

**Max Weber. Significado y actualidad**

© **Universidad Nacional**

© **Universidad Nacional**

# **Max Weber. Significado y actualidad**

**Clemencia Tejeiro Sarmiento**

**editora**

© **Universidad Nacional**



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIÓN  
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN SEDE BOGOTÁ  
EDITORIAL

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

2014

Max Weber : significado y actualidad / Clemencia Tejeiro Sarmiento, editora. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Vicerrectoría de Investigación. Dirección de Investigación Sede Bogotá : Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Sociología, 2014.  
808 p. – (Biblioteca abierta. Sociología)

Incluye referencias bibliográficas  
ISBN : 978-958-761-954-6

Weber, Max, 1864-1920 - Crítica e interpretación 2. Sociología I. Tejeiro Sarmiento, Clemencia, 1952-, editor II. Serie

CDD-21 301.01 / 2014

**Max Weber. Significado y actualidad**

**Biblioteca Abierta**

**Colección General, serie Sociología**

© **Universidad Nacional de Colombia,**  
**sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas,**  
**Departamento de Sociología**  
**Primera edición, 2014**  
**ISBN: 978-958-761-954-6**

© **Vicerrectoría de Investigación, sede Bogotá, 2014**

© **Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2014**

© **Editora, 2014**

**Clemencia Tejeiro Sarmiento**

© **Varios autores, 2014**

© Universidad Nacional

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Comité editorial**

Sergio Bolaños Cuéllar, decano

Jorge Rojas Otálora, vicedecano académico

Luz Amparo Fajardo, vicedecana de investigación

Jorge Aurelio Díaz, profesor especial

Myriam Constanza Moya, profesora asociada

Yuri Jack Gómez, profesor asociado

**Diseño original de la Colección Biblioteca Abierta**

Camilo Umaña

**Preparación editorial**

Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas

Esteban Giraldo González, director

Felipe Solano Fitzgerald, coordinación editorial

Diego Mesa Quintero, coordinación gráfica

editorial\_fch@unal.edu.co

www.humanas.unal.edu.co

**Imagen de Max Weber**

Retrato al óleo pintado por Miguel Ángel Hernández Rodríguez.  
Todos los derechos reservados.

Bogotá, 2014

Impreso en Colombia

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



Universidad Nacional

*Al doctor Darío Mesa, introductor en el país del estudio  
de Max Weber, y al doctor Wolfgang Schluchter,  
connotado especialista en este autor, quien honró a la  
comunidad de sociólogos colombianos con su visita.*

© **Universidad Nacional**

## Contenido

Presentación	15
NICOLÁS BORIS ESGUERRA PARDO	
Jornadas weberianas en Colombia	23
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>Aspectos teóricos y programáticos de la obra de Weber</b>	
WOLEGANG SCHLUCHTER	
Acción y estructura según Max Weber. Bosquejo de un <i>Programa de investigación</i>	35
JAVIER RODRÍGUEZ MARTÍNEZ	
Afinidades electivas y consecuencias no pretendidas de la acción. Aspectos de la visión weberiana de la cohesión y el cambio social	59
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
<b>En torno a <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i></b>	
ESTEBAN VERNIK	
Max Weber, antes y después de <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i>	83
NICOLÁS BORIS ESGUERRA PARDO	
<i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber.</i> Asuntos de método y de teoría	105

JOSÉ ALMARAZ PESTANA

**De la «ética económica protestante» a las éticas económicas  
en la posmodernidad** 125

VÍCTOR ALARCÓN

**La teología económica neoevangélica  
bajo la perspectiva weberiana** 159

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.

**Estado actual de la polémica alrededor de *La ética  
protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber** 179

### **TERCERA PARTE**

#### **La sociología weberiana**

MIGUEL ÁNGEL HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

**La «conexión kantiana» y su efecto en la exposición  
definitiva de la sociología weberiana** 259

ALFONSO PIZA RODRÍGUEZ

**Contextualización de la sociología comprensiva  
de Max Weber** 299

RAÚL ATRIA

**Los ejes de la sociología weberiana** 343

### **CUARTA PARTE**

#### **Max Weber en perspectiva teórica comparativa**

CLEMENCIA TEJEIRO SARMIENTO

**Weber y Marx en el contexto del problema  
del Estado nacional alemán** 397

CARLOS ALBERTO MEJÍA		
	<b>Karl Marx y Max Weber: un antiguo debate permanentemente renovado</b>	<b>479</b>
VÍCTOR REYES MORRIS		
	<b>Cinco tesis sobre la relación sociológica entre Max Weber y Émile Durkheim</b>	<b>519</b>
HÉSPER EDUARDO PÉREZ RIVERA		
	<b>Max Weber y Norbert Elias: Heidelberg, 1925-1930</b>	<b>543</b>
ALFONSO PIZA RODRÍGUEZ Y SEBASTIÁN CUÉLLAR SARMIENTO		
	<b>Max Weber en clave cotidiana: la perspectiva weberiana en la obra de Alfred Schütz</b>	<b>559</b>
WILLIAM MAURICIO BELTRÁN CELY		
	<b>Weber y Sartre: el sentido de la existencia humana</b>	<b>593</b>

