

MAX WEBER Y EL ORIGEN DE LOS DERECHOS HUMANOS: UN ESTUDIO ACERCA DE LA INNOVACIÓN CULTURAL

HANS JOAS

No hay duda que la creencia en los derechos humanos y la dignidad de la persona humana es una de las características más importantes de nuestro tiempo, al menos desde el final de la Segunda Guerra Mundial, incluso en mayor grado después de la caída del comunismo en Europa. En la medida en que este desarrollo fue anticipado por algunos teóricos sociológicos como Émile Durkheim, se mantiene una aguda tensión con los sombríos pronósticos que Max Weber formuló sobre el futuro en varias ocasiones. Es más, ya que los derechos humanos se discuten raramente en la gigantesca obra de Weber, la cuestión de sus orígenes puede parecer al principio algo marginal en el estudio de su trabajo. Sin embargo, puede demostrarse que el origen de este complejo valor—tan central a la edad moderna—produce una perspectiva interesante en varios aspectos de la sociología de Weber.

En sus opiniones empíricas sobre los orígenes de los derechos humanos, Max Weber dependía totalmente de la investigación de sus amigos y colegas, Georg Jellinek y Ernst Troeltsch. Así que parece razonable que comencemos con ellos. Este desvío permitirá que persigamos tres objetivos paralelos. Primero, nos permitirá formular el problema más claramente. En segundo lugar, al contrastar las opiniones de Weber con las de sus contemporáneos, podremos especificar más claramente su posición. Tercero, y finalmente, este contraste permitirá que bosquejemos algunas conclusiones con respecto al poder interpretativo del llamado paradigma de Weber.

Permítanme comenzar mis reflexiones con una escena. Ocurre en una tarde de octubre en 1922 en el centro de Berlín, cuando la Universidad Alemana para la Política (“*Deutsche Hochschule für Politik*”) está celebrando su segundo aniversario en un famoso edificio, el *Schinkels Bauakademie*. El presidente del *Reich*, Friedrich Ebert, y otras figuras excepcionales en la vida académico-intelectual de Berlín, como los historiadores Friedrich Meinecke, Erich Marcks, y Hans Delbrück habían aceptado la invitación de esta institución recientemente creada, que se había fijado la meta de promover la enseñanza para adultos en el espíritu de la democracia y, por lo tanto, tenía una tarea un tanto difícil en los años de la República de Weimar. El discurso principal fue ofrecido por uno de los eruditos más grandes del viejo *Kaiserreich*, el teólogo, historiador, y filósofo protestante Ernst Troeltsch, quien habló acerca de “Las Ideas del Derecho Natural y de la Humanidad en las Políticas Mundiales”.¹

Los argumentos de Troeltsch fascinaron a sus contemporáneos. Después de leer el texto, Thomas Mann respondió con un ensayo detallado que apareció en el *Frankfurter Zeitung*; Friedrich Meinecke dedicó a Troeltsch su libro *Die Idee der Staatsräson* (La Idea de la Razón del Estado), y dedicó el capítulo final del libro a la conferencia de Troeltsch; Leo Strauss, el filósofo político emigrante, lo tomó como el punto de partida para sus conferencias de 1949 en la Universidad de Chicago, la que advirtió a América de la influencia relativista que emanaba de la Alemania derrotada, a partir de lo cual desarrolló su influyente libro *Naturrecht und Geschichte* (Derechos Naturales e Historia)². La visión homogénea de Troeltsch continúa fascinando hoy, y quizás puede ser entendida completamente hasta ahora por nosotros, unas tres generaciones después.

¿Qué tenía de especial esta conferencia? Su contribución particular yace en una confrontación notablemente productiva entre la tradición occidental de los derechos humanos y un concepto sofisticado de la individualidad, la creatividad y la auto-comprensión desarrollada sobre todo en Alemania. Al mismo tiempo, el tono de Troeltsch se mantiene totalmente sobrio y tranquilo. Durante los primeros años de la guerra Troeltsch se había mantenido en los márgenes de las agitaciones nacionalistas de los profesores de la Universidad y de los debates intelectuales

¹ TROELTSCH, ERNST (1923), “*Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*”, en: Troeltsch, Ernst (2002), *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-23)*, Berlin (Critical Edition Volume 15), p. 493-512. El “reporte editorial” (p. 477-490) y la introducción del editor a este volumen (p. 1-42) contiene información importante acerca del contexto de este escrito. Para una traducción al inglés véase: Troeltsch (1934).

² MANN, THOMAS (1923/1986), “*Naturrecht und Humanität*,” *Frankfurter Zeitung*, 25 Diciembre de 1923, Reimpreso en Mann, Thomas (1986), *Aufsätze, Reden, Essays*. Volumen 3, Berlin, p. 428-431; Meinecke, Friedrich (1924/1957), *Die Idee der Staatsräson*, Munich; Leo Strauss (1956/1977), *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt am Main, p. 1.

públicos que tuvieron lugar, en donde se habían acentuado las diferencias entre Alemania y Occidente. Aunque en general estaba bien informado sobre éstas repetidas agitaciones, Troeltsch estaba interesado principalmente en marcar su propio e infranqueable límite cultural y político. Los acontecimientos y el resultado de la guerra no lo condujeron en dirección del radicalismo nacionalista, como lo hicieron otros, como Oswald Spengler. Troeltsch no se conformó simplemente, por razones externas o estratégicas, con las nuevas circunstancias adoptando la apariencia de un “republicano razonable”, ni se lanzó en los brazos de Occidente, en un giro radical de 180 grados. Más bien, procuró, por medio de una genuina y profunda autocrítica, romper la desastrosa alianza que se había formado entre la comprensión alemana de la individualidad y la glorificación de la “*raison d'état*” y el poder político. Para alcanzar esta meta, primero demostró claramente que las ideas del derecho natural y de la humanidad no eran, como se había asumido a menudo, “simples conceptos modernos o simples conceptos de Europa occidental”, sino “ideas de gran antigüedad (...) y de alcance europeo general; ideas que son la base de nuestra filosofía europea de la historia y de la ética; ideas que han estado conectadas estrechamente, por miles de años, con la teología y el humanismo”³. Discute más adelante que el catolicismo se hubiese mantenido más cercano a esta “tradicción común de Europa”⁴ no obstante su imagen romántica. Lo que era realmente nuevo y moderno, según Troeltsch, era la concepción - típicamente alemana - del Romanticismo y del Historicismo que emergió esencialmente de una rebelión contra el derecho natural, y que, en su forma moderna, fue percibido como fusión del utilitarismo y la ética. Los Románticos y los Historicistas, por su parte, se enfocaron “sobre lo particular, lo positivo: sobre lo que es eternamente productivo de la nueva variedad, constructivo, espiritualmente orgánico, sobre las fuerzas plásticas creativas y supra-personales”⁵.

