

MORAL DE CONVICCION Y MORAL CIVICA:
DE MI PEREGRINACION A LA "CUEVA DEL MINOTAURO"*

Saturnino Alvarez Turienzo

Trataré de llevar mi exposición al terreno del tema "Política y ética" o "Ética y política". (Por cierto, el orden en que se pongan esas dos palabras no deja de tener importancia para establecer -si es que la hay- su relación). Pero se habrá notado en mi título un eco de fórmulas de Max Weber. Empezaré, en efecto, tomando como punto de partida ciertas concepciones de Weber que conceptúo ilustradoras en orden a clarificar el tópico que intento discutir. En cuanto a si el orden entre política y ética ha de ser el de "ética política" o el de "política ética" llevará mi reflexión a Kant, no sin relación a M. Weber, y a la forma como hoy se nos presenta el problema.

Max Weber muere en 1920. Desde esa fecha se han escrito cosas importantes sobre ética, también sobre su relación con la política. Podría, pues, ser de mayor atractivo centrar mi exposición dentro del curso de ideas que se debaten en la actualidad. Pero no creo que las ideas del gran sociólogo, precisamente por lo que toca a la función de la ética en la cultura o en la historia del presente, hayan quedado obsoletas. La figura de Weber es hoy cualquier cosa menos la de un "perro muerto" (1). Su pensamiento es uno de los que más se discuten, aunque al menos en parte, se rechace. Por otro lado, y puestos a elegir para orientar la exposición una figura de entre autores desaparecidos, pero con vigencia de presente, a cualquiera se le ocurre pensar, por ejemplo, en los Freud o Nietzsche, por no decir Marx.

Entre las razones de preferir a M. Weber hay una extrínseca a lo estrictamente doctrinal, pero que no deja de tener importancia para realizar un trabajo académico, como el que aquí queremos llevar a cabo, y es la de que él mismo fue un universitario por los cuatro costados, si bien por azares diversos, sobre todo de salud, pasó buena parte de su vida alejado de la docencia, al menos la rutinaria. Es curioso, pero es un hecho, que los tres grandes nombres antes citados hicieran su obra al margen de la universidad, aunque procedieran de ella, y aunque nunca la perdieran de vista. Por otra parte, en Weber resuena y es repensado todo lo que de vivo tenía la cultura de su tiempo, también la filosófica. En concreto se conocía muy bien a su Nietzsche y de continuo pesa sobre él la sombra de Marx. Llegó a escribir: "se puede medir la honradez de un intelectual contemporáneo, y en

especial de un filósofo, por su postura respecto a Nietzsche y Marx... Nuestro mundo intelectual ha sido modelado en su mayor parte por Marx y Nietzsche" (2).

Weber figura entre la constelación de autores que vienen tras los grandes críticos de la ilustración -léase modernidad-, como son los citados Marx y Nietzsche. Esta crítica viene a despertar a los estudiosos del sueño optimista derivado de la confianza sin límites en los poderes benefactores de la razón y del progreso a ella confiado. Los críticos han puesto en escena poderes irracionales que trabajan por debajo de la racionalidad, y que condicionan o determinan el curso de la historia. La razón abdica de su prestigio, sustituyéndose la calificación de "pura", de una razón que no es más que razón, que es ella misma y quiere permanecer fiel a sí misma, por calificaciones variadas en las que se viene a decir que la razón no es el último tribunal de juicio de la realidad, sino que es la realidad la que decide sobre ella: "no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia". El ser en cuestión es "el proceso real de la vida", que ulteriormente será identificado con unas u otras bases de realidad, de extracción económica, psicológica, biológica, etc. Es decir, la inacabable e intelectualmente poco prometedora invocación de últimos "factores" con pretensiones de condicionar o determinar toda la realidad.

Ese ajuste crítico de cuentas con la Ilustración o la modernidad actúa de despertador para los herederos del periodo ilustrado. Pero en autores como Weber la crítica no provoca el rechazo de la modernidad sino su puesta a punto, entrando en cuentas con las impurezas, o sea con las fuerzas en principio no racionales, que, junto con la razón, contribuyen a configurar la historia. De forma que estos autores reabsorben la Ilustración en una forma de discurso más complejo en el que hay lo uno y lo otro: la fuerza que viene de abajo y la mente que actúa desde arriba.

A la vez se cae en la cuenta de que la modernidad, hija del ejercicio de la "razón pura", empobreció el reino del espíritu, en el que confluían otros legados. Por una parte, y desde abajo, la experiencia, empezando en su forma inmediata de experiencia vivida; por otra y desde arriba, la libertad. La nueva racionalidad que se hace presente tras la crítica de la modernidad, podría considerarse integrada por triple legado: a) el de una physis explorada según los hábitos empíricos del pensamiento inglés; b) el de un logos racionalista de tradición francesa; c) el de un ethos enfatizado especialmente por el idealismo alemán. Todo lo que, como pensamiento de época, viene después y llega hasta nosotros acusa esa triple procedencia. La armonía entre lo diverso de las

aportaciones no resulta nada fácil. Con frecuencia se privilegia uno de los extremos silenciando a los demás o reduciéndolos a él. Las opciones más corrientes son las opuestas de un positivismo que ve en la ciencia experimental la continuación depurada del logos ilustrado, frente a un contra-positivismo que ve en la filosofía del hombre o de la historia la heredera del ethos en que puso el énfasis el idealismo romántico. Una teoría capaz de dar cuenta conjuntamente del mundo natural y del moral viene siendo buscada de continuo, pero no puede decirse que haya sido encontrada, al menos no aquella que merezca aceptación común. Empiristas, racionalistas e idealistas nos invitan a seguir la enseñanza de sus respectivas escuelas. En cada una de ellas se pretende decir todo lo que dicen las demás, sólo que mejor. Buena parte del ingenio de cada grupo de escolares se consume en criticar las doctrinas de los grupos concurrentes.

En ese contexto hay que situar la obra de Weber. Puede tener interés decir algo sobre su particular filiación dentro de él.

Espiritualmente se encontraba implantado en la tradición del idealismo alemán. De ahí provenía el ethos característico de su modo de pensar. Ethos presente en el puritanismo kantiano, en la doctrina fichteana del mundo como "orden moral", en la concepción de la historia (Hegel) como llena de sentido immanente. Weber es contemporáneo de Dilthey y coetáneo de Troeltsch y Meinecke. Todos ellos, por una parte, fautores del historicismo; por otra, interesados en concebir la historia como ciencia. En esa ciencia, sin embargo, se conservan los contenidos por los que se había preocupado la especulación filosófica, contenidos en el fondo éticos. Hughes, en *Conciencia y sociedad* (3), muestra, por ejemplo, cómo Troeltsch escribe su obra buscando en la historia la trama de un discurso ético, que sería el elemento sólido desde el que entender la cultura, neutralizando la amenaza del relativismo. Fracasa en el intento de hacerlo mediante los solos recursos racionales, por lo que echa al fin mano, como último remedio, de la fe que guiara su inicial vocación teológica. En cuanto a Meinecke, empieza entendiendo como armónicamente aliados la historia política y los imperativos morales. Pero al confrontar de cerca los valores éticos con el proceso de la historia real, concretamente en la propia Alemania, acaba admitiendo que entre los hechos de la política y los ideales (el acuerdo es precario, si es que existe alguno). A Weber le preocuparon esas mismas cosas. También él se interesó vivamente por la historia alemana concreta y por la posible relación entre el destino nacional y el compromiso ético. En él se hace clara la distinción entre la política que estudia el hombre de ciencia y las decisiones que ha de tomar el

político práctico. En todo caso, Weber mantiene de por vida una profunda preocupación por la ética como factor ineliminable de la historia. Si por ese lado enlaza con la tradición idealista alemana, no es menos visible su adhesión a los motivos de la racionalidad proveniente de los ilustrados. Entiende la historia moderna por el carácter que en esa época toma el "proceso de racionalización". Se sirve en efecto de la racionalidad para definir lo que de más propio tiene la cultura de Occidente. La asimilación de esa racionalidad, según sea más inequívoca y completa, constituye para él el rasgo propio de la correspondiente cultura. Finalmente, y del mismo modo, ve en la ciencia, tratada por los métodos experimentales, la forma de ejercicio más depurado y fructífero de la indicada racionalidad. Así es que Weber ofrece uno de los más significativos casos de estudioso que quiere llevar a sus investigaciones los elementos de información y de juicio que pone a su disposición el triple legado cultural mencionado.

No tengo inconveniente en suscribir lo afirmado por Hughes sobre los hombres de la generación de Weber; "El conjunto de esos escritores constituye lo que se ha llamado un racimo de genios" (citando a A. L. Kroeber), entre los que, junto con Weber, descuellan Freud, Croce, Durkheim, Pareto, etc. Dice, por otra parte, que los estilos de pensamiento elaborados por aquel "racimo de genios... han llegado a caracterizar nuestro siglo" (4). El problema que en común tenía su estilo de pensar era el de sobrepasar el positivismo, manteniendo la vocación de hacer ciencia. Weber fue uno de los obreros más calificados de esa tarea. Consciente de su dificultad, dedicó estudios concienzudos a elaborar la epistemología adecuada para abordar el mundo de lo social sin traicionar la integridad del objeto. Se ha discutido que saliera airoso de su empeño, mas el que se encuentre hasta hoy mismo en el centro de los debates al caso señala los quilates de su genio y la relevancia de sus aportaciones. De ahí que figure como Minotauro oracular, de consulta obligada para cualquier estudioso de las ciencias sociales.

