigentes políticos (Abellán, 1992: 452).

En este sentido, también plantea que la modernización política por la cual está pasando Alemania trae consigo dos amenazas: en primer lugar, que la política sea dirigida por personas sin liderazgo político y que las sociedades modernas terminen gobernadas por burócratas o tecnócratas, lo cual hará de la política “una mera administración de recetas preestablecidas vacía de ideales que perseguir para mejorar las condiciones sociales existentes” (Jiménez-Díaz y Collado-Campaña, 2017: 9). El se-

gundo peligro que destaca Weber es la extensión de la demagogia, definida por él mismo como la “figura típica del político de Occidente”. El demagogo en la sociedad de masas se caracteriza por dedicar sus discursos políticos a decir lo que las masas quieren escuchar, promesas basadas en la mentira o en cosas que son imposibles de cumplir, pero con las que logra ganar la confianza y el voto de los electores. Esta afirmación es un ejemplo entre muchos de lo actual que es la obra de Weber.

Históricamente, la dinámica política de Alemania cambió totalmente con la instauración de la República de Weimar. Desde luego, un nuevo modelo político demandaba una sociedad que pudiera sustentar el mismo, y la clase política que Weber consideraba necesaria para llevar las riendas políticas del país distaba bastante de lo que se había visto durante el siglo XIX. Uno de los principales temores que habían sido heredados era la burocratización, por lo que Weber estaba consciente de sus excesos: “Reconocía que, en el Estado moderno de masas, el verdadero dominio, que era el manejo diario de la administración, debía estar necesariamente en manos de la burocracia, pero en la política, no es el funcionario o burócrata el actor protagónico, sino el político” (Serraferro, 2018: 3).

El proceso de elección democrática de los líderes políticos conduce al nacimiento del político profesional y a una alteración en la forma de organización de los partidos políticos, que se transforman en aparatos burocráticos para actuar en una sociedad cada vez más numerosa, lo que implica más electores, aparatos servidos por políticos que se convierten ellos mismos en funcionarios del partido (Abellán, 1992: 453). La idea de “funcionario político” también se entiende en Weber como un paraguas para la aparición de lo que va a definir como el político ideal, por lo que nos presenta dos tipos de políticos: el que “vive para” y el que “vive de”, como ya lo hemos señalado.

Hay dos formas de hacer de la política una profesión. O se vive “para” la política o “de” la política. Esta oposición no es de ningu-

na manera excluyente. Por lo general uno hace, al menos idealmente, casi siempre también materialmente, ambas: quien vive “*para*” la política hace “*de ello su vida*” en un sentido íntimo: o goza simplemente con el ejercicio del poder que posee y ejerce, o alimenta su equilibrio y tranquilidad con la conciencia de haberle concedido un *sentido* a su vida, poniéndola al servicio de “algo”... La diferencia entre el *vivir para* y el *vivir de* se sitúa, pues, en un nivel mucho más grosero, en el nivel económico. Vive “*de*” la política como profesión quien trata de hacer de ella una fuente duradera de ingresos y vive “*para*” la política quien no se halla en este caso (Weber 2006a: 571-572).

Weber exige del político la existencia de tres elementos que deben guiarlo: la pasión (*Leidenschaft*), el sentido de responsabilidad (*Verantwortungsgefühl*) y sentido de la proporción (*Augenmaß*), y subraya que estas tres cualidades deben estar siempre, sin faltar una sola, para poder contener el principal vicio de los políticos: la vanidad (*Eitelkeit*). La falta de objetividad y de responsabilidad, así como la búsqueda del poder por el poder mismo, son características que Weber encuentra como totalmente reprobables en los políticos, por lo que se vuelve hacia uno de los temas centrales en la discusión de la política de todos los tiempos: la relación entre la ética y la política, es decir, los fundamentos éticos de la política y la relación de ésta con el poder (véase Stammen *et al.*, 2007: 561 y 562).

Es por todo esto y más que este relativamente pequeño texto de Max Weber se ha convertido en uno de los que más influencia ha ejercido en el pensamiento político contemporáneo, si bien no siempre se han comprendido correctamente los conceptos que en él aparecen.

V. LOS POLÍTICOS ACTUALES Y *POLITIK ALS BERUF*

Richard von Weizsäcker (1920-2015), ex presidente de la República Federal de Alemania, afirmaba que los políticos en general no

son expertos, sino “generalistas” que se especializan sólo en una cosa: combatir a sus adversarios. Un célebre antecesor suyo, el primer presidente alemán, Theodor Heuss (1884-1963), también veía con malos ojos a los políticos profesionales; en este sentido, para evitar un mal que él veía en todos ellos —la vanidad, coincidiendo con Weber— les recomendaba hacer autocritica leyendo “La política como vocación”.

En general, Weber habla más en su conferencia de los políticos por vocación que de los políticos profesionales, pero en vano buscaremos en el texto que nos ocupa una especie de “repartición de papeles” para políticos. El político por vocación debe ser capaz de conciliar la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad y debe poder actuar con “pasión ardiente” (*mit heißer Leidenschaft*), pero, al mismo tiempo, con sentido de la proporción, es decir, con la capacidad de degustar la realidad con recogimiento interior y con tranquilidad. Llaman la atención las palabras con cierto aire “combativo” que escogió el autor y que deben percibirse como una invitación a la acción: “pelea” (*Kampf*), “toma de partido” (*Parteinahme*), “pasión” (*Leidenschaft*), que Weber pronunciaba, según dejaron constancia algunos testigos, con enorme exaltación, en una especie de dramatización de la política. En esta conferencia, con ese entusiasmo contagioso, Weber proclamó la necesidad de ser objetivos y sobrios en la política. Tanto ayer como hoy, los que están en mejores condiciones de lograrlo serían los políticos por vocación, más que los políticos por profesión.

VI. BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, J. (1992). El pensamiento político de Max Weber. En F. VALLESPÍN (ed.). *Historia de la teoría política* (pp. 440-468). Vol. IV. Madrid: Alianza.

HOBSBAWM, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

JIMÉNEZ-DÍAZ, J. F., y F. COLLADO-CAMPAÑA (2017). *El pensa-*

miento político de Max Weber: ¿una guía para la acción pública?. XIII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración. Santiago de Compostela.

LEHMANN, D. (2006). Prólogo. En M. WEBER. *Politik und Gesellschaft* (pp. 9-17), Frankfurt del Meno, Zweitausendeins.

MEIREIS, T. (s/f.). *Stichwortinformation Beruf*. Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland. Recuperado de: https://www.sozailethik-online.de/download/SIPortalBerufMeireis_verlinkt.pdf

SERRAFERO, D. M. (2018). Max Weber y la democracia plebiscitaria. *Revista Internacional de Sociología*, 76 (2). Recuperado de: <https://doi.org/10.3989/ris.2018.76.2.16.01630>

STAMMEN, T., G. RIESCHER y W. HOFMANN (eds.) (2007). *Hauptwerke der politischen Theorie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

VALLESPÍN, F. (ed.) (1992). *Historia de la teoría política*. Vol. IV. Madrid: Alianza.

VILLARES, R., y Á. BAHAMONDE (2012). *El mundo contemporáneo del siglo XIX al XXI*. Ciudad de México: Taurus.

WEBER, M. (2006a). Politik als Beruf. En M. WEBER. *Politik und Gesellschaft* (pp. 565-610). Editado por Daniel Lehmann. Frankfurt del Meno: Zweitausendeins.

WEBER, M. (2006b). *Politik und Gesellschaft*. Editado por Daniel Lehmann. Frankfurt del Meno: Zweitausendeins.

WEBER, M. (2006c). Soziologische Kategorienlehre. En M. WEBER. *Wirtschaft und Gesellschaft* (pp. 3-229). Editado por Alexander Ulfing. Frankfurt del Meno: Zweitausendeins.

WEBER, M. (2006d). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Editado por Alexander Ulfing. Frankfurt del Meno: Zweitausendeins.

WEIHSER, R. (2014). Wir fühlen uns berufen. *Diario Zeit online*, 8 de abril. Recuperado de: <https://www.zeit.de/kultur/2014-03/work-life-balance-be-rufung-beruf>

EL PORVENIR DE LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN

Hernán BORISONIK

Israel COVARRUBIAS

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *¿Por qué hablar de la política como vocación?* III. *Límites de la racionalidad y actuar político*. IV. *La política es lo que salva*. V. *Conclusiones*.
VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es realizar una aproximación a la relación entre política y racionalidad en Max Weber presente de manera sintética en su conferencia “La política como vocación”, a fin de dar cuenta del cuadro de referencia weberiano, particularmente la crisis de las categorías mediante las que el siglo XIX hubo de pensar la política, como un marco insoslayable para preguntarse cuáles son las pistas que ese pensamiento aún puede darnos en el contexto actual de una nueva crisis política global ligada a problemas como las migraciones, la manipulación de las masas a través de Internet, o las formas de liderazgos carismáticos que usan la fórmula de la reactivación de los miedos y los resentimientos como coagulante de la identidad frente al enorme universo de la alteridad que compone el campo social de las democracias de nuestros días. En este sentido, la conferencia de Weber juega un papel determinante para el establecimiento de un programa de trabajo conceptual e histórico dentro del campo de la teoría política, tanto de aquella contemporánea y de la que Weber es uno de sus clásicos, como de la teoría política actual.

II. ¿POR QUÉ HABLAR DE LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN?

El pensamiento político de Max Weber surgió en un contexto de crisis profunda del ideario político europeo. Entre 1890 y 1930, la aparición de una serie de nuevos fenómenos sociales —como la ampliación de la participación, las demostraciones públicas, la organización de los partidos de masas y la creciente democratización— produjeron como efecto un conjunto reacciones conservadoras y una creciente sensación de miedo en algunos ámbitos. La transición de la vieja política de notables a la política de masas estuvo acompañada por un doble miedo en las clases dominantes. Por un lado, aparece la desconfianza frente a la tiranía de las mayorías; por el otro, tienen lugar las intrigas acerca del modo en que las muchedumbres podrían ser o no manipuladas y/o dirigidas. De nueva cuenta, ronda en el ambiente el fantasma de las llamadas “clases peligrosas”, sobre todo la preocupación por ellas en relación directa con las potenciales transformaciones que se podrían llegar a producir una vez lograda su visibilización e incorporación a la política. Cabe recordar que esta cuestión ya se había afianzado a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX bajo diversas formas de subordinación jurídica, exaltación narrativa o exclusión económica (Chevalier, 1978).

El escenario de finales del siglo XIX, que había creído haber encontrado —y producido— sólidos fundamentos de la legitimidad política a través de la creación de leyes formuladas racionalmente, se vio invadido por la irrupción de un nuevo actor político que resultó virtualmente inaprensible para el sistema conceptual erigido sobre la secularización moderna y liberal. La movilización política de grandes masas y el surgimiento del socialismo como una poderosa amenaza hicieron necesaria una transformación en la concepción misma de la política. En este sentido, termina por ser puesta en entredicho la premisa liberal de una política basada en el debate parlamentario, ya que la inclusión y el reconocimiento de lo político inherente a la dinámica de las masas produjo una expansión inédita e irreversible de la sociali-

zación de ésta a través de las escuelas de conversión y “agitación” que enarbolaron los primeros partidos de masas de aquel entonces. No sólo era educar a las masas, es decir, “domesticarlas”, sino también empujarlas a la acción (Pizzorno, 1996: 961-1031).

Así, al individualismo liberal ilustrado se le opuso una nueva categoría, “la masa”, cuyas pretensiones fueron percibidas como afrentas al orden y a la libertad, ya que sus formas se señalaron como una invasión de mitos, creencias y sentimientos que fueron rápidamente caracterizados como índices de irracionalidad, cuando en realidad su incursión en la política termina por evidenciar el potencial creativo y destructivo que ella introducía en términos de innovación en el escenario histórico que se estaba abriendo en el pasaje de siglo. Sin embargo, la convicción y quizá fe ciega de corte iluminista en el desarrollo de la razón terminó por construir una serie de formalizaciones instrumentales que desencantaron al mundo. Pero enfrentadas a las reacciones más elitistas, como las célebres ideas de Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto o Robert Michels, surgieron ideas como las de Georges Sorel, Gustave Le Bon o Karl Mannheim, quienes pusieron en duda las fundamentaciones inmanentes y repensaron al mito, la irracionalidad y la fe como formas constitutivas de lo político, a pesar de que algunas de sus variantes más radicales hayan seguido la ruta de llevar a cabo un programa de restitución del carácter abiertamente metafísico y teológico de la política, o bien de un violento vitalismo que exacerbaría los ánimos tiempo después, a partir de un intenso proceso de “reencantamiento” del mundo, en medio de la agudización irreversible de aquello que ya había sido advertido por Weber como el politeísmo de los valores y la profunda laicización del mundo (Gentile, 2011: 50).

Retomando, fue en el contexto del escenario europeo en los umbrales del siglo XX que, frente a la irrupción de las masas, hizo su aparición la lucidez con que Weber pudo formular la importancia del elemento irracional como esencia de lo político. En efecto, Weber no pensó el avance de la racionalidad como la subsunción a un principio general (a diferencia, por ejemplo, de

Marx), sino como un proceso posible de ser analizado en niveles diferenciados y a través de esferas asincrónicas entre las que se dan tensiones y complementariedades.

Luego, el surgimiento de la sociología alemana estuvo caracterizado por estas problemáticas. La economía, la religión y el problema de la sociedad como entidad viva y compleja fueron claros puntos de preocupación para los científicos sociales que comenzaron a mirar que, a pesar de las tendencias racionalistas de la modernidad, los fundamentos últimos de las acciones políticas encontraban sus raíces en elementos irracionales.¹ Max Weber, quien se desempeñaba como historiador, fue, en efecto, uno de los fundadores de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* en 1909, junto a Rudolf Golscheid, Ferdinand Tönnies y Georg Simmel, entre otros.

Diez años después, Weber pronunciará su conferencia “La política como vocación”, el 28 de enero de 1919, en Múnich, invitado por la Juventud Estudiantil Libre frente a un auditorio en su mayoría compuesto de estudiantes, y que se encontraban en estado de permanente crispación por los efectos ya visibles que estaba produciendo la finalización de la guerra y el estallido de múltiples insurrecciones comunistas y de otro tipo en una derrotada Alemania. De cualquier modo, su conferencia produjo una “ impresión fuerte” en el auditorio (Radkau, 2011: 922). Sin embargo, para Karl Löwith, quien estaba entre los organizadores de la conferencia (Vernik, 2007: 21), esta impresión había perdido la fuerza y el magnetismo que había transmitido Weber en ocasión de la primera conferencia, “La ciencia como vocación”, pronunciada hacia finales de 1917, donde Weber había hablado

de un modo totalmente libre y sin interrumpirse... La impresión fue estremecedora. En sus palabras se concentraba la experiencia y la sabiduría adquirida en toda una vida. Cada pensamiento

¹ Esto queda en evidencia en los esfuerzos más accidentados que estratégicos de volver a una suerte de comunidad “orgánica” que podría superar de una vez por todas las profundas divisiones en las cuales se encontraban, por ejemplo, la sociedad alemana de las dos primeras décadas del siglo XX al arroparse en la bandera del nacionalismo pangermánico (Rabotnikof, 1989: 37 y ss.).

nacia directamente desde su interior y se ponderaba con una inteligencia crítica. Resultaba enormemente persuasivo por el gran peso humano que su personalidad le otorgaba (Löwith, 1992: 38).

Para 1919, la situación era completamente otra, ya que era ni más ni menos el contexto donde se debatía el porvenir político y social de la naciente República de Weimar, y junto con todo ello, la fallida participación del propio Weber como hombre de acción a través del Partido Demócrata en Frankfurt, al haber encabezado inicialmente hacia finales de 1918, “la planilla para el distrito electoral de Hesse-Nassau” (Weber [Mrne], 1997: 585).

La observación de su esposa, Marianne Weber, lejos de todo sentimentalismo, es contundente: “En un momento en que todo el mundo pedía verdaderos jefes, la nación no tenía ningún uso que dar a Weber” (Weber [Mrne], 1997: 586). Esto termina por corroborarse con la observación que el sociólogo italiano Franco Ferrarotti (1998: 14) ha señalado sobre él:

...Weber escribía siempre bajo la presión de los acontecimientos y de las exigencias políticas de su tiempo. Su problematización sobre el poder era aquella que se colocaba frente a su Alemania, es decir, la Alemania post-bismarckiana y post-guillermina: un país ya dotado de un aparato económico industrial gigantesco y al mismo tiempo de una cabeza política muy pequeña, casi inexistente. Esta era la cuestión que le angustiaba, que preocupaba a este nacionalista, aunque no pangermanista, que se lamentaba que la política del mundo ya no fuese hecha en Berlín.

En su conferencia, Weber pudo jugar e insistir sobre el vocablo “vocación”, que supone la doble inscripción de ser pensado como “llamado” y como “profesión”.² Es decir, es un concepto

² Véase la explicación que ofrece Weber sobre el concepto de vocación en el capítulo III de la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Weber, 2014: 115-135). Recientemente Giorgio Agamben (2008: 25 y ss.) ha recuperado algunos puntos interesantes sobre la reflexión weberiana de la vocación en la obra que le ha dedicado a la *klesis* paulina.

que anuda con fuerza la actividad mundana con la trascendencia de su aspecto de largo plazo, pero además señala una de las antinomias que recorre el estudio y debate sobre la política moderna: responder a la pregunta de si es posible hacer coincidir desde el punto de vista racional los universales de la política que vienen como herencia de por lo menos los dos siglos precedentes, con el singular de su práctica, exigencia que por su parte está totalmente situada en un momento histórico de ausencia de certezas y de conducción política. Para Weber no hay solución de continuidad frente a los escombros de un mundo que ya no es, por lo que pensar en la política como vocación sólo es posible si esta parte de la constatación de que las directrices en la concepción moderna de la política se hicieron pedazos. Joachim Radkau (2011: 923-924) lo plantea de la siguiente manera:

Su conferencia en realidad no trata del político profesional sino del político por vocación interior que, según parece, desde su perspectiva, en el caso ideal, es un hombre materialmente independiente. En el fondo, éste pertenecía más bien al mundo de la vieja política de notables (*Honoratiorenpolitik*) que Weber precisamente define como tipo característico y que había conocido de primera mano en el salón de su padre, pero que —como sabía muy bien— pertenecía al pasado... No obstante, el mensaje de su discurso no era el de una consistente profesionalización de la política; el tenor general del mismo consistía, por el contrario, en que lo importante en el político no eran las calificaciones sino las cualidades de su carácter. Lo decisivo no es la competencia aprendida sino el talento natural.

¿Cuáles son los temas más relevantes que Weber aborda en la conferencia? Los enunciamos rápidamente. Primero destaca el tema de las formas de legitimidad (tradicional, carismática y legal) y de la naturaleza del Estado moderno, sobre todo con relación al papel que juega la violencia en los asuntos humanos respecto a la integración de una comunidad política y la *expropiación* del poder a los “titulares” privados (Weber, 1986: 83, 91). En

realidad, este es uno de los temas centrales de la conferencia. Es decir, Weber se interesa en el eclipse de la figura del notable y las maneras en cómo organizaba la política, y el ascenso —que a la vez opera como sucedáneo del primero— de la “profesión” en el sentido fuerte del término (oficial de profesión, juez de profesión, administrador de profesión, político de profesión, y así por el estilo” (Poggi, 2005: 128).

También aparece una reflexión en torno a la legitimidad carismática, apoyada en el fenómeno del caudillo, figura que para Weber es esencial en la comprensión del nacimiento de la vocación, del llamado a la conducción política. “...Esta figura —dice Weber— “es vista como la de alguien que está internamente «llamado» a ser conductor de hombres, los cuales no le prestan obediencia porque lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él” (1986: 86). Asimismo, hay toda una dirección de discusión sobre el nacimiento y reproducción de los nuevos operadores políticos, por ejemplo, referido en la figura norteamericana del *boss* (Weber, 1986: 141 y ss.),³ y junto con ello el tema de los partidos en tanto maquinarias políticas que permitirán el pasaje como efecto de la “expropiación” de la política de aficionados a la de los profesionales, esos *condottieri* sin fusil modernos que tanto aborrecía Weber, y que lo llevan a identificar un doble aspecto en la estructuración de la política dentro del Estado moderno: o “es un medio para ganarse la vida”, como lo expresan los funcionarios públicos o los llamados burócratas de partido (“funcionarios profesionales” o “funcionarios políticos”, los llama Weber [1986: 107]);⁴ o bien “es un ideal de la vida” (Weber, 1986: 93).⁵

³ En este sentido, se debe entender que Weber esté pensando en el caso estadounidense, junto al caso alemán, como caso de control de sus tesis principales sobre las transformaciones de la política de notables a la política de profesionales. Véase Offe (2006: 69 y ss.).

⁴ Y que a su vez están vinculados a un paulatino y creciente proceso de diferenciación funcional que está sufriendo el Estado desde el punto de vista burocrático-administrativo que dará lugar al nacimiento del personal administrativo.

⁵ También véase Rabotnikof (1989: 199 y ss.).

Con ello, la conferencia de Weber llega a uno de los puntos fundamentales: la distinción de aquellos políticos que viven *de la* política y de aquellos otros que viven *para* la política. Dice Weber: “Quien vive «para» la política hace «de ello su vida» en un sentido íntimo; o goza simplemente con el ejercicio del poder que posee, o alimenta su equilibrio o tranquilidad con la conciencia de haberle dado un *sentido* a su vida, poniéndola al servicio de «algo»... Vive «de» la política como profesión quien trata hacer de ella una fuente duradera de *ingresos*” (Weber, 1986: 95-96). Otro tema relevante para dilucidar, y que dio origen a la preparación de la conferencia, es la cuestión alemana. Esto es evidente cuando Weber en la última parte de la conferencia realiza una suerte de cambio de velocidad en el tono con el cual ha estado trabajando sus temas. Particularmente se lee este cambio con claridad en sus reflexiones sobre la situación que estaba atravesando su país, al grado de terminar por indicar el vacío sobre el cual está parada Alemania desde el punto de vista político en 1919. De aquí que señale las tres cualidades que debe tener el político profesional, y que dicho sea de paso, son cualidades que él no encuentra en los políticos de su tiempo, para que estén a la altura del poder que le han conferido sus seguidores: “pasión, sentido de la responsabilidad y mesura” (Weber, 1986: 153). Este triple atributo le permitirá derivar su discusión sobre las dos éticas en la política: la de la convicción y la de la responsabilidad. La primera actúa por principios mientras que la segunda lo hace a partir del cálculo de las consecuencias de sus actos (Weber, 1986: 163 y ss.). Finalmente, Weber sostendría que

Los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico, de Nazaret, de Asís o de los palacios reales de la India, no operaron con medios políticos, con el poder. Su reino “no era de este mundo”, pese a que hayan tenido y tengan eficacia en él. Platón, Karatajev y los santos dostoievskianos siguen siendo sus más fieles reproducciones. Quien busca la *salvación* de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la *fuerza*.

El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor, incluido *el dios cristiano en su configuración eclesiástica*, y esta tensión puede convertirse en todo momento en *un conflicto sin solución...* La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura. Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez. Pero para ser capaz de hacer esto no sólo hay que ser un caudillo, sino también un héroe en el sentido más sencillo de la palabra. Incluso aquellos que no son ni lo uno ni lo otro han de armarse desde ahora de esa fortaleza de ánimo que permite soportar la destrucción de todas las esperanzas, si no se quieren resultar incapaces de realizar incluso lo que hoy es posible. Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se presenta demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él ofrece; solo quien ante todo esto es capaz de responder con un “sin embargo”; solo un hombre de esta forma construido tiene “vocación” para la política (Weber, 1986: 173-174, 178-179 [énfasis añadido]).

El tono de los párrafos finales de la conferencia expresa un realismo exasperante. Al respecto, Raymond Aron apunta que en Weber: “No hay política sino en el mundo ni acción sino en el instante” (Aron, 1953: 99). De igual manera, para Weber no es posible fundar “la gran política” y su pretensión racional de universalización, por lo menos aquella que pretendió volverse el sustituto de la guerra en el inicio del periodo de mayor desorientación moral y política que padeció Europa moderna, sin ser conscientes de la pérdida de una parte significativa de la capacidad de convocatoria e identificación con los referentes simbólicos que la había generado y mantenido en pie hasta ese momento. Más aún, el “sin embargo” que resuena al final de la conferencia —el detalle lo advierte Karl Löwith (2007: 57)—, casi como una provocación, pareciera contener un punto de quiebra que coloca a la política precisamente en un lugar donde ella puede influir de manera determinante a los hombres al no reducirse a un puro acto voluntarioso lleno de fe y potencialidad al mismo tiempo,

rasgo que compartían tanto los pacifistas como los revolucionarios (Aron, 1953: 102).

Este aspecto es casi idéntico al del célebre problema (y su imposible superación) entre el pastor y el revolucionario que presenta André Malraux en 1936: “¿Quién le dice que yo no haya encontrado mi fe?”, le espeta el revolucionario al pastor. Éste le revira: “¿Qué fe política acabará con el sufrimiento del mundo?”, a lo que el revolucionario sentencia: “Prefiero disminuirlo a buscarle explicación” (Malraux, 1999: 149). Lo que se pone en juego en la disyuntiva, dice Mario Tronti al hacer la observación sobre este nudo ciego de la política como vocación, es pensar el poder y la violencia, tomados como caras de una misma moneda, junto a la elección individual y al compromiso (1998: 125). Por ello, Weber jamás dejó de buscar explicaciones a las motivaciones que empujaban a los hombres a la necesidad de producir sentido más allá de la mera racionalidad instrumental. Un sentido que él advertía como una necesidad por resolver de manera inmediata para Alemania en 1919, no obstante su profundo tono pesimista que terminaba por afirmar que en el horizonte alemán de ese año, lo que se observaba no era “la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas” (Weber, 1986: 177).

Así, “La política como vocación” puede ser además interpretada según el dicho de varios de sus estudiosos (Poggi, 2005), como el testamento político del autor —Weber moriría poco tiempo después de pronunciar su conferencia— y como una pequeña muestra de su enorme capacidad de síntesis, pues en unas pocas páginas ha legado a la posteridad un auténtico itinerario conceptual a través de algunos de los principales problemas que se puso en su programa de trabajo.

III. LÍMITES DE LA RACIONALIDAD Y ACTUAR POLÍTICO

Weber afirma que la esfera política se vio colonizada durante el siglo XIX por la racionalidad instrumental, es decir, por lo que dio

en llamar acción social racional con arreglo a fines (Weber, 1994), cuyo sentido es abiertamente teleológico. Dicho de otro modo, este tipo de acción se concibe a sí misma como un medio para alcanzar un propósito. Sin embargo, Weber resaltó otro tipo ideal de acción cuya esencia es mucho más política: la acción racional con arreglo a valores, cuya lógica normativa ajusta la adecuación de la acción en tanto que caso particular de una norma admitida por el agente en función de la creencia en su valor. En este caso, las consecuencias de la acción son menos importantes que el plano prescriptivo, dado que la acción es aquí un fin en sí mismo y no un medio.

