

Ética, política y educación en Max Weber

Con referencia especial al calvinismo y “el espíritu del capitalismo”

Alberto Fernando Roldán
(Argentina)

Resumen

En el presente artículo, Alberto F. Roldán realiza una nueva interpretación de la célebre obra de Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El autor destaca el contraste que Weber observó en la ética de la Reforma y lo que caracterizó la concepción católica, mostrando que el protestantismo acentuó el carácter ético y concedió una importancia decisiva a la religión como trabajo en el mundo. La mayor creatividad de este ensayo, radica en el esfuerzo del autor por vincular ética, política y educación, mostrando que, para Weber, era necesario realizar un inmenso trabajo de educación política como fin último al que debe tender la sociología.

Palabras clave: Ética protestante. Weber. Política. Educación.

Abstract

In this article, Alberto F. Roldán makes a new interpretation of well-known work of Max Weber: *The Protestant Ethics and the spirit of capitalism*. The author highlights the contrast that Weber found in the ethics of the Reform and what defined the catholic conception, showing that Protestantism remarked the ethic character and granted a decisive importance to religion as work in the world. The most remarkable creativity of this essay, comes from the effort made by the author in order to link ethics, politics and education, showing that, according to Weber, it was necessary to perform an enormous work of politic education as an ultimate goal, which Sociology must aim at.

Keywords: Protestant Ethics. Weber. Politics. Education.

El Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales “buenas obras”, sino una santidad en el obrar elevada a sistema.

Es necesario realizar un inmenso trabajo de educación política... no hay deber más importante que el de volvernos conscientes de esta misión.

Max Weber

Introducción

Max Weber, junto a Augusto Compte y Emil Durheim, es considerado uno de los padres de la sociología. Fue precisamente Weber quien se interesó por examinar las influencias de las éticas, la religión y la educación en sus vinculaciones con la política. Una de sus principales contribuciones consistió en indagar sobre los orígenes del capitalismo, que él atribuye especialmente a la ética protestante y, más particularmente, al calvinismo. En la primera parte del presente trabajo vamos a recorrer los distintos capítulos de la obra

de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹ para, después, comentar las diversas interpretaciones que se han hecho a esas tesis y formular algunas precisiones que no siempre se tienen en cuenta al analizar el pensamiento weberiano sobre el tema. En la segunda parte de nuestro ensayo nos ocuparemos de los aportes que Weber hizo a la ética y la política para relacionar luego ambas dimensiones con la educación, utilizando para esto último, el aporte hermenéutico de Paul Ricoeur.

1. La ética protestante y el espíritu del capitalismo.

1.1. Confesión y estructura social

En la primera parte de su trabajo, Weber analiza un fenómeno: el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadora. ¿Cuál es la causa de esta participación mayor de este porcentaje más elevado por relación a la población total con el que los protestantes participan de la posesión del capital? Dice Weber:

[...] entre nosotros no cabe imaginar una forma más intolerable de dominio eclesiástico, sobre la vida individual, como habría de serlo el calvinismo, en el siglo XVI, tanto en Ginebra como en Escocia y en gran parte de los Países Bajos antes de terminar aquél y en el curso del siguiente, y también en la Nueva Inglaterra y aun en la propia Inglaterra durante parte del siglo XVII, de igual manera como lo vivieron en el amplia territorio del antiguo patriciado de aquella época, en Ginebra, Holanda e Inglaterra.²

La cuestión es investigar qué elementos de las características confesionales fueron los que obraron en la dirección descrita. De eso se ocupa Weber en las secciones siguientes de su obra.

1.2. El espíritu del capitalismo

¿Qué significa “espíritu del capitalismo”? Weber admite que el planteamiento de la pregunta y su respuesta, aparecen como algo presuntuoso. De todos modos, “espíritu del capitalismo” debe entenderse como lo esencial que se va a reflejar en su investigación, la que está abocada, aclara, a un tipo de capitalismo que es el moderno y que surgió en el continente europeo occidental y en América del Norte. Algunas características son: que el tiempo es dinero (*time is money*), que el crédito es dinero, que el dinero es fecundo y provechoso, entre otras máximas. Para Weber, Benjamín Franklin representa ese “espíritu del capitalismo”. Es precisamente en Franklin donde se encarna “una máxima de comportamiento con matices éticos.”³ Weber dice que el espíritu del capitalismo moderno designa una mentalidad que aspira a obtener un lucro. Lo hace ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima. Cuando el espíritu del capitalismo se

¹ Existen varias versiones en castellano de esta obra de Weber. Aquí citamos de la edición de México: Premio editora, 1981. Hay otras versiones como la de Editorial del Derecho Privado (1955) y la de Alba Libros (1998). Esta diversidad de ediciones explica que haya tan variedad de paginación. Concretamente en la versión que usamos aquí, todo el texto de Weber está en la primera parte (113 pp.) y recién en la segunda se incluyen todas las notas críticas que son muy sólidas y abundantes, con lo que la obra completa se extiende a las 193 pp.

² *Ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 31.

despierta y logra imponerse, crea las posibilidades de dinero que le sirve de medio de acción.

Estableciendo un contraste con la interpretación de Marx sobre las “ideas” como “superestructuras de la realidad” (la materia), Weber toma distancia del materialismo histórico y se refiere al “espíritu del capitalismo” como algo real e importante para interpretar los comportamientos en el ámbito de la economía y el trabajo. El tiempo, como veremos en las conclusiones, le dio la razón.

1.3. Concepción luterana de la profesión

Weber pasa luego a hablar del concepto de “profesión”. Y dice: “Evidentemente, en el vocablo alemán ‘profesión’ (*beruf*), aun cuando tal vez con más claridad en el inglés *calling*, existe por lo menos una remembranza religiosa: la creencia de una misión impuesta por Dios.”⁴ Toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor. Comenta Weber:

Indudablemente, el mundo entero está de acuerdo en que esta valoración ética de la actividad profesional lleva en sí una aportación, de las más importantes y sólidas de la Reforma, debida, principalmente, a Lutero. Sin embargo, por todas partes está extendido un marcado interés en que semejante concepción permanezca alejada del odio acerbado con el que el espíritu contemplativo de Pascal expulsaba el amor a obrar en esta vida, únicamente explicable, a su parecer, por ostentación y sagacidad [...]⁵

Para Weber hay un contraste total entre esa perspectiva de la Reforma y lo que caracterizó la concepción católica. Y ello radica en que el protestantismo acentuó el carácter o matiz ético y concedió una importancia decisiva a la religión como trabajo en el mundo, racionalizado en profesión.

Luego, Weber hace una referencia a la actitud de Jesús que la ve como plasmada con la clásica pureza en la súplica propiamente oriental con aquella expresión del Padrenuestro: “danos hoy el pan de cada día”. Y dice Weber que se trata de su radical repudio del mundo (expresado en el *mamonas tes adikias*) que excluye toda referencia a la idea moderna de profesión. Pasando luego a la era apostólica y especialmente expresada por San Pablo dice que:

[...] toma una posición de indiferencia o por lo menos de tradicionalismo, frente a la actitud profesional en el mundo, pues las primeras generaciones cristianas estaban transidas de alientos escatológicos: ya que todo giraba en torno a la espera de la llegada del Mesías, cada quien puede continuar ocupando en el mundo la misma situación y ejercer el mismo oficio en que le ha sido sorprendido Su “llamamiento”, y continuar laborando como hasta ahora. Así, pues, el pobre no es dispendioso para sus hermanos y, como quiera que sea, la espera habrá que ser corta. Lutero leyó la Biblia a través del cristal de su propia mentalidad, no sólo impregnada de tradicionalismo en el curso de los años entre 1518 y 1530 en que se produjo su desarrollo ideológico, sino que se iba saturando cada vez más.⁶

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁶ *Ibid.*, p. 51. La actitud paulina se refleja claramente en textos como 1 Corintios 7.29-31.