Al estudiar Weber la política distingue doble nivel. De una parte, la considera como una "ciencia social", que ordena racionalmente los hechos. En ese trabajo veta mezclar en el estudio los juicios de valor. Es lo que se conoce como "neutralidad axiológica de la ciencia", que más exactamente habría que entender como autonomía de la ciencia, o ciencia "libre de valoraciones" (no neutra a ellos). De otra parte la toma como "política social", implicada en la exposición y promoción de ideales. En tal sentido "puede y debe lucharse por las propias escalas de valor reguladores" (5). A esta distinción por parte de los contenidos corresponden, si se atiende a las actitudes,

las profesiones de investigador o teórico de la política y la de político en ejercicio. Lo que Weber rechaza es la mezcla de esas dos actividades, mezcla al uso de su tiempo en la práctica de ciertos profesores doblados de reformadores o de profetas, entre ellos, los motejados de "socialistas de cátedra". Weber diagnostica esa mezcla como "falta de honestidad intelectual" y la recusa enérgicamente.

"De todos los tipos de profecías, la profecía de los catedráticos teñida de 'personalidad' (alude, en el sentido arriba indicado a la necesidad de 'evitar la identificación de las decisiones eminentemente personales de la vida, que un hombre debe tomar por sí mismo, con la enseñanza especializada'), es la única totalmente insoportable... Porque es en verdad una situación sin precedentes el que numerosos profetas acreditados por el Estado, en lugar de predicar por las calles, en las iglesias y en otros lugares públicos, o bien -si lo hacen en privado- en conventículos de creyentes escogidos personalmente, se arroguen el derecho a soltar desde la cátedra unos veredictos decisivos y 'en nombre de la ciencia' sobre cuestiones ideológicas, aprovechándose del hecho de que por un privilegio del Estado las aulas les conceden un silencio aparentemente objetivo, incontrolable, que los protege de la discusión y, en consecuencia, de las contradicciones" (6).

Poco más adelante:

"Todo profesor podrá observar que el rostro de los estudiantes se ilumina y las facciones se tensan cuando comienza a declararse 'partidario' de sus convicciones personales. Y también se dará cuenta de que el número de asistentes a sus clases recibe una ventajosa influencia por la expectación de que así ocurra. Por añadidura sabe que la competencia en el número de oyentes logrados da lugar a que las universidades den a menudo la preferencia a un profeta, por pequeño que sea, pero que consigue llenar las aulas, dejando de lado al erudito, por sabio y buen pedagogo que sea en su especialidad" (7).

Lo cual no quiere decir para Weber que el profesor no tenga convicciones. Precisamente luchó por que a nadie se le alejara de la cátedra debido a sus convicciones (como les ocurrió a Simmel y Michels, que vieron retrasado su acceso al profesorado en razón de judío el primero y de socialista el segundo). Lo que quiere decir es que nadie se aproveche de su condición de docente para hacer propaganda ideológica, y ello por razón de "probidad", porque se trata de actividades distintas, que sirven a finalidades distintas, y no puede reducirse ni supeditarse la una a la otra.

Lo que aquí nos interesa no es la ciencia política que ordena los hechos sino la política social que propone ideales y lucha por ellos. Con lo que entramos en el terreno de la ética, que es a la que "corresponde determinar qué clase de hombre hay que ser para tener derecho a poner la mano en la rueda de la historia" (8), así como el equipaje espiritual que ese hombre ha de tener para poner allí honradamente la mano.

Cuando se habla de la clase de hombre que se ha de ser, se alude a las "cualidades" del político de vocación. Al referirme a su equipaje espiritual, se alude a la naturaleza de la "causa" que el político se propone servir.

Respecto a las cualidades, exige las tres siguientes: "pasión, sentido de la responsabilidad y mesura". Por "pasión" entiéndase sentido de la objetividad. Por "mesura", la "capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, para guardar la distancia con los hombres y las cosas" (9).

Esas cualidades han de ponerse al servicio de una "causa". Podemos considerar la causa como la tarea objetiva o la ética del político, viendo en las cualidades el ethos profesional. Habría que tener en cuenta que tanto el ethos como la ética políticos han tenido y tienen morfología variada en la historia. Weber estudia ese hecho al ocuparse de las formas de acción y, más concretamente, en las diversas referencias legitimadoras de la dominación política. Me refiero a las formas de acción: afectiva, tradicional, racional; y esta última, bien con arreglo a fines, bien con arreglo a valores. Y en cuanto a la legitimación del ejercicio del poder: la carismática, la tradicional y la legal (racional) (10). Aquí no voy a entrar en explicaciones al respecto, que por otra parte, figuran en cualquier exposición del pensamiento weberiano. Para lo que venimos exponiendo interesan especialmente la forma de acción racional con arreglo a fines y la forma de legitimación política legal, que corresponden al modo de mentalidad del hombre moderno. Pero habrán de tenerse en cuenta también la acción racional con arreglo a valores y la forma de legitimación carismática.

Las cualidades o el ethos del político de vocación antes registradas convienen ante todo al político de corte moderno. En cuanto a la ética en que se cifra la "causa" que le embarga, las cosas no están menos claras, al menos de iure; pero de facto con frecuencia se complican. Weber rechaza al "político de poder" -Machtpolitiker-, que se rinde ante el poder en cuanto tal, pasando indiferente ante el sentido de la acción humana. Ahora bien, sobre cuál ha de ser la causa a la que se rinde servicio no puede decidir ninguna argumentación racional. Es cuestión

de fe en una u otra concepción del mundo entre las que hay que escoger. Las concepciones del mundo del caso se traducen en ideales normativos últimos, que Weber compara con otros tantos dioses. He aquí otro pasaje suyo que, enlazando con alguno anterior, anticipa algo de lo que vamos a decir en seguida:

"No he hablado sino de las razones prácticas que aconsejan al profesor evitar la imposición de sus propias posiciones personales a sus alumnos... La imposibilidad de hacer una defensa 'científica' de las posturas prácticas (excepto en aquellos casos en que se trate de determinar los medios mejores para alcanzar un fin dado de antemano) brota de motivos mucho más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio, porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill, cuya filosofía no quiero por eso alabar, dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo. La afirmación parece superficial y paradójica, pero contiene una gran verdad".

Poco más adelante:

"Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una 'ciencia'" (11).

La ética absoluta, por ejemplo, del Sermón de la Montaña podrá ser causa muy digna -sublimemente digna- en que comprometer nuestras vidas, pero no es algo que podamos proponer como programa político de acción. La forma de vida guiada por esos valores obrará racionalmente, pero sólo en cuanto a los medios. Respecto a los valores mismos de ese ideal de divina pureza todo queda en manos de la decisión personal. Es característica de la modernidad la "anarquía de las convicciones". Ante ese hecho todo parece quedar en el aire, amenazado de relatividad y abriendo la puerta del escepticismo. El problema de encontrar, pese a todo, en ese medio cultural móvil y pluralista (politeísta) -mirado desde sus últimas referencias- un punto de apoyo constituyó el reto lanzado a los hombres de la generación de Weber, y es el que le provoca a él mismo (12).

Weber nos dice que "no hay más que dos pecados mortales en el terreno de la política: la ausencia de finalidades objetivas y la falta de responsabilidad" (13). Son los pecados en que cae el político que entiende su oficio como *Machtpolitiker*. Por otra parte, no basta con poner juntas ética y política para que la relación adecuada entre ellas quede debidamente planteada y resuelta. Una corriente falsificación de sus relaciones es la que Weber denomina "clerical vicio de querer tener siempre la razón". Entre ejemplos más serios aduce el del hombre que deja de amar a una mujer para amar a otra y, en vez de aceptar el hecho de que ya no la ama y proceder caballero-

samente en consecuencia, "trata de crearse una 'legitimidad' en virtud de la cual pretende tener razón y cargar sobre ella (mujer desamada) las culpas, además de la infelicidad". Del mismo vicio adolecen los tipos de legitimaciones que, para no cargar con el fracaso de un programa gubernativo buscan escudarse en "hijuelas heredadas", o para salvar el honor ante la pérdida de una guerra entran en el estéril juego de buscar "culpables". Lo honrado en casos como estos sería dejar "que los muertos entierren a los muertos" y hablar de las consecuencias que hay que extraer y de las responsabilidades de futuro que hay que asumir. Se trata en caso contrario de la "abyecta" fórmula que consiste en la "utilización de la 'ética' como medio para 'tener razón'" (14).

Es el grosero engaño que puede ocultarse en el trueque, trivial en apariencia, del orden de las palabras política y ética. Frente a la "política ética", la "ética política" puede incluir las deformaciones de que los casos apuntados son ejemplos. Una "ética política" lleva en la entraña, aunque de hecho lo disimule, la justificación de la máxima inmoral de que "el fin justifica los medios". Se dirá que esto no ocurre cuando se entiende el fin immanente y operativo en los medios. El ético-político dará por supuesto que el fin operativo en los medios es el que proclaman sus convicciones. Ahora bien, en nuestra historia de presente, caracterizada por el anarquismo de convicciones, el pluralismo de ideales y el politeísmo de últimas constelaciones de valor, convertir a cualquiera de esos ideales en apoderado del sentido total de la vida es decretar un vencedor como instancia de régimen universal. Lo que se postulaba ideal ético es en realidad pura magnitud política. En relación con ella, la ética pasa a ser utilizada para reincurrir en el vicio clerical de tener siempre razón; y toda la razón. Vicio que aqueja a los regímenes o estados éticos, la erección de los cuales ha fascinado en la historia de continuo, desde Platón a Lenin. En cuestión de nobles ideales y de buenas intenciones andan a la par los ideólogos revolucionarios y los ideólogos contrarrevolucionarios. "Bolcheviques y espartaquistas obtienen resultados idénticos a los de cualquier dictador militar" al servirse del instrumento de la política. "Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza" (15).