De hecho, desde Herder y Humboldt, una tendencia significativa del pensamiento alemán había concebido a la persona humana no como individuo de utilidad-maximización, ni como sujeto racional que sigue los dictados de la moralidad, sino como alguien que se expresa, y en este sentido se comprende a sí mismo, en sus locuciones y actos⁶. En esta visión, los individuos no son tan sólo átomos idénticos, cuyas relaciones están sujetas a leyes universales; más bien son personalidades altamente individuales que experimentan procesos de desarrollo complejos mientras buscan una trayectoria a la auto-comprensión a través de sus propias acciones. Esta transformación en el pensamiento de la época también dio lugar a una comprensión

³ TROELTSCH (1923/2002), p. 495 (1934, p. 203).

⁴ Ibid., p. 497 (Inglés: p. 204).

⁵ Ibid., p. 502 (Inglés: p. 210).

⁶ Compárese: JOAS, HANS (1992), *The Creativity of Action*. Chicago 1996, pp. 75-85.

nueva y diferente de: 1) “comunidad”, la cuál se distingue claramente de las relaciones contractuales; 2) de la humanidad, concebida como la lucha de los espíritus nacionales; y 3) de la historia, que no se interpreta como simple progreso. Para Troeltsch –y creía que para nosotros– esta transformación no se puede deshacer simplemente, a menos que esta nueva exigente comprensión de toda individualidad –incluyendo la nuestra– pueda ser abandonada. Su gesto no consiste en ninguna retractación, sino más bien en la insistencia con la que cuestiona los logros políticos de la concepción expresiva de la individualidad característica de Alemania y de su oposición al universalismo occidental.

Volviendo atrás, Troeltsch tendía a ver las consecuencias de las grandiosas innovaciones del período clásico del pensamiento alemán en términos de una historia de la decadencia: “(Pues) la concepción de una abundancia de mentes nacionales únicas se torna en una sensación de desprecio por la idea de Humanidad Universal: la vieja deificación panteísta del Estado se convierte en una adoración ciega por el éxito y el poder; la revolución romántica se hunde en una alegría satisfecha con las cosas como están. De la idea de la ley particular y el derecho de un tiempo específico, los hombres avanzan simplemente hacia a una aceptación positiva del Estado; la moralidad del orden espiritual, superando a la convención burguesa, se transforma en escepticismo moral, y el urgente movimiento de la mente alemana hacia una forma y una encarnación políticas termina simplemente en el mismo culto del imperialismo desenfrenado por todas partes”⁷.

Troeltsch se distancia explícitamente de la fatal antipatía de Alemania hacia los derechos humanos y la Liga de la Naciones. “La Teoría de los derechos del hombre - derechos que no son regalo del Estado, sino los postulados ideales del Estado, y de hecho de la sociedad misma, en todas sus formas -es una teoría que contiene tal grado de verdad, y satisface tantos de los requisitos de una actitud europea verdadera, que no podemos permitirnos descuidarla; por el contrario, debemos incorporarla en nuestras propias ideas”⁸. El punto dominante debe ser encontrado en la última frase. Troeltsch se refiere no solamente a superar la mezcla anti-occidental del exceso romántico y la manía militarista por el orden en Alemania; desea también bosquejar la tradición del pensamiento alemán respecto a la individualidad y a la historia para colocar el ideal de derechos humanos sobre un fundamento nuevo, posiblemente superior.

Allí yace el desafío, aún insatisfecho, que emana de ese texto. Puede parecer a primera vista como si el texto de Troeltsch documentara simplemente la larga y ardua trayectoria de Alemania hacia el Occidente. Inicialmente, por supuesto, esta

⁷ TROELTSCH, p. 504 (Inglés: p. 214).

⁸ Ibid., p. 510 (Inglés: p. 220) (énfasis de Hans Joas).

trayectoria condujo profundamente hacia el resentimiento anti-Occidental, de modo tal que durante el Tercer Reich, un historiador (Wilhelm Ihde) discutía que la idea de derechos humanos derivaba de “un tipo decadente y patológico de ser humano”⁹. Después del continuo proceso de occidentalización que ocurrió en Alemania y que siguió a las catástrofes de la Segunda Guerra Mundial y al Holocausto, primero en la República de Alemania Federal y luego en Alemania Unificada, las preocupaciones de Troeltsch pudieran parecer anticuadas. Pero ésta sería una cruda simplificación de la realidad. Para occidente [este proceso] nunca fue tan homogéneo, como sus críticos o los defensores de la occidentalización creyeron.

Las diferencias entre los países occidentales y sus campos políticos y tradiciones culturales pueden parecer insignificantes cuando son vistas a una gran distancia. Además, las tensiones culturales que existen en Occidente se asemejan claramente a las que fueron empleadas para construir un límite cultural entre Alemania y el Occidente. Por ejemplo, la declaración francesa de los Derechos del Hombre de 1789 proclamaba simultáneamente la inviolabilidad de las libertades individuales y la soberanía de una voluntad común, sin resolver realmente la tensión entre los dos principios. Si se acepta el planteamiento de Alain Touraine en “*Critique de la Modernité*”¹⁰, la tensión en la declaración francesa puede considerarse arraigada en una tensión entre dos principios fundamentales de la modernización: un proceso de racionalización progresiva por una parte, y un proceso de subjetivación progresiva por otra. Aunque de hecho esta tensión fue refrenada continuamente, explotó repetidas veces, recientemente, durante las agitaciones culturales de 1960 experimentadas por todas las sociedades occidentales. Esto demuestra que la búsqueda de Troeltsch de una alternativa a las justificaciones utilitarias y racionalistas de los derechos humanos llega a ser, de hecho, cada vez más relevante, aún en Occidente, en parte debido a la amplia difusión histórica y masiva de valores favorables a la auto-comprensión creativa. La cuestión tratada por Troeltsch en 1922 puede ser reformulada hoy como sigue: ¿Cómo puede la creencia en los derechos humanos y la dignidad de la persona humana ligarse a un *ethos* de la auto-comprensión? Solamente podemos contestar esta compleja pregunta una vez que hayamos clarificado sus dos polos. Debemos primero investigar si de hecho es verdad que los derechos humanos se desarrollaron desde el deseo por “la libertad de la acción en los negocios” (como Gerhard Ritter¹¹ por ejemplo ha sostenido) y el espíritu anti-

⁹ IHDE, WILHELM (1941), *Wegscheide 1789. Darstellung und Deutung eines Kreuzweges der Europäischen Geschichte*, citado en SCHMALE, WOLFGANG (1997), *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*, Munich, p. 71 ss.

¹⁰ TOURAINE, ALAIN (1992), *Critique de la modernité*, Paris, p. 70-74.

¹¹ RITTER, GERHARD (1948), “Wesen und Wandlungen der Freiheitsidee im politischen Denken der Neuzeit,” En: RITTER, GERHARD, *Das sittliche Problem der Macht*, Bern, p. 105-138. aquí p. 112.

religioso de la Ilustración Francesa, como los comentarios anti-Occidentales han afirmado. Esto plantea la cuestión de las raíces religiosas de los derechos humanos. Por otra parte, debemos determinar si el *ethos* de la auto-comprensión vincula necesariamente una vanidad prometeica, o si apunta en cambio a la transformación en la forma de religiosidad, en dirección de formas de espiritualidad individuales y expresivas. ¿Cómo, puede entonces, un lazo afectivo con los valores morales universales desarrollarse bajo estas nuevas condiciones?