## **QUINTA PARTE**

### **Temáticas weberianas: ciencia, política y burocracia**

LUZ TERESA GÓMEZ DE MANTILLA		
	<b>Max Weber: universidad, poder y neutralidad valorativa</b>	<b>615</b>
ANITA WEISS		
	<b>Validez de la teoría de Max Weber para analizar los cambios organizativos empresariales contemporáneos</b>	<b>661</b>
BLAS ZUBIRÍA MUTIS		
	<b>La tradición weberiana en la sociología política y en las ciencias políticas</b>	<b>689</b>

## **SEXTA PARTE**

### **La obra de Weber en español**

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.

Las ediciones de *Economía y sociedad* del Fondo de Cultura

Económica de México

**727**

GONZALO CATAÑO

Bibliografía de Max Weber en español

**745**

Los autores

**761**

Índice de materias

**771**

Índice de nombres

**791**

Índice de lugares

**803**

© **Universidad Nacional**

# Weber y Sartre: el sentido de la existencia humana

**William Mauricio Beltrán Cely**

Universidad Nacional de Colombia

*Las implicaciones nihilistas de algunos textos de Max Weber son innegables. He de añadir que el nihilismo fue una de las tendencias de su pensamiento. «Dios ha muerto, todo es lícito». O al menos, «Dios ha muerto, cada cual elige su propio dios, que tal vez será un demonio». Pero no es esta tendencia la única que atraviesa su pensamiento. El nihilismo nietzscheano en el que a veces desemboca, era menos objeto de una elección deliberada, que consecuencia semi-involuntaria de un principio a sus ojos fundamental: la imposibilidad de demostrar científicamente un juicio de valor o un imperativo moral.*

RAYMOND ARON

«Introducción» a *El político y el científico*, de Max Weber

**EL PRESENTE ENSAYO PERSIGUE** un objetivo muy modesto, poner en evidencia, destacar, la dimensión existencialista del pensamiento de Weber. Para este propósito, propone una lectura de Weber a partir de la clave que supone la definición de existencialismo que ofrece Sartre en *El existencialismo es un humanismo* (1945).

## **Racionalización y desencantamiento del mundo**

Para Weber, las sociedades modernas están destinadas a un proceso de racionalización y burocratización, en el que la «acción racional con arreglo a fines» o «acción instrumental» se hace dominante, imponiéndose sobre los demás tipos ideales de acción, especialmente sobre la «acción tradicional» y sobre la «acción

racional con arreglo a valores». Estos dos últimos tipos de acción son dominantes en los sistemas éticos de tipo religioso.

El proceso de racionalización del mundo ha sido posible gracias a la expansión global del capitalismo industrial, que supone un proceso de racionalización de la producción. No obstante, Weber considera que el puritanismo ascético pudo haber cooperado en la racionalización del mundo, gracias a su papel en «el desencantamiento del mundo», es decir, en tanto concepción religiosa que no deja ningún espacio para la magia: donde no existe ninguna posibilidad de ejercer coerción sobre las fuerzas sobrenaturales o de someterlas al servicio humano. Además, el puritanismo ascético elevó a virtud la disciplina, la sistematización de la vida, la eficacia y la eficiencia, valores que se han generalizado en las sociedades contemporáneas: «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» (Weber [1904-1905] 2003, 189). Este proceso de control sistemático de la conducta, que se extendió a todas las esferas de la vida, es lo que Weber denomina «ascetismo intramundano».

El proceso de desencantamiento y racionalización del mundo hace parte de la secularización de las sociedades contemporáneas. La racionalización está, por lo general, acompañada de la cientificación y sociologización del mundo (Tschannen 1992, 67). Es decir, los sistemas de ideas de tipo científico se hacen dominantes, no solo en tanto cosmovisión, sino también en tanto mecanismos para controlar la naturaleza y la sociedad, desplazando a los sistemas de creencias de tipo religioso. Weber era consciente de este proceso:

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e institucionalizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el que considera que, precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. (Weber [1917] 1995, 229)<sup>1</sup>

---

1 Ver también Wilson (1966).

En la medida en que entran a hacer parte de una oferta pluralista, los sistemas de valores de tipo religioso se hacen cuestionables, se relativizan y adquieren la necesidad de ser defendidos y justificados. Así, utilizando los términos de Berger y Luckmann (1997), las sociedades en proceso de pluralización son también sociedades de «crisis de sentido»: sociedades en las que los sistemas de valores absolutos pierden poder en su papel de orientar una determinada sociedad.