En Lutero se perfila cada vez más claramente la idea de que el ejercicio de determinada profesión concreta constituye un mandamiento que Dios dirige a cada cristiano obligándolo a permanecer en la situación en que se encuentra. Lutero se inclina por una concepción tradicionalista, similar a la idea de “destino”. De esa manera, la profesión es aquello que el hombre ha de aceptar porque la providencia divina lo envió. El trabajo profesional es una misión impuesta por Dios. Weber explica que es a partir de esas ideas que no es por azar que el catolicismo haya visto en el calvinismo a su mayor enemigo. La Reforma sería inimaginable sin la evolución personal de Lutero, pero su obra no sería perdurable sin el calvinismo.

Weber no pretende afirmar que en los fundadores o representantes de estas confesiones (Calvino, Menno, Fox, Wesley) se encuentre un despertar del “espíritu del capitalismo”. Porque ninguno de ellos consideraba la aspiración a los bienes terrenales como un fin en sí mismo. La salvación del alma era el eje de su vida y acción. Se propone, sin embargo, averiguar qué contenidos característicos de esta civilización cabría imputar a la influencia de la Reforma.

1.4. La ética profesional del protestantismo ascético

En la segunda parte de su obra Weber se refiere a “La ética profesional del protestantismo ascético”. Analiza los fundamentos religiosos del “ascetismo laico” y la “relación entre la ascesis y el espíritu capitalista”. En el primer tema, se refiere a varios representantes históricos del protestantismo ascético: el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas bautizantes. Al analizar el calvinismo, hace referencia a sus fundamentos dogmáticos. Dice que fue el determinante de cuantas luchas se llevaron a cabo en torno a la religión y la cultura en los países civilizados más progresivos desde el punto de vista del capitalismo (Países Bajos, Inglaterra y Francia) durante los siglos XVI y XVII. El dogma característico era la predestinación. Causó discrepancias en la Iglesia Anglicana. Fue considerada el elemento antiestatal del Calvinismo por lo que fue combatida oficialmente por las autoridades. Los grandes sínodos del siglo XVII (Dortrecht y Wesminster) convalidaron canónicamente el dogma. Ha sido causa de escisiones eclesiásticas y a su conjuro se han dado los gritos para la batalla en los grandes *revivals* de la fe. Siguiendo la Confesión de Westminster (1647) sus puntos son: 1. Del libre albedrío, voluntad que ha perdido la capacidad de encaminarse al bien; 2. el eterno decreto de Dios; Predestinación para vida y preordenación para eterna muerte; 3. del llamamiento eficaz; 4. de la providencia.

Weber encara entonces una fuerte crítica a la doctrina de la predestinación. Dice que Calvino no “vive” como Lutero el *decretum horribile*, sino que lo imagina y aumenta su importancia a medida que se incrementa la consecuencia lógica en la dirección de su interés religioso orientado tan sólo a Dios y no a los hombres. “Debido a tan cruel apasionamiento perturbador, esta doctrina había de redundar, en el espíritu de los hombres de la época, que vivieron con todas sus profundas consecuencias, en un sentimiento de sorprendente solicitud.”⁷ Dios no debía prestar ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos. Esta doctrina trajo como consecuencia la soledad o aislamiento interior, observable en el *Progreso del Peregrino*, la obra de Bunyan. Cristiano huye de “ciudad de corrupción” y rechaza a su señora e hijos clamando: “¡Vida, vida eterna!” Otra derivación: Todo debe ser

⁷ *Ibid.*, p. 64-65.

para la mayor gloria de Dios. El trabajo social luego, debe encuadrarse en ello. El calvinismo desconoce el dualismo entre el individuo y la ética, a pesar de que pone al individuo a solas consigo mismo en cuestiones religiosas. Ahí radica el carácter utilitarista de la ética calvinista, según Weber. Hay un problema: ¿cómo pudo ser soportada la doctrina de la predestinación en una época en que los problemas de la otra vida preocupaban infinitamente más que todos los intereses de la vida terrenal? Todo creyente debía preguntarse: ¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos? ¿Cómo estaré seguro de que lo soy? La respuesta de Calvino es: el autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia de Dios. Según interpreta Weber, hay una similitud entre el puritano y el judío en el sentido de que ambos no se preocupan por elaborar una teodicea⁸ que explique el sentido del mundo. El sentir de Calvino es que “debemos darnos por contentos con el conocimiento del divino decreto y la imperecedera esperanza puesta en Cristo, lo cual ha de lograrse con la fe verdadera.”⁹ En contraste con los católicos, los calvinistas no hacen énfasis en buenas obras sino más bien en “una santidad en el obrar a un alto nivel del método.”¹⁰

Weber encuentra otro contraste, en este caso más decisivo aún, entre la ascesis medieval católica y la calvinista. Esta última suprime los *consilia evangelica*, es decir, los consejos como el de dar todos los bienes a los pobres y propone “la transformación del ascetismo sobrenatural en una ascesis estrictamente ‘profana’, de este mundo.”¹¹

Hay un tema teológico al que Weber da importancia además de la predestinación. Es el asunto de la relación del cristiano con la ley de Dios. Para Lutero, la ley es algo de lo cual hay que liberarse. Para los calvinistas “la ley representaba el ideal de una regla a seguir, imposible de poderse realizar por entero, si bien plenamente válida [...]”¹² Cabe añadir otro contraste que Weber observa entre ambas concepciones:

El resultado de esta sistematización del comportamiento moral, impuesta por el calvinismo (mas no por el luteranismo), era una profunda cristianización de toda la existencia, y en esto estriba, precisamente, el sello más determinante de la reforma calvinista.¹³

Para Calvino y para el calvinismo posterior que siguió sus pasos, se trataba de transformar toda la realidad espiritual, familiar, social, económica y laboral a través del Evangelio. Para Weber no sólo fueron los puritanos los que encarnaron esa búsqueda, sino los presbiterianos –a quienes considera “la piedra angular de toda la doctrina reformada”– quienes siguieron ese principio de un proceder ético racionalizado metódicamente.

En una sección donde Weber analiza el pietismo, incurre en algunas imprecisiones si bien intenta luego explicarlas. Dice que “la idea de la predestinación representa el inicio de aquella dirección ascética a la que comúnmente se suele llamar ‘pietismo’.”¹⁴ La confusión todavía se hace más aguda cuando agrega: “en tanto que este movimiento permaneció dentro de la Iglesia reformada, no es nada fácil trazar con precisión un límite

⁸ Término acuñado por Leibniz para referirse al discurso teológico que intenta exculpar a Dios de todos los males que sufre la humanidad y el mundo. Viene del griego *theos* = Dios y *dike* = justicia, justificar.

⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

¹² *Ibid.*, p. 76. Para un análisis del uso de la ley en lo político, según Calvino, véase Lamberto Shuurman, *Ética política*, Buenos Aires: La Aurora, 1974, pp. 257-265

¹³ *Op. Cit.*, p. 77.

¹⁴ *Ibid.*, p. 80

entre los calvinistas pietistas y aquellos que no lo eran.”¹⁵ Y decimos que es una cierta confusión porque, en rigor, el pietismo como más adelante lo va a admitir el propio Weber, surgió en Alemania, con importantes líderes como Jacobo Spener y Auguste Francke entre otros. El primero, escribió su famosa obra *Pia Desideria*, con la cual da nombre a todo el movimiento. Y, sobre todo, debe recordarse que el pietismo no fue algo que surgió en el ámbito calvinista sino, precisamente en el ambiente luterano como un intento por revitalizar la Iglesia luterana de Alemania en el siglo XVII. Donde sí tiene razón Weber es que, comparado con el calvinismo, “el desarrollo del pietismo, desde Spener y Francke hasta Zizendorff, tomó una dirección siempre más tenaz hacia el factor sentimental.”¹⁶ Ya que la visión de Weber es realmente abarcadora, no puede dejar de mencionar al metodismo de Wesley como una especie de derivación de ese pietismo. Otra vez, se trata de un nuevo contraste con el calvinismo, ya que mientras este último “tomaba a engaño todo lo emotivo”¹⁷ Wesley enfatizaba la doctrina de la santificación y aún la perfección en un sentido de pureza.¹⁸ Luego, Weber también hace referencia a “sectas” como los baptistas, menonitas y cuáqueros.¹⁹ Los menonitas representan la “iglesia de creyentes” al rechazar enérgicamente el bautismo infantil. En nota aclaratoria, Weber aclara que “los bautizantes debían rechazar siempre la designación de ‘secta’. Ellos estaban en la creencia de que eran la Iglesia en el sentido de la Epístola a los Efesios (5,27). Pese a ello, por diversas razones, nosotros optamos por darles la denominación de ‘secta.’”²⁰ Lo importante para el tema de la ascesis terrena, es que mientras el calvinismo la propone como una vivencia dentro del mundo y la sociedad, los menonitas y las comunidades bautizantes representan “un riguroso alejamiento del ‘mundo’, es decir, eludir con la gente mundana cualquier roce que rebasara de lo justamente necesario [...]”²¹ Expuesto a grandes rasgos el argumento y la documentación respectiva, Weber procede entonces a analizar las consecuencias que esa ética protestante y, particularmente calvinista, tuvo para las cuestiones económicas, laborales y sociales.

1.5. La relación entre el ascetismo y el espíritu capitalista

En el comienzo de éste último capítulo, Weber aclara que va a apelar a escritos teológicos. De ese modo, así como en un capítulo anterior Weber escogió a Franklin como un modelo de la ética protestante inclinada hacia el progreso y el ahorro –características afines con el capitalismo inicial– ahora elige al puritano inglés Richard Baxter para ilustrar cómo se relacionó el ascetismo calvinista con el espíritu capitalista. Admite que aún cuando perteneció al presbiterianismo y fue participante del sínodo de Westminster, paulatinamente

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸ Para un estudio del concepto de “entera santificación” en Wesley véase mi artículo: “La santificación como perfección cristiana en Juan Wesley”, *Cuadernos de Teología*, Año XXII, Buenos Aires: Instituto Universitario Isedet, 2003, pp. 175-189.

¹⁹ Debemos aclarar que el uso de “secta” en Weber debe ser interpretado en una perspectiva sociológica y no teológica. Esta interpretación se refuerza con el hecho de que el propio Weber cita a Ernst Troeltsch y su notable obra *The Social teachings in the Christian Churches*, dos volúmenes, Louisville: Westminster/Jhon Knox Press, 1931, reimpreso en 1992, en la cual este influyente teólogo, historiador y sociólogo, establece las diferencias que, desde la sociología, se pueden observar entre las diversas formas de vivir la religión en la “Iglesia”, la “secta” y el “misticismo”.

²⁰ *Op. Cit.*, p. Nota 174 en p. 169.

²¹ *Ibid.*, p. 89.

se fue desligando de esos esquemas. Weber observa un contraste entre los puntos de vista de Baxter y los de Calvino. En efecto:

El ascetismo se dispone ahora a destruir toda ambición para hacerse rico mediante los bienes materiales, con más aspereza que en Calvino, el cual no concedía crédito a que la abundancia significara una traba para la actividad de los eclesiásticos, antes bien, de un modo inverso, un plausible aumento de su reputación, puesto que con el lucro era posible hacerse de un patrimonio, con tal de no provocar el escándalo.²²

Basándose especialmente en *Christian Directory* y *La eterna paz del santo* –textos de Baxter– Weber afirma que su autor se empieza a abogar por un trabajo tenaz y continuo, tanto corporal como espiritual. Ello, porque el trabajo es un medio ascético aceptado por la Iglesia occidental en todas las épocas y, además, porque el trabajo previene contra todas las tentaciones agrupadas por el puritanismo inglés en lo que dio en llamar *unclean life*. Baxter propone una serie de reglas y consejos destinados a superar las tentaciones tanto sexuales como de duda y ansiedad, proponiendo: dieta moderada, alimentación vegetariana y baños fríos. Luego de citar los puntos de vista de Santo Tomás, que ya había analizado la separación entre el trabajo y la ordenación social en la sociedad, Weber destaca los aportes del propio Baxter en cuanto a este tema toda vez que “hace oportunas consideraciones que por varias veces, en más de un aspecto, nos traen a la memoria los bien sabidos encomios de la división del trabajo emitidos por Adam Smith.”²³

En una referencia al sentimiento de “pueblo elegido”, dice Weber algo de suma importancia y sobre lo cual desea hacer hincapié: “la vieja convicción de que el pueblo judío era el elegido por Dios se produjo entre los puritanos un descomunal renacimiento, que derivó psicológicamente en resultados colosales.”²⁴ Esto se va a materializar en el famoso *manifest destiny*²⁵ que caracteriza el *ethos* (norte) americano y hoy, con mayor agudeza aún. Para Weber, la concepción puritana de la vida propició no solamente la creación de capitales sino el comportamiento burgués y racional del cual el puritano es el modelo perfecto.

Ya en los tramos finales de su trabajo, Weber admite que mientras en el origen del capitalismo estaban las raíces del protestantismo ascético, paulatinamente ese enfoque económico va a ir perdiendo el cariz religioso. Por eso dice, en términos metafóricos: “El espíritu se esfumó; el cofre permanece vacío, sin que pueda saberse si para siempre.”²⁶ Estados Unidos de América será, precisamente, el escenario donde luego se va a desarrollar plenamente el capitalismo. ¿De qué modo? Weber es contundente: “depojado en la actualidad de su sentimiento tanto ético como religioso.”²⁷ Weber admite que su análisis no ha abordado todos los factores que dieron inicio al capitalismo sino que su óptica fue enfocar la cuestión religiosa en la génesis del mismo. Reconoce que sería importante indagar sobre el ascetismo laico en tiempos del medioevo hasta que éste se pierde en el

²² *Ibid.*, p. 96.