Primero, trataremos la cuestión de la génesis histórica. El punto de partida para la discusión que sigue es el libro de Georg Jellinek *Die Erklärung der Menschen - und Bürgerrechte. - Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* [La Declaración de los Derechos del Hombre y de los Ciudadanos: Una Contribución a la Historia Constitucional Moderna]¹². Publicado por primera vez en 1895, este libro es considerado ampliamente como el trabajo seminal que inicia la discusión sobre el tema¹³. Avanza cuatro tesis principales¹⁴. Uno de los historiadores constitucionales más importantes y de los teóricos legales de su tiempo, Jellinek comienza argumentando que la Declaración de los Derechos Humanos y Civiles en la Revolución Francesa no marcó el punto de origen histórico para la codificación de los derechos humanos así que no podemos ir tras ellos, como frecuentemente se había asumido. Más bien, argumenta, que esta Declaración fue influenciada por, o incluso modelada sobre la Declaración de Independencia norteamericana, y las múltiples Declaraciones de Derechos proclamados en Virginia, Pennsylvania, y en otros estados norteamericanos recientemente independientes en 1776. Jellinek también refutó la demanda –dominante en su tiempo– de que el *Contrato Social* de Rousseau fue el modelo para la Declaración Francésa. Además –y éste es el tercer punto– recalca que no debemos sobrestimar la continuidad entre el derecho natural y los derechos humanos, puesto que los conceptos del derecho natural nunca habrían podido conducir a la insitucionalización de derechos humanos en o por sí mismos. Una fuerza impulsora era necesaria, la fuerza impulsora detrás de este desarrollo, en la cuarta tesis de Jellinek, fueron las luchas de los protestantes inconformes quienes disientían por la libertad religiosa en Norteamérica.

Con estas tesis, Jellinek traslada el crédito de las primeras declaraciones de derechos humanos lejos de la Ilustración Francesa, escéptica e incluso hostil hacia la religión, y los remonta de nuevo a sus raíces cristianas. De tal modo proporcionó la inspiración para un libro mucho más famoso: *Die protestantische Ethik und der*

¹² JELLINEK, GEORG (1895), *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. Munich and Leipzig (citado aquí de acuerdo a la 3ª edición de 1919) (Traducción al Inglés: New York 1901).

¹³ SCHMALE (1997), p. 30.

¹⁴ Compárese también el prefacio de Walter, hijo de Jellinek, *ibid.*, p. VI/VII.

Geist Des Kapitalismus [La ética protestante y el Espíritu del Capitalismo] de Weber. Weber estaba profundamente impresionado por el argumento de Jellinek, y especialmente por su “demostración de las influencias religiosas en la génesis de los derechos humanos” en cuanto contribuyó a “la investigación de la importancia de elementos religiosos en áreas donde uno no esperaba encontrarlas”¹⁵. ¿En qué medida pueden mantenerse las tesis de Jellinek teniendo en cuenta nuestro estado actual del conocimiento?

Para contestar a esta pregunta, debemos considerar tres períodos diferentes. El primer período es el siglo XVIII tardío, cuando las declaraciones de derechos humanos fueron proclamados en Norteamérica y Francia. El segundo período es el tiempo alrededor de 1900, cuando la cuestión del Cristianismo, y específicamente el Protestantismo, como raíces de la modernidad se convirtieron en un tema dominante de debate intelectual. Y el tercer período que es, por supuesto, contemporáneo, desde donde miramos el desarrollo de los derechos humanos y los efectos de sus cambiantes interpretaciones históricas. El período intermedio continúa siendo importante porque nos referimos aquí no sólo a los detalles y a los hechos históricos, sino también a la interpretación del proceso histórico que produjeron los derechos humanos. Para cualquier interpretación, las controversias respecto a los derechos humanos como parte de la modernidad, ocurridas alrededor de 1900, siguen siendo de suma importancia.

El libro de Jellinek se convirtió en tema de apasionada discusión nacional e internacional inmediatamente después de su publicación. Los críticos franceses lo percibieron como una pérfida tentativa de negar la contribución de Francia a uno de los logros más significativos de la modernidad¹⁶. Uno puede todavía detectar cierto grado de resistencia incluso en el libro de Marcel Gauchet de 1989 sobre el

¹⁵ De este modo Max Weber en una alocución conmemorativa a su amigo fallecido con ocasión de la boda de una de las hijas de Jellinek. Véase WEBER, MARIANNE, *Max Weber. A Biography*, Traducido al Inglés por Harry Zohn (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988), p. 476. Günther Roth ha destacado repetidamente la importancia de Jellinek para Weber. Véase BENDIX, REINHARD Y ROTH, GUENTHER (1971), *Scholarship and Partisanship*, Berkeley, p. 308-310. Sorprendentemente, la literatura acerca de la relación entre Jellinek y Weber no alcanza a tocar las cuestiones tratadas aquí. Véase BREUER, STEFAN (1999), *Georg Jellinek und Max Weber. Von der sozialen zur soziologischen Staatslehre*, Baden-Baden; Hübing, Gangolf (1988), “Staatstheorie und Politik als Wissenschaft im Kaiserreich: Georg Jellinek, Otto Hintze, Max Weber,” En MAIER, HANS et al. (ed.), *Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis*, Stuttgart, p. 143-161. A pesar de este sugestivo título, también se sostiene para NELSON, BENJAMIN (1975), “Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists,” En *Sociological Analysis* 36, p. 229-240.

¹⁶ Mejor conocida es la crítica de Émile Boutmy, a la cual Jellinek responde extensamente. Compárense ambas contribuciones en la colección de SCHNUR, ROMAN (ed) (1964), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt, p. 78-112 (Boutmy, “Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und Georg Jellinek) y p. 113-128 (Jellinek, “Antwort an Boutmy”).

origen de la Declaración Francesa de Derechos Humanos¹⁷, donde él reconoce la “erudición alemana” demostrando la decisiva influencia sobre la Declaración Americana. En Alemania, la tesis de Jellinek fue un punto importante de referencia para todos los que deseaban separar la cuestión de los derechos humanos de las tradiciones constitucionales de Francia, el “enemigo histórico” de Alemania, tradiciones que generalmente eran miradas con escepticismo y resentimiento.

