



Max Weber, ¿precursor del pensamiento político posfundacional? Consideraciones sobre el vínculo entre política y valores en Politik als Beruf

Nicolás Fraile¹

Octavio Majul Conte²

Resumen: En los últimos años, el problema del politeísmo de valores formulado en la obra de Max Weber ha tenido un creciente interés para la teoría política, particularmente para aquella que se enmarca en la corriente posfundacional. A grandes rasgos, este problema parecería anticipar algunas de las constataciones elementales de aquella corriente de pensamiento político, a saber: que existe un debilitamiento ontológico, que este puede ser experimentado inmediatamente por los sujetos y que, en consecuencia, la acción política se ubica en un terreno indecidible, en el que se debe elegir entre “dioses” y “demonios”. En este artículo examinamos la formulación weberiana del politeísmo de valores tal como aparece en su clásica conferencia “Política como vocación” [Politik als Beruf] y la contrastamos con la comprensión que se tiene de este en la teoría política contemporánea. A pesar de la similitud, puede constatarse que Weber, más que por un diagnóstico metafísico, se hallaba preocupado por la pregunta práctica relativa a la relación entre el sujeto y los valores últimos. De

1 Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires – nicolas.fraile@gmail.com – ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1133-4255>.

2 Facultad de Ciencias Sociales – Universidad de Buenos Aires – omajulcg@gmail.com – ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4243-3977>.

allí se derivan una serie de corolarios teórico-políticos que alejan a Weber del pensamiento político posfundacional.

Palabras clave: Weber, posfundacionalismo, acción política, valores, decisión.

Max Weber as Forerunner of Post-Foundational Political Thought? Some Remarkings about the Link between Politics and Values in *Politik als Beruf*

Abstract: *The polytheism of values, as it was formulated by Max Weber in his work, has deserved increasing interest in political thought, especially in post-foundational theory. A bird's eyes view let us confirm that some of its basal principles seems to be anticipated in that Weberian formulation, i.e., the assumption of an ontological weakness that can be experimented immediately by us and that political action leads us to an undecidable situation, which bind us to take a decision between "gods" and "demons". In this paper we aim to compare Weber's understanding of the polytheism of values as it follows from "Politics as a Vocation" [*Politik als Beruf*] with that of the post-foundational theory. Since Weber was not interested in a metaphysical diagnosis, but in the practical question of the link between subject and ultimate values, we state that, despite its similarities, there are some important differences that distances him from post-foundational political thought.*

Keywords: Weber, post-foundational though, political action, values, decision.

Max Weber, precursor do pensamento político pós-fundacional? Considerações sobre a ligação entre política e valores na *Politik als Beruf*

Resumo: Nos últimos anos, o problema do politeísmo de valores formulado na obra de Max Weber tem sido de crescente interesse para a teoria política, particularmente aquela que se enquadra na corrente pós-fundacional. Em termos gerais, esse problema parece antecipar algumas das constatações elementares dessa corrente de pensamento político, a saber: que há um enfraquecimento ontológico que pode ser experimentado imediatamente pelos sujeitos e que, conseqüentemente, a ação política se situa em um terreno indecidível, no qual é preciso escolher entre "deuses" e "demônios". Neste artigo, examinamos a formulação de Weber do politeísmo dos valores tal como aparece em sua clássica

palestra “A política como vocação” [*Politik als Beruf*] e a contrastamos com a compreensão dela na teoria política contemporânea. Apesar da semelhança, percebe-se que Weber, mais do que um diagnóstico metafísico, preocupava-se com a questão prática da relação entre o sujeito e os valores últimos. Daí deriva uma série de corolários teórico-políticos que distanciam Weber do pensamento político pós-fundacional.

Palavras-chave: Weber, pós-fundacionalismo, ação política, valores, decisão.

1. Introducción

El politeísmo de valores en la obra de Max Weber refiere a la constatación de que en la modernidad ya no hay un fundamento axiológico último sobre el cual fundar la praxis política. Más bien, hay una pluralización de valores y la decisión sobre cuál seguir queda a discreción del sujeto. Esta tesis, a pesar de haber sido formulada originalmente a comienzos del siglo XX, cobró mayor relevancia en los últimos años. En particular, con el protagonismo que cobró en la reflexión teórica el pensamiento político posfundacional. De acuerdo con Oliver Marchart (2009), quien acuñó esta nomenclatura, esta corriente se remonta a Martin Heidegger. Más precisamente, a sus intérpretes franceses o, al menos, influidos por la filosofía francesa: Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou y Ernesto Laclau son los que menciona explícitamente Marchart, pero también podría incluirse en este grupo a autores como Jacques Derrida, Jacques Rancière o Judith Butler, entre otros. Si bien estos pretendieron diferenciarse de la obra de Heidegger y darle una dirección más progresista, lo cierto es que hay un claro punto de continuidad con su proyecto filosófico, a saber: el debilitamiento del estatus ontológico del fundamento. Esto es, la puesta en cuestión de esa figura metafísica y la pretensión de distanciarse tanto de aquella concepción fundamentalista que postula una instancia externa para explicar la política y la sociedad — la economía, por ejemplo, tal como sostiene la ortodoxia marxista —, así como también de la antifundamentalista, que establece que no hay fundamento alguno. En su lugar, el pensamiento político posfundacional concibe que no hay un fundamento *último*, pero sí que hay una pluralidad de fundamentos contingentes producto de los distintos intentos siempre fallidos de fundar lo social. Es en virtud de esta revalorización de la contingencia y de la fundación parcial que el politeísmo de valores cobra relevancia.

Es Marchart, precisamente, quien, en su ya clásico libro *El pensamiento político posfundacional*, establece un paralelismo entre el debilitamiento ontológico y el politeísmo axiológico de cuño weberiano. De acuerdo con aquel autor,

[la] disolución de los fundamentos normativos estables [...] conduce a una situación donde las afirmaciones de valor contrapuestas ya no pueden recurrir a un principio superior. Nos encontramos, pues, en el campo de batalla de los dioses guerreros de Max Weber (2009: 46).