²³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴ *Ibid.*, p. 102.

²⁵ Para un breve análisis del *manifest destiny* en la génesis de la nación (norte) americana y su vigencia actual véase mi ensayo “*Sociología política de las reformas educativas* de Thomas S. Popkewitz. Una lectura de su visión crítica de la reforma en Estados Unidos”, exposición para el seminario “Estrategias de conducción para el cambio curricular”, Lic. Georgina Hernández, USAL, Ramos Mejía, 29 de marzo de 2005.

²⁶ *Op. Cit.*, p 112.

²⁷ *Ibid.*

utilitarismo porque sólo así “sería factible demostrar absolutamente la proporción del extraordinario alcance ilustrativo del protestantismo ascético con respecto a otros factores plásticos del actual mundo civilizado.”²⁸ Lo que ha querido destacar Weber en lo que el mismo define como “ensayo inicial” es el enorme poder que las ideas religiosas han tenido en la forma de proceder en la vida. Con ello, aclara, no pretende suplantar una visión “materialista” de la realidad (léase Marx) por una “espiritualista” porque, al fin y al cabo, finaliza sentenciando: “ninguna de las dos resulta del todo apropiada para ser útil a la autenticidad histórica.”²⁹

1.6. Evaluación de las tesis de Weber

En primer lugar, es necesario destacar el enorme esfuerzo interpretativo de Max Weber por encontrar la génesis del capitalismo apelando a factores religiosos que, en otras escuelas como la marxista, no tenían ninguna importancia al ser “subproductos” de la realidad. Weber desarrolla un trabajo paciente de investigación en fuentes muy diversas que van desde los orígenes del cristianismo, pasando por la Edad Media y centrar luego su mirada en el Protestantismo y, particularmente, el calvinismo. Las fuentes a las que recurre son amplias y variadas y las notas críticas ponen de manifiesto un gran conocimiento no sólo de la historia sino también de los movimientos religiosos y sus teologías.

En segundo lugar, llama la atención que, a pesar de que Weber se dedica al calvinismo, las citas a las obras de su fundador, Juan Calvino, son casi nulas. En una de las pocas referencias indirectas a Calvino, dice Weber: “el Padre benévolo, bondadoso del Nuevo Testamento –que impera en los primeros libros de la *Institution Christiana* [...]”³⁰ Más bien, opta por analizar con profundidad a representantes del calvinismo y del puritanismo como Franklin y Baxter. Es por este motivo que autores como Pérez Alvarez han denominado la estrategia como un “atajo intelectual” señalando:

[...] curándose en salud “Weber se protege a sí mismo diciendo que él no está estudiando el punto de vista personal de Calvino, sino el calvinismo.” Por calvinismo él entiende el puritanismo inglés del siglo XVIII y como un ejemplo representativo de Calvino presenta a Benjamín Franklin (1706-1790), el estadista e inventor estadounidense.³¹

²⁸ *Ibid.*, p. 113.

²⁹ *Ibid.* Julio Pinto interpreta que el trabajo de Weber “no implica una refutación de las tesis de Marx, sino una complementación de las mismas.” *Max Weber actual*, Buenos Aires: Eudeba, 1996, p. 109. Sin embargo, cabe preguntarse cómo se pueden complementar dos visiones tan antagónicas de las ideas y de la religión. Una, la de Marx, que considera que la religión –como la filosofía– es un mero reflejo de la materia y la economía y, por lo tanto, tendiente a desaparecer en el futuro y la de Weber, que le otorga decisiva importancia en los comportamientos éticos de la sociedad.

³⁰ Nota 13 del capítulo “Los fundamentos religiosos del ascetismo laico”, p. 142 de la versión que citamos.

³¹ Eliseo Pérez Alvarez, “La ética calvinista” en VV. AA. *Calvino vivo*, México: El Faro, 1987, p. 169. Esta es la misma objeción que presentara el teólogo reformado Jürgen Moltmann cuando señalaba que Weber “no fue capaz de presentar, como pruebas históricas, nada más que textos tardíos puritanos, tales como R. Baxter, *Christian Directory or body of practical divinity* (1637) y R. Teele, *The tradesman’s calling* (1638) e incluso de estos escritos mencionó sólo la mitad de la verdad. Silenció la responsabilidad frente a la comunidad, la preocupación por los débiles y la educación para el bien común, que vienen expresados en estos escritos pastorales y que son patrimonio de la vida puritana.” *El experimento esperanza*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 104.

En tercer lugar, es dable tener en cuenta las diversas interpretaciones que la obra de Weber ha suscitado. En una evaluación bastante amplia de su variedad, Milton Yinger³² señala cuatro de ellas: a) algunos han adoptado la tesis de Weber reconociendo que el protestantismo, en su fase calvinista fue, efectivamente, un factor importante en el desarrollo del capitalismo; b) que el cambio religioso no fue más que el símbolo de cambios más básicos de la situación y que el calvinismo sólo indica que las nuevas clases desarrollan nuevas tendencias religiosas, en armonía con sus intereses y necesidades; c) otros afirmaron que los factores religiosos tuvieron importancia para el desarrollo del capitalismo pero Weber no tomó en cuenta, como debió hacerlo, al judaísmo y al catolicismo; d) muchos aceptan la tesis de Weber pero creen que no tuvo suficientemente en cuenta el desarrollo selectivo del calvinismo a través de varias generaciones. Un punto de la mayor importancia que señala Yinger es la distinción que debe hacerse entre Calvino y el calvinismo posterior. Dice:

La obra de Calvino conserva una profunda huella tanto de Catolicismo como de Luteranismo. La influencia de estos elementos se vio reducida en el Calvinismo posterior. Calvino acentuó la idea de que el fin del universo es glorificar a Dios, y que la razón del ser del hombre es poder glorificarle adecuadamente.³³

Ese principio teológico axiomático de Calvino podía derivar, piensa Yinger, tanto en un misticismo como en una negación ascética del mundo como a un decidido seguimiento de una vocación cristiana. Pero, en todo caso, posicionándose claramente respecto a la tesis de Weber, dice resueltamente: “El Calvinismo no creó el espíritu del capitalismo, sino que las necesidades y tendencias de los capitalistas se encontraron envueltas en el proceso de selección entre las diversas posibilidades de interpretación del Calvinismo.”³⁴

Con respecto a la doctrina de predestinación, tan estudiada críticamente por Weber, Yinger sostiene que la importancia que le concedió Calvino tampoco tendría que haber producido las consecuencias señaladas por Weber “si la hubieran desarrollado personas que se encontrasen en una situación social diferente.”³⁵ Reivindicando nuevamente a Calvino – o, por lo menos siendo más justo con él– Yinger dice que Calvino no ponía su confianza ni en ritos ni en sacramentos. Y ello podría fácilmente derivar en misticismo o en quietismo. ¿Cómo derivó entonces en el ascetismo mundano? Explica Yinger: “Si fomentó ‘el ascetismo mundano’ entre los grupos de comerciantes que abrazaban el Calvinismo, se debe a que tal interpretación tenía alguna significación para los que estaban adquiriendo posiciones influyentes en la sociedad dinámica.”³⁶ Por su parte Alister McGrath entiende que no es estrictamente correcto retratar a Ginebra como una sociedad capitalista en el sentido moderno del término, ya que “la máxima central del capitalismo del *laissez-faire*

³² J. Milton Yinger, *Religión, persona, sociedad*, Madrid: Editorial razón y fe, 1969, pp. 286-287.

