

Max Weber: la vida buena en la modernidad desencantada

Max Weber: the good life in disenchanted modernity

Recibido
03|04|2020

Aceptado
10|10|2020

Publicado
21|12|2020

Patricia Lambruschini

plambrus84@gmail.com

Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de Entre Ríos; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

RESUMEN

El artículo intenta delinear lo que podría entenderse como la concepción weberiana de la *vida buena* en el contexto de la modernidad desencantada. Para ello, primero se esbozan las consecuencias no deseadas del proceso de racionalización en el Occidente moderno. Luego se plantean los aspectos centrales de su ideal de una vida ética libre y racional, contraponiéndola a una forma heterónoma e irracional de conducir la existencia. Finalmente, se intenta precisar el lugar que desempeña lo trágico en esta concepción.

Palabras clave: Max Weber; Vida buena; Ética; Modernidad.

ABSTRACT

The article attempts to outline what could be understood as the Weberian conception of the *good life* in the context of disenchanted modernity. To do this, the unintended consequences of the rationalization process in the modern West are first outlined. Then the central aspects of his ideal of a free and rational ethical life are presented, contrasting it with a heteronomous and irrational way of conducting existence. Finally, an attempt is made to specify the place of the tragic in this conception.

Key words: Max Weber; Good life; Ethics; Modernity.

INTRODUCCIÓN

Debido a su mirada decididamente crítica sobre las consecuencias reificantes que trajeron aparejados el capitalismo moderno y el proceso de racionalización en Occidente y, al mismo tiempo, sus esperanzas ilusionadas en un porvenir más venturoso, Max Weber ha sido caracterizado como “escéptico”, “fatalista”, “pesimista”, “romántico resignado” y otros calificativos por el estilo. Estas interpretaciones tienen, desde luego, bases sólidas en que apoyarse y son en gran medida acertadas. Es sabido que Weber rechazaba la idea de una superación revolucionaria de la sociedad capitalista y creía que el socialismo sólo agravaría los problemas del presente; pero también consideraba inviable un retorno a los valores culturales y a los vínculos comunitarios del pasado, que habían sido corroídos con el avance de la *Zivilisation*.

Sin embargo, una lectura enfocada sólo en este aspecto del diagnóstico weberiano, dejaría de lado los numerosos esfuerzos que el autor realizó por desafiar y combatir los efectos no deseados de esta evolución y de fender al menos un resquicio de libertad individual en el contexto de la modernidad. Dichos esfuerzos se expresaron, por un lado, en sus intervenciones en la arena política, que no serían abordadas en este trabajo y, por otro lado, en sus elaboraciones teóricas sobre los desafíos existenciales que esta sociedad plantea y sus sugerencias -más o menos explícitas- sobre cómo afrontarlos. Siguiendo a Axel Honneth (2009), puede decirse que Weber señaló los desarrollos “patológicos” o “desatinados” del mundo moderno que obstaculizan la autorrealización del ser humano. Pero fue incluso más allá, formulando propuestas prácticas sobre cómo lidiar con ellos en la cotidianidad y cómo llevar una vida ética en esta época desdichada, cuyas tendencias juzgaba irreversibles.

La filosofía griega -particularmente la de Sócrates, Platón y Aristóteles- sentó los pilares de la reflexión y discusión en torno al problema de la *vida buena*. Distinguió claramente entre dos concepciones de la vida, que es patente en la lengua griega dado que posee dos términos para designarla. *Zoé* refiere a la vida entendida como fenómeno natural, vinculada a la existencia física y biológica que caracteriza al conjunto de los seres vivientes y que los diferencia de los seres inanimados o muertos. *Bíos*, en cambio, remite a la vida ética y biográfica que sólo puede desplegar el ser humano en tanto sujeto capaz de lenguaje, de acción y de razón; una forma de existencia que implica elecciones vitales conscientes y que merece ser vivida como un devenir de carácter moral y no sólo natural. Esta comprensión de la vida como *bíos* es la que habilita el debate sobre la vida buena, sobre la vida conforme a la virtud, sobre la *eudaimonia* (la felicidad, o mejor, el bienestar), y también sobre las condiciones de posibilidad y los requisitos indispensables para que el hombre pueda llevar una vida ética. En fin, es la que habilita el debate sobre la vida propiamente humana tal como *puede* y *debe-ser* vivida, una problemática que reaparece bajo distintas modalidades en el pensamiento filosófico y social occidental, incluida la sociología clásica.

Así pues, a lo largo de estas páginas se intenta delinear los rasgos fundamentales de lo que podría entenderse como la concepción de la vida buena según Max Weber, no ya en una sociedad ideal inexistente en el presente, sino en el seno mismo de la modernidad desencantada. Para ello, en primer lugar, se esbozan sintéticamente las consecuencias no deseadas que acarrearán el proceso de racionalización y su desenlace típico en el Occidente moderno. En segundo lugar, se plantean los aspectos centrales de su ideal de una vida ética libre y racional, contraponiéndola a una forma heterónoma e irracional de conducir la existencia. Finalmente, se intenta precisar el lugar que desempeña lo trágico en el marco de esta concepción.

LAS CONSECUENCIAS NO DESEADAS DEL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

Como sostiene Honneth (2009), entre los pensadores de la nascente sociología se advierte una reflexión filosófico-social que interpreta ciertos procesos evolutivos de la época moderna como “desatinados” o “patológicos”, y que pone en evidencia los criterios éticos que subyacen a sus respectivas elaboraciones. En Weber, como en varios de sus contemporáneos, el problema por

excelencia es la crisis de los valores y de los vínculos sociales que trajo aparejado el pasaje del orden tradicional al orden moderno y que, en su caso, aparece tematizado en el análisis del proceso histórico-universal de racionalización y su desenlace distintivo en la modernidad occidental, que realiza sobre todo en su sociología de la religión.

