

EN TORNO A LAS POLÍTICAS DE MESURA: CONTINUACIÓN DE UN DIÁLOGO CON RAFAEL DEL ÁGUILA

JOAQUÍN ABELLÁN
Universidad Complutense de Madrid
joaquin.abellan@cps.ucm.es

(Recepción: 16-07-2009; Revisión: 27-08-2009; Aceptación: 01-10-2009; Publicación: 04-12-2009)

1. INTRODUCCIÓN.—2. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

El artículo parte de la propuesta que hace Rafael del Águila en su último libro, *Crítica de las ideologías*, sobre una política de mesura como respuesta a la catástrofe ideológica del último siglo: una política que evite el fanatismo de las ideologías y sus consecuencias destructivas. Al analizar esta propuesta, el autor del artículo muestra los elementos comunes de esa propuesta con el concepto de política de Max Weber, en un intento de recuperar a Max Weber en la construcción de una política de carácter prudencial y responsable.

Palabras clave: Pensamiento político; ideologías; concepto de política; Max Weber; ética de responsabilidad.

REGARDING THE POLITICS OF MODERATION: CONTINUATION OF A DIALOGUE WITH RAFAEL DEL ÁGUILA

ABSTRACT

The article stems from a proposal Rafael del Aguila made in his last book, *Crítica de las ideologías*, about a politics of moderation as a response to the ideological catastrophe of the last century: a kind of politics that would avoid the fanaticism of ideologies and their destructive consequences. On analysing this proposal, the article shows

the elements it has in common with Max Weber's concept of politics, in an attempt to recover Max Weber in the construction of a politics that is prudential and responsible.

Key words: Political thought; ideologies; concept of politics; Max Weber; the ethics of responsibility and accountability.

* * *

1. INTRODUCCIÓN

El último libro publicado por Rafael del Águila ha sido *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, el pasado otoño (1). En él realiza un análisis crítico de algunas ideologías contemporáneas sirviéndose para ello del concepto de «constelación ideológica». Buen conocedor de la historia del concepto de ideología y de los distintos estratos de significado que se han sedimentado en él, define la «constelación ideológica» de una manera muy amplia, incluyendo en ella muchos elementos de distinta naturaleza. De manera similar a como se define una constelación astronómica como una agrupación de estrellas asociadas entre sí, Rafael del Águila define la «constelación ideológica» como un conjunto de conceptos, creencias e ideas, cosas, realidades y acontecimientos, relacionados entre sí de tal manera que dan sentido y explicación al mundo en que vivimos y establecen vías de acción (2). Lo que a él le interesa analizar específicamente en el libro es el proceso de dogmatización y fanatización que sufren las constelaciones ideológicas, convirtiéndose en galaxias en cuyo centro aparece el agujero negro de un gran ideal. Y su análisis crítico está centrado en tres ideales contemporáneos: el de la emancipación, la autenticidad y la democracia. En cada uno de ellos va mostrando cómo el ideal «concentra la masa conceptual, aumenta la consistencia legitimadora, tiene un campo gravitatorio tan potente que ni siquiera la luz de otros ideales puede escapar, es tan denso que todo lo arrastra hacia sí. No deja espacio alguno para los seres humanos concretos y reales» (3). Así, en torno al ideal de emancipación se agrupa una constelación de conceptos como utopía, revolución, ciencia de la historia; el ideal de autenticidad es el centro de la constelación de conceptos como nación, identidad, cultura, religión, raza; y el ideal de democracia es el centro de la constelación de conceptos como imperio, civilización, globalización. Al analizarlos, Rafael del Águila va mostrando asimismo el poder destructivo de estos tres grandes ideales y advirtiendo de su peligro, que reside, más que en tenerlos, en cómo se tienen (4): éste es el objetivo final del libro.

(1) DEL ÁGUILA (2008), *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*. Madrid, Taurus.

(2) DEL ÁGUILA (2008): 170, 15.

(3) DEL ÁGUILA (2008): 174.

(4) DEL ÁGUILA (2008): 180.