Sobre la relación necesaria y sin embargo fácilmente deformable entre ética y política existe larga controversia. Juzgo interesante, al respecto, entre otras lecturas, la de Kant. "Yo concibo un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política como compatibles con la moral; pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral ad hoc, una

moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado", esto es, instrumentalizada para legitimar su poder y tener siempre razón. Añade Kant en otro pasaje: "El principio del moralista político... es un mero problema técnico; el del político moral, en cambio es un problema moral" (obsérvese el doble orden de los términos "ética" y "política") (16). Kant añade que el procedimiento en esos dos casos es del todo diferente. En el primero, la cuestión se sitúa llanamente en el terreno de lo político, mientras en el segundo se hace en el de la moral.

En este punto, como en tantos otros, hay que entender a Weber situado dentro de la tradición filosófica alemana, muy concretamente en la de Kant, aunque, respondiendo al espíritu de su tiempo, el kantismo de su pensamiento se descarga del incondicionalismo racionalista. Partícipe en las discusiones de la escuela kantiana de Baden (Windelband-Rickert) en torno a la interpretación del mundo histórico en términos de ciencia, deja atrás la razón metafísica ilustrada para operar con la razón empírica científica. Weber, sin embargo, otorgará legitimidad al libre pensar kantiano regulado por ideas, como distinto y no reductible al estricto conocer científico concretado en conceptos ordenadores de los hechos. De ahí que no niegue la legitimidad de las metafísicas, contra lo que a veces se afirma, como tampoco niega las éticas absolutas, pero les asigna netamente un lugar en el mundo de la creencia.

Hay quienes opinan que no existe ninguna relación entre la ética y la política, que nada tienen que ver la una con la otra. Y esto es verdad si la entrada se hace por la política para servirse de la ética después. Esta ética superpuesta es la no-ética del cinismo. De modo que importa decidir si la política, de cara a la ética, viene antes o viene después, sin que ese antes y ese después se entiendan en sentido cronológico, sino ontológico y lógico. Una ética que viene después ya lo encuentra todo hecho por la fuerza, por el poder, de modo y manera que le quedará como función el plegarse a ser artífice de la "buena" conciencia del político. He ahí la mala relación entre la ética y la política, una relación deformada: ética como ideología en el sentido peyorativo de ese término. Si la ética viene antes, estamos ante la "política social", que expresa y promueve ideales; estamos ante el compromiso con una "causa". La cuestión se cifra entonces en qué haya de entenderse por "causa". Y resulta que hay un pluralismo de causas. Ninguna de ellas obtiene victoria sobre las demás mediante argumentación racional. Esas causas son creídas y cada hombre o cada grupo tendrá legítimamente su dios, con perfecto derecho a darle culto en sus últimas convicciones. De mantenernos en ese campo estamos fuera de lo político. Luchar porque un ideal

triunfe sobre los demás y establecerlo como política, en caso de que se haga, supone un triunfo pírrico. Un ideal llevado a orden político concreto, siendo una creencia, un dios entre otros dioses, se arroga ser único dios. Hemos salido del reino de las creencias plurales al de la "causa" total.

Ese paso de las creencias plurales a la causa única ¿cómo se da?. En el pasado se dio unas veces invocando un principio ontológico absoluto o un principio gnoseológico absoluto. Ahora bien, para Weber, esos principios, bien examinados, y, contra lo que pretendieron, resultan ser "referencias opacas" en un caso y "falsas transparencias" en el otro. No hay razón válida que los consagre en absolutos. La decisión por su absolutez es mística, más allá de toda prueba racional. Toda metafísica descansa en una creencia. Y no otra cosa que creencia es la invocación de "últimas instancias". Comprometer la vida con una instancia última es asunto de convicción personal. Encomendárselo a la política es ponerlo en manos de la fuerza. La fuerza es unívoca y hace suyo cuanto toca. Un ideal encomendado a la fuerza para hacer de él orden político concreto se resuelve en orden político total, o sea totalitario: totalmente político y nada ético. Salvo que se siga pensando o soñando en la posibilidad de fusión entre política y ética, en cuyo caso se transforma el significado usual de lo que se entiende por político, abriéndose a la posibilidad, ya que no de un estado, de un "reino ético". Esa posibilidad ha sido tenida en cuenta muchas veces en el pasado. Siempre se la llamó utopía, es decir un mundo fuera de este mundo. No deja de ser tentadora también hoy esa idea. Algunos la piensan como ideal al que espera una realización concreta. Otros, más cautos, la juzgan como polo regulador al que irá acercándose la humanidad en marcha progresiva pero de indefinida duración. Si nos atenemos a la experiencia histórica, cuantas veces se ha intentado establecer un cielo concreto en la tierra, los resultados han sido algo como un infierno, como, contra los utopismos ilusorios, señala Popper (17).

Con esto nos hemos alejado de Weber y vamos a volver a él. Aunque algo hemos dicho sobre lo que parece mala o discutible relación entre la ética y la política. "¿Cuál es, pues, la verdadera relación al caso?", se pregunta nuestro autor. No niega los últimos ideales. Mas, por un lado, los deja en su politeísmo, luchando unas constelaciones últimas de valor contra otras, estimando que en esa lucha quien decide es el "destino". Por otro, considera que no es animado de convicciones personales como puede entrarse en el terreno de la política y ser la clase de hombre que esa tarea exige. Por el camino de la política no se puede realizar lo mejor, sino lo posible.

Una ética absoluta, como la del Evangelio, propone como máxima "no resistir el mal con la fuerza". Mas, para el político, "el que tiene validez es el mandato opuesto: has de resistir el mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo". El político ha de sopesar los resultados que acarrearán sus tomas de partido o sus decisiones. "La ética absoluta, sin embargo, ni siquiera se pregunta por las consecuencias" (18). Y, en este punto, con cierta solemnidad, adelanta Weber uno de los pasajes más célebres de su obra entre todos los relacionados con la ética.

"Con esto llegamos al punto decisivo. Tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la 'ética de la convicción' o conforme a la 'ética de la responsabilidad' (*gesinnungsethisch oder verantwortungsethisch*). No es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción. No se trata en absoluto de esto. Pero sí hay una diferencia abismal entre obrar según la máxima de una ética de la convicción, tal como la que ordena (religiosamente hablando) 'el cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios' o según una máxima de la ética de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción" (19).

La distinción de esas dos máximas, dando lugar a la doble ética -de convicción y de responsabilidad-, no es nueva. Lo nuevo, si acaso, es el acento que Weber pone, llevándola hasta la oposición. Puede verse en ella un eco de la separación protestante entre fe y razón o entre naturaleza y gracia, sólo que traída al ámbito inmanente de la historia. Más genéricamente, la distinción se sigue de asumir, sin componendas con la tradición, el espíritu de la modernidad, y la distinción que dentro de la modernidad se impone entre aquello que cae dentro de los límites de la razón, al menos tal como recoge la herencia de la racionalidad moderna Kant: el mundo determinado por las categorías, estrictamente conocido, y el abierto a y regulado por las ideas que sólo puede ser pensado o más bien creído. El dominio de la práctica es aquel en que más claramente se pone de manifiesto esa distinción. Puede, pues, entenderse aquí a Weber como deudor de Kant.

Esa posición weberiana se presta a ser criticada desde posiciones filosóficas tradicionales, como en efecto lo ha sido. Aunque la crítica fácilmente resulta estéril al no colocarse dentro de los términos en que la cuestión viene planteada, y cuyo supuesto es el "proceso de

racionalización", que en su forma madura de modernidad supone a la razón como instancia decisoria última ante la que comparece y se sustancia toda causa como cuestión de principio o como tribunal último de apelación. El proceso racionalizador aludido supone una universal reductio artium ad scientiam. Por lo que hace a la mentada dualidad de máximas éticas, existen versiones análogas ya desde antiguo; análogas, no homólogas.

Entre 1908 y 1910 publica Troeltsch los trabajos que formarían después su libro Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (20). Troeltsch elabora ese escrito con categorías intelectuales influenciadas por Weber. Estudiando la moral antigua, en concreto la estoica, introduce la división entre "ética absoluta" y "ética relativa"; o bien "derecho natural absoluto" y "derecho natural relativo". Aunque este último tienda a acercarse al ideal marcado por el primero, la diferencia entre ellos es clara. He aquí como resume Bodenheimer la doctrina de Troeltsch:

"Hay un derecho natural común, basado en la razón" (recuérdese que la razón para los estoicos era como una fuerza universal que penetra todo el cosmos..., base del derecho y la justicia; es decir, una razón cósmica antes que mental), derecho "que es universalmente válido en todo el cosmos. Desarrollaron una filosofía cosmopolita, fundada en el principio de la igualdad de todos los hombres. El ideal último era un Estado universal en el que todos los hombres convivieran armónicamente guiados por la razón divina. Creían que tal situación había existido en un estadio muy primitivo de la historia humana. En esa 'edad de oro' de la humanidad se había realizado completamente el ideal absoluto del derecho natural"... (Pero la comunidad libre e igual primitiva) "fue destruída por la aparición del egoísmo y el ansia de poder. Tras la destrucción de aquella comunidad ya no era posible realizar el ideal, el derecho natural de la 'edad de oro'. La razón tuvo que inventar medios e instituciones prácticas para hacer frente a la nueva situación..., adaptadas al estado moral real de una humanidad degenerada. El derecho natural absoluto de la 'edad de oro' tuvo que ser remplazado por un derecho natural relativo... que debía tener en cuenta las condiciones reales de la situación existente" (21).

El autor añade que la moral o el derecho estoicos así concebidos ejercieron duradera influencia que, a través de los romanos, los Padres de la Iglesia y los autores medievales, llega a los siglos XVI y XVIII y se refleja en la Revolución francesa. Si, como principio regulador de la razón, se deja de lado al cosmos natural y la regulación se proyecta en un ideal de futuro, es decir, si el

problema se traslada de la naturaleza a la historia, poco hay que cambiar en el esquema para que en él encontremos prenunciadas posiciones que vemos en activo hoy mismo.