En el “Excurs o” (1998 a) en particular, sobre la base de un esquema típico-ideal de diferentes órdenes de vida (económico, político, estético, erótico, intelectual y religioso), Weber construye una teoría de los estadios de las relaciones entre el mundo y la religión, donde se expresan al mismo tiempo los tres grandes momentos de la racionalización, que se repiten en su examen de cada esfera: el *mágico*, el *religioso* y el *moderno* (Bellah 2005). Si bien rec hazaba el evolucionismo, su tratamiento de este proceso de larga duración y alcance planetario, tiene una fuerte impronta de “historia de desarrollo” (*Entwicklungsgeschichte*) (Roth 2016) en la que -con saltos y de modo multi-lineal- el racionalismo avanza progresivamente, expresándose en una doble dirección: en el terreno teórico, como una creciente sistematización e intelectualización de la imagen del mundo y, en el terreno práctico, como una creciente modernización de la conducta práctica de vida (Ruano de la Fuente 1996). En ambos casos, se destaca la singularidad de Occidente, donde el proceso de racionalización en su conjunto alcanza sus manifestaciones más aguzadas.

El primer estadio está marcado por la presencia de lazos de parentesco y el predominio de la magia en la esfera religiosa. En esta etapa, hay un principio de racionalización práctica en dirección a la racionalidad con arreglo a fines, en el actuar conforme a reglas de experiencia que caracteriza a la conducta mágica. También hay un principio de racionalización teórica con la aparición de conceptos que designan lo extraordinario, el surgimiento del pensamiento simbólico, el inicio de la reflexión religiosa con la representación de los dioses funcionales y locales; pero todo ello en el marco de una visión todavía no-sistemática del mundo y primordialmente irracional, en la que éste a parece dominado por fuerzas ocultas y misteriosas. Weber parece con siderar la religiosidad politeísta de los antiguos griegos y romanos -con sus dioses y demonios antagónicos- como el momento más evolucionado de este estadio y como un punto de inflexión que marca el tránsito hacia el monoteísmo (Lambruschini 2019).

El estadio religioso, por su parte, está marcado por los vínculos de tipo tradicional y la hegemonía de las religiones proféticas o de salvación, que implicaron un salto cualitativo en el proceso de racionalización. En el terreno teórico, las religiones rompen con la magia dando inicio al *desencantamiento del mundo* y forjan visiones sistemáticas del universo, formulando una teodicea del sufrimiento que brinda una explicación relativamente racional de los padecimientos terrenales y otorga un sentido ético unificado a la realidad mundana. En el terreno práctico, las religiones plantean una ética práctica que los fieles deben seguir para alcanzar la salvación o tener algún indicio de la misma, y cuyo cumplimiento por parte de un núcleo de virtuosos primero, y de multitudes de adeptos después, tuvo un impacto racionalizador sobre la conducta práctica de vida, y sobre la conducta económica en particular. Como se sabe, en esto se destaca sobre todo el protestantismo ascético, que motivó una dedicación metódica al trabajo como modo de corroborar la salvación, provocando una racionalización ético-práctica pero también práctico-técnica de la existencia, que abonó el terreno para el surgimiento del *homo economicus* moderno. Aunque Weber no lo dice explícitamente, considera la perspectiva radical de la Ilustración con su “glorificación carismática de la Razón” y su ética universalista (Weber 2012a: 937), como una visión cuasi-religiosa y todavía no plenamente secularizada del mundo, que se ubicaría en la fase final de este estadio, abriendo paso a la modernidad propiamente dicha (Lambruschini 2019).

Finalmente, el estadio moderno está marcado por la relación social capitalista, la hegemonía de las ciencias empíricas y la emergencia del politeísmo de valores. A diferencia de las etapas anteriores, en ésta el poder impulsor de la racionalización ya no es la religión sino el capitalismo, que tiene a condicionar la dinámica interior de los demás órdenes. En el terreno práctico, éste le imprime un ímpetu decisivo al desarrollo del racionalismo formal que se orienta por reglas abstractas universalmente aplicadas (Kalberg 2005), impregnando la esfera económica pero también la política y la intelectual, ya que necesita del Estado y su derecho calculable, de la burocracia disciplinada y especializada, y del avance continuo de la ciencia y la técnica para desenvolverse con eficacia. El capitalismo le da un impulso fuerte a la racionalidad práctico-técnica, al convertir el trabajo profesional en el fin por excelencia al que se orienta la vida diaria, pero que sin embargo es incapaz de otorgarle un sentido trascendente a esta última. Y en un

contexto donde las relaciones mercantiles tienden a ganar cada vez más terreno y donde el despliegue de la subjetividad tiene un margen mayor que en el pasado, la racionalidad con arreglo a fines -que está motivada por los intereses particulares del individuo y considera todo lo exterior en calidad de simples medios- se desarrolla en su máxima expresión. El resultado sombrío de este derrotero, que Weber criticó más o menos abiertamente como la faceta no deseada de la modernidad, consiste en un creciente enfriamiento, reificación y despersonalización de las relaciones sociales producto de la avance de la socialización en detrimento de la comunización; en una penetración progresiva de la lógica del cálculo en las distintas esferas en las que se desenvuelve la existencia; en una pérdida de libertad individual bajo el imperio del capitalismo y la burocracia, que aprisionan como una carcasa dura como el acero (*stahlhartes Gehäuse*); en un vaciamiento de sentido de la vida cotidiana enfocada en la actividad profesional y en un embotamiento de la rutina del sujeto moderno por la racionalización.