³³ *Ibid.*, p. 287.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 288.

³⁶ *Ibid.* Con esta apreciación coincide Julio Pinto cuando, siguiendo las ideas de Wolfgang Schluchter dice: “ésta ética religiosa, y la ética profesional ligada a ella, no han producido *intencionalmente* el espíritu del capitalismo. Estas consecuencias culturales de la Reforma fueron, en gran parte, consecuencias no previstas, y hasta quizá no queridas por los reformadores. No se puede hablar de causa y efecto y por ésta misma razón otros valores culturales –ajenos al calvinismo pero afines en sus principios– pueden producir el mismo resultado: la hegemonía cultural del capitalismo.” *Op. Cit.*, pp. 108-109. *Cursivas originales.*

fue vigorosamente confrontada por el concilio ginebrino. Ninguna actividad comercial dentro de la ciudad fue inmune de escrutinio e intervención central.”³⁷

En quinto lugar, es bueno advertir que una lectura superficial de la obra de Weber puede conducir a equívocos en los cuales muchas veces se ha caído. Esos equívocos son, fundamentalmente, los de asociar sin más el calvinismo con el capitalismo. Peor aún, atribuir a Calvino la génesis de un capitalismo en el cual el lucro es la principal búsqueda, conduciendo a un egoísmo a ultranza en el que lo único que importa es acumular capital sobre capital desentendiéndose del prójimo. En una reivindicación de Calvino realizada a través de una sólida investigación, André Bieler dice:

Temiendo la avaricia y el acaparamiento, Calvino insistió en la idea de que los bienes económicos acumulados debían ser puestos nuevamente en circulación a título de ayuda mutua. No es posible, entonces, atribuirle, en lo que tienen de excesivo, la preocupación por el ahorro que efectivamente caracterizó al mundo industrial puritano del siglo XVIII y además habría que agudizar cuidadosamente los distintos matices.³⁸

En reciente artículo titulado “El manifiesto calvinista”, Francis Fukuyama –famoso autor de *El fin de las ideologías y el último hombre*– analiza la obra de Weber al cumplirse los cien años de su primera edición. Fukuyama pondera a Weber por haber dado importancia a los factores culturales y religiosos que fueron tajantemente desconocidos por Marx y concluye:

La ética protestante tuvo, pues, un éxito extraordinario como acicate a un análisis ponderado de la relación entre los valores culturales y la modernidad. Pero como explicación histórica del ascenso del capitalismo tardío, o como ejercicio de predicción social resultó menos acertada.³⁹

Finalmente, habiendo hecho estas apreciaciones y evaluaciones a la obra de Weber, no podemos dejar de reconocer el enorme esfuerzo del autor por indagar en los factores que incidieron para el surgimiento del capitalismo. Aunque admite que hay varios de diversa índole, en su obra Weber se centró exclusivamente en el factor ético y religioso. En este sentido, su análisis es ponderable en varios aspectos: Por un lado, distinguir entre diversas éticas “cristianas”, sea la católica, la luterana y la calvinista que manifiestan comportamientos diferentes hacia el mundo, lo social y la política. En segundo lugar, Weber también sabe mostrar las diferencias entre los diversos movimientos protestantes: luteranismo, calvinismo, baptistas, menonitas, metodistas y cuáqueros. Salvo alguna imprecisión que ya hemos señalado, Weber es exacto en distinguir los modos de actuar en el mundo que indican esos diferentes movimientos. Pero en tercer y último lugar –acaso lo más importante– es que Weber le otorga a la ética religiosa una incidencia importante en la

³⁷ Alister E. McGrath, *A life of John Calvin*, Oxford: Blackwell Publishing, 1990, p. 229. Cursivas originales. En su importante obra sobre la teología de Calvino, Karl Barth sostiene que difícilmente un lector de los *Institutos* podría relacionar al autor con quien “injustamente ha sido llamado un padre, sino el padre del ideal político y económico de la democracia liberal de Europa Occidental”. Karl Barth, *The theology of John Calvin*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 204. Cursivas originales.

³⁸ André Bieler, *El humanismo social de Calvino*, Buenos Aires: Escatón, 1975, p. 68.

³⁹ Francis Fukuyama, “El manifiesto calvinista”, *The New York Times*, publicado en castellano por Diario *La Nación*, Buenos Aires. Página web: http://lanacion.com.ar/opinion/nota.asp?nota_id=693524

economía y la política. Distinguiéndose de Karl Marx, para Weber las cuestiones religiosas no son subproductos temporarios de la realidad, sino que se instalan en la realidad misma para interpretarla y para actuar en ella. Allí radica, tal vez, su más admirable aporte.

2. Ética, política y educación

En esta segunda parte de nuestro ensayo nos ocuparemos por desarrollar lo que Weber dice sobre la política como profesión, y la ética y la educación como aspectos inherentes a esa función.

En primer lugar, Weber define su búsqueda cuando dice: “La intención de nuestro tema es tratar la cuestión general de la esencia y del significado de la política como profesión.”⁴⁰ Luego define la política en estos términos: “convenimos en entender por política la dirección, o la influencia sobre esa dirección, de una agrupación *política*, o sea, en la actualidad, de un *Estado*.”⁴¹ Luego de citar a Trotsky que afirmaba que “todo Estado se funda en la violencia”, Weber reconoce que en sus días hay una relación inextricable y peculiar entre el Estado y la violencia. Weber va un poco más allá al definir al Estado “como la comunidad humana que en el ámbito de determinado territorio (aquí ‘el territorio’ es el elemento diferencial) requiere exitosamente como propio el monopolio de la *violencia física legítima*.”⁴² Es el Estado el que se arroga el derecho a la violencia. A partir de este hecho, Weber resignifica el sentido de política como “la aspiración a participar en el poder o la aspiración a influir en el reparto del poder entre los diversos Estados, o, en el interior de un mismo Estado, entre los diversos grupos de individuos que lo constituyen.”⁴³ Quien hace política ambiciosa el poder porque sólo con el poder, como medio, puede lograr ciertos fines que se propone, sean estos ideales o egoístas. De ese modo, el Estado se constituye en una esfera de dominio de unos hombres sobre otros. Se necesita que los dominados se sometan a la autoridad. Y es aquí donde se puede observar la gran creatividad de Weber porque elabora la hipótesis de los tres tipos de justificaciones internas para la legitimación del dominio. Se trata de: legitimidad del pasado, la del carisma y la legalidad. La primera legitimidad es la que apela a la costumbre, la cual es “santificada por su constante validez y por la perenne actitud de hombres que la respeten.”⁴⁴ Este es el dominio “tradicional” al que han apelado los patriarcas y los antiguos príncipes dueños de patrimonios. La segunda forma de legitimidad, es la de la *gracia* o el *carisma*⁴⁵ por el cual una persona legitima su liderazgo excepcional mediante “la adhesión exclusivamente personal y la fe también personal en la aptitud que un individuo posee (o se considera que posee) para las instituciones reveladoras, el coraje u otros atributos adjudicados al

⁴⁰ Max Weber, *Política y ciencia*, Buenos Aires: Editorial Leviatán, 1989, p. 7.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 7, 8. Cursivas originales.