A la base de esta afirmación que equipara el politeísmo de valores con el debilitamiento ontológico del fundamento es posible encontrar el “giro cuasi trascendental” del pensamiento posfundacional: si aquellas corrientes que pueden ser caracterizadas como fundacionalistas se interrogan por el fundamento, el posfundacionalismo, en cambio, se retira a las condiciones de posibilidad de todo fundamento. Al examinarlas, lo que descubre es que hay un “fundamento ausente”, un abismo, un *Abgrund*. Esto es, un vacío que, como tal, indica que no hay fundamento pero que, al mismo tiempo, ese abismo opera como uno. Las figuras de la “retirada”, “retroceso” o “apartamiento” del fundamento pretenden dar cuenta, consecuentemente, de este quiasmo: que el fundamento está presente sólo como ausencia. Por lo tanto, no se puede prescindir de fundar la política, pero se debe ser tomar nota de que todas las fundaciones son parciales y fallidas. En consecuencia, aquellos principios que sobre los que se funda el orden son plurales, del mismo que lo eran aquellos dioses guerreros que explicitaba Weber.

La analogía entre el debilitamiento ontológico y el politeísmo de valores no termina allí. Como sugeríamos al inicio de este artículo, el diagnóstico de la retirada del fundamento tiene un corolario inmediato para la práctica. Dado que los fundamentos son plurales e indecibles, esto es, no hay ningún principio que permita escoger entre u otro, la acción humana pasa a ocupar un papel central. Es ella la que decide sobre qué principios o valores se apoya el orden político. Al no existir algo así como un orden natural o verdadero, lo único que queda son fundaciones precarias y parciales de órdenes posibles. De esta manera, la política en su sentido eminente se expresa en el momento en que el político se enfrenta al abismo de la ausencia de un principio último y elige sobre qué fundamento apoyar el orden. En otros términos, el momento eminentemente político sería, si lo tradujéramos en el lenguaje de Weber, la elección del sujeto sobre “cuáles de estos dioses quiere y debe servir” (1982: 33).

A pesar de que la interpretación que el posfundacionalismo hace del politeísmo de valores no resulta del todo novedosa,³ sí es innegable que ha tenido un nivel tal de pregnancia que la ha vuelto corriente en la teoría política contemporánea (Ruano de la Fuente, 1996; Palonen, 1998; Kalyvas, 2008; Palti, 2017). Hoy día, resulta prácticamente manifiesto que quien utiliza la expresión “politeísmo de valores” está de acuerdo con todos o al menos algunos de los principales puntos de la interpretación posfundacional que acabamos de mencionar, a saber: (a) que la misma indica un debilitamiento ontológico que, al mismo tiempo que imposibilita un fundamento último, habilita la existencia de una pluralidad de fundamentos contingentes; (b) que esta imposibilidad es empíricamente comprobable en tanto el sujeto la experimenta directamente; (c) que la acción política en su sentido eminente supone decidirse por un valor y poner fin a la contienda entre “dioses y demonios”.

Dada esta constatación, el objetivo del presente artículo es contrastar la obra de Weber con la interpretación posfundacionalista, particularmente con la tesis relativa a que el momento de mayor politicidad es el de la decisión sobre valores. Nuestra hipótesis general es que el problema político weberiano se cifra sin duda de cara a los valores. Sin embargo, a nuestro entender el problema central para Weber, desde el punto de vista político, no estriba en decidirse por uno u otro, sino en el modo en que el político se vincula y lidia con ellos. En otros términos, antes que la obsesión por la pregunta de qué valor seguir, la indagación weberiana gira en torno al cómo hacerlo. Esto, como veremos, no solo acota el rango de posibilidades de respuesta a aquella pregunta, sino que principalmente presenta una visión del mundo político mucho más ordenado que aquel que el posfundacionalismo imagina. En el abordaje de Weber, el objeto de interés

3 La acusación de que el politeísmo de valores weberiano se trata de un conflicto de una magnitud tal que no puede ser resuelto de manera racional a través del intelecto tiene origen, al menos, en la década de 1920 cuando Gustav Radbruch y Karl Jaspers concebían, tal como señala Joshua Derman, que la tarea de los intelectuales era “iluminar el politeísmo de la vida cotidiana y animar a que los individuos tomen decisiones apoyándose en sus propias apreciaciones subjetivas” (2012: 49). En esa misma década, también es posible encontrar una lectura similar de Weber en algunos textos de Max Scheler (2013). Sin embargo, uno de los episodios más memorables al respecto es la crítica de Leo Strauss en *Derecho natural e historia* donde afirma que “la tesis de Weber de la insolubilidad del conflicto entre valores es entonces una parte o una consecuencia de la visión abarcadora según la cual la vida humana es en esencia un conflicto sin salida” (2014: 118). Un académico afín a Strauss, Eric Voegelin, era sin embargo un poco más optimista al respecto. A pesar de concebir que el conflicto entre valores weberiano era irresoluble y que dependía de apreciaciones subjetivas, consideraba que era posible desarrollar una cierta racionalidad práctica que condujese a tomar mejores decisiones en política (Voegelin, 2006). No muy lejos se encuentra uno de los más reconocidos comentaristas de Weber, Wolfgang Schluchter, cuando afirma que la argumentación racional “no resuelve los conflictos entre [los dioses ni] instituye la reconciliación, pero hace posible que la lucha de los dioses se lleve a cabo en un marco racional” (2015: 119).

central no es tanto el diagnóstico metafísico del politeísmo moderno y del conflicto entre valores como las características específicas de la acción política, sus consecuencias y la responsabilidad sobre ellas. Tal como señala nuestro autor, “no es la moderna falta de fe [...] la que ha suscitado el problema de la ética política” (1998: 172). Por lo tanto, incluso en épocas monoteístas el problema político ha estado presente.

A fin de verificar la plausibilidad de esta lectura, decidimos centrarnos en la conferencia de 1919 titulada “Política como vocación” dado que, probablemente, sea este el texto que trabaja con mayor sistematicidad el vínculo entre el político y los valores. Alrededor del problema de la violencia legítima, es decir, de cómo justificar éticamente el uso de la fuerza, se ordenan dos grandes modos de comprender este vínculo.

En primer lugar, trabajamos aquellas posturas que rechazan o aceptan solo de manera excepcional el empleo de la violencia en virtud de que los mandatos éticos que informan su conducta política se lo prohíben. A la base de estas posturas existe, a nuestro juicio, una conducta que se orienta exclusivamente por la lógica interna del valor al que se entregan. Esto es, que se acercan a la política a partir de los imperativos inherentes al valor y es en virtud de ellos que enjuician el mundo y definen una práctica determinada. A lo largo del artículo, a este modo de comprender el vínculo entre política y valores lo denominamos “extramundano”.

