

# De religiones y dioses. La crítica de Max Weber al capitalismo. La política entre la fe y la responsabilidad<sup>1</sup>

*On religions and gods. Max Weber's critique of capitalism. Politics between faith and responsibility*

Lucía Pinto  
Universidad de Buenos Aires\*  
Argentina

**Fecha de recepción:** 22-04-2019

**Fecha de aceptación:** 03-08-2019

## Resumen

En este artículo analizaremos *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* con el objeto de dar cuenta de la crítica weberiana al capitalismo moderno. Asimismo, consideraremos El socialismo y La política como vocación para mostrar que, si bien la actividad económica ya no está motivada por una creencia religiosa, la Modernidad no implica la pérdida de toda creencia, sino que asistimos al politeísmo de los valores. En la política, al iluminar a la convicción como una cuestión de fe, Weber da cuenta que la cuestión del sentido no ha quedado clausurada, a la vez que la responsabilidad se manifiesta como exigencia.

**Palabras clave:** Capitalismo - Max Weber - Política - Religión - Socialismo

## Abstract

In this paper we analyse *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism* in order to demonstrate the Weberian critique of modern capitalism. Also, we will consider Socialism and Politics as a vocation to show that although economic activity is no longer guided by a religious belief, Modernity does not mean the loss of all beliefs, but rather the polytheism of values. In politics, as conviction is a matter of faith, Weber expose that the question of meaning has not been closed, while responsibility is as a requirement.

**Keywords:** Capitalism - Max Weber - Politics - Religion - Socialism.

---

1) Agradezco a Ricardo Laleff Ilieff por la delicada y rigurosa lectura a versiones preliminares de este artículo.

\* Magister en Ciencia Política (Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín). Lic. en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires). Docente en la Carrera de Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires) e investigadora en formación del Instituto de Investigaciones Gino Germani (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires).

## Introducción

En este artículo nos proponemos analizar *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*, cuya relevancia a los fines de nuestro trabajo se cifra en dos motivos. Por un lado, es el primer texto en el cual Weber analiza el capitalismo moderno y en el que elabora una hipótesis de trabajo, a saber, la contribución de la ética protestante en el surgimiento del espíritu capitalista, que sostendrá durante toda su obra<sup>2</sup>. Por el otro, en este texto también señala que el capitalismo ha sido despojado de su sentido religioso y que el trabajo no está orientado ya por una fe religiosa en la salvación, sino por la necesidad de los hombres. Realizar este trabajo analítico nos permitirá dilucidar que esta obra, lejos de ser meramente una investigación de historia económica, nos permite introducirnos en el problema de la libertad del hombre en la Modernidad.

Revisaremos entonces sus conferencias *El socialismo* y *La política como vocación* para comprender su apuesta política en una Modernidad convulsionada. Veremos que si bien la actividad económica ya no está motivada por una creencia religiosa, esto no significa la pérdida de toda creencia, sino que asistimos en la Modernidad a un politeísmo de los valores en el cual la política tiene lugar. Asimismo, la ética política involucra también la exigencia de responsabilidad, que obliga al político a considerar las consecuencias de su acción, para lo cual debe aceptar que los medios que tiene a disposición son siempre limitados.

En este sentido, la pregunta general que guía este artículo es ¿cuáles son las potencialidades que tiene la política frente a las condiciones que el capitalismo impone? En este trabajo se sostiene que Max Weber evidencia que la política en la Modernidad se da en un escenario estructurado por el capitalismo, que carece de un sentido último

---

2) Sobre el capitalismo moderno, seguimos a Talcott Parsons (1928), quien ha señalado que pueden distinguirse dos acepciones de “capitalismo” en la obra de Weber. La primera refiere al “capitalismo en general”, definido como sistema de intercambio de bienes orientado al beneficio y que reconoce un desarrollo temprano incluso en la antigüedad, mientras que la segunda se define como “capitalismo moderno” determinado por una conducta racional constantemente orientada a incrementar la ganancia. Parsons remite el primero a “Las relaciones agrarias en la Antigüedad” [*Agrarverhältnisse im Altertum*], que Weber publicó en 1909 en el “Breve vocabulario de las Ciencias Políticas” [*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*], mientras que el segundo tipo es desarrollado en *La ética protestante... y en Economía y Sociedad*.

de salvación. En este contexto, la política permite alojar la pregunta por el sentido a través del elemento de la fe.

El artículo está organizado de la siguiente manera. En un primer apartado, haremos una lectura atenta de *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* con el objetivo de analizar en profundidad el calvinismo, como rama del protestantismo ascético que a partir de la doctrina de la predestinación y de la idea de acreditación impulsa el modo racional de vida orientado a la profesión, propio del "espíritu capitalista". Veremos que el autocontrol y el cálculo, que se derivan de la tensión entre la búsqueda y la certeza de la salvación, se torna modo de vida de los creyentes. Asimismo, analizaremos que el desarrollo del capitalismo ya no responde a una fe en la salvación, sino que se ha conformado como un sistema económico que se impone como una fuerza irresistible ante los hombres. En el segundo apartado, nos interesa dar cuenta de la crítica que realiza Weber del capitalismo moderno, haciendo énfasis en sus afinidades y diferencias con el resto de los abordajes de su época, en particular con el materialismo histórico marxista. Siguiendo a Karl Löwith (2007) daremos cuenta la afinidad de Weber con Marx con respecto al problema de la libertad. Señalaremos también la distancia respecto a la posibilidad de superación del capitalismo, tal como queda expresada en su conferencia *El socialismo*. En el tercer apartado, analizaremos *La política como vocación* para considerar la relación complementaria entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Veremos que la política permite alojar la dimensión de la fe, pero debe asimismo considerar las condiciones vigentes, por lo que se trata de una frontera entre lo imposible y lo posible. Por último, esbozaremos unas breves conclusiones.

## I. Hacia un nuevo abordaje del capitalismo

En noviembre de 1904 salió a la luz la primera entrega de *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* en el número XX del *Archivo de ciencia y política social*<sup>3</sup>. En esta

---

3) En adelante, *La ética protestante...*. La segunda y última entrega se publicó al año siguiente en el número XXI de la misma revista. El *Archivo de ciencia y política social [Archiv für sozialwissenschaft und sozialpolitik]* había pasado recientemente a manos de Max Weber, Werner Sombart y Edgar Jaffé. La aceptación de la dirección de la revista marcó la vuelta de Weber a la actividad académica. Weber había

obra, Weber parte de una observación: la mayoría del empresariado capitalista y de los obreros calificados alemanes son de confesión protestante. Esta afirmación se basa en la investigación previamente realizada sobre la población de Baden por su discípulo Martin Offenbacher, quien había trabajado con los datos estadísticos sobre confesión, educación y actividad económica de dicha ciudad. Weber tiene a su disposición datos empíricos que le permiten dar cuenta de una correlación entre confesión y actividad económica, pero no disponía sin embargo de una explicación.

Weber llama la atención sobre el tipo de enseñanza elegido por los padres de confesión protestante para sus hijos. A partir del estudio de Offenbacher, se observa que existe un mayor porcentaje de alumnos de confesión protestante que católica en las instituciones educativas técnicas y que ese porcentaje está por encima de su porcentaje respecto a la población —a la vez que existe un porcentaje elevado de alumnos católicos en instituciones de formación humanista.

En base a ello, Weber formula una incipiente hipótesis de trabajo: “la razón de este distinto comportamiento (capitalista) ha de buscarse, en lo fundamental, en las características internas de las confesiones religiosas, y *no* en la [no sólo en su respectiva] situación histórica-política exterior de éstas” (Weber, 2015: 73; cursivas del autor, paréntesis propios)<sup>4</sup>. Con esto, Weber adopta una decisión que resultará luego una pieza clave para sus estudios sobre la cultura moderna. Asimismo, se encuentra inmediatamente en la necesidad de aclarar que si bien su hipótesis discute con el materialismo histórico que sostiene que las ideas y mentalidades surgen como reflejo de la estructura económica —mientras que él sostiene que en muchos casos se puede observar que el espíritu capitalista es previo al desarrollo del capitalismo— no es su intención reemplazar dicha explicación por una nueva, sino indagar en qué medida la

---

defendido su tesis de doctorado en 1889 y la de habilitación en 1892. En 1898 falleció su padre y sufrió una crisis nerviosa que lo mantuvo sin actividad hasta 1902. La asunción de esta dirección implicó una nueva época en la revista que cambió su nombre antiguo de *Archivo de Legislación Social y Estadística* [*Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*]. La numeración no fue alterada: el número XIX fue el primero de la nueva serie. El *Archivo de ciencia y política social* fue la revista de ciencias sociales más importante en Alemania durante las próximas tres décadas, hasta su interrupción en 1933 luego de la llegada del nazismo al poder (Hagemann, 2000: 42).

4) Lo que se indica entre corchetes refiere a las correcciones y agregados que Weber introdujo en la edición de 1920. Adoptamos este criterio para el resto de nuestro trabajo.

religión puede considerarse un factor más, entre otros, del surgimiento del capitalismo moderno. La realidad es un todo demasiado complejo que se resiste a ser explicado sólo por sus determinaciones económicas<sup>5</sup>.

Weber realiza entonces una primera tarea que será definir esa mentalidad capitalista, para luego poder rastrear si efectivamente tiene una procedencia religiosa. Para definir el tipo ideal “espíritu capitalista”, se basa en los escritos sobre economía de Benjamin Franklin, en los cuales el dinero aparece como un fin en sí mismo<sup>6</sup>. Lejos de ser figurado como un medio para un fin ulterior –como satisfacer deseos o necesidades al modo hedonista o utilitarista– acrecentar el patrimonio es, para quien fuera uno de padres fundadores de Estados Unidos, el objetivo de la vida del hombre. Es decir, ganar dinero –incluido el trabajo que implica ganarlo– constituye una máxima ética. En palabras de Weber:

“[Esto es, sobre todo, en realidad lo que está en el centro de la cuestión: que aquí no se está predicando simplemente una técnica de vida sino una *ética* peculiar, cuya violación no sólo es considerada una torpeza sino una especie de omisión del deber]” (Weber, 2015: 285; énfasis del autor).