⁴² *Ibid.*, p. 9. Cursivas originales. Con este punto de vista coincide Paul Ricoeur cuando –al analizar el pensamiento de Weber– dice: “Todos los Estados modernos han surgido de la violencia de los acumuladores de tierras; es la misma violencia que, en las sociedades tradicionales, ha educado al hombre para el trabajo moderno.” *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 368.

⁴³ *Op. Cit.*, p. 9.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁵ Justamente se trata de un sinónimo ya que “carisma” en griego es *járis* = don de la gracia de Dios. Para una búsqueda del sentido bíblico y teológico véanse los listados de los carismas en Romanos 12, 1 Corintios 12 y Efesios 4.

caudillo.”⁴⁶ Como ejemplos de este perfil de legitimidad carismática, Weber cita a los profetas en el campo religioso, y a los jefes guerreros en el campo político y, también, los grandes demagogos y jefes de partidos políticos.⁴⁷ El tercer modelo de legitimidad es el de la “legalidad” que basa su fe “en la validez de normas legales y en la ‘idoneidad’ objetiva basada en preceptos de origen racional, a saber, en la actitud de obediencia a prescripciones de estatuto legal.”⁴⁸ El encomillado en las palabras “legalidad” e “idoneidad” es altamente revelador para indicar la hipocresía de los políticos que ejercen el poder apelando a la legalidad, la idoneidad y, aún, denominándose “servidores del Estado” cuando en rigor se sirven del Estado. Weber admite que estos tres modelos muy raras veces se dan en estado puro, ya que generalmente se entremezclan entre sí. Weber describe con mayor detalle el modo de conducirse del líder carismático, que se da tanto en el profeta, el jefe de la guerra, el “gran demagogo en la *ecclesia*”⁴⁹ o en el parlamento que se considera el dirigente que posee la vocación de conducir a los hombres y que ellos deben obedecerle, pero no en virtud de la tradición o el precepto moral sino de la fe y adhesión que ese jefe impone. De tal manera: “La adhesión de los discípulos, del séquito, de los amigos y de los partidarios se dirige a la persona y a las cualidades del jefe carismático.”⁵⁰

Volviendo al tema del Estado, Weber dice que el Estado moderno es una agrupación que exitosamente ha organizado e institucionalizado la dominación. Mediante un proceso de expropiación política, ha tomado el lugar y sustituido a las jerarquías. Entonces surgen los “políticos profesionales”. Con gran agudeza, Weber define o clasifica la política como actividad al decir que ella puede ser una evasión, una distracción o una profesión. En un sentido todos somos políticos –por lo menos ocasionales– pues al emitir nuestro voto estamos haciendo política o bien cuando pronunciamos un discurso o realizamos una manifestación. Pero hay que distinguir estos modos de hacer política ocasional, de aquellos que hacen política como una profesión. En esto Weber es muy claro: “o bien se vive ‘para’ la política o bien se vive ‘de’ la política.”⁵¹ El lector no necesita demasiada reflexión para indicar cuál de esas dos alternativas se ha dado más en la Argentina desde la recuperación de la democracia en 1984 al presente. Pero siguiendo con el pensamiento de Weber, él mismo admite que esas dos posibilidades no son excluyentes en sí mismas porque pueden darse las dos cosas. De todos modos, cuando se vive “de la política” hay una cuestión económica insoslayable ya que el político que vive de la política hace de ella una fuente de ingresos. Quien vive “para la política” debiera ser alguien económicamente independiente, es decir, debiera ser rico o tener una posición personal que le proporcione ingresos suficientes. En este sentido, ni el obrero ni el empresario de la época en que Weber escribe podrían entrar en esa categoría.

Pasando luego a otro aspecto de su exposición, Weber analiza los principales tipos de políticos profesionales. Se trata de cinco, a saber: el monarca, los literatos con educación

⁴⁶ *Op. Cit.*, p. 10.

⁴⁷ No podemos resistir la tentación de pensar en los correlatos de ese tipo de liderazgo carismático en los “caudillos” de la historia –antigua y reciente– de la Argentina y los demagogos que han dejado en el inconsciente colectivo la idea de que sólo un líder especial podría sacarnos del atolladero en que nos hemos encontrado en diversas etapas de nuestra historia como nación. Para un estudio del sesgo característico de este tipo de liderazgo en la Argentina, véase José Ignacio García Hamilton, *El autoritarismo y la improductividad*.

⁴⁸ *Op. Cit.*, p. 11.

⁴⁹ *Ibid.* p. 12.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

humanista, la nobleza cortesana, el patriciado⁵², el jurista con educación universitaria. Luego, el autor hace un análisis pormenorizado de cómo se fueron desarrollando esos modelos en Europa, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos y Alemania. No nos ocuparemos aquí de seguir ese interesante recorrido ya que es otra la finalidad de nuestro trabajo que es la ética.

Weber se pregunta: ¿Qué papel ha de ocupar la ética en la actividad política? Para responder, comienza por invitar a despojarse de la falsa idea vulgar de que la ética sea una función extremadamente coactiva. Presenta dos ejemplos: la del hombre que deja de amar a su mujer y luego se legitima a sí mismo diciendo que ella no merecía su cariño o lo ha decepcionado y el caso de los vencidos en una guerra que busca “culpables” de esa guerra sin decir al vencedor simplemente: “Hemos perdido la guerra y ustedes la han ganado.” Estos tipos de éticas se ocupan del pasado, de culpas pasadas, cuando en realidad de ocuparse del futuro que son –o deben ser– las verdaderas preocupaciones del político. Pero volviendo a la pregunta central, Weber indaga cuáles son las verdaderas relaciones entre ética y política. Se pregunta si se oponen radicalmente o si hay una sola ética aplicable tanto a la actividad política como a otras actividades y si hay una ética que pueda establecer normas de contenido idéntico para todas las relaciones humanas, sean amorosas, comerciales, familiares o profesionales. Es aquí donde Weber vuelve al tema bíblico y teológico. En efecto, menciona el Sermón de la Montaña⁵³ al que define como “la ética absoluta del Evangelio [que es] mucho más serio de lo que creen los que hablan de su mandamiento. No es cuestión de broma.”⁵⁴ A la ética de Jesús expresada en ese sermón, se la toma o se la deja por entero. Weber lo ilustra con el caso del joven rico que, ante la exigencia de Jesús de vender todo y darlo a los pobres, se marchó apenado.⁵⁵ A este tipo de exigencia el político diría que carece de sentido social a menos que se imponga a todos. También el otro mandamiento de Jesús dentro del mismo sermón, es poner la mejilla a quien nos golpea. Se trata de una “moral de la indignidad” excepto para santos como Jesús, los apóstoles, San Francisco de Asís y otros. Y aquí sobreviene el contraste: mientras la ética evangélica dice “no hay que resistir el mal con la fuerza, “para el político vale que *hay* que resistir el mal con la fuerza, pues de lo contrario hay que hacerse responsable del triunfo del mal.”⁵⁶ Como se ha dicho tantas veces: no es posible gobernar el mundo con el Sermón del Monte. En una tangencial referencia a Kant y la ética del deber, Weber habla de la responsabilidad de decir siempre la verdad. En la ética absoluta, ese deber es incondicional. Ilustra con el caso de que, aplicado a la política internacional, tal postulado obligara u obligase a publicar todos los documentos que culpan a un país y a hacer

⁵² Esta cuarta categoría Weber la sitúa en Inglaterra. Se trata de un patriciado integrado por la pequeña nobleza y los rentistas urbanos, lo que técnicamente se denomina *gentry*.