En segundo lugar, trabajamos aquella postura que acepta regularmente el empleo de la violencia dado que no reniega del hecho de que es el medio específico de la política moderna y, por lo tanto, evita moralizarlo. A la base de esta postura existe, en lugar de un apego a la lógica interna del valor, una conducta orientada por la lógica interna de la esfera política. Desde este punto de vista, los imperativos éticos de los valores y la contradicción entre ellos pasa a un segundo plano para emerger, más bien, el modo en que estos pueden ser realizados sobre la tierra. A lo largo del artículo, a este modo de comprender el vínculo entre política y valores lo denominamos “mundano”.

De manera subsidiaria a esta comprensión mundana del vínculo entre política y valores, restituimos algunas consideraciones weberianas relativas a las virtudes que el político necesita para habitar dicha relación y el modo en que las mismas se ven reflejadas en la acción política. A nuestro juicio, a partir de las virtudes de la pasión, la responsabilidad y el sentido de las proporciones es posible distinguir, por un lado, una lógica ascendente que vincula la acción a una orientación normativa y, por otro lado, una lógica descendente que vincula la causa que el político persigue al mundo tal como existe. La centralidad que

Weber da al mundo como ordenador del vínculo con el valor nos presenta una arena política que, lejos de ser una proliferación caótica de valores, posee una densidad y trama específicas que todo político virtuoso debe atender.

Finalmente, tras restituir estos materiales que hacen a la comprensión del vínculo entre política y valores, cotejamos la perspectiva weberiana con la interpretación posfundacionalista.

2. El vínculo entre política y valores

Como dijimos, en este apartado vamos a servirnos de la conferencia “Política como vocación” pronunciada originalmente en 1919, en Múnich. Si bien esta conferencia retoma varios de los tópicos que Weber había trabajado previamente, introduce como novedad una reflexión sistemática en torno a la ética de la vocación política (Nosetto, 2015). Esta cuestión es abordada principalmente alrededor de la figura del político profesional. Así, al menos, lo demuestra buena parte de la recepción al respecto: tanto aquella que hizo énfasis en las cualidades de quien se dedica a la política (Abellán, 2004: pp. 183-199) como la que se concentró, en cambio, sobre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción (Mommsen, 2006; Barbalet, 2008). Más allá de las diferencias existentes, ambas líneas demuestran que la cuestión de la ética de la política se sitúa al nivel del vínculo entre el político y las ideas de valor (Vieyra Bahena y Hernández Prado, 2012; Farris, 2014).

No es un detalle menor el contexto en el que dicha conferencia fue pronunciada. Conforme a Wolfgang Schluchter (2017), es posible distinguir dos tipos de encuadramientos contextuales: uno amplio y otro estrecho. El contexto amplio es el de la decadencia del Imperio Alemán, particularmente tras la destitución del canciller Bismarck en 1890. A juicio de Weber, desde aquel entonces Alemania carecía de liderazgo político y era dirigida por un emperador diletante y por un cuadro administrativo que, si bien podía resultar eficiente, no constituía un espíritu rector. La falta de educación política que sufría aquella nación como efecto del mismo “sistema Bismarck” y la carencia de un vínculo realista con el poder político por parte de las élites se sumaban a un cuadro de situación crítico, en el que se destacaban algunas de las falencias institucionales y constitucionales del Imperio Alemán. La que mayor relevancia tiene para Weber es, sin duda, la impotencia política del parlamento. Dado que los asuntos políticos de relevancia se discutían y resolvían enteramente en el Consejo Federal [*Bundesrat*], el parlamento carecía de influencia y, con ello, de capacidad para

formar líderes políticos.⁴ A su vez, como efecto de ello, tampoco había partidos políticos integrados por políticos profesionales, tal como esperaba Weber en vista del caso de los Estados Unidos de Norteamérica. Con toda probabilidad, el mayor fracaso de esta configuración política fue el de las negociaciones de paz al término de la guerra de 1914.

Es esto último lo que constituye el contexto estrecho de la conferencia “Política como vocación”. El plan original de la seccional de Baviera de la Federación de Estudiantes Libres que organizó el ciclo de intervenciones del que finalmente participó Weber era que el encargado de disertar sobre la política como vocación fuera Friedrich Naumann. Ante su negativa, el nombre de Kurt Eisner, un político del Partido Socialdemócrata Independiente cobraba fuerza como su reemplazo. Fue entonces que Weber, quien ya había disertado sobre la ciencia como vocación en 1917, se propuso para tomar su lugar. El motivo de fondo fue, probablemente, que Weber creía muy poco conveniente que un político como Eisner, a quien consideraba un doctrinario sin una visión realista sobre los intereses alemanes, hablara sobre un tema tan sensible. Este político, que había tomado el poder en 1918 en Múnich, ejercía presión en las negociaciones de paz para que se le imputara a Alemania culpa moral sobre el estallido de la guerra y, con ello, lograr una posición más indulgente por parte de las potencias. Weber, que consideraba esto un acto de gran irresponsabilidad, terció para ser él quien hablara sobre la política como *Beruf*, lo que finalmente ocurrió en el invierno de 1919 frente a “un público estudiantil exaltado desde el punto de vista revolucionario, en términos políticos, en parte extremadamente radicales” (Schluchter, 2017: 181).

Sin duda, en este contexto la cuestión de la violencia — y, particularmente, de la violencia revolucionaria — estaba en el centro de la cuestión. Por ello, en este artículo pretendemos acercarnos a esta conferencia desde el punto de vista de la violencia como medio específico de la política. A pesar de que esta ha sido frecuentemente soslayada en cuanto a sus implicancias éticas y fue concebida únicamente como un dato sociológico, lo cierto es que está situada en el meollo del problema ético-político. Así lo señala el propio Weber: “La singularidad de todos los problemas éticos de la política está determinada sola y exclusivamente por su medio específico, la violencia legítima en manos de las asociaciones humanas” (1998: 172).

4 En buena medida, este es el argumento central de su clásico escrito “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada” (Weber, 2008).

La cuestión de la violencia aparece formulada inicialmente a través del dilema clásico entre medios y fines. Esto es, mediante la pregunta por qué fines moralmente buenos pueden santificar los medios moralmente peligrosos. En nuestra consideración, la conferencia del diecinueve expone tres respuestas distintas a dicho interrogante, a saber: (1) la de la ética cristiana que renuncia a la utilización de la violencia; (2) la de los profetas quiliásticos que justifican su uso divino; (3) la de la ética mundana que entiende que la violencia es el medio corriente de la política y, como tal, no debe ser moralizada.