El espíritu del capitalismo es así definido por dos dimensiones centrales. La primera es este carácter ético que asume el lucro. Weber encuentra en esto un rasgo eminentemente histórico: mientras el ánimo de lucro existió a lo largo de toda la historia de la humanidad –sea para satisfacer necesidades o para el disfrute– que ganar dinero se haya convertido *en sí mismo* en el fin de la vida del hombre es un rasgo

---

5) Como había escrito Weber en su artículo “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, publicado meses antes de *La ética protestante...*: “no hay nada en las cosas mismas que indique qué parte de ellas debe ser considerada” (1973a: 67). Es el investigador quien ordena la realidad que en sí no es más que un caos de sucesos, en cuanto a que es él quien selecciona qué *individualidad histórica* reviste interés y es digna de ser conocida. Las *ideas de valor* funcionan como un principio de selección de la realidad, las que permiten definir qué es lo esencial en una individualidad histórica, es decir, qué parte de la realidad infinita merece ser conocida.

6) El tipo ideal se construye a partir de la acentuación unilateral de determinados rasgos de la realidad. Si bien en *La ética protestante...*, el “espíritu del capitalismo” puede considerarse individualidad histórica y tipo ideal a la vez, eso no significa que estas nociones tengan el mismo significado conceptual: la individualidad histórica es lo que se pretende investigar y el tipo ideal es la herramienta que permite la imputación causal. Sobre esto, véase Aronson 2016: 45. Asimismo, cabe destacar que la definición de tipo ideal sufrió modificaciones a partir de 1913, cuando Weber empezó a delinear a la sociología como ciencia autónoma, aparece más la formulación de “tipo” o “tipo puro” que no se relacionaba ya con individualidades históricas, sino con el “sentido” de la acción.

específicamente moderno. La idea del *deber del trabajo* es uno de los rasgos de la cultura capitalista moderna. En sus palabras: “Utilizamos aquí la expresión ‘espíritu del capitalismo’ para esa mentalidad que aspira *profesional* y sistemáticamente al lucro por el lucro mismo” (Weber, 2015: 100; énfasis del autor)<sup>7</sup>. De esta manera, el trabajo se autonomiza de las necesidades naturales de la persona y ya no es pensado como un medio para la subsistencia sino como un fin en sí mismo.

La segunda dimensión es la racionalidad. Weber coincide con Werner Sombart en que aquello que caracteriza a la economía moderna es el “racionalismo económico”, esto es, la organización de la producción desde un criterio estrictamente científico, que se rige por el cálculo de los medios más adecuados para lograr el éxito económico<sup>8</sup>. La economía se organiza en base a un cálculo contable, de manera planificada y orientada al lucro, dejando atrás su orientación en virtud de los límites naturales de la persona humana. Asimismo, Weber indica que lo que caracteriza al espíritu del capitalismo es una forma concreta de mentalidad que involucra no sólo una racionalidad en la producción sino un modo de vida racional: “el hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales” (Weber, 2015: 88). Incrementar los ingresos es algo digno, el fin al que deben orientarse todas las actividades. Bajo estas dos dimensiones, el espíritu capitalista supone una concepción ética del trabajo que involucra una mentalidad y un modo de vida racional<sup>9</sup>.

---

7) Como veremos a continuación, el término “profesional” remite al vocablo alemán *Beruf*, que involucra una tarea que es asumida como deber.

8) La racionalidad que Weber atribuye a la economía moderna es tomada de la teoría que Sombart había desarrollado en *El capitalismo moderno*, publicado entre 1902 y 1927. Sin embargo, Weber señala que Sombart no da cuenta de este carácter ético del espíritu capitalista.

9) Con respecto al alcance de la racionalización, no se trata de un proceso que compete exclusivamente a la economía, sino que se manifiesta en todas las áreas de la realidad, como el derecho, la política y la ciencia, tal como Weber lo desarrolla en *Economía y Sociedad* y en *Ensayos sobre sociología de la religión*. Cabe aquí hacer dos aclaraciones respecto de la racionalización. En primer lugar, no se trata de un proceso evolutivo de tipo progresivo: puede darse que en un mismo país la economía se haya racionalizado, mientras que la racionalización del derecho no haya avanzado, como Weber ve en el caso de Inglaterra (Weber, 2015: 112). En segundo lugar, la vida se puede racionalizar desde orientaciones muy diversas, por lo tanto es un concepto histórico. Se trata de indagar cuáles fueron los impulsos de cada forma concreta de racionalización de la vida (Weber, 2015: 113).

Benjamin Franklin es el ejemplo histórico de que el espíritu capitalista no puede ser visto como un mero efecto de las condiciones materiales. Su pensamiento se forjó en un contexto económico tradicionalista, en donde el trabajo no tenía un carácter ético, sino que era concebido como un medio para la existencia. En palabras de Weber:

“¿Cómo se puede explicar históricamente que, en el centro del desarrollo «capitalista» del mundo de entonces, la Florencia de los siglos XIV y XV, mercado financiero de todas las grandes potencias políticas, se considerara con reservas morales lo que en la remota Pensilvania pequeño-burguesa del siglo XVIII (tierra de Franklin) —donde la economía, por pura falta de dinero, amenazaba con caer en el trueque, donde apenas se podían observar huellas de grandes empresas industriales y donde los bancos estaban en sus comienzos antediluvianos— se consideraba como un modo de vida moralmente digno de ser alabado, más aún, como un modo de vida conveniente? Querer hablar aquí de un «reflejo» de la situación «material» en la «superestructura ideal» sería realmente un puro sinsentido” (Weber, 2015: 110; paréntesis propio).

Como mencionamos, Weber se resiste a considerar a las mentalidades como mero reflejo necesario de la estructura material, sino que se pregunta por otras procedencias posibles: “Nosotros tenemos que investigar precisamente de qué espíritu era hijo esa forma concreta de pensamiento y de vida ‘racionales’, de la que ha surgido esa idea de ‘profesión’ y esa entrega al trabajo ‘profesional’, que es uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista” (Weber, 2015: 113; énfasis del autor).

Weber emprende entonces un recorrido histórico por el protestantismo con el objeto de rastrear el origen de esa entrega al trabajo. Halla la clave en la traducción que Lutero hizo de la Biblia al alemán. Weber observa que Lutero utiliza el vocablo alemán *Beruf* para traducir dos conceptos distintos. El primero remite al llamamiento a la salvación eterna por parte de Dios, a través del Evangelio anunciado por los Apóstoles<sup>10</sup>.

---

10) Algunos de los pasajes en los que Weber evidencia este uso son Cor 1: “De Pablo, apóstol de Cristo Jesús por decisión de Dios que lo ha *llamado*” (énfasis propio) y Tes 1, 11: “Estos son nuestros pensamientos en todo momento mientras rogamos por ustedes: que nuestro Dios los haga dignos de su *llamada* y que, por su poder, lleve a efecto sus buenos propósitos, haciendo que su fe sea activa y eficiente” (énfasis propio).

El segundo es el que remite al trabajo profano: donde traducciones anteriores habían utilizado el término de trabajo: “permanece en tu trabajo”, Lutero lo reemplaza por profesión: “permanece en tu profesión [*Beruf*]”<sup>11</sup>. Sólo allí y no antes el trabajo profano aparece como una tarea asignada por Dios.

A partir de Lutero la vida monacal pierde la supremacía que tenía sobre la vida profana. El trabajador y el monje sirven por igual a Dios en tanto cumplen con la posición que él les ha asignado. La Reforma trae consigo una nueva idea que es la de “valorar el cumplimiento del deber en las profesiones profanas como el contenido *más elevado* que puede tener una actuación realmente moral” (Weber, 2015: 117; énfasis del autor).

Sin embargo, no es posible inferir a partir del luteranismo la conformación de un modo de vida capitalista. La historia era concebida por Lutero como obra de la voluntad divina, por tanto el individuo debía permanecer en la actividad que había sido llamado. Esta idea no se corresponde con la mentalidad capitalista racional orientada al incremento del lucro como un fin en sí mismo, en la cual el individuo de ningún modo permanece en la situación en la que está sino que, en palabras de Franklin:

“Quien pudiendo ganar con su trabajo diez chelines al día se va a pasear medio día, o se queda en su habitación, no debe calcular, si sólo se gastara seis peniques en sus diversiones, que sólo se ha gastado eso, sino que tiene que calcular que se ha gastado otros cinco chelines más, o, mejor aún, que los ha derrochado” (Weber, 2015: 83).