En el terreno teórico, por su lado, la intelectualización de la modernidad se distingue porque el conocimiento científico desplaza al pensamiento mágico y religioso de la explicación de los fenómenos mundanos, confinándolos al reino de lo irracional. El desarrollo de las ciencias empíricas culmina el desencantamiento del mundo, dando lugar a una nueva imagen del cosmos que expresa una escisión y un estrechamiento del racionalismo teórico. En efecto, la expulsión de la magia y sus poderes insondables, implicó entender el universo como un mecanismo legaliforme, con una dinámica causal y previsible, susceptible de ser indagada científicamente. Pero el rechazo de la religión y su orden ético providencial, cuestionó “por principio” toda consideración que preguntase por un *sentido* del acontecer intramundano, disolvió la idea mística de una ética unitaria y universalmente válida, y provocó una retirada de la escena pública de los “valores últimos y más sublimes” hacia la intimidad de las creencias personales (Weber 1998a: 553; 2012b: 225). En el ámbito teórico, la racionalidad y la objetividad quedaron reservadas exclusivamente al conocimiento de los hechos empíricos y la ciencia moderna -orientada por las reglas abstractas de la lógica y la metodología-, ya no tiene respuesta alguna para “las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir” (Weber 2012b: 203). A su vez, las ideas ético-prácticas perdieron su apariencia incondicionada y quedaron a merced de las valoraciones y elecciones subjetivas, cuya dinámica no depende para Weber de la razón, sino de la *fe* de cada individuo. De este modo, el avance de las ciencias especializadas asestó un golpe no sólo a las religiones proféticas, sino también a las teorías críticas (filosóficas y/o revolucionarias) en las que el *ser* y el *deber-ser* aparecían entrelazados. Y con el repliegue de estas visiones holísticas, se descubrió nuevamente la *irracionalidad ética del mundo* originaria, iluminándose en el ámbito práctico la pluralidad de la existencia terrenal con sus distintas esferas de valor y la “urdiembre trágica” en que se apoya toda acción humana que, aunque presentes en la cosmovisión de los antiguos griegos, habían sido ingenuamente veladas por la larga hegemonía de la ética cristiana y su sucesora ilustrada (Weber 1998a: 532; 2012b: 214; 2012c: 154).

El mundo desencantado de la modernidad mostró a sí su completa falta de sentido y su carácter irracional desde el punto de vista ético, por fuera de los significados y los sistemas de valores creados por los intelectuales y defendidos por cada individuo. Reveló su auténtico rostro, signado por la fragmentación, las oposiciones y los conflictos irremediables. Según Weber, la vieja verdad que “hemos vuelto a saber con Nietzsche” (2012b: 212) es que no existe un criterio universal capaz de unificar los distintos sistemas de valores, si no es al precio de sacrificar la propia lógica de alguno de ellos; ni tampoco una conducta de vida práctica que pueda compendiar el conjunto de las virtudes. “Sólo las religiones positivas - con mayor precisión: las *sectas* ligadas por un dogma- pueden con ferir al contenido de *valores culturales* la dignidad de un mandato *ético* incondicionalmente válido” (Weber 2006a: 46). Pero por fuera de ellas, se ha vuelto evidente la crisis de los trascendentales: que algo puede ser sagrado aunque no sea bello ni verdadero y precisamente porque no lo es; o que algo puede ser bello sin ser bueno ni sagrado y justamente por ese motivo; en fin, que algo puede ser verdadero sin ser bello, ni bueno, ni sagrado. Cada esfera de la vida constituye un orden de validez que se rige y se racionaliza en función de valores últimos específicos y cuya lógica es irreductible y contradictoria con la de otros órdenes. Lo mismo cabe para los distintos ideales y sistemas éticos que compiten en su seno que, aunque pretendan una validez universal, en los hechos tienen límites definidos, pues están supeditados a las elecciones privadas de los individuos (Weber 2012b: 211-214, 219). Y lo mismo ocurre en la propia intimidad del sujeto, que está tironeado por los diversos órdenes en los que se desenvuelve su existencia y por

diferentes principios que pueden gobernar su conducta y entre los que debe optar constantemente, sea consciente o no de esto (Beirain 2003: 11-12). Weber considera que la única metafísica adecuada para interpretar filosóficamente este rasgo irracional de la eticidad mundana es el “politeísmo absoluto”, ya que si se consideran los valores desde el punto de vista de su *sentido* último, se trata siempre “no sólo de alternativas, sino de una lucha a muerte irreconciliable entre ‘dios’ y el ‘demonio’ (...). Entre ellos no es posible relativización ni transacción algunas” (Weber 2006b: 238)¹.

Se advierte entonces que la irracionalidad ética del mundo aflora nuevamente en la modernidad como el emergente paradójico, imprevisto y no deseado de la racionalización teórica llevada a cabo por las ciencias empíricas. Y producto de ese mismo proceso de desarrollo, estas últimas quedan despojadas de toda significación trascendente para el ser humano por fuera de sus resultados meramente técnicos. Weber se hace eco aquí del irracionalismo ético nietzscheano, en el que los valores luchan de modo inexorable y el individuo debe elegir a cuál se aferra según sus propias convicciones, ya que no existe un principio universal que permita dirimir entre ellos.

Pero aunque se trata de una verdad sumamente incómoda, el redescubrimiento científico de la irracionalidad ética del mundo no constituye para Weber sólo un resultado patológico, sino que también abre una alternativa. En efecto, si el sujeto la asume de manera consciente, ella puede constituirse en la condición de posibilidad para llevar una vida ética en el propio contexto de la modernidad desencantada.