Ante las catástrofes ideológicas e idealistas del siglo xx, y alejándose tanto del «realismo plano» como del «idealismo salvaje», Rafael del Águila propone al final del libro, como alternativa al peligro de los ideales dogmatizados, unas políticas de mesura que complementen las carencias de la política prudencial de Aristóteles y Maquiavelo, a quien el autor ha estudiado en detalle en otras ocasiones (5). Esta política de mesura sería, en resumen, una «política responsable, preocupada por los resultados de nuestras acciones, como quieren los pragmáticos estadounidenses. Una política consecuencialista donde se integren principios. Sin querer ahorrarnos los dilemas y las tragedias de la elección entre políticas alternativas o los riesgos de la contingencia en la acción (Berlin, Arendt). Pero eso sólo será posible si abandonamos el exceso implacable idealista o realista y nos incorporamos a una política de juicio, cuidado y equidad» (6).

Se trata, por tanto, de una política que sea consciente del carácter contingente de la actividad política y evite, consiguientemente, la formulación de ideales de carácter absoluto que conducen al fanatismo y finalmente al asesinato político. Fue sobre estas políticas de mesura sobre las que establecimos un diálogo con Rafael del Águila, diálogo que quedó interrumpido de manera irremediable pocas semanas después. Y fue a propósito de las políticas de mesura donde hablamos de Max Weber como de otro gran clásico —menos conocido en esta faceta—, que podría ser añadido a Aristóteles y Maquiavelo para construir una política que dé cuenta del carácter contingente de la acción humana en general, y de la acción política en particular. El diálogo tuvo lugar con motivo de la presentación de *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales* en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla, en el otoño de 2008. La presentación del libro, una de las últimas intervenciones en público de Rafael del Águila, la había preparado con mucho esmero y cariño Pablo Badillo, Catedrático de Filosofía Política en la Universidad de Sevilla. La intervención de Fernando Vallespín desveló las coordenadas básicas del libro en relación con la trayectoria intelectual de Rafael del Águila y yo mismo situé el concepto de «constelación ideológica» en la perspectiva de la historia del concepto de ideología. La breve, aunque muy agradable, estancia en Sevilla y la rapidez del AVE en traernos de nuevo a Madrid no nos permitieron nada más que esbozar los puntos que en un futuro queríamos discutir. Entonces llamé la atención de Rafael del Águila sobre los elementos de su propuesta que me parecían muy próximos a la concepción de la política de Max Weber. Son aquellos elementos que ahora presento aquí, sin poder esperar lamentablemente su respuesta.

1. El primero de estos elementos tiene que ver con el propio concepto de política. El concepto de política con el que Rafael del Águila opera en su pro-

(5) DEL ÁGUILA/CHAPARRO, S. (2006): *La república de Maquiavelo*. Madrid, Tecnos.

(6) DEL ÁGUILA (2008): 177. Isaiah Berlin y Hanna Arendt son dos de las fuentes más importantes para el pensamiento de Rafael del Águila, a través de los cuales —y otros— fue construyendo su visión de la ambivalencia de la modernidad desde una posición postilustrada, es decir, postmetafísica, reflexiva y crítica con nuestra herencia (véase: *ibidem* 159).

puesta de políticas de medida contempla ante todo la actividad política como un «pacto con el diablo», con el mal, por lo que el principio subyacente a la actividad política es el de que ‘del bien no siempre sale el bien’. Se trata de un concepto de política, por tanto, en el que pasa a un primer plano la cuestión de las paradojas éticas de la acción política. De este tema se había ocupado Rafael del Águila en otros trabajos anteriores, como *La senda del mal* (2000) (7), y había destacado la relevancia teórica que había tenido el reconocimiento de estas paradojas desde los comienzos de la Edad Moderna. Estos ingredientes de su concepto de política los expresa Rafael del Águila en los siguientes términos: la «política entraña un pacto con fuerzas que no son precisamente angélicas» (8) para luchar precisamente contra el *súmmum malum* de la tiranía, pues la bondad no basta. Y pocas líneas después escribe que «del bien no siempre procede el bien, la justicia estricta no siempre produce resultados acordes al bien común democrático, lo honesto no siempre es útil» (9).