Para realizar estas acciones, cada individuo sopesa y elige de acuerdo con una cosmovisión personal, de modo que los juicios de valor son percibidos como objetivamente válidos, pero sus fundamentos surgen, en última instancia, de las creencias. A partir de esta concepción de una racionalidad social definida por un tipo específico de orientación de la conducta mediante valores, Weber se distancia de las concepciones deterministas del devenir histórico y del puro individualismo ontológico; de esta forma coloca a la sociología como una ciencia cuyo campo se encuentra en la intersección entre lo personal y lo sistémico.⁶ El agente social weberiano está inserto en una urdimbre de valores, que si bien son arbitrarios, contingentes, temporales y relativos, son también intersubjetivos culturales e históricos.

Weber parecería estar haciendo uso del criterio nietzscheano de la irracionalidad de los valores, que se encontraba en circulación hacia finales del siglo XIX. Pero mientras que Nietzsche dejaba clausurada la posibilidad del conocimiento de la realidad, Weber la habilita con la introducción de un postulado epistemológico: si el mundo social es un sinsentido en el que convive una pluralidad de valores irreductibles a una razón absoluta, la

⁶ Es decir, la sociología de Weber se presenta como un campo de intersección entre el punto de vista subjetivo de la psicología y el punto de vista sistémico-determinista-objetivista de las ciencias naturales, ya que ambos polos estaban presentes en su época y con ambos dialoga.

objetividad no puede hallarse en el sentido sino en el método. La ciencia, por ende, “jamás puede proporcionar normas e ideales obligatorios, de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica” (Weber, 1990: 41). El saber abstracto no puede penetrar en la verdad última de los valores, pues “los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros” (Weber, 1990: 46).

Ahora bien, a la hora de estudiar a la política, Weber la circunscribe al ámbito del Estado moderno —“Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un Estado” (Weber, 1986: 82)—, que es concebido como una asociación de dominación con carácter institucional que “dentro de un territorio determinado (el «territorio» es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la *violencia física legítima*” (Weber, 1986: 83). De ese modo, el principio fundante que posibilita su existencia es la concentración de los medios materiales de funcionamiento a disposición de un aparato burocrático y su separación del resto de la sociedad. No hay que olvidar que para Weber el destino irrevocable de la modernización estaba pautado por el progreso creciente del dominio mediante el cálculo y la previsión, lo cual traería el paulatino desencantamiento del mundo. En este sentido, el principio fundamental de la empresa política es análogo al de la económica, pues el desarrollo capitalista se asienta en la organización racional del trabajo mediante la técnica y la separación entre quienes trabajan y los medios con los que se producen los bienes.

Por su parte, el burócrata profesional encarna la racionalidad teleológica de la acción racional con arreglo a fines, pero por eso está al margen de la lucha por el poder político propiamente dicho: “el auténtico funcionario no debe hacer política sino limitarse a «administrar», sobre todo *imparcialmente*” (Weber, 1986: 115). Al respecto, se corre el riesgo de quedar, producto de la

reificación del saber técnico, en una “jaula de hierro” donde el dominio racional legal, vacío de contenido sustantivo, adquiere autonomía.

Ante este escenario, Weber considera necesario oponer a esta lógica finalista unas “fuerzas capaces de tener a raya y controlar eficazmente la enorme prepotencia de esta capa de importancia cada vez mayor” (Weber, 1982: 146). ¿Y cómo pueden activarse estas fuerzas? De la mano de la figura del político profesional, la acción política y la racionalidad normativa. En el andamiaje conceptual de Weber la política es presentada como la aspiración a participar del poder o a influir de la distribución del poder. Es clásica su sentencia al respecto: “Quién hace política, aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder «por el poder», para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber, 1986: 89).

Por consiguiente, la acción política podría ser interpretada como una acción estratégica y racional, en tanto que medio para un fin (el poder por sí mismo, o el poder como medio para alcanzar otros fines). Sin embargo, el razonamiento weberiano se opone con fuerza a la idea de la política como una mera máquina técnico-estratégica. De hecho, posibilita desde un punto de vista categorial e histórico la introducción de lo político como forma constitutiva aquella política vinculada al Estado, aunque no se detenga sólo en él, ya que lo político es una forma social de desarrollo del conflicto y de las escisiones, así como de las suturas que cada acción produce en el campo de la política para dar vida y reproducir precisamente los aspectos y los momentos no intencionales de ella, lo que termina por dejar al descubierto el elemento abiertamente diferencial de la política dentro del Estado (Marramao, 1982: 28 y ss.). En efecto, la oposición entre el burócrata y el político radica en que: “Lo que le está vedado [al funcionario] es precisamente aquello que siempre y necesariamente tienen que hacer los políticos, tanto los jefes como los seguidores. Parcialidad, lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político y sobre todo del caudillo político” (Weber, 1986: 115).

La acción política está profundamente atravesada por una motivación existencial sustantiva que está muy lejos de la formalidad procedural. El político profesional que vive de la política debe apasionarse por la causa que enarbola, así como entregarse al “dios” o “demonio” que recubre dicho apasionamiento.

No obstante, la fogosidad del político es también contrarrestada por su responsabilidad. A la vez que abraza valores, debe ser sensato, tener medida para interpretar la realidad y medir con anticipación las consecuencias de sus acciones.

La política se hace con la cabeza [pero] la entrega a esta causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual. Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible la energética doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple dilettante político “estérilmente agitado” (Weber, 1986: 154).

Mientras que la responsabilidad del burócrata radica en hacer primar el deber corporativo sobre la propia voluntad, el verdadero político ha de moverse en las escabrosas aguas que conjugan la ética de la convicción, indiferente a las consecuencias (algo así como la ética formal kantiana), y la ética de la responsabilidad, que insta a la consideración de sus posibles derivaciones. Pero esta antinomia pone de manifiesto la matriz trágica en la que se inscribe la política y desde donde se lee el decisionismo subyacente en Weber: el fundamento último de la acción viene dado por una elección asentada en un valor mediado histórica y subjetivamente, pero irracional al fin. De esta forma, la dimensión política no se encuentra en un terreno puramente estratégico, sino también en un plano normativo y valorativo.

La figura del líder político de masas, como forma característica de la modernidad y contracara necesaria del burócrata, es la que puede, en virtud de sus dotes carismáticas, unificar las particularidades bajo una causa y ordenarlas bajo objetivos que se instalan como comunes. Al respecto, Weber expresaría que:

...en lo ideal uno de los móviles más poderosos de la acción reside en la satisfacción que el hombre experimenta al trabajar, no para el programa abstracto de un partido integrado por mediocridades, sino para la persona de un jefe al que él se entrega confiadamente. Este es el elemento “carismático” de todo caudillaje (1986: 130).

Ahora bien, este fenómeno terminará completamente determinado por la democracia, que como proceso político reconvierte al carisma y lo institucionaliza con formas regulares de control, aunque no puede prescindir de él. Así, es la lógica política la que puede crear comunidad allí donde sólo existen individuos con fines personales y medios racionales para alcanzarlos. No obstante, Weber era escéptico sobre este punto: “Sólo nos queda elegir entre la democracia sin caudillos, es decir, la dominación de «políticos profesionales» sin vocación, sin esas cualidades íntimas y carismáticas que hacen al caudillo” (Weber, 1986: 150).

Lo anterior enfrentó a Weber con un nuevo problema: mientras que el liderazgo asociado al carisma en su forma original es netamente extraordinario, en la democracia moderna éste debe rutinizarse y simultáneamente poder renovarse por medio de una ratificación plebiscitaria regular. El aparato jurídico del Estado moderno no puede ya depender de la sucesión del profeta, necesita de su institucionalización: “La transformación institucional del carisma [reside en] su adherencia a una organización social como consecuencia del predominio de las organizaciones permanentes y tradicionales surgidas en lugar de la creencia carismática personal en los héroes y en la revelación” (Weber, 1994: 847). Por eso, el parlamento juega un rol central, dado que debe operar como *semillero* de líderes políticos que, acompañados de su séquito, corran detrás del poder y la responsabilidad por su causa. De modo que, para Weber, la deliberación parlamentaria sólo resulta útil en tanto forma a los próximos líderes políticos, “pues no es en el conjunto multicéfalo del Parlamento en cuanto tal el que puede «regir» y «hacer» la política” (Weber, 1982: 167). Al contrario, sólo un líder puede sostener la representación y ablan-

dar los barrotes de la jaula de hierro y así “tener derecho a poner la mano en la rueda de la Historia” (Weber, 1997: 153).

Frente a un mundo que tiende a la automatización total, Max Weber apostó por la política como fuerza vital, pues vislumbra en esta actividad una posible solución entre entidades irreconciliables y un aspecto fundamental para equilibrar las cambiantes exigencias a las que se enfrentan las sociedades. Lo que existe es una tensión sobre la cual se debe, según Weber, permanecer; es decir, no hay una superación para la política, sino que esta es una actividad necesaria permanentemente. Del mismo modo que en su construcción epistemológica Weber pretendió reconciliar la comprensión y la explicación, las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales (o, en sus propios términos, *das Verstehen* y *das Erklären*), nuestro filósofo postuló como necesaria la dialectización de líder. Así, garantizar la regulación y el control sobre los políticos es tan importante y necesario como fomentar el liderazgo y la acción basada en valores. “Aunque el carisma, en cuanto poder creador, merma a medida que el dominio se solidifica en formas permanentes... el hecho es que sigue siendo... un elemento sumamente importante de la estructura social” (Weber, 1994: 880). De cualquier manera, la propia tragedia en la que la política se funda no puede resolverse dialécticamente. El concepto de poder es esencialmente escurridizo, técnicamente inasible y “sociológicamente amorfo” (Weber, 1994: 847). El poder en el entorno del Estado es un universo perfecto y legal que en lugar de alma tiene un agujero que late al ritmo de la política. El poder, para Weber, no puede prescindir del líder, ni puede dejarlo libre de normas y reglamentaciones.

IV. LA POLÍTICA ES LO QUE SALVA

En un entorno de gran academicismo, Weber descubre que la pregunta por el mejor orden de una sociedad no se responde científicamente. Es la política la arena donde se cargan de valor las ac-

ciones, puesto que la ciencia sólo ofrece explicaciones de regularidades siempre al servicio de un fin predeterminado, mientras que el mundo social se mueve sobre una tensión constante nacida de las inclinaciones y deseos humanos. Una vez más, se constata un cierto acercamiento con el pensamiento de Nietzsche, para quien sólo mediante una mentira es posible vivir en sociedad:

Gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su “conciencia de sí mismo” (Nietzsche, 1986: 29).

Como se ha comentado, el pensamiento de Weber se desarrolló a la luz del cambio del escenario político producido por el avance irrevocable de las masas y el afloramiento en la arena pública de los aspectos irracionales del ser humano. Weber dio cuenta de un mundo en el que el deber ya no se deriva del ser; un mundo que se tambalea entre la pérdida del sentido sustantivo que había creído encontrar la modernidad y el triunfo de la legalidad formal necesaria para la democracia política.

Esta reconstrucción de la acción en polos oscilantes de tensión pone de manifiesto la concepción weberiana acerca de la relación entre política y racionalidad. A contrapelo de la modernidad liberal, la política no es abordada desde el plano de la verdad o la lógica. Recuperar el pensamiento de Weber significa recuperar la idea de la “ciencia práctica” que podríamos rastrear en autores como Aristóteles o Maquiavelo y su *verità effettuale della cosa*. En esa constelación de sentidos, la política se da en la arena de lo contingente, de lo irracional, donde se debate una pluralidad de valores y sentimientos carentes de un criterio evaluativo abstracto o racional. “El politeísmo, dice Nora Rabotnikof, se transforma en guerra” (1989: 108). Esta es una inferencia de hecho presente a lo largo de la reflexión weberiana sobre la política, y que no sólo cumple los atributos que se les exige a los pensadores

realistas, sino que además en el particular caso de Weber, llegó a observar en esta conflictividad inmanente un contrapeso desde el punto de vista político a la racionalización vacua, de la desmitificación del mundo. El político debe dar sentido al decidir, por responsabilidad o por convicción, al sinsentido del mundo. Y su capacidad de hacerlo radica en su destino trágico: la política es siempre lucha, es el espacio de confrontación por la afirmación de la vida, la enunciación del sentido y la lucha por los valores que resignifica el proceso de racionalización y secularización. Si la autoridad moderna, a un tiempo legal y formal, carece de contenido sustantivo, es la lucha de valores de la política aquello que la resignifica y, según Weber, la salva, dotándola de sentido. Quizá en este punto es donde sea comprensible la locución “sin embargo” que sella el final de la conferencia.

V. CONCLUSIONES

Si bien la acción política se define para Weber en función del poder, y especialmente del poder del Estado, ésta no se encierra solamente en el plano estratégico, sino que implica asimismo responsabilidad y sobre todo los valores éticos que el político vocacional invoca. Weber lleva el debate sobre el papel de la parte no racional del ser humano y se enfoca no sólo en la mera existencia de aspectos sin fundamentos lógicos dentro de la vida de las sociedades, sino que recupera el aporte de las creencias y los sentimientos en la capacidad de integración de la comunidad política. Dentro de su ideario, lo importante es *elegir un dios y aferrarse a él*, aunque el tiempo lo deponga y traiga nuevas deidades. Esta conciencia hace de Weber un pensador fundamental para la teoría política. Sin el juego permanente de balances (entre la razón y la irracionalidad, entre la responsabilidad y las convicciones, entre las reglas y las acciones, entre los burócratas y los políticos o entre el parlamento y los personajes carismáticos) no cabe la posibilidad de que una sociedad escriba su historia y genere sus condiciones de vida.

Finalmente, los desafíos actuales de la sociedad democrática han puesto en predicamento las capacidades de la racionalidad política de los Estados para dar respuesta satisfactoria a las demandas crecientes de reconocimiento por parte de muchos de los sectores sociales menos favorecidos por el mercado, pero nutridos de expectativas acerca de lo que puede o no hacer la política por ellos. Las migraciones y los fenómenos de desplazamiento forzado interno e internacional que han tenido lugar en años recientes a causa de la guerra o de diversos desastres naturales, colocan de nueva cuenta la cuestión de la capacidad de cohesión social de los países receptores de migrantes. Aquí, junto a Weber, se puede decir que el fenómeno de la cohesión social lucha constantemente con la exigencia de permitir la coexistencia de racionalidades a velocidad variable, fundadas en ideas y creencias sobre la dinamización de la operación del orden de manera totalmente discordante con las visiones preponderantes en las sociedades receptoras, y que han terminado por generar problemas de falta de armonización social, con lo que el conflicto, lejos de ser un estado latente, termina siendo exacerbado y llevado a formas por completo ajenas a las del pluralismo democrático.

El efecto que produce esta situación es una profunda transformación del sentido de la acción de los actores sociales que se desconecta de las exigencias mínimas que toda sociedad actual pretende reproducir en términos de diferenciación social. A ello se le debe agregar el constante espoloneo de los sentimientos de franco rechazo o de abierto disimulo al “otro” que Internet provoca en numerosos contingentes de personas alrededor del mundo, al grado de constituir una suerte de comunidad ilusoria, cerrada y nativa, que ha logrado en poco tiempo erigirse como una opción real de sociedad en tanto salida a la globalización pluricultural que nunca ha terminado de convencerle. El caso reciente del ascenso de Donald Trump en Estados Unidos es un síntoma perturbador de este cambio de sentido de la acción social.

Ahora bien, la distancia entre el cambio en la lógica del sentido de la acción social frente a las exigencias de diferenciación

social de la sociedad democrática, sencillamente pareciera incolmable. Sin embargo, los liderazgos carismáticos, muchos de los cuales son identificados como formas populistas de hacer política, han cobrado relevancia en los últimos años precisamente gracias a que terminan por orientar la acción de los sujetos a la pretensión de colmar esta distancia. Evidentemente su éxito está fundado en una ficción política que pretende anudar lo social, sobre todo de aquellos sectores menos favorecidos, con el poder que se finca en las promesas y sobre todo en las creencias que el líder carismático genera. Desde un punto de vista weberiano, esto nos lleva a un trabajo teórico y metodológico acerca del significado —qué quiere decir— y alcance —qué efectos produce para la producción de sentido de la vida en común— de la forma política llamada “populismo” para la democracia actual. En efecto, no es iniciar con el estudio de la forma democrática heredada del siglo XX, sino con aquella que, a partir del legado “ruinoso” que nos han heredado, puede permitir la observación y posterior comprensión de cómo y por qué se ha producido un *genus* tan peculiar para la organización del poder en el siglo XXI, donde, en medio de la enorme descalcificación de la práctica política, la recuperación de la vocación de esta última sigue siendo llamada al campo de la acción de los hombres.

VI. BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. (2008). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Turín: Bollati Boringhieri.

ARON, R. (1953). Max Weber. En R. ARON. *La sociología alemana contemporánea* (pp. 81-122). Buenos Aires: Paidós.

CHEVALIER, L. (1978). *Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle*. París: Librairie Générale Française.

FERRAROTTI, F. (1998). Introduzione. En K. JASPERS. *Max Weber. Il político, lo scienziato, il filosofo* (pp. 9-21). Roma: Editori Riuniti.

GENTILE, G. (2007). *La ecclesia del Leviatán. Totalitarismo y religión política*. *Metapolítica* 15 (73), 46-60.

LÖWITH, K. (1992). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Antonio Machado Libros.

LÖWITH, K. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.

MALRAUX, A. (1999). *La condición humana*. Buenos Aires: Sudamericana.

MARRAMAO, G. (1982). *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30*. Ciudad de México: Ediciones de Pasado y Presente.

NIETZSCHE, F. (1986). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

OFFE, C. (2006). Max Weber: ¿soluciones americanas a la jaula de la servidumbre?. En C. OFFE. *Autorretrato a distancia. Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América* (pp. 65-99). Buenos Aires: Katz Editores.

PIZZORNO, A. (1996). Mutamenti nelle istituzioni rappresentative e sviluppo dei partiti politici. En E. HOBSBAWM y P. BAIROCH (eds.). *Storia dell'Europa contemporanea* (pp. 961-1031). Turín: Einaudi.

POGGI, G. F. (2005). *Encuentro con Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión.

RABOTNIKOF, N. (1989). *Max Weber: desencanto, política y democracia*, Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

RADKAU, J. (2011). *Max Weber. La pasión del pensamiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

TRONTI, M. (1998). Politik als Beruf: The End. En M. Tronti. *La política al tramonto* (pp. 123-135). Turín: Einaudi.

VERNIK, E. (2007). Max Weber según Karl Löwith. En K. LÖWITH. *Max Weber y Karl Marx* (pp. 9-27). Barcelona: Gedisa.

WEBER, Mrne. (1997). *Biografía de Max Weber*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, M. (1982). Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. En M. WEBER. *Escritos Políticos* (pp. 59-162). Ciudad de México: Folios Ediciones.

WEBER, M. (1986). La política como vocación. En M. WEBER. *El político y el científico* (pp. 81-179). Madrid: Alianza.

WEBER, M. (1990). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

WEBER, M. (1994). *Economía y sociedad*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, M. (2014). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER Y NIETZSCHE: VOLUNTAD DE PODER Y ASIMETRÍAS DE LA POLÍTICA

Hugo César MORENO HERNÁNDEZ

SUMARIO: I. *El poder como voluntad, la ciencia como reacción: un vistazo desde Nietzsche.* II. *La cadena nietzscheana: voluntad de poder y Estado.* III. *Poder sin voluntad.* IV. *A modo de conclusión: cuatro voluntades en la política contemporánea.* V. *Referencias.*

Max Weber formula su teoría desde la interpretación del sentido subjetivo de las acciones humanas. Trata de comprender los fenómenos sociales a través de la conducta humana socialmente significativa, como la expresión de estados psíquicos motivados, es decir, el sentido subjetivo de la acción social, donde toda conducta tiene su origen en estados psíquicos, intencionales o motivacionales, una voluntad de acción que impulsa al individuo. Dichos estados psíquicos son resultado de relaciones sociales, de experiencias sociales que modelan las motivaciones o intenciones, es decir, la voluntad de actuar de tal o cual forma. Max Weber ofrece una definición general de poder, donde éste es susceptible de verse en sí mismo, es decir, existe el poder que no es necesariamente político o económico: “En general, entendemos por «poder» la posibilidad de que una persona o un número de personas realicen su propia voluntad en una acción comunal, incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción” (Weber, 1972: 221).

Se explica aquí que el poder es, en principio, sólo una posibilidad de realizar, de hacer, de llevar a cabo lo que la voluntad

propia desea. En este sentido, se presupone una desigualdad o la creación de la desigualdad debido a que quien hace real la posibilidad de realizar su voluntad sobre la de otros ejerce un poder y se diferencia radicalmente del otro, sobre quien ejerce ese poder realizado. Hace efectiva la posibilidad del poder y, al mismo tiempo, realiza la desigualdad con respecto al poder.

La voluntad de uno se superpone a la voluntad de otro u otros en una acción comunal, en donde el “sometimiento de la propia voluntad bajo otra conductora, dirigente... trae consigo por ello una separación de las posiciones que nunca podrá ser evitada” (Horkheimer, 2001: 195), pues una voluntad se impone sobre otras aun con la resistencia de éstas últimas. El poder se manifiesta justo en ese momento en que la posibilidad de ejercer la voluntad propia sobre la de otros se concretiza, cuando se domina, en el momento en que existe un mandato, una orden, una coacción o coerción más sutil. Se materializa el poder cuando se hace presente la desigualdad, es decir, cuando hay quienes tienen poder y hay quienes no lo tienen.

Sin embargo, este poder asume distintos matices y se transforma dependiendo de la esfera social en donde se manifieste. No es el mismo poder que ejerce el padre sobre el hijo, el patrón sobre el empleado, el gobernante sobre el gobernado, etcétera. Las relaciones de poder lo matizan. Le dan determinado contexto y contenido, un campo específico de poder.

Para Weber el poder económico no depende de las probabilidades pues no

debe llamarse “dominación” a un poder “económico” determinado por una situación de monopolio; es decir, en este caso, por la probabilidad de “dictar” a la otra parte las condiciones del negocio; su naturaleza es idéntica a la de toda otra “influencia” condicionada por cualquiera otra superioridad: erótica, deportiva, dialéctica, etc. (Weber, 2002: 171).

El puro poder económico no es ni puede ser poder social, mucho menos político, pues, como Weber lo manifiesta, es pura

superioridad. Pero esta superioridad ya impone una inferioridad, el resultado es una desigualdad frente a un poder, en este caso una desigualdad económica, donde unos tienen más que otros. Hay ahí un poder. Poder que se ejerce en las relaciones de producción-reproducción del poder económico (del capital), existe una explotación, por tanto una dominación del explotado por el hecho de la “superioridad” económica, pues “la producción capitalista, por tanto, bajo su aspecto de proceso conectado y continuo, no sólo crea mercancías y plusvalor, sino que produce y reproduce la propia relación del capital: por un lado el capitalista; por el otro, el asalariado” (Therbon, 1979: 162). Por un lado, el poder económico es “simple” superioridad, pero, por el otro, esta superioridad necesita mantener su estatus. A lo que Weber hace referencia es a que no basta con la simple superioridad económica para imponer dominio, el poder ya se tiene, pero hay que legitimarlo.

Es ahí donde interviene el poder ideológico, mecanismos de sometimiento, mecanismos para asegurar la obediencia: “Obediencia significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal” (Weber, 2002: 172). Desde la perspectiva durkheimiana la ideología es un poder simbólico, conciencia colectiva, moral que excluye de la sociedad a quien no la comparte, es un conformismo lógico: “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre las inteligencias” (Bourdieu, 1999: 67). Para ser, el poder social necesita esta conjunción. Necesita legitimidad. Al ser legítimo es aceptado, inquestionado y puede ejercerse.

No significa esto que el poder económico no exista sin el poder ideológico. Significa que, para trascender de centro, para salir de la pura esfera económica y poder acceder a un poder político, con el fin de acceder al ejercicio de un poder social, desde

el cual pueda hacer sentir su influencia en “toda” la sociedad, necesita mecanismos de control. Weber observa tres fuentes elementales para la legitimación de la dominación: una carismática, otra tradicional y una última concebida como racional-legal. En la historia se pueden encontrar momentos en que una de estas formas se encuentra con mayor preeminencia, pero nunca hay una forma pura. Sin embargo, en la sociedad moderna (y aun en la contemporánea) la dominación racional-legal llega a ser la forma más común, o al menos la más fácil de encontrar dentro de las relaciones de poder, si nos mantenemos en las naciones occidentales en donde el Estado adopta una forma de gobierno democrática, en donde se halla un escenario político con reglas bien establecidas, pues hay una ley electoral, señalando lo legal y lo ilegal, etcétera. De cualquier modo, aun en los países occidentales con tendencias a la democracia liberal, no sólo interviene la autoridad legal racional. Pues si bien es cierto que el ganar una elección confiere al triunfador una autoridad fundamentada por haber “jugado” en el campo de la ley, las campañas políticas suelen teñirse de colores arcanos, de tradicionalismos bien arraigados y hasta se suele apelar a preceptos religiosos, utilizando íconos o autonombbrándose fiel seguidor de determinada fe (ganando así carisma, pues sería bastante complicado encontrar un profeta compitiendo por una magistratura). El carisma puede de obtenerse tanto de la tradición como de la fe religiosa, pero también se gana mediante el uso de elementos bien estudiados que se compaginen con el probable repudio que pueda ocasionar un contrario. Las luchas electorales muestran muchos ejemplos. El hecho es que la autoridad, ese conferir la capacidad de ejercer un poder legítimo, al cual se llegó gracias al buen manejo de las probabilidades a favor y las probabilidades en contra de los adversarios: “La disposición a avenirse con las ordenaciones «otorgadas», sea por una persona o por varias, supone siempre que predominan ideas de legitimidad y —en la medida en que no sean decisivos el simple temor o motivos de cálculo egoísta— la creencia en autoridad legítima, en uno u otro sentido de quien impone ese orden” (Weber, 2002: 30).

Así, el poder es legítimo cuando existen elementos de “coerción” no física, cuando el poder ya tiene todo un aparato de dominación que se interioriza en los individuos y los obliga a ser disciplinados y obedientes, pues ya hay actitudes arraigadas que los “invitan” u “obligan” a actuar siguiendo los preceptos establecidos, pues quien manda tiene autoridad para hacerlo, ya sea porque es parte del grupo de los viejos, porque es sacerdote, porque es sabio o porque la ley lo inviste con autoridad sentada en los códigos escritos racionalmente.