EL IDEAL WEBERIANO DE LA VIDA BUENA

En su ensayo sobre la libertad de valores en las ciencias sociales, Weber realiza una afirmación de un inmenso interés para aproximarse a su concepción de la vida buena en la modernidad.

La superficialidad de la “existencia cotidiana” (...) consiste precisamente en que el hombre inmerso en ella no toma conciencia -ni quiere hacerlo- de esta mezcla (...) de valores irreconciliables; consiste en que, antes bien, elude la opción entre “dios” y “demonio” y su propia decisión última respecto de cuál de los valores en conflicto está regido por uno y cuál por el otro. El fruto del árbol de la ciencia, inevitable aunque molesto para la comodidad humana, no consiste en otra cosa que en tener que conocer aquellas oposiciones y, por lo tanto, advertir que toda acción singular importante y hasta la vida como un todo, si no ha de transcurrir como un fenómeno natural sino ser conducida conscientemente, implica una cadena de decisiones últimas en virtud de las cuales el alma, como en Platón, *escoge* su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser (Weber 2006b: 238).

Esta referencia resulta relevante por al menos tres motivos. En primer lugar, porque pone de manifiesto que gran parte de los individuos que habita el mundo moderno todavía no es consciente del politeísmo de valores y sus implicancias para la vida. En segundo lugar, porque enfatiza que, en este contexto, la ciencia puede y debe desempeñar un papel clarificador. En tercer lugar, y lo más importante, porque deja planteadas dos formas distintas y con trapuestras de entender y conducir la vida que están presentes -aunque de modo fragmentario y asistemático- en el pensamiento weberiano. En consecuencia, es necesario detenerse en estas dimensiones del problema en cuestión.

Weber encuentra que, a pesar del descubrimiento científico de la irracionalidad ética del mundo en la modernidad, gran parte de las personas continúa actuando de manera

¹ Lejos de todo relativismo, Weber enfatiza el carácter absoluto y el antagonismo inconciliable de los valores en cuanto a su *sentido último*. Ahora bien, las relativizaciones y compromisos entre ellos se presentan continuamente en la vida cotidiana y a lo largo de la historia.

irreflexiva y negadora frente a ella, evitando elegir sus propios valores y tomar posición en los conflictos que se producen entre principios y cosmovisiones antagónicas. Sostiene enfáticamente que la mayoría *no quiere* tomar conciencia del politeísmo y lleva una vida superficial, sin duda más cómoda, pero ignorando y eludiendo los desafíos existenciales que éste supone para el sujeto moderno. De este modo, parece sugerir que la vida ética consciente y rigurosa continúa siendo el patrimonio de un pequeño sector de la sociedad, que se distingue de la existencia que lleva *la masa*². Esto no significa, desde luego, que esta última no se oriente en sus acciones cotidianas de acuerdo a normas y valores, sino que los asume irreflexivamente como dados y conduce su vida de manera heterónoma, como si se tratase de un mero transcurrir natural. Éste es precisamente el rasgo distintivo del llamado *tradicionalismo*, al que Weber opone su ideal de vida buena. Es que para el autor alemán, como para los filósofos griegos, la *vida* se dice de distintas maneras. Para el ser humano, que además de sensibilidad está dotado de racionalidad y de la capacidad de otorgar un sentido a sus actos y a su propia existencia, no puede tratarse simplemente de vivir, sino de vivir *bien*, de llevar una vida ética consciente y racionalmente orientada.

En la producción weberiana y particularmente en su sociología de la religión, se pueden advertir diferentes tipos-ideales de conducción de la vida (*Lebensführung*) -algunos más teóricos y otros más prácticos, algunos más racionales y otros más irracionales- que tienen cierto correlato con su tipología de la acción social y un estrato social característico que los lleva adelante típicamente. Aquí se examinará la oposición entre sólo dos modos de vida: uno que se rige primordialmente según los criterios de la *acción tradicional* y otro que lo hace según una peculiar conjunción entre los criterios de la *acción racional con arreglo a valores* y la *acción racional con arreglo a fines*. Como se sabe, la primera se distingue cualitativamente de las segundas porque no constituye una conducta racional, está en el límite de una acción con sentido y sucede por la fuerza de los hábitos arraigados. Las acciones racionales, en cambio, se caracterizan por ser plenas de sentido y porque hay una reflexión consciente sobre los fines y los medios del actuar. El individuo actúa en ellas autónomamente sometiendo su propia conducta a reglas o ideales que él mismo se ha impuesto. Como señala Yolanda Ruano de la Fuente, para Weber, “la acción racional es la acción libre y conscientemente dirigida a la consecución de un objetivo” (1996: 77). Ya sea que el sentido del actuar esté puesto en el seguimiento de un valor incondicionado o en la realización de una finalidad pragmática escogida a partir del cálculo de fines, medios y consecuencias, se trata en ambos casos de acciones autónomas y racionalmente controladas. Y estas diferencias también valen para su concepción de los modos de existencia.