Weber encuentra en las ramas ascéticas del protestantismo la respuesta a su interrogante. Es en la doctrina de la predestinación, propia del calvinismo, en la cual es posible hallar uno de los impulsos del “espíritu capitalista”. Según esta doctrina, antes

---

11) La traducción al castellano de *Beruf* como “profesión” lamentablemente pierde el sentido original que conlleva de un fuerte e irresistible llamado a realizar una actividad, esto es, un deber. Weber considera esto como una originalidad de la lengua alemana, que no se da en el castellano, en cuyas traducciones de la biblia *Beruf* es traducido como “vocación”. El problema es que la palabra vocación puede utilizarse sin aludir al desempeño de la actividad al que el hombre se ve llamado y la palabra profesión no expresa necesariamente un sentido del deber. La expresión en inglés *calling* quizás sea, en este sentido, más fiel al vocablo alemán. Joaquín Abellán ha llamado la atención sobre esta dificultad en la traducción de *La ética protestante...* al castellano: “cuando hablamos de ‘profesión’ o de ‘trabajo como profesión’ nos estamos refiriendo al trabajo concebido como un deber religioso, que es, en definitiva, en lo que consiste la concepción protestante del trabajo o de la profesión” (Abellán, 2015: 38).

incluso de haber creado el mundo, Dios ha concedido o privado de la gracia a los hombres. Su designio es inamovible, por tanto los individuos no pueden hacer nada para lograr la vida eterna, pues es una decisión que Dios ha tomado anticipadamente con independencia de cualquier acción que los hombres realicen: “Como los designios de Dios son inalterables, la gracia de Dios no puede ser perdida por aquellos a los que él se las da, de la misma manera que no puede ser alcanzable por aquellos a quienes él se las niega” (Weber, 2015: 151).

Sin embargo, esto no deriva en una actitud resignada: “Desde un punto de vista lógico la consecuencia de la predestinación sería el fatalismo, pero su efecto psicológico fue lo contrario, a consecuencia de la introducción de la idea de la «acreditación»” (Weber, 2015: 171; énfasis del autor). El reformado no sólo debe tener fe que es un elegido, sino que debe acreditar su fe y el modo de hacerlo es mediante el trabajo.

Esta es una interpretación propia del puritanismo, que es la forma que adquirió la doctrina de Calvino en Inglaterra y Holanda, países en los que alcanzó su mayor desarrollo en el siglo XVII. Calvino rechazaba toda posibilidad de conocer la decisión de Dios, sino que el único camino para la salvación era la confianza firme en Cristo, producida por la verdadera fe. El giro hacia la idea de acreditación de la fe se produce en la práctica pastoral. Sus fuentes a considerar son las obras de predicadores como Richard Baxter y John Bunyan<sup>12</sup>.

Este es el modo de lograr la certeza de salvación y consecuentemente, de distinguir externamente a los elegidos respecto de los réprobos, posibilidad que Calvino negaba: sólo el trabajo profesional infatigable “disipa cualquier duda religiosa y da la seguridad del estado de gracia” (Weber, 2015: 164). Es en la transmisión que hace Richard Baxter, en la que aparece con potencia la defensa del trabajo continuado, la ausencia de límites al afán de lucro y la condena del ocio, en la cual esto puede ser observado<sup>13</sup>. De manera

---

12) Weber no está interesado en el aspecto dogmático de las religiones sino en sus efectos sobre los modos de vida, por lo cual deja en claro que la fuente primordial de su investigación no serán las opiniones personales de Calvino sino la doctrina del calvinismo tal como se desarrolló en los países en los que tuvo mayor influencia como Holanda e Inglaterra. Aquí fue reconocido como “puritanismo”, por lo cual cuando dice calvinismo se refiere al puritanismo.

13) Richard Baxter (1615-1691), pastor de Inglaterra y autor de *The Saints' everlasting Rest* y de *Christian Directory*, según Weber la obra más amplia de la teología moral puritana.

que ya no están salvados los que sólo tienen fe, sino que en la medida que la fe debe ser acreditada, están salvados, y pueden tener una certeza de su estado de gracia, sólo aquellos que trabajan infatigablemente<sup>14</sup>.

En la idea de acreditación Weber encuentra la clave de la racionalización de la vida a la que conduce el calvinismo. Siguiendo a Calvino y su doctrina de la predestinación, el estado de gracia es dado de un modo absoluto —esto es, o se tiene la gracia o no se la tiene— y su posesión no puede garantizarse por ningún medio mágico o sacramento. Pero como innovación con respecto a él, para el calvinismo la fe debe acreditarse en la conducta, lo cual conduce a un modo de vida ascético en tanto el hombre debe tener autocontrol de modo permanente, para obtener el máximo bien que es la “certeza de salvación”. Esto es lo que conduce a una organización racional de la vida entera, orientada a la certificación del estado de gracia. La vida del reformado en este mundo es una vida estrictamente planificada, lo cual lo diferencia tanto del catolicismo como del luteranismo<sup>15</sup>.

Seguir la llamada de Dios involucra el cambio de profesión. Si al individuo se le presenta una oportunidad de ganar más dinero, no debe eludirla porque estaría

---

14) Además del calvinismo que se desarrolla en Holanda e Inglaterra, existen otras ramas del protestantismo ascético, como son los pietistas alemanes, los metodistas anglosajones y las sectas baptistas. Aquello que todas tienen en común es que el estado de gracia corresponde sólo a algunos hombres que han sido elegidos. Dicho estado no es algo que pueda garantizarse por ningún medio mágico, sino que debe acreditarse en una conducta concreta —según el calvinismo se acredita en el trabajo. Esta limitación de los medios mágicos de salvación, como el arrepentimiento, la confesión, conduce al ascetismo, es decir, al autocontrol absoluto sobre los propios impulsos. Así, la vida entera se racionaliza, orientada a la acreditación del estado de gracia. Si bien en todas las ramas los medios mágicos de salvación están limitados, en el calvinismo son inexistentes, por lo cual en él la racionalización de la vida alcanza su máxima expresión.

15) La doctrina de la predestinación del calvinismo da origen a un modo de vida completamente distinto tanto del catolicismo como del luteranismo. Con respecto al catolicismo, los sacramentos, que constituyen un medio para la salvación en tanto sirven para enmendar malas acciones, para el puritano no son más que formas de incrementar la gloria de Dios y por ello deben respetarse, pero no son medios para la salvación. Weber observa que en John Bunyan, predicador puritano, “no hay una especie de cuenta corriente con ajustes de saldo, como en el catolicismo, sino que rige para *toda la vida* la cruda alternativa: estado de gracia o condenación” (Weber, 2015: 173). Con respecto al luteranismo, el calvinismo toma la idea que para servir a Dios en este mundo, no hace falta tener la vida aislada extra mundana del monje, pero con la doctrina de la predestinación le da un giro racionalizador sobre la vida cotidiana: “La religiosidad luterana dejó intacta, según eso, la vitalidad natural de las acciones instintivas y de los sentimientos puros; le faltaba ese impulso para un autocontrol constante y, en definitiva, para una reglamentación planificada de la propia vida, que sí posee la inquietante doctrina del calvinismo” (Weber, 2015: 184).

desoyendo la llamada divina. En este sentido, la riqueza es síntoma de fe porque su adquisición es resultado del trabajo sin descanso en que Dios ha puesto al hombre. El afán de lucro no es penado como lo era en la ética tradicionalista, sino que es querido por Dios. Sí es penado el disfrute personal. La concepción del hombre es la de ser un instrumento de Dios para su auto glorificación en la cual el dinero ganado no pertenece al hombre sino a Dios, constituyéndose el hombre como mero administrador de la riqueza divina. Esto queda evidenciado en la determinación de Baxter respecto del disfrute y el ocio, lo cual sólo está permitido si el mismo si no involucra gastar dinero. El trabajo profesional es considerado el fin de la vida y toda otra actividad es permitida en tanto sirve a ese fin<sup>16</sup>. La vida entera se racionaliza:

“El Dios del calvinismo, por el contrario (a diferencia del catolicismo), exige de los suyos y produce en ellos no «buenas acciones», sino una «vida santa». A la práctica moral del hombre ordinario se le despoja de su falta de sistema y planificación y se la configura como un *método* consecuente del modo de vida entero” (Weber, 2015: 172; paréntesis propio, énfasis del autor).

Así, Weber logra identificar en el calvinismo aquellos aspectos esenciales del espíritu capitalista: el deber de trabajo y el modo de vida racional, que había definido a partir de los escritos de Franklin. La importancia de esta contribución no residía para Weber en la acumulación de capital necesario para el despegue del capitalismo, lo cual el calvinismo en efecto produjo —a raíz de la combinación del deber de trabajo ilimitado y la limitación de consumo— sino en el impulso de un modo de vida racional. El protestantismo había dado origen a un “racionalismo ascético”, definido como una planificación absoluta de la vida, bajo la cual nada puede hacerse por fuera del plan.

Se trata de una ética en la que el hombre no es concebido como fin en sí mismo sino siempre como un medio para la auto glorificación de Dios. El individuo queda aislado, trabajando en este mundo y ansiando una salvación en otro: “El ascetismo hizo su aparición en el mercado de la vida, cerrando tras de sí las puertas de los conventos, y

---

16) Esta determinación aplica al arte, el sexo, la vestimenta, el deporte y virtudes como la puntualidad, la memoria, la honradez lo son en tanto permiten el incremento de dinero. Respecto del deporte, Weber escribe: “el deporte tenía que servir al objetivo *racional* de ser un descanso necesario para el rendimiento físico” (Weber, 2015: 254; énfasis del autor).

emprendió la tarea de empapar con su método la vida *cotidiana* en el mundo, de transformarla en una vida racional *en* el mundo, pero no en una vida *para* este mundo *ni de este mundo*” (Weber, 2015: 231; énfasis del autor).

El recorrido realizado hasta aquí nos permite dar cuenta que es imposible, luego de leer a Weber, concebir al capitalismo moderno en ruptura con la religión. Asimismo, de igual importancia es que nuestro pensador observa que las religiones ya no tienen tanta influencia sobre la conducta humana. En los orígenes del capitalismo la religión tenía una injerencia mayúscula sobre la vida social, que hoy ha perdido:

“Pues en una época en la que el más allá lo era todo, en la que la posición social del cristiano dependía de su admisión a la eucaristía, en la que la actuación de los eclesiásticos en el pulpito, en la disciplina eclesiástica y en la actividad pastoral tenía una influencia que nosotros, hombres modernos, no podemos *sencillamente ni imaginar* —como muestra una ojeada a las colecciones de *consilia*, de *casus conscientiae*, etc.—; en una época así son los poderes religiosos que se hacen valer *en la práctica* los verdaderos escultores del «carácter del pueblo»” (Weber, 2015: 231; énfasis del autor).