En la sociedad capitalista obtener el poder mediante el carisma o la tradición como formas para legitimar una autoridad no representa la mejor opción, pues son la legalidad y la racionalidad los aspectos a los que se apela para legitimar el poder. Sin embargo, las impurezas del tradicionalismo y el carisma nunca dejan de ser elementos de suma importancia para la obtención del poder político.

La tradición se legaliza, se racionaliza y se acepta como una buena manera de ir construyendo autoridad. La tradición se transmite de manera “natural” en los seres humanos. Desde la familia se concibe y se siente una autoridad. Dicha autoridad responde a estructuras sociales que determinan la forma de la familia, ésta transfiere en primera instancia la forma de comportamiento frente a la autoridad (socializa o conforma *habitus*), para después dejar que otras instituciones continúen con la “educación” de los individuos. La tradición es susceptible, y de hecho lo es, de ser transferida a la ley. Se impersonaliza lo consuetudinario para hacerlo normar desde la legalidad, desde el código, separándolo de lo local y extendiéndolo. Aquí interviene la desigualdad frente al poder, pues para que una tradición se haga ley supone la derrota de otra tradición, que si bien no es destruida sí es relegada a “usos y costumbres” demasiado localizados. Los sentimientos de pertenencia, arraigados en una identidad, por decirlo así, nacional. Es en la modernidad cuando es necesario desprender de la autoridad todo vestigio de tradición y carisma, racionalizándola y, al hacerlo, racionalizando la tradición, legitimándola racional-

mente escribiéndola como un código legal. El asesinato no es ya un pecado, sino un delito: “El principio, dominante en ese mundo decadente, de la legitimidad por mera tradición, es decir por el linaje, la costumbre y la edad, fue negado por el espíritu burgués en ascenso, proclamando contra ello, como patrón social, el logro individual en el trabajo teórico y práctico” (Horkheimer, 2001: 184).

Al erigirse el individuo como centro del mundo, como principio y fin, la aceptación de la autoridad debe responder a una fría racionalidad, a una legitimidad práctica, rápida para ser explicada (está en la ley) y aceptada, si no lo es, cuestionar dicha autoridad significa atentar contra el orden y atenerse a las consecuencias legales. El individualismo burgués o moderno necesita, pues, de esa legalidad que legitima los actos.

El individuo debe ser abandonado a sí mismo. Pasando por alto su dependencia de las condiciones reales de existencia de la sociedad, es concebido ya como soberano en el absolutismo y con mayor razón tras la caída de éste. Puesto que de ese modo el individuo fue tomado como meramente aislado y como en sí mismo acabado, pudo parecer que le beneficiaba la necesaria eliminación de las viejas autoridades, ya que él todo lo puede a partir de sí mismo. En realidad, la liberación significaba para la mayoría de los afectados, en primer lugar, que eran entregados al espantoso mecanismo de explotación de las fábricas. El individuo, puesto ahora sobre sus pies, se veía frente a un poder extraño, al que debía acomodarse. Según la teoría, no debía reconocer como obligatoria de suyo ninguna instancia humana sin examen racional; pero para ello estaba ahora solo en el mundo y tenía que avenirse a él, si no quería perecer. Las condiciones mismas se convirtieron en autoridad (Horkheimer, 2001: 185).

He ahí la forma de la autoridad contemporánea: “Las condiciones mismas se convirtieron en autoridad”; el mundo mismo se entiende desde el observatorio que a cada quien le toca. Se acepta el poder por la misma esperanza de sobrevivir, se acepta la autoridad porque ésta es racionalmente conformada, pues si

no se obedece el “sistema” se cae, “los poderosos han dejado de actuar como representantes de una autoridad mundana y celestial y se han convertido, así, en funciones de la propia legalidad de sus riquezas” (Horkheimer, 2001: 190). La desigualdad frente al poder se legitima al aceptar la autoridad, pues sólo el poder legítimo es autoridad. Autoridad ganada ya sea por la obtención de un título, el saber; o por la cesión de poder mediante una contienda electoral; o por las relaciones aprendidas en el hogar mediante el trabajo pedagógico de los padres, así como en la escuela y el trabajo. La autoridad se impersonaliza y son las relaciones sociales detrás de un código las que delegan autoridad.

Para Pierre Bourdieu:

Weber se opone a Durkheim como a Marx en que es el único que se impone expresamente como objeto la contribución específica que las representaciones de legitimidad aportan al ejercicio y a la perpetuación del poder, incluso a pesar de que, encerrado en una concepción psicosociológica de estas representaciones, no puede interrogarse, como lo hace Marx, acerca de las funciones que tiene en las relaciones sociales el desconocimiento de la verdad objetiva de estas relaciones como relaciones de fuerza (1977: 45).

Se desprende que en Weber existe una visión más positiva del poder en cuanto éste no es pura coacción, pues según su tipología de la dominación (la ya clásica referencia a la autoridad mediante la tradición, el carisma y la legalidad racional), ya no está el gran Leviatán moral de Durkheim ni la terrible presencia de las relaciones de producción como única forma de buscar y observar el poder.

De igual manera, lejos de la tradición liberal, armada con su individualismo metodológico, el individuo

tanto para Marx como para Weber, está dotado de fundamentos estructurales y no parece emanar de una voluntad individual, sino que procede de la lógica de las sanciones en general. Pero la “victima” del poder, tanto para Marx como para Weber, es el

individuo entendido como aquel a quien ese poder estructural impide desarrollarse como habría podido hacerlo en otras condiciones (Pizzorno, 1999: 200).

I. EL PODER COMO VOLUNTAD, LA CIENCIA COMO REACCIÓN: UN VISTAZO DESDE NIETZSCHE

Habría que observar la conciencia como relación exterior, influjo exterior, fuerza contra fuerza en ligazón. En la relación surge el cuerpo, un cuerpo, una pluralidad de fuerzas que se nutren entre ellas mediante su relación. Un cuerpo social es aquel donde las fuerzas se relacionan estableciendo dominantes y dominados. Es una multiplicidad de fuerzas, activas y reactivas, dominantes y dominadas. Así, un cuerpo social es jerárquico. En suma, un cuerpo social es la puesta en juego de una relación de poder.

En este cuerpo social, las fuerzas activas se escapan a la conciencia, pues ésta es reactiva, sólo puede “observar” lo detenido, lo pasado, la estela dejada por una actividad inconsciente, puramente afirmativa, el poder de transformar, la voluntad de poder, de dominar. Facultad puramente inconsciente, activa, en devenir, en movimiento. La conciencia necesita enfocar, la actividad no puede de ser enfocada, la voluntad de poder provoca reacciones y son éstas las que observa la conciencia, nunca la actividad.

La conciencia intenta inteligibilidad del extremo movimiento, al menos de los desaguisados sólo observables cuando ha pasado la actividad. Detiene, pone en suspenso y mira, hace ciencia, contabiliza y generaliza, inventando medidas para las fuerzas. Pero las fuerzas, que son de tal o cual forma según su cantidad, es decir, de la cantidad definen calidad (diferencia), nunca encuentran identidad o igualdad con otras fuerzas. La ciencia, como conciencia, busca ordenar las diferencias estadísticamente, igualando, haciendo promedios, homogeneizando.

La ciencia es reactiva, nihilista, dramática, impulsada por el final, por la muerte, por un *telos* impropio a la actividad. Desde la ciencia se desplaza el objetivo de una línea de desarrollo

y progreso que, de alguna manera, deberán terminar. Hay un cuento de Asimov donde la ciencia, por avanzada que esté, nunca logra responder a la pregunta ¿cómo detener la entropía de las estrellas? Es sólo al final del relato, cuando la humanidad se ha convertido en una sola conciencia, que la pregunta puede ser resuelta, pero es demasiado tarde, ya no hay estrellas vivas. Todas las fuerzas atrapadas por una gran conciencia ¿no es ese el sueño de la razón?, ¿la gran razón?

La respuesta de Nietzsche, con respecto a esto, a esta ciencia metafísica de la conciencia finalista y negadora de la vida y sus diferencias, es el eterno retorno, pero es el eterno retorno de las diferencias, de lo diverso. La entropía no existe, es sólo el vistazo que echa la conciencia, lo que hay es una actividad invisible para las fuerzas reactivas que sólo abren los ojos cuando una fuerza activa les pasó por encima. Pero al quedar estática sólo se puede observar el pasado y augurar el final del tiempo. Sin embargo, el devenir es puro movimiento hacia ningún lado, porque si tuviera meta, ya la habría alcanzado. Tampoco es un círculo persiguiendo su cola, sino la explosión de una diversidad de ciclos afirmándose, reproduciéndose y repitiéndose y esto se da por un principio: la voluntad de poder.

La voluntad de poder es la relación de fuerzas, la explosión de la relación, del enfrentamiento, la situación de dominado o dominante, el acoplamiento de lo activo y lo reactivo, la parte interior de la fuerza. Es lo que, propiamente, permite una relación de poder y no una simple superioridad de poder, permite la dominación, es decir, con esa variante interna enlaza al exterior (dominación-obediencia-dominado). La voluntad de poder, como principio, permite entender el desarrollo de la interiorización (en la modernidad, interiorización de la culpa) y, también, el de diferenciación: poder y querer, poder dominar y querer dominar, poder como fuerza, querer como voluntad de poder, pero también: poder ser dominado, querer ser dominado, activo y reactivo, afirmar o negar, valorar o interpretar. Así pues, la voluntad de poder crea valores, ya sean nobles, ya sean esclavos, el

asunto es que la voluntad de poder, como interior de una relación de fuerzas, sólo aparece en la relación y ahí, en el choque, se da el valor.

No hay que dejar de ver que las fuerzas reactivas también son voluntad de poder, pero voluntad de ser dominadas, no dominantes. Ahora bien, las fuerzas reactivas pueden dominar neutralizando a las fuerzas reactivas al separar a la fuerza activa de lo que puede: valorar. Las infectan y las convierten en fuerzas reactivas. Resentimiento, mala conciencia (culpa) e ideal ascético se constituyen en estrategias, pero no para una batalla, no para una lucha. Las fuerzas reactivas triunfan, pero no por superioridad sino por infección, los esclavos no se hacen amos, hacen esclavos y permanecen esclavos y legislan, hacen leyes, valoran de manera reactiva, es decir, observan lo estático e interpretan, ciencia del derecho, lo que es bueno es aquello que debemos hacer, no lo que hacemos, guiados por una jerarquía legal, religión, Estado, moral, etcétera. En el juego de las fuerzas las bazas se definen en la relación, es decir, en la orientación de la relación. La separación de lo que una fuerza puede se localiza en el acontecimiento de la interiorización, en la relación de las fuerzas con un exterior o un interior, la voluntad de poder como cualidad de la fuerza, como interior que debe buscar, mediante la cantidad de fuerza, una cualidad de relación es truncada con el triunfo de las fuerzas reactivas al orientar la voluntad de poder sólo como interior, como relación de poder interior, interiorización, infección, guerra interior, volverse contra sí mismo.

Ahora bien, poniendo esto en el sentido de la conciencia, la existencia reactiva es el sino de la humanidad (humano, demasiado humano), una humanidad que se mueve hacia el interior y crea sus límites expandiéndose, humanizando todo, negando todo (actitud dialéctica), en otras palabras, igualándolo todo, negando las diferencias tanto al interior de la humanidad, como destruyendo su exterior. La civilización, la historia es el camino andado por las fuerzas reactivas, dando sus pasitos mezquinos de resentimiento, mala conciencia e ideal ascético. Hasta las estre-

llas padecen esto, el toque infeccioso de la voluntad de la nada, porque lo humano quiere, incluso quiere a la nada.

Por eso, el eterno retorno más que metáfora indica una actitud ética: lo que quieras, quiérelo de tal manera que quieras también el eterno retorno de eso deseado “si, en todo lo que quieras hacer, empiezas por preguntarte: ¿Estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido” (Deleuze, 2002: 99).

El eterno retorno es el arma contra el nihilismo, contra la negación, pues la negación no se puede repetir, en el eterno retorno opera el nihilismo activo, es decir, la negación del nihilismo y la operación de la autodestrucción o destrucción activa, la voluntad por la nada sucumbirá en su recorrido incierto y eterno, la línea que no descubre curva, que no encuentra el regreso. Esa desaparece en el infinito y sólo en el retorno, en el doblarse y seleccionarse, la línea torcerá el nihilismo afirmando el retorno.

La idea del eterno retorno es, pues, una alusión ética a la voluntad de poder afirmativa de la vida, pues sólo desterrando la culpa del interior y queriendo lo que se quiere voluntariamente, es decir, sin miedo, sin culpa, sin resentimiento, se da la bienvenida al eterno retorno, a la afirmación de la diferencia.

La vida es un experimento del que conoce, no una obligación. Por ende, el conocimiento es libre, o debe serlo, sin el influjo de fuerzas exteriores (¿crítica al positivismo, al postulado epistemológico sujeto-objeto?), sin teología y sin teleología, sin absolutos, si la tentación de “conocer” la cosa en sí, sino inventándola libremente, sin prejuicios, sin la dictadura de la razón, pues no sólo de ella surgen las chispas del conocimiento. La racionalidad es una invención en el sentir y en el pensar sin relación con la supuesta realidad (cosa en sí, el absoluto, el universal, el descubrimiento de las verdades absolutas e inamovibles, quizá lo único real sea el devenir y de ahí que el evolucionismo, a pesar de su pesadez científica, no ofenda este principio del ser, es decir, el devenir, sino que lo arrope con una convención en el sentir y el pensar capaz de desnaturalizar la inamovilidad de lo humano-

relacionado-con-dios-como-imagen-y-semejanza), por lo tanto, no existe una responsabilidad para con la realidad, una responsabilidad para accederla, explicarla o justificarla. La realidad de la vida es, en principio, que no existe un sentido, una lógica, un orden fundante en el centro o corazón de lo absoluto, ya sea divino, ya sea científico —astronómico—, así pues, un conocimiento libre, liberado de la responsabilidad de la razón es sabiduría sobre la vida o para la vida, sin justificarla. La risa es necesaria ahí, pues es un acto irresponsable frente a lo que la razón ha definido como sería a través de la orientación, del *telos*, los motivos y los consiguientes designios para normar la existencia: lo que según la razón se debe hacer para alcanzar el dichoso *telos*.

Así, la razón, con su conocimiento moral o con su moral distintiva y su forma de crear conocimiento imponen la verdad-verdadera y se escuda frente a las verdades-no verdaderas (a fin de cuentas, todas serían falsas) para juzgar a la vida, declararla culpable y, en un movimiento ominoso, hacerla vivible: “Así es la vida y así debe soportarse para ser vivible”. Racionalidad y verdad, luchas antiquísimas que se naturalizan y universalizan.

El conocimiento no es propiamente una pulsión, sino el encuentro-desencuentro de las pulsiones-instintos y, en tanto, es un invento, no algo inscrito en lo humano, pues lo mismo humano es un invento, el invento surgido de una lucha de instintos. El propio acontecimiento humano es un invento.

II. LA CADENA NIETZSCHEANA: VOLUNTAD DE PODER Y ESTADO

El sujeto subjetivo, esférico, propio de la modernidad, con esa apropiación de la civilización por parte de un sujeto y esa apropiación del sujeto de una civilización (la occidental-moderna, que aquí interesa), se conforma a partir de inventos y vericuetos destinados o delineados por su propio devenir. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche define al Estado como el encuentro (enfrenta-

miento en clave bélica) de unos guerreros con un cuerpo colectivo humano “orientado” a ser dominado por la voluntad de poder dominante guerrera. Los primeros dominan, incluso gobiernan a los segundos y así se constituye un Estado, una organización política que “libera” a través del libre fluir y conectar de las fuerzas activas y reactivas (véase Nietzsche, 2002: 111). El espacio físico, la plataforma donde el cuerpo inventa esqueleto y la estructura política se eleva, la posibilidad del edificio, de la altura y la estrategia, en fin, el medio ambiente de las instituciones desmarcadas del mito, la escritura y la constitución política, la pared y la avenida: la ciudad es epifenómeno del encuentro-enfrentamiento, de la conexión fluida de voluntades de poder que encadenan eslabones como argamasa del cuerpo del Estado. La ciudad como *poiesis* de la civilización y su extensión histórica, la modernidad:

El primero de estos conceptos, la ciudad, constituye el punto de encuentro de (casi) todas las estrategias de organización racional de la sociedad y la cultura. No es necesario insistir en que la política nació como forma teórico-práctica argumental de este modelo de organización, en tanto que la democracia está ligada a ella como una de las formas de ejercicio de la ciudadanía (Lanceros, 2006: 71).

Patxi Lanceros nos coloca en ese lugar (casi) segundo para lanzarnos movidos por los rieles de lo racional en el carro de la sociedad y la cultura hasta el (casi) final del camino armado por la cadena nietzscheana, es decir, la democracia. La ciudad, espacio cívico, público, donde el sujeto inicia el recorrido para envolverse y separarse. Pero, en el sentido de los encuentros, de lo arqueológico-genealógico, en ese irse acumulando las capas de escombros civilizatorios, la cadena nietzscheana presenta el eslabón moral-cultural judío como parte integral del proceso, como elemento propio de la apropiación del sujeto por sí mismo: “El segundo de los conceptos mencionados, la tierra prometida, constituye el flujo dinámico, el aporte mesiánico, que cruza el espacio político (de la *polis*) sin dejarlo incólume, sino fecundándolo y dibujando

una trayectoria” (Lanceros, 2006: 71). Lugar, sí, pero lugar de trascendencia, el más allá receptor, el motivo de un más acá iracundo con su dolor y su muerte. El elemento salvífico que potencia a la ciudad hacia los confines del espacio terrenal para traspasar, primero, los límites de la ciudad, gestar la idea del reino. Progresar hacia el más allá prometido, la tierra prometida que, en el mundo judío, no se desprende de las implicaciones espaciales. El eslabón cristiano potenciará al espacio con el tiempo, con el pasado silo de lanzamiento al futuro, a la promesa desamparada por el espacio, por la tierra, desterritorialización en un sentido teórico, teológico y soteriológico: salvar al espacio en el tiempo del progreso, elevar los edificios hasta el cielo y más allá. Desarticulación de lo físico en las articulaciones metafísicas filosóficas, cada vez más filosóficas que metafísicas. Arrancar a Dios del tiempo y el espacio. Es con el cristianismo que es posible iluminar con la pura mirada humana el camino progresivo, la filosofía de la historia.

La Ilustración pone en juego diversos mecanismos teórico-prácticos que fraguan lo que habitualmente se conoce como “idea de progreso”: la ciudad se desvincula de la promesa mesiánica, pero sin abandonarla del todo, puesto que queda irreparablemente enmarañada en las redes de una historia que imprime a los acontecimientos el sello de la razón y el sentido; una historia que puede ser interpretada como resultado de un proceso de secularización en virtud del cual se va eclipsando la vinculación necesaria (o meramente obligatoria) a la divinidad trascendente a la vez que se conserva el trascendental esquema soteriológico. En este nuevo lugar, y en este nuevo tiempo, se multiplican las “teologías seculares”: progreso tecnológico, evolución racional, materialismo histórico... (Lanceros, 2006: 72-73).

La ciudad-Estado, imagen de relación política, desactivación del *pólemos*, cuna de las instituciones y dispositivos de dominación, debe ser leída, aquí, como en la textualidad nietzscheana, con íntima relación a Occidente. No es la ciudad oriental abordada por

Weber, sino la ciudad eslabón de la cadena nietzscheana, pues es una ciudad donde no viven los dioses, donde los dioses quizá juegan, se divierten, cometan sus tropelías y protegen, pero no habitan. Los dioses no son ciudadanos, los ciudadanos no son santos, son terrenales y pecadores. Así es como San Agustín entiende la existencia separada de dos ciudades y la doble ciudadanía de lo humano: ciudad de Dios y ciudad terrena. En dicha separación, y he ahí el elemento cristiano operando, está la posibilidad de la secularización. La distinción entre ciudad de Dios y ciudad terrena que no permite cohabitar lo religioso con lo político. Hay, sí, un juego de legitimidades, pero no una confusión de quehaceres. Así lo demuestra Foucault cuando aborda el asunto de la pastoral cristiana (Foucault, 2006). La ciudad es el *germen, poiesis*, en el itinerario occidental, de la civilización moderna o de la modernidad. Otra vez, la ciudad es propiamente inicio de la modernidad, pues es propiamente humana, exclusivamente invento humano:

Así aparece consignada en la Biblia la formación de la primera ciudad. Su origen no es divino, sino humano —demasiado humano—. Incluso el trabajo, fruto temprano del pecado original, es idea de Dios, mandato de Dios. La ciudad, por el contrario, es el primer *artefacto*, el primer constructo al margen de la economía divina. Carece de función reparadora, sacrificial: transversalmente derivada del pecado, no asume la forma de la penitencia (Lanceiros, 2006: 81).

La ciudad es, como el primer invento propiamente humano (demasiado humano), el espacio donde la verdad y su sentido (su orientación, su perspectiva) toman altura. La cadena indica: muerte de la tragedia (Sócrates-la filosofía-la verdad) en la ciudad griega, Atenas (la democracia ateniense, a pesar de la baja estima filosófica de esta forma de gobierno). Siguiente eslabón, el mundo judío, la tierra prometida y la trascendencia en el Dios único, la verdad del Dios único y su “teoría”, modelo del monoteísmo y principio de expansión que germinará sólo con el cristianismo. Luego, en consecuencia, el cristianismo en cópula con Roma y

su teología de la historia. El sujeto se va constituyendo como ser histórico-natural, con un desplazamiento hacia lo histórico, desligándose de lo natural, alcanzando con la teología de la historia agustiniana ese carácter cada vez más desnaturalizado, pero, en un movimiento genial, el golpe de genio del cristianismo desvelado por Nietzsche, ya universal, sólo atemperado por las divergencias culturales. Con la teología, la búsqueda de la verdad de lo humano con relación a Dios, el sujeto se interioriza con mayor potencia, con esa potencia hacia dentro, “curándolo” de las ilimitaciones de la vida, de los excesos de la vida y centrándolo en la universalidad de la historia:

La teología... al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo (Foucault, 2002: 40).

Ahora bien, hay un elemento eje de esa interiorización del sujeto: el ascetismo. Éste es el mecanismo singular, es decir, si se quiere, individual como trabajo de interiorización. El trabajo del sujeto sobre sí mismo, la búsqueda de sí, el encontrarse y atraparse. Es un proceso, no una cualidad humana o, dicho de otra forma, es el proceso que permite la aparición de las cualidades humanas necesarias para la ocurrencia del sujeto esférico. Como proceso no es evolutivo, sino genealógico, es la presencia de las fuerzas, su enfrentamiento y encadenamiento, la relación de vencidos y vencedores, la dominación, el triunfo y la derrota. Y bajo este léxico, es la concatenación de estrategia y tácticas, el movimiento de dispositivos, tecnologías y economías de poder punzando en los escenarios-eslabones y dejando su estandarte en cada engarce. De tal manera que, tal como afirma Nietzsche, la “humanidad” se ha convertido en una especie ascética:

Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético*, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: —probablemente su único placer (Nietzsche, 2002: 152).

Pero, como proceso, para llegar a la afirmación anterior, es decir, para caracterizar a la humanidad como especie ascética, capaz de tornar el tiempo y el espacio (el valor y el sentido) en directores del ascetismo, éste debe sufrir la operación de interiorización.

Como se vio, la cadena inicia con el mundo antiguo, con su filosofía, es decir, con su verdad. El mundo griego conecta con el romano y el judío “infecta” con el cristianismo la cadena en apariencia independiente. Son procesos históricos que chocan. La consecución de los pasos no es, acaso no sea necesario aclararlo, la tersa marcha hacia la tierra prometida, ni como espacio ni como tiempo, ni siquiera es tensa marcha, sino lucha, relación de fuerzas, construcción de cuerpos. El ascetismo también, como operador de subjetivación, se va modelando desde la antigüedad para amarrar en el cristianismo la forma de un sujeto subjetivo.

...la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad. Hace que yo mismo pueda emitir ese discurso de verdad; hace que yo mismo me convierta en el sujeto de enunciación del discurso de verdad; mientras que la ascesis cristiana, me parece, tendrá obviamente una función muy distinta: una función, desde luego, de renunciamiento a sí... Me parece que en la ascesis cristiana vamos a encontrar, por lo tanto, un movimiento de renuncia a sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en el discurso de verdad (Foucault, 2002: 316-317).

La relación política es, asimismo, subjetivada mediante las cualidades del sujeto racional-calculante a través del interés. Con la teoría política del ciudadano como soberano o con el principio de la soberanía inalienable al pueblo, al ciudadano, es posible, así como pasa con el trabajo y la propiedad, subjetivar el contrato social, interiorizarlo. Con el derecho, la expropiación de la venganza con su recubrimiento de racionalidad instrumental caracterizada por Weber es, por una parte, alejada del sujeto, pero por la otra, como operación de interiorización de la soberanía (en clave de autodeterminación) incrustada en el interior del sujeto. El sujeto se convierte en la víctima sacrificial, en la forma cristiana, como el pecador que debe ser salvado, en la forma del sujeto de derecho, como la imposibilidad de llevarla a cabo, tragándose la guerra interna, y como sujeto de interés artifice soberano de tal expropiación. Es un movimiento inmunitario, donde con el fin de no ser víctima, ni sacrificial ni criminal, se limita, se retrotrae, se interioriza. Es decir, con la forma de sujeto de interés se logra observar parte del proceso de subjetivación de la relación política moderna como elección racional, como cálculo racional, elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles, soberanas.

Ahora bien, ese movimiento liberal, dentro de la cadena nietzscheana, está en el eslabón cristiano y su reforma protestante. Es la separación de una racionalidad teológica a una racionalidad humana —exclusivamente humana—, separada de los ordenamientos divinos o naturales para concentrarse en lo exclusivamente mundano, en lo económico. Ese movimiento es claramente observado por Weber. Él introduce la perspectiva de la verdad y su valor, es decir, asume el carácter perspectivista de la verdad —en clara sintonía con Nietzsche, aunque con un proyecto totalmente diferente—, pues

entiende que la estimación de la verdad como aspiración constituye a la ciencia; en otras palabras, el valor de la verdad organiza la forma de conocimiento histórica y culturalmente propia

del mundo moderno. De esta manera, el valor de la verdad tiene toda la relatividad que tiene la imagen moderna del mundo y determinar su alcance no es una simpleza en el pensamiento de Weber, pues, como se ha señalado mucho, la epistemología parece desbordada por la gran interpretación weberiana de la historia como un proceso de desencantamiento de las imágenes del mundo (Farinetti, 2006: 6).