Weber utiliza el concepto de tradicionalismo para dar cuenta de un estilo de vida que se orienta de forma regular y mayoritaria siguiendo los criterios de la acción tradicional, y que pareciera haber estado muy extendido en el pasado pre-moderno. Lo define como una cierta “disposición anímica” que se caracteriza por “la fe en la *costumbre* cotidiana, como norma inviolable de la acción” (Weber 1998b: 263). Se trata de un tipo de mentalidad y de conducta existencial, que inclina a las personas a adaptarse y a vivir conforme a “lo que siempre ha sido así” y a lo que es habitual en el contexto social y las distintas esferas en que se desenvuelve su cotidianeidad. El tradicionalismo es una forma irracional y completamente heterónoma de conducir la vida, ya que la misma es transitada como si fuese un mero “fenómeno natural” y no un devenir sujeto a la voluntad y a las elecciones conscientes del individuo. “Lo que el hombre quiere ‘por naturaleza’ (...) es vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido”. Pero este tipo de orientación, esquiva la decisión sobre los fines últimos que guían la propia existencia, asume como “naturales” los que le vienen de afuera y se adecua a ellos de manera inconsciente e incuestionada (Weber 2006b: 238; 2008: 107). Este modo peculiar de concebir y transcurrir la vida, moldea una subjetividad que no sólo naturaliza las condiciones existentes, sino que es sumamente conservadora y reproductora de las mismas, ya que la propia “aversión a separarse de los rumbos tradicionales constituye un motivo general para el mantenimiento de la tradición”, tendencia que puede verse reforzada cuando hay creencias o intereses materiales que colaboran en esa misma dirección (Weber 1942: 367).

² Recuérdese en este punto la contraposición que Weber establece entre la cualificación ética y la conducta de vida metódica del estrato *virtuoso* o *heroico* distintivo de una religión; y la cualificación y la conducta bastante más laxas que resultan practicables para *la masa* de los fieles y frente a la cual las religiones tuvieron realizar concesiones (1998b: 254-255).

Aunque el espíritu del capitalismo tuvo que combatir fuertemente esta forma de vida para llegar a imponerse y desarrollarse, esto no significa que haya desaparecido en el mundo moderno racionalizado: para Weber, ella subsiste en *la masa* del mismo modo que la *afectividad* que se rige por los sentimientos y deseos inmediatos (Lambruschini 2019). Así, las personas que se dedican de manera rutinaria a la actividad laboral sin siquiera preguntarse por qué deben trabajar a cambio de un salario para poder sobrevivir; las que respetan las leyes por mera costumbre, con total desconocimiento de su origen y los fundamentos racionales por las que fueron creadas; las que se valen de los resultados de la ciencia plasmados en la tecnología, pero no se cuestionan por sus mecanismos de funcionamiento hasta que, por algún motivo, dejan de andar como lo hacen habitualmente; esas personas, entre otros ejemplos similares, están actuando y viviendo de manera primordialmente tradicionalista.

A esta forma heterónoma e irracional de conducir la existencia, Weber le opone el ideal de una vida autónoma y racional, para la cual se han creado las condiciones en el contexto de la modernidad desencantada. Porque a pesar de los efectos reificantes del racionalismo, el mundo moderno todavía permite cierto margen de acción y libertad individuales, que estaban cercenados bajo el orden tradicional dominado por la religión y las relaciones comunitarias, en las que prima el sentimiento de “constituir un todo” por sobre los intereses -materiales e ideales- de los individuos (Weber 2012: 33). Es justamente este resto de libertad, el que Weber busca ampliar y defender contra las tendencias deshumanizantes de la racionalización.

A contramano del tradicionalismo, el ejercicio de una vida buena en la modernidad implica como condición indispensable para el autor “tener que conocer aquellas oposiciones” entre valores inconciliables y tener que escoger deliberadamente entre ellos (Weber 2006b: 238). Implica, por tanto, tomar plena conciencia de la irracionalidad ética del mundo redescubierta por la ciencia y actuar a la altura de las nuevas circunstancias. En el fragmento referido antes, Weber alude a la elección individual del propio destino en el pensamiento de Platón, como la actitud que debería asumirse en las acciones relevantes de la vida y en la vida misma como totalidad, ante la moderna lucha de dioses³. En este punto, es necesario tener presente la especificidad del nuevo politeísmo con respecto al antiguo. A diferencia de lo que ocurría en el politeísmo de los griegos y romanos, los nuevos dioses y el culto a cada uno que emergen en la modernidad, también se han desencantado. Ya no se trata de deidades personalizadas, representadas de modo antropomórfico, con atributos y funciones que las distinguen unas de otras. Ahora, los que luchan eternamente por dominar la vida de los hombres son poderes “impersonales”, esto es, valores abstractos y visiones del mundo que no se imponen naturalmente y casi sin percatarse desde la comunidad como en el pasado pre-moderno, sino que el individuo se ve obligado a decidir cotidianamente entre ellos según su propia conciencia y voluntad, a sabiendas de que la elección de uno implica asimismo una toma de posición en contra de otros (Weber 2006a: 42; 2012b: 212-214; Schluchter 2016: 97-98). Por otro lado, a diferencia de lo que sucedía bajo hegemonía de la ética cristiana, donde el *eligérés* actuaba de forma consecutiva con sus creencias pero desentendiéndose completamente de los resultados de sus actos, la decisión en torno a los valores implica en la modernidad la “dignidad viril” de hacerse responsable de las consecuencias prácticas que trae aparejado su seguimiento, y también hacerse cargo del propio destino vital en su conjunto, en tanto supone un encadenamiento de acciones y elecciones subjetivas (Weber 2012b: 213; 2012c: 161-162).