Por lo tanto, solo en un contexto de racionalización y desencantamiento del mundo es posible la «muerte de Dios», y todo lo que esta implica en términos de angustia y desorientación a nivel subjetivo.

### **La existencia precede a la esencia**

Para Sartre, la idea principal sobre la que se erige el pensamiento existencialista es «que la existencia precede a la esencia» (Sartre 2006, 28). Hemos sido arrojados a este mundo sin un proyecto, propósito o sentido predeterminados.

En Occidente, durante el extenso periodo en el que la cosmovisión judeo-cristiana del mundo se mantuvo como una definición sólida e incuestionable de la realidad —en una situación de «monopolio religioso» (Berger 1971, 166-167)— fue dominante la creencia según la cual, «la esencia precede a la existencia» (Sartre 2006, 27): Dios había definido la misión y el destino de cada ser humano «antes de la fundación del mundo». La biografía individual se concebía, por lo tanto, como un eslabón particular de un diseño universal. De este destino, de esta misión o «esencia» que precedía a la existencia, nadie podía escapar. Sin embargo, esta ausencia de libertad era también fuente de seguridad, puesto que una ética unívoca que funcionaba como imperativo universal liberaba al sujeto de las angustias y de las culpas propias de asumir la responsabilidad de sus decisiones.

Por su parte, Weber considera que no es posible, desde una mirada rigurosa y sistemática de la historia, constatar la existencia de un sistema de valores privilegiado que pueda servir como referente absoluto para la conducta humana: no es posible para la

ciencia encontrar una referencia inequívoca que pueda orientar la existencia. El mundo de los valores es un universo inabarcable donde no existe la posibilidad de establecer criterios objetivos para definir una esencia humana universal:

[...] jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas o ideales obligatorios de los cuales puedan derivarse preceptos para la práctica. [...] Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias qué *quiere*. (Weber [1904] 2001, 41-44)

En otras palabras, no existen verdades universales que puedan servir como guía para la conducta humana. El estudio de Weber sobre la gran diversidad de sistemas de valores construidos sobre matrices de tipo religioso es evidencia del carácter contingente y relativo de los sistemas de valores en general (Weber 1983-1988). La racionalización y la sociologización del mundo nos exponen al hecho de que la existencia humana carece de un sentido, o de un orden divino o necesario.

Para Weber, es Tolstoi el que plantea el problema del sentido de la existencia humana desde la perspectiva correcta, al preguntarse si, para el hombre de hoy, «la muerte constituye o no, un fenómeno con sentido». La respuesta es que no: para el hombre, civilizado, «culto», la muerte carece de sentido (Weber [1917] 1995, 201).

Y así como la muerte no tiene un sentido inmanente, tampoco la vida, la cultura ni la ciencia como parte de la cultura, tal y como lo explicita Weber citando nuevamente a Tolstoi: «La ciencia carece de sentido, puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir» (207). Weber ilustra su idea por medio de la medicina:

El presupuesto general de la tarea médica es, expresado en sus términos más simples, el de que hay que conservar la vida como tal y hay que disminuir cuanto se pueda el sufrimiento. Se trata de un supuesto muy problemático. [...] La Medicina no se pregunta si la vida es digna de ser vivida o cuándo lo deja de ser. (209)

En conclusión, Weber y Sartre coinciden en que el individuo occidental moderno se encuentra en un universo de valores donde no hay una referencia objetiva para definir qué es lo esencial. El individuo aparece existiendo en primer lugar y él mismo tiene que elegir entre infinitas posibilidades lo que es esencial. La esencia humana es, por lo tanto, una elección subjetiva, posterior a la existencia, que no puede ser deducida como criterio universal de una doctrina religiosa, de una filosofía o de una ideología.

### **Condenados a ser libres**

Para Sartre, el existencialismo no es un «quietismo», no es inacción. Por el contrario, el existencialista está «condenado a ser libre»: es consciente de que no puede eludir su responsabilidad de decidir; sabe que aún su omisión o su abstención, son también una decisión. En esto coincide con Weber: «La ciencia puede proporcionarle [al ser humano] la *conciencia* de que *toda* acción, y también, naturalmente, según las circunstancias, la *in-acción*, implica, en cuanto a sus consecuencias, una *toma de posición* a favor de determinados valores, y, de este modo por regla general, en contra de otros» (Weber [1904] 2001, 43). Así pues, en tanto ninguna moral general puede indicarle lo que debe hacer, en tanto es «libre» de todo determinismo, el individuo está desamparado, solo, condenado a la libertad.

Para Weber, si bien la existencia carece de sentido, es susceptible de ser dotada de sentido. El ser humano tiene la capacidad de otorgar sentido a cada episodio de la vida e, incluso, a la vida como un todo. El ser humano es, ante todo, un creador y un otorgador de sentido. El individuo enfrenta a cada instante una infinidad de posibilidades, un universo insondable, sin orden, pero el individuo, en tanto creador de sentido, puede transformar el caos en cosmos, puede otorgar sentido a sus experiencias.