Es precisamente este asunto, el desencantamiento del mundo, lo que permite desentrañar la manera en que el cristianismo se torna en elemento fundante del sujeto racional-calculador, el sujeto económico, a partir de revisar la historia de Occidente según unos valores únicos y exclusivos, distintos y, en apariencia, contradictorios con las valoraciones de Oriente. Diferencias observables según las complejas estructuras que se dan en el mundo occidental y permiten el desarrollo del capitalismo anclado en la racionalidad instrumental, más allá del simple lucro, es decir, trascendiendo la idea de la acumulación por la acumulación, desestructurando la forma de ésta para alargarla en el tiempo y liberarla del espacio.

Así, el factor mutagénico del cristianismo, posible gracias a la propia sustancia de éste y posibilitador de la constitución de un sujeto racional económico, es el protestantismo. En sí mismo es un eslabón de la cadena nietzscheana, pues opera la pérdida mística del mundo, termina por extraer magia al mundo, encanto. El desencanto del mundo como resultado de la racionalización de la vida. La explicación del mundo puramente racional, sin excusas para nivelar las aguas de la existencia. En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (2001) se pregunta sobre el tipo de valoraciones exclusivas de Occidente que posibilitan un tipo de capitalismo totalmente racional, capaz de abstraer de lo fáctico-objetual a la riqueza y someterlo a los cálculos racionales. Es en las motivaciones religiosas protestantes, sobre todo las calvinistas, donde ocurre la secularización del mundo, su racionalización. Con esa racionalización se opera otra subjetivación.

ción, ya empapada con las consideraciones cristianas: la ascesis. Una ascesis que no busca la verdad, ser la verdad o decir la verdad, sino que acepta la verdad absoluta de un Dios inaccesible. Los ritos no lo rozan, los rezos no lo commueven.

Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de «desencantamiento del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstición*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental (Weber, 2001: 128-129).

El elemento profundamente cristiano y nihilista de la predestinación, pues es asunto divino e inmovible que afirma el futuro de la salvación en el más allá, hace de la ascesis una cuestión de vida cotidiana, “lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en un monje por toda su vida” (Weber, 2001: 159), en un sacerdote ascético. Cada individuo se reservaba a la ascesis con el fin exclusivo de ser, es decir, no de acceder o hacer, sino de considerarse en un elegido, en un predestinado. Sin búsqueda, sin magia, la pura obediente aceptación de ser elegido. Dicha ascesis, ya sea activa o racional, secular o cotidiana, guarda la cuestión del ensimismamiento con miras a la conexión con un exterior casi mentiroso, aunque no a niveles budistas, sí a un nivel de relación con el mundo desencantado, del que no se sacará nada, pero debe ser vivido como tal, aceptado como tal. El punto es la aceptación obediente de lo dado: ser elegido y actuar en consecuencia, pues “lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo

en el mundo, racionalizado en «profesión»» (Weber, 2001: 100). Una mundanización de lo divino, una colonización del ascetismo, antes destinado exclusivamente al pastor, ahora como elemento constitutivo del sujeto, del propio sujeto, sujeto apropiado de sí, desencantado, sin accesos místicos para inteligir el mundo.

La cualificación del sujeto para operar sobre el mundo separado de lo divino, inexorablemente alejado de él, pero trabajando para él y por él como pura actividad ascética, desprendimiento, negación del mundo, el cierre nihilista en clave religiosa y la apertura para la secularización. “El ascetismo puritano (como todo ascetismo «racional») trabaja por capacitar a los hombres en la afirmación de sus «motivos constantes» (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los «afectos»; aspiraba, por tanto, a educarlo como «personalidad» (en este sentido psicológico-formal de la palabra)” (Weber, 2001: 157). El pasaje del ascetismo activo como medio espiritual, a la modelación de un sujeto racional, cualificado para realizar cálculos en términos económicos de costo-beneficio y convertir la acumulación de riqueza como un fin racional, es casi automático y gracias a la estructura propia del cristianismo, con ese factor de separación entre mundo divino y mundo terrenal, el sentido divino desencantado torna en sentido del mundo racionalizado, esa racionalidad instrumental observada por Weber y criticada por Adorno y Horkheimer, la razón como dominación, una especie de cofradía infame donde “razón y religión prohíben el principio de la magia” (Horkheimer y Adorno, 1944: 61) y determinan la estructura del mundo, buscando esmerilar las aristas peligrosas, penetrando en las simas más oscuras con el puro afán de conocer, entender y modificar la naturaleza con fines, al final, económicos, de dominación, pues “en el fondo también esta racionalidad pertenece al dominio, no a la razón” (Horkheimer, 1973:161). De la salvación por predestinación y la profesión como forma ética de relacionarse con un mundo desencantado, la ascesis mundana permite la alienación de la vida humana, según las relaciones de un modelo económico que precisa de sujetos libres, sanos, fuertes y éticos con respecto

al trabajo, pero desactivados en términos de acción política. El sujeto esférico es eminentemente apolítico en cuanto no ofrece resistencias, en cuanto sus aristas han sido limadas y no rasgan el envoltorio, los límites, no transgreden pues el sujeto mismo se convierte en su propio límite y, por tanto, en lo único posible por transgredir. De esta manera, desde la perspectiva weberiana como desde la observación de la teoría crítica,

la racionalización del mundo produce un mundo irracional: la “jaula de hierro”, donde el sentido se agota. Lo que el puritano quería ser nosotros estamos forzados a hacerlo. La metáfora de la “jaula de hierro” donde se encerrarían las relaciones sociales en un mundo racionalizado es la más potente a la hora de transmitir lo que significa la pérdida de sentido, y su entonación nietzscheana es innegable (Farinetti, 2006: 10).

La irracionalidad de la razón instrumental, el encierro del sujeto en su propia jaula que apenas es un barrote de la jaula de la sociedad. Para esto, y siguiendo los eslabones de la cadena nietzscheana, el protestantismo, como sustancia ética y reacomodo del modo de sujeción, es decir, el transporte de la sujeción hacia el propio sujeto, el sujeto sujetándose, fue preciso ese cambio ascético, esa ética que encierra al sujeto en el entramado del sujeto de derechos (como político) y el sujeto de interés (como económico), sujeto politizado económicamente, entrado en un juego de autosujeción-autoalienación de una política anclada en los juegos económicos, carácter fundamental del capitalismo:

Weber es el autor que por primera vez llevó el acontecimiento histórico crucial de la modernidad capitalista, emblema y culminación del racionalismo occidental, a una dimensión ética de la acción económica, irreductible al paradigma utilitarista de rationalidad. Por esta vía, esclareció que si la rationalidad capitalista hubiera coincidido con una pura y simple maximización del beneficio, nunca habría podido dar lugar a la extraordinaria dinámica de cambio social que se despliega aún hoy ante nuestra mirada. De ahí el nexo que Weber instituye entre el capitalismo

moderno, la moral activista de la ascensis intramundana y el dominio de una racionalidad con arreglo a fines, capaz de ir más allá de un ciego “anhelo de ganancias” y de modelar un complejo coherente de relaciones sociales y de instituciones basado en el formalismo jurídico y en un sistema de reglas compartidas (Marramao, 2006: 72).

Retomando la cadena genealógica nietzscheana: muerte de la tragedia-judaísmo-cristianismo-protestantismo-democracia/socialismo/comunismo-(globalización-globalismo-mundialización), es claro que Weber identifica en el itinerario protestante lo que Nietzsche atiende con relación a los fenómenos religiosos como fuente de valoraciones y sentido, así como la definición de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, todo esto con su andamiaje filosófico-teológico, y el triunfo de las fuerzas reactivas, orientando el decurso de la negación de la vida, el nihilismo que, para Nietzsche debe acelerarse con el fin de alcanzar la autodestrucción en un progreso ocasionado por la pérdida del sentido o, en otras palabras, con la imposibilidad de la transgresión del límite, producto de la muerte de Dios, lo que Weber observa en la secularización de la racionalidad ascética del protestante, es decir, el elemento clivaje que separa el estar en el mundo para Dios, del estar en el mundo para sí. La eliminación de Dios como límite y la consolidación del sujeto esférico como límite de sí.

La imagen del sujeto esférico puede intercambiarse por la del sujeto cúbico o diente de engrane. A fin de cuentas, la imagen sugiere el fácil acomodo del sujeto a la máquina social capitalista (Deleuze, 2005), tal como afirma Foucault, “no estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes” (Foucault, 2001: 220), de manera tal que el desencantamiento del mundo, la muerte de Dios, el racionalismo positivista en clave de dominación (dominación del mundo), permite hacer de los pasajes trascendentales, de la metafísica, la salvación, un vacío, la nada, el preferir la nada a no querer, “el hombre prefiere querer *la nada a no querer*”

(Nietzsche, 2002: 205). Así, Weber identifica la forma en que se pasa a cuchillo a Dios a través del desencantamiento, para después, con la secularización del ascetismo activo, la predestinación y la profesión, consolidarse en la forma del sujeto racional-calcular, donde cada individuo decidirá el sentido del bien y del mal, valorará “libremente”, pero amparado por las premisas racionales sin que esto lo vincule estrechamente en una comunidad, sino que lo desligue en la forma de ciudadano libre.

III. PODER SIN VOLUNTAD

Max Weber sentó las bases analíticas para comprender ese cuerpo-fluido-permanente-impersonal que se sustenta en la eficiencia y la racionalidad, teniendo como telón de fondo y, a la vez, rostro, una presencia legal visible y sensible en las normas y los reglamentos: la burocracia. Su racionalidad instrumental se basa en la consecución de objetivos mandados por los ordenamientos que les dan cuerpo, y es cuerpo orgánico proyectado a través de una racional división del trabajo, con rutinas y procedimientos estandarizados. La especialización racional de cada una de las partes del cuerpo burocrático se manifiesta mediante una capacidad técnica para la administración. Las normas racionales están adecuadas a las leyes con el fin de hacer funcionar el gobierno para atravesar el cuerpo de la sociedad ahí donde debe llegar en cada una de sus operaciones gubernamentales (salud, educación, políticas públicas, etcétera, es decir, desde la consolidación de un sistema educativo hasta la puesta en funcionamiento del alumbrado público), cabalmente legales, pues se realizan bajo el manto de la autoridad política. Así pues, suponiendo una realidad *ceteris paribus*, la racionalidad burocrática permite precisión, rapidez en la toma de decisiones, continuidad que trascienda el cambio en los administradores como personas al asumirlos como funciones, disciplina, orden y límites a la corrupción.

Dicho cuerpo burocrático se convierte en una máquina público-administrativa con capacidad de seguimiento, hasta cierto

grado puntual, de los ciudadanos con el fin, en lo que se refiere a la cuestión financiera, de que éstos se contribuyan económicamente a la manutención de la actividad gubernamental y la cohesión del Estado. Vaya, esa maquinaria burocrática debe vivir de algo y sustentar sus decisiones tendientes al “bien común” en una capacidad financiera lo suficientemente fuerte como para sostener el difícil cerco defensivo de la soberanía. El mismo Weber establece como una de las características más fundamentales del Estado el ejercicio legítimo de la violencia:

Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el “territorio” es elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente de “derecho” a la violencia (Weber, 1981: 83-84).

Weber destaca, como gesto elemental del cuerpo del Estado, su capacidad para crispar los puños e, incluso, sacar los dientes, pero sin que dicho gesto se confunda con una rabia, sino como simple forma de presentarse ante situaciones convulsas, pues mantiene para sí el monopolio de la violencia física, vestida por los velos de la legitimidad.

Esta acotación analítica es importante pues, en realidad, cualquiera puede mostrar los dientes y lanzar la dentellada. Es el Estado quien tiene la facultad para ejercer la violencia en cualquier nivel (incluso mortal, aunque es evitar la acción mortal uno de los ejes de dicho monopolio, pues la legitimidad se establece en el entendido de que el Estado defiende al cuerpo de la sociedad al grado tal que lo hace de ella misma). Y aunque la violencia se ejerce desde cualquier sitio social, sólo el Estado la ejerce legítimamente.

Si bien Weber acierta en esta identificación (esta visión no ha sido desmentida, pues resulta útil y precisa para delimitar al Estado) del tipo de violencia que ejerce el Estado (legítima), concen-

trarse en el asunto coactivo sólo oscurece la idea de Estado. Desde la violencia no se tiene acceso a la compresión del Estado como ente integrador. Se dejan de lado los aspectos positivos del poder estatal, es decir, aquellos que no reprimen ni prohíben, sino que, todo lo contrario, permiten y promueven, como parte de su labor de integrador, ya sea como mediador entre los diferentes grupos antagonistas dentro de una sociedad o como realizador de políticas que buscan la disolución de los antagonismos. Por otro lado, como parte de ese carácter positivo (si bien en forma de claroscuro al fomentar con un camino trazado, es decir, con una especie de cerco prohibitivo), dentro de las múltiples dimensiones del Estado, está la de organizador de la vida social. Por supuesto, Weber da cuenta de esta dimensión en su análisis sobre la burocracia.

Pero, en tal sentido, ejército y policía son parte del cuerpo burocrático del Estado. Su función es la defensa de la soberanía al interior y al exterior. En lo que respecta a la defensa de la soberanía con relación al exterior, las relaciones interestatales se dan en un marco de asimetrías a veces tan profundas que un ejército propio no es suficiente para mantener las fronteras del territorio libres o adecuadamente defendidas. Así, la diplomacia se convierte en un instrumento indispensable para las relaciones con las demás entidades estatales que constituyen un sistema en su conjunto. El grupo diplomático, al igual que el ejército y la policía, como parte del Estado es sangre burocrática.

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: CUATRO VOLUNTADES EN LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Tras este breve análisis de las aportaciones de Max Weber respecto al poder, sus relaciones y ejercicio, es posible observar cuatro voluntades de poder como detonadores de formas de actuar en la esfera de lo político, cuatro prescriptivos volitivos para la acción según la definición de tipos ideales. El primer tipo ideal que

propongo es el de “ciudadano”, el cual se conforma a través de la interiorización de la soberanía y la clausura esférica, siendo sus intereses delimitados por el derecho y su producción social. Sano cívica y físicamente, débil para la oposición. Su voluntad de poder es la voluntad de ser gobernado. El buen ciudadano es obediente y eficaz, trabajador, lo que le impone una inferioridad económica, es decir, caer bajo el dominio de los poderes económicos y desarrollarse socialmente según los órdenes justos que impone dicha desigualdad, amparado por un derecho que le confiere “libertad” de acción en un marco restringido.

El segundo tipo ideal es el “científico”. Se trata de un “ciudadano” con una “vocación” hacia el trabajo científico. Lejos de una imagen ideal, el científico es, para Weber, un sujeto sometido a estructuras sociopolíticas muy claras para su desempeño (estructuras armadas racional y legalmente en la medida que se trata de una actividad de producción de razón): “En la actualidad la situación interior de la vocación científica está condicionada, en primer lugar, por el hecho de que la ciencia ha entrado en un estadio de especialización antes desconocido y en el que se va a mantener para siempre” (Weber, 1981: 191). La especialización implica la claridad sobre una función y la capacitación para ejercer dicha función en un aspecto de la realidad muy pequeño:

Sólo mediante una estricta especialización puede tener el trabajador científico ese sentimiento de plenitud, que seguramente no se produce más de una vez a lo largo de una vida, y que le permite decir: “aquí he construido algo que durará”. En nuestro tiempo la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas (Weber, 1981: 191).

En otras palabras, el científico, como forma de voluntad de poder, se reconoce capaz de incidir en un breve espacio de la realidad siempre buscando mejorar sus técnicas, teorías e interpretaciones en constante comunicación con otros especialistas, concentrándose en esa pequeñez desde la cual podrá obtener un gramo de grandeza: “En el campo de la ciencia sólo tiene «per-

sonalidad» quien está pura y simplemente al servicio de la causa” (Weber, 1981: 195). Si recordamos la consideración nietzscheana sobre la ciencia como una forma reactiva de la voluntad en la medida que es más observación que acción, la voluntad de saber, que se instala en el quehacer científico, es una voluntad reactiva, muy parecida a esa voluntad del ciudadano, esa voluntad de ser gobernado, pero en este caso se trata de reconocer cómo y por qué es racional o puede ser más racional la relación de autoridad. El científico es un tipo ideal de voluntad de poder más activa que el ciudadano y más cercana al burócrata, pues se trata de un sujeto de especialización que produce saber en función de la propia ciencia, de la razón con posteriores aplicaciones en la realidad social, pero eso queda en segundo plano. Pensando con Niklas Luhmann, la ciencia estaría clausurada estructuralmente y sus producciones sólo responden a sí misma, el saber o conocimiento, la producción de razón es lo que le impelen, nada más. No busca el poder y por ello es dominada. Así mismo, en clara consonancia con la crítica nietzscheana, el científico es una especie de sacerdote asceta activo o prosaico que trabaja para una esfera (la ciencia) cuyo proceso histórico está fuertemente anclado en lo que he llamado cadena nietzscheana, tiene los contornos nihilistas del protestantismo, incluso en la idea de vocación: “Si recuerdan la frase de Swammerdam («en la anatomía de un piojo, les traigo una prueba de la Providencia divina»), verán ustedes que el trabajo científico, indirectamente influenciado por el protestantismo y el puritanismo, se consideraba a sí mismo en aquel tiempo como el camino hacia Dios” (Weber, 1981: 205).

El tercer tipo ideal es el “burócrata”, funcionario, es decir, quien realiza una función muy específica definida según un diseño de operación de una instancia cuya labor está claramente delimitada (salud, educación, seguridad, etcétera). Dije antes que el científico tiene en su voluntad cierto grado de burócrata en la medida de su especialización y parcelación de la realidad. A diferencia del científico, el burócrata, quien también es un ciudadano, pero con un encargo público, es decir, con la encomienda de

servir a los otros ciudadanos según una función muy específica, se distingue del científico en que la función que realiza nada tiene que ver con la producción de razón o conocimientos, se trata, simplemente, de realizar una función. Si al científico la vanidad no le estorba, al burócrata lo puede transformar en un obstáculo para la eficaz ejecución de la función y convertirlo en un sujeto que ejerce cierto poder sobre aquellos a quienes debería servir, puede corromperse y corromper la función que realiza. Esto significa que el burócrata se localiza en una posición compleja y necesaria en las relaciones de poder político:

Toda empresa de dominación que requiera una administración continuada necesita, de una parte, la orientación de la actividad humana hacia la obediencia a aquellos señores que se pretenden portadores del poder legítimo y, de la otra, el poder de disposición, gracias a dicha obediencia, sobre aquellos bienes que, eventualmente, sean necesarios para el empleo del poder físico: el equipo de personal administrativo y los medios materiales de la administración (Weber, 1981: 87-88).

Weber, con la imagen de la jaula de hierro, insistió en comprender a la burocracia como una forma siempre corruptible, no sólo por la voluntad de los sujetos, sino por la pesadez que podría alcanzar en los Estados modernos. Siempre tendiente a esto, pero siempre necesaria para el funcionamiento del sistema político y su manera de orientar la realidad social. Por ello, la voluntad de poder del burócrata es compleja en la medida que es una voluntad de ser gobernado, pero con funciones de gobierno que le permitan servir, la fórmula puede desbarrancarse en la complejidad y quedar como una voluntad con funciones de gobierno, o sea, una voluntad de gobernar. Esto se hace más complejo cuando se reconoce la figura del político profesional como funcionario, como burócrata: “El político profesional que vive de la política puede ser un puro «prebendado» o un «funcionario» a sueldo” (Weber, 1981: 99), pero más como político que como

burócrata, la tensión entre función y voluntad desestabiliza la pureza del tipo ideal.

De lo antes expuesto surge el cuarto tipo ideal, que al igual que los otros también se trata de ciudadanos, pero con una clara voluntad de poder. Si bien puede ser un burócrata, el servicio no es lo que le impulsa, sino la voluntad de gobernar. Se trata del político, dicho así o pensado como el político profesional. En principio, el político profesional, como funcionario y servidor público debería estar motivado por una voluntad de servicio. Pero a diferencia del científico (con una vocación clara hacia el conocimiento) y el burócrata (con una función específica), el político tiene una voluntad de autoridad, es decir, de ser autorizado para ejercer el poder. En su filiación histórica está la política como transformación y su consecuente anquilosamiento en el gobierno: “La cuestión que ahora nos interesa es la de cuál sea la figura típica del político profesional, tanto la del «Caudillo» como la de sus seguidores. Esta figura ha cambiado con el tiempo y se nos presenta hoy además bajo muy distintos aspectos. En el pasado, como antes veíamos, han surgido «políticos profesionales» al servicio del principio en su lucha frente a los estamentos” (Weber, 1981: 109). Para Weber, la política tiene sentido como forma de lucha para obtener el poder, para mantenerlo y ejercerlo, siempre con autoridad para evitar su pérdida, pero siempre como lucha: “Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streiben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen” (Weber, 1981: 84). Es decir, la política no se trata de eliminar al contrario sino de ganarle con autoridad el gobierno de las cosas (población y territorio), esto es, obtener el poder para ejercerlo sobre los otros, una voluntad de poder cuya raíz volitiva es importante, pero no determinante para reconocer una arena política: “Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder «por el poder», para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber,

1981: 84). Esa es la clara diferencia de la voluntad del político, es una voluntad de gobernar a los otros para tener poder. En las sociedades contemporáneas la política confiere poder bajo esquemas racionales y legales, pero como dije antes, esto no sucede de manera pura, porque si “lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político y sobre todo del caudillo político” (Weber, 1981: 115), en cada político con aspiraciones reales de poder pulsa un caudillo, un sujeto de carisma que se coloca por encima de los demás gracias a su voluntad de poder. Sin embargo, el político, para realizar su voluntad, precisa de tres cualidades. Para esto, mejor citar en extenso a Weber:

Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida (*Augenmaß*). Pasión en el sentido de “*positividad*” (*Sachlichkeit*), de entrega apasionada a una “causa” (*Sache*), al dios o al demonio que la gobierna... La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una “causa” y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita (y esta es la cualidad psicológica decisiva para el político) medida (*Augenmaß*), capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas... El problema es, precisamente, el de cómo puede conseguirse que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la mesurada frialdad. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual. Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple dilettante político “estérilmente agitado”. La “fuerza” de una “personalidad” política reside, en primer lugar, en la posesión de estas cualidades. Por esto el político tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida, en este caso de la medida frente a sí mismo (Weber, 1981: 153-154).

Si el científico puede realizarse aun siendo vanidoso (incluso esto como fuerza para su voluntad) y el burócrata precisa de una carencia total de vanidad, el político resulta un animal complejo. En la idea “el político tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida”, no se exige la ausencia de vanidad, sino su control, su dominio, en un juego clásico sobre el carácter del gobernante, es decir, la pulsión de autocontrol debe estar presente para domenñar la autoconsideración superior de quien hace política si quiere tener el poder. El asunto es que ya con el poder este autocontrol debe estar presente y es la causa política y la medida frente a los adversarios, pero sobre todo a los fieles, la fuerza desde donde emana la autoridad política. De esa manera, el ciudadano será consciente de su voluntad de ser gobernado al otorgar autoridad a políticos profesionales que sirven a una causa, a pesar de no compartirla, y así se construirán otras fuerzas políticas igualmente mesuradas y apasionadas capaces de buscar el poder mediante las vías legales, digamos, democráticas creando una arena política, siempre de lucha, pero no necesariamente violenta.

V. REFERENCIAS

BOURDIEU, P. (1977). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.

BOURDIEU, P. (1999). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

DELEUZE, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

DELEUZE, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

FOUCAULT, M. (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

FOUCAULT, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FARINETTI, M. (2006). Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida. *Trabajo y sociedad. Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, VII (8).

HORKHEIMER, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires: Editorial Sur.

HORKHEIMER, M. (2001). *Autoridad y familia*. Buenos Aires: Paidós.

HORKHEIMER, M., y T. ADORNO (1944). *Dialéctica del iluminismo*. Recuperado de <http://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm>

LANCEROS, P. (2006). *La modernidad cansada y otras fatigas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

MARRAMAO, G. (2006). *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.

NIETZSCHE, F. (2002). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

PIZZORNO, A. (1999). Foucault y la concepción liberal del individuo. En E. BALBIER (ed.). *Michel Foucault: filósofo*. Barcelona: Gedisa.

THERBON, G. (1979). *¿Cómo domina la clase dominante?*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

WEBER, M. (1972). *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Martínez Roca.

WEBER, M. (1981). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

WEBER, M. (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México: Colofón.

WEBER, M. (2002). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

¿ES POSIBLE PENSAR EL POPULISMO DESDE LA OBRA DE MAX WEBER?

Juan Cristóbal CRUZ REVUELTAS

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Transformaciones recientes de la legitimidad democrática*. III. *Sobre las nuevas formas de carisma*. IV. *Reflexiones a partir del modelo weberiano*. V. *Conclusión*. VI. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Por su misma fecundidad, la obra de Max Weber no se presta a ser encasillada. Un heredero de Kant y de Nietzsche que se pretende el “Marx de la burguesía” (Fleischmann, 1964); un pensador con imagen de demócrata, pero, a la vez, un admirador de la figura del jefe carismático; un teórico de la racionalidad, pero también un agorero de la irracional “guerra de los dioses”. A casi un siglo de la muerte de este gran pensador alemán, estas tensiones teóricas —esta incapacidad para juzgar y posicionarse, en aras de la objetividad, “este nihilismo”, habría dicho Leo Strauss— en buena medida son las nuestras, porque son, como veremos aquí, aquellas de la modernidad y de nuestra democracia.

Pero ¿cómo se expresan esas tensiones en nuestra actualidad? En el presente capítulo nos interesamos, en particular, en el hecho de que numerosos indicios hacen suponer que el tipo de régimen que se mantuvo relativamente estable en Occidente desde finales de la Segunda Guerra Mundial ha empezado a descomponerse. En poco tiempo han surgido en todos los continentes

figuras populistas y autoritarias que frecuentemente mantienen altos niveles de aceptación: "...hoy, exclama alarmada la filósofa Agnes Heller, en muchos lugares del mundo, los mismos tiranos son elegidos y reelegidos por la mayoría" (Heller, 2019). No extraña que figuras que hasta hace no mucho se nos habrían antojado monstruosas, tales como Rodrigo Duterte, Donald Trump, Recep Tayyip Erdogan, Viktor Orban, Narendra Modi o Jair Bolsonaro, entre muchas otras, ahora nos sean familiares, se anojen "ordinarias". Esta gran diseminación de dirigentes populistas, que algunos prefieren denominar "tercera gran ola autoritaria", cuenta con 75 episodios desde 1994 (V-Dem, 2019). No es necesario insistir aquí que numerosos indicadores confirman o no están lejos de este diagnóstico que señala el debilitamiento de la democracia representativa (por ejemplo, Latinobarómetro, *The Economist* y *Freedom House*).