La ética religiosa no es ya necesaria para que el capitalismo siga funcionando, sino que está específicamente ligada a sus orígenes. Hoy el capitalismo se ha despojado de su sentido religioso: el trabajo no está orientado por una fe religiosa en la salvación, sino por la necesidad. El sistema económico determina el estilo de vida de los individuos, que se ven llevados a desarrollar su actividad económica bajo sus reglas. Weber entiende que el capitalismo funciona como un “caparazón prácticamente irreformable, dentro del que (el individuo) tiene que vivir. Él le impone al individuo, en cuanto que este está integrado en el conjunto del “mercado”, las normas de su actividad económica” (Weber, 2015: 89; comillas del autor, paréntesis propio).

En este sentido, su tesis reviste una importancia mayúscula toda vez que se intenta postular a los cambios que trae la Modernidad como una novedad *tout court* con un tiempo previo marcado por el dominio de la religión. El pensamiento de Weber nos enseña que esto debe ser al menos matizado: el capitalismo, en una de sus dimensiones —la mentalidad y modo de vida racional— es deudor de la religión —calvinismo—, y a

la vez en su desarrollo luego se seculariza. En otras palabras, el capitalismo surge de la religión y a la vez, en ruptura con ella.

En el apartado siguiente veremos por un lado que las investigaciones de Marx sobre el capitalismo son una referencia ineludible para Weber, y sostendremos que este entiende su trabajo de investigación como la posibilidad de observar la realidad cultural desde otro punto de vista, pero nunca deslegitimándolo. Por el otro, analizaremos las diferencias en los modos de la crítica del capitalismo.

## II. El problema de la salida del capitalismo

Como todo gran pensador, Weber recibe influencia de una amplia variedad de autores y corrientes. Cabe destacar dos influencias principales. La primera es el dominio de la historiografía sobre las ciencias sociales y económicas, lo que fomenta en Alemania el desarrollo de una ciencia económica que se aboca al estudio de las singularidades de los procesos de desarrollo económico en detrimento de considerar cada unidad como parte del desenvolvimiento de leyes generales<sup>17</sup>. La segunda influencia es la interpretación económica de la historia de Marx y las discusiones que se dan en el socialismo alemán luego de su muerte en 1883. A los fines de nuestro trabajo, nos interesa dar cuenta que si bien Weber se inserta en un terreno intelectual ya iniciado por Marx, con su abordaje del capitalismo muestra algo que va más allá de Marx.

Las interpretaciones de la historia que suceden a la muerte de Marx constituyen en gran parte esfuerzos intelectuales por dar respuesta a los problemas que plantea el materialismo histórico, esto es, de su utilidad o pertinencia heurística para analizar la sociedad y sus cambios. En este sentido, Talcott Parsons subraya que Weber y sus contemporáneos desarrollan sus investigaciones en relación con las tesis de Marx<sup>18</sup>. En

---

17) Para la comprensión de este debate conocido como la “disputa por el método”, véase el estudio de Gordon Marshall (1986).

18) Parsons cursó sus estudios en la Universidad de Heidelberg, en la cual el influjo de Max Weber, que había fallecido recientemente, era muy importante. Esto determinó en gran parte su tesis doctoral titulada “El concepto del capitalismo en la reciente literatura alemana” defendida en 1927, en la cual compara las concepciones de capitalismo de Karl Marx, Werner Sombart y Max Weber. En 1930 tradujo al inglés *La ética protestante...*

sus palabras: “Sombart y Weber desarrollan visiones de la historia que deben entenderse principalmente como respuestas a las preguntas planteadas por la interpretación económica, y en cada una de ellas hay un mayor desarrollo de la idea del capitalismo como una época de la historia, teñida con los puntos de vista de Marx, pero al mismo tiempo, mostrando importantes divergencias entre él y entre ellos mismos” (Parsons, 1928: 642)<sup>19</sup>.

Parsons entiende que existe una línea de continuidad de Weber con respecto a Marx que consiste en que, a pesar de rastrear los orígenes del capitalismo en las ideas religiosas y no en las fuerzas materiales, Weber entiende al capitalismo del mismo modo que lo hiciera Marx, como un “sistema como un todo” [*system as a whole*] (Parsons, 1929: 44), esto es, como una totalidad: el capitalismo es un sistema que involucra la totalidad de la vida social<sup>20</sup>. Parsons establece que en la teoría weberiana este sistema se define por cuatro elementos: 1) tiene una entidad “objetiva”, lo que significa que existe más allá de la voluntad de los individuos, que se encuentran compelidos a acatar las reglas del sistema; 2) es “racional”, lo cual se expresa en que la vida entera del individuo en el capitalismo está dominada por la disciplina y el autocontrol propios del espíritu capitalista; 3) es “ascético”, lo cual reduce al individuo a ser considerado siempre medio y nunca fin en sí mismo. Si en un principio el hombre es considerado medio para la auto glorificación de Dios, luego se vuelve un medio para la producción de bienes económicos; 4) es un sistema “mecánico”, en el cual las relaciones sociales se tornan cada vez más impersonales, prevaleciendo los elementos de la sociedad [*Gesellschaft*] por sobre los de la comunidad [*Gemeinschaft*]<sup>21</sup>.

---

19) La traducción es propia. En el original: “In both Sombart and Weber there are views of history which are largely to be understood as answers to the questions raised by the economic interpretation, and in each there is a further development of the idea of capitalism as an epoch of history, tinged with the views of Marx, but at the same time showing important divergences from him and from each other”.

20) Parsons observa que esta característica es común también a la teoría del capitalismo de Sombart.

21) Parsons refiere a los términos de sociedad [*Gesellschaft*] y comunidad [*Gemeinschaft*] en el sentido en que Ferdinand Tönnies los define en *Comunidad y Sociedad* (1947) y Weber en *Economía y Sociedad* (Weber, 2012: 33-35). La reflexión sobre la diada comunidad-sociedad es un problema sumamente relevante, en el cual no podemos ahondar en este trabajo. Con respecto a Tönnies, Daniel Alvaro (2010) ha señalado que si bien a fines del S. XIX los términos de comunidad y sociedad eran de uso corriente en el discurso filosófico-social alemán, con la publicación de *Comunidad y Sociedad* en 1887, Tönnies fue el primero en abordar su distinción desde una perspectiva que se concebía científica. Alvaro advierte también sobre las modificaciones que ha realizado sobre esta distinción luego de la primera publicación

Parsons cumple en dar cuenta que el capitalismo representa para Weber un sistema total, en el cual la racionalidad afecta todos los ámbitos de la vida cotidiana a través del fenómeno de la burocratización que éste observará con suma lucidez a lo largo de su obra. La cultura moderna se caracteriza por un fenómeno de burocratización creciente que se expande hacia la ciencia y la política. Asimismo, la condición de “objetividad”, de un sistema que posee sus propias reglas independientemente de la voluntad de los hombres, acerca su concepción con la de Marx.

Coincidimos con Parsons en que según la perspectiva weberiana el individuo moderno se encuentra sin posibilidades de evadir ni de detener el proceso de racionalización, ya sea de la planificación en la empresa capitalista, del método y la especialización en la ciencia, o del poder que la burocracia alcanza en la gestión de la vida cotidiana. Las palabras finales de *La ética protestante...* apuntan a este carácter opresor del sistema sobre el individuo:

“Pues el ascetismo, al trasladarse desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar a dominar la moralidad intramundana, ayudó a construir ese poderoso mundo del sistema económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas en su producción mecánico-maquinista, *que determina hoy, con una fuerza irresistible, el estilo de vida de todos los individuos que nacen dentro de esta máquina* —y no sólo de los que participan directamente en la actividad económica— y que, quizás, lo determinará hasta que se consuma el último quintal de combustible fósil” (Weber, 2015: 273; énfasis propio).

Sin embargo, con respecto al problema de la causalidad histórica, cabe distanciarnos de la lectura de Parsons, quien indica que el protestantismo ascético ha cumplido un rol fundamental en el ascenso del capitalismo, lo cual no lo convierte en la única causa de su desarrollo, pero sí en una muy importante. En esto ve una clara diferencia con

---

de su obra. Con respecto a Weber, cabe aclarar que *Economía y Sociedad* no es la única ocasión en la cual el autor remite a la comunidad, sino que este concepto aparece también en textos como el «Excurso» a “La ética económica de las religiones universales” y en sus escritos políticos. Sobre los distintos modos en que el concepto de comunidad aparece en la obra weberiana, se recomienda el minucioso trabajo de Pablo de Marinis (2010). Por último, sobre las afinidades y diferencias del concepto de Weber de comunidad con respecto al de Marx y Tönnies, véase el trabajo de Daniel Alvaro (2014).

respecto a Marx: “no hay duda de que Weber consideró el espíritu del capitalismo como decisivo, como la expresión de la esencia del sistema, el núcleo alrededor del cual todo lo demás es construido, y como la fuerza creativa del capitalismo” (Parsons, 1929:44)<sup>22</sup>.