Ésta es una cuestión central asimismo en Max Weber. En *La política como profesión* (1919) escribe éste: «quien se mete en política, es decir, quien se mete con el poder y la violencia como medios, firma un pacto con los poderes diabólicos y [sabe] que para sus acciones no es verdad que del bien sólo salga el bien y del mal sólo el mal, sino que con frecuencia ocurre todo lo contrario. Quien no vea esto es, en realidad, un niño desde el punto de vista político» (10). Y en el texto de la misma conferencia se puede leer asimismo un poco después: «Quien quiera hacer política en general, y quien quiera ejercerla sobre todo como profesión, tiene que ser consciente de estas paradojas éticas y de que es responsable de lo que él mismo pueda llegar a ser bajo la presión de éstas. Repito que tendrá que comprometerse con los poderes diabólicos que acechan en toda acción violenta» (11).

Esta posición de Weber está dirigida frontalmente contra la tesis clásica — aristotélica, ciceroniana, cristiana — de la armonía entre los valores del bien, la verdad, la belleza, por una parte, y entre estos valores y los medios para conseguirlos, por otra. Weber critica expresamente la tesis fundamental de su colega en la Universidad de Munich, F. W. Foerster, quien en un libro sobre «Ética política y pedagogía política» (1918) había escrito, contra Maquiavelo, que del bien sólo puede resultar el bien y del mal sólo el mal, señalando que la fe en que los fines justos pueden ser promovidos por medios injustos presupone realmente que es posible querer y realizar al mismo tiempo dos cosas contrarias (12). Para Weber, por el contrario, el mundo es irracional desde un punto de vista moral. No aceptar que el mundo no es racional desde el punto de vista moral,

(7) DEL ÁGUILA (2000).

(8) DEL ÁGUILA (2008): 178.

(9) DEL ÁGUILA (2008): 178.

(10) WEBER (2007): 140.

(11) WEBER (2007): 146.

(12) FOERSTER (1918): 202.

no aceptar que de lo bueno puede salir lo malo y de lo malo puede surgir lo bueno, significa para Weber instalarse en un racionalismo moral que ignora la realidad de este mundo. Quien no acepte la no racionalidad moral del mundo no es capaz de acercarse a la realidad; ésta no le interesa como tal, pues sólo la mira cargado de razones absolutas. Quien no acepte la no racionalidad moral del mundo querrá construir una relación lógica entre los fines y los medios, querrá justificar unos medios para la consecución de un fin determinado, medios que otro cualquiera podrá utilizar igualmente, sin embargo, como medios justificados desde otro fin totalmente distinto y contrario. Si el mundo fuera racional moralmente hablando, si se pudiera establecer racionalmente una tabla de valores, si supiéramos qué es el bien y qué es el mal, y si del bien sólo saliera el bien y del mal sólo el mal, no existiría ningún problema para determinar qué fines justifican qué medios, y, en concreto, qué fines justifican la violencia, que es el núcleo de la política. Pero el mundo, dice Weber, no es así. Quien no acepte la irracionalidad del mundo desde el punto de vista moral no atenderá a las consecuencias de las acciones emprendidas desde supuestos racionalistas, y no estará dispuesto tampoco a aceptar que los resultados de una acción «buena» pueden ser precisamente lo contrario de lo pretendido.

2. Un segundo elemento común entre la concepción de la política de Rafael del Águila y la de Max Weber se refiere al carácter trágico de la acción humana. La propuesta de las políticas de medida tiene en su base una concepción trágica de la acción humana, cuya impronta se traslada también a la acción política como tal. Escribe Rafael del Águila que «nuestras acciones mismas producen efectos multilaterales y una suerte de oleadas de reacciones que nunca podemos prever y anticipar por completo» y, un poco más adelante, que «la condición de las políticas de medida es una condición trágica. Cada alternativa nos enfrenta a una pérdida. Una elección comporta dejar de lado la alternativa no escogida e, incluso, lesionar algún valor profundamente sentido por nosotros (hacer una guerra para evitar un genocidio, por ejemplo). En definitiva, el pluralismo de los valores nos introduce en una suerte de proliferación de elecciones trágicas» (13).