El destino de una época de cultura que ha comido del árbol de la ciencia, consiste en tener que saber que podemos hallar el *sentido* del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación,

por acabada que sea, sino siendo capaces de crearlo; que las «cosmovisiones» jamás pueden ser producto del avance de un saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, solo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros. (46)

Solo en este contexto podemos entender la definición que Weber nos ofrece de cultura: «Cultura es una sección limitada de la infinitud desprovista de sentido del acaecer universal, a la cual los seres *humanos* otorgan sentido y significación» (70). A partir de esta definición, Weber encuentra la clave para definir cuál es la tarea de las ciencias dedicadas a la cultura:

La premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que encontremos plena de valor una determinada «cultura» o cualquier cultura en general, sino en que somos hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente *posición* ante el mundo y conferirle sentido. (70)

Sobre esta premisa, Weber construye su método, en tanto solo es posible comprender la historia y la cultura a partir del sentido que el investigador les atribuye. El hombre de ciencia, al escoger un objeto histórico de estudio, lo elige según su interés subjetivo, atribuyéndole con ello un sentido. Así, cuando Weber habla del carácter económico-social de un fenómeno, no se refiere a algo que este posea objetivamente, sino que el sentido le ha sido otorgado por la orientación del interés cognoscitivo del investigador; el objeto de estudio no existe por sí mismo, sino que es una construcción subjetiva.

En tanto la cultura solo es posible por el constante esfuerzo subjetivo de otorgar sentido a la experiencia y a la existencia, la cultura es una empresa contingente. En otras palabras, cualquier producto humano carece de un sentido o un valor inherente, no tiene un valor diferente al que los sujetos le otorgan, por lo que el orden, el valor, el sentido y el significado, no reposan en los objetos, sino en los sujetos; no reposan en los dioses ni en los libros

sagrados, sino en los individuos. Y en tanto subjetivo, todo valor es contingente, débil, susceptible de devaluarse, de perder plausibilidad, es decir, de perder su capacidad para definir una situación como real, sólida e incuestionable<sup>2</sup>. En últimas, todo valor enfrenta el riesgo de perder su capacidad para orientar la vida.

### **La ética de la convicción y la ética de la responsabilidad**

A partir de categorías kantianas, Weber elabora dos tipos ideales de ética: la «ética de la convicción» y la «ética de la responsabilidad». Quien orienta su vida a partir de una ética de la convicción, confía aún en un sistema de valores absoluto, unívoco y universal. Por ejemplo, para el creyente los códigos morales de tipo religioso son incuestionables, «el pecado», así como el bien y el mal, no pueden ser relativizados. En una ética de la convicción, tal y como se observa en las sociedades de monopolio religioso, el carácter absoluto de los valores le permite al sujeto eludir la responsabilidad sobre las consecuencias que tienen sus actos. «Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así» (Weber [1919] 1995, 164).

Para Weber, ninguna ética de la convicción puede servir como pauta de orientación inequívoca para el individuo occidental moderno, puesto que ningún código ético puede contemplar la infinita cantidad de condiciones que enfrenta el individuo en su cotidianidad. Solo «santos alejados del mundo» —monjes, anacoretas o virtuosos— pueden regir su vida de forma coherente, a partir de una ética de la convicción, en tanto su aislamiento les puede liberar de las contradicciones que esta implica, o al menos las puede minimizar (Weber [1919] 1995, 161-162).

En una situación pluralista, una ética de la convicción es insuficiente para regir la conducta humana, porque el mundo está constituido por esferas y valores que se encuentran en conflicto:

---

2 Sobre la plausibilidad, ver Berger (1971).

lo bello, lo bueno y lo verdadero no necesariamente convergen y, por el contrario, pueden ser excluyentes. Los diversos sistemas de valores que conviven en las sociedades pluralistas contemporáneas no son solo diversos, sino que pueden ser incluso contradictorios. Aron, parafraseando a Weber, afirma:

[...] una misma sociedad no puede realizar simultáneamente los valores del poder militar, la justicia social, y la cultura, sino que aún la realización de ciertos valores estéticos puede ser contraria a la realización de ciertos valores morales. La realización de estos últimos puede oponerse a la realización de ciertos valores políticos. (1976, 258)<sup>3</sup>

Así, «la trascendencia ontológica de los valores» es remplazada por una lucha entre diversos sistemas de valores —«los dioses del Olimpo chocan entre sí»— que tiene como campo de batalla, la subjetividad.