II. TRANSFORMACIONES RECENTES DE LA LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICA

Antes de discutir cómo la obra de Weber puede ofrecer instrumentos conceptuales para esclarecer la crisis actual de la democracia representativa, debemos contar con un marco de discusión plausible sobre cuál es, efectivamente, esta situación. Una primera pista nos la ofrece el análisis conceptual e histórico de la naturaleza de la democracia representativa. Para decirlo brevemente, es bien conocido que la democracia nació del encuentro contingente que se ha dado en el mundo moderno entre dos tradiciones políticas que no estaban destinadas necesariamente a converger: por una parte, el liberalismo (Estado de derecho, pesos y contrapesos institucionales, libre mercado) y, por la otra, la democracia (gobierno del pueblo). Que esta "quimera" o "monstruo híbrido", producto de una suerte de extraña conjugación del pensamiento de Locke con aquel de Rousseau, haya sido exitosa al menos hasta hace muy poco tiempo, sólo ha sido posible gracias a su capacidad para mantenerse estable en condiciones de un difícil y frágil equilibrio.

Para decirlo de una manera análoga, pero también esclarecedora, a finales del siglo XX el filósofo Ernest Gellner veía también la democracia moderna como el resultado de un equilibrio entre dos formas de coacción: la vertical (Estado) y la horizontal (aquella de los miembros de la sociedad). En el mundo moderno estas fuerzas se contraponen y se anulan entre sí para hacer posible una sociedad civil con un grado no despreciable de libertad y tolerancia.

Todo indica que en nuestros días la crisis resulta precisamente, como lo ha diagnosticado el politólogo Yascha Mounk (2018), de la ruptura de ese frágil equilibrio. Por una parte, según sostiene este autor, en las últimas décadas el liberalismo ha tendido a “independizarse” del componente democrático y ha favorecido un tipo de gobierno “sin el pueblo”. Un gobierno burocrático o de especialistas que controlan bajo sus únicos criterios entidades autónomas (como la Unión Europea o los bancos centrales). En fin, un gobierno de tecnócratas (y oligarquías) que constituye una suerte de “tiranía de las minorías”. En realidad, ya desde hace varias décadas es recurrente la acusación contra las élites que “han dado la espalda al pueblo”. Desde 1995 el historiador y sociólogo americano Christopher Lasch (1996) consagra intelectualmente esta denuncia con su libro *La Rebelión de las élites y la traición a la democracia*. Ahora bien, en nuestros días la acusación se hace no en términos de mejorar la representación, sino en nombre de la defensa del “verdadero pueblo” y, por ende, se aboga por sustituirla por una “democracia directa” o, en su caso, por formas de decisión plebiscitarias. La afirmación del pueblo es enarbolada, a veces, por partidos más estructurados por la emoción que por plataformas o programas, y, en la mayoría de los casos, por dirigentes “carismáticos” que cuando ejercen el poder lo hacen de una manera altamente personalizada, de aquí que algunos las denominen “egocracias” (Monod, 2018: 86). Pareciera que, a falta de poder ser representado, el pueblo necesitara ser encarnado.

La hipótesis que queremos evaluar consiste en preguntar si la lectura propuesta por Mounk y por Gellner puede ser traducida en términos de tensión entre las diferentes formas de legitimidad.

dad (es decir, de dominación sin violencia) descritas, precisamente por Max Weber; de manera que ayude, a su vez, a esclarecer nuestra propia situación. Ahora bien, no interesa aquí hacer un estudio exegético de las nociones de Weber, salvo cuando sea estrictamente necesario, ni insistir en el hecho que las tres formas de dominación difícilmente aparecen en su estado puro. Aun en nuestros días, como lo sabía bien Weber y como lo anota en sus trabajos sobre la dominación (Weber, 2013: 303), todo poder reposa en diversos grados en las tres formas de legitimidad. Nos apoyamos entonces en la teoría de Weber sobre todo a manera de un instrumento heurístico, para entender mejor las dinámicas generales que definen nuestro presente.

Si se sigue entonces la perspectiva de Weber y su propuesta de ver en la tradición, en la racionalidad y en el carisma las formas de dominación legítima, es posible defender, en primer lugar, el fin histórico de la legitimación tradicional (como forma general de legitimación). Se puede afirmar, efectivamente, que la Primera Guerra Mundial marca su fin. Se trataría de un fin de ciclo de la *longue durée*. En efecto, con la desaparición de las grandes monarquías en Europa en Occidente (Imperio austrohúngaro, Imperio ruso, Imperio otomano, Casa de Saboya) se cierra el periodo, dos veces milenario, iniciado con la liquidación de la República romana tras la muerte de Julio César. Durante el mismo siglo XX, el fin de la legitimidad tradicional también alcanza a Oriente cuando el emperador chino fue derrocado en 1912 y, luego, cuando en 1946, el emperador japonés abandona su pretensión a un origen divino (Dogan, 2010). Por lo demás, es bien conocido que el llamado “regreso de lo religioso” del que tanto se ha hablado en las últimas décadas, poco corresponde a una vuelta a las antiguas tradiciones. Antes que un retorno a cosmovisiones arraigadas, estamos ante todo, como lo ha defendido con insistencia Oliver Roy (2012), ante “religiones” que, en realidad, funcionan como ideologías descontextualizadas, globales e “identitarias” que pueden adaptarse en cualquier parte del mundo y, en particular, por quienes se encuentran precisamente en la periferia de las tradiciones.

mente en ruptura con la tradición, o son defendidas, justamente, por quienes no parecen adoptar los valores que dicen defender (por ejemplo, Donald Trump, Matteo Salvini y Marine LePen).

Weber nos ofrece una explicación importante de este debilitamiento mayor de la tradición: los otros dos tipos de autoridad, la racional y la carismática, se construyen, precisamente, en oposición a la legitimidad tradicional. En efecto, para retomar un ejemplo ofrecido por Weber (Weber, 2013), la racionalización del derecho produce una clase de juristas especializados que reducen el papel de las autoridades tradicionales y carismáticas. Ahora bien, Weber observa que mientras la autoridad racional, u orden burocrático, no hace sino sustituir al orden tradicional, “el carisma, en cambio, hace explotar la regla y la tradición en general” (Weber, 2013: 280). En efecto, basta con pensar en los ejemplos de Robespierre o Napoleón para entender que el líder carismático va a la par con la afirmación de su voluntad legisladora sobre las ruinas de la tradición. En fin, el mismo hecho de que Weber se haga la pregunta sobre las formas de legitimidad hace patente la debilidad misma del principio de autoridad tradicional. Un defensor de la antigua filosofía política como Leo Strauss no podía sino sentirse lastimado ante la lectura de Weber. Recuérdese que la pregunta que se solían hacer los antiguos era aquella en torno a quién es el más apto para gobernar (uno, muchos o todos) o sobre la finalidad de la Constitución, pero no la pregunta sobre la misma legitimidad de la autoridad (ni siquiera entre las escuelas más radicales, como los cínicos o los atomistas).

Quedan disponibles los otros grandes tipos de legitimidad. La autoridad racional corresponde a aquella que Mounk ve en el modelo liberal y al modelo tecnocrático, a saber, aquella que busca reducir todas las cuestiones políticas a cuestiones de racionalidad burocrática y técnica. Al respecto, nótese que hace unos pocos años un autor como Mattei Dogan sostenía que las formas de legitimación “tradicional” y “carismática” ya no eran aplicables puesto que “hoy en día”, sólo hay un tipo de legitimidad, “la legitimidad racional/legal/burocrática” (Dogan, 2010:

21). Para Dogan, la tipología de Weber se antojaba anacrónica. Contra lo que pensaba Dogan, en nuestros días la dominación carismática parece reaparecer con fuerza. En efecto, en lo que se refiere al “pueblo” que se supone aparece como reacción a la burocracia, tal y como observa Mounk, sucede que lo que aparece en realidad cuando se le enuncia, conforme a una paradoja frecuentemente señalada y confirmada constantemente por el conocimiento empírico, son gobiernos estructurados en torno a un dirigente “carismático”. En nombre de una mayor o “verdadera” democracia lo que surge (cuando se le polariza bajo esta oposición) es, a fin de cuentas, el populismo y el regreso de la figura carismática en un “hombre pueblo”: “cuando yo los veo, dice Chávez a la multitud, cuando ustedes me ven, yo lo siento, algo me dice: «Chávez, tú no eres más Chávez, tú eres el pueblo»” (Monod, 2018: 92). Lo que se manifiesta entonces en nombre del pueblo es una reivindicación de la autonomía política encarnada en una autoridad “carismática”, el “hombre pueblo”, que privilegia el decisionismo, es decir, la irracionalidad y la contingencia de la decisión. En efecto, los partidos populistas suelen hacer el elogio del carisma creativo del líder como antídoto a la burocratización (basta pensar en el papel que adopta Viktor Orban, primer ministro húngaro, ante la “Unión Europea”), lo que lo puede llevar a la defensa de una democracia plebiscitaria que marginaliza la mediación racional de la discusión.

Al respecto, no se debe ignorar el escepticismo de Weber frente a la legitimidad democrática (lo que explica que ella sea marginal, pues es inoperante en su tipología). Para Weber, creer que debajo de la dominación se encuentra la soberanía popular es una mera mistificación (Raynaud, 1987: 163). Weber se encuentra, en este sentido, cerca de las visiones elitistas de Vilfredo Pareto y de aquella de su alumno y amigo Robert Michels, quienes sostienen que toda organización termina por producir alguna forma de oligarquía. Y esto es particularmente cierto para la democracia (y para toda forma de organización, dirá Michels):

Las condiciones de administración de formaciones de masas son radicalmente diferentes de aquellas de pequeñas agrupaciones que reposan en relaciones de vecindad o relaciones personales. En particular, ahí donde se trata de una administración de masas, el concepto de “democracia” cambia a tal punto de significación sociológica que es absurdo buscar una naturaleza idéntica bajo este nombre genérico (Weber, 1972: 57).

La idea de democracia directa en sociedades de millones de ciudadanos se revela como una mera utopía o una verdadera mistificación. En otras palabras, la democracia, en condiciones actuales, no puede sino generar una dominación burocrática: “...la conformación de un cuerpo de funcionarios profesionales, dice Weber, se ha vuelto el destino de todas las democracias modernas” (Colliot-Thélène, 2015: 94). Queda claro entonces que Weber desdene la democracia como forma de legitimidad, no sólo por su debilidad ante la legitimidad carismática, sino por su propia imposibilidad intrínseca, razón por la que prefiere el término “burocracia”.

III. SOBRE LAS NUEVAS FORMAS DE CARISMA

Volviendo al carisma, ¿qué significa exactamente? La noción es tan fértil como polémica. A pesar de que algunos niegan franca- mente su valor científico (Spinrad, 1991), ella ha tenido tanto éxito en las ciencias sociales que se le ha llegado a calificar como “una expresión de genio” (Loewenstein, 1966). Todo esto a pesar de que Weber sólo menciona como casos a un puñado de personalidades históricas: los dos Napoleones, Joseph Smith, Kurt Eisner, Stefan George, Cromwell, Robespierre, Gladston, el Dalai-Lama (que, en realidad, es más de tipo tradicional que carismático). Y dos momentos históricos: Boxer en China y la reforma urbana en Estados Unidos. Obsérvese que Weber retoma a Napoleón y Cromwell de los “héroes” políticos mencionados por Thomas Carlyle, un célebre autor decimonónico que creía que la historia

del mundo no es sino la biografía de los grandes hombres. Ahora bien, el carisma aparece en la obra de Weber como una referencia tomada del ámbito de la historia de las religiones y transferida al ámbito político. Para decirlo con precisión, la retoma de la obra de Rudolf Sohm, un reputado especialista del derecho eclesiástico y de la historia del derecho. Sohm la había utilizado para caracterizar la cualidad religiosa excepcional de los profetas del Antiguo Testamento y su capacidad para ejercer influencia y para dirigir. Esto explica que para Weber el dirigente carismático sea aquel individuo “singular” que posee o es considerado como poseedor de un poder extraordinario (*außeralltäglichen*), sobrenatural (*übernatürlichen*) o sobrehumano (*übermenschlichen*). Pero veamos el texto donde Weber la define con detalle: “Carisma es la calidad de una personalidad considerada como dotada de fuerzas y cualidades sobrenaturales o sobrehumanas o al menos específicamente extraordinarias que nos son accesibles a todos, como un enviado de dios, o como ejemplar, y que por esta razón es considerado como un «Jefe»” (Weber, 1972: 140).

Se ha discutido si el carisma depende de las cualidades del dirigente o de la percepción de sus seguidores. El punto, como veremos, es importante. Vale la pena hacer una breve observación exegética. Pareciera que para Weber el carisma es un fenómeno derivado de las cualidades objetivas de ciertos seres extraordinarios. Sobre todo que, como Isabelle Kalinowski para el caso del francés (Weber, 2005: 136), algunas traducciones omiten la expresión “gelten als” (“considerados como”). Pero basta observar que, en otra parte, Weber subraya que el carisma es un fenómeno dependiente de la *percepción* que crean los individuos “portadores de dones específicos del cuerpo y del espíritu *pensados* sobrenaturales como en el sentido de que no es accesible a todos” (Weber, 2013: 270). Esto es además coherente con la metodología de Weber. En otras palabras, para el pensador alemán el carisma de un individuo depende del hecho que los seguidores consideren o crean en las capacidades extraordinarias de un determinado individuo. Más aún, como lo indica Weber en relación con el

carisma, “el reconocimiento por los dominados es el factor originalmente decisivo” (Weber, 2013: 292).

Si bien la comunidad emocional conformada en torno al líder carismático constituye un caso límite de los supuestos de la teoría de Weber, puesto que tiene su origen en “el abandono lleno de fe —nacido de la impotencia y del entusiasmo— a lo extraordinario e inaudito” (Weber, 2013: 275), estamos más bien ante una *relación social* —constituida por el dúo entre aquel o aquellos que mandan y aquellos que obedecen—, es decir, ante una *producción social* en la que los individuos no abdican necesariamente de la racionalidad. En efecto, Weber observa que los seguidores del hombre carismático lo juzgan y evalúan constantemente. Esto explica que el hombre carismático esté obligado a confirmar con frecuencia su “naturaleza extraordinaria” a través de sus actos o, en su defecto, necesita movilizar recursos simbólicos, usar su capacidad retórica o instrumentalizar las promesas de un futuro mejor o la imagen de un próximo restablecimiento de un pasado edénico. Cuando el “carisma” parece mantenerse por un periodo prolongado, el fenómeno puede esconder, en realidad, entre “sus seguidores”, el miedo, el cálculo oportunista o la simple adaptación a una situación en la que la oposición abierta se antoja demasiado costosa. Todo ello lleva a muchos a aparentar o fingir la devoción al líder “carismático” (de aquí que el sectario identifique en la figura del “fariseo” a unos de sus peores enemigos). La devoción sincera es un fenómeno probablemente excepcional y, en todo caso, difícil de identificar con certeza.

En lo que se refiere a su ciclo característico, el carisma surge en el seno de un pequeño grupo en torno a un individuo que parece poseer, como se ha visto, ciertos atributos privilegiados. Se conforma así una “agrupación carismática”, es decir, una “comunidad emocional” que exige la lealtad de sus seguidores, la disciplina a partir de la devoción fundada en el entusiasmo, la desesperanza o, en su caso, la esperanza. Ella requiere no sólo del “carácter extraordinario”, sino también de “una relación estrechamente personal” (*stell eine streng persönlich*) (Weber, 1972: 42). No

estamos ante el caso de un “hombre popular”, que puede serlo por el mismo hecho de no inducir a nadie a ninguna acción en particular; al contrario, el individuo carismático es, claro está, mucho más. Sus adeptos deben estar dispuestos a someterse a conductas y a sufrir altos grados de exigencia por parte del hombre carismático (al grado que países enteros, como Venezuela, se dejan llevar por las secuelas del gobierno de un líder “carismático” a una total descomposición económica, institucional y cultural).

Así, ¿es posible institucionalizar la dominación carismática? La respuesta es difícilmente afirmativa. Por sus propias características, el líder carismático se presenta, como se ha dicho, en oposición tanto a la dominación tradicional como a la burocrática. Mientras que la dominación racional se limita a la sustitución de las normas tradicionales por reglas conforme a fines, “el carisma, dice Weber, hace explotar la regla y la tradición en general y revierte estrictamente hablando las nociones de lo sagrado” (Weber, 1972: 657). Si, gracias a esta sustitución de las reglas tradicionales, la burocracia puede ser una forma de dominación innovadora y revolucionaria frente a la dominación tradicional, esto no impide que la estructura burocrática responda, a fin de cuentas, a las exigencias de estabilidad y a las formas del ejercicio rutinario del poder que son aptas “con su sistema de reglas racionales, a satisfacer, por medios normales, las necesidades permanentes previsibles” (Weber, 2013: 269). Sucede justo lo contrario con la dominación carismática que representa precisamente el gran principio disruptivo de la vida social, es decir, ni más ni menos, “el poder revolucionario específicamente «creador» de la historia” (Weber, 2013: 280).

Ahora bien, cuando el carisma logra limitar sus inclinaciones autodestructivas (su “creatividad destructiva”), sufre entonces el hecho paradójico que su propio éxito termina por transformar su naturaleza: conforme el grupo de seguidores del hombre carismático gana adeptos acaba, tarde o temprano, con el fin de movilizar a las masas en torno a su dirigente, convirtiéndose en

organización o en partido político. En otras palabras, la dominación carismática termina por “tradicionalizarse o por racionalizarse (se legaliza) o las dos a la vez” (Weber, 1972: 142-143). Esto permite entender mejor por qué Dogan defiende, como se ha señalado, que en realidad sólo existe la legitimidad racional. Dicho en otras palabras, la dominación carismática sólo parece ser circunstancial. Aparece en momentos de crisis o en situación de rigidez excesiva de las instituciones sociales. Finalmente, se autodestruye o deriva en otra forma de dominación. En algún momento Weber habla de formas mixtas como formas institucionalizadas del carisma, tal es el caso del “carisma de función” para referirse a la transformación del carisma personal cuando se vuelve un fenómeno rutinario. Forma apenas esbozada en su obra (Heurtin, 2014: 55), pero que constituye un buen ejemplo del “paso a la forma propiamente institucional del carisma: su vinculación a una institución social en tanto tal, consecuencia del predominio de las instituciones permanentes y de tradiciones que sustituyen la creencia en el carisma de una personalidad asociada a una revelación o a actos heroicos” (Weber, 2013: 312). Puede también derivar, por ejemplo, en el llamado “cesarismo”, a saber, en una combinación de jefe carismático y de aparato burocrático. El cesarismo aparece como una figura atractiva para Weber, como una suerte de conciliación entre la transformación carismática y la estabilidad burocrática. Ahora bien, siempre y cuando se mantenga limitada, precisamente, bajo el marco del Estado de derecho (Colliot-Thélène, 2015: 101).

IV. REFLEXIONES A PARTIR DEL MODELO WEBERIANO

Una primera observación que podemos hacer al modelo teórico de la dominación propuesto por Weber es que nos encontramos, aunque esto pueda parecer paradójico, ante un modelo cercano a aquel expuesto por un pensador de la Edad Media como Ibn Jaldún. Para este pensador árabe, las sociedades humanas se en-

cuentran sometidas a ciclos recurrentes, que se antojan “eternos” o naturales, entre periodos de “burocratización” (si se nos permite llamar así a los momentos en que se forma un gobierno urbano administrado bajo leyes e impuestos), y episodios que podemos calificar de carismáticos. En efecto, cuando un clan (*Asabiya*) venido de la periferia triunfa sobre la urbe, gracias a su fuerte cohesión y espíritu de cuerpo, no tarda en disolverse en virtud de su propio éxito (al tener que “burocratizarse” diría Weber). Con el tiempo aparecerá otro clan, con alto nivel de cohesión, que terminará por derrocar al anterior. Nótese que el modelo por excelencia que Jaldún tiene en mente no es otro sino la comunidad formada en torno a un jefe carismático, a saber, Mahoma.

Por otra parte, se debe observar que la generación sucesiva a la de Weber, en la gran reflexión sobre la modernidad que elabora el escritor austriaco Robert Musil, se debe haber entendido bien la idea de hombre carismático en cuanto opuesto a la racionalidad y al mundo moderno tal y como lo describe Weber, en sus trabajos redactados entre 1911 y 1914 (Weber, 2013: 11). De aquí que si invertimos la expresión de Weber del hombre carismático como un hombre con cualidades “extraordinarias” (*Eigenschaften*), el escritor austriaco se haya propuesto narrar la historia de un hombre sin carisma (*ohne Eigenschaften*, es decir, sin cualidades o atributos, en su obra *Der Mann ohne Eigenschaften* (*El hombre sin atributos*, a veces traducida como *El hombre sin cualidades*)). En efecto, en esta novela, elaborada entre 1921 y 1942, que ha llegado a ser considerada como la más importante del siglo XX alemán, Ulrich, el personaje central, es el hombre que quiere llevar a sus últimas consecuencias sus capacidades intelectuales y la utopía de la exactitud. Pero, al igual que Thomas Mann en *La montaña mágica*, Musil debe haber entendido el carácter profundamente perturbador del carisma, puesto que la figura del hombre carismático es la “causa”, o mejor dicho, “el aleteo de la mariposa”, que termina por llevar a la humanidad a la guerra. En la novela del escritor austriaco la personalidad que encarna el carisma es un joven poeta. Muy probablemente hace referencia

a Stephan George, cuyos poemas son leídos por jóvenes miembros de un grupo cristiano-germano en otros pasajes de la obra, figura muy conocida en la Alemania de principios del siglo XX, célebre poeta y fundador de una comunidad “emocional” en torno a su persona. Ahora bien, es justamente George quien representa la personalidad carismática para Weber, desde el momento en que entra en relación con miembros de su grupo, en Heidelberg, entre los años de 1910 y 1912, y justo es contra la “nueva ciencia “de los seguidores de George contra la que se eleva Weber (Kalinowski, 2005: 151).

V. CONCLUSIÓN

Que el populismo haya aparecido inicialmente en el siglo XIX casi simultáneamente en Rusia, Estados Unidos y Francia, y que hoy aparezca, con su legión de líderes carismáticos, como un fenómeno mundial, hace patente que poco depende de las cualidades “ontológicas” singulares de ciertos individuos. Esto no contradice a Weber, sólo contradice, como hemos visto, una posible lectura de su obra (que haría caso omiso de su metodología). Es más defendible suponer que el carisma no depende de cualidades objetivas, sino del hecho que un individuo es *considerado* como carismático. Entonces, el carisma no se define tanto en función del dirigente, sino porque surge, como lo entiende Weber, en momentos de crisis y por una “demanda” social; ésta genera o activa la latente oferta populista. El hombre carismático no sería una causa o un motor de la historia, sino una suerte de oportunista, un “carisma situacional”, que se presenta, como ya hemos señalado, cuando hay debilidad de las instituciones o cuando las instituciones se han vuelto rígidas en exceso. En ambos casos, ellas sufren un déficit de legitimidad.

Si el carisma ha aparecido en las últimas décadas, ¿qué debilidades expresa de nuestra época? No es difícil encontrar “culpables”. Las causas de debilidad de las instituciones o de pérdida

de legitimidad en el mundo actual son numerosas: la mundialización de las últimas décadas que ha conllevado grandes flujos migratorios y turismo de masas; las mayores fricciones culturales, el reajuste de la economía mundial (a favor de China); el debilitamiento de las clases medias en Occidente, sobre todo luego de la crisis financiera de 2008, y el aumento consiguiente de la desigualdad económica y social. Todo ello lleva al consiguiente debilitamiento del modelo político que había dominado desde los días de Thomas Hobbes, a saber, el Estado nación. A lo anterior se suman las transformaciones tecnológicas; en particular, aquellas relacionadas con las nuevas tecnologías de la comunicación, es decir, con Internet y las redes sociales. Todo esto ha generado una gran pérdida de la confianza de los pueblos frente a sus élites (máxime que son percibidas como corruptas). La crisis del Estado-nación y la desconfianza ante las élites no puede sino traducirse, a su vez, en crisis de la democracia representativa.

Ahora bien, la simple enumeración de causas probables o la ritual denuncia del “neoliberalismo”, no implica necesariamente contar con un diagnóstico claro. Pero si en algo no hay lugar a dudas es en el hecho que la percepción de crisis ha favorecido la aparición en todo el mundo de dirigentes populistas “carismáticos”. Incluso en los países de tradición protestante que podríamos suponer, como lo creía el mismo Weber, mejor inmunizados contra la “ideolatrización de la creatura” (Weber, 2013: 313). Y también surge en países donde no ha habido crisis económica o donde no hay inmigración, como el caso de Hungría, por lo que es importante subrayar que se trata de una *percepción* o un sentimiento de crisis más que de una crisis objetiva.

Sin traicionar la objetividad científica defendida por Weber, es posible defender que el populismo es una mala respuesta a una buena pregunta. Consideremos, por principio, la hipótesis del líder populista carismático que pasa por el filtro del juego democrático y, gracias al triunfo en las elecciones, puede presentarse como el “humilde portavoz” o “servidor del pueblo”. Esto puede tener como efecto, siguiendo a Weber, que la naturaleza autorit-

taria del poder carismático quede enmascarada. Recuérdese que mientras la legitimidad racional se funda en el respeto impersonal a la ley, la autoridad carismática se funda en una relación autoritaria, puesto que es emocional entre los dominados y un dirigente considerado como poseedor de atributos “extraordinarios”. Bajo estas condiciones, una vez que gana el juego electoral, su dominación adopta el aura de haber sido libremente querida por los ciudadanos, comandados, por lo tanto, a someterse ante su imagen *democrática* aplastante. La elección democrática genera así un efecto “perverso” al volver, para Weber, invisible la dominación (Colliot-Thélène, 2015).

Si el populismo contemporáneo invita al regreso del poder carismático o, en su defecto, a esa mezcla de burocracia y carisma que es el “cesarismo”, con ello implica también el retorno de la emoción, de la obsesión por la identidad (de la “Alemania secreta” de los seguidores de Stefan George al “Make America Great Again” de Trump) y favorece una suerte de resurgimiento del nacionalismo semejante a aquel de los años treinta del siglo pasado. Todo esto en lugar de un marco democrático de discusión. Müller (2017) tiene razón cuando observa que la burocratización y el llamado populista al “pueblo” van, ambas, en contra del pluralismo que deben honorar las sociedades democráticas. En efecto, mientras, por una parte, los especialistas o los burócratas se refugian en los tecnicismos o en la “verdad” de su conocimiento, el populista, por su parte, defiende la ficción de un pueblo homogéneo que no puede sino expresar una única voluntad. En ambos casos estamos ante una forma de despolitización, ya que se evaca el debate contradictorio y la diversidad del espacio público. En los países populistas es fácil constatar que la calidad del debate público se empobrece, es decir, la expresión del *demos* se debilita al ser confiscada por el líder carismático, por su círculo restringido de fieles y por el sometimiento de los medios de comunicación que no reflejan la visión del “pueblo”. Por su parte, al orientarse por su naturaleza hacia una modelo decisionista, a manera de expresión del oráculo del dios “pueblo”, el populismo no puede traducirse como una ampliación de la deliberación.