Aquí, sin embargo, el texto de Jellinek incluyó a críticos católicos dentro del campo, quienes respondieron vehemente cualquier demanda posible de superioridad protestante con respecto al desarrollo histórico de la libertad y de la tolerancia. Jellinek sentía que sus intenciones y su libro eran mal entendidos en muchos aspectos. Y de hecho sus intenciones son malinterpretadas seguramente como insinuaciones mezquinas, nacionalistas y confesionales. En lugar de ello, me parece que el trabajo de Jellinek se debe interpretar como un esfuerzo por moverse más allá de la discusión sin salida entre el historicismo y la teoría del derecho natural¹⁸. Como los historicistas, Jellinek no creía que las metanormas obligatorias que ataban la regulación de la ley positiva podían derivarse de cualquier filosofía, ni siquiera del derecho natural o de Kant. En este sentido, se mantenía como un autor (propositivo) acerca de la soberanía ilimitada del Estado. Pero en contraste con muchos historiadores alemanes de su tiempo, especialmente los anti-liberales y nacionalistas, no sostenía concepciones de derecho natural a la manera de “sueños vanos”; simpatizaba más bien con la noción de un Estado que se limita a sí mismo por la ley, y postula los derechos individuales y las libertades¹⁹. Tuvo que

¹⁷ GAUCHET, MARCEL (1991/1989), *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*, Reinbek, p. 44.

¹⁸ En esta cuestión siguiendo la sugerencia de Ernst Troeltsch. Compárese su reseña acerca de la obra de Jellinek: *Ausgewählte Schriften und Reden in Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht in der Gegenwart* 39 (1912), p. 273-278. Para una visión similar, véase también WILHELM GRAF, FRIEDRICH (2002), “Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluß Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs,” En: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 9, p. 42-69. Acerca de la posición de Troeltsch sobre este punto, la siguiente fuente es de gran interés: TETAZ, JEAN-MARC (1999), “Identité culturelle et réflexion critique. Le problème de l’universalité des droits de l’homme aux prises avec l’affirmation culturaliste. La stratégie argumentative d’Ernst Troeltsch,” En: *Études théologiques et religieuses* 74, p. 213-233.

¹⁹ A estas tensiones en el pensamiento de Jellinek se les ha seguido intensamente en: KERSTEN, JENS (2000), *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*, Tübingen. Kersten considera también la teoría del Estado de Jellinek como un intento de “mediación entre la facticidad y la normatividad” (p. 5) acerca del campo histórico y del Estado. Compárese también: p. 410: “La teoría del compromiso quiere responder la pregunta específica acerca del constitucionalismo alemán: cómo el deseo factual nacional que es concebido como formalmente libre de cualquier compromiso legal puede incluir normatividad”. Kersten acusa abiertamente al pensamiento de Jellinek por estar visiblemente anclado en la tradición alemana del poder estatal pre-democrático, en la primacía del Estado sobre los ciudadanos, y de la falla para entender los derechos básicos en el sentido de una carta de mancomunidad de los ciudadanos. (Compárese p. 427). Sobre este tema, la proximidad de Kersten con ideas teóricas y contractuales y con la tradición francesa

intentar encontrar un lugar para tales derechos dentro de su acercamiento historicista. En este sentido, su texto marca el punto donde el historicismo, conciente de los peligros de su propio relativismo, intenta superarse a sí mismo. Este punto es apenas extraño a nosotros hoy. Si la cuestión de las raíces históricas de la idea de los derechos individuales inalienables no se concibe simplemente como una cuestión de la génesis que es totalmente independiente de la cuestión de su “concreción” y validación, entonces un punto esencial es marcado aquí. Para entonces será una cuestión de posibilidad en el principio de avanzar demandas universales de validez, con el conocimiento que la génesis de valores es históricamente contingente²⁰.

A pesar de todas las objeciones que se hicieron y se continúan levantando contra él, muchos de los argumentos de Jellinek pueden considerarse confirmados. Él tenía razón no solamente en su énfasis en la prioridad cronológica de las Declaraciones Americanas de derechos humanos y de su influencia en la Declaración francesa (aunque esta última no era ciertamente una imitación de las declaraciones americanas). Tenía razón cuando precisó que hay una diferencia entre las teorías del derecho natural, por una parte, y, por otra, la codificación legal de los derechos individuales específicos que, se supone, deben sostenerse para toda la gente y separarse de la autoridad legislativa. La afirmación de los límites objetivos morales y legales a todos los poderes terrenales, escribe Hasso Hofmann, coincidiendo con Jellinek, no deviene en “(...) una teoría de derechos subjetivos. La idea de la libertad constitucional y de la seguridad contra la tiranía ilegal no es equivalente a la idea de los derechos humanos de libertades básicas, individuales y a su protección contra la tiranía legal”²¹. Debemos también convenir con Jellinek cuando rechaza la visión de que la tradición legal inglesa, con su codificación de los derechos y de las libertades, condujo directamente a las declaraciones de derechos humanos del siglo XVIII, puesto que estas garantías sólo se aplicaban a los derechos tradicionales y a los asuntos del rey inglés y de ninguna manera a toda la población. Es también verdad que Rousseau no puede mirarse como la fuente de los derechos inalienables a la libertad que también se aplican contra el Estado, puesto que él había discutido precisamente contra cualquier limitación en el poder legislativo de soberanía popular. En este sentido político, Rousseau se ve mejor como representación del polo colectivista de la Declaración Francesa de Derechos Humanos, más que como representante del polo individualista, excepto si deseamos afirmar que la misma tensión sin resolver se encuentra en sus trabajos así como en la “*Déclaration*”. Si puede decirse hoy, a pesar de ciertas voces de oposición, que hay un gran consenso en favor de Jellinek en todos estos puntos,

resulta aparente. Este autor no se encarga a fondo de las dificultades intrínsecas que se derivan de ello, causando que su juicio acerca de Jellinek se torne parcializado.

²⁰ Este también es el tema de JOAS, HANS (1997), *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main.

²¹ HOFMANN, HASSO (1988), “Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen,” En: *JuS* 28, p. 841-848, Aquí p. 844.

entonces el debate se concreta al máximo, en especial las tesis más arriesgadas del libro, es decir, la tesis acerca de que las Declaraciones Americanas de derechos humanos tenían raíces religiosas.