De estos señalamientos se desprende que Weber no reserva la conjunción entre la *ética de la convicción* y la *ética de la responsabilidad* sólo para el político profesional como a veces se lo interpreta, sino que la considera válida y necesaria para todo hombre moderno que quiera desarrollar una vida libre y racional. Weber lleva el individualismo ético hasta el final, al exigir al individuo “que se desarrolle como persona, mediante la dirección consciente de su propia vida basada en la elección libre, autónoma y responsable de los valores últimos que la guían y le dan sentido” (González García 1988: 38-39). Su ideal de una vida buena en la modernidad desencantada,

³ Weber leyó asiduamente a Platón en su juventud, como se advierte en su biografía y en algunas de sus cartas. También se sabe que cuando se refiere a la elección del propio *daimon*, retoma este concepto de Goethe, que abrevaba en el concepto griego, pero otorgándole un sentido de carácter, de personalidad (González García, 1998; Schluchter 2017). Sin embargo, salvo algunas excepciones (McCarthy 2003; Ruano de la Fuente 2001), el vínculo entre el pensamiento weberiano y la filosofía clásica griega ha sido escasamente estudiado y sería necesario profundizarlo para una comprensión más acabada de su visión de la vida buena.

consiste entonces en una forma de existencia que se orienta de modo regular y mayoritario integrando en el actuar de cada día estos dos tipos de ética práctica, lo que constituye claramente un desafío para el sujeto dada la oposición ineludible que existe entre ambas.

En efecto, la ética de la convicción implica una orientación mayoritaria de la conducta de vida conforme a los criterios de la acción racional con arreglo a valores, en la que el sujeto actúa motivado por su creencia consciente en el valor intrínseco -desde el punto de vista ético, estético, religioso, político, etc.- de una conducta determinada, e independientemente de los resultados que ésta tenga (Weber 2012a: 20-21). En este tipo de ética práctica, el individuo se abraza a una cierta imagen del mundo en virtud de sus creencias o su fe personal, y actúa cotidianamente y en diferentes esferas siguiendo de modo consciente y voluntario los mandatos prácticos que se sistema de valores plantea; todo lo cual conduce para Weber a una racionalización de existencia y de la subjetividad en función de esos ideales. En su tipo puro, la ética de la convicción implica que el sujeto actúa *exclusivamente* conforme a sus creencias y por la validez intrínseca que otorga a las acciones dirigidas a llevar a cabo sus fines últimos, pero sin hacerse cargo de sus consecuencias prácticas y responsabilizando por ellas “al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios” (Weber 2012c: 162). Es justamente este rasgo de la ética de la convicción el que Weber considera irracional y busca minorar mediante su combinación con el otro tipo. La ética de la responsabilidad, por su lado, se orienta mayoritariamente conforme a los criterios de la racionalidad según fines, en la que el individuo actúa persiguiendo finalidades conscientemente elegidas y sopesadas, y utilizando sus expectativas sobre el comportamiento de objetos y otras personas como medios para alcanzarlas (Weber 2012a: 20-21)⁴. A contramano de la anterior, este tipo de ética práctica presta especial atención a las consecuencias probables que se derivan del uso de ciertos medios y a la evaluación de los fines perseguidos en función de esto. Se trata de una orientación más realista que “toma en cuenta todos los defectos del hombre medio” y “ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción” y hacerse responsable de las mismas, siendo conscientes además de que el seguimiento de ciertos fines muchas veces implica el recurso a medios no deseados o moralmente condenables y el sujeto que los persigue debe estar dispuesto a hacerse cargo de sus elecciones, o bien revisar sus finalidades si no está en condiciones de soportarlo (Weber 2012c: 161-162).

Así pues, la conjunción de estos dos tipos de ética práctica en la conducta de vida, implicaría para Weber que el individuo elija conscientemente los propios valores o fines últimos en función de sus creencias y que sea fiel y consecuente con las propias convicciones, pero haciéndose plenamente responsable de todo lo que conlleve el seguimiento de las mismas. Si no tiene la agallas o el coraje suficientes para hacerse cargo de lo que esto implica, tendrá que rever esas finalidades, pero no debe intentar conciliarlas con actos o valores incompatibles con su elección, o tratar de justificar medios repudiables por la validez que otorga a sus propios fines. A su vez, la combinación de estas dos éticas en tensión plantea al individuo el desafío de alcanzar un equilibrio entre las pasiones asociadas al seguimiento de las propias convicciones, y la reflexión racional vinculada a la evaluación de los fines, medios y consecuencias. Lograr este equilibrio y llevar una vida buena pareciera demandar para Weber una cualidad adicional, similar a lo que los griegos llamaban *phronesis*: un saber práctico propio de los seres humanos que inclina a la moderación, a la acción conveniente y a la conciencia de los límites (Aubenque 1999)⁵. He aquí entonces el ideal weberiano de una vida ética libre y racional bajo las condiciones de la modernidad desencantada que, aunque dentro ciertos márgenes, admite la posibilidad de que el sujeto lleve una vida

⁴ Ruano de la Fuente plantea que la acción racional con arreglo a fines comprende un momento *técnico*, vinculado a “la utilización calculada de los medios para fines dados” y un momento *electivo*, referido a “la elección de los posibles fines, supuestos los medios, valores y condiciones del contorno”. Ella implica: a) sopesar los medios con los fines, que es una tarea puramente técnica; b) sopesar los fines con las consecuencias previsibles, que remite a la responsabilidad sobre la propia conducta; y c) sopesar los distintos fines entre sí, que implica la elección de los fines según un sistema de preferencias establecido, pero siempre bajo el criterio de eficacia en el resultado (1996: 78-79).

⁵ Así, Weber considera imprescindible que el político moderno, además de tener pasión por su causa y sentido de la responsabilidad, sea portador de mesura o prudencia (*Augenmass*) para equilibrar ambas orientaciones y evitar el vicio de la vanidad. Del mismo modo, cree que la persona que decida dedicarse a la ciencia por vocación, debe ser responsable con las condiciones de esta actividad en la modernidad, que se ha profesionalizado y sólo puede ofrecer un saber técnico-formal, y tener además la honestidad intelectual de no confundir el conocimiento de *lo-que-es* con el pensamiento sobre lo que *debe-ser*.

conforme a la virtud e incluso con cierto grado de heroísmo. Como se sabe, Weber examinó esta conjunción en las figuras del científico y el político profesionales, pero se puede inferir que la considera igualmente factible (y deseable) para todo hombre moderno que no quiera vivir su vida como un fenómeno natural, sino conducirla conscientemente escogiendo su propio destino.