Valga insistir en el hecho que la vaga y altamente abstracta noción de pueblo es compensada, de manera paradójica, por medio de su encarnación en un líder carismático. La dominación de este tipo de figura se funda, como hemos visto, en la idea de que se trata de un ser excepcional que debe ser obedecido. Estamos, en consecuencia, en una relación en todo asimétrica (que invita a ser entendida en términos ontológicos, como cuando Weber se refiere a “poderes sobrenaturales o sobrehumanos”) entre el dirigente y los gobernados, que constituye una ruptura de la igualdad democrática. En realidad, como “solución”, el líder carismático no es más que un fenómeno coyuntural, una respuesta que no puede sino acrecentar la enfermedad que suponía curar. Por una parte, su dominación no puede sino rutinizarse. La burocratización no tarda en aparecer, sobre todo si se busca subordinar la economía a grandes exigencias sociales (lo que es frecuente entre los dirigentes populistas de izquierda). Por otra parte, el gobierno del líder carismático populista tiende a la concentración del poder y, por lo tanto, a la ineficiencia, al acrecentamiento de la desigualdad y favorece el surgimiento de una nueva oligarquía, ya que el único acceso a la riqueza se constituye a partir del parámetro de la cercanía al líder carismático. Por ende, se favorece el debilitamiento del tejido institucional. A fin de cuentas, el líder populista carismático termina por lastimar al mismo pueblo que lo sostiene.

El análisis de Weber permite entender la oposición estructurante del mundo moderno entre dominación burocrática y dominación carismática. Nos ayuda a comprender el populismo actual como una reacción de tipo carismática a la rigidez o a la ineficiencia del aparato burocrático y, en general, de las élites de nuestra época. Sin embargo, no parece permitir ir mucho más allá. Autores como Chaïm Perelman, Jürgen Habermas, Ernest Gellner y Raymond Boudon, no todos pensadores tan conocidos como ameritarían serlo, han defendido que no tenemos por qué encerrarnos ni en la racionalidad instrumental de los tecnócratas y menos aún en el decisionismo de los líderes “carismáticos”.

Tampoco requerimos esa solución mixta que es el “cesarismo”. El remedio al problema de representación de la democracia contemporánea es, de acuerdo con estos autores, el de ampliar las formas de racionalidad de la esfera pública, mantener los contrapesos al poder y el Estado de derecho.

Por otra parte, es bien conocido el hecho que el análisis de Weber sólo admite la visión vertical entre gobernantes y dominados. Al respecto, el análisis de Alexis de Tocqueville permite a la vez confirmar y ampliar aquel de Weber. Tocqueville ya había visto también que un problema central de la democracia moderna estaba conformado por un doble peligro. Por una parte, la “dictadura de las minorías” —que no se confunde necesariamente con aquella que ejerce el poder del Estado—, aquella impuesta por los grupos organizados y por los grupos “de presión” (por ejemplo, bajo la forma de *lobbies*). La lectura de Tocqueville anuncia (igualmente) la del alumno de Weber, Michels: aun si estas agrupaciones actúan en el nombre de las mejores virtudes o de la misma democracia, los primeros beneficiarios de su acción serán sus propios integrantes. Pero Tocqueville ve también otra forma de poder que no entra necesariamente en los tipos discutidos por Weber, nos referimos a la “dictadura de la opinión general” que se refiere al hecho que las opiniones individuales son insignificantes ante la opinión general. Las redes sociales e Internet en general, con su número de “likes” y con sus tendencias (*trending topics*), son el mejor ejemplo de este poder social en nuestros días. Sabemos bien que una campaña positiva puede garantizar el triunfo electoral, mientras que una campaña negativa en las redes sociales puede llevar a un individuo al suicidio. Sin duda hay una correlación entre el ascenso del populismo contemporáneo con el ascenso del “poder” de las redes sociales (Mounk, 2018).

Lo verdaderamente inquietante es el hecho de pensar que no sólo Weber sino nosotros y nuestra época, con el auge del populismo, seguimos atrapados en las redes de la “eterna” oscilación entre períodos de burocratización y períodos de crispación

carismática, tal y como lo describió durante la Edad Media Ibn Jaldún. La única forma de responder negativamente es luchando por mantener la pluralidad de la sociedad civil, la existencia de políticas distributivas que disminuyan la desigualdad, pero ante todo hagan posible la existencia de una clase media. Para ello requerimos de formas descentralizadas de poder y de un Estado de derecho digno de ese nombre.

VI. BIBLIOGRAFÍA

LASCH, C. (1996). *La rebelión de las élites y traición a la democracia*. Barcelona: Paidós.

LOEWEINSTEIN, K. (1966). *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time*. Boston: The University of Massachusetts Press.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. (2015). Démocratie et domination charismatique chez Max Weber. En V. BERNADOU, F. BLANC, R. LAIGNOUX y F. ROA BASTOS (eds.), *Que faire du charisme? retours sur une notion de Max Weber* (pp. 87-108). Rennes: Presses Universitaire de Rennes.

DOGAN, M. (2010). La légitimité politique: nouveauté des critères, anachronism des théories classiques. *Revue internationales des sciences sociales*, LX (2), 21-39.

FLEISCHMANN, E. (1964). De Weber à Nietzsche. *Archives européennes de sociologie*, (2), 190-238.

HELLER, A. (2019). Por qué Hungría se rinde a Orban. *El País*, 21 de abril.

HEURTIN, J.-P. (2014). Max Weber lecteur de Rudolph Sohm, et l'inachèvement du concept de charisme de fonction. En V. BERNADOU, F. BLANC, R. LAIGNOUX y F. ROA BASTOS (eds.), *Que faire du charisme? retours sur une notion de Max Weber* (pp. 55-82). Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

KALINOWSKI, I. (2005). Leçons wébériennes sur la science et la propagande. En M. WEBER, *La science, profession et vocation* (pp. 61-273). Marsella: Agone.

MONOD, J.-C. (2018). Le culte du chef, une résurgence? En B. BA-DIE y D. VIDAL (eds.), *Le retour des populismes* (pp. 85-92). Mesnil sur L'Estrée: La Découverte.

MOUNK, Y. (2018). *Le peuple contre la démocratie*. París: Éditions l'Observatoire.

MÜLLER, J. W. (2017). *¿Qué es el populismo?*. Ciudad de México: Grano de Sal.

ROY, O. (2012). *La sainte ignorance*. París: Seuil.

SPINRAD, W. (1991). Charisma: A blighted Concept and an Alternative Formula. *Political Science Quarterly*, 106 (2), 295-311.

V-Dem (2019). *Varieties of democracy*. 14 de abril. Recuperado de <https://www.v-dem.net>

WEBER, M. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: J.C. B Mohr (Paul Siebeck).

WEBER, M. (2005). *La science, profession et vocation*. Marsella: Agone.

WEBER, M. (2013). *La domination*. París: La Découverte.

WEYLAND, K. (2004). Clarificando un concepto: el populismo en el estudio de la política latinoamericana. En K. WEYLAND, C. DE LA TORRE, G. ABOY, H. IBARRA, *Releer los populismos* (pp. 11-50). Quito: CAAP.

LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD DE WEBER EN LA POLÍTICA DE SEGURIDAD

Verónica Yazmín GARCÍA MORALES

En este mundo no se consigue
nunca lo posible si no se intenta
lo imposible una y otra vez.

Max WEBER (1919)

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *La ética de la convicción en la relación entre libertad y seguridad*. III. *La ética de la responsabilidad en las políticas de seguridad*. IV. *La política de seguridad urbana en el contexto de los derechos humanos*.
V. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

En 1919, Max Weber pronunció la conferencia “La política como vocación” (*Beruf*, también traducido como “profesión” en Weber, 2018). Después de un siglo, las ideas que de esta se derivan tienen especial relevancia en la actualidad. Las reflexiones de su conferencia, publicadas como libro, que denotan su patente interés por lo público, son un marco de referencia imprescindible para quienes desde la acción buscan transformar la sociedad. Como bien expone Weber, esta acción política ha de ir acompañada, además de la pasión, del sentido de la responsabilidad y la medida. En este sentido, el presente capítulo analiza, desde esta perspectiva weberiana, la formulación que actualmente se lleva a cabo para

garantizar la seguridad de las personas en un escenario concreto, el de la ciudad.

La seguridad es, sin duda, uno de los valores que mayor impacto tiene en la vida de las personas. La garantía y el ejercicio efectivo de los derechos y libertades están directamente vinculados al ámbito de la seguridad. La ausencia de riesgo es un objetivo loable, sin embargo, irrealizable allí donde hay contingencia y, por tanto, humanidad. La evolución de la convivencia en sociedad ha sido marcada por un profundo miedo al riesgo, a lo diferente, a lo desconocido y así a la desconfianza entre quienes conviven en sociedad. Por un lado, la imposibilidad de gestionar la seguridad para sí mismo, en entornos que cada vez se tornan más complejos, provoca miedo e incrementa la sensación de inseguridad. Por otro lado, en el actual debate público se encuentra con frecuencia un discurso que no hace más que hacerse eco de este temor para rechazar al distinto.

La alusión a la inseguridad como argumento central convierte al discurso, sobre todo el político, en demagogia y desinformación (Recasens, 2007: 16). Este es un escenario frecuente, como se puede extraer de los discursos en campañas electorales de cualquier nivel, cuando se abordan los retos sobre inmigración, delincuencia urbana, agresiones sexuales, entre otros.¹ Además, este miedo no responde a un contexto socioeconómico determinado. Así, existe un miedo exacerbado, por ejemplo, en Europa, uno de los entornos más seguros que hayan existido (Bauman, 2006). Esto se explica, sobre todo, porque “el miedo puede ser manipulado por informaciones ciertas y por informaciones falsas, y puede producir reacciones tanto apropiadas como inapropiadas” (Nussbaum, 2019: 70), un hecho que caracteriza la realidad actual.

Las necesidades cambiantes de la vida en sociedad explican, en buena medida, las transformaciones que en la estructura jurídico-política se llevan a cabo a fin de dar respuesta a las nuevas

¹ La campaña electoral mexicana de 2018, por ejemplo, ha quedado marcada por este tipo de discursos, donde la seguridad ha ocupado un papel central.

realidades. Quién, cómo y en qué contexto se tiene que garantizar la seguridad es una cuestión primordial en este cometido. La garantía de la seguridad es una función que le corresponde al Estado. La definición que realiza al respecto Weber resulta adecuada en este sentido, esto es, el Estado como “aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima” (1995: 82). Las crecientes necesidades en el ámbito de la seguridad, entre otros, han supuesto la necesaria profesionalización de la administración pública, “en la tendencia a la burocratización, la creciente necesidad de una sociedad acostumbrada a una *pacificación* absoluta por medio de la aplicación del orden y la protección («policía») en todos los sectores” (Weber, 1993: 730).

El Estado obedece a una estructura de dominación donde es preciso que los dominados acaten la autoridad. Los tres tipos de justificaciones internas son, de acuerdo con Weber, la costumbre, la gracia y la legalidad (Weber, 1995: 85). En otras palabras, la legitimación se origina en la tradición, el carisma y la racionalidad-legalidad (Weber, 1993: 172). A partir de estos fundamentos de la legitimidad de la dominación, Weber se centra en “la dominación en virtud de la entrega del que obedece al «carisma» puramente personal del «líder»” (Weber, 2018: 59), ya que “en ella arraiga, en su expresión más alta, la idea de *vocación*” (Weber, 1995: 86).

Más allá de la dominación política carismática, en las páginas que siguen, el análisis sobre la política de seguridad desde la perspectiva weberiana se centrará, en especial, en la dominación política legal, vinculada directamente con la ética de la responsabilidad, y no únicamente a la ética de las convicciones.

II. LA ÉTICA DE LA CONVICCIÓN EN LA RELACIÓN ENTRE LIBERTAD Y SEGURIDAD

Una cuestión ideológica es aquella que se expone en los discursos políticos que dan respuesta a los actos violentos que ponen

en peligro la seguridad de las personas y su entorno. En Europa y Estados Unidos de América, por ejemplo, la reacción política a los actos terroristas se ha centrado, sobre todo y desde un lenguaje bélico, en defender la seguridad de la nación. Esto supuso que “el poder político impusiera en favor de sus propios intereses la seguridad pública” (Weber, 1993: 667). En México, por su parte, la respuesta a los elevados índices de inseguridad por la violencia y la delincuencia organizada ha venido acompañada también de un discurso en términos bélicos al declarar, por ejemplo, “la guerra contra el narcotráfico”. Esta primera acción política, la del discurso, no se agota en este plano, por el contrario, es este uso desproporcionado o hiperbólico del lenguaje el que lleva a establecer medidas jurídicas que, en no pocas ocasiones, son de igual manera desproporcionadas para el fin que persiguen. Esto es, por un lado, que la garantía y salvaguarda de la seguridad no debería llevar necesariamente a una restricción del ejercicio de las libertades; por el otro, que esto tampoco se ha de entender como inacción en el ámbito de la seguridad, sino en su garantía efectiva, pues sin ésta tampoco se puede ejercer la libertad. Así pues, “se alude con ello a todo lo que tiene que ver con las relaciones de dominación dentro de la asociación política (del Estado), y cuyo mantenimiento, desplazamiento o transformación pueden producir, impedir o fomentar, oponiéndolo a aquellas personas, cosas o procesos que nada tienen que ver en esto” (Weber, 1993: 44).

Los nuevos escenarios de riesgo a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas precisan de una reflexión sosegada y objetiva para garantizar la seguridad, “reflexionar sobre qué nos produce un temor razonable es una buena guía para la elaboración de leyes” (Nussbaum, 2014: 387). Sin embargo, se ha observado que las medidas jurídicas que se han adoptado como respuesta a los actos de terrorismo, por ejemplo, no siempre responden al interés general, en tanto que pueden llegar a ser desproporcionadas, lo que a su vez va en detrimento de la democracia al restringir, más allá de una intervención puntual, el ámbito de las libertades y la convivencia entre iguales. A partir de los

atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, en Estados Unidos algunos discursos políticos se han instalado en esta lógica que legitima la restricción de libertades ante una situación de excepcional emergencia para garantizar la seguridad. Las decisiones judiciales tienen, en este caso, un impacto relevante en cuanto a la configuración del régimen jurídico del terrorismo, que busca una articulación entre libertad y seguridad (Tenorio, 2009). Así, también en París, a raíz de los actos terroristas de noviembre de 2015, una de las primeras medidas fue reformar la Constitución para declarar un estado de emergencia por tres meses. En este contexto, se señaló a su vez la necesidad de acelerar la creación de un Registro de Nombres de Pasajeros, que estaba prevista desde 2011 en la directiva mediante la cual se regula la transmisión de datos por parte de las compañías aéreas a los Estados de la Unión Europea.

Otra de las medidas se centró en el Acuerdo Schengen, que prevé la libre circulación de las personas en la Unión Europea, con el objetivo de realizar excepcionalmente controles en las fronteras internas. Esta medida se adoptó con carácter provisional en un periodo de dos años; sin embargo, en 2017, cuando se suman nuevos actos terroristas como el de la Rambla de Barcelona, se plantea la necesidad de ampliar este control excepcional de fronteras de dos a cuatro años.² Una excepción prevista en el Código de fronteras Schengen, la del control de fronteras en caso de actuación urgente,³ que poco a poco se va convirtiendo en regla. No hay que olvidar, que “en la «seguridad jurídica» creada

² “La UE cambiará las reglas de Schengen para adaptarlas a la amenaza terrorista”, *El País*, 14 de septiembre de 2017. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2017/09/14/actualidad/1505406882_940712.html

³ “Cuando el orden público o la seguridad interior de un Estado miembro exija una actuación urgente, el Estado miembro de que se trate podrá, con carácter excepcional, restablecer inmediatamente los controles en las fronteras interiores” (artículo 25.1 del Reglamento (CE) No 562/2006 del Parlamento Europeo y del Consejo de 15 de marzo de 2006, por el que se establece un Código comunitario de normas para el cruce de personas por las fronteras).

por la codificación suele existir un fuerte interés político” (Weber, 1993: 632).

Las medidas que se adoptan para garantizar la seguridad se insertan en distintos ámbitos. En este caso, es importante acercarse a la vertiente política del discurso, ya que de ella derivan, en buena medida, el consenso para las acciones jurídico-constitucionales que tienen impacto en la garantía y ejercicio de los derechos y las libertades. De ahí que sea relevante distinguir entre aquellos escenarios que realmente precisan de una intervención urgente y excepcional para garantizar la seguridad de otros que, dada su complejidad, no se deberían abordar, en ningún caso, desde el miedo, ya que convierte en un problema de seguridad algo que no lo es. Así, por ejemplo, cuando en el discurso político se vinculan a los movimientos migratorios con la inseguridad, esto es, con crímenes terroristas, o delincuencia urbana y, por tanto, se restringe aún más el control de fronteras para los migrantes que, de esta manera, ven limitada su libertad de circulación de manera injustificada. La democracia se debilita cuando, una vez instalada en el miedo, se incorpora en una retórica schmittiana de guerra de nosotros contra los otros. Este discurso enfrenta, genera desconfianza y sobre todo justifica un trato desigual, en el caso migratorio, por ejemplo, por origen nacional, entre otros.

La tensión entre libertad y seguridad se produce, sobre todo, en el plano del discurso político que se proyecta en el espacio público de las ciudades. El poder del discurso demagógico en este sentido es innegable. Lo es todavía más por la exaltación de las emociones del miedo y la inseguridad. En la actualidad, la actuación de distintos países atiende a emociones como el apetito, el resentimiento y el miedo (Todorov, 2008). Weber también caracterizó la situación política de hace un siglo en torno a las emociones, la describió como una “dictadura basada en la utilización de la emotividad de las masas” (1995: 137).

¿Cuál es la finalidad del discurso político que apela a las emociones? En principio, obtener el mayor número de votos. Por un

lado, aquellos políticos que, sin convicciones, buscan sin más el mayor número de votos. Weber hace referencia a este tipo de políticos que no se guían por ninguna convicción, que tienen como única finalidad, al igual que la de su dirigente, la de conquistar votos (Weber, 1995: 139, 143). De este modo, entiende que “la empresa política es necesariamente una empresa de interesados” (Weber, 1995: 122). Por otro lado, están aquellos políticos que, aunque también buscan obtener el mayor número de votos, sí responden a unas convicciones. En este caso, la cuestión está en determinar si esta acción política, mediante el cumplimiento estricto de sus convicciones, permite una solución realista de los problemas que se presentan.

La relevancia del discurso político en un sistema democrático supone tener conciencia de que es a partir de dicho discurso desde donde se inicia, en buena parte, la garantía de los derechos y el ejercicio de las libertades. La responsabilidad en el uso de la palabra pública también es fundamental para la calidad de la democracia. La cultura democrática no surge de manera automática. Los textos constitucionales no transforman por sí solos la convivencia democrática de la sociedad en la que se aplican. De ahí que tenga especial interés procurar un discurso político responsable, que atienda a la realidad y complejidad de los retos a los que hoy se enfrenta la sociedad. Así, los problemas de seguridad, laborales, cambio climático, vivienda, demográficos, económicos, justicia social, tecnológicos, entre otros, son situaciones que no se pueden resolver atendiendo en exclusiva al número de votos que se busca obtener.

Al respecto, Weber plantea en el ámbito de la ética una pregunta imprescindible al distinguir entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Es una cuestión, desde mi perspectiva, del todo oportuna para reflexionar en el contexto de las campañas electorales, que es donde el discurso político tiene una de sus expresiones más determinantes. Esto es, “qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la Historia” (Weber, 1995: 153). Por qué y para qué

participar en la vida democrática de una sociedad como político. Las tres cualidades decisivamente importantes para el político son la pasión, el sentido de la responsabilidad y la medida (Weber, 1995: 152). La respuesta no es baladí, menos aún cuando la acción política se adentra en pilares fundamentales de un sistema democrático como son, en el caso que aquí se plantea, la libertad y la seguridad.

La pasión en el sentido de positividad, a su vez, ha de estar provista de responsabilidad objetiva. Por ello, una acción política guiada únicamente por la pasión puede ser plausible pero ineficaz. “La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una «causa» y no hace de la *responsabilidad* para con esa causa la estrella que oriente la acción” (Weber, 1995: 153). La causa, se entiende, va más allá de esa posibilidad de conquistar votos. Se ha de insistir en esta idea, sobre todo en el contexto actual, donde en ocasiones es difícil separar el discurso político, que busca responder a realidades complejas, del discurso de odio, que humilla, menosprecia, incita al odio y a la discriminación. No se trata de ser políticamente correcto, sino éticamente responsable en los términos planteados por Weber.

El discurso político que utiliza el miedo es el que, en último término, atenta contra la seguridad de los grupos a quienes busca culpar de una situación de inseguridad. Así, volviendo a los atentados terroristas de 2015 en París, ese lenguaje de odio se puso de manifiesto en las declaraciones de distintos políticos. En Francia, se pidió clausurar las mezquitas que “prediquen el odio”. En España, se dijo que “una sociedad multicultural es garantía de guetos, inadaptación y conflictos”. Ni las mezquitas, ni una sociedad multicultural se pueden tratar como problemas de seguridad. Es un discurso ética y políticamente irresponsable, en tanto que incita a la violencia y a la discriminación en atención a estereotipos y prejuicios en contra de grupos de población por su origen nacional, su cultura o su religión.

Así, la medida es una cualidad imprescindible en el político, esa “capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin

perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas" (Weber, 1995: 154). Esta medida supone, por tanto, la posibilidad de identificar las convicciones propias y actuar conforme al sentido de la responsabilidad, esto es, "tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción" (Weber, 1995: 164). La racionalidad de la política en general, y la de la política de seguridad en particular, se habría de inscribir en esta lógica. "La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma" (Weber, 1995: 154). La racionalidad por encima del miedo.

"En todas las sociedades, la retórica y la política trabajan con nociones de lo que se considera peligroso, y hacen destacar peligros donde estos realmente existen, pero también construyen una percepción de peligro donde no lo hay" (Nussbaum, 2014: 389). La falsa creación de situaciones de alarma no es propia de una ideología en concreto; decir esto sería como afirmar que una acción política irresponsable es inherente a una determinada convicción ideológica. Sin embargo, sí responde a una convicción ideológica cuando se presenta a la relación entre libertad y seguridad como una dicotomía insalvable, ya sea por poner el acento en la libertad dejando de lado la seguridad, o bien, al situar el énfasis en la seguridad estrechando más allá de lo necesario el ámbito de las libertades. En cualquiera de estos dos casos, la acción política responde más a una ética de la convicción y no a una ética de la responsabilidad, que es la que se precisa en la elaboración de las políticas públicas de seguridad.

Por ello, la relación entre libertad y seguridad se presenta en distintas ocasiones como incompatible, sobre todo en escenarios de crisis, tensión o conflicto. Es decir, a mayor libertad menor seguridad y en cuanto más medidas se adopten para garantizar la seguridad habrá también una mayor e inevitable injerencia en el ámbito de las libertades. Esta es una falsa dicotomía que se resuelve con la ética de la responsabilidad de Weber.

III. LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD EN LAS POLÍTICAS DE SEGURIDAD

La seguridad pública es una función del Estado. Los fines para los que se establece vienen determinados por todo un marco normativo, desde los instrumentos internacionales de protección de derechos humanos, hasta las ordenanzas locales que se aplican en el ámbito municipal. Aun con todo esto, el discurso político desde donde se plantean los objetivos para la seguridad es relevante. Weber también hace hincapié en esta idea al destacar como dos pecados mortales de la política: “La ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad, que frecuentemente, aunque no siempre, coincide con aquélla” (Weber, 1995: 155).

La solución a los problemas de inseguridad ha de venir acompañada, por tanto, de un análisis técnico y especializado más que exclusivamente político o ideológico. “El desarrollo de la técnica bélica hizo necesario el oficial profesional, y el refinamiento del procedimiento jurídico hizo necesario el jurista competente” (Weber, 1995: 103). En este mismo sentido, el ámbito de las políticas de seguridad precisa de una mayor profesionalización de la administración pública, de un funcionariado moderno donde los medios materiales, los de información y conocimiento, se destinan a los fines e intereses de la función pública que desempeñan y no a un interés particular:

El Estado moderno es una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estamentales que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas (Weber, 1995: 92).

La formulación de las políticas de seguridad ha de guiarse, en todo caso, por los fines para los que se prevé como legítima (legal) la

intervención del Estado en la garantía de la seguridad. Se identifica, sin embargo, que cuando la forma de hacer de la política una profesión, sea solo vivir “de” la política y no “para” la política (Weber, 1995: 95), entonces la política de seguridad se distancia de sus fines. Las políticas de seguridad pública tienen como fines “la salvaguarda de la vida, las libertades, la integridad y el patrimonio de las personas. Mantener el orden público y la paz social” (artículo 21 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en adelante CPEUM). De ahí que en el diseño, implementación y evaluación de políticas públicas de seguridad sea fundamental que el funcionario que las lleva a cabo sea un especialista técnico en la materia.

La separación de la política (*politics*) de la política pública (*policy*) también permite distinguir las funciones y exigencias que corresponde a cada uno de los sujetos que actúan en cada ámbito. Por un lado, en lo que se refiere a las políticas públicas, que “el auténtico funcionario no debe hacer política, sino limitarse a «administrar» sobre todo *imparcialmente*” (Weber, 1995: 115). La especialización técnica en temas de seguridad permite así una profesionalización y racionalidad en el ejercicio de la función pública que atiende a criterios de objetividad y responsabilidad, antes que a convicciones particulares, ya sean personales o de partido. Por otro lado, en lo que a la política respecta, aquel que “puede tener vocación política” es quien conjuga la ética de la convicción con la ética de la responsabilidad, esto es “que siente realmente y con toda su alma la responsabilidad por las consecuencias” (Weber, 1995: 176). Esta articulación no es del todo sencilla. Así, por ejemplo, para un político sin convicciones puede de tener un mayor impacto la “reducción de su participación en los cargos que una acción dirigida contra sus propios fines objetivos” (Weber, 1995: 100). No obstante, quien únicamente atiende a una ética de la convicción tampoco lleva a cabo, al menos no desde el sentido de la responsabilidad, una acción política que asuma las consecuencias, esto es, culpabilizará a otros en tanto que “no soporta la irracionalidad ética del mundo. Es un «racionalista» cósmico-ético” (Weber, 1995: 167).