Aquí, la precaución extrema es necesaria. Debemos demostrar primero que nos estamos ocupando simplemente de un trasfondo intelectual. Por supuesto, Jellinek era conciente que la creencia en la dignidad de todos los seres humanos tenía profundas raíces en la vieja tradición del Judeo-Cristianismo, y sin embargo, esta tradición no puede tratarse como un proceso continuo de maduración que dio lugar a ideas modernas, especialmente cuando se considera como su universalismo fue violatorio a menudo, cuando negaron a los judíos, a los herejes, o a los indígenas estos mismos derechos. Las raíces intelectuales de los derechos humanos en el Humanismo del Renacimiento, la Reforma, el Escolasticismo Español tardío están en general menos interesados por una comprensión de nuestro problema que de las dinámicas de su institucionalización repentina. Y es aquí que Jellinek resaltó la lucha de los protestantes americanos, especialmente los (calvinistas) Congregacionalistas, por la decisiva libertad religiosa. Aunque la tolerancia religiosa puede observarse en los más variados regímenes – El Absolutismo iluminado de Federico el Grande en Prusia, por ejemplo, o en el Maryland colonial bajo liderazgo Católico – generalmente los cálculos utilitarios formaron la base para las políticas de tolerancia. Jellinek, sin embargo, estaba interesado en las raíces religiosas de la lucha por la libertad religiosa, propendiendo por libertad religiosa no sólo para la propia confesión sino para todos los creyentes; asunto muy importante hoy, como lo demuestra claramente la amenaza del fundamentalismo islámico. Por consiguiente, el héroe de la historia de Jellinek es el predicador puritano Roger Williams, que abandona Massachusetts en 1636 para ir a Rhode-Island, en donde garantizó la libertad religiosa no solamente para los cristianos de todas las clases sino también “para los judíos, los paganos (gentiles), y los turcos”. La tesis central de Jellinek es que: “La idea de asegurar los derechos inalienables, innatos, y sagrados del individuo dentro de la ley es de origen religioso más que político. Lo que se ha visto hasta ahora como un producto de la Revolución Francesa es de hecho un fruto de la Reforma y de sus luchas. Su primer apóstol no es Lafayette, sino Roger Williams quien todavía hoy es mencionado con reverencia por los americanos, y que conducido por un entusiasmo profundamente religioso de gran alcance, se interna en lo inhóspito para encontrar un reino de libertad religiosa²². Según Jellinek, el resto de los derechos individuales, tales como la libertad de opinión, de prensa, y de reunión derivan de esta fuente. La idea completa de que los individuos no solamente tienen derechos dentro de un Estado,

²² JELLINEK, *ibid.*, p. 57.

sino también derechos contra éste, y que los derechos no son conferidos simplemente por el Estado, apuntan a un origen religioso, por lo menos en el sentido de una explicación histórica.

Nuestro estado actual del conocimiento hace necesarias tres correcciones a la cuarta y más importante tesis de Jellinek. La primera de estas correcciones proviene nada menos que de Ernst Troeltsch. Para él, no eran los Calvinistas, como lo eran para Jellinek, sino los Bautistas, los Cuáqueros, y ciertos tipos de espiritualidad libre –los “hijastros de la Reforma” como comunmente se les llamó– los que ayudaron a ganar aceptación para una idea fundada en la religiosidad de la libertad religiosa, como argumenta en su gran libro *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen* [Las Enseñanzas Sociales de las Iglesias y Grupos Cristianos]. “Sólo ese espiritualismo que individualiza y relativiza todas las formas externas es el padre de la verdadera tolerancia; la única postura calvinista se refiere a la inviolabilidad de la religión por el Estado”²³. Jellinek mismo aceptó esta corrección en la tercera edición de su libro, no obstante con un poco de renuencia.

La segunda corrección se relaciona con la demanda, historicista en sentido negativo, de haber encontrado el germen de todos los derechos humanos en la libertad religiosa. Esta visión no puede ser defendida. No proviene de Francia en ningún caso. Ni la libertad religiosa existió en la mayoría de las colonias o de los estados norteamericanos. De hecho, no fue sino hasta el Siglo XX que la separación de la Iglesia y del Estado a nivel nacional fue asegurada legalmente en varios estados de la Unión. La codificación histórica de los derechos humanos estaba generalmente afectada, por supuesto, por las consideraciones oportunistas y estratégicas de actores sociales, por las constelaciones de poder, y por estructuras de oportunidad. Si bien es cierto que el reconocimiento legal de la libertad de religión y de conciencia representa la primera forma de un derecho humano universal, no debemos atribuirle de ninguna manera un poder autónomo causal o sobrestimar su significado durante la última parte del Siglo XVIII. Hacerlo así, sería una injusticia con la dinámica real de la institucionalización.

Al mismo tiempo, sin embargo –y ésta es la tercera corrección– no debemos subestimar el papel de las interpretaciones y motivos religiosos en este momento. Más bien, debemos abandonar esta oposición no-dialéctica de las dos hipótesis explicativas, una de las cuales entrega la responsabilidad del origen de los derechos humanos al Protestantismo Americano, y la otra al Iluminismo Francés. Troeltsch, más que Jellinek, había reconocido ya los efectos transformativos que el pensamiento del Iluminismo ejerció sobre el cristianismo protestante en Norteamérica.

²³ TROELTSCH, ERNST (1912a), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, p. 761.

Por eso se dice, en una frase bien conocida, que los americanos en el siglo XVIII aprendieron su Ilustración desde el púlpito²⁴. Al contrario, también había afinidades entre ciertas formas de espiritualismo cristiano y de racionalismo Iluminista. Para Troeltsch, las mezclas de esta clase no eran nada nuevo, puesto que, en su opinión, la historia entera de la cultura occidental estaba caracterizada por una interacción entre la idea cristiana del amor y los conceptos del derecho natural. El trabajo actual sobre la génesis histórica de la Declaración de Independencia Americana demuestra vívidamente como es imposible dibujar cualquier límite claro en la síntesis Puritano-Iluminista de América. El autor principal de la Declaración, Thomas Jefferson, era por supuesto un deísta y cristiano solamente en el amplio sentido en que aceptaba las enseñanzas de Jesús, aunque no su divinidad. En sus formulaciones, sin embargo, Jefferson se esforzó para lograr un consenso que fuera aceptable a las diferentes corrientes del cristianismo así como a los Iluministas no-cristianos. La afirmación de que el Creador nos había dotado con derechos inalienables fue presentada como una verdad racional evidente por sí misma. Los delegados del Congreso Continental consolidaron más adelante las referencias a Dios en el texto de Jefferson, en parte por razones estratégicas, para aumentar sin duda su aceptación entre los ciudadanos, pero ciertamente también por real convicción. Incluso si los otros derechos humanos no provienen de la libertad religiosa de una manera orgánica, la libertad religiosa en América debía ser entendida, durante finales del siglo XVIII como la primera libertad, “el más significativo e importante de los derechos de libertad, que conformó el fundamento para el resto de la Constitución”²⁵. Modificadas de esta forma, las tesis de Jellinek con respecto a las raíces religiosas de la Declaración de los derechos humanos puede de hecho considerarse confirmada para Norteamérica.

Si esto es cierto, esta tesis tiene implicaciones importantes para nuestra comprensión de la modernidad, de la cual los derechos humanos son indiscutiblemente una parte, pues desestabiliza la visión de que el desarrollo de los derechos humanos son parte de un proceso más grande, referido a veces a la sacralización o al carisma de la razón. Para algunos autores²⁶ que consideraron a partir

²⁴ Compárese: GRIMM, DIETER (1970), “Europäisches Naturrecht und amerikanische Revolution,” En: *ius commune. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte* 3, Frankfurt am Main, p. 120-151.

²⁵ VÖGELE, WOLFGANG (2000), *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh, p. 103; Stackhouse, Max (1984), *Creeds, Society, and Human Rights*. Grand Rapids, Mich. Especialmente la p. 70 ss., habla de la “síntesis liberal – puritana” y su institucionalización en una forma que, en gran parte, confirma la obra de Jellinek y, con excepción de los académicos americanos, también lo menciona explícitamente. Un excelente y nuevo estudio sobre Roger Williams es el de: Hall, Timothy L. (1998), *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Chicago.