Ahora bien, a pesar de tratarse de tres posicionamientos distintos, es posible ordenarlos en torno a una antinomia fundamental relativa al modo de enjuiciar la violencia. Las primeras dos posturas, para sentar posición respecto al empleo de este medio, se apegan de manera absoluta a las exigencias normativas de sus valores. Esto es, recurren a un principio de justicia previo que les dicta qué conducta tomar frente a la violencia. A este modo de acercamiento lo vamos a denominar, como dijimos previamente, extramundano. Por oposición, la tercera postura, en cambio, enjuicia la violencia a partir de la lógica y del sentido interno a la esfera política. Por ello dimos en denominarla como mundana. A lo largo de este apartado, pretendemos desarrollar con mayor detalle cada una de estas posturas a fin de examinar sus posicionamientos respecto al empleo de la violencia legítima.

2.1 Las éticas extramundanas

Como mencionamos, las éticas extramundanas son dos. La primera es la ética cristiana que podemos atribuir al colega de Weber, el profesor Friedrich Foerster. De acuerdo con lo que señala nuestro autor, la pregunta por la existencia de ciertos fines que justifiquen la violencia es replicada a través de una negativa rotunda. Tal como señala Weber, Foerster considera que “de lo bueno solo puede resultar el bien y de lo malo, solo el mal” (1998: 168). Esto es, no existen fines que justifiquen el uso de medios moralmente dudosos. Por el contrario, la utilización de medios moralmente probos solo puede conducir a la realización del bien y, viceversa, la utilización de medios corruptos solo puede conducir a la realización del mal.

Si la violencia es un medio moralmente peligroso y se sostiene la linealidad moral entre medios y fines, se sigue por lo tanto que la ética cristiana rechaza el empleo de la violencia. En otras palabras, se abstiene de llevar adelante cualquier tipo de acción política que involucre su utilización. La realización de la justicia, por el contrario, queda relegada a la interioridad del individuo. El

hombre que se abstiene de la violencia para actuar políticamente se vuelca a cultivar un sentimiento interior relativo a lo bueno y lo justo que lo emparenta fuertemente con aquel asceta que se concibe a sí mismo como un “recipiente” de Dios (Weber, 2011). Esto es, que su conducta religiosa estriba en una vida contemplativa, en un contacto interior con la divinidad y en una renuncia activa a obrar en el mundo.

De acuerdo con Weber, esta orientación ética es adecuada para un santo o para alguien que pretende vivir como tal, pero se revela impropia para la esfera de la política. Es más: no solo es impropia, sino que transpuesta a la política se revela como una ética de la indignidad. Esto es, que quien obra de ese modo no puede oponer más que una resistencia pacífica frente a la injusticia. Como tal, se muestra más preocupado por salvar su propia alma de acuerdo con imperativos divinos que por resguardar el mundo en el que vive junto al resto de los hombres. En otras palabras, la única alternativa que esta ética presenta frente al mal es escapar del mundo y salvarse de acuerdo con las exigencias de un reino ultramundano.

La ética cristiana, entonces, (a) se acerca a la esfera de la política a partir de imperativos éticos externos, (b) en virtud de ellos condena su medio específico como un instrumento moralmente peligroso y (c) dada la linealidad entre medios y fines, rechaza la acción política que recurre al empleo de la violencia. Más allá de las consecuencias que puedan desprenderse de esta ética, de acuerdo con Weber existe un problema de factura: la imposibilidad de concebir la existencia del mal en el mundo. Esto es, que solo es posible sostener una linealidad moral tal si se concibe que el mundo es naturalmente bondadoso

El desarrollo de las religiones y, particularmente, del problema de las teodiceas demuestran que impera la tendencia a rechazar esta bondad natural. Tal como señala Weber, las religiones universales tuvieron que dar cuenta de por qué el mundo es injusto si Dios es infinitamente bondadoso. Eso ha llevado a que incluso dentro del propio cristianismo existieran justificaciones del empleo de la violencia a fin de defender la propia fe frente a amenazas externas. En suma, la postura de los profetas quiliásticos que vamos a desarrollar ahora introduce como novedad esta aceptación del uso de la violencia legítima.

De acuerdo con la postura de los profetas quiliásticos, la violencia no deja de ser un medio moralmente dudoso e incluso peligroso. Su utilización permanece vedada y rige el imperativo de renunciar a su empleo. Sin embargo, esta veda no obedece al sostenimiento de la linealidad entre medios y fines. Se explica, en cambio, por una concepción para la cual la lógica interna del mundo es moralmente condenable. Por lo tanto, cualquier tipo de utilización para conseguir

finés mundanos queda terminantemente prohibida. Ahora bien, hay un caso en el que su uso está permitido e incluso es deseable: aquel que responde a una lógica y a fines divinos.

La postura quiliástica respecto a la violencia se caracteriza por aprobarla cuando su empleo promete destruir el mal en el mundo. Esto es, cuando la violencia promete destruir el propio uso de la violencia e instaurar, en cambio, el reino de la justicia. A los ojos de esta ética, este tipo de empleo de los medios políticos se caracteriza por producir un exceso relativo a la lógica interna de la esfera de lo político que promete ponerle fin. Ahora bien, si la racionalidad y los fines divinos habilitan el uso de la violencia, resta el problema relativo a cómo garantizar que su uso no se contamine con la lógica mundana.

Mientras que el uso cotidiano del medio específico de la política reside mayormente en su dimensión estratégica, esto es, en ajustar y controlar una serie de variables para que se produzca un efecto determinado, su uso divino o extracotidiano reside mayormente en un desentendimiento respecto a los resultados. En otras palabras, en lugar de volcarse a la consecución de un efecto específico, el sujeto debe ocuparse de ser instrumento de un principio de justicia extramundano cuyas consecuencias puede incluso desconocer. Dado que la postura quiliástica condena al mundo pero no reniega de la acción, la pureza de esta pasará a ser el problema central a atender para quien se rija por dicha lógica.

Si antes habíamos acercado la acción orientada por la ética cristiana al asceta que se concibe a sí mismo como “recipiente” de la divinidad, en este caso podemos acercarnos al profeta quiliástico al asceta que se concibe, en cambio, como “instrumento” de la divinidad. Esto es, que Dios o, en este caso, un principio superior de justicia obran a través de él. Como tal, no puede conocer ni responsabilizarse por las consecuencias de su acción: estas obedecen a un plan y a una racionalidad que, probablemente, le resulten ininteligibles pero que está profundamente convencido de servir. Por ello, la mayor evidencia de que quien actúa a través de él es una magnitud suprapersonal es que la llama de la pasión y de la convicción se mantengan permanentemente encendidas.