Si hay algo que hoy sepamos bien, es la verdad vieja y vuelta a aprender de que algo puede ser sagrado, no solo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es. En el capítulo LIII del Libro de Isaías y en el Salmo XXI pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no solo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las flores del mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana, la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. (Weber [1917] 1995, 216)

Weber se refiere al relato del sermón de la montaña como paradigma de la ética de la convicción, pero observa la paradoja que entraña actuar en coherencia con este código de la moral cristiana:

¿Quién osaría «refutar científicamente» la ética del sermón de la montaña, o el principio que ordena «no resistirás al mal» o la parábola que aconseja ofrecer la otra mejilla? Y, sin embargo, es claro

---

3 Ver también Berger y Luckmann (1997).

que desde el punto de vista mundanal es una ética de la indignidad la que de esa forma se está predicando. Hay que elegir entre la dignidad religiosa que esta ética ofrece y la dignidad viril que, por el contrario, ordena «resistirás el mal, pues en otro caso serás responsable de su triunfo». Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico, y es cada individuo el que ha de decidir quién es para él Dios y quién, el demonio. (Weber [1917] 1995, 217)

La reflexión de Weber nos permite recordar que aun en el contexto de una ética de la convicción —ética por principio colectiva— el bien y el mal, lo verdadero y lo falso, lo bello y lo abominable, son en última instancia juicios subjetivos, es decir, decisiones humanas. Tal y como cuando Abraham, según Kierkegaard en su *Temor y temblor* (2003), tuvo que decidir que la voz que le ordenó sacrificar a su hijo y que posteriormente le ordenó abstenerse de dicho sacrificio era la voz de Dios y no la voz del diablo (Sartre 2006, 32-33). Del mismo modo, cada ser humano debe decidir si la voz que lo orienta desde su interior es la voz del bien o la voz del mal.

Weber refiere un claro ejemplo: la contradicción en la que incurrieron los cuáqueros que fundaron el estado de Pensilvania, pacifistas radicales que, inspirados en el sermón de la montaña, se negaron a tomar las armas en la Guerra de independencia de los Estados Unidos, en la que estaba precisamente en juego la libertad de los diversos grupos religiosos para practicar sus creencias (Weber [1919] 1995, 170).

Por el contrario, actuar con base en una ética de la responsabilidad significa medir constantemente la relación entre los medios y los fines: asumir la responsabilidad sobre las consecuencias de nuestros actos. Esta es la actitud existencialista. Sin embargo, la contradicción propia de las sociedades pluralistas es alimentada por la carencia de una coincidencia moral necesaria entre medios y fines. Así, toda decisión responsable es problemática si se la observa desde una moral absoluta:

Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines «buenos» hay que contar, en muchos casos, con

medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad, de consecuencias latentes moralmente malas. Ninguna ética del mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan «santificados» por el fin moralmente bueno, los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos. (Weber [1919] 1995, 165)

Cuando Weber hace referencia a una ética de la responsabilidad, no solo pone en evidencia los cuestionamientos que surgen alrededor de los medios más adecuados para alcanzar determinados fines, sino que se refiere, además, a una forma de proceder que tiene como punto de partida la consciencia que tiene el sujeto sobre las consecuencias previsibles de su propia acción. Weber no determina cuándo el individuo debe actuar de acuerdo a una ética de la convicción y cuándo de acuerdo a una ética de la responsabilidad. Sin embargo, considera que en la medida en que una acción tenga mayor incidencia en la vida de los otros, debe actuarse de acuerdo a una ética de la responsabilidad. Weber, que observa al político como representante típico del hombre de acción, considera que este debe orientarse con base en una ética de la responsabilidad. En asumir la responsabilidad de sus decisiones, en no rechazarla y, sobre todo, en no delegarla sobre otros, reposa «el honor» del político con vocación (Weber [1919] 1995).

Estas dos éticas —la de la convicción y la de la responsabilidad— no son necesariamente excluyentes, pues se está hablando de tipos ideales. Sin embargo, la relación entre lo correcto en términos morales —a partir de códigos unívocos generalmente de tipo religioso— y lo responsable —en términos políticos, por ejemplo— suele ser problemática y excluyente. Por esta razón, el político que pretende actuar de forma responsable, se ve obligado, con frecuencia, a tranzar con el diablo:

También los cristianos primitivos sabían muy exactamente que el mundo está regido por los demonios y que quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno solo produzca el bien y lo

malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. (Weber [1919] 1995, 166)

Al abandonar el presupuesto de una validez incondicionada de determinados valores, Weber cuestiona toda posibilidad de una filosofía trascendental. La esencia y el sentido de la existencia son producto de «decisiones humanas». Tanto para el «hombre de ciencia» como para el «hombre de acción», lo que es esencial se determina siempre con base en una elección; es un «juicio de valor», y la aceptación de un determinado valor es, inmediatamente, el rechazo de otros.