²⁶ ROTH, GUNTHER (1987), *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Heidelberg, p. 147; STEFAN BREUER (1993), “Das Charisma der Vernunft” En: GEBHARDT, WINFRIED, ZINGERLE, ARNOLD, AND EBERTZ,

de Max Weber, el origen de los derechos humanos juega en el contexto de una creencia en la racionalidad, cuya expresión característica es el “culto a la razón” cuasi-religiosa de Robespierre, pero que continuó vigente en las pretensiones del marxismo hacia un “socialismo científico”.

Consultemos al mismo Max Weber sobre este punto. Aunque pudo haber sido influenciado fuertemente por Jellinek (y Troeltsch) en estos asuntos, no obstante imprimió a sus argumentos un giro particular, integrándolos en su teoría del racionalismo occidental y su futuro. A primera vista, la tesis de Jellinek parece ajustarse perfectamente en este marco, que no es por supuesto, ninguna coincidencia, ya que los propios estudios de Weber sobre el puritanismo habían sido inspirados fuertemente por el libro de este autor. La manera en la que el tema de los derechos humanos emerge en el libro de Weber *Soziologische Grundbegriffe* [Conceptos Básicos en Sociología] es poco menos que sorprendente. Aunque pocos lo han notado, Weber se refiere a los derechos humanos en este contexto como “fanatismo extremadamente racionalista” y como epítome de esos fines o valores últimos, que, como “actos inusuales de celo religioso y caritativo”, son apenas comprensibles para quien no los comparte o para quien los “aborrece radicalmente”²⁷. Aquí, Weber pensaba seguramente en la versión Iluminista Francesa de los derechos humanos. Pero para él no había contradicción entre este énfasis en el carácter racionalista de los derechos humanos y sus raíces religiosas, ya que estuvo interesado precisamente en las raíces religiosas también como “fanatismos extremadamente racionalistas”. Para Weber, el Iluminismo, como simple negación de la tradición, hubiera sido demasiado débil para influenciar tal intensificación de la creencia. En este sentido, la tesis de Jellinek anticipa los puntos de vista de Weber con respecto a las raíces religiosas del espíritu racional, capitalista.

En otros contextos Weber relaciona los derechos humanos con la expansión del capitalismo y el progreso de la burocratización. Para él está claro que “la demanda por la igualdad formal, legal y la libertad del movimiento económico allanó

MICHAEL (eds.), *Charisma*, Berlin p. 154-184. En su estudio detallado sobre la Sociología del Derecho de Weber, el tópico es tratado por: GEPHARDT, WERNER (1993), *Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, p. 565 ss. Es importante mencionar asimismo a: OUEDRAOGO, JEAN MARTIN (1996), “Sociologie religieuse et modernité politique chez Max Weber,” En: *Revue européenne des sciences sociales* 34, p. 24-49. Winfried Brugger ha tratado minuciosamente a Max Weber en el contexto de la discusión de los derechos humanos en sus obras: (1980a) *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte*. Freiburg. (1980b), “Sozialwissenschaftliche Analyse und menschenrechtliches Begründungsdenken. Eine Skizze im Anschluß an Max Webers Werk,” En: *Rechtstheorie* 11, p. 356-377. El énfasis de Brugger acerca del papel constitutivo de experiencias de injusticia es particularmente interesante. Compárese también: KÖNIG, MATTHIAS (2002), *Menschenrechte bei Durkheim und Weber*. Frankfurt am Main, p. 78-138.

²⁷ WEBER, MAX, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 6. (German: Max Weber (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, p. 2).

la vía para la destrucción de todos los fundamentos específicos de los sistemas legislativos patrimoniales y feudales en favor de un cosmos de normas abstractas, e indirectamente de la burocracia, pero por otra parte favoreció la expansión del capitalismo de una manera muy específica”²⁸. Weber bosqueja un paralelo directo entre su tesis de que “el ascetismo intramundano” de las sectas engendró la mentalidad capitalista y la actitud racional “*Berufsmensch*”, y sostiene que “los derechos humanos y los derechos fundamentales crearon la condición previa para el libre juego capitalista conducente a valorar las mercancías y las personas”. En este contexto es que encontramos su observación acerca de la transfiguración carismática de la razón como la esencia de la visión Iluminista, cuya libertad individual debe dar lugar al “mundo relativamente mejor” para todos. Este carisma de la razón es “la forma última que toma el carisma en su senda profética.” Esta afirmación es por supuesto ambigua, ya que no sabemos si Weber hablaba aquí de la última forma aparecida hasta ahora o de la forma pasada que siempre permanecerá.

En este punto pareciera como si la comprensión de Weber acerca de la historia de los derechos humanos casi fuera funcionalista y materialista. Pero lo opuesto también es cierto, como puede verse en particular en sus escritos sobre Rusia²⁹. Allí, Weber se enfrenta con la influencia directa de Jelinek acerca de los principales políticos rusos liberales de ese tiempo, tales como Peter Struve, durante una corta fase alrededor de 1905, cuando parecía que la idea de derechos humanos podría unir las variadas alas de una *intelligentsia* rusa rebelde. La situación política rusa despertó en Weber un apasionado interés precisamente porque planteó la cuestión de si las libertades cívicas y los derechos constitucionales certificados podrían de hecho establecerse de nuevo bajo condiciones modernas, es decir, en un mundo de capitalismo avanzado y de burocracia más o menos moderna. A diferencia de algunos teóricos liberales occidentales optimistas más recientes de la modernización, Weber no creía que estos elementos de modernidad tolerasen cualquier afinidad particular con la democracia y la libertad. Pero analizó las fuerzas políticas y sociales en Rusia para determinar qué tendencia podría liderar con éxito la lucha contra el Jacobinismo burocrático y centralista, contra el autoritarismo dentro del movimiento de los trabajadores, y en favor de la expansión del individualismo moderno. La situación rusa le parecía a

²⁸ WEBER, *Economy and Society* p. 1209 (Alemán: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 1922 p. 817).

²⁹ WEBER, MAX, *Political Writings*, Peter Lassman ed., Traducción al Inglés: RONALD SPEIRS (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 29-74 (Alemán: MAX WEBER, *Gesammelte politische Schriften*. (Tübingen: JCB Mohr, 1980/1921) p. 33-111). Sobre los escritos de Weber acerca de Rusia, compárese PIPES, RICHARD (1955), “Max Weber und Rußland,” En: *Außenpolitik* 6, p. 627-639; Gordon Wells and Peter Baehr (1995), Editors’ Introduction in: WELLS AND BAEHR (eds.), *Max Weber. The Russian Revolution*. Ithaca, NY, p. 1-39; MOMMSEN, WOLFGANG (1989), Einleitung, in: Max Weber, *Zur Russischen Revolution von 1905*, Tübingen, p. 1-54. Sobre Struve and Jelinek, compárese a PIPES, RICHARD (1970), *Struve. Liberal or the Left 1870-1905*, Cambridge, Mass, especialmente p. 302 ss.