Desde un enfoque marxista, Stanislaw Kozyr-Kowalski (1971) ha criticado esta interpretación, entendiendo que el protestantismo es una de las muchas causas del capitalismo, pero que de ningún modo asume para Weber el carácter principal que Parsons le atribuye. Según Kozyr-Kowalski, Parsons lleva a considerar al protestantismo como un factor, si no suficiente, al menos sí necesario para el surgimiento del capitalismo. El autor advierte que no es posible hallar en los textos de Weber una sentencia de estas características, a saber, que sin el protestantismo el capitalismo no se hubiera desarrollado. Sin negar la influencia de la religión en el surgimiento del capitalismo, es más conveniente decir que “el protestantismo es una de las muchas causas del nacimiento del espíritu del capitalismo y, sin duda, una de las muchas causas del ascenso del capitalismo” (Kozyr-Kowalski, 1971: 255).

Coincidimos aquí con esta interpretación, en la misma línea en la cual se había expresado Raymond Aron en su célebre estudio sobre Weber: “el protestantismo no es *la* causa, sino *una* de las causas del capitalismo o, más bien, es *una* de las causas de *ciertos aspectos* del capitalismo” (Aron, 1953: 110; énfasis del autor)<sup>23</sup>.

Asimismo, Weber no descarta al materialismo histórico como una herramienta heurística más, pero refuta la tesis de Marx por ser un abordaje mono causal del capitalismo como fenómeno histórico<sup>24</sup>. Sobre esto Kozyr-Kowalski afirma que incluso entendiendo que no haya sido intención de Weber superar al marxismo, sino aportar un método alternativo de interpretación de la historia, esto habría sido fruto de una lectura

---

22) La traducción es propia. En el original: “there is no doubt that Weber considered the spirit of capitalism as decisive, as expressing the essence of the system, the core around which everything else is built, and as the creative force of capitalism”.

23) El terreno de confusión al cual ha llevado la tesis weberiana de la causalidad ha sido asimismo profundamente analizado por Perla Aronson (2016: 29-60) y puesto también en claras palabras en una de las últimas entrevistas que ha brindado Guillermo O'Donnell (2015: 318-319).

24) En las últimas líneas de *La ética protestante...*, señala que su obra no pretende reemplazar la interpretación materialista de la historia por una de tipo “espiritualista”: “Ambas interpretaciones son igualmente posibles, pero con ambas se sirve igualmente poco a la verdad histórica, si pretenden ser la conclusión a la que llegue la investigación y no un trabajo previo para la misma” (Weber, 2015: 276; énfasis del autor).

errónea del marxismo: “A la luz de lo que llevamos dicho no resulta posible absolver a Weber de la culpa de haber interpretado la teoría marxista de los procesos históricos de manera simplificada” (Kozyr-Kowalski, 1971: 259). El autor atribuye esto a la lectura que gran parte de la socialdemocracia alemana hizo de Marx, y señala que el materialismo histórico no afirma semejante dependencia univoca de la ideología con respecto a la base material. Esto ha sido una interpretación errada del “marxismo no dialectico” (Kozyr-Kowalski, 1971: 261).

Esta advertencia resulta sumamente pertinente. Nos alerta sobre la complejidad propia del marxismo y sobre la diversidad de lecturas que el pensamiento de Marx ha habilitado. Habría pues que considerar que Weber esté discutiendo con una interpretación posible del marxismo, que no sea la única y que no le haga justicia a Marx y Engels.

Sin embargo, el problema de la lectura de Kozyr-Kowalsky es que termina minimizando el aporte de Weber. Sólo reconoce en la teoría weberiana el haber hallado una causa más, entre muchas otras, del surgimiento del capitalismo, pero no dedica atención alguna al aporte que Weber hiciera respecto del proceso de racionalización. En otras palabras, consideramos que no existirían impedimentos para denunciar que Weber dirige su crítica a un marxismo vulgar que no se correspondería con la complejidad de la teoría de Marx y a la vez reconocer la tesis weberiana sobre el proceso de racionalización.

Resulta fundamental, en este sentido, destacar que la investigación que Weber realiza sobre la influencia del protestantismo ascético en el surgimiento del capitalismo moderno le permite comenzar a indagar sobre la racionalización de la vida como algo característico de la cultura moderna. Como ha sido resaltado, Marx constituye un punto de referencia ineludible para Weber, quien no descarta la interpretación económica de la historia, pero sí considera necesario introducir otro tipo de interpretaciones que involucren factores extraeconómicos como fuerzas motoras de la historia. Es esta innovación respecto de Marx, la que le permite a Weber arribar luego al fenómeno de la racionalización.

Este diagnóstico de la vida moderna dominada por la disciplina, el cálculo y el autocontrol, plantea un problema fundamental que tiene que ver con la libertad humana. Karl Löwith en su excelente estudio “Max Weber y Karl Marx” (2007) ha revelado que esta preocupación por la libertad humana es una de las afinidades entre Weber y Marx. Löwith sostiene que ambos coinciden en la materia de sus investigaciones, a saber, la economía capitalista y la sociedad moderna, ante las cuales hay una clara diferencia: mientras Weber analiza al capitalismo bajo el signo de una racionalización inevitable, Marx lo hace desde el punto de vista de la autoalienación universal, pero que puede ser superada. Sin embargo, coinciden en aquello que constituye el móvil de su investigación, a saber, el hombre y sus posibilidades de acción.

Löwith pone énfasis en el proceso de racionalización que Weber da cuenta sobre el final de su obra, y que involucra no sólo a la economía sino también a la ciencia, a la música, al derecho y al Estado<sup>25</sup>. La racionalización no es sólo una dimensión de la vida social, sino que es entendida por Weber como el “*ethos* occidental” (Löwith, 2007: 56): la racionalidad domina la economía, el arte, la ciencia y el derecho modernos.

El autor indaga en la concepción weberiana de libertad humana y da cuenta que la libertad también requiere de racionalidad, en tanto cálculo de los medios adecuados para logra el fin deseado. Löwith se basa en las referencias de Weber a la dignidad de la persona. A saber, en 1904 en “La *objetividad* cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, escribía: “Sin duda, la dignidad de la ‘personalidad’ reside en que para ella existen valores a los cuales refiere su propia vida, y si estos, en el caso particular, residiesen exclusivamente *dentro* de la esfera de la propia individualidad, el ‘exteriorizarse’ en *aquellos* de sus intereses para los cuales exige la *validez en cuanto*

---

25) En la edición de 1920 Weber ubica al protestantismo ascético como la etapa final de un proceso histórico de “desmagificación [*Entzauberung*] del mundo” (Weber, 2015: 312; énfasis del autor). Si bien la desmagificación conduce a la racionalización, Friedrich Tenbruck (2016) ha advertido que estos conceptos no son exactamente lo mismo. El proceso de racionalización constituye un proceso histórico y de ningún modo natural, que involucra a la desmagificación —que como reconoce Weber en la edición de *La ética protestante...* de 1920, alcanza su punto máximo y final con el protestantismo ascético— pero que es propiciado además por otros agentes no religiosos, como la ciencia, la política, el derecho. Esto es lo que Weber señala en la “Introducción” a los *Ensayos sobre sociología de la religión* y que tiene que ver con un progreso de su pensamiento. Esto es lo que lleva a Tenbruck en 1975 a sugerir que el proceso de racionalización constituye el tema central de la obra de Weber, y que la metodología y los conceptos analíticos constituyeron meros medios para sus investigaciones histórico-sociológicas.

valores constituye para ella, precisamente, la idea a la cual se refiere” (Weber, 1973a: 44; énfasis del autor).

Como nos muestra Löwith, la libertad involucra la libre evaluación de los medios para poder perseguir el fin que cada hombre se propone, el cual depende en última instancia de sus valores últimos. En sus palabras: “La racionalidad se une entonces con la libertad del actuar, a través de que es una libertad en tanto racionalidad *teleológica*: esto es, persigue un *fin* privilegiado a partir de *valores últimos* o «significados» de vida, en libre evaluación de los medios *adecuados* para ello. En ese hacer racional con arreglo a fines se impregna concretamente la «personalidad», como una relación constante del hombre respecto a los valores últimos” (Löwith, 2007: 60).

Con respecto al capitalismo, podemos ver que aquello que inicialmente había sido concebido como un medio para los fines del hombre en tanto bien de salvación, hoy se ha autonomizado de su voluntad y se impone como un “caparazón duro como el acero” (Weber, 2015: 273). El proceso de racionalización ha conducido a una opacidad de la libertad del hombre, que no es libre de elegir los mejores medios para realizar sus valores últimos, sino que debe adaptarse a un sistema que no controla. En sus claras palabras:

“la concepción económica del estrato burgués de la sociedad, en sus orígenes aún religiosa, esto es, motivada por necesidades determinadas del hombre, se vuelve «irracional» no a través de que se transforme en una economía profana por medio del vaciamiento de sus contenidos religiosos, de modo que lo que primero era un medio indirecto para fines religiosos ahora sirve a otros fines, profanos; sino sólo a partir de que la forma de la economía se *autonomiza* tanto que ésta —a pesar de toda racionalidad externa— no tiene ya ninguna relación clara con las necesidades de los hombres, como tales” (Löwith, 2007: 64; énfasis del autor).

En este sentido, Löwith nos muestra con una claridad brillante al proceso de racionalización como un fenómeno completamente irracional, desligado de las necesidades de los hombres. En este sentido, la libertad requiere de racionalidad para que el hombre concrete sus fines, pero el proceso de racionalización desplegado en las

distintas esferas de la vida ha vuelto al hombre medio de fenómenos que escapan en mayor parte a su control.

Asimismo, como observa Löwith, en una clara diferencia con Marx, Weber pone en duda justamente que la emancipación de la humanidad advenga con la desaparición de las clases sociales, advirtiendo que incluso en un régimen socialista la libertad persistirá como problema debido a la burocratización del Estado.