Recapitulando, en una situación de monopolio religioso domina una «ética de la convicción» y no hay espacio para que se imponga una «ética de la responsabilidad». Así, en el seno de una sociedad de monopolio religioso, sus miembros pueden eludir la responsabilidad de sus decisiones, puesto que, en última instancia, toda decisión humana se enmarca dentro de los insondables designios divinos: obedece a la voluntad de Dios, quien es, por lo tanto, responsable o —por lo menos— corresponsable de las consecuencias de las decisiones humanas y, por esta vía, de sus dichas y de sus desgracias.

Por el contrario, en una situación donde la pluralidad y el pluralismo se hacen dominantes, el sujeto debe enfrentar la carga psicológica que implica asumir solo la responsabilidad de sus decisiones. Tarde o temprano, debe asumir las angustias propias de enfrentar la vida desde una ética de la responsabilidad. Este es «el miedo a la libertad» (Fromm 2006): la angustia asociada a la muerte de Dios, también citada por Sartre:

Dostoievski escribe: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Este es el punto de partida del existencialismo. En efecto, todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí, una posibilidad de aferrarse. (Sartre 2006, 36)

Para Weber, el «destino de la cultura» de nuestro tiempo reposa precisamente, sobre la consciencia de la paradoja implícita al carácter

relativo y contingente de todo sistema de valores, incluyendo, como es obvio, el carácter relativo de la moral cristiana: «[...] volver a tomar conciencia de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta, en función del *pathos* grandioso de la ética cristiana» (Weber [1917] 1995, 218).

El existencialismo es una perspectiva incómoda, puesto que es la conciencia de la ausencia de una referencia absoluta. El existencialista todo lo relativiza, no deja espacios sagrados que no puedan ser cuestionados, «problematizados». No existe un destino, no existe una moral universal, no existe Dios. Pero, sobre todo, no existe un criterio de valor absoluto que pueda reemplazarlos. Ninguna «moral laica» puede otorgar la seguridad que vivieron aquellos que compartían la realidad social que sostenía la incuestionabilidad de la existencia de Dios y el carácter apromblemático de sus designios. La seguridad que ofrecía una justicia incorruptible en el más allá, que podía premiar con el cielo o castigar con el infierno.

En conclusión, el proceso de desencantamiento del mundo le ha robado a la existencia humana todo sentido trascendente, condenándonos a replantear nuestra posición frente a la muerte. Desprovistos de un sentido único y unívoco, nos vemos obligados a construir el sentido, a crearlo. Pero toda decisión orientada hacia este objetivo es siempre precaria, porque las posibilidades de la existencia son infinitas, porque debemos elegir entre múltiples sistemas de valores no necesariamente compatibles, porque un inmenso panteón de dioses y demonios compiten por nuestra lealtad. Así, todos nuestros intentos de dar sentido a la existencia resultan insuficientes.

### **La existencia y la historia como proyectos**

Para el existencialista la vida es, ante todo, un proyecto: «nada existe previamente a este proyecto; [...] y el hombre será, ante todo, lo que ha proyectado ser» (Sartre 2006, 29). Por lo tanto, el individuo se ve obligado a definir «¿quién es?» o, más bien, «¿qué puede

llegar a ser?», «¿cuál es su misión en el mundo?» o «¿qué va a hacer con su vida?». Que la existencia preceda a la esencia:

Significa que el hombre empieza por existir, surge y se encuentra en el mundo y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada, solo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no solo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. (Sartre 2006, 28)

Para Sartre, dado que el hombre es libre y no hay ningún destino trascendental al que pueda aferrarse, las cosas serán, tal como el individuo decida que sean. Esto significa que la historia es un producto de la elección humana y, por lo tanto, no obedece a un diseño previo, ni se rige por leyes universales. En consecuencia, todo proyecto subjetivo por más individualista que sea tiene consecuencias de orden universal.

Para Sartre, «que el hombre sea responsable de sí mismo, no significa que sea responsable únicamente de su estricta individualidad, sino que es a la vez responsable de todos los hombres, en esto consiste su compromiso». El subjetivismo posee para Sartre dos sentidos:

[...] por una parte quiere decir elección del sujeto individual por sí mismo y por otra imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana. El segundo sentido es el sentido profundo del existencialismo. Cuando decimos que el hombre se elige entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre, tal como consideramos que debe ser. (Sartre 2006, 30)

Por lo tanto, cada acción del sujeto conlleva un compromiso con la humanidad entera que a su vez implica un profundo sentido

de responsabilidad, que está acompañado, no pocas veces, de angustia y desamparo.