Rafael del Águila plantea aquí las consecuencias que se derivan del «pluralismo de los valores», uno de los temas claves en el pensamiento de Isaiah Berlin, que son coincidentes básicamente con el diagnóstico weberiano del mundo moderno. El «politeísmo de los valores» es, efectivamente, el punto de partida del diagnóstico weberiano sobre nuestro mundo y del que se deriva prácticamente todo lo demás: la lucha entre los valores, la imposibilidad racional de solucionar la lucha entre los valores, la inevitable necesidad de tener que elegir entre valores, siendo esta decisión de carácter trágico al no existir un fundamento racional que justifique la elección. Pero el «politeísmo de los valores» es también la base de las reflexiones metodológicas de Max Weber sobre

(13) DEL ÁGUILA (2008): 179.

cómo abordar el análisis de los ideales y cómo entender la política para que la acción política no se guíe por «convicciones cerradas» de carácter absoluto, que transformarían la lucha política en una lucha religiosa.

En Max Weber, en efecto, el pluralismo — o politeísmo — de los valores es un hecho que nuestra experiencia ha constatado, y precisamente como el resultado final del largo proceso de racionalización de la cultura occidental: después de que la ética del monoteísmo cristiano hubiera destronado al antiguo politeísmo de la cultura griega y romana, en el mundo contemporáneo se han establecido de nuevo múltiples «dioses», que a diferencia, sin embargo, de los dioses antiguos se presentan ahora como poderes de carácter impersonal, sin ropajes míticos o mágicos, racionalizados, y se disputan su poder sobre la vida de los hombres en una lucha continua e irresoluble entre ellos (14). Esta lucha entre los dioses-valores como consecuencia precisamente del éxito de la racionalización es un fenómeno que Weber destaca desde sus primeros escritos metodológicos a partir de 1903. En la medida en que la racionalización occidental ha superado una interpretación del mundo sobre bases religiosas o metafísicas se ha eliminado la posibilidad de encontrar un criterio de armonización entre los valores. En su escrito de 1904 sobre la ‘objetividad’ del conocimiento en la ciencia social escribía: «El destino de una civilización que ha probado del árbol del conocimiento es tener que saber que no podemos deducir el *sentido* del mundo a partir de los resultados de la investigación del mundo, por muy completa que ésta fuera, sino que debemos ser capaces de crearlo por nosotros mismos; y que las «concepciones del mundo» nunca pueden ser el resultado de un conocimiento empírico progresivo y, por tanto, que los ideales supremos que más nos conmueven siempre actúan en lucha con otros ideales, que son tan sagrados como los nuestros» (15). En el ensayo de 1917 sobre el sentido de ‘no hacer juicios de valor’ en la sociología y en la economía escribía: «El fruto del árbol del conocimiento ... no es otra cosa sino conocer esa oposición [entre los valores] y tener que ver que cada acción concreta importante y toda la vida en su conjunto significa —si no ha de discurrir como un acontecimiento natural, sino vivirse conscientemente— una cadena de decisiones básicas, con las que el alma *elige* —como en Platón— su propio destino, es decir, el sentido de su ser y su hacer (16). Y en *La ciencia como profesión*, también de 1917, decía que «en la medida en que la vida descansa en sí misma y se entienda desde sí misma, sólo conoce esta eterna lucha entre aquellos dioses» (17).

El conflicto entre los valores es insalvable y por ello la elección o decisión por uno de ellos adquiere un carácter trágico, pues elegir un valor es rechazar a otro: «Entre los valores no se trata en último término de que sólo haya que ele-

(14) WEBER (2009b): 93.

(15) WEBER (2009a): 79-80.

(16) WEBER (1917): 507-508.