La postura de la ética quiliástica se caracteriza, entonces, por (a) acercarse al mundo de la política a través de un principio de justicia externo; (b) condenar su lógica y su medio específico por no ajustarse a sus exigencias éticas; (c) aprobar el uso de la violencia si esta obedece a un fin divino que promete erradicar el mal en el mundo e instaurar la justicia.

Hasta aquí, entonces, desarrollamos los aspectos centrales de la ética cristiana y de la ética quiliástica. La principal diferencia entre una y otra es el modo en el que obran en el mundo. Como vimos, la ética cristiana se abstiene de actuar

en política por la linealidad moral entre medios y fines. Esto es, si se utilizan medios moralmente condenables, solo se van a seguir fines moralmente dudosos. La ética quiliástica, en cambio, rechaza el uso cotidiano de la violencia que participa de la lógica intramundana. En cambio, cuando la violencia se orienta por una finalidad divina, su empleo queda aprobado.

A pesar de esta diferencia significativa, Weber considera que “[e]n el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción [cristiana] se transforman súbitamente en profetas quiliásticos” (1998: 167). Esto es, que si bien analíticamente podemos distinguirlas como dos tipos distintos y hasta opuestos, en la práctica convergen y quien se orienta por una, pasa rápidamente a orientarse por la otra. En verdad, este señalamiento de Weber no hace sino mostrar la coincidencia profunda que existe a la base de ambas éticas: el rechazo del mundo y, lo que es lo mismo desde otra óptica, su obsesión por la pureza de la relación individual con el valor.

Tal como vimos, el sujeto que se orienta por aquellas éticas, se ajusta a un principio, causa o idea que se opone al mundo. Esto es, si el mundo es injusto, su idea representa la justicia; si el mundo es corrupto, su idea representa la probidad; si el mundo es irracional, su idea encarna la razón. Ahora bien, esto no refiere al contenido de su idea o al contenido del mundo, sino más bien al punto de vista del observador. Es decir, el mundo es injusto, corrupto e irracional porque quien lo juzga lo hace desde la lógica interna a su valor. En otras palabras, la injusticia, corrupción e irracionalidad es, más bien, una inadecuación del mundo con el valor que profesa el sujeto.

En suma, la ética cristiana y la ética quiliástica se caracterizan por ser extramundanas. Esto significa que — tal como señala Weber parafraseando las escrituras — el reino de estas éticas “no es de este mundo”. Por el contrario, plantean una serie de exigencias y mandatos al orden existente con los que este no puede cumplir. El desajuste, entonces, conduce a que la acción se oriente a renegar del mundo tal como es: ya sea por la vía de la resistencia pacífica de la ética cristiana o por la vía de la destrucción del mundo a través de la violencia definitiva de la ética quiliástica.

2.2 La ética mundana

El tercer *ethos* se caracteriza, precisamente, por pretender romper con este carácter extramundano: en lugar de pararse desde el punto de vista de la lógica interna a un valor para responder la pregunta por los fines que justifican la violencia, toma como punto de observación el mundo tal como es. En este caso, la

política con la violencia como su medio específico sin hacer un enjuiciamiento previo de ella desde el punto de vista de un valor determinado.

La primera característica que tiene la ética mundana está vinculada directamente al lugar de la violencia en la política. Utilizando una caracterización del cristianismo primitivo, Weber señala que “el mundo está regido por los demonios y quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo” (1998: 169).⁵ Esto es, la violencia ya no es un medio al cual debe condenar en función de su ética, sino una condición misma del ejercicio político. Al tener este carácter, el sujeto no puede renunciar a su uso ni apelar a una violencia definitiva que prometa erradicarla como tal. Por el contrario, debe aceptarla como la condición cotidiana de la acción política.

El dominio de los demonios, a su vez, introduce la segunda característica de la ética mundana, a saber: la relación paradójal entre medios y fines. Esto es, que de lo bueno no siempre se sigue el bien ni de lo malo siempre se sigue mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. El sujeto que actúa políticamente no puede controlar todos los resultados y efectos de su acción: en buena medida, porque la violencia no se guía por consideraciones éticas sobre la bondad y la maldad, sino que se sustrae a su propia lógica interna. Paralelamente, el aparato humano con el que opera el político puede obedecerlo por una noble fe en su persona, pero también por motivos tales como la sed de venganza o el ansia de botín. De esta manera, “el resultado objetivo de su acción no está en su mano, sino que le viene impuesto por estos motivos éticos, predominantemente abyectos, de sus seguidores” (Weber, 1998: 173).

Con esto, la relación paradójal entre medios y fines es la segunda característica de la ética mundana propia de la política. Para contrarrestar sus efectos, Weber indica que el político profesional debe contar con la virtud del sentido de las proporciones, esto es, la capacidad de distanciarse de su acción y apreciar los efectos que esta tiene. Mientras que las éticas extramundanas ponían los resultados en manos de una magnitud suprapersonal, la ética mundana responsabiliza directamente al político por los efectos de sus acciones. Tal como señala

5 Que, a comienzos del siglo XX, después del proceso de racionalización que se produjo principalmente durante la modernidad, la política se presente como un ámbito dominado por demonios resulta sin duda paradójal. Tal como expone con claridad Maza Díaz Cortés (2023), la racionalización supone un proceso de “desmagificación” o desencantamiento del mundo, por el cual no son dioses o demonios los que gobiernan los asuntos humanos, sino la propia racionalidad. No obstante, como bien demuestra aquel autor, Weber contempla la posibilidad de que convivan distintas racionalidades e, incluso, de que estas tengan efectos paradójales.

nuestro autor: “[q]uien quiera en general hacer política y, sobre todo, quien quiera hacer política como profesión ha de tener conciencia de estas paradojas éticas y de su responsabilidad por lo que él mismo, bajo su presión, puede llegar a ser” (Weber, 1998: 174).

La responsabilidad y el sentido de las proporciones, sin embargo, no solo implican el cálculo o la observación de los efectos de la acción: implican la conciencia de que la política se hace en el mundo tal como existe, con su medio específico que es la violencia y con una relación paradójica entre medios y fines. En otras palabras, exige juzgarlo desde su propia lógica interna y no desde un imperativo ético o moral que lo condene como un orden irracional, abyecto o injusto. Quien actúa en política, entonces, en la medida que quiere transformar un mundo ya existente, debe conocer su textura y densidad. No es posible realizar el valor en el mundo sin antes hablar el lenguaje que el mundo presenta.