El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre se compromete y que se da cuenta de que es, no solo el que elige ser, sino también un legislador, que se elige al mismo tiempo a sí mismo como a la humanidad entera; no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. (Sartre 2006, 31-32)

Weber también considera que la historia humana no puede deducirse de una ley general (en esto consiste su crítica a Marx): la historia es un producto de la acción humana. Por lo tanto, no se puede suplantar el conocimiento histórico de la realidad por la formulación de leyes, ni considerar que la historia posea una lógica propia. No existe un «deber ser» en la historia. Definir las leyes universales del devenir histórico no es la meta de la investigación social. No se puede confundir la teoría con la realidad. Así como el futuro está abierto a infinitas posibilidades, el pasado también pudo ser de otra manera. La historia es inabarcable y vivimos una realidad dentro de muchas otras posibles. Es por estas razones, que el futuro es impredecible. Sobre estas premisas Weber construye su planteamiento metodológico para la comprensión de la historia: la imputación causal.

Tanto para Sartre como para Weber, la libertad es un concepto ambiguo. Para Sartre, si bien el individuo siempre tiene opciones para decidir, la libertad no constituye una opción, el sujeto no puede no decidir. La libertad es una «condena». Para Weber, en la medida en que el mundo se racionaliza y burocratiza, asciende la idea según la cual cada individuo es dueño de su destino. El futuro depende de nuestras decisiones presentes, y estas —ya sean individuales o colectivas— son siempre responsabilidad de los sujetos.

En la medida en que las sociedades se hacen cada vez más complejas —división del trabajo, burocratización y racionalización del mundo—, el individuo se enfrenta a una creciente multiplicidad de opciones entre las cuales puede elegir, opciones que implican aparentemente un mayor control sobre su propio destino; la posibilidad

de elegir parece instalarse definitivamente como un derecho humano. Todo es susceptible de elección, incluso las cosas más sagradas, las creencias, los valores, las identidades, la religión. Pero la creciente cantidad de opciones y de campos de elección, sumadas a la pérdida de seguridad propia del debilitamiento de las tradiciones y a la relativización de todos los sistemas de valores —y a la crisis de sentido en términos de Berger y Luckmann—, no significan necesariamente mayor libertad, sino mayor angustia. Tal y como lo observa Weber al recordar con nostalgia la seguridad existencial que ofrecen las sociedades tradicionales:

La vida individual civilizada, instalada en el «progreso», en lo infinito, es incapaz, según su propio sentido, de término alguno. Siempre hay un progreso más allá de lo ya conseguido, y ningún mortal puede llegar a las cimas situadas en el infinito. Abraham o cualquier campesino de los viejos tiempos moría «viejo y saciado de vivir», porque estaba dentro del círculo orgánico de la vida; porque, de acuerdo con su sentido inmanente, su vida le había dado ya al término de sus días, cuanto la vida podía ofrecer; porque no quedaba ante él ningún enigma que quisiera descifrar y podía así, sentirse «satisfecho». Por el contrario, un hombre civilizado, inmerso en un mundo que constantemente se enriquece con nuevos saberes, ideas y problemas, puede sentirse «cansado de vivir», pero no «saciado». Nunca habrá podido captar más que una porción mínima de lo que la vida del espíritu continuamente alumbraba, que será, además, algo provisional, jamás definitivo. La muerte resulta así, para él, un hecho sin sentido. Y como la muerte carece de sentido, no lo tiene tampoco la cultura en cuanto tal, que es justamente la que con su insensata «progresividad» priva de sentido a la muerte. (Weber [1917] 1995, 201)

Así, el hecho de que la acción racional con arreglo a fines tienda a imponerse sobre la acción tradicional y sobre la acción racional con arreglo a valores no significa necesariamente que la condición humana haya mejorado, puesto que, en la misma medida en que aumenta la libertad, se impone también la angustia que entraña hacernos cargo constantemente de nuestro destino, y elegir entre una infinidad de opciones. Así como para Sartre la muerte de Dios es un

hecho incómodo, para Weber resulta angustioso que el mundo se desencante y que las tradiciones se debiliten. La del existencialista es una angustia similar a la del puritano, que ya no encuentra la seguridad que le ofrecía la tradición católica para la salvación de su alma y se ve abandonado en la incertidumbre de la predestinación, que le obliga constantemente a buscar indicios que le ofrezcan alguna esperanza de salvación (Weber [1904-1905] 1994).

Podemos ver, por lo tanto, que el pensamiento de Weber tampoco admite la idea de «progreso humano», entendida como un desarrollo hacia algo mejor. El hombre se enfrenta, como actor histórico, a unas circunstancias específicas que se manifiestan de forma concreta, y que no implican una superación de las condiciones pasadas. El hombre contemporáneo no se encuentra en mejores condiciones que sus antepasados ni tiene un mayor control de las circunstancias que rodean su vida. El más claro ejemplo de ello es la referencia que hace Weber acerca del hombre salvaje, quien maneja mucho mejor sus instrumentos y tiene mayor control sobre sus condiciones de vida que el hombre moderno de las suyas, pues este último está inmerso en un mundo cuyo funcionamiento no entiende y en la mayoría de los casos, tampoco aspira, ni necesita entender (Weber [1917] 1995, 199).