Esta exposición-resumen de la doctrina sociojurídica estoica guarda cierto aire de familia con la que venimos exponiendo en Weber. Hay una relación entre la posición de éste y la de los estoicos. Pero no se trata de una homologación.

Los estoicos operan sobre una concepción mítica última. Reside en el supuesto de un orden arquetípico teomórficamente estructurado. El cosmos se entiende a la manera de un todo lleno de armonía y de sentido como cuestión de principio. En la realidad de las cosas, sin embargo, ese orden ha venido a quedar deteriorado. A partir de ahí se impone una estrategia reconstructora, en la que la guía será siempre la forma de la realidad armónica en los orígenes. Los principios del derecho natural relativo se recuperan en las situaciones afectadas por las contingencias del egoísmo, las pasiones y la arbitraria, cuando no violenta, institucionalización de los estados de cosas ocurridos de hecho. Sucede como si entonces se recomenzara a vivir según la norma del logos originario caída en olvido. El régimen del proceso de las sociedades lo establece la memoria.

En cuanto a Weber, ha dejado de tener en consideración aquellos supuestos míticos que se creían actuantes ab initio. Su concepción parte de las cosas tales como son, en el momento de deterioro. El esfuerzo se dirige a sacarlas de él bajo la guía de previsiones tomadas racionalmente, con la racionalidad de que el hombre dispone, no la delegada por una Razón de principio. Por consiguiente, la estrategia urgente, se dirige a poner en orden o en fuero lo que está privado de él. La acción empieza moviéndose en lo relativo. Los implicados en la obra de una empresa política cuentan con la anticipación de fines y con el compromiso responsable en su ejecución. La guía será la racionalidad del propio hombre, no la de un demiurgo cósmico que de antemano tenga ya en marcha sus providencias.

La forma de pensar estoica corresponde a la mentalidad tradicional, cuyo rasgo más saliente es el de ser administradora de un legado sapiencial al que busca ajustarse, todo lo reflexivamente que se quiera. Al contrario, la forma weberiana de pensar es la moderna, cuyo rasgo más saliente es el de moverse descansando -y ello como cuestión de principio- en una racionalidad autónoma.

El supuesto de la realidad humana y social para Weber es el de un estado inarmónico, conflictivo, por no decir caótico, en el punto de partida. De esta situación sólo se

sale por obra del hombre mismo, sin ayudas sobrevenidas, sin acatos o providencias inmanentes. El orden de derecho, a partir de esa situación de hecho, ha de entenderse como esfuerzo por introducir racionalidad y justicia donde no las hay. Los órdenes institucionales no serán, pues, los males menores cuando se han perdido los bienes superiores, sino el único bien que el hombre tiene a mano para salir de los males. Aquello que los estoicos ubicaban en los orígenes y consideraban perdido, será, si acaso, conquista de futuro, en forma de últimos fines. En ellos se compromete la ética de convicción. Ese compromiso no ha de ser tomado a broma. La forma de vida que promete la ética de convicción reproduce los rasgos de la moral absoluta estoica. Pero remite a un estado de cosas que no se ha dado nunca, que en ninguna parte tiene su medida. Es un estado de cosas abierto hacia adelante. Aunque no se haya realizado en ninguna parte y aunque pensemos en él como en lo imposible, puede tener virtud operativa reguladora. Su realización dará cumplimiento a las aspiraciones profundas del ánimo. Concretado como realidad, sería la realización de la utopía o del "reino de Dios". La tendencia a realizar ese "reino de Dios" es lo más alto a que el hombre puede aspirar. La empresa ha de mirarse con todo respeto. Mas, es ineficaz echada por delante, tratando de componer con arreglo a ella nuestros conflictos y trabajos de tiempos de peregrinaje. Para esto lo que ha de ir primero es la tarea de la ética de responsabilidad. Sobre lo implicado en esta ética podemos ponernos de acuerdo y trabajar en común. Los últimos fines que embargan a la ética de convicción nos introducen inevitablemente en un terreno plural, en el que cualquier decisión que redujera el pluralismo y creara la comunidad tendría el carácter de un acto de fuerza. La unanimidad en las convicciones equivaldrá a la totalidad -totalidad no natural sino construída-: tal construcción daría lugar a un totalitarismo. El pensamiento utópico cree trabajar por la libertad. Por lo que trabaja de hecho es por la esclavitud. De no llegar a la uniformidad creadora de esa esclavitud, el trabajo utópico, echado por delante, como principio salvador único, se disipa en vacuidad. Es lo que opina Weber de los revolucionarios de su tiempo que creen poder ejecutar de golpe sus convicciones y redimir de ese modo a la sociedad de sus males. Entre los promotores de esa idea encuentra auténticos idealistas convencidos. Pero piensa de los más que son meros retóricos oportunistas, "odres llenos de viento".

Weber no niega a la gente el derecho a comprometerse con valores últimos. Cada persona puede y debe luchar por sus propias "escalas de valor regulativas"; pero sabiendo que en esa lucha hay tantos caminos como convicciones, que todas las convicciones son subjetivamente respetables,

pero que objetivamente ninguna tiene en principio privilegio sobre las demás. "La 'línea centrista' no es ni por asomo una verdad más científica que los ideales de los partidos más extremos de la derecha o de la izquierda" (22).

Ello no quiere decir que esos ideales de partido no puedan estudiarse científicamente. De ese estudio pueden extraerse resultados que sean válidos "incluso para un chino". Una cosa es "el valor científico del análisis teórico" de un ideal, y otra el compromiso práctico con él (23). Este último compromiso no se hace en virtud de argumentos sino por decisión personal. Lo que importa entonces son las tomas de posición juiciosas-no juiciosas responsables-irresponsables. El criterio de juiciosidad y de responsabilidad se tiene en la consideración de las consecuencias. Del exámen teórico de los ideales no se derivan imperativos concretos para la práctica individual. Un excelente conocedor del ideal de vida budista no se siente por ello obligado a ser budista. Ese ideal será normativo para él si se hace budista. Pero el hacerse budista nada tiene que ver lógicamente con conocer el budismo. Y así en todos los demás casos que puedan aducirse. Ningún ideario político es, sin más y para todos, normativo. Y en este sentido una "ética política" es una aberración ética.

"El destino de una época cultural que ha degustado el árbol del conocimiento es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de un estudio, por muy completo que éste sea. Por el contrario, debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos. También tiene que saber que los 'ideales' nunca pueden ser el producto de un saber empírico progresivo. Y, por lo tanto, que los 'ideales' supremos, que más nos conmueven sólo se manifiesta en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados como los nuestros" (24).

Weber se reafirma en que "no es posible meter en el mismo saco la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad". Por lo que hace a la ética de convicción, una intención buena, hasta el idealismo más sacrificado, produce necesariamente buenos resultados puesta en acción. Con frecuencia las éticas absolutas no retroceden ante el recurso a medios dudosos, si es que no censurables, para conseguir el ideal que se proponen. El ejemplo, propuesto por el mismo Weber, de esa doble y escandalosa eventualidad es la figura del Gran Inquisidor, tal como está reflejada en la obra de Dostoievski (25). Ante los ejemplos de hombres comprometidos con una causa social en términos de convicción, como ocurría en su tiempo con

ciertos ideólogos revolucionarios, Weber carga su escrito de premociones, aludiendo que acaso tras la apariencia de lucha por la causa más noble (como puede ser "el futuro del socialismo" o "la paz internacional"), lo que se oculta son potencias diabólicas en juego. Tampoco esto quiere decir que no haya que obrar nunca conforme a la ética de convicción. Decidir cuánto ha de hacerse y cuándo atenerse a la ética de responsabilidad es algo no escrito en ningún código. Por otra parte, desconfía en tiempos como los suyos (tiempos de excitación) de la presencia de políticos de convicción, en quienes ve secuaces del espíritu de la época, carentes de solidez interior. "Tengo la impresión de que en nueve casos de cada diez me enfrento con odres llenos de viento que no sienten realmente lo que están haciendo, sino que se inflaman con sensaciones románticas" (26). Muestra, en cambio, hondo respeto por el hombre maduro, que determina objetivos y sopesa consecuencias ateniéndose a una ética de responsabilidad. Es claro que en esa ética de responsabilidad se pone en juego la convicción, pero convicción atemperada a la realidad y que no renuncia a cargar las consecuencias del obrar.

Lo bueno de la ética de convicción es su fuerza anticipadora en la promesa de un estado feliz para la humanidad, lo que actúa como motivo que llena de sentido la existencia. Pero el lado malo aparece cuando hay que asumir como trama de la vida el quehacer de la rutina cotidiana. Ahora bien, el voto por una moral absoluta o por una ética de convicción no es "un carruaje que se tome y se deje a capricho".

El político dotado de probidad sabe que una cosa es tener unos ideales personales o de partido por los que entiende que vale la pena luchar, y en este sentido subjetivo personal no necesita el interesado abandonar nunca el carruaje, salvo si se decide por una causa que acaba considerando más noble; pero, como profesional de la política, ocupado con asuntos en los que se ven implicados hombres de ideales diferentes y aún opuestos a los suyos, su proceder honesto ha de descender a la objetividad de las situaciones y decidir frente a ellas con responsabilidad. Sus objetivos serán los de importancia común, determinada por el foro abierto de un debate racional: racional con arreglo a fines. De ahí que cualquier partido político en el gobierno tenga que poner distancia respecto a la política de convicción (idealismo de partido) para dejar paso a las exigencias realistas de todos los ciudadanos que, si es responsable, tiene que atender. Sólo entonces será un hombre con legitimidad racionalmente fundada (razonablemente asumible por el cuerpo social) y apto para poner con probidad sus manos en la rueda de la historia.