Weber desarrolla esta perspectiva sobre el socialismo en una conferencia que dio en junio de 1918 ante un grupo de oficiales del ejército austriaco, en la cual analiza las posibilidades que tiene el socialismo de poner fin a la esclavitud que se da en el sistema capitalista. Menciona que los socialistas sostienen que esta esclavitud tiene su origen en la separación del trabajador de los medios de producción. Ante esto Weber da dos respuestas: por un lado, señala que esta separación no es específica de la economía privada, sino que también afecta al Estado en tanto por ejemplo, los miembros del ejército no son dueños de las armas que emplean, y a la ciencia, siendo que el científico no es dueño de los elementos de investigación, sino que éstos le pertenecen a los institutos o universidades. En este sentido, confinar el problema sólo a la economía privada es no dar cuenta que el proceso de burocratización afecta a la sociedad toda.

Por otro lado, Weber resalta que el socialismo moderno nace en la disciplina de la fábrica y que pretende sustituirla por medio de la devolución al trabajador de los medios de producción. Ante esto, advierte enfáticamente que por la naturaleza de la técnica actual, que exige la presencia de una gran cantidad de obreros en una misma fábrica trabajando bajo disciplina, esto es imposible. Polémicamente, Weber dice que lo que el socialismo propone es remontarnos a la Edad Media, cuando el artesano era dueño de sus herramientas. Pero no se puede volver atrás, la organización de la producción ha cambiado. En este sentido, descartada esta posibilidad, lo que puede llegar a ocurrir si triunfa el socialismo es que el Estado asuma el rol del empresario, no provisoriamente sino de manera permanente y total.

En este sentido, de realizarse, el socialismo significaría la monopolización, además de los medios políticos, de los medios económicos por parte del Estado, lo que lleva a un acrecentamiento del aparato burocrático estatal. Al aumentar las materias que el

Estado tiene bajo su control, aumentaría el poder de su burocracia. La relevancia de la burocracia es fundamental en la teoría weberiana. Como señalan Gerth y Wright Mills: “Weber opone el concepto de burocracia racional al concepto marxista de lucha de clases. Con la “lucha de clases” ocurre lo mismo que con el “materialismo económico”: Weber no niega la lucha de clases y su intervención en la historia, pero no la considera la dinámica central” (Gerth y Wright Mills, 1972: 65; énfasis de los autores). La eventual supresión de las clases sociales mediante la expropiación de los medios de producción no solucionará el problema de la burocratización de la sociedad.

Cabe destacar que la crítica de Weber al socialismo no se dirige a los principios que guían la práctica política de los socialistas, a saber, el fin de la esclavitud, sino a la posibilidad de su realización. Incluso expresa polémicamente: “si el experimento saliera bien y viéramos que es posible la civilización sobre este suelo, entonces nos habríamos convertido” (Weber, 2008: 327). Como ha escrito brillantemente Raymond Aron:

No cree Weber que bastaría con un movimiento político o social para hacer que nuestra esclavitud se transformase en libertad. Una burocracia socialista no se mostraría menos gravosa ni entrañaría menos peligro. Es preciso salvar al hombre. En el campo de la política, el “demagogo carismático” parecíale constituir el hombre auténtico. En el de la ciencia y la moral, la determinación irracional de los valores, utilizados como sistema de referencia en un caso y afirmados en otro, parecíale constituir la garantía de la autonomía personal (Aron, 1953: 121; énfasis del autor).

Asimismo, Weber traza una analogía entre la esperanza de los socialistas y la fe religiosa. A ellos, la llegada de un futuro feliz “les había sido anunciado por un evangelio que les decía, igual que a los primeros cristianos: la salvación puede llegar todavía esta noche” (Weber, 2008: 319). En este sentido, y tratándose de un asunto de fe, Weber dice que aunque se intente convencerlos de que van por el camino errado, nunca se logra. Lo único que resta es obligarlos a explicar las condiciones en que eso puede ser posible y cuáles serían las consecuencias.

Su crítica a la huelga general es contundente. Weber subraya que debido a la complejidad de la técnica, los obreros no podrán llevar a cabo la producción solos sino que se necesitará de personal calificado no obrero. Lo interesante es que su crítica no se dirige a los obreros, sino a los intelectuales que defienden la huelga, como unos “románticos incapaces psíquicamente de adaptarse a las exigencias de la vida cotidiana o que sienten aversión hacia ella y por eso suspiran por la gran maravilla revolucionaria y verse a sí mismos en el poder, si se presentara la ocasión” (Weber, 2008: 325). Se trata de los mismos intelectuales que paradójicamente sostienen que la huelga la deben dirigir los obreros, ante lo cual Weber provocativamente dice: “pero la pregunta es si los obreros estarían dispuestos a someterse a su dictadura” (2008: 325).

En lo que sigue, veremos que la reflexión política de Weber no abandona la pregunta por la libertad, sino que la enmarca en un mundo que no debe rechazarse y que no puede ser salvado.

### III. La responsabilidad en un mundo desmagificado

Sobre el final de *La ética protestante...* Weber indica la diferencia entre el hombre de la Edad Media y el hombre moderno en relación al influjo de la ética religiosa sobre la vida cotidiana, de carácter intenso en el primero e “imposible de imaginar” para el segundo. El capitalismo moderno ya no necesita su impulso religioso sino que funciona mecánicamente, incluso determinando la vida de los hombres.

En la Modernidad, las religiones ya no determinan los modos de vida y no existe tal fundamentación absoluta de los valores. Esto es afirmado por Weber desde el inicio de su obra, en el cual se asumía la imposibilidad de una justificación científica de los valores, motivo por el cual estos sólo se pueden confirmar en la lucha misma. En “*La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*” escribió:

“El destino de una época de la cultura que ha comido del árbol de la ciencia consiste en tener que saber que podemos hallar el *sentido* del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que esta sea, sino siendo capaces de crearlo; que las ‘cosmovisiones’ jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados

para otras personas como para nosotros los nuestros” (Weber, 1973a: 46; énfasis del autor)<sup>26</sup>.

En este sentido, la ciencia tampoco puede ocupar el lugar que ha dejado vacío la religión. En este texto Weber sostiene que la filosofía puede brindar conocimiento sobre el significado de los valores, la conexión entre ellos, pero incluso así, podrá en última instancia ayudarnos a comprender el sentido de los valores, pero no nos puede decir si un valor es bueno o malo. Años más tarde, afirmaba con claridad que el destino de la Modernidad radica en que “no hay procedimiento científico (racional o empírico) de ninguna clase que pueda brindarnos aquí una decisión” (Weber, 1973b: 239; paréntesis del autor)<sup>27</sup>.

Sin embargo, no existe un abismo absoluto entre la ciencia y los juicios de valor. Por un lado, la ciencia puede establecer cuáles son los medios adecuados para lograr el fin deseado por el hombre de acción, pero es el hombre quien, de acuerdo a su cosmovisión, decide su sentido. La ciencia no puede responder a la pregunta ¿qué debo hacer?: “Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere*” (Weber, 1973a: 44; énfasis del autor). Por el otro, la filosofía –como filosofía social, tal como Weber la entiende– puede ofrecer conocimiento sobre el significado de los distintos ideales que han orientado y orientan la acción de los hombres, pero no puede otorgar un conocimiento sobre su validez.

Son los juicios de valor supremos los que orientan nuestra acción, y la *dignidad* de la persona reside justamente en realizar esos valores (Weber, 1973a: 44). La ciencia puede sí poner en duda los ideales, esta es una de sus funciones, producir verdades incómodas,

---

26) Como muestra Bruun (2016), esta es la primera ocasión en la que Weber señala el conflicto irreductible de los valores, punto que mantiene inalterado durante el resto de su obra.

27) La asunción weberiana del carácter irreductible del conflicto entre los valores ha recibido críticas desde la filosofía. Quizás la crítica de Leo Strauss (2013) ha sido una de las más severas. Concibiendo que la filosofía política es el intento de adquirir un conocimiento verdadero sobre el orden político justo, Strauss no puede más que repudiar a Weber por el lugar al que este reduce a la filosofía. Para Strauss, la posición de Weber conduce necesariamente al nihilismo, en tanto no hay distinción entre una causa noble y una vil, sino que de lo único que se trata es de asumirla con compromiso: “Excelencia significa ahora devoción a una causa, sea buena o mala, y vileza significa indiferencia ante todas las causas” (Strauss, 2013: 102).

pero nunca puede determinar su validez. La afirmación weberiana del carácter irresoluble del conflicto entre los valores es contundente, ya que no existe un principio sobre la base del cual se pueda resolver qué valor es válido y cuál no lo es. En este artículo de 1904, Weber ya figuraba los valores como sagrados, aun reconociendo que los mismos ya no se fundamentan en las religiones. Los ideales “son tan *sagrados* para otras personas como para nosotros los nuestros” (Weber, 1973a: 46; énfasis propio).

Con el avance de sus investigaciones, los valores aparecen como dioses y la convicción como fe. La religión no ejerce la influencia sobre la vida que otrora, pero los hombres siguen creyendo en dioses, ahora desmitificados y despersonalizados. Es así que la muerte de Dios sentenciada por Friedrich Nietzsche se traduce en el pensamiento weberiano en un ring en el cual múltiples dioses pelean a muerte. Del monoteísmo de un Dios se pasa al politeísmo de los valores. En la conferencia dictada en 1917 “La ciencia como vocación” afirmaba: “La vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa *eterna lucha entre dioses*. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro” (Weber, 2000a: 225; énfasis propio).