(17) WEBER (2009b): 98.

gir entre ellos, sino que se trata de una lucha a muerte insalvable, como la que existe entre «dios» y el «demonio». Entre ellos no hay ningún compromiso ni relación. Nótese bien que *en cuanto a su significación*, pues, como cualquiera puede experimentar en su vida, compromisos entre los valores los hay en cuanto al contenido y, por consiguiente, en su forma de presentarse, y ciertamente los hay a cada paso. En casi todas las tomas de posición importantes que hacen los hombres concretos se cruzan y entrecruzan las esferas de valores» (18). Y por eso el hombre que elige, que se decide por un valor, lo pone como un valor absoluto, pues como la decisión se realiza en ausencia de una instancia que pudiera establecer una jerarquía entre los valores —es decir, un criterio de armonización—, toda decisión tiene que ponerse como absoluta y no puede ser sino de naturaleza trágica: es decir, que optar por un dios implica ofender al otro (19). El individuo que elige, decide qué valor es para él un «dios» y cuál un «demonio» (20). Y la elección se realiza sabiendo que no hay posibilidad de armonización entre los distintos valores, pues los criterios de armonización y jerarquización han desaparecido con la desaparición del «monoteísmo» de los valores: «si hay algo que hoy sepamos bien es que algo puede ser santo no sólo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en cuanto que* no lo es» (21). ¿Cómo se podría resolver moralmente si, en nombre de la justicia, «hay que reconocerle mucho a quien mucho rinde, o al revés, si hay que exigirle mucho a quien pueda rendir mucho, es decir, si se le dan muchas posibilidades a quien tenga talento o, al revés, si hay que procurar que el talento no se aproveche de sus mejores posibilidades en el mundo para compensar así la injusticia de una distribución desigual de las capacidades intelectuales?» (22). Weber se pregunta igualmente al final de *La ciencia como profesión* cómo se podría fundamentar científicamente la superioridad de la cultura francesa sobre la cultura alemana o al revés. O cómo se podría refutar «científicamente» la ética cristiana, que exige, en palabras de Jesús, poner la otra mejilla y no devolverle al otro el mal que te haga. Para Weber este mandato cristiano predica, visto desde un punto de vista mundano, una ética de la indignidad. El individuo tendría que elegir entonces entre la dignidad religiosa que trae esta ética o la «dignidad varonil», que predica precisamente lo contrario: «opón resistencia al mal, pues de lo contrario serás corresponsable de su supremacía» (23). La elección y la decisión por un valor tienen que residir forzosamente en el individuo, pues en el ámbito de los valores rige el «destino», es decir, no rige el conocimiento científico. En este punto Weber sigue expresamente a Friedrich Nietzsche que había escrito al respecto: «Más allá de una instancia que garantice una certeza última —ni la

(18) WEBER (1917): 507.

(19) WEBER (2009b): 97-98.

(20) WEBER (2009b): 92.

(21) WEBER (2009b): 90.

(22) WEBER (1917): 505.

(23) WEBER (2009b): 92.

religión ni la ciencia están en situación de garantizarlo—, el individuo está obligado a decidir en la lucha de los valores y colocarse ante el destino incierto e incognoscible. Después de que el hombre ha matado a un dios, se encuentra arrojado a sí mismo en la pregunta de con qué valores hay que comprometerse. La decisión en la lucha entre los valores y la creación del sentido residen totalmente en su propia persona. En vez de una última instancia que establezca un modelo objetivamente obligatorio está la decisión del individuo a favor de uno u otro valor» (24).

Lo que Weber dice del individuo y de la acción humana en general vale asimismo para la acción específicamente política y para el político. También en la política ocupa un primer plano el elemento de la decisión porque los ideales o los valores políticos por los que se lucha no son susceptibles de ser fundamentados científicamente. La acción política consiste más bien en decidir sobre algo que no se puede decidir racionalmente, es decir, tiene por objeto algo que carece de la evidencia de lo que tiene validez general. Realmente lo político nace para Weber de esta imposibilidad de decidir con criterios racionales. Pero, al mismo tiempo, la decisión es para Weber el lugar y el medio específico de la libertad. Como en el resto de la acción humana, en la acción política el individuo se encuentra abandonado sin las viejas evidencias y seguridades que la tradición religiosa o filosófica habían establecido. El concepto de lo político es, por tanto, muy abierto, pues los objetivos que se pueden establecer son siempre múltiples y hay que elegir entre ellos. Incluso siendo el Estado el escenario de la política —como sabemos por las primeras páginas de *Economía y Sociedad*—, la caracterización *idealiter* de lo político no se reduce a esa referencia. En este sentido, se podría decir que lo político como consistente en establecer valores está, en último término, por encima del Estado. En Weber no hay duda de que el Estado, especialmente en su forma del Estado nacional moderno, tiene una enorme significación cultural. Pero en la perspectiva de la lucha entre valores últimos es un valor junto a los otros. Weber señala expresamente que la sustitución del Estado nacional moderno por un sistema de paz internacional, o por un reino comunista de la libertad o cualquier otra forma de convivencia humana pueden ser también un objetivo político. No son ciertamente los objetivos de Weber, y no los considera realizables en la práctica, pero son también valores políticos que podrían entrar en juego.