Weber tan trágica al grado de pensar que, incluso un éxito de las fuerzas liberales en la lucha por el derecho al voto, podría fortalecer inicialmente al campesinado, pero haría más probable obstaculizar, que desarrollar, el individualismo occidental.

Su pesimismo, sin embargo, no se aplicó solamente a Rusia. Según Weber, las precondiciones ideales y materiales para la creencia en los derechos humanos habían esencialmente desaparecido del mundo. Debido al Iluminismo, Weber creía que las convicciones religiosas que Jellinek tomó como fuente del individualismo político de los derechos humanos no podrían presentarse como fenómeno total, por lo menos no en su forma actual, mientras que “la fe optimista en la armonía natural de intereses entre individuos libres” ha sido “destruída para siempre por el capitalismo”. Este individualismo específicamente burgués es ahora una cosa del pasado incluso entre las clases de “educación y propiedad” y ciertamente no cautiva ahora las mentes de la “pequeña burguesía”³⁰.

Hoy, en el contexto del capitalismo global, cuando el futuro de los derechos humanos es en sí mismo una pregunta, la cuestión de sus orígenes se plantea incluso más agudamente. Si Weber pudo imaginar un capitalismo futuro ausente de la creencia en derechos humanos, entonces cómo debemos entender exactamente la relación entre el desarrollo del capitalismo en el pasado y los orígenes de los derechos humanos? ¿Cómo entendía Weber esta relación, dado que coincide no solamente con la tesis de Jellinek respecto a los orígenes protestantes de los derechos humanos sino también con la visión de que la libertad del contrato era un pre-requisito funcional de las economías capitalistas? Si uno consulta la sociología del derecho de Weber en búsqueda de una respuesta, especialmente en la tercera sección, *Die Formen der Begründung subjektiver Rechte* [Las Formas de Justificación para los Derechos Subjetivos]³¹ se encuentra sorprendentemente poco sobre Jellinek, derechos humanos, y derechos a la libertad; se encuentran más bien extensas discusiones sobre la libertad del contrato, cuya historia, afirma Weber, es mucho más larga que la historia de los derechos humanos “à la Jellinek.” Weber no solamente destaca cómo eran los contratos comunes en las sociedades premodernas, lo que le permite omitir cualquier otro modelo simple de la evolución social basado en la fórmula “del status al contrato”, argumentando además que el grado de libertad del contrato es “naturalmente el primero entre todas las funciones de la expansión de mercados”³². La aparente contradicción en el pensamiento de Weber puede resolverse probablemente de la

³⁰ WEBER, *Political Writings*, p. 46. (Alemán: Weber, *Politische Schriften*, p. 42 ss.).

³¹ WEBER, *Economy and Society* pp. 666-752. (Alemán: Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 1922, p. 412-455).

³² [Aquí, Joas ha preferido su propia traducción. El párrafo correspondiente puede ser encontrado también en: WEBER, *Economy and Society* p. 668 Eds.] (Alemán: *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 413).

manera sugerida en un excelente ensayo de la experta francesa en Weber, Cathérine Colliot-Thélène³³. Según su interpretación, Weber vio el individualismo moral del Protestantismo como una oportunidad histórica para la sistematización de todos los derechos subjetivos; sin embargo, la buena voluntad para incorporar la idea de libertad del contrato en este sistema requería ciertas pre-condiciones que de ninguna manera fueron resultado de este individualismo moral en sí mismo. La historia de la libertad del contrato antecede por tanto el origen de los derechos humanos y continuaría incluso si la época de los derechos humanos se acercara irreversiblemente a su fin. Como Wolfgang Schluchter precisa en su ensayo “*Rechtssoziologie als empirische Geltungstheorie*” [Sociología del Derecho como Teoría Empírica de Validez] el derecho no sería inafectado por esta clase de desacople del universalismo moral; cambiaría ciertamente su carácter, pero de ninguna manera en el sentido de una desaparición completa de esos aspectos que fueron necesarios para una economía orientada al mercado³⁴.

¿Pero debemos realmente ver el futuro con una luz tan sombría? ¿Qué tan saludable es, que simplemente no confiemos en la estabilidad de las tradiciones culturales occidentales, ni que necesitemos aceptar incuestionablemente los argumentos dispersos y fragmentarios que Weber utiliza para justificar su sombría perspectiva?

Nuevas formas de convicción religiosa han emergido durante el siglo XX. Las tendencias inherentes del juicio moral promueven orientaciones morales universales. La historia de la violencia y de la degradación humana ha conducido en algunos lugares a una conciencia más clara acerca de que la dignidad de la persona debe ser inviolable. El capitalismo ha experimentado largas fases de prosperidad, y la construcción de los Estados de bienestar han demostrado que intereses divergentes pueden reconciliarse de una manera pacífica y justa, incluso si no se ha restablecido la creencia en una armonía natural de intereses. La expansión de la educación ha conducido a la aparición de los nuevos entornos en los cuales la creencia en los derechos humanos está ampliamente difundida. Y Weber seguramente exageró el grado en que la clase media baja y el espíritu emprendedor creativo estaban en retirada. Weber unifica su tesis sobre las raíces religiosas del individualismo moderno y su diagnóstico del presente en forma de tragedia. En esta interpretación las fuerzas religiosas generan un régimen que toma vida de estas mismas fuerzas.

³³ COLLIOT-THÉLÈNE, CATHERINE (2001), “Les modes de justification des droits subjectifs,” En: Colliot-Thélène, *Études weberiennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, p. 259-278. Sobre el particular, la autora se inclina por la minuciosa tesis de Romain Melot (2000), *La Notion de droit subjectif dans l’oeuvre de Max Weber* (Mémoire de DEA, Université de Paris I Sorbonne).

³⁴ SCHLUCHTER, WOLFGANG (2000), “Rechtssoziologie als empirische Geltungstheorie,” En: SCHLUCHTER, WOLFGANG, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Weilerswist, p. 59-85.

Sin embargo, si los pronósticos históricos de Weber o, mejor, sus presunciones sociológicas sobre el futuro, no han sido probadas como correctas al cierre del siglo XX, entonces quizás la relación entre nuestro tiempo y el origen de la creencia en los derechos humanos y la dignidad humana no necesita ser tan trágica. Tratar esta relación como contingente abre más espacio para la complejidad histórica y nos permite tener más esperanza. De hecho, en cuanto se ha confirmado aquí, creo que debemos remover la tesis de Jellinek del marco weberiano. Weber asumía que la única alternativa al Protestantismo cultural, que es a veces superficial y optimista en términos evolutivos sobre el futuro, era un pesimismo heroico que defendía el individualismo liberal contra las tendencias amenazantes de su existencia junto con un rígido “O lo uno o lo otro” Kierkegaardiano en la opción de los valores. Troeltsch, por el contrario, nos enseña que otra vista del papel potencial del Cristianismo en el período moderno es posible. Debe pensarse aquí en reinterpretaciones productivas y continuaciones creativas de la tradición Judeo-Cristiana, de nuevos fundamentos experienciales para una creencia en valores individualistas, y de nuevas estructuras de organización religiosas, en las cuales las características de la iglesia, de las sectas, y de la espiritualidad individual estén nuevamente reunidas. Esto daría lugar a una consolidación del cristianismo como soporte para la sacralidad de cada persona por encima de las fuerzas despersonalizantes de la modernidad. Aquí, no nos estaríamos ocupando de un fácil compromiso entre la religión y la modernidad, de la forma encontrada en el Protestantismo cultural, ni con una oposición antitética, como en Weber y, con una valoración invertida, en grandes sectores del catolicismo.