Esta estela de influencia de Nietzsche sobre Weber en el diagnóstico del presente ha sido destacada por Wilhelm Hennis<sup>28</sup>. El orden objetivo de valores del cristianismo se ha derribado y el hombre moderno ha caído en el nihilismo. Hennis observa que Weber ha seguido el diagnóstico de la muerte de Dios a rajatabla: “Vivimos en un mundo desmagificado en el cual, si queremos, podemos calcularlo todo; pero en el cual no

---

28) Asimismo, Hennis sostiene que Weber también está en deuda con Nietzsche, en tanto ha heredado de él más que un concepto o teoría sino un modo de interrogación que es la especificidad por el tipo humano [Typus Mensch] moderno, por sus condiciones de emergencia y desarrollo, esto es, un modo histórico de concebir a hombre y no en los términos abstractos o idealistas que acarrea el concepto de humanidad. Hennis, al igual que Tenbruck, sostiene la necesidad de encontrar el interrogante guía de Weber que subyace a su obra como un todo. Considera meritorio el esfuerzo de Tenbruck en esta búsqueda pero no acuerda que sea el proceso de racionalización como tal, sino la racionalización de la conducta. Lo que a Weber le interesaba era entonces, según Hennis, el ascenso del hombre moderno (1983: 75), su especificidad, y en *La ética protestante...* se trata de indagar uno de sus factores: el factor religioso.

podemos obtener ninguna orientación confiable del mundo. Ahora todo depende de nosotros” (Hennis, 1988: 158)<sup>29</sup>. Asimismo, sostiene que la idea de la vida como lucha deriva de la concepción nietzscheana de la vida como voluntad de poder<sup>30</sup>.

Dos años después, en la conferencia *La política como vocación*, Weber enunciaba las siguientes palabras:

“Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida. (...) La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una *causa* y no hace de la *responsabilidad* para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita *medida*, capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la *distancia* con los hombres y las cosas” (Weber, 2000b: 154; énfasis del autor).

La pasión es necesaria para la praxis política pero la responsabilidad es la cualidad distintiva del político, ya que la pasión sin responsabilidad no convierte a un hombre en político. No debe entenderse por esto que una es más necesaria que la otra, pero sí que la responsabilidad es la que distingue al líder político de otra persona. La pasión es una cualidad común a muchas actividades humanas, de hecho el científico también necesita de pasión para que su tarea sea exitosa<sup>31</sup>.

Weber sugiere que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas, esto es, la acción puede orientarse según la “ética de la convicción” o según la “ética de la responsabilidad”, lo cual no significa que la acción responsable sea una acción sin convicción ni viceversa, sino que hay una de ellas que guía la acción en tanto que máxima. Quien actúa según una ética de la convicción rige su acción por

---

29) La traducción es propia. En el original: “We live in a disenchanting world in which we can, if we so wish, calculate everything; but in which thereby gain not one bit of a dependable orientation to the world. Everything has now to come from ourselves”.

30) Julio Pinto (1998) también ha resaltado la influencia del pensamiento de Nietzsche en Weber y asimismo que vía Weber y Simmel, el legado de Nietzsche se transmite a toda la ciencia social alemana.

31) En *La ciencia como vocación*, Weber dice “Nada tiene valor para el hombre en cuanto hombre si no puede hacerlo con pasión” (2000a, 193; énfasis del autor). Sobre el lugar de la pasión en la tarea del científico véase Vernik (1996), quien analiza el proceso de racionalización de la ciencia y traza correspondencias con la situación académica argentina.

determinados principios independientemente de las consecuencias que su acción tenga en el mundo. El caso paradigmático de la ética de la convicción es para Weber el “Sermón de la montaña” (Mt. 5, 6,7) en el cual se indica al cristiano obrar indefectiblemente de acuerdo a los principios divinos sin importar las consecuencias. En este sentido, la ética de la convicción refiere a perseguir una causa que en última instancia se basa según Weber en una “cuestión de fe” (Weber, 2000b: 157). Como desarrollamos, no hay posibilidad de fundamentación científica de los valores que rigen nuestras acciones.

A diferencia de ello, quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad toma en cuenta las consecuencias de su acción: el carácter ético de su acción depende de las consecuencias que su acción tenga en el mundo. Así, Weber observa que la política nada tiene que ver con la “salvación del alma”, en tanto no puede obrar siempre conforme a lo que considera correcto sino que, teniendo que anticipar las consecuencias de su acción, muchas veces se ve llevado a obrar a pesar de sus convicciones más íntimas<sup>32</sup>.

La ética de la responsabilidad le exige al político contemplar al momento de su accionar las posibilidades efectivas que sus valores tienen de realizarse. De este modo, podemos decir que el político no puede en este sentido “rechazar” el mundo, tal como lo hacen las religiones de salvación, sino que debe aceptarlo tal como es, aceptar la arena de imperfección en la que se juega su acción<sup>33</sup>. El político “pone la mano en la rueda de la historia” (Weber, 2000b: 154) y debe prever las consecuencias de su acción.

La causa es fundamental en la acción política. La ética de la responsabilidad no va en desmedro de la convicción, sino que obliga a pensar las consecuencias de la acción, es decir su viabilidad en el mundo tal y como se presenta, en sus aspectos económicos,

---

32) A diferencia del político, el científico sí puede salvar su alma individual entregándose a la ciencia y obrando según la verdad como principio fundamental, produciendo incluso “verdades incómodas”. Ambos lidian con una realidad que es concebida como irracional e infinita, pero su aproximación a ella es de distinto cuño: el científico pretende conocerla mediante su ordenación conceptual, mientras que el político es aquel con su acción la direcciona.

33) En la “Introducción” a *La ética económica de las religiones universales* Weber señala que las religiones de salvación, como el protestantismo, pero también el judaísmo y el budismo, se caracterizan por un “rechazo del mundo”. La acción en el mundo está motivada por un rechazo de ese mismo mundo por su carácter no espiritual y por ser sede del pecado, y orientada hacia la salvación. El mundo que se rechaza es el mundo de lo cotidiano, el mundo que es instituido por la religión como un lugar de sufrimiento — real en forma de amenaza permanente. Se rechaza el mundo como algo “sin sentido” (Weber, 1998: 247) frente a lo cual se opone un relato que dé sentido a ese sufrimiento a través de la salvación.

religiosos, científicos, políticos y del derecho. Como señalamos en el análisis de la conferencia sobre el socialismo, esta es la objeción de Weber a los socialistas.

Weber se ocupa así de delimitar la relación entre ética y política, lo cual describe como singular, distinta a la ética en otras esferas. La ética política se constituye entonces por el complemento entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Como ha señalado Wolfgang Schluchter, esto aleja a Weber de las perspectivas realistas de la política, que se caracteriza por el arte de lo posible: “aunque el político responsable, al igual que el realista, tiene en cuenta el valor del éxito, tiene que ponerlo en relación con un valor fruto de la convicción, cosa que no hace el político realista” (Schluchter, 2017:217).

Si en la concepción de la vida como lucha, y en particular de la concepción de Weber de la política como lucha por imponer los valores, por dirigir la historia, es posible hallar un eco de la voluntad de poder nietzscheana en el sentido que lo afirma Hennis, ya vemos que la acción política para Weber no sólo necesita de convicción sino también de responsabilidad.

La responsabilidad es tematizada por Nietzsche en *La genealogía de la moral*, libro que Weber leyó como lo demuestra su mención del resentimiento en la “Introducción” a *La ética de las religiones universales* (Weber, 1998: 237). Nietzsche caracteriza aquí al hombre como un animal que tiene la capacidad de hacer promesas. Para prometer, el hombre tiene que suspender la capacidad de olvido, que es una fuerza vital en tanto es asociada a la digestión, a la posibilidad de digerir para poder seguir incorporando. El hombre responsable es el que puede prometer, el hombre –señala Nietzsche– se ha vuelto calculable, predecible: promete y cumple. En sus palabras: “cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete!” (Nietzsche, 2013: 85; énfasis del autor). Es así como se ha creado el “individuo soberano”: autónomo, independiente, al cual le “es lícito hacer promesas”, que dispone de sí como futuro.

Nietzsche ya había entonces dado cuenta de la relación entre la responsabilidad y el cálculo. Weber reconoce esto, pero al clamar por una ética de la responsabilidad también se distancia. A diferencia de Nietzsche, la responsabilidad no es para Weber solamente un atributo del hombre sino una exigencia del político, en tanto es tenida por necesaria para que pueda intervenir en la realidad. El político debe ser responsable.

Lo que Weber nos muestra es que para poder obrar responsablemente, el político debe estar muy atento al funcionamiento de las otras esferas de la vida en común, como en la conferencia sobre el socialismo es el desarrollo y la complejidad de la economía, y en *La política como vocación* son las condiciones generales en las que se encuentra Alemania para poder hacer frente a su recuperación posterior a su derrota en la Gran Guerra<sup>34</sup>. Debe obrar siempre persiguiendo una causa, pero a la vez calculando las consecuencias de su acción. En este sentido, si bien Weber señala que, como consecuencia de la irracionalidad ética del mundo, a la política le corresponde una ética particular, que es la que se rige por la responsabilidad, hemos alumbrado que no debe entenderse por esto que la política se desarrolle como una actividad aislada, sino que es esa misma ética la que la pone en relación con todas las otras esferas.

En este sentido, seguimos a Raymond Aron cuando señala la grandeza de la obra política de Weber no es la de haber fundado una teoría o sistema específico sino en haber dado cuenta que “no hay política sino en el mundo ni acción sino en el instante” (1953: 99): “Obrar, significa, colocado en una coyuntura única que no se ha deseado, tomar una decisión, responder a las circunstancias y perseguir una meta. La filosofía de la política, por lo tanto, no puede ser más que un profundizar en el tiempo la idea misma de acción, un adquirir conciencia de las condiciones en las que debemos querer, un análisis de las elecciones de índole política en su doble relación con lo real y con nuestro ideal” (Aron, 1953: 100).