En la especie de "estado de naturaleza" pre-civil o de "estado de gracia" post-civil, de competencia entre causas o ideales políticos diversos mantendrá sus convicciones y seguirá luchando por ellas. Pero en el marco de lo civil sus decisiones se orientarán por la política de responsabilidad.

Con todo lo cual, partiendo de las posiciones de Max Weber, creo haberme acercado a determinar lo que en el título entiendo por "moral de convicción y moral cívica". La "moral de convicción" corresponde a la acción racional regulada por valores. La "moral cívica", a la acción racional determinada por fines. Se relacionará la moral cívica con lo que para la antigüedad los estoicos entendían por "derecho natural relativo", según la interpretación de Troeltsch, y con lo que para la modernidad Weber entiende como "ética de responsabilidad".

El derecho o moral relativos de los estoicos será descargado en Weber de su componente "natural" para convertirse en derecho o moral fundados en "convención".

Esto no quiere decir que tome la doctrina de Weber como una verdad establecida. Digo simplemente que encuentro iluminador partir de ella, en concreto para abordar el problema de las relaciones entre la ética y la política. El pensamiento de Weber es susceptible de serias críticas. Aun aquellos que se apoyan en él le han sometido a reformulaciones que para nuestras circunstancias le hacen más aceptable. Los que proponen alguna solución alternativa a sus posiciones, por lo común no dejan de tenerle en cuenta como autor de teorías con las que, aunque no se acepten, es preciso dialogar. Encuentro un weberianismo reformulado en nueva clave crítica en las posiciones, por ejemplo, de un Popper, y una solución alternativa, de oposición, pero en diálogo con el maestro, en un Habermas. El libro que puede poner en evidencia esto último, aunque se trate de una obra ocasional y ya de hace años, es El debate del positivismo en la sociología alemana, en el que se discuten puntos de vista activados a partir de 1964, fecha en que se celebró el centenario del nacimiento de Weber (27).

Añadiré todavía algunas consideraciones.

1.- La primera concierne a la teoría política del propio Weber. Como es sabido, situaba en el centro de la definición del Estado el monopolio de la violencia legítima. La definición de la política por el poder no es una idea nueva, sobre todo para los teóricos modernos. Pero se ha achacado a Weber el entender y poner el poder político al servicio de la prepotencia nacional, en lucha con los otros Estados. Por tanto, el privilegiar la "voluntad de poder", llevando la idea nietzscheana de "super-hombre" al

campo político traducida en "super-potencia". En tal sentido se le ha tenido por un Machtpolitiker, sobre todo desde la aparición en 1959 de la obra de Mommsen, clásica en la materia (28). De ser verdad esa interpretación habría que concluir que la relación de la política a la moral tenía que quedar en él debilitada en perjuicio de esta última. Sin embargo, aunque es cierto que en los escritos sobre política Weber muestra la tendencia a sobrevalorar el poder entregado a su propia lógica, no ocurre lo mismo cuando hace estudios sociales que quieren atender a toda la complejidad de lo real. Así, al hablar de la objetividad en las ciencias y política sociales, en la conferencia sobre "La política como vocación".

La política realista cerrada sobre la pura lógica del poder es criticada, como queda indicado, por el propio Weber. Pero además no era posición coherente con los principios que inspiran el conjunto de su obra. Su pasión de objetividad y verdad le llevó a evitar idealismos y moralizaciones. También en esto había aprendido de Marx. En el caso de éste, rechazando las formas de socialismo que buscaban transformar el mundo invocando nobles ideales, en concreto los servidos por una pretendida o ilusoria moral eterna. Una lectura superficial da también en Marx la impresión de que todo lo supedita al poder, en el caso a las fuerzas económicas. Sin embargo, del ethos no desarrollado, pero presente, en sus escritos ha vivido el movimiento comunista, así como de él han derivado los principios para elaborar la correspondiente ética. Lo mismo que Marx combatió, por el lado opuesto, a un materialismo mecánico en nombre del histórico, ha de entenderse que Weber, heredero del ethos puritano presente en Kant y en el neokantismo, no puede ser entendido, ni en política ni en ningún otro campo de la comprensión de la historia, como defensor de la teoría que los entienda como juego mecánico exterior. Más claramente que en Marx, el momento del sujeto, los motivos y los propósitos entraban a configurar cualquier forma de acción social entendiéndola integrada por conducta exterior y sentido. Weber sustituye el positivismo mecánico por el positivismo cultural. Ingrediente de todo fenómeno de cultura es la acción; en la cultura moderna, la acción racional. Las formaciones políticas no son ingenios mecánicos (como tendía a pensar su antecesor Hobbes, en cuya órbita no obstante se mueve), sino instituciones que se asemejan a organismo (29).

2. Implicados en el "proceso de racionalización", y en la medida en que éste se afirma y define en términos modernos, se deja de hacer pie en seguridades recibidas o supuestas. El conocimiento seguro es el que ofrece modélicamente la ciencia. Quedan descartados, pues, otros prin-

cipios como fuentes de verdad extraños a los que la razón puede establecer con sus propios recursos, tales los de la metafísica, así como la pretensión de organizar la realidad sobre una sola base sistemática o incomprendible. Los principios metafísicos, aun los basados en la inmediatez (pretendida) de la autoconciencia, son denunciados como asunciones gratuitas o falsas transparencias (Marx, Freud, Nietzsche). Cualquier base empírica constituida (pretendidamente) en radical del que mecánica u orgánicamente pueda derivarse el todo pueden aparecer como concreciones falazmente ubicadas (Whitehead) o falacias naturalistas (Moore); o sea, opacas referencias.

Al desplomarse los sistemas omniintegradores de la realidad sobreviene el pluralismo en las visiones del mundo, en pugna indecible unas contra otras. La misma suerte corre el campo de la práctica. Se cuestionan las éticas absolutas, sucediéndose el pluralismo de causas de vida y de convicciones personales.

Resta como lugar de convocatoria para superar el escepticismo, el conocimiento a nivel de ciencia. Ocupada primero en conocer la naturaleza, pasa después a entenderse con la historia. La realidad sujeta a estudio tendrá caracteres distintos que la realidad natural. Pero los resultados del estudio sólo ofrecerán confianza si se ajustan a las demandas del "proceso de racionalización".

La ciencia weberiana de la historia es resultado de un esfuerzo por armonizar el ethos heredero de sus medios de formación penetrados de la filosofía idealista alemana con la razón ilustrada (francesa), y atendiendo a la forma de praxis puesta en ejercicio por la sociedad inglesa. A este respecto su libro modélico es La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En él estudia como típico el fenómeno capitalista moderno que es el aspecto de la historia más penetrado por el proceso de racionalización: el practicado por el calvinismo, arraigado en Inglaterra y transplantado con el tiempo a América. El capitalismo en cuestión, no el genérico (ejemplos del cual se encuentran por doquier en la historia), sino el moderado racionalmente y regido por el cálculo; no por mero afán irracional de lucro, sino en interés de un incremento controlado de productividad y ganancias; por otra parte, teniendo en cuenta determinados ideales religiosos que conforman esa "mentalidad económica" y la relación que con el ethos económico guarda "la ética racional del protestantismo ascético" (30). (Juego económico, racionalidad y ethos se interrelacionan en la explicación comprensiva de un fenómeno que, mirado por cada una de esas caras diferentes, dejaría escapar su verdadera condición, o recibiría una explicación unilateral, deformada.

Método paralelo es el utilizado por Weber al estudiar

los demás productos de la cultura: la política, el derecho, el arte, hasta la misma ciencia.

3. La degustación de los frutos del árbol del conocimiento puede tener efectos letales para las significaciones de la vida. A ellos alude Weber, entre otros lugares, en su ensayo "La ciencia como vocación". En todo caso, provoca dualidades o escisiones en la realidad que el pensamiento más orgánico de la metafísica conservaba unidos. Dualidades como las de los modos diversos de conocer, el tradicional y el moderno, o el saber especulativo y el conocer científico; las distinciones que amenazan escisión, entre teoría y práctica, hechos y valores, fines e ideales, responsabilidad y convicción. De la mayoría de ellas hemos hecho ya mención, por cuanto implicadas en la relación entre ética y política.

Pero en Weber esas dualidades definen campos de ser y actuar autónomos, no neutros, por tanto no separados unos de otros.

4. La ubicación de su obra, por lo que hace al problema concreto de la política y la ética puede recibir algunas precisiones más relacionándola con el pensamiento anterior a él, así como con el que va a sucederle. De paso puede quedar más precisada la cuestión que hemos querido desarrollar. Su posición respecto a la praxis política queda definida por el tipo de acción racional, ya con arreglo a fines, ya con arreglo a valores. Así como su posición respecto a la moral se define por los correspondientes tipos de ética: ética de responsabilidad, ética de convicción. Esa doble forma de acción es la que caracteriza a la modernidad. Toda la cultura moderna, en cuanto lo es, y no arrastre de la tradición, está conformada por esa doble forma de racionalidad. Las maneras de pensar lo político, en concreto su relación con la moral, fueron otras en la historia premoderna.