⁵³ Los evangelios ofrecen dos versiones del Sermón del Monte: Mateo 5 al 7 y Lucas 6-17-49. Para un estudio profundo de su contexto original y su sentido teológico véase W. D. Davies, *El sermón de la montaña*, Madrid: Cristiandad, 1975

⁵⁴ *Op. Cit.*, pp. 80-81.

⁵⁵ Véase el relato en Mt. 19.16-30, Lc. 18.18-30 y Mr. 10.17-31. En mi comentario a este último texto, desarrollo la siguiente exégesis: “El verbo traducido ‘se desanimó’ corresponde a la palabra *stugnázo* que aparece también en Mateo 16.3, en donde se traduce ‘nublado’. A este joven ‘se le vino la noche’. En un momento ‘se le cayó la estantería’, porque todo lo que él había construido pacientemente a través de su vida se le vino abajo como un castillo de naipes. Para él la prueba a la que lo sometió Jesús no fue una prueba superada. Quedó ‘atrapado sin salida.’” Alberto F. Roldán, *Jesús en acción, Un comentario dinámico al Evangelio de Marcos*, vol. II, Buenos Aires: Publicaciones Alianza, 2003, p. 64.

⁵⁶ *Op. Cit.*, p. 81.

confesiones unilaterales con imprevisibles consecuencias. Una ética extremadamente deontológica conduciría a esas consecuencias que no podrían remediarse ni en décadas. Entonces, Weber postula dos tipos de éticas que son opuestas diametralmente: la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Afirma: “sí hay un contraste abismal entre actuar según la máxima de convicción –tal como la que prescribe el Evangelio– o según la máxima de la responsabilidad, como la que prescribe la consideración de las consecuencias de los propios actos.”⁵⁷ Weber reflexiona entonces sobre el fin y los medios. Dice que ninguna ética puede rehuir el hecho de que en muchos casos el logro de fines “buenos” requiere el uso de medios por lo menos, dudosos o peligrosos. Pero ninguna ética del mundo “puede tampoco determinar cuándo y en qué medida el fin ‘justifica’ moralmente los medios y las derivaciones moralmente peligrosas.”⁵⁸ Aparentemente, la ética de la convicción debe derrumbarse ante el problema de la justificación de los medios a partir del fin propuesto.

Tal como lo hemos visto en detalle en el caso de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber vuelve a contrastar las éticas católica y protestante. Para la primera, los *consilia evangelica*⁵⁹ “son una ética especial para los que están dotados con el carisma de una vida santa.”⁶⁰ Por el contrario, la ética protestante legitimó al Estado como institución divina y, aún, al Estado autoritario.⁶¹ De todos modos, y más allá de ese contraste, Weber extrae un principio: que quien se vale de la violencia para cualquier fin, se expone a consecuencias. Y amplía aún con mayor detalle:

El que quiere hacer política, y sobre todo el que quiere hacer política como profesión, debe comprender esta paradoja ética. Debe saber que es responsable de lo que él mismo puede llegar a ser, bajo el dominio de esa paradoja. Repito que quien hace política se entrega a las fuerzas diabólicas que rondan en torno a toda violencia.⁶²

Weber invita a no caer en la ingenuidad. A pensar seriamente que el ejercicio de la política como profesión requiere, en primer lugar y como *conditio sine qua non*, el reconocimiento de la paradoja ética y de la entrega a fuerzas diabólicas que siempre están al acecho. Se trata de fuerzas implacables que generan consecuencias tanto para el político como a su acción en la sociedad. Dadas así las cosas, es imposible prescribir si hay que actuar según una ética de convicción o una ética de responsabilidad. Porque, en el análisis final, debe reconocerse que “una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad no son elementos contrapuestos, sino complementarios y que al unísono han de formar al hombre

⁵⁷ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁹ Se trata de los “consejos evangélicos” de dar los bienes a los pobres, optar por el celibato que son, en la comprensión histórica, consejos dados a algunos y no universalizables, llamados precisamente “consejos” y no mandamientos.

⁶⁰ *Op. Cit.*, p. 87.

⁶¹ Weber ilustra este aserto, mencionando los casos de Lutero y Calvino. El primero, que en la famosa “guerra de los campesinos” descargó al individuo de la responsabilidad moral de la guerra y la traspasó a la autoridad. El segundo, que aceptó básicamente la legitimidad de la violencia como medio de defender la fe, con un comportamiento similar a la Inquisición creada por la Iglesia Católica Romana para la persecución de los herejes.

⁶² *Ibid.*, pp. 90-91.

auténtico, al hombre que *puede* tener ‘vocación para la política’.⁶³ Luego, Weber cita el soneto 102 de Shakespeare:

*Nuestro amor era nuevo, y entonces era primavera,
y entonces yo la saludaba con mi canto,
como canta el ruiseñor en el comienzo del verano
y calla su trino cuando va madurando el día.*⁶⁴

Y comenta en lenguaje poético que en la situación histórica en que le tocaba vivir, las cosas no eran así. Porque: “Ante nosotros no tenemos el comienzo del verano, sino una noche polar, de oscuridad y miseria heladas, sea cuales fueren los grupos que ahora triunfen.”⁶⁵

Ahora bien: ¿Cómo se relaciona la política con la educación? ¿Qué significa educar para la política en el sentido weberiano? El propio Weber afirmaba:

[...] hay algo indudablemente cierto: es necesario realizar un inmenso trabajo de educación *política*, para nosotros, cada uno en su propia búsqueda, no hay deber más importante que el de volvernos conscientes de *esta* misión: colaborar en la educación *política* de nuestra nación; y éste debe ser el fin último al que debe tender incluso nuestra propia ciencia [...]⁶⁶

En su agudo análisis sobre el texto que hemos comentado en esta segunda parte del ensayo, Ricoeur reconoce el aporte de Weber cuando establece las dos éticas: de la convicción y la responsabilidad, las que “no se pueden fusionar completamente, la ética y la política constituyen dos esferas distintas, aun cuando estén en intersección.”⁶⁷ E invita a estar atentos tanto a la intersección de la ética y la política como a su ineluctable diferencia. Es en otro texto⁶⁸ donde Ricoeur retoma las ideas de Weber y las aplica a la cuestión educativa. Mencionando nuevamente el enfoque de Weber sobre las dos éticas, Ricoeur dice que por un lado, la moral de convicción está sustentada por las sociedades de pensamiento y de cultura y por las comunidades confesantes, entre las que ubica a las iglesias. Por otro lado está la moral de responsabilidad es también la moral de la fuerza y de la violencia regulada. Y comenta:

Justamente la tarea del educador consiste en mantener una tensión viva en este punto ya que, si reducimos la moral de convicción a la moral de la responsabilidad, caeremos en el realismo político, en el maquiavelismo, que es el resultado de la confusión constante entre los medios y los fines.⁶⁹

Hay que evitar ser arrastrados por las ilusiones del moralismo y el clericalismo. Para el cristiano, dice Ricoeur, se trata de practicar una doble afiliación. Por un lado, el cristiano debe adherirse a la comunidad de fe como vehículo de convicción y por otro, debe vincularse con otras personas en el plano de la responsabilidad. Citando luego a Emanuel Mounier cuando se refiere a la revolución personalista y comunitaria, dice luego Ricoeur:

⁶³ *Ibid.*, pp. 93-94. Cursivas originales.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Weber, *Escritos políticos*, México: Folios, 1982, vol. 1, p. 28.