Como la función esencial de la política consiste en decidir sobre valores y en realizarlos y porque los valores fundamentales que guían el comportamiento de los hombres se encuentran en una lucha eterna e irresoluble entre ellos, la política es para Weber lucha. Lo no político por antonomasia es, por el contrario, la acción burocrática del funcionariado. El funcionario, a diferencia del político, tiene que abstenerse de tomar decisiones, de establecer valores y fines bajo su propia responsabilidad. El funcionario está ubicado dentro de una jerar-

(24) NIETZSCHE (1960): 134.

quía de normas y de cargos sin tener que decidir por sí mismo. No se puede olvidar en este contexto que el fenómeno moderno de la burocratización, que se pone de manifiesto en todas las esferas de la vida del hombre, es el que le hace preguntarse a Weber si todavía es posible salvar algún resto de libertad del individuo y le conduce a pensar la política como una actividad de libertad frente a la inevitable burocratización de nuestro mundo (25). Y directamente vinculada a esta idea de la política como decisión está el papel del carisma para Max Weber, un concepto que ha recibido a veces interpretaciones poco acordes con sus textos y sus intenciones. El carisma encarna para él una fuerza política irrenunciable, pues da energía a la voluntad del individuo para crear algo nuevo que la burocratización amenaza con paralizar definitivamente. Sin entrar ahora en la cuestión del carácter no racional del carisma, sí hay que señalar en todo caso que Weber no piensa en el carisma como elemento de la virtud política de todos los ciudadanos, sino que, ante la inevitable burocratización del Estado y la realidad de la democracia de masas, sólo lo reclama para la personalidad política fuerte, para el gran líder político, pues sólo así se podrá cumplir la función de índole decisionista de la política. Sólo con líderes auténticos puede la voluntad política del hombre configurar o conformar la historia. Los líderes políticos carismáticos pueden salvar lo político en la modernidad. Su concepto de «democracia de líderes plebiscitarios» implica que la lucha política se desarrolle con partidos políticos organizados con un fuerte liderazgo, pues sólo existen estas dos posibilidades: «o democracia de líderes con ‘aparato’ o democracia sin líderes, es decir, la dominación de los ‘políticos profesionales’ sin *Beruf*, sin las cualidades carismáticas internas que convierten a uno efectivamente en líder. Y esto significa lo que las frondas partidarias llaman usualmente dominación de las ‘camarillas’» (26). Éste es el sentido que tiene, en último término, su apuesta de 1919 a favor de una democracia presidencialista para la nueva República de Weimar, frente a la democracia parlamentaria de sus escritos publicados los meses anteriores durante la guerra: que el sistema político pueda atender la necesidad de auténticos líderes en la política (27).

3. Un tercer elemento que comparte la política de medida propuesta por Rafael del Águila con la visión de la política de Max Weber se puede encontrar en una de las exigencias fundamentales que Rafael del Águila le atribuye a aquélla. Se trata de que la política sea responsable, es decir, sea una política que tome en cuenta las consecuencias, los resultados de la acción. Rafael del Águi-

(25) WEBER (2008): 117-120.

(26) WEBER (2007): 122.

(27) WEBER (2008): 337-342. No coincido, por ello, con las alusiones de Rafael del Águila a la «democracia de liderazgo» y de la «jaula de hierro» (DEL ÁGUILA (2008): 150-154). La importancia del carisma para Weber no significa una apuesta por un «reencantamiento» del mundo sino por una defensa de la libertad en un mundo burocratizado. Remito a J. Abellán (2008): «El concepto moderno de democracia», en: G. Tortella/L. García Moreno (eds.), *Democracia ayer y hoy*. Madrid, Ed. Gadir, págs. 148-223.

la no identifica esta propuesta, sin embargo, con la propuesta de «realismo político» de John Gray (28), a la vez que espera de una política responsable, con su sentido de autolimitación por la consideración de sus consecuencias, que impida que los ideales políticos o de otra índole se vivan como «absolutos», evitando así su transformación en dogmas impregnados de fanatismo.