En la pre-modernidad dominaron las formas de acción afectiva y tradicional. Estas formas de acción no eran extrarracionales. Pero ahí la racionalidad venía después, en la forma de racionalizaciones o de utilizaciones de la razón para justificar adhesiones emocionales o para apoyar legados que tenían su patria en un mundo exterior a la razón misma, y de donde ésta recibía el canon de su actividad: por ejemplo, el mundo inteligible, o Dios, o la naturaleza...; interpretados como lugares originarios de las ideas. Frente a esto, la modernidad constituye a la razón como principio, sin referencia, arbitraje, instancia, decisión, más allá de ella misma. A este resultado conduce el proceso de racionalización. Es el distintivo de la modernidad occidental. La acción de ese proceso se pone de manifiesto en el modo de tratar todos los problemas,

desde la física a la teología (teodicea). Las acciones que se ajustan a él, frente a las de carácter afectivo o tradicional, son las propiamente racionales, bien racionales con arreglo a fines, bien con arreglo a valores. La diferencia entre ese doble tipo de acción puede hacerse corresponder con la existente entre acción técnica ampliamente entendida y acción práctica. Distinción esta última antigua, pero redefinida conforme a la concepción moderna de la racionalidad.

Las formas históricas de entender la política seriaradas, de menor a mayor vinculación con la ética, se reducirán a las siguientes.

1) Política científica. Sujeta a la mera lógica del poder, neutra a valores; aunque orientada técnicamente en sentido estricto a la consecución de objetivos dados o propuestos, ajena a fines responsablemente (con responsabilidad práctica) asumidos. Es la Machtpolitik, que se gobierna por la "razón de Estado". Corresponde al juego amoral de las acciones de poder del maquiavelismo. Algunos textos de Weber parecen favorecer esa concepción. Pero son aquellos en que, como científico, describe el ámbito de lo político. Cuando abre la consideración de lo político a la vida histórica en toda su complejidad, tal concepción queda expresamente rechazada.

2) Ética política. La razón ética entra a conformar la política, inscribiéndose ésta en el ámbito de la acción a propósito. Esta forma de relación, en la que la política negada su condición neutra- ha de responder ante la ética, es fácilmente deformable. Esta deformación se da siempre que se echa la política por delante, buscando en la ética sólo una justificación de cobertura a su servicio. Deformación a que incita el orden mismo de la expresión "ética política", ya que puede cargarse el acento en lo político, convirtiéndose entonces el predicado en sujeto y el sujeto en predicado. En tal supuesto, la política utilizaría la ética como medio de tener razón, con lo que recaeríamos en el caso 1); lo cual sería una versión históricamente más exacta que la anterior del maquiavelismo. Es el caso diferenciado arriba en la distinción que hace notar Kant entre la "política moral" y la "moral política". Esta última es simplemente política disfrazada exteriormente de moral, o sea moral reducida a política. Kant ve en ella una técnica aprovechada como instrumento ad hoc por el hombre de estado para servir a sus conveniencias. Max Weber estaría de acuerdo con esa caracterización.

3) Política y ética. Aquí se trata de dos campos diferenciados. Podrán y deberán conectarse, pero no lo están sin más que echar la razón de uno de ellos por

delante. La política es una ciencia social, que tiene su propia lógica o sus propias reglas de juego. Puesto en funcionamiento, y sin otros requisitos, tal aparato teórico volveríamos a encontrarnos con una técnica. Pero en este caso se acepta que eso es, en efecto, una ciencia y una técnica. La ética viene aquí de otra fuente, y supone la mediación entre el hecho de lo político y su traducción en vida de una cláusula "si": si hago mío el programa en cuestión, si me comprometo con él, si lo pongo en práctica (no si meramente lo ejecuto mecánicamente); en suma, si lo cargo a mi responsabilidad. Un programa político determinado puede tener todas las perfecciones en cuanto a su concepción y en cuanto a su ejecución desde el punto de vista de la ciencia política, pero puede ser recusable desde el de la política social o de la ética. El punto de vista ético pone en juego fines responsablemente queridos y convicciones. El entramado impersonal de los hechos de la política es moral si se conforma con arreglo a decisiones que tienen importancia humana. Una política humana no puede ser dissociada de la referencia a valores. Aunque las decisiones de valor en cualquier política efectiva tengan que dejar en suspenso, que no es negar, los compromisos personales con valores últimos. En este contexto, no de reducción ni tampoco de identificación de lo ético y lo político, sino en el de la conjunción inter-relacionadora es donde hay que situar la línea de pensamiento seguida por Weber. Su posición no está libre de dificultades y puede necesitar nuevas precisiones, pero reflexionese en si ofrecen ventajas sobre ella las alternativas que se proponen en su lugar, incluida especialmente la que damos a continuación.

4) Política ética. Posición opuesta a la científica, que opera con el supuesto de la intrínseca racionalidad ética del cosmos, concretamente del cosmos histórico o de los ordenes políticos, los estados. En un "cosmos ético" cuya concreción política será el "estado ético", se realiza la fusión entre ética y política; extremo opuesto a la neutralidad de la política frente a la ética del caso de la política científica. Es la manera como entendieron la política las sabidurías preanalíticas en las que el logos se confundía con el cosmos y con el ethos en una cosmovisión de significado religioso. Los políticos de convicción, abocan al resultado de políticas éticas, ya que la razón de un "causa" se convierte en razón total, configuradora de un estado ético totalitario. En este sentido la lógica de los movimientos utópicos reproduce de futuro (o aspiran a hacerlo) los estados de cosas -unánimes "edades de oro"- que tuvieron lugar (o tal se presume) en el pasado. Haciéndolo con los medios racionales modernos de que no disponía aquel pasado, el futuro que prometen depararnos es el de cosmos éticos omnifina-

lizadores o historias englobantes paradisiiformes.

...

Si ahora relacionamos el pensamiento ético-político de Weber con lo que viene después de él, hallamos que sus tomas de posición constituyen lugar de referencia constante, y hasta se diría obligada, para las discusiones posteriores, y ello hasta hoy mismo.

Las dos tendencias o direcciones que en el estudio del mundo social dominan al presente son filiables ambas a ideas de nuestro autor, según que el centro de la consideración lo constituya la acción racional con arreglo a fines o la acción racional con arreglo a valores; o bien según que se privilegie al orden del conocimiento o las causas o intereses de la vida.

a) En una de sus direcciones, el pensamiento actual relega la racionalidad orientada por fines, modelada a ejemplo de la técnica, que se ve acusada de ser una racionalidad restringida, instrumentalizadora de su objeto, para cargar el acento en la racionalidad con arreglo a valores. Es la dirección que sigue el pensamiento dialéctico y, muy especialmente, la hermeneútica. Se trata de casos como los de los críticos de la "Escuela de Frankfurt", particularmente Habermas; en el extremo, Marcuse; o de hermeneútas, como Ricoeur, Gadamer, Apel (31). Todos ellos recusan a Weber por fautor de la razón instrumental y por favorecer el positivismo. Se disocian de su pensamiento por entenderle como filosofía que acaba con la filosofía y, sobre todo, por arrojar al sujeto fuera de su obra, interpretando a ésta en forma desencantada, deshumanizada, "neutra", en efecto, a valores.

b) La otra de las direcciones, en cambio, piensa que renunciar a la objetividad de la ciencia es hacerse presa de la irracionalidad. Se considera aquí central la acción racional con arreglo a fines, manteniéndose fieles al racionalismo moderno legado de la Ilustración. Si bien ese racionalismo se flexibiliza en una crítica que no tiene como eje de referencia la razón pura absoluta, sino el permanente razonar según los criterios de la ciencia. Si la racionalidad puesta en juego en el caso anterior, a efectos prácticos, era la de la ética de convicción, en éste la racionalidad práctica corresponde a la ética de responsabilidad. El representante más significado de esta tendencia puede ser Popper en el campo de la epistemología; también en el modo de entender las ciencias sociales y la praxis correspondiente. La crítica que hace de los partidarios de órdenes políticos de convicción (en su libro La sociedad abierta y sus enemigos) no es muy dis-

tinta de la que decenios antes había hecho Weber (32). Popper la dirige a autores muy determinados, desde Platón a Marx. J. Rawls, en su Teoría de la justicia, expone una doctrina sobre la práctica política-moral que ha de situarse en esta misma línea (33).

De la exposición que precede puede extraerse una última consideración de alcance considerable para un buen planteamiento de la teoría ética.

El interés de Weber se centra en una "crítica de la razón histórica" y en la exposición de los diversos campos del mundo histórico con arreglo a esa crítica. El ámbito de lo social puede ser estudiado en términos de ciencia. La ciencia o ciencias en cuestión abren ese mundo a la teoría. Experiencia de lo social, lógicamente organizada, compromiso ético con ella: en esos tres aspectos se recoge la herencia cultural dentro de la que la reflexión de nuestro autor se mueve. Me ha interesado poner de relieve, ante todo, el compromiso práctico, que Weber formula en el contexto de su distinción entre ética de convicción y ética de responsabilidad. Su problema se plantea y resuelve dentro del espacio de la modernidad, definido por el avance de "proceso de racionalización". Por contraste, pueden definirse las soluciones del mismo dentro de la mentalidad de tradición.

La dualidad convicción-responsabilidad reproduce, con rasgos modernos, diversos enfoques éticos que vienen desde antiguo y que reaparecen de continuo en la historia. Así, el que se refleja en Sófocles, oponiendo el modo de gobierno de Creonte al de Antígona (en este caso la oposición se da entre la racionalidad utilitaria que genera orden sin apegos afectivos y la tradición que se guía por el orden "no escrito" que vincula desde siempre). Racionalizaciones en las que la tradición busca fórmulas sometidas al juicio humano son las que dan lugar a los modos como ulteriormente se expresa la misma dualidad: justo legal-justo natural, ius civile-ius naturale, ius fori-ius poli, justicia civil-justicia natural... En forma más extrema, que reproduce la antítesis sofoclea: fariseísmo legal-santidad evangélica, leyes sin jueces-jueces sin leyes, ley sin justicia-justo sin ley... Un eco de esas oposiciones es el que encontramos en Weber, recibiendo en éste expresión moderna, al referirse a la doble forma de acción racional: con arreglo a fines, con arreglo a valores. Weber, pues, toca un problema antiguo, que él resuelve con mentalidad moderna. No esperemos que su respuesta diga la palabra definitiva. Escucharla, sin embargo, puede ser ilustrador.