⁶⁷ Ricoeur, *Op. Cit.* p. 373.

⁶⁸ Me refiero a “La tarea del educador político” en *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires: La Aurora, 1978, pp. 83-99.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 95.

“En principio me parece que la mayor tarea de los educadores consiste en integrar la civilización técnica universal a la personalidad de la cultura [...] y a la singularidad histórica de cada grupo humano.”⁷⁰

Pero hay otro aspecto que se desprende de las orientaciones de Weber y que, de alguna manera, recoge Ricoeur. Se trata de que la educación no sólo consiste en integrar civilización técnica y personalidad de la cultura, sino también propender a la libertad. En este sentido, dice el pensador francés que debemos buscar “la educación de todos para la libertad por medio de la discusión.”⁷¹ El Estado debe educar mediante organismos como la escuela, la universidad, la cultura y los medios de comunicación.

Pero hay que reconocer que la idea de un *Estado sólo educador* es una idea límite, una idea reguladora a la cual no corresponde ninguna descripción empírica. Sin embargo, en esta idea de un Estado educador se resume el núcleo racional que extrae el filósofo, cuando se pregunta por las condiciones de una acción histórica con sentido.⁷²

Conclusión

De esta larga recorrida que hemos hecho por los textos weberianos, han quedado algunas conclusiones importantes para nuestra tríada: ética, política y educación, las cuales es menester sintetizar ahora.

Weber otorga a la ética una importancia decisiva y fundamental a la hora de estudiar las sociedades. En efecto, su célebre obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* puso de manifiesto cómo influyen los conceptos teológicos en las éticas no solamente personales sino también sociales. Weber, aunque no trabajó como hubiésemos querido el pensamiento y la praxis del propio Calvino en Ginebra –aspectos de los cuales hace sólo algunas referencias tangenciales– mostró cómo el ascetismo medieval, que caracterizara especialmente al catolicismo, se transmutó en el calvinismo en un ascetismo mundano. Ya no se trataba de agrandar a Dios y hacer su voluntad reclusos del mundo a la manera monástica, sino de un ascetismo intra mundano que, en los casos específicos que estudia Weber se mostró en la tendencia al ahorro, al bienestar y al progreso. En su génesis, ese tipo de capitalismo tuvo raíces religiosas, si bien, dice Weber, ellas se van perdiendo en las formas como se materializó luego en los Estados Unidos. Para Weber, en consecuencia, no se trata de pensar la religión y su influencia ética, como meros subproductos de una realidad económica y social. No son meros reflejos de la realidad de la infraestructura – como diría Marx– sino de discursos, filosofías, teologías y éticas que hay que tomar muy en serio a la hora de estudiar las sociedades.

Mostrando su gran capacidad analítica, Weber sabe hacer distinciones entre corrientes teológicas como el catolicismo, el luteranismo, el calvinismo y otras expresiones acaso menores pero importantes tales como el anabaptismo y el wesleyanismo. Aunque alguna vez roza cierta imprecisión, como cuando confunde un poco el pietismo con el puritanismo, en general es muy exacto cuando se refiere a los movimientos religiosos y sus ideas éticas. Por tal razón, no es fácil elaborar una sólida crítica a sus postulados, porque se ha documentado muy bien, porque sabe establecer diferencias y pone en claro que existen, además del calvinismo, otros factores que dieron génesis también al capitalismo.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 97-98.

⁷¹ Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 367.

⁷² *Ibid.*, p. 368. Cursivas originales.

En lo que se refiere a la ética en un modo más general, Weber es sumamente creativo cuando, al vincular esa dimensión con la política, establece las dos formas de ética: la de convicción y la de responsabilidad. La primera, muy unida a la perspectiva religiosa y, particularmente cristiana, se afina en los ideales del Evangelio y por eso, se torna casi impracticable. Weber ilustra su tesis con el Sermón del Monte que se hace ineficaz para su aplicación social. La otra, de la responsabilidad, que se define por lo que puede realizarse en un momento histórico concreto y un uso moderado de la violencia. Como bien dice Ricoeur al analizar el planteo ético weberiano, la ética de convicción y la ética de responsabilidad ni se pueden fusionar totalmente y, además, la ética y la política, aunque estén en intersección, constituyen dos esferas distintas de la realidad.

Donde el enfoque de Weber se torna nuevamente fértil es cuando describe los tres tipos de legitimidad de dominio en la esfera política. Esa tipología encuentra correlatos no sólo en la Europa y los Estados Unidos que describe Weber sino en nuestra propia historia latinoamericana y, especialmente, Argentina. En modo especial la descripción que Weber hace de los líderes carismáticos no puede dejar de evocarnos y suscitarnos imágenes del caudillaje tan propio de nuestra cultura política argentina no sólo en el imaginario social sino concretamente en la historia pasada y la más reciente.

Finalmente, al preguntarnos qué relación puede establecerse entre la ética, la política y la educación, encontramos que Weber invita a los alemanes de su época a dar prioridad a la educación política. Porque, dice, esa tarea supone un enorme trabajo, una gran decisión y, sobre todo, una misión. Se trataba de algo impostergable, en la fría noche que se cernía sobre el horizonte de Alemania. Weber percibía la cercanía de una noche polar de oscuridad y miseria gélidas, situación que obligaba a extremar el pensamiento para educar a quien tiene una verdadera vocación política que, al decir de Weber: “Sólo tiene vocación para la política el que frente a todo esto puede responder: ‘Sin embargo.’”⁷³ Es a partir de estos postulados weberianos, que Ricoeur nos anima a pensar la educación para la libertad por medio de una discusión abierta, que toma la tradición como una forma de reasumir el pasado reinterpretándolo para las nuevas situaciones. Sólo así, los educadores podrán integrar la civilización técnica a la personalidad de la cultura. Se trata de un objetivo que todavía estamos lejos de alcanzar pero que debemos seguir procurando ya que, como decía Weber: “en este mundo sólo se consigue lo posible si una y otra vez se lucha por lo imposible.”⁷⁴

© 2006 Alberto Fernando Roldán. Argentino, doctor en teología, director de la revista digital *Teología y Cultura*, profesor de teología, hermenéutica y ética en varias instituciones de América Latina. alberto@teologos.com.ar

⁷³ Weber, *Política y ciencia*, p. 95.

⁷⁴ *Ibíd.*