Cabe señalar por último, que en el marco de esta concepción, Weber reserva un papel clarificador para la ciencia, que allanaría el terreno para el ejercicio de una vida buena en un doble sentido. Por un lado, dando a conocer la irracionalidad ética del mundo y la necesidad de que el sujeto elija cuáles son sus dioses y demonios, facilitando así la toma de conciencia individual sobre el politeísmo moderno y el cuestionamiento de toda forma naturalizada y tradicionalista de conducir la existencia. Por otro lado, realizando una crítica técnica de los juicios de valor, que permita al individuo aclarar sus propias posturas prácticas. Las ciencias sociales orientadas por el racionalismo formal pueden referirse a la validez *en los hechos* de valores e ideales históricamente dados y hacer un análisis lógico del material que aparece en los juicios de valor según el principio de no-contradicción interna. Ellas están en condiciones de: 1) identificar cuáles son los medios apropiados o ineficaces para los fines perseguidos; 2) comprobar las consecuencias que tendría la aplicación de ciertos medios, permitiendo una ponderación de los resultados deseados y no deseados de la acción; y 3) volver consciente la disputa entre distintas valoraciones posibles sobre las consecuencias que acarrea una acción o inacción. Las disciplinas filosóficas pueden ir todavía más lejos que las empíricas y echar luz sobre la validez de los valores *en cuanto norma*, precisando: 1) el “sentido” de los fines a los que se aspira; 2) las ideas sistemáticas en las que se fundamentan; y 3) el lugar que ocupan dentro de la totalidad de los valores últimos posibles. Sin embargo, extraer una decisión práctica a partir de esta crítica formal y de la claridad que ésta puede aportar es una tarea que le compete al individuo que “quiere” y “elige”. Para Weber “no hay un procedimiento científico (racional o empírico) que pueda brindarnos aquí una decisión” (2006a: 42-44; 2006b: 232-233, 239; 2012a: 20).

De este modo, de muestra sus puntos de encuentro y desencuentro con la visión nietzscheana de *La genealogía de la moral* (2014). Aunque comparte su enfoque sobre el carácter irracional de los valores y que la decisión en torno a ellos depende en última instancia de la fe individual; el papel que Weber le otorga a la ciencia en este marco le pone un límite al puro decisionismo, aportando -mediante la reflexión y la auto-consciencia- una cuota de racionalidad a la elección subjetiva de los valores que dan sentido a las acciones y a la vida en su conjunto. Y en este punto, la ciencia también hace un aporte en favor de la autonomía. Como señala Wolfgang Mommsen, “sólo cuando la personalidad advierte racionalmente los motivos y las consecuencias de sus actos, está en condiciones de elevarse por sobre ‘el sustrato instintivo, confuso y vegetativo de la vida personal’ y adquirir la libertad interior. Esa es, asimismo, la verdadera misión de la ciencia” (1971: 92-93).

REFLEXIONES FINALES. EL SABER TRÁGICO COMO ARMA DE LIBERACIÓN

Para finalizar este análisis sobre la visión weberiana de una vida libre y racional bajo las condiciones de la modernidad desencantada, parece relevante referirse brevemente al lugar que tiene lo trágico en el marco de esta perspectiva.

Ruano de la Fuente ha llamado la atención sobre la importancia de la tragedia como clave para interpretar el diagnóstico del mundo moderno y la concepción de la racionalidad práctica en el pensamiento de Weber. La autora recurre al enfoque de Aristóteles interesado por la vida buena que aparece en la *Poética*, la *Política* y las *Éticas* y lo lee en un sentido específico: intentando aprehender la tragedia como un conocimiento práctico que facilita la dotación de sentido de la acción en el mundo. En este marco, destaca especialmente la visión aristotélica que concibe la tragedia como una representación de la acción y el curso de una vida humana (*bíos*), y considera la *eudaimonía* como una actividad que abarca toda la vida, que está sujeta a la elección de los propios fines, pero también a una serie de contingencias y azares (*tyché*) que no dependen de la voluntad. Recupera especialmente la idea de que el ser humano que procura llevar una vida buena es superior

a las bestias, pero tampoco llega a ser un dios, idea que ilustra sobre la vulnerabilidad y falibilidad del hombre, aunque aspire y deba aspirar a la perfección. Éste es precisamente el rasgo que interpretan los héroes trágicos que, si bien no se destacan por su virtud o su justicia, tampoco caen en la desgracia por maldad o perversión, sino por error o por la debilidad del deseo (*orexis*).

Salvando las distancias, Ruano de la Fuente encuentra una afinidad entre estos aspectos del pensamiento de Aristóteles y la herencia que deja el propio Weber. Sostiene que tanto en su crítica del devenir del racionalismo occidental como en su teoría de la acción social “Weber viene a legarnos, precisamente, un poderoso *saber trágico*” (2001: 215). Por un lado, dicho saber enseña acerca del fracaso de la razón que, para dójicamente, nace de su supremo éxito. La recurrente búsqueda del ser humano de darle un sentido al mundo racionalizándolo teórica y éticamente, desemboca en la modernidad occidental en la fragmentación del racionalismo, el desencantamiento y la emergencia del politeísmo valorativo que había sido cegado durante siglos. Por otro lado, enseña acerca de la complejidad y el carácter trágico de la acción humana en-el-mundo, exigiendo tomar consciencia de la irracionalidad ética que lo constiuye; de su contraste radical con las pretensiones unitarias o universalistas de los hombres; del hiato frecuente entre las aspiraciones e ideales perseguidos en el actuar y sus consecuencias muchas veces contradictorias o no deseadas; de la incidencia de factores azarosos e imprevistos en el decurso de las acciones y de la vida en su conjunto. Finalmente, enseña al sujeto moderno a asumir las cualidades del héroe trágico cuando reclama que tome consciencia del politeísmo, que elija el dios o demonio que rige los hilos de su vida y le rinda culto diariamente, pero afrontando con dignidad la responsabilidad que entraña esta elección.