Lo ilustrador del caso (al menos es el punto que aquí interesa) proviene de que, situados en el terreno de la

práctica, la respuesta al problema que ahí se plantea no tiene solución unívoca. Antígona tenía tanta razón como Creonte. Dejar fuera de juego a uno de los polos, como sabemos por la obra clásica, no hará otra cosa que desencadenar la tragedia. Sin embargo, es cierto que nunca dispondremos de un criterio para decidir si hemos de obrar según responsabilidad o según convicción (34). Habrá que hacer las dos cosas, aunque sabiendo que es imposible su síntesis desde la raíz. Una cosa es obrar buscando la coherencia interior, siguiendo a una causa que promete la salvación, la felicidad, la paz, el "reino del hombre" o el "reino de Dios", y otra distinta convivir de común acuerdo en el espacio exterior de la vida civil. Puede ser peligroso mezclar los intereses que se ventilan en cada uno de esos campos. Echar por delante las convicciones para organizar la vida cotidiana sería favorecer la entrada en la incivilidad. Contentarse con estar en regla respecto al orden legal exterior favorecerá la hipocresía y el sinsentido. Weber nos dice que esas dos orientaciones de la práctica no pueden reducirse a unidad. Sin embargo, no excluye la convicción de los compromisos de responsabilidad, ni tampoco la responsabilidad en el servicio a las causas personales. Las dos caras de la cuestión se relacionan complementándose (35). Pero, si en la economía de salvar el alma tiene prioridad la convicción, en la tarea dedicada a conducir los asuntos públicos es prioritaria la responsabilidad.

La ética se bifurca, pues, en doble línea de acción, según que directa y primariamente se mire a lo personal o a lo social. En este sentido hay que afirmar que la economía ética es doble, que tiene doble cometido. Por un lado está la ética orientada al bien o al valor, interesada en "cuidar el alma" y alcanzar una "vida buena". Por otro está la que se rige por la justicia y la ley, interesada por construir una sociedad justa. La vida buena es asunto de convicción; la sociedad justa lo es de responsabilidad. Entre esos extremos habrá que establecer alguna relación, pero considero tiempo perdido pretender una síntesis. La síntesis sería posible sólo en el supuesto de que lo personal y lo social se aunaran y se entendieran bajo alguna forma de identidad.

La relación que sugiero es menos fuerte que la su- puesta, por ejemplo, en la relación dialéctica. Tal relación dialéctica es la forma enmascarada de supresión de lo personal y de la ética correspondiente. Es dudoso que, tras esa supresión, lo que venga después como práctica tenga algo que ver con lo que la gente entiende por ética. El modo de pensar dialéctico procede de tomar como modélica la ciencia de lo biológico, y ello según una consideración intuitiva. Aristóteles fue el filósofo de ese modo de pensar. La dialéctica hegeliana lo que

hizo fue poner a Aristóteles en clave histórica e insuflarle espíritu romántico. Los avances actuales de las ciencias biológicas han contribuido a mermar plausibilidad al modo intuitivo aristotélico (también hegeliano) de pensar sobre el modelo del ser vivo.

Añadiré, de acuerdo con lo que precede, que afirmar que toda ética es social es una afirmación desorientadora, por no decir falsa. Como desorientador o falso es decir que toda ética es personal (36). Sin duda hay factores sociales en el camino de la salvación del alma, pero, a fin de cuentas, el alma se salva sola. Para que haya ética social ha de tomar cartas en el asunto la persona, pero, también a fin de cuentas, la sociedad es un desalmado ingenio para producir adaptación. Este último aserto suele preocupar a mucha gente, como me preocupa a mí. Pero yo no conozco ningún intento de respuesta satisfactoria alternativa. Aquellas que se ofrecen como tales, bien examinadas, acaban mostrándose como ingenios sociales llenos de sentido, de deberes, responsabilidades, justicias y virtudes...; pero nadie puede explicar de dónde vienen todas esas cosas, una vez que a la entrada del proceso, a la entrada del todo social, se ha sacrificado a los particulares que son los que pueden dar significación a dichas nociones morales. Esto se hace con frecuencia en términos sutilmente alusivos, mas no por eso menos efectivos. La alternativa a la ética de la responsabilidad entendiendo en los asuntos políticos sería la ética de convicción. La convicción en este caso tendría por sujeto al cuerpo social mismo. Se traduciría en instituciones cargadas de eticidad, equivalente en lo esencial a la vida buena" orientada a valores de la ética personal. Los hechos demuestran que tales instituciones éticas, en particular los estados, como "estados éticos", son totalizaciones cumplidoras de programas autoritarios. Las economías de salvación de los estados éticos son en realidad antieconomías de condenación; el cielo prometido en ellos, un infierno. La lógica de esta conclusión, que opera axiomáticamente sobre el viejo dicho fiat justitia, pereat mundus, la extrajo el propio Weber. La vida ha testimoniado con demasiada frecuencia el infierno que se sigue de aplicar esta lógica (37).

Puede encontrarse subrayado eso mismo, según queda arriba indicado, en Popper. También hemos visto cómo Troeltsch o Meinecke desistieron de entender vertebrado éticamente el destino político de la nación alemana (38).

La "forma de vida" del hombre de bien no tiene por qué corresponderse -y menos identificarse- con el orden de las costumbres de la ciudad. Esto último es lo que creyeron los griegos, hasta Aristóteles, mientras vivieron bajo el régimen político de los estados-ciudad. Cuando Alejandro Magno acaba con esa situación los helenos hubie-

ron de pensar en un seguro para su existencia afianzado en el alma de cada individuo. Sólo a partir de ahí, y como tarea distinta, idearon los órdenes de relación política más amplios, más impersonales, que ya no podrían llevar a coincidencia el bien del alma con la justicia de la ciudad. En ocasiones se desentendieron incluso formalmente de esta última tarea, como ocurre en los epicúreos (39). No es raro ver, hasta hoy mismo, cómo el poner el énfasis en la hombría de bien tiene su desquite en la deficiencia para sentir el reclamo de la justicia ciudadana. Este es otro camino para llegar a la conclusión que conocemos: la de que no tiene aptitud para poner sus manos en los entresijos de la política quien se acerca a ella inflamado por la causa de un ideal personal de vida. No tiene esa aptitud, aunque presuma, ni el gobernante metido a profeta, ni el partido político metido a movimiento ético.

Un ideal convertido en sustancia del convivir ciudadano implicaría la realización de una comunidad justa. Pero en un mundo ideológicamente pluralista tal comunidad justa, unánimemente orientada por un solo ideal, resulta irrealizable, utópica en el sentido corriente de la palabra. Nuestras comunidades son sociedades abiertas, institucionalizadas para viabilizar la convivencia, no para salvar las almas. Esas dos actividades son distintas; no siguen el mismo camino y pueden llegar a oponerse. Presumir la identidad entre los ideales de vida personales y los estados de derecho -no estados éticos- u órdenes de justicia sociales fue una suposición convincente dentro de representaciones del mundo distintas de la nuestra; hoy no pasa de ser un mito. Querer convertir ese mito en realidad acarrea lo contrario de lo que se pretende: la imposición de una ideología privada negando espacio a las demás (40). Decir, sin distinguos, que toda ética es social viene a traducirse en un colectivismo ético, es decir, en una *Machtpolitik* sin ética.

Que la ética personal y la social se diferencien y sigan caminos distintos, no significa que no sean alia- bles. Alianza, sin embargo, no de síntesis, sino de complementariedad. Las convicciones sobre los últimos fines actúan como ideal regulador de los órdenes ciudadanos de justicia. Mas en la pluralidad de convicciones no pueden atenderse todas a la vez. Cada una de ellas tendrá derecho a pedir que se la respete, pero no que se la tome positivamente en cuenta (no al menos con integrismo) como baza del juego que de hecho se hace en la política.

Contribuir responsablemente con nuestra acción al mejoramiento de la ciudad es una parte importante de nuestro compromiso ético. Desde el punto de vista de la urgencia tiene incluso prioridad. Pero no se agota ahí la cuestión. El destino ético, como cuestión última

y decisiva, se ventila en el fuero de la convicción personal. Marcaría yo la diferencia, así como la relación, entre ambas esferas modificando para el caso el conocido dicho: "responsabilizarse por la sociedad como si no hubiera vida buena personal de la que cuidarse; cuidar de la vida buena personal como si de nada sirviera ocuparse en las responsabilidades ciudadanas". La diferencia y relación indicadas son las que, de la mano de Weber, y continuando su reflexión han de aplicarse a la dualidad expresada en el título: "Moral de convicción y moral cívica".

Universidad Pontificia de Salamanca

NOTAS

*) Aludo en el subtítulo a la designación de Weber como Minotauro sagrado para los sociólogos, hecha por A.W.Gouldner, recordando la doctrina del primero sobre las ciencias sociales "libres de valores". Para ingresar en el estudio de esas ciencias hay que sacrificar los valores como para tener aplacado al monstruo había que darle a devorar los donceles y las doncellas de que habla la mitología. El hecho es que esa tesis de la ciencia evaluativa viene discutiéndose hasta hoy mismo. Una y otra vez van, pues, los autores a la guarida, es decir, a la obra de nuestro Minotauro para cobrar ánimos en su investigación o bien, como hace Gouldner, para disponerse a la crítica y negarse a rendir el acostumbrado tributo (Alvin Gouldner, "El Anti-Minotauro. El mito de una sociología libre de valores", en La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills, I.L.Horowitz, ed., Buenos Aires, 1969, 2 vols., I, cap. 13. Respecto a la atracción ejercida por Weber sobre los sociólogos, especialmente americanos, desde los años treinta, ver la reseña de autores y obras que hace N. de Feo, Max Weber, Firenze 1975, p. 109 ss.).