Esta es la tercera característica de la ética mundana: la exigencia de estar a la altura del mundo. Tal como señala Weber hacia el final de la conferencia, los hombres que actúan en política deben estar “a la altura de sus propios actos [...] del mundo como realmente es y a la altura de su cotidianidad” (1998: 179). Quien pretende renegar del orden existente y plantearle exigencias extraordinarias o requisitos divinos, no tiene vocación política: solo pretende escapar del mundo o transformarlo revolucionariamente para que se ajuste a sus preferencias éticas.

Desde este tercer imperativo es posible reconstruir la ética mundana. Como dijimos, quien actúa en política debe (a) tomar al mundo tal como es sin juzgarlo a partir de principios éticos o valores previos. Por lo tanto, (b) queda inhabilitado a condenar su medio específico, la violencia. El político de vocación es consciente de que este es su medio específico y de que va a necesitar echar mano de ella si pretende actuar. Por último, (c) al no enjuiciar moralmente el medio, no es posible un juicio moral de los fines y, por lo tanto, la linealidad moral entre unos y otros se disuelve. En otras palabras, va a ser consciente de que el fin deseado puede conseguirse no por la pureza moral de los medios, sino por la lógica propia del cálculo de factores al interior de la esfera de la política.

En suma, la diferencia específica de la ética mundana es que se encuentra a la altura del mundo. En otros términos: mientras que la ética quiliástica y la ética cristiana se acercan a la política a partir de un imperativo previo, la ética mundana pretende aceptarla tal como es. Esta prescindencia normativa inicial permite comprender el modo en que acepta el papel de la violencia en la esfera política y la resistencia a moralizar la relación entre medios y fines.

Ética	Carácter	Acercamiento a la política	Relación con la violencia	Responsabilidad por los resultados	Imperativo
Cristiana	Extramundano	A partir de un valor	Condena y abstención	Divina	“Te abstendrás de actuar en el mundo”
Quiliástica	Extramundano	A partir de un valor	Condena y utilización divina	Divina	“Destruirás el mundo para instaurar la justicia”
Mundana	Intramundano	A partir del mundo	Aceptación	Personal del político	“Estarás a la altura del mundo”

Fuente: Elaboración propia

2.2.1 Del mundo a los valores

La centralidad que ocupa la noción de mundo y la necesidad de que el político se ajuste a su textura no puede ser traducida, sin embargo, en ausencia de orientación normativa de su acción. En otros términos, el que no moralice el papel central que la violencia ocupa en la estatalidad moderna o el que no pretenda encontrar un fin legítimo que “santifique” la utilización de los medios debe ser cuidadosamente diferenciada del político que actúa a partir de la lógica del cálculo en pos de su beneficio personal.

Precisamente en esta misma conferencia, Weber dedica algunas líneas a describir aquella clase de políticos que se mueven simplemente por su “instinto de poder”. Al respecto, señala que este tipo de comportamientos constituyen un “pecado contra el Espíritu Santo de su profesión” (1998: 156). A juicio de Weber, este espíritu santo reside en que la persecución del poder se realice en pos de una causa. Al momento en que esa persecución pasa a convertirse “en una pura embriaguez personal” (1998: 156), el político incurre en la falta que nuestro autor denomina “ausencia de finalidades objetivas”.

Ahora bien, si esta ética no implica la carencia de fines a ser realizados a través del poder político, ¿cuál es el vínculo existente entre el político profesional y los valores? Es en el señalamiento de las tres virtudes decisivas de un político que Weber realiza en donde se hallan las pistas para responder esta pregunta.

A pesar de que no es posible hallar una reflexión sistemática de Weber respecto a los valores y la axiología, sí es posible encontrar el señalamiento de que la acción política siempre opera en vista de una finalidad ideal o un propósito

ético. Justamente, nuestro autor afirma que una de las cualidades decisivas para el político es la pasión. Esto es, la “entrega apasionada a una ‘causa’, al dios o al demonio que la gobierna” (1998: 154). En otras palabras, el político actúa virtuosamente cuando lo hace en pos de la realización de una finalidad que lo excede.

Ahora bien, no basta con la pasión para ser un político profesional o virtuoso. Tal como señalamos en el apartado anterior, se requieren otras dos cualidades: la responsabilidad y el sentido de las proporciones. La primera de ellas opera en dos direcciones. Por un lado, el político es responsable de manera permanente a título personal por las consecuencias que tiene su acción. Pero a su vez, esta responsabilidad es también de cara a la finalidad o a la causa que persigue. Entre ella y el hombre, existe una relación de responsabilidad que debe ser “la estrella que orienta la acción” (Weber, 1998: 154). Si la pasión es lo que vincula al político con el valor que sigue, la responsabilidad le recuerda que interviene en un mundo ya existente, que muchas veces para poder realizar aquel valor deberá pactar con otras orientaciones, deberá relegar algunos puntos o jerarquizarlos. El político no solo debe mirar el cielo que guía sus convicciones sino, también, la tierra en la cual habita.

Esta naturaleza anfibia del político virtuoso exige una tercera habilidad: aquella que le permita saber cómo combinar su relación con el valor y su relación con el mundo. El sentido de las proporciones [*Augenmass*] es aquella virtud que media entre la pasión y la responsabilidad. La misma le da al político la distancia necesaria frente a las personas y las cosas para observar los efectos de su acción y la relación que tienden respecto a su causa y respecto al mundo. En palabras de Weber, es precisamente esta distancia la que “hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político ‘esterilmente agitado’” (1998: 155). En otros términos, el sentido de las proporciones le permite a quien se dedica a la política evaluar sus propios actos y moverse entre el valor y el mundo. En la medida que, finalmente, la realización del valor en el mundo depende de la capacidad del político de moverse entre el cielo y la tierra, el sentido de las proporciones es señalado por Weber como “la cualidad psicológica decisiva para el político” (1998: 154).