Liberando la tesis de Jellinek del marco weberiano también permite concebir la creencia en los derechos humanos como algo más que una sacralización o el carisma de la razón. La sacralización de la razón toca solamente un lado de existencia humana y no afecta a toda la gente en igual grado. Pero la creencia en la dignidad humana y en los derechos humanos nos afecta a todos nosotros—y en igual grado—. Sacraliza al joven y al viejo, al inteligente y al retardado mentalmente. Cuando hablamos del “carisma de la razón”, nuestra atención se distrae hacia el Jacobinismo y el Bolchevismo, dos opiniones políticas del mundo cuyos expedientes de derechos humanos no es particularmente admirable. La creencia en los derechos humanos descansa de hecho en una sacralización del individuo; se inspira, por así decirlo, en una “sacralización” o un “carisma de la persona”. Durante el siglo XVIII, por supuesto, este carisma de la persona fue articulado dentro de un marco de convicciones racionalistas—en Jefferson y Kant, por ejemplo—; hoy sin embargo, debemos separar más claramente estos dos componentes uno del otro. El proceso histórico de despersonalización del carisma puede conducir a un carismatización de la persona.

¿Qué implicaciones tiene esta discusión para la existencia de un paradigma weberiano? Las consideraciones que hemos presentado muestran cierta distancia de cualquier “ortodoxia de Weber”. Max Weber no debe tratarse como una figura

solitaria, como sucede a menudo en sociología, especialmente fuera de las áreas de habla alemana. Si lo vemos dentro de la red de sus contemporáneos alemanes y no-alemanes, Weber llega a ser perceptible como la figura –quizás más imponente– en la transición del historicismo alemán del siglo XIX a las ciencias sociales modernas. Ciencias sociales, que de ninguna manera abandonan el tratamiento de cuestiones normativas, y que prestan profundidad histórica al análisis del presente y actúan interdisciplinariamente en una perspectiva universal-comparativa. Si este tipo de ciencia social es la que se señala al recurrir a Max Weber, entonces el conocido nombre “paradigma weberiano” bien puede servir para caracterizarlo.

Referencias.

- BENDIX, REINHARD Y ROTH, GUENTHER (1971), *Scholarship and Partisanship*, Berkeley
- COLLIOT-THÉLÈNE, CATHERINE (2001), "Les modes de justification des droits subjectifs," En: COLLIOT-THÉLÈNE, *Études weberiennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris.
- GAUCHET, MARCEL (1991/1989), *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*, Reinbek.
- GEPHARDT, WERNER (1993), *Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main.
- GORDON WELLS and PETER BAEHR (1995), Editors' Introduction in: Wells and Baehr (eds.), *Max Weber. The Russian Revolution*. Ithaca, NY.
- GRIMM, DIETER (1970), "Europäisches Naturrecht und amerikanische Revolution," En: *ius commune. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte* 3, Frankfurt am Main.
- HALL, TIMOTHY L. (1998), *Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Chicago.
- HOFMANN, HASSO (1988), "Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen," En: *JuS* 28
- JELLINEK, GEORG (1895), *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. Munich and Leipzig.
- JOAS, HANS (1992), *The Creativity of Action*. Chicago 1996.
- _____, (1997), *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main.
- KERSTEN, JENS (2000), *Georg Jellinek und die klassische Staatslehre*, Tübingen.
- KÖNIG, MATTHIAS (2002), *Menschenrechte bei Durkheim und Weber*. Frankfurt am Main.
- MAIER, HANS et al. (ed.), *Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis*, Stuttgart.
- MANN, THOMAS (1923/1986), "Naturrecht und Humanität," *Frankfurter Zeitung*, 25 Diciembre de 1923.
- MOMMSEN, WOLFGANG (1989), Einleitung, in: Max Weber, *Zur Russischen Revolution von 1905*, Tübingen.
- NELSON, BENJAMIN (1975), "Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists," En *Sociological Analysis* 36.
- OUÉDRAOGO, JEAN MARTIN (1996), "Sociologie religieuse et modernité politique chez Max Weber," En: *Revue européenne des sciences sociales* 34.
- PIPES, RICHARD (1955), "Max Weber und Rußland," En: *Außenpolitik* 6.
- _____, (1970), *Struve. Liberal on the Left 1870-1905*, Cambridge, Mass.
- RITTER, GERHARD, *Das sittliche Problem der Macht*, Bern.
- ROTH, GUNTHER (1987), *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Heidelberg.
- SCHMALE, WOLFGANG (1997), *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit*, Munich.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG (2000), "Rechtssoziologie als empirische Geltungstheorie," En: SCHLUCHTER, WOLFGANG, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Weilerswist.

- SCHNUR, ROMAN (ed) (1964), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt, p. 78-112 (Boutmy, "Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und Georg Jellinek.)
- STEFAN BREUER (1993), "Das Charisma der Vernunft" En: GEBHARDT, WINFRIED, ZINGERLE, ARNOLD, and EBERTZ, MICHAEL (eds.), *Charisma*, Berlin.
- TÉTAZ, JEAN-MARC (1999), "Identité culturelle et réflexion critique. Le problème de l'universalité des droits de l'homme aux prises avec l'affirmation culturaliste. La stratégie argumentative d'Ernst Troeltsch," En: *Études théologiques et religieuses* 74.
- TOURAINÉ, ALAIN (1992), *Critique de la modernité*, Paris.
- TROELTSCH, ERNST (1912a), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.
- _____, (1923), "Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik", en: Troeltsch, Ernst (2002), *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-23)*, Berlin (Critical Edition Volume 15).
- VÖGELE, WOLFGANG (2000), *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh.
- WEBER, MARIANNE, *Max Weber. A Biography*, Traducido al Inglés por Harry Zohn (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1988).
- WEBER, MAX, *Economy and Society* (Berkeley: University of California Press, 1978).
- _____, *Political Writings*, Peter Lassman ed., Traducción al Inglés: RONALD SPEIRS (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- WILHELM GRAF, FRIEDRICH (2002), "Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche. Zum Einfluß Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs.

HANS JOAS

Director del Centro Max Weber para estudios avanzados en cultura y sociedad.

Universidad de Erfurt, Alemania.

e-mail: hjoas@uchicago.edu

Traducido por: J. Torres Celeita

RECIBIDO FEB. 2004 - ACEPTADO MAR. 2004