Un discurso político que atiende únicamente a la ética de las convicciones, sin asumir como propias las responsabilidades que derivan de una acción política, se da, por ejemplo, en el caso de la venta ambulante en el espacio público. Por un lado, la convicción de no desalojar a las personas que llevan a cabo la venta ambulante no resuelve los conflictos de convivencia ciudadana, y, por otro lado, la convicción de intervenir a través de la represión policial no resuelve el problema de fondo, como la falta de oportunidades laborales y la desigualdad social, sólo se oculta o se desplaza.

El ámbito de las políticas de seguridad también ha de separarse de la vanidad del político. La vanidad es otro de los aspectos que debilitan la personalidad política, pero no solo porque, como bien destaca Weber, la vanidad en el político puede tener resultados negativos para la sociedad en su conjunto, “quien utiliza inevitablemente como instrumento el ansia de poder”, a diferencia de la del científico, que es relativamente inocua, en tanto que no estorba el trabajo científico. Así, el político tiene que vencer cada día la vanidad “enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida, en este caso de la medida frente a uno mismo” (Weber, 1995: 154, 155). La propuesta de construir un muro en la frontera entre Estados Unidos y México como una medida de seguridad, ante un riesgo que además no es real (“invasión de drogas y criminales”), atiende más bien a la debilidad que provoca la vanidad en una personalidad política que a un análisis objetivo y racional sobre la eficacia en la seguridad de las fronteras.⁴

Las políticas de seguridad, como se ha visto, se plantean desde distintos ámbitos. Si se analiza el discurso político en el escenario más cercano al de las personas, esto es, donde desarrollan su vida cotidiana, es posible detectar que la política de seguridad

⁴ “Trump declara el estado de emergencia nacional para acceder a fondos con los que construir el muro con México”, *eldiario.es*, 15 de febrero de 2019. Recuperado de https://www.eldiario.es/internacional/Trump-emergencia-conseguir-construir-Mexico_0_867914267.html

urbana también tiene un papel destacado. La ciudad es protagonista de transformaciones sociales y políticas, de hecho, para las comunidades políticas “su germen fue la ciudad como organización política” (Weber, 2018: 67). Las campañas electorales que se llevan a cabo en muchas ciudades son un reflejo de ello. La seguridad es un tema recurrente también en las elecciones municipales, pues, quien actúa sin convicciones, o solo desde la ética de la convicción, la utiliza como “arma política”.⁵ Más allá de este hecho, es importante analizar, desde la perspectiva técnica de las políticas públicas, cuál es la perspectiva que se ha venido planteando para garantizar la seguridad en las ciudades.

IV. LA POLÍTICA DE SEGURIDAD URBANA EN EL CONTEXTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

La seguridad es un derecho humano reconocido en los instrumentos normativos internacionales.⁶ Se configura, a su vez, como un derecho fundamental que se recoge en los textos constitucionales.⁷ Más allá de su configuración como derecho público subjetivo, la complejidad del concepto de seguridad supone citar brevemente algunos aspectos de su desarrollo. La vinculación de la seguridad pública con el concepto de orden público ha tenido una connotación negativa cuando éste se ha regulado en el marco de contextos políticos autoritarios. Así ha sucedido, por ejemplo, en el ordenamiento jurídico español donde, durante la dictadura (1939-1975), la Ley de Orden Público de 1959 partía de una visión represiva y,

⁵ Ramoneda, Josep: “La seguridad como arma política”, *El País*, 11 de mayo de 2019. Recuperado de https://elpais.com/ccaa/2019/05/10/catalunya/1557508194_025497.html

⁶ Artículo 30., Declaración Universal de los Derechos Humanos; artículo 50., Convenio Europeo para la protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales; artículo 7.1, Convención Americana sobre Derechos Humanos.

⁷ Artículos 21 de la CPEUM y 17 de la Constitución Española (en adelante CE).

por tanto, restrictiva para los derechos y las libertades. En el marco de un Estado social y democrático de derecho, la seguridad se instaura como un derecho fundamental, donde uno de los actores imprescindibles son las fuerzas y cuerpos de seguridad que “tendrán como misión proteger el libre ejercicio de los derechos y libertades y garantizar la seguridad ciudadana” (artículo 104.1 CE).

La seguridad pública es, por tanto, la actividad dirigida a la protección de personas y bienes (seguridad en sentido estricto), en donde los cuerpos de seguridad tienen una función predominante, aunque no exclusiva, en su garantía. En el contexto de un sistema constitucional democrático, los principios de legalidad, objetividad, eficiencia, profesionalismo, honradez y respeto a los derechos humanos son los que rigen la actuación de las instituciones de seguridad pública (artículo 21 CPEUM). En estos términos, se entiende que la legitimidad de la actuación del Estado viene determinada, así, por ser “la única fuente del «derecho» a la violencia” (Weber, 1995: 84).

La aceleración en los procesos de urbanización, así como la migración del campo a la ciudad, ha supuesto una transformación de las ciudades que, a su vez, ha traído consigo importantes cambios en las relaciones y dinámicas sociales que suponen nuevos retos para la seguridad. El control o la vigilancia natural que se establece entre los habitantes de un barrio ha variado y con ello también la manera de actuar e intervenir del Estado. Así, se ha dado paso a una “intervención burocrática en las más diferentes necesidades vitales, necesidades que antes fueron desconocidas o que eran satisfechas de un modo local o mediante la economía privada” (Weber, 1993: 730). Cómo y en qué marco se sitúa hoy la necesaria intervención del Estado para garantizar la seguridad en los entornos urbanos. Es importante, para ello, partir del carácter integral de la seguridad.

La concepción integral de la seguridad supone situar a las personas como protagonistas de las políticas de seguridad. Esta visión integral de la seguridad también es parte de la evolución de su concepto donde hoy la seguridad humana se sitúa como

prioridad estatal, esto es, proteger la seguridad de las personas por encima de la seguridad nacional y la seguridad territorial (Leal, 2005), sin que ello sustituya a la seguridad del Estado (resolución 66/290 de la Asamblea General de Naciones Unidas). En la evolución del concepto de seguridad se ha incorporado un nuevo actor como protagonista (el individuo antes que el Estado), nuevas causas (políticas, militares, ambientales, sociales, económicas, etcétera) y, desde mi perspectiva, hoy necesariamente se incorpora un escenario físico muy concreto, el de la ciudad. La seguridad es parte del sistema de valores de lo urbano, esto es, “las preocupaciones por la seguridad, las exigencias de previsión relativas al porvenir, en sí, una determinada racionalidad que rige la ciudad” (Lefebvre, 1968: 32).

El derecho a la ciudad, que surge como una reivindicación político-filosófica (Lefebvre, 1968), se sitúa hoy como un derecho formal desde el cual se han de elaborar las políticas públicas de seguridad urbana. El derecho a la ciudad, en su vertiente colectiva, “garantiza el ejercicio pleno de los derechos humanos, la función social de la ciudad, su gestión democrática y asegura la justicia territorial, la inclusión social y la distribución equitativa de bienes públicos con la participación ciudadana” (artículo 12.2, Constitución de la Ciudad de México). La garantía de la seguridad en los entornos urbanos es imprescindible en el derecho a la ciudad, así como para el ejercicio de otros derechos y libertades como la libertad de circulación, de expresión, de manifestación, religiosa, entre otras.

La formulación de las políticas públicas de seguridad urbana desde el contexto de los derechos humanos responde a una nueva cultura de seguridad, que tiene un impacto directo tanto en la vida de las personas, como en lo que respecta al modelo policial. El concepto de proximidad es clave en este sentido. Así, la política de seguridad se convierte en “un servicio próximo al ciudadano, participado por éste, preventivo, ágil, asistencial y solidario” (Gómez, 2011: 23). La seguridad urbana implica tanto la prevención como una intervención efectiva y próxima en los escenarios de in-

seguridad. En este sentido, la administración local tiene un papel destacado, en línea también con la perspectiva de proximidad a la que se ha hecho referencia. La respuesta a la inseguridad en las ciudades va más allá de una reacción policial ante el crimen o la delincuencia urbana, de ahí que un mero incremento de agentes de policía sin otras medidas que acompañen los problemas de seguridad no sea suficiente. En determinados contextos, incluso, esta no es precisamente la medida que se requiere. Sin embargo, el aumento de presencia policial es una propuesta recurrente a tenor de las campañas electorales de los municipios.⁸

Las propuestas de seguridad urbana habrían de partir, por tanto, de su visión integral. Esto es, abordar otros aspectos que inciden directamente en la convivencia pública y la seguridad de los habitantes. Desde el diseño urbano, con la mejora del alumbrado público, hasta el planeamiento urbanístico que configure ciudades económica, ambiental y socialmente sostenibles. La política urbana tiene una estrecha relación con la seguridad. Las políticas urbanas son imprescindibles para la garantía de la seguridad como derecho fundamental. En el ámbito de la planificación urbanística, el margen de apreciación del planificador es amplio, mas no ilimitado. Si bien es cierto que el planificador urbanístico, que actúa sobre todo en el ámbito municipal, define el modelo de ciudad, también lo es que esta configuración del modelo urbano se guía por unos criterios muy específicos que, en última instancia, determinan la función pública de la actividad urbanística. Así, “en materia de planeación urbana deben dictarse las medidas necesarias para lograr los objetivos que se estimen prioritarios para el correcto ordenamiento espacial de la población”,⁹ dentro de los cuales es de destacar la seguridad. La

⁸ “Contra la inseguridad en Barcelona, ¿un policía en cada esquina?”, *El País*, 20 de mayo de 2019. Recuperado de https://elpais.com/ccaa/2019/05/10/catalunya/1557508194_025497.html

⁹ Tesis 2a. CXXIV/2017 (10a.), *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Décima Época, t. II, agosto de 2017, p. 1240.

garantía de la seguridad desde la planificación urbanística es un deber del Estado.

Las políticas urbanas se insertan sobre todo en el ámbito de la prevención del crimen y la seguridad ciudadana. Cuando la acción del Estado no garantiza la seguridad desde estas políticas, esto es, desde la prestación de los servicios públicos más básicos, como el alumbrado público, incumple el deber de garantía para el ejercicio de otros derechos y libertades. Un ejemplo paradigmático en este sentido es la resolución de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) en el *caso González y otras contra México*, del 16 de noviembre de 2009, conocido como “Campo Algodonero”. En esta sentencia la Corte IDH determinó que la ausencia de una política general de prevención integral, que debió iniciar cuando se advirtió el patrón de violencia contra la mujer en Ciudad Juárez, por lo menos en 1998, es una falta del Estado en el cumplimiento general de su obligación de prevención que vulnera el derecho a la vida, la integridad y libertad personal de las víctimas. La jurisprudencia internacional tiene aquí una función primordial, en tanto que circumscribe, sin duda, el margen de la acción política a la protección efectiva de los derechos humanos. En este sentido, es oportuno destacar cómo Weber, en la ciencia como vocación, delimita esta función de la jurisprudencia:

La jurisprudencia, que se limita a constatar lo que es válido según las reglas del pensamiento jurídico, en parte estrictamente lógico y en parte vinculado por unos esquemas convencionalmente construidos. Su función es la de determinar cuándo son obligatorias determinadas normas jurídicas y determinados métodos para su interpretación. No responde, en cambio, a la cuestión de si debe existir el Derecho o de si deben establecerse precisamente esas normas y no otras; sólo puede indicar que, si quiere obtenerse tal fin, el medio apropiado para alcanzarlo, de acuerdo con las reglas de nuestro pensamiento jurídico, es tal o cual norma (Weber, 1995: 210).

El uso de la violencia por el Estado sólo se justifica en el cumplimiento de los deberes que lo legitiman. “La singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la violencia legítima en manos de las asociaciones humanas” (Weber, 1995: 171). La acción política en el ámbito de la seguridad ha de guiarse hoy, además del sentido de la responsabilidad y la medida, por el respeto íntegro a los derechos humanos.

El nuevo discurso que compagina la libertad y la seguridad desde la perspectiva de los derechos humanos genera distintas críticas y detractores, en tanto que se entiende como un discurso más bien abstracto, difícil de materializar a corto plazo. La formulación de políticas públicas de seguridad desde esta vertiente genera reparos, acudiendo a Weber, “una ola de desconfianza, de odio más bien y de indignación moral envolvió de ordinario a los primeros innovadores” (Weber, 1987: 69). Sin embargo, es necesario acudir a la ciencia, la metodología y la técnica para discernir qué política de seguridad se requiere, dado que “la ciencia suministra, en primer lugar, un conocimiento técnico sobre el dominio del mundo” (Weber 2009: 33).

V. BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Z. (2006). *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros.* Barcelona: Arcadia.

GÓMEZ PÉREZ, F. (2011). El papel de las policías locales en la sociedad urbana y en la calidad de vida. *Cuadernos de seguridad y policía*, 6.

LEAL MOYA, L. (2005). Seguridad humana. La responsabilidad de proteger. *Boletín mexicano de derecho comparado*, XXXVIII (114), 1117-1138.

LEFEVRE, H. (2017). *El derecho a la ciudad.* Madrid: Capitán Swing.

NUSSBAUM, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós: Barcelona.

NUSSBAUM, M. (2019). *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*. Barcelona: Paidós.

RECASENS I BRUNET, A. (2007). *La seguridad y sus políticas*. Barcelona: Atelier.

TENORIO, P. (2009). Libertad y seguridad en Estados Unidos. *Revista de derecho político*, (74), 355-387.

TODOROV, T. (2008). *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

WEBER, M. (1987). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

WEBER, M. (1993). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, M. (1995). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

WEBER, M. (2009). *La ciencia como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

WEBER, M. (2018). *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

ENTRE *BERUF* Y *POLICY*: MÁS ALLÁ DE LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA WEBERIANA

Xavier TORRENS

SUMARIO: I. *La gestión pública como profesión*. II. *La científicidad de la gestión pública*. III. *La administración pública weberiana*. IV. *La nueva gestión pública posweberiana*.
V. *Conclusión*. VI. *Bibliografía*.

I. LA GESTIÓN PÚBLICA COMO PROFESIÓN

Max Weber describió el “Estado de la época preburocrática” (Weber, 1993: 711) y sobre todo analizó “el sistema político burocrático, es decir, el sistema que, en su forma más racional, es característico precisamente del Estado moderno” (Weber, 2018: 63). En este capítulo trataré el sistema administrativo posburocrático o posweberiano, característico de la nueva gestión pública en el Estado contemporáneo.

Tras un siglo de la conferencia “La política como profesión” (Weber, 2018), transmutada en su centenario libro, también traducido como “La política como vocación” (Weber, 1995), Max Weber aborda la política en sus tres parámetros, como *polity*, *politics* y *policy*, aunque en distinto grado de extensión e intensidad en el análisis de cada acepción del concepto “política”. Aquí me centro en discernir la interrelación en Weber entre *Beruf* (traducido como profesión o vocación) y *policy* (entendida como política pública), así como su traslación al presente y su impacto en la administración posweberiana. En este sentido, no abordaré el conjunto de la política como profesión, sino la singularidad de la gestión pública como profesión.

Es preciso discernir que en la realidad contemporánea coexisten países con administraciones públicas preweberianas, weberianas y posweberianas. Entendiendo por preweberiano aquella concepción que ni siquiera ha logrado introducir en el gobierno y la administración pública los presupuestos teóricos planteados por Weber; por weberiano lo que se deriva de la propia obra de Max Weber y sus criterios de profesionalidad y racionalidad para la administración pública, y posweberiano aquello que va más allá de la denominada como administración pública tradicional weberiana para, partiendo de ella, superarla por el enfoque que se conoce hoy como nueva gestión pública. Este estudio explica el enfoque de la gestión pública posweberiana.

II. LA CIENTIFICIDAD DE LA GESTIÓN PÚBLICA

Weber se distanció de los políticos y directivos públicos neoplatónicos, posteriormente coincidió con él Karl Popper (1994), ambos avizores en atisbar los peligros de la ideologización y el partidismo en detrimento de la profesionalización y la científicidad. Popper (1994: 160) rehúye “la creencia platónica en un ideal absoluto e inmutable”. En vista de este aserto, cabe preguntarnos si las premisas metodológicas popperianas también dejan entrever una crítica que incidiría en la obra de Weber, cuando Popper añade que hay que rehuir de “otros dos supuestos más, a saber: (a) que existen métodos racionales para determinar de una vez para siempre cuál es el ideal, y (b) cuáles son los mejores medios para su obtención”. Es de suma importancia comprender bien que esta crítica no tiene por que desvirtuar las premisas de Weber cuando un siglo atrás estableció pautas para una administración pública que experimentara una racionalización, profesionalización y normativización.

El matiz de Popper no es negar la metodología científica en las ciencias sociales sino en ser conscientes de sus límites: los métodos son imprescindibles en ciencia política y otras ciencias sociales, pero no existen “de una vez para siempre”. Esta es la

razón por la cual la administración weberiana ya no es plausible, precisamente porque no fue elucubrada “para determinar de una vez para siempre cuál es el ideal”, sino para establecer lo que en su día fue su desarrollo más virtuoso, pero hoy ha devenido un obstáculo viciado por la burocratización ineficaz.

Quizá sea útil colegir que a Weber no se le puede exigir que llegara a vislumbrar que el Estado aumentaría en extensión, dado que hoy en día las políticas públicas abarcan un sinfín de sectores ministeriales, tales como medio ambiente, educación, bienestar social, cultura, salud, comunicación, etcétera, más allá de lo que contenía antaño: economía, interior o gobernación y defensa nacional. Del mismo modo que a Maquiavelo no se le podría juzgar cuando en *El Príncipe* escribió “Cómo se han de administrar las ciudades o principados que, antes de que fueran ocupados, vivían según sus leyes” y adujera, como uno de los recursos políticos, “respetar su ley imponiéndoles un tributo y creándoles un gobierno de pocas personas que los conserve en su amistad” (Maquiavelo, 1986: 38). En el siglo XXI es inverosímil un gobierno de pocas personas y un mero tributo impositivo para sostener la vida del Estado, como acaecía en el siglo XVI. De forma análoga, lo que sucedió a ojos de la época de Weber, ya hoy es desatinado en la realidad administrativa actual. Los contextos políticos y administrativos no son los mismos. Por lo tanto, aquí no se prejuzga la obra de Weber, sino que se analiza su convergencia con la nueva gestión pública y su vigencia con el mundo actual. Esta salvedad sobre la obra de Weber permite comprender que Weber fue innovador en la administración pública y, a su vez, aceptar que hoy su concepción es un escollo en aras de una nueva gestión pública.

III. LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA WEBERIANA

Rindiendo tributo a la obra de Weber, entre otras muchas de sus aportaciones en relación con la administración pública, destacan

cinco contribuciones que quedan reflejadas todas ellas en su conferencia “La política como profesión” (Weber, 2018) o “La política como vocación” (Weber, 1995). Primero, la racionalización del Estado de derecho mediante la contratación de empleados públicos. Segundo, la reducción de la arbitrariedad y la corrupción a través de la normativización de la gestión pública. Tercero, una organización administrativa configurada por empleados públicos con una formación especializada. Cuarto, saber que realísticamente las políticas públicas nunca podrán ofrecer soluciones óptimas, sino, a lo sumo, soluciones satisfactorias. Quinto, abocar la gestión pública a las necesidades sociales y las demandas ciudadanas, refutando dos *hándicaps*: el dar la espalda a los problemas públicos y la falta de responsabilidad. Veámoslo con mayor detalle.

En primer lugar, a Weber le preocupa una administración pública que “actúa bajo una dirección técnicamente mala” (Weber, 2018: 87). Citando a Tácito, Weber atribuye al buen gobierno y al buen gestor público el “desempeñar su cargo *sine ira et studio*, «sin cólera ni entusiasmo»” (Weber, 2018: 88). Así pues, un gestor público que actúe sin ira ni parcialidad conformará una organización administrativa que será más racional y, por ello, actuará con una mayor profesionalidad.

Es sumamente importante adentrarse en el “proceso de racionalización y socialización cuya progresiva extensión en toda acción comunitaria tendremos que perseguir en todos los campos como fuerza impulsora esencial del desarrollo” (Weber, 1993: 269). Y es en este contexto que se sitúa la gestión pública, que “encierra tres clases de tareas, a saber: creación del derecho, aplicación del mismo y lo que queda de la actividad de los institutos públicos después de separar aquellas dos esferas: lo que llamaremos «gobierno»” (Weber, 1993: 500).

En segundo lugar, la racionalización del Estado de derecho propugnada por Weber tenía la virtud de atacar la corrupción, uno de los males epidémicos, pandémicos y endémicos en la política y la gestión pública. Los sobornos son epidémicos, pues es un daño político extendido de modo indiscriminado en la sociedad

que corroe afectando a toda la estructura social. Ello sucede, por ejemplo, cuando “la obtención de un cargo sólo era posible casi siempre por medio de dinero pero en forma de soborno” (Weber, 1993: 781). El cohecho es pandémico, pues embiste en todos los Estados, ya que dicha condición humana se haya en todas partes, incluso en los países democráticos, porque “el sistema de prebendas constituye un fenómeno universal” (Weber, 1993: 781). Las corruptelas son endémicas, pues suceden en mayor grado en determinados países que en otros, dado que, ni mucho menos, acontece en el mismo nivel de afectación en Suecia que en Grecia, o en Alemania que en México. Así pues, la corrupción “se encuentra en todas partes, bien que con distintos resultados” (Weber, 1993: 781).

Constatándolo de modo fehaciente en su época y de modo premonitorio hasta hoy, Weber se refirió a la corrupción en la administración pública en la realidad iberoamericana y sostuvo que “En España... para proveer con cargos a sus respectivas clientelas. En las colonias españolas, tanto en las llamadas «elecciones» como en las llamadas «revoluciones», se trata siempre del pesebre del Estado, del que los vencedores desean ser alimentados” (Weber, 2018: 72). Todavía hoy (el lector sojuzgará lo que considere más apropiado a la luz de los acontecimientos) algunos o muchos políticos españoles, mexicanos y latinoamericanos son preweberianos, en el sentido de que no ven con claridad aquello que sostuvo nítidamente Weber: ante la corrupción y la “justificación de los medios por el fin”, “sólo tiene una opción, condenar cualquier acción que emplee medios moralmente peligrosos” (Weber, 2018: 138).

Así pues, la realidad político-administrativa persiste en ser preweberiana cuando se respalda o se mira hacia otro lado ante los problemas de corrupción de los “huachicoleros” (robo de recursos públicos del combustible, sea la gasolina o el diésel), las “juanitas” (usurpación de la representación pública de mujeres diputadas, porque estas renuncian forzadas a su cargo de elección popular, para que sea un hombre quien lo ocupe) o los “aviado-

res” (malversación de los recursos públicos destinados a un rubro de la gestión pública, pero sirven para dar un sueldo a empleados públicos que no realizan ningún tipo de trabajo). Asimismo, pagar el “brinco”, el pago de una “mordida” o comisión ilegal para la prestación de un servicio público. O los “moches” (comisión ilegal para autorizar recursos en obras públicas). O los “chayotes” (corrupción de los periodistas cercanos al poder político). Sin ningún género de duda, la realidad descrita es preweberiana.

Transcurrido un siglo de la publicación de “La política como profesión”, la corrupción campa a sus anchas con tantos “bisneros” (personas que buscan *business* o negocios ilícitos con el gobierno) y aquellos que persiguen “aceitar la mano” (autoridad pública que soslaya un requisito administrativo a un ciudadano). Es sintomático que exista un léxico tan profuso para describir tamaña corrupción. Salta a la vista que en la Europa mediterránea y en América Latina parte de la población y de sus políticos viven en una realidad sociopolítica preweberiana.

Por todo ello, Weber sigue siendo vigente en la ardua tarea de expulsar la corrupción como una práctica que subvierte el bien común y la democracia. En este contexto, la profesionalización de la administración pública tiene visos de ser una cortapisa al pernicioso daño de las corruptelas. Si la gestión pública llegara, cuanto menos, a ser weberiana, entonces cualquier ciudadano y cualquier político, “actuando según la ética de la responsabilidad y sintiendo realmente y con toda su alma esa responsabilidad por las consecuencias, diga en algún momento: «no puedo obrar de otra manera, esta es mi posición»” (Weber, 2018: 149). Si nuestras respectivas sociedades y su correspondiente cultura política siguieran este criterio weberiano, entonces se podría “tener «*Beruf* para la política»” (Weber, 2018: 150).

Como tercer punto, Weber denostaba “una pura administración de aficionados”, “que lo único que podían aportar era el haber prestado buenos servicios a su partido” (Weber, 2018: 112). Fue comprensivo con las nacientes administraciones públicas, pero él mismo advirtió que “La administración de aficionados ya

no es suficiente” (Weber, 2018: 115). Por ello, los cargos y empleos públicos “que estén ocupando esos puestos funcionarios formados en la Universidad” (Weber, 2018: 115); “funcionarios con una preparación especializada” y “vinculados a la acreditación de una cualificación profesional” (Weber, 2018: 116).

La formación recaba su especialización de los conocimientos técnicos. Unos conocimientos con los cuales “siempre partimos de la situación de las cosas” (Weber, 2009: 51). De hecho, “Todo trabajo científico presupone siempre la validez de las reglas de la lógica y de la metodología, que son los fundamentos generales para guiarnos en el mundo” (Weber, 2009: 81).

La formación de un gestor público requiere aprender técnicas y métodos de gestión pública, pues “Se dice, y yo lo suscribo, que la política no tiene cabida en las aulas” (Weber, 2009: 84). No es ideologización partidista, sino conocimiento científico aquello que el gestor público debiera aprender como estudiante y aquello que se le debiera enseñar como profesorado. Ello condice con la profesión científica, donde “lo que la ciencia aporta son conocimientos sobre la técnica que gobierna la vida”, “los métodos para pensar, sus instrumentos y su aprendizaje” y “la claridad” (Weber, 2009: 96).

En cuarto término, Weber señaló que había que investigar “qué forma va a adoptar la actividad política como «profesión»” y analizar “por qué vía se les va a abrir a las personas con dotes políticas alguna posibilidad para situarse ante una tarea política satisfactoria” (Weber, 2018: 123). Esto último, que Weber lo explicaba en relación con *politics* y los políticos, también es aplicable a *policy* y los gestores públicos. En la metodología del análisis de políticas públicas, no cabe esperar ninguna solución óptima proveniente de un racionalismo absoluto, sino que cabe diseñar políticas públicas que en su implementación logren soluciones satisfactorias.