---

34) Sobre el contexto histórico alemán en el cual Weber dicta su conferencia *La política como vocación*, se recomienda la lectura del excelente escrito de Schluchter (2017). El autor resalta la oposición de Weber a la posibilidad que las negociaciones de paz de la guerra se cargaran sobre la culpa de la guerra, algo que finalmente terminó sucediendo en el Tratado de Versalles, que impuso duras sanciones para Alemania.

Como hemos mostrado con Löwith, actuar libremente es según Weber actuar de acuerdo a fines, esto es, compensando los medios para el logro del fin propuesto, el cual ha sido determinado por valores últimos. Llegados a este punto, hemos visto que la ética de la responsabilidad le exige al político hacerse cargo de las posibles consecuencias de su acción, por lo cual debe analizar cuidadosamente los medios de los que dispone y de los que no dispone en la persecución de sus convicciones. El político debe elegir los mejores medios para realizar sus valores, pero a la vez debe limitarse a los medios posibles, pues debe hacerse cargo de las consecuencias que su acción tenga en el mundo. Como expuso Weber en su conferencia sobre el socialismo, quien hace política debe adaptarse a un sistema que no controla. Cabe preguntarse, ¿cuál es el margen de la libertad de acción del político en este mundo?, o en otras palabras, ¿cuáles son las posibilidades de la política?

La política se ilumina como aquella acción que está entre lo posible y lo imposible. En palabras de Weber:

“La política consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura. Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo *posible* si no se intenta lo *imposible* una y otra vez” (Weber, 2000b: 179; énfasis propio).

En este sentido, Löwith ha señalado esta tensión en la que se da la libertad de acción. El mundo donde la acción se despliega es el de las instituciones, reglas y fábricas y el político debe alcanzar sus fines, pero en función de este mundo. Puede incidir en la dirección del mundo, pero a la vez la ética de la responsabilidad le exige aceptar ese mundo: “En tanto él (el individuo) se subordina a ese destino se posiciona contra él, pero esa *oposición* tiene como precondition constante la anterior *subordinación*” (Löwith, 2007: 75; énfasis del autor, paréntesis propios).

Asimismo, Luciano Noretto ha señalado que la acción política carga con una estructura culpable, originada en la doble ética que Weber exige. La política no sólo debe guiarse por la convicción, que aparece como “fe religiosa sublimada” (Noretto, 2015: 194), sino que aloja la dimensión de la culpa en la ética de la responsabilidad: “cuando su acción responde no más que a sus convicciones, incurre en la irracionalidad de los

efectos; cuando responde no más que a sus responsabilidades, su accionar se vuelve inane y carente de todo valor. En suma, la política implica asumir determinaciones trágicas, esto es, decisiones que siempre cargan con alguna culpa” (Nosetto, 2015: 193)<sup>35</sup>.

Nosetto destaca con agudeza la tensión entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, que es un problema que Weber elude diciendo sin más que son “elementos complementarios” (Weber, 2000b: 177). Lo cierto es que si atendemos a que aquellos que actúan guiados sólo por una ética de la convicción son considerados meros románticos y que Weber señala que la responsabilidad debe ser “la estrella que oriente la acción” (Weber, 2000b: 154), pero que la causa es fundamental, estamos ante una acción tensionada.

En este sentido, la libertad del político siempre se encuentra delimitada por una realidad que no controla totalmente, pero eso no hace, como hemos visto, que Weber renuncie a la pregunta por las posibilidades de extender los márgenes de la acción. Más bien esto constituye su máxima preocupación. La política es comprendida como una acción no sólo en este mundo tal y como es, sino para este mundo: una acción por darle al mundo un sentido del cual carece y ese sentido se lo dan los hombres.

#### IV. Conclusiones

A lo largo de este artículo hemos abordado el diagnóstico weberiano del capitalismo y su relación con el protestantismo ascético. Partimos para ello de *La ética protestante...*, en la cual Weber postula que la mentalidad capitalista reconoce en el calvinismo una de sus raíces. La religión tuvo incidencia en la emergencia del capitalismo a través de la orientación de la conducta de aquellos que se reconocían como fieles. En la doctrina de

---

35) A partir del señalamiento de Strauss (2013) sobre la culpa en el pensamiento de Weber, Nosetto realiza un minucioso estudio de tipo evolutivo sobre la obra weberiana, señalando que ésta recién se hace evidente sobre el final de su vida. En el “Excurso” de *La ética económica de las religiones universales*, Nosetto encuentra que la política entra en abierta competencia con la religión y no hay lugar para la culpa. Las religiones procuran la salvación más allá de este mundo concebido como mero lugar de sufrimiento, mientras que la política, en particular en la guerra, pareciera poder ofrecer un sentido a ese sufrimiento, “sentido que entra en competencia con las religiones de salvación, que inoculan de culpa toda esfera cultural y llaman a la negación de todo lo mundano” (Nosetto, 2015: 191).

la predestinación tal como fue promulgada por el calvinismo halla el factor: no alcanzaba con tener fe, sino que había que acreditarla. Así, el trabajo se torna deber y la vida entera se racionaliza.

Luego, dimos cuenta que la economía ya no detenta tal carácter religioso. Weber indica que el capitalismo se ha desarrollado como un mecanismo en el cual los hombres ya no creen ni tampoco controlan, pero no pueden evitar seguir las reglas que dicta. Ante la pregunta por la posible superación del capitalismo, hemos visto por un lado que los valores son concebidos como dioses, sobre los cuales no se tiene certeza de su existencia ni verdad, pero orientan la acción política que requiere de la convicción. Por otro lado, que Weber comprende que el proceso de burocratización es irrefrenable, por tanto si bien los ideales socialistas pueden ser nobles, hay que adoptar una ética de la responsabilidad, que no rechace el mundo, sino que lo acepte tal cual es, sin salvación. Esta es una de las riquezas de su pensamiento: Weber no deja de afirmar la posibilidad que tienen los hombres de incidir en el desarrollo de la historia. Su preocupación se orienta a pensar en qué márgenes y bajo qué condiciones eso puede tener lugar.

## Referencias bibliográficas

- Abellán, J. (2015). Estudio preliminar. En Weber, M. *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* (pp. 9-64). Madrid: Alianza.
- Alvaro, D. (2010). Los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC*, 52, 2-24.
- Alvaro, D. (2014). *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Aron, R. (1953). Max Weber. En *La sociología alemana contemporánea* (pp. 81-122) Buenos Aires: Paidós.
- Aronson, P. (2016). *La gramática sociológica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bruun, H. H. (2016). La metodología de Max Weber. En: A. Morcillo Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica* (pp. 369-394). México: FCE.
- De Marinis, P. (2010). La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes. *Papeles del CEIC*, 58, 1-36.
- Gerth, H. y Wright Mills, C. (1972). El hombre y su obra. En M. Weber *Ensayos de sociología contemporánea* (pp. 9-94). Barcelona: Martínez Roca.
- Hagemann, H. (2000). Emil Lederer (1882-1939): Economical and Sociological Analyst and Critic of Capitalist Development. En Koslowski, P. (Ed.). *The Theory of Capitalism in the German Economic Tradition: Historism, Ordo-Liberalism, Critical Theory, Solidarism* (pp. 26-51). Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.
- Hennis, W. (1983). El problema central de Max Weber. *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 33, 49-99.
- Hennis, W. (1988). The traces of Nietzsche in the work of Max Weber. En: *Max Weber: Essays in Reconstruction* (pp. 146-162). Londres: Allen & Unwin.
- Kozyr-Kowalski, S. (1971). Weber y Marx. En Szabón, J. (Comp.), *Presencia de Max Weber* (pp. 243-265). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Löwith, K. (2007). Max Weber y Karl Marx. En *Max Weber y Karl Marx* (pp. 29-134). Barcelona: Gedisa.
- Marshall, G. (1986). *En busca del espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Nietzsche, F. (2013). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nosetto, L. (2015). "Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa", *Estudios Políticos*, N° 46, 179-196.
- O'Donnell, G. (2015). Democratización, compromiso político y diseño de una agenda de investigación. En D'Alessandro, M., Ippolito- O'Donnell (Coords.), G. *La Ciencia Política de Guillermo O'Donnell* (pp. 285-324). Buenos Aires: EUDEBA.
- Parsons, T. (1928). "Capitalism" In Recent German Literature: Sombart and Weber. *Journal of Political Economy*, 36 (6), 641-661.
- Parsons, T. (1929). "Capitalism" In Recent German Literature: Sombart and Weber (Concluded). *Journal of Political Economy*, 37 (1), 31-51.
- Pinto, J. (1998). *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Schluchter, W. (2017). ¿Qué significa dirección política? En *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. (pp. 192-223). México: FCE.
- Strauss, L. (2013). *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo.

- Tenbruck, F.H. (2016). La obra de Max Weber. En A. Morcillo Laiz y E. Weisz, (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción* (pp. 47-93). México: FCE.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Vernik, E. (1996). *El otro Weber. Filosofías de la vida*. Buenos Aires: Colihue.
- Weber, M. (1973a). La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 39-101). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1973b). El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas. En: M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 222-269). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1998). La ética económica de las religiones universales. En *Ensayos sobre sociología de la religión I* (pp. 233-562). Madrid: Taurus.
- Weber, M. (2000a). La ciencia como vocación. En *El político y el científico* (pp. 181-233). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2000b). La política como vocación. En *El político y el científico* (pp. 81-180). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2008). El socialismo. En *Escritos políticos* (pp. 283-331). Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2012). *Economía y sociedad*. Madrid: FCE.
- Weber, M. (2014). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Weber, M. (2015). *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Winckelmann, J. (1978) *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo y Munich: Siebenstern.