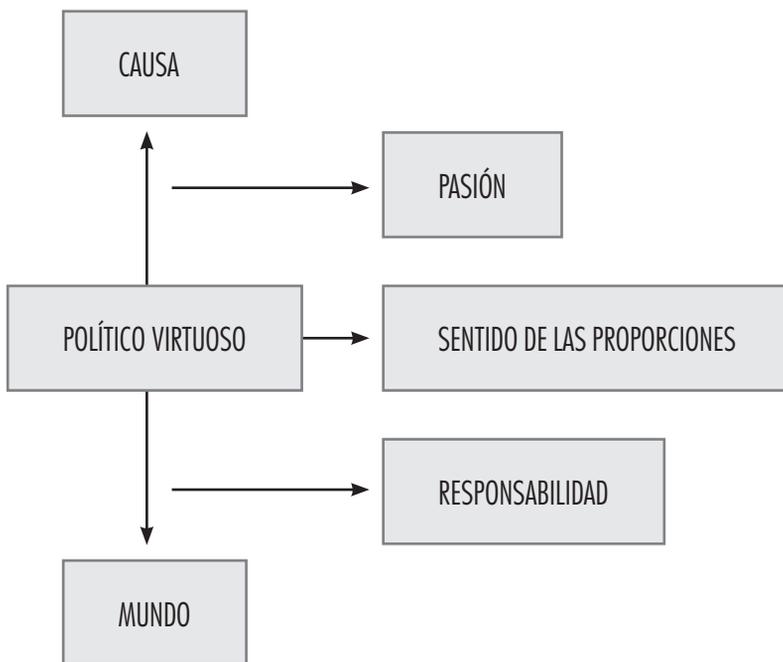
De esta manera, puede observarse que en la acción política convergen dos lógicas: una ascendente y una descendente. La lógica ascendente le brinda sentido al político y a su acción al vincularlos de manera permanente con una causa o una finalidad normativa determinada. La lógica descendente, por el contrario, vincula al político con los efectos que su acción tiene en el mundo y con la responsabilidad que debe presentar ante ellos. Entre medio, el sentido de las

proporciones le permite ver el modo en que, a través de su acción, ambas lógicas concurren de manera diversa.

La particularidad de la ética mundana consiste, precisamente, en la convergencia de estas dos lógicas, y no en la ausencia de algún tipo de vínculo con los valores. Tal como observamos, las éticas extramundanas carecen de una lógica descendente. En su lugar, se aferran a un imperativo ético y se precipitan sobre el mundo sin que medie la responsabilidad ni el sentido de las proporciones. La ética mundana, en cambio, no solo desciende hacia el mundo a través de estas cualidades, sino que también toma el camino inverso, remontándose desde el mundo hasta la causa.

En suma, la acción política de la ética mundana (a) acredita un vínculo con los valores a través de la cualidad de la pasión; (b) acredita una significativa atención al mundo a través de la cualidad de la responsabilidad; (c) se mueve entre la causa y el mundo en virtud del sentido de las proporciones. Es precisamente esta cualidad la que le permite al político atender su acción de forma ascendente y descendente. Esto es, de cara a la finalidad normativa que atiende y frente a los efectos mundanos ante los que debe responder.

Gráfico 1 – Virtudes del político y vínculo con los valores y el mundo



Fuente: Elaboración propia

3. Conclusiones

Tal como señalamos, el objetivo del presente artículo fue contrastar la obra de Max Weber con la interpretación posfundacionalista del politeísmo de valores. En nuestra consideración, esta última puede ser expresada en tres grandes tesis, a saber: (a) que la misma indica un debilitamiento ontológico que, al mismo tiempo que imposibilita un fundamento último, habilita la existencia de una pluralidad de fundamentos contingentes; (b) que esta imposibilidad es empíricamente comprobable en tanto el sujeto la experimenta directamente; (c) que la acción política en su sentido eminente supone decidirse por un valor y poner fin a la contienda entre dioses y demonios.

En particular, en este trabajo pretendimos discutir la última tesis. Nuestra hipótesis general fue que, si bien el problema político weberiano se cifra en el vínculo con los valores, no atañe tanto a la decisión frente a una pluralidad de dioses y demonios que combaten entre sí, sino más bien al modo en que el político se vincula y lidia con ellos. En otros términos, no atañe tanto a un diagnóstico metafísico como a las características específicas de la acción política, sus consecuencias y la responsabilidad ante ellas. El objeto central de la preocupación weberiana no es tanto la pregunta de qué valor seguir, del mismo modo que la acción política eminente no es aquella que decide por un valor. Por el contrario, el acento está puesto en cómo vincularse con el mismo.

A fin de verificar la plausibilidad de esta lectura, decidimos centrarnos en la conferencia de 1919 titulada “Política como vocación” dado que, como dijimos, es este el texto que trabaja con mayor sistematicidad el vínculo entre política y valores. A raíz de nuestra interpretación, pudimos distinguir dos grandes modos de comprender esta relación y de atender sus consecuencias para la acción política.

En primer lugar, trabajamos las éticas extramundanas. Estas, como dijimos, son la ética cristiana y la ética quiliástica. A pesar de las diferencias que existen entre ellas, ambas se caracterizan porque el sujeto se acerca a la política a partir de la lógica interna al valor. Esto es, que, en virtud de un imperativo o una serie de imperativos éticos, el hombre enjuicia el mundo político y define una práctica que oscila entre la huida y la transformación revolucionaria en pos de que se ajuste a sus exigencias valorativas. Más allá de las consecuencias prácticas y de la caracterización típico-ideal de quienes actúan bajo esta lógica, pretendimos resaltar el modo en que se acerca a la política a partir de los valores. Esto es, que el momento decisivo estriba en el apego a un dios o demonio y el vuelco a la esfera política no es más que una instancia que se deriva de los propios

imperativos que el valor le dicta al sujeto. Bajo esta óptica el problema de qué valor seguir y la pureza de aquel vínculo se vuelven los problemas centrales de la política.

En segundo lugar, nos introducimos en la ética mundana. Tal como señalamos, ella se contrapone a las anteriores éticas por el modo de acercamiento a la política: en lugar de dirigirse a partir de la lógica interna de un valor, se sitúa en el interior de los órdenes del mundo y de la propia esfera política. En virtud de esta posición, no moraliza su lógica ni la utilización de la violencia como su medio específico. Por otra parte, tampoco cae en una esterilidad normativa que se vuelca a servir los intereses egoístas del político. Más bien, oscila — haciendo pie en el sentido de las proporciones — entre una dimensión normativa y una dimensión fáctica que constituyen la acción. El mundo, aquí, ya no aparece como una *tabula rasa* necesitada de un sujeto que le impregne de sentido, sino que, al contrario, se nos presenta con una densidad propia — sentidos previos, sentidos en pugna, etc. — que todo político virtuoso debe tener en cuenta para tener éxito en su acción.