En quinto lugar, Weber aboga por una gestión pública que atienda a las necesidades sociales y contemple las demandas ciudadanas, objetando aquello que para él son “dos clases de pecan-

dos mortales: el no tomar en cuenta las cosas (*Unsachlichkeit*) y la falta de responsabilidad, que con frecuencia es idéntica a aquella, aunque no siempre” (Weber, 2018: 127). Así pues, el dar la espalda a los problemas públicos, su realidad y sus circunstancias, así como la falta de responsabilidad, se verifican como un asunto grave en la gestión pública, porque eso significa “tomar a la ligera su responsabilidad por las consecuencias de sus acciones” (Weber, 2018: 127). Incorporar las demandas ciudadanas y hacerlo de modo no populista sino responsable, es el camino hacia un gobierno weberiano. El Estado social y democrático de derecho “abre la puerta a una mayor participación en el proceso político y a una mayor inclusividad, ya que introduce poderosamente la idea de que las personas deben ser iguales no solamente ante la ley, sino también ante el sistema político” (Acemoglu y Robinson, 2012: 390).

Es crucial en el enfoque weberiano “actuar bajo la máxima de la ética de la responsabilidad de que hay que responder de las consecuencias (previsibles) de la propia acción” (Weber, 2018: 135-136). Karl Popper (1994: 158) sostiene que el “ingeniero gradualista puede aducir en favor de su método que la lucha sistemática contra el sufrimiento, la injusticia y la guerra tiene más probabilidades de recibir apoyo, la aprobación y el acuerdo de un gran número de personas, que la lucha por el establecimiento de un ideal”. Esta noción de Popper conecta con la distinción de Weber entre la ética de las convicciones (en términos de Popper, una sociedad ideal) y la ética de la responsabilidad (en la concepción popperiana, ingeniería gradualista). A grandes rasgos, es en la ética de la responsabilidad donde deben ubicarse tanto el político como el gestor público.

En resumidas cuentas, *Beruf* es aquella variable que aúna los cinco pilares weberianos examinados en su aplicación a la gestión pública: racionalización del Estado de derecho con el acceso de empleados públicos, normatividad de la gestión pública para reducir la corrupción, especialización en la formación para lograr mejores resultados, soluciones satisfactorias en políticas pú-

blicas e incorporar con responsabilidad en la agenda pública y la agenda de gobierno los problemas públicos.

Como había escrito antes, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, para Weber el gestor público debe ejercer “el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en «profesión»” (Weber, 1987: 90). Para Weber “esta valoración ética de la vida profesional constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero” (Weber, 1987: 93). Weber aplica a su comprensión de la política el concepto *Beruf*, que da idea de “la consideración del trabajo profesional como misión” (Weber, 1987: 101), como un llamamiento, una vocación, una profesión. Cabe interpretar religiosamente *Beruf*, y valga la redundancia, como una profesión que se profesa, es decir, como la entrega en alma y cuerpo al trabajo de una gestión pública que sea “la respuesta que la sociedad democrática liberal otorga a la pregunta, irresoluble analíticamente, de qué bienes debe producir con recursos públicos para satisfacer propósitos colectivos” (Moore, 1998: 89).

IV. LA NUEVA GESTIÓN PÚBLICA POSWEBERIANA

En la centuria que transcurrió desde la publicación de “La política como profesión” (Weber, 2018) y hasta hoy, existió la creencia de que la solución conduciría a “proteger a la burocracia de la influencia política mediante reglas, en lo que podría llamarse una administración weberiana cerrada” (Dahlström y Lapuente, 2018: 13). Sin embargo, en el siglo XXI, sería un espejismo creer que el remedio pasa por una administración pública tradicional weberiana, porque las democracias avanzadas mejoran la gestión pública y sus resultados con un mayor impacto social si se adentran en una administración posweberiana mediante la nueva gestión pública. Por ello, se requiere reducir la burocracia (Osborne y Plastrik, 1998) y ello es factible con la reinvención del gobierno (Osborne y

Gaebler, 1994), que explore técnicas y métodos de nueva gestión pública (Osborne y Plastrik, 2003).

Si comparamos la versión weberiana de la administración pública con la nueva gestión pública, encontraremos que aquello que Weber formuló acertadamente como una innovación política y administrativa, con el paso del tiempo ha entrañado un obstáculo por su burocratización extrema. Aclarémoslo: el problema no fue Weber, sino el hecho histórico de la evolución humana, que ha cambiado drásticamente el escenario político, social, económico y jurídico.

Cabe advertir que los perjuicios de la burocratización actual no son atribuibles al modelo weberiano de administración, sino a que, dado que las condiciones cambiaron, se tornó sumamente difícil una administración con un gran número de empleados públicos, impensable en tiempos coetáneos a Weber. La reprobación de la administración pública tradicional no es una crítica al mismo Weber. Lejos de mí la intención. De hecho, Max Weber ya advirtió de las dos caras de la gestión pública al concebir que “es común al «gobierno» con la creación del derecho y la aplicación del mismo” (Weber, 1993: 500). Las dos caras son “Un aspecto *positivo*: el fundamento de la legitimidad de sus atribuciones” (Weber, 1993: 500), pero no se olvidó de que existía “Un aspecto *negativo*: los límites de su libertad de movimiento” (Weber, 1993: 501), lo que hoy se llamaría límites a la flexibilidad en la gestión pública.

Lo que quiero dejar bien sentado es que aquella administración que entrevió Weber, y que fue innovadora y tuvo un carácter profesionalizador en su contexto histórico de democratización del Estado de derecho, por muy valiosa que fuera, e indudablemente lo fue, hoy en día es insostenible si la finalidad es lograr mejores resultados para la ciudadanía con un gobierno de alta calidad gracias a políticas públicas eficaces.

Llegamos, así, a la distinción, al estilo weberiano, entre dos tipos ideales de administración pública. Por un lado, la administración pública tradicional weberiana y, por otra parte, la nueva

gestión pública posweberiana (véase cuadro 1). Estos dos tipos ideales permiten examinar las dos formas predominantes en gestión pública, teniendo en cuenta que “Weber no trata de atrapar o de encerrar la complejidad de la realidad histórica en unos conceptos, sino que trata de ayudarse de estos conceptos construidos para investigar la amalgamada realidad histórica y sus cambios” (Abellán, 2004: 100). Basándome en estos dos tipos ideales, a mi juicio concurren hasta veintiséis diferencias entre la administración pública tradicional y la nueva gestión pública (Torrens, 2015: 671-679).

CUADRO 1
26 DIFERENCIAS EN GESTIÓN PÚBLICA

<i>Núm.</i>	<i>Variables</i>	<i>Administración pública tradicional</i>	<i>Nueva gestión pública</i>
1	<i>Sujeto</i>	Funcionario o empleado público.	Ciudadano, cliente, paciente o usuario.
2	<i>Instrumento</i>	Leyes, decretos legislativos, reglamentos, ordenanzas, circulares e instrucciones internas.	Políticas públicas, planes estratégicos, programas, proyectos, planes de actuación y servicios públicos.
3	<i>Propósito</i>	Seguridad jurídica.	Eficacia, eficiencia, equidad, excelencia, educación, emprendimiento, esfuerzo, ética, estética y estrategia.
4	<i>Asunto</i>	Control del procedimiento administrativo y control presupuestario.	Evaluación de los resultados, costes, igualdad, calidad, formación, innovación, productividad, justicia, belleza y diseño.

5	<i>Objetivo</i>	Objetivos generales o específicos (escritos genéricamente).	Objetivos de resultados (redactados con concreción).
6	<i>Formación universitaria</i>	Afán por los títulos (motivación extrínseca por el estudio). Sobresalen, Derecho y ADE.	Dedicación al estudio (motivación intrínseca). Diferentes grados y másteres universitarios en función del empleo público específico.
7	<i>Formación continua</i>	En pos de un ascenso en el escalafón administrativo y aumento del sueldo.	Para actualizar conocimientos, habilidades y competencias profesionales.
8	<i>Dinámica</i>	Top-down (de arriba abajo).	Bottom-up (de abajo arriba).
9	<i>Decisión</i>	Jerarquía, antigüedad y control.	Autoridad, capacidad y negociación.
10	<i>Selección</i>	Con oposiciones uniformizadas.	Mediante concurso y entrevista con perfil peculiar.
11	<i>Requisito</i>	Fidelidad partidista.	Lealtad institucional.
12	<i>Organización</i>	Endogamia, corporativismo, enclufismo, nepotismo, amiguismo, clientelismo e ideologización.	Permeabilidad, interdisciplinariedad, currículum, competencia, imparcialidad, profesionalidad y pragmatismo.
13	<i>Enfoque</i>	Reactiva.	Proactivo.
14	<i>Estilo</i>	Política incrementalista (más dinero, más personal, más actividades, etcétera).	Diseño y análisis de la política pública con un enfoque racional.

15	<i>Estructura</i>	Espacio segmentado, tareas fragmentadas, políticas compartimentadas y duplicidad de servicios.	Espacio interdepartamental, tareas interdisciplinarias, políticas transversales y coordinación prestacional.
16	<i>Proceso</i>	Burocratización divisiva.	Simplificación inclusiva.
17	<i>Cambio</i>	Gestión rígida y hermética con rutinas y resistencia al cambio.	Gestión flexible y funcional con innovación y motivación por el cambio.
18	<i>Relaciones con entidades</i>	Consulta con legitimidad única (representativa).	Codecisión y cogestión con legitimación dual (representativa y participativa).
19	<i>Relaciones entre instituciones</i>	Gobernabilidad y gobierno departamental con rivalidades, obstrucción y opacidad informativa.	Gobernanza y gobierno multinivel con cooperación, intercambio de recursos y transparencia informativa.
20	<i>Hábitos</i>	Silencio administrativo, proceso engoroso (rubricar papeleo con firmas y sello), ocultación de los errores, morosidad y “vuelva usted mañana” o “ya le llamaremos”.	Rendición de cuentas, agilidad administrativa (ventanilla única), aprender del fracaso, pago en el corto plazo y “el cliente es lo primero” o “las personas primero”.
21	<i>Género</i>	Desigualdad de género.	Gestión de género.
22	<i>Multiculturalidad</i>	Administración monocultural.	Gestión multicultural.
23	<i>Diversidad</i>	Gestión para la homogeneización.	Gestión de la diversidad.

24	<i>Valores de los empleados</i>	Obediencia, mediocridad, presentismo, peloteo, servilismo y seguidismo.	Autonomía, creatividad, productividad alta, capacidad crítica, emprendimiento e innovación.
25	<i>Valores de los directivos</i>	Desconfianza, autoritarismo, reunionitis y talante impositivo sin delegar.	Confianza, liderazgo, trabajo en equipo y talante dialogante con empoderamiento.
26	<i>Valores de la administración</i>	Exculpación, prepotencia, miedo, frustración, desafección y ensimismamiento.	Responsabilidad, diálogo, expectativa, motivación, empatía y apertura.

FUENTE: Torrens (2015).

Existen diferencias sustanciales entre la administración pública tradicional (en adelante, APT) o weberiana y la nueva gestión pública (en adelante, NGP). Una de ellas, de gran influencia, es que la APT pone en el centro al gestor público, mientras que la NGP concibe que el protagonista es el ciudadano y, entonces, el empleado público es en su pleno sentido del concepto, un servidor público. Esto no es una mera disquisición teórica, sino una realidad administrativa diferenciada. Cuando la APT se focaliza en el empleado público, significa, por ejemplo, que los médicos realicen más cesáreas de lo que recomienda la Organización Mundial de la Salud, porque con dichas cesáreas avanzan el parto y, de este modo, puede irse de vacaciones en Navidad. En cambio, cuando los protagonistas son el bebé y la mujer embarazada, entonces el bebé puede nacer la noche del 24 de diciembre, el mismo día de Navidad o en fin de año, si tal es el curso natural del parto. Este ejemplo no es baladí, pues es un botón de muestra de cuan diferente puede ser la gestión pública si se adopta la visión tradicional weberiana, o bien el enfoque de la nueva gestión pública, propia de las democracias avanzadas, donde el centro de gravedad son las personas, sean vistas como pacientes, ciudadanos, clientes, beneficiarios o usuarios de los servicios públicos.

Otra diferencia radica en una APT sumergida en legislar con más leyes, decretos legislativos, reglamentos, ordenanzas, circulares e instrucciones internas. En contraste, la NGP aplica el análisis de las políticas públicas y las estrategias de la nueva gestión pública a las propias políticas públicas, planes estratégicos, programas, proyectos, planes de actuación y servicios públicos. Para la APT, incluso cabe cambiar la Constitución, como sucedió con la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, cuya reforma, en materia educativa, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 15 de mayo de 2019, dispone de una redacción de hasta cinco páginas en su artículo tercero. Esto es algo inaudito e impropio para la NGP, pues el problema no radica en el redactado de la ley, y todavía menos en el texto constitucional, sino la clave está en si se aplican las herramientas de la nueva gestión pública en educación (Álvarez y Torrens, 2018) que han encauzado países como Finlandia, Canadá, Irlanda o Estonia. Es inaudito que una Constitución contemple en su redactado “que se incluirá el conocimiento de las ciencias y humanidades: la enseñanza de las matemáticas, la lecto-escritura, la literacidad, la historia, la geografía, el civismo, la filosofía, la tecnología, la innovación, las lenguas indígenas de nuestro país, las lenguas extranjeras, la educación física, el deporte, las artes, en especial la música, la promoción de estilos de vida saludables, la educación sexual y reproductiva y el cuidado al medio ambiente, entre otras”. Esto debe formar parte del articulado de una ley general, y en dicha ley ni siquiera debieran establecerse las horas a impartir en el salón o aula escolar, sino que, como ocurre en los países avanzados, lo que se establece son los objetivos de resultados y cómo evaluarlos, pero la toma de decisión corre a cargo de los centros de enseñanza. Es otro ejemplo de cómo la APT es ineficaz en el siglo XXI, aunque fuera innovadora y de gran utilidad en el siglo XX, especialmente en el contexto de sus albores, a la par del contexto histórico y vital de Weber.

Otro aspecto diferenciador reside en el hecho de que la seguridad jurídica es inestimable para afianzar la estabilidad ad-

ministrativa, incluso para reducir la corrupción, pero la APT olvida que la seguridad jurídica no es un fin en sí mismo, sino un mero hecho que debiera acometer el Estado de derecho por la simple razón de ser un Estado democrático. Sin embargo, al ser posweberiana, la NGP va más allá de la seguridad jurídica y se centra en la eficacia, eficiencia, economía, equidad, excelencia, educación, emprendimiento, esfuerzo, ética y estrategia, entre otros criterios, además de la decena citada, que están al servicio público de los ciudadanos.

En la APT se tiene un enfoque reactivo: reacciona ante los problemas públicos cuando estos estallan o devienen problemas graves o urgentes. Es como la política sanitaria curativa, la medicación para curar la gripe. En cambio, la NGP tiene un enfoque proactivo: opera antes de que nazcan los problemas públicos. Es como la política de salud preventiva, la vacuna de la gripe, para prevenirla.

Otro ítem es el tema de los recursos públicos. En la APT con una ideología conservadora se reclama que se gaste menos dinero del erario público, mientras la APT con una ideología progresista se reivindica en que se gaste más dinero público. Ambas posiciones ideológicas tienen un apriorismo doctrinario, cercano a lo que Weber (2018) denomina “ética de las convicciones”. En cambio, en la NGP, sea progresista o conservadora, primero se aborda el tema metodológicamente y mediante la “ética de la responsabilidad” se analiza cómo conducir hacia un mejor funcionamiento de la gestión pública. Es luego cuando se extrae la conclusión de que habrá que aumentar o disminuir tal o cual partida presupuestaria en función de la realidad concreta del asunto público que se aborda. La APT se basa en el incrementalismo, creyendo que basta con más o menos recursos presupuestarios, más o menos recursos humanos, o más o menos recursos logísticos. La NGP se fundamenta en el diseño y el análisis de las políticas públicas, aplicando un enfoque racional, al estilo weberiano, aunque en verdad sea posweberiana, sobre qué es mejor o peor antes de decidir qué cantidad se necesita de dinero, perso-

nal o actividades. En resumidas cuentas, la APT mira si hay más o menos, mientras que la NGP examina si es mejor o peor.

Otro tema reside en que en la APT las políticas se plantean compartimentadas con acciones fragmentadas, surgiendo duplicidad de servicios públicos inconexos. En cambio, en la NGP, las políticas públicas sectoriales se trabajan de modo transversal y global, con un enfoque intergubernamental y multinivel. Así pues, ante un fenómeno de la naturaleza como puede ser un sismo o terremoto, la erupción de un volcán o la inundación de un río, se implementa la actuación pública mediante la coordinación efectiva de los servicios contra incendios, policiales, sanitarios, de salvamento y protección civil. No actúan de forma inconexa o descoordinada en sus servicios públicos, sino que existe una política proactiva y previamente concebida de modo coordinado.

La innovación o su opuesto, la rutinización, son otra cuestión a tratar. En la APT se plantean muchos obstáculos burocráticos que impiden o ralentizan la introducción de innovaciones. La rutinización de las tareas administrativas conlleva la actuación robótica y en un simple acatamiento de órdenes. En cambio, la NGP dispone de una gestión flexible y funcional con innovación y motivación por el cambio, cuando éste se requiere para mejorar los resultados de las políticas públicas. A título ilustrativo, si en el decanato de una universidad se plantea aumentar el profesorado que sea doctor, como una medida de mayor profesionalización acorde con la ética de la responsabilidad de Weber, ello condice con una mayor especialización técnica y, a su vez, con una mayor aplicación de la política como *Beruf*, dado que se transmite una mayor vocación universitaria plasmada en una mayor profesionalidad en la docencia e investigación universitarias. Por el contrario, para la APT únicamente es de relieve si los profesores imparten las clases en su horario establecido, y no si el alumnado aprende con profesores doctores que tienen un nivel de excelencia en docencia e investigación.

La APT se plasma en un gobierno que es departamental con pugnas burocráticas, obstrucción a la colaboración administrati-

va y cooperación gubernamental, manteniendo la opacidad informativa. La NGP tiene como una de sus finalidades el diálogo con ánimo de llegar a acuerdos satisfactorios para las partes interesadas, suma sinergias y lleva a cabo acciones multinivel e interdepartamentales. Por ello, surge la gobernanza y el gobierno multinivel con cooperación, recursos compartidos y transparencia informativa.

Aquellos que quizá es más vistoso de cómo funciona la APT es la visualización de cómo un proceso o una acción de horas acaba tardando días o semanas porque se inserta en una telaraña de reglamentaciones burocráticas que requieren un sinfín de firmas administrativas y sellos institucionales. El papeleo y los trámites conducen a la morosidad. El silencio administrativo negativo es otra de sus caras. Es la clásica retórica del decimonónico y cacareado “vuelva usted mañana” del escritor Mariano José de Larra. Por el contrario, la NGP busca agilizar la gestión pública con diligencia y ser resolutiva, aplicando la rúbrica “el cliente es lo primero”.

Otro principio constituyente de la APT es la uniformidad, con políticas de homogeneización. La NGP gestiona la diversidad humana, atendiendo al bien común mediante políticas públicas inclusivas.

También es un problema asociado a la APT la obediencia jerárquica, entendida como servilismo burocrático, que anula la innovación en gestión pública. A ello se le suma el presentismo, esa costumbre burocrática de estar presente en el puesto de trabajo para que el jefe vea que se está ahí, aunque baje estrepitosamente la productividad laboral, se cercena la profesionalidad y se malmeta la innovación creativa. Por el contrario, la NGP compagina la creatividad con la productividad alta en la gestión pública.

Por último, en este breve compendio en que se han descrito algunas de las veintiséis diferencias sustanciales entre la administración pública tradicional de corte weberiano y la nueva gestión pública posweberiana, se llega a un punto clave que permite entender por qué la nueva gestión pública es posweberiana, aunque

no antiweberiana. La APT rehúye la responsabilidad de sus actos administrativos y echa la culpa de sus errores a los demás. En contraste, la NGP incentiva la responsabilidad y la asunción de sus errores, valorando el fracaso y celebrando el éxito.

En síntesis, la clave está en la implementación de estrategias, procedimientos y herramientas de nueva gestión pública que proseguir con la reglamentación burocratizada, porque “es más importante establecer unos incentivos correctos que reglas, leyes y auditorías de carácter formal” (Dahlström y Lapuente, 2018: 241).

V. CONCLUSIÓN

Max Weber dejó una huella indeleble. Si Max Weber fue, dicho de modo desglosado, politólogo, jurista, sociólogo, filósofo, historiador y economista, es porque su obra evolucionó el pensamiento occidental. También, específicamente, escribiendo teoría política sobre la gestión pública, objeto de estudio del presente capítulo centrado en *policy* y en *Beruf*.

Entre *Beruf* y *policy* se halla el análisis principal de cómo abordar el diseño, implementación y evaluación de las políticas públicas. Para que devenga el resultado de un gobierno eficaz debe contener *Beruf*, lo vocacional o profesional, como componente intrínseco de la gestión pública. Más allá de la administración pública weberiana se está pudiendo construir una nueva gestión pública posweberiana, y, por eso mismo, previamente bebió de las fuentes del conocimiento de Max Weber para posteriormente adentrarse más allá de lo que el insigne autor pudo concebir acorde con su época.

Contrario a lo que en ocasiones se sugiere, Weber no realiza una división totalmente segmentada entre *politics* y *policy*, pues distingue entre políticos ocasionales (los ciudadanos), políticos dirigentes (líderes políticos) y funcionariado especializado (políticos profesionales), entendiendo que estos últimos “están al servicio de los jefes políticos” (Weber, 2018: 65 y 75) y, por lo tanto, los

separa didácticamente y, a la vez, los une en una misma misión compartida.

Los dos tipos ideales de administración pública que he tratado de esbozar disponen la función pedagógica de comprender dos enfoques dominantes que se oponen en nuestra época, no así en el periodo histórico de Weber. De hecho, Max Weber fue precursor ilustrado de innovaciones en el gobierno, la administración pública y otras esferas normativas. Sin embargo, sus asertos científicos y teóricos políticos no son intemporales.

Por consiguiente, ello no se contradice con el hecho de que haya conclusiones históricas de Weber que ya no son útiles una centuria más tarde. Por ello, la que se denomina administración pública weberiana debe superarse con técnicas y métodos de nueva gestión pública, en la que es una administración posweberiana. Ello no elude el hecho de que todavía, hoy, las administraciones de bastantes países son preweberianas o, a lo sumo, weberianas, pero no en el contexto que configuró el propio Weber. Y ello no es óbice para resaltar que lo que sí se mantiene vigente un siglo más tarde son sus criterios sobre el requerimiento de una administración pública que cuente con empleados públicos con formación especializada y con una gestión pública que, con profesionalidad y rigor técnico y metodológico, logre un mayor impacto social basándose en evidencias científicas.

VI. BIBLIOGRAFÍA

ABELLÁN, J. (2004). *Poder y política en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva.

ACEMOCLU, D. y J. A. ROBINSON (2012). *Por qué fracasan los países*. Barcelona: Deusto.

ÁLVAREZ, G. y X. Torrens (2018). Reforma educativa de Cataluña: búsqueda de impacto social en el liderazgo creativo de los equipos directivos. *RIO. Revista internacional de organizaciones*, (21).

DAHLSTRÖM, C. y V. LAPUENTE (2018). *Organizando el Leviatán*. Barcelona: Deusto.

MAQUIAVELO, N. (1986). *El Príncipe*. Madrid: Alhambra.

MOORE, M. H. (1998). *Gestión estratégica y creación de valor en el sector público*. Paidós: Barcelona.

OSBORNE, D. y T. GAEBLER (2003). *La reinvenCIÓN del gobierno*. Paidós: Barcelona.

OSBORNE, D. y P. PLASTRIK (1998). *La reducción de la burocracia*. Paidós: Barcelona.

OSBORNE, D. y P. PLASTRIK (2003). *Herramientas para transformar el gobierno*. Paidós: Barcelona.

POPPER, K. (1994). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós: Barcelona.

TORRENS, X. (2015). Gestión pública estratégica. En M. Caminal y X. Torrens. *Manual de ciencia política*. Tecnos: Madrid.

WEBER, M. (1993). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

WEBER, M. (1993). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

WEBER, M. (1995). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

WEBER, M. (2009). *La ciencia como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

WEBER, M. (2018). *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

ACERCA DE LOS AUTORES

Hernán BORISONIK. Profesor en la Universidad de Buenos Aires, Argentina, e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires.

Israel COVARRUBIAS. Profesor investigador en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro. Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Italia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 2.

Juan Cristóbal CRUZ REVUELTAS. Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Doctor en Filosofía Política por la Universidad de París 1, Panthéon Sorbona, Francia. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.

Verónica Yazmín GARCÍA MORALES. Profesora de Seguridad Urbana en el Instituto de Seguridad Pública de Cataluña, Universidad de Barcelona, España. Doctora en Derecho por la Universidad Autónoma de Madrid, y Máster en Derecho Constitucional por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, España.

Hugo César MORENO HERNÁNDEZ. Profesor investigador de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.

Herminio SÁNCHEZ DE LA BARQUERA Y ARROYO. Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Heidelberg, Alemania.

Decano de Ciencias Sociales y profesor investigador en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel 1.

Xavier TORRENS. Profesor en la Universidad de Barcelona, España. Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Barcelona. Es profesor visitante en la UPAEP.

Weber y la política como vocación. Estudios y reflexiones a cien años de distancia, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 5 de junio de 2020. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos.

Max Weber es uno los pensadores más influyentes de nuestra época en diferentes disciplinas, tales como la sociología, la ciencia política, la historia, la economía, el derecho, las ciencias de la religión y la antropología, entre otras.

En 2019 se cumplieron cien años de que pronunciara su conferencia "La política como vocación", uno de los momentos más importantes de toda su enorme producción. Es por eso que ponemos en manos del lector una serie de reflexiones sobre tan importante texto, esperando contribuir a la mejor comprensión de Weber y a llamar la atención sobre la importancia que tiene dicha obra para las ciencias sociales y humanistas de nuestros días.

Los autores participantes leen y discuten diversos aspectos de la conferencia en relación con el conjunto de la obra weberiana, así como frente al difícil contexto histórico que la vio nacer. Hay que subrayar también que la obra de Weber sigue siendo fundamental para entender los problemas políticos, sociales e institucionales de nuestro tiempo. Así, la noción misma de vocación, vinculada a la política, hay que entenderla y estudiarla en su doble acepción: como llamado interno que empuja con fuerza al término de la acción y de la decisión, y como profesión, en un mundo cada vez más complejo que exige políticos de tiempo completo.