Para la autora, la propuesta ético-práctica de Weber, lejos de constituir una negación del presente desde el anhelo nostálgico de una racionalidad sustantiva o la esperanza pasiva de una nueva profecía en el futuro, se asienta y demanda tomar consciencia de lo trágico puesto que “en la serena consciencia de lo trágico (...) quedaría, en efecto, inscrita la propia liberación de lo trágico” (Ruano de la Fuente 2001: 220).

Esta interpretación resulta muy y provechosa para captar el sentido profundo del ideal weberiano de una vida buena en la modernidad del que se ha hablado en estas páginas que, partiendo del reconocimiento de una realidad de cididamente hostil, invita a superar lo trágico a través de lo trágico y a pelear por una libertad consciente de sus límites, pero libertad al fin. Weber transmite cabalmente este espíritu trágico en sus conferencias sobre la ciencia y la política como vocación en las que reflexiona sobre el destino vital del intelectual y del político bajo las circunstancias creadas por el mundo moderno, ejemplificando curiosamente su ideal de vida buena en las mismas figuras y tipos de vida en que Aristóteles depositaba el suyo: la *bíos theoretikós* y la *bíos politikós*. De lo que se trata para Weber es de repensar estas dos formas de existencia bajo las condiciones del capitalismo, la burocracia, el trabajo profesional y sobre todo de la muerte de Dios, el desencantamiento del mundo y el politeísmo modernos.

Aunque Weber considera que la vida libre y racional todavía es practicada por unos pocos, su aspiración íntima es ampliar esas fronteras, tarea en la que la ciencia puede aportar su grano de arena. En este sentido, las enseñanzas que transmite el enfoque weberiano y el saber trágico que heredamos de su pluma, pueden ser interpretados como su auténtica contribución en dirección a la autonomía, desafiando al sujeto moderno a asumir con heroísmo la construcción de su propio destino.

REFERENCIAS

1. Aubenque, Pierre. *La prudencia en Aristóteles* Barcelona: Crítica. 1999.
2. Bellah, Robert. “Max Weber y el amor negador del mundo” . Perla Aronson y Eduardo Weisz (comps.) *Sociedad y Religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*. Buenos Aires: Prometeo. 2005. pp. 127-156.
3. Beriain, Josetxo. “El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples”. *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento* 198: 54-78.
4. González García, José María. “Las herencias de Kant y Goethe en el pensamiento de Max Weber”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 1988, 43: 23-42.
5. González García, José María. “Herencias de Goethe en el pensamiento contemporáneo”. *Nueva Revista de política, cultura, y arte* 1998.
6. Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: 2009.
7. Kalberg, Stephen. “Los tipos de racionalidad según de Max Weber: piedras angulares para el análisis de los procesos de racionalización en la historia”. Perla Aronson y Eduardo Weisz (comps.) *Sociedad y Religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*. Buenos Aires: Prometeo. 2005. pp. 73-116.
8. Lambruschini, P. *La relación entre los conceptos de lo racional y lo irracional en el pensamiento de Max Weber*. Tesis de Maestría en Investigación en Ciencias Sociales - UBA. 2019.
9. McCauley, George. *Classical Horizons. The Origins of Sociology in Ancient Greece*. Albany: State University of New York Press. 2003.
10. Mommsen, Wolfgang. “La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal”. Talcott Parsons y otros *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1971. pp. 85-121.
11. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza. 2014.
12. Roth, Guenther. “La racionalización en la historia de desarrollo de Max Weber”. Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz (eds.) *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios críticos y recepción*. México: Fondo de Cultura Económica. 2016. pp. 153-174.
13. Ruano de la Fuente, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta. 1996.
14. Ruano de la Fuente, Yolanda. *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2001.
15. Schluchter, Wolfgang. “Politeísmo de valores” Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz (eds.) *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios críticos y recepción*. México: Fondo de Cultura Económica. 2016. pp. 95-122.

16. Schluchter, Wolfgang. “El ‘desencantamiento del mundo’: visión de Max Weber sobre la modernidad” *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica. 2017. pp. 67-89.
17. Weber, Max. *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica. 1942.
18. Weber, Max. “Excursus. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” en “La ética económica de las religiones universales”. *Ensayos sobre Sociología de la Religión, I*. Madrid: Taurus: 1998a.
19. Weber, Max. “Introducción” en “La ética económica de las religiones universales”. *Ensayos sobre Sociología de la Religión, I*. Madrid: Taurus: 1998b.
20. Weber, Max. “La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y la política social”. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Barcelona: Amorrortu. 2006a.
21. Weber, Max. “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas”. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Barcelona: Amorrortu. 2006b.
22. Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. 2008.
23. Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. 2012a
24. Weber, Max. “La ciencia como vocación”. *El político y el científico*. Madrid: Alianza. 2012b.
25. Weber, Max. “La política como vocación”. *El político y el científico*. Madrid: Alianza. 2012c.