Como puede apreciarse, la ética extramundana y la ética mundana comprenden de manera distinta el momento de la politicidad. Mientras que para la primera está vinculado al conflicto entre valores y al apego del sujeto a un valor determinado, para la segunda estriba en la mediación entre la dimensión de lo fáctico y de lo normativo. En otras palabras, estriba en la realización de los valores en el mundo. En virtud de estas diferencias de énfasis creemos que es posible ensayar una crítica a la interpretación posfundacionalista del vínculo entre valores y política.

El pensamiento político posfundacional, como dijimos, atiende principalmente el momento de la fundación de un orden. Esto es, el momento en que el político se decide por un fundamento dentro de la pluralidad existente de fundamentos contingentes. En la caracterización política weberiana, esto encuentra su paralelo en el momento en que el sujeto se decide por un valor en el interior de un combate entre dioses y demonios. Al igual que las lógicas extramundanas antes vistas, el posfundacionalismo está obsesionado con la pregunta de qué valor seguir. Solo que, a diferencia de aquellas, descrea de la existencia de una divinidad unívoca que lo oriente. El relativismo posfundacionalista parece ser el reverso igualmente extramundano del dogmatismo cristiano o quiliástico.

Ahora bien, es en este momento en el que la lectura posfundacionalista del conflicto entre dioses y demonios se aleja del modo en el que el propio Weber concebía la política. De acuerdo con la ética mundana, el momento de mayor politicidad no es el de la decisión frente a un valor, sino el de su realización en

el orden mundano. Como tal, la pregunta por el valor es previa e, incluso, ni siquiera opera en esta consideración política. Con esto, podría constatarse una continuidad y un corrimiento con respecto a las preocupaciones del joven Weber que pronunció, por ejemplo, el discurso inaugural de Friburgo, “El Estado nacional y la política económica”. Ciertamente, el diagnóstico que allí se establece sobre la decadencia alemana y la falta de fuerzas para producir un liderazgo político sigue presente (Majul Conte, 2018). No obstante, la preocupación central de “La política como vocación” no podría ser inmediatamente hallada en el discurso de Friburgo: la preocupación frente a la política inflamada que no tenía una relación adecuada entre sus valores y el mundo es propia del invierno revolucionario alemán de 1918-1919.

En suma, en este artículo encontramos en la interpretación posfundacionalista un marcado énfasis decisionista y hasta subjetivista que, al menos en la lectura que hicimos de “Política como vocación”, es difícil de sostener. Por el contrario, en lugar de atender la decisión del político sobre los valores, Weber se preocupa por la lógica interna de la política y el sentido intramundano. Esto es, por la densidad propia que tienen los órdenes del mundo y las exigencias que le imponen al político. En este punto, nuestra interpretación parece acercarse a algunos de los rasgos de la canónica lectura en clave institucional que hizo Mario Rainer Lepsius de la obra de Max Weber. Según este importante comentarista, la reflexión sobre el liderazgo no puede perder de vista el vínculo entre la persona y la estructura (Lepsius, 2013). De todos modos, la cuestión relativa a Weber y la teoría institucional queda fuera del alcance de este artículo. Aquí, alcanza con señalar que la consideración política weberiana, en lugar de ubicarse a la altura extraordinaria del abismo de los fundamentos, se encuentra “a la altura del mundo como realmente es, y a la altura de su cotidianidad” (1998: 179).

Referencias

- ABELLÁN, Joaquín. *Poder y política en Max Weber*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- BARBALET, Jack. *Weber, Passion, and Profits. 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism' in Context*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- DERMAN, Joshua. *Max Weber in Politics and Social Thought. From Charisma to Canonization*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- FARRIS, Sara. *Max Weber's Theory of Personality: Individuation, Politics and Orientalism in the Sociology of Religion*. Chicago, Haymarket Books, 2014.
- KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

- LEPSIUS, M. Rainer. *Max Weber and Institutional Theory*. Switzerland, Springer, 2013.
- MAJUL Conte, Octavio. Una gran victoria es un gran peligro. Max Weber, Friedrich Nietzsche y el problema del epigonismo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, [S. l.], v. 54, 2018, pp. 263-300.
- MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- MAZA Díaz Cortés, Octavio Martín. Trabajo y deporte, una relación compleja: reflexiones desde la teoría social. *Contemporânea*, [S. l.], v. 13, n. 1, 2023, pp. 109-132.
- MOMMSEN, Wolfgang. Robert Michels and Max Weber: Moral Conviction versus the Politics of Responsibility. In: Mommsen, Wolfgang y Osterhammel, Jürgen (Eds.). *Max Weber and his Contemporaries*. London y New York, Routledge, 2006, pp. 121-138.
- NOSETTO, Luciano. Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa. *Estudios Políticos*, [S. l.], v. 46, 2015, pp. 179-196.
- PALONEN, Kari. “Das Webersche Moment”: zur Kontingenz des Politischen. Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998.
- PALTI, Elias. *Arqueología de lo político*. México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- RUANO de la Fuente, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid, Trotta, 1996.
- SCHELER, Max. *Metafísica y axiología, en particular, ética*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2013.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. Politeísmo de valores. In: Morcillo Laiz, Álvaro y Weisz, Eduardo (Eds.). *Max Weber en Iberoamérica*. México, FCE-CIDE, 2015, pp. 95-122.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. ¿Qué significa dirección política? Max Weber y la política como vocación. In: *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 180-206.
- STRAUSS, Leo. *Derecho natural e historia*. Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- VIEYRA Bahena, Pedro José y Hernández Prado, José. La noción de individuo moderno en la obra de Max Weber. *Sociológica*: Ciudad de México, v. 27, n. 75, 2012, pp. 217-234.
- VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- WEBER, Max. Entre dos leyes. In: *Escritos políticos*, I. México, Folios Ediciones, 1982, pp. 30-34.
- WEBER, Max. Política como vocación. In: *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 81-181.
- WEBER, Max. Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. In: *Escritos políticos*. Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 101-300.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Data da submissão: 15/12/2023

Data do aceite: 13/12/2024

Como citar este artigo:

FRAILE, Nicolás. CONTE, Octavio Majul. Max Weber, ¿precursor del pensamiento político posfundacional? Consideraciones sobre el vínculo entre política y valores en *Politik als Beruf. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.15, p. 1-22, e151295. 2025. Doi: <https://doi.org/10.14244/contemp.v15.1295>