(1) A. Giddens, Política y sociología en Max Weber, Madrid 1976, p. 9 (citando a E. Fromm, "Prefacio" a Karl Marx: Early Writings, T. B. Bottomore, ed., New York 1964, p. 1). Ver R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Paris 1967, p. 655. La permanencia de al menos algunos planteamientos sociológicos weberianos es reconocida por el propio Gouldner, La dialéctica de la ideología y la tecnología, Madrid 1978, pp. 298, 311, 337-338.

(2) A. Mitzmann, La jaula de hierro. Una interpretación histórica de la obra de Max Weber, Madrid 1976, p. 166. Junto con Marx y Nietzsche

contaba en su interés igualmente Freud, como lo atestigua su esposa Marianne: "se sumergió en las enseñanzas de Freud" (Marianne Weber, Max Weber. Ein Lebensbild, Heidelberg, 1950, p. 413 ss.).

(3) H. Stuart Hughes, Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930, Madrid 1972, p. 169 ss.

(4) Ibid., pp. 11, 14-15.

(5) Max Weber, "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1982, pp. 153, 157. Citaré por la traducción castellana: "La 'objetividad' del conocimiento en las ciencias y en la política sociales", en Sobre la teoría de las ciencias sociales, Barcelona 1971, pp. 14, 19.

(6) M. Weber, "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen ökonomischen Wissenschaften", en Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, p. 492. Citas igualmente por "El sentido de la 'libertad de valoración' en las ciencias sociológicas y económicas", Sobre la teoría de las ciencias sociales, p. 97.

(7) "El sentido de la 'libertad de valoración'...", pp. 104-105.

(8) M. Weber, "Politik als Beruf", en Gesammelte Politische Schriften, Tübingen 1971, pp. 505-560. Citas por: "La política como vocación", en El político y el científico, Madrid 1975, p. 153.

(9) "La política como vocación"..., pp. 153-154.

(10) M. Weber, Economía y sociedad, México 1969, I, pp. 20-21 (sobre los tipos de acción); I, pp. 172-173 (sobre los "tipos puros de dominación legítima").

(11) M. Weber, "Wissenschaft als Beruf", en Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre..., pp. 582-613. Citado por "La ciencia como vocación", en El político y el científico, Madrid 1975, pp. 212-217.

(12) H. St. Hughes, Ob.cit., pp. 169, 171.

(13) M. Weber, "La política como vocación", p. 155.

(14) Ibid., pp. 159-160.

(15) Ibid., pp. 173-174.

(16) I. Kant, Zum ewigen Frieden, en Werke (Ed. Suhrkamp, Frankfurt 1978), XI, Anhang I: "Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden", pp. 229-234.

(17) K. R. Popper, The Open Society and its Enemies, London 1974, II,

p. 237; H. Marcuse und Karl Popper, Revolution oder Reform? Eine Konfrontation, München 1971, p. 3; M. Weber, "La política como vocación", p. 160 ss.

(18) M. Weber, "La política como vocación", p. 163.

(19) Ibid., pp. 163-164.

(20) E. Troeltsch, Die Soziallehren..., Tübingen 1912 (recoge artículos originariamente publicados en Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik).

(21) E. Bodenheimer, Teoría del derecho, México 1964, pp. 130-132; cf. G. Sabine, Historia de la teoría política, México 1981, p. 116.

(22) M. Weber, "La 'objetividad' del conocimiento...", p. 16.

(23) Ibid., p. 17.

(24) Ibid., pp. 15-16.

(25) M. Weber, "La política como vocación", p. 167.

(26) Ibid., pp. 175-177.

(27) Varios, El debate del positivismo en la sociología alemana, Barcelona 1972, por ej., p. 148; cf. A. Mitzmann, Ob.cit., pp. 275-277; N. de Feo, Max Weber, Firenze 1975 (este último libro hace una reseña minuciosa sobre la bibliografía en torno a M. Weber, mostrando la constancia de su influjo, así como las críticas que han venido haciéndosele).

(28) W. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik, Tübingen 1959. Mommsen acentúa los aspectos de la obra weberiana que presentan a su autor comprometido con la política pro-imperialista del lado del liberalismo y nacionalismo alemanes. Ver, sobre ese mismo punto, a R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, pp. 642-656. Sobre la discusión provocada por la obra de Mommsen, en A. Mitzmann, La jaula de hierro, pp. 274-276; también, en de Feo, Max Weber, pp. 110 ss., 128. La discusión del concepto de "racionalidad" weberiano en uno de los puntos sobre el que se centra la crítica de los componentes de la "Escuela de Francfort", desde la publicación por M. Horkheimer de Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (de 1947), Frankfurt 1971. Fecha importante de esta discusión es la de 1964 (centenario del nacimiento de Weber y celebración en Heidelberg de un Congreso conmemorativo sobre el tema "Max Weber y la sociología hoy -Max Weber und die Soziologie heute, Tübingen 1965). H. Marcuse intervino en el Congreso con un trabajo especialmente polémico: "Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber", en Ética y revolución, Madrid 1969, pp. 117-140. En la misma ocasión, y haciéndose eco del influjo de Weber en la sociología americana (exponente T. Parsons), B. Schill, "Rezeption

von Max Webers Lehre von Sozialen Handeln durch Talcott Parsons"; ver igualmente E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied 1966.

(29) En este sentido, entiendo que hierran el blanco, al menos en parte, ciertas críticas hechas a Weber, como algunas de los autores de la "Escuela de Francfort" (nota 28). Weber pone fuerte énfasis en hacer de su labor de científico una obra ajustada a los criterios modernos de racionalidad. Pero no borra la vieja distinción entre técnica y práctica. Es además claro que las preocupaciones éticas no pueden considerarse marginales en una obra como la de Weber, aunque distinga cuidadosamente entre las tomas de posición científicas y los compromisos de valor. La fe personal del científico y los valores reflejados en su alma cuentan a la hora de seleccionar y orientar sus temas de trabajo, pero ello no enturbia la distinción de los campos explicativo y evaluativo ("La objetividad del conocimiento...", pp. 48-50. Sobre este mismo tema, R. K. Merton, La sociología de la ciencia, Madrid 1977, I, pp. 139-143). Y con esto no se trata de defender una "ortodoxia", que se considera intocable. También aquí vale el dicho, tan repetido, de Whitehead: "Una ciencia que vacila en olvidar a sus fundadores está perdida" (cit. por el propio Merton, Ibid., I, p. 38).

(30) M. Weber, Die protestantische Ethik, München-Hamburg 1965, pp. 20-21 (La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid 1965, pp. 13-14).

(31) Sobre la "Escuela de Francfort" ver nota 28. Para la hermenéutica: Varios, Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1973 (incluye textos de: K. O. Apel, J. Habermas, H.-G. Gadamer, C. v. Bormann, R. Bubner, H. J. Giegel).

(32) K.R. Popper, The Open Society and its Enemies, London 1974, pp. 7-10, 22-25, 57-59; cf. Weber, "La objetividad del conocimiento...", pp. 47-49, 83.

(33) J. Rawls, A Theory of Justice, Oxford University Press 1978, pp. 9, 11-17, 24-25, 31.

(34) M. Weber, "La política como vocación", p. 175.

(35) Ibid., p. 176, 167; cf. P. Chaunu, El pronóstico del futuro. Crisis de nuestro tiempo. La memoria de lo sagrado, Barcelona, 1982, pp. 125-129.

(36) Llamo la atención a este respecto sobre el doble enfoque de la ética, repetido desde antiguo: el deontológico y el teleológico. Enfoques que dependen de que se dé prioridad a los códigos normativos o a los ideales de bien. Articular estas dos formas de entender la ética es algo intentado de continuo, pero no se puede dar como cosa obviamente hecha. De la ética teleológica de Aristóteles se ha podido

decir que es una moral sin obligación o deber. De un deontologismo como la moral farisea se diría que es una ética sin ideal. Una ética definidamente personal se conjuga fácilmente con una vida buena o digna de ser vivida, pero menos fácilmente con estatutos legales. Ocurre lo inverso con una ética definidamente social. Los teleologismos éticos han encontrado dificultades para integrar en el marco de su desarrollo la justicia y el derecho. Cuando salen a primer plano los intereses de la justicia y el derecho tienden a retirarse las cuestiones relativas a los ideales personales. En el extremo, moral y derecho terminan no diciéndose nada. Sin llegar a esa tesis de separación, comparto con R. M. Hare el ver como plausible la distinción de morales que propone P. F. Strawson: "Social Morality and Individual Ideal" (cit. en W. D. Hudson, La filosofía moral contemporánea, Madrid 1974, p. 181; también p. 207). El camino de la salvación del alma no coincide con el de la actuación política, nos dirá Weber; como tampoco coinciden los de la moral de la responsabilidad y de la convicción, aunque puedan y deban ser caminos complementarios.

(37) M. Weber, "La objetividad del conocimiento", pp. 51, 63, 66, 78; sobre Popper, nota 17.

(38) A. Giddens, Política y sociología en Max Weber, pp. 66-69; Id., Capitalismo e moderna teoría social, Lisboa 1976, p. 203 ss.

(39) G. Sabine, Historia de la teoría política, p. 113.

(40) L. Kolakowsky, El hombre sin alternativa, Madrid 1970, p. 96 ss.; Id., El mito de la autoidentidad humana, Universidad de Valencia 1976, todo el trabajo, especialmente pp. 19-25.