### **¿Hay algún signo de esperanza?**

Pero, si bien el ser humano carece de un propósito o una misión que anteceda a su existencia, y la historia no obedece a una ley o a un diseño, esto no significa que el sujeto no pueda comprometerse con un proyecto o un ideal. Para Weber, la posibilidad de un compromiso con un proyecto, se observa en sus ideas acerca de «la vocación», como por ejemplo, en «La ciencia como vocación» o en «La política como vocación» (Weber [1917-1919] 1995). Un individuo con vocación no «vive de» sino «vive para» su oficio:

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 y su tranquilidad con la conciencia de haberle dado un *sentido* a su vida, poniéndola al servicio de «algo». (Weber [1919] 1995, 95-96)

Así pues, tener una vocación es, ante todo, tener un proyecto al cual consagrarse. Hacer de la vida un proyecto que se objetiva en la política, la ciencia, el arte o la industria «[...] la entrega a una causa y solo a ella, eleva a quien así obra hasta la altura y dignidad de la causa misma» (Weber [1917] 1995, 196). Podemos entonces extrapolar a todos los dominios de la existencia las palabras de Weber sobre la necesidad que tiene el político de orientarse con pasión y responsabilidad hacia un objetivo y de empeñar en él sus energías y su tiempo, es decir, su vida.

Puede servir [a] finalidades nacionales o humanitarias, sociales y éticas o culturales, seculares o religiosas; puede sentirse arrebatado por una firme fe en el «progreso» (en cualquier sentido que este sea) o rechazar fríamente esa clase de fe; puede pretender encontrarse al servicio de una «idea» o rechazar por principio ese tipo de pretensiones y querer servir solo [a] fines materiales de la vida cotidiana. Lo que importa es que siempre ha de *existir* alguna fe. (Weber [1919] 1995, 157)

© Universidad Nacional

Al referirse a la ciencia como vocación, Weber añade:

En el campo de la ciencia solo tiene «personalidad» quien está *pura y simplemente al servicio de la causa*. Y no es solo en el terreno científico en donde sucede así. No conocemos ningún artista que haya hecho otra cosa que servir a su arte y solo a él. (Weber [1917] 1995, 195)

Weber considera, además, que el hombre de acción, a través de sus decisiones, construye la historia. Esto se observa claramente en la figura del político que es consciente de su responsabilidad histórica:

La conciencia de tener una influencia sobre los hombres, de participar en el poder sobre ellos y, sobre todo, el sentimiento de manejar los hilos de acontecimientos históricos importantes, elevan al político profesional, incluso al que ocupa posiciones formalmente modestas, por encima de lo cotidiano. (Weber [1919] 1995, 152)

Esta posibilidad de que el sujeto encuentre fuera de sí una misión o un proyecto al cual consagrarse es una idea que encontramos

también en Sartre, para quien el existencialismo no es solo angustia y desamparo, sino también un humanismo. Según Sartre, en la posibilidad de consagrar la vida a un proyecto u objetivo, el existencialista encuentra su liberación:

El hombre está continuamente fuera de sí mismo, es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este rebasamiento [...]. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo y porque mostramos que no es volviéndose a sí mismo sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará en cuanto humano. (Sartre 2006, 68-69)

## Bibliografía

- Aron, R. 1976. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- . 1995. Introducción a *El político y el científico*, de Max Weber, 7-77. Madrid: Alianza Editorial.
- Berger, P. 1971. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. y T. Luckmann. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- Fromm, E. 2006. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- Kierkegaard, S. 2003. *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, J.-P. 2006. *El existencialismo es un humanismo*. Trad. V. Patri de Fernández. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tschannen, O. 1992. *Les théories de la Sécularisation*. Ginebra: Droz.
- Weber, M. [1904] 2001. La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. En *Ensayos sobre metodología sociológica*, 39-101. Buenos Aires: Amorrortu.
- . [1904-1905] 1994. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Cinar.

- . [1904-1905] 2003. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introd. y ed. crítica F. Gil Villegas. México: Fondo de Cultura Económica.
- . [1917] 1995. La ciencia como vocación. En *El político y el científico*, 180-231. Introd. R. Aron. Madrid: Alianza Editorial.
- . [1917-1919] 1995. *El político y el científico*. Introd. R. Aron. Madrid: Alianza Editorial.
- . [1919] 1995. La política como vocación. En *El político y el científico*, 81-179. Madrid: Alianza Editorial.
- . [1922] 1964. *Economía y sociedad*. 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1983-1988. *Ensayos sobre sociología de la religión*. 3 vols. Trad. J. Almaraz, J. Carabaña y J. Vigil. Madrid: Taurus.
- Wilson, B. 1966. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. Londres: C. A. Watts.

© Universidad Nacional