En relación con este punto comentamos entonces la conocida tesis de Weber sobre la «política de responsabilidad» y la relación que establecía entre ésta y la decisión política, pues Weber también rechazaba la *Realpolitik* y al «político de poder» a la vez que consideraba la política basada en una «ética de convicciones» como inadecuada para la acción política. Yo destacaba la significación de la decisión en Weber, como he mencionado antes, pero a la vez matizaba, sin embargo, que Weber no absolutiza el decisionismo. No se encuentra en él ningún romanticismo de la libertad absoluta y sin compromisos, ni tampoco un ensalzamiento de la fuerza como base para la toma de decisiones. Su «decisionismo» no constituye un programa político: no prejuzga el contenido de la decisión a tomar y no es antiliberal o antidemocrático, pues está relativizado desde dos lados. En primer lugar, por su ideal de libertad, pues es precisamente la pérdida progresiva de la libertad individual en la modernidad —racionalizada, burocratizada— la que le preocupa a Weber y le lleva a buscar una alternativa, en la que la defensa de la posibilidad de la libertad es el centro de su reflexión y de sus propuestas políticas, como hemos visto antes (29).

Y, en segundo lugar, por la exigencia de responsabilidad al político. Como es sobradamente conocido, la responsabilidad es, para Weber, una de las cualidades fundamentales del político, junto a la pasión y el sentido de la distancia. La responsabilidad se corresponde para él con una específica manera de actuar. Cuando Weber se pregunta si existe alguna relación entre la acción política y la moral, distingue dos maneras de realizar las acciones humanas. Una acción puede pretender realizar un determinado principio o valor moral sin importarle las consecuencias que la acción pueda producir, es decir, puede aspirar a ejecu-

(28) En su libro *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. Londres, Allen Lane, 2007. Véase: DEL ÁGUILA (2008): 175-6.

(29) Para una comparación entre el decisionismo en Max Weber y en Carl Schmitt puede verse Reinhard Mehring, «Politische Ethik in Max Webers «Politik als Beruf» und Carl Schmitts «Der Begriff des Politischen», en: *Politische Vierteljahresschrift* 31 (1990), Heft 4, págs. 608-626. Para Mehring la tesis de Schmitt es una respuesta antiética a Weber: la ética de Weber no es de índole metafísica y pretende limitar una pretensión totalitaria. La proximidad de Weber a Schmitt se muestra, de todos modos, especialmente en las consecuencias que se derivan de su afirmación de que los valores son racionalmente indemostrables. Esta imposibilidad de demostración convierte a la inevitable decisión en un acto esencialmente de índole volitiva y no de índole cognitiva. Si no se puede establecer racionalmente el principio del derecho de donde deducir las normas, el planteamiento de Weber parece estar próximo al de Schmitt en su conocida afirmación de que «el orden jurídico, como cualquier orden, está basado en una decisión y no en una norma». (C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922, Berlin 1993, p. 16).

tar un principio o un valor por considerarlo un principio absoluto, cuya «verdad» se le presenta al agente como incuestionable y le impulsa a ponerlo en práctica sin tener en cuenta ninguna otra consideración. Una acción así está guiada por una «ética de convicciones» o de principios absolutos, para la que lo decisivo es que se aplique el principio aunque para ello tuviera que perecer el mundo. Quien así actúa en la política es un político de «convicciones», que se justifica a sí mismo por la sinceridad de sus ideales y de sus motivos. Una acción, sin embargo, puede configurarse también tomando en consideración las consecuencias previsibles que puede provocar. Cuando la persona actúa de esta manera se está guiando por una «ética de la responsabilidad», es decir, define su acción tomando en cuenta los resultados previsibles de la misma y siendo consciente de que se pueden producir otros efectos no previstos, haciéndose a su vez responsable de los mismos. Quien así actúa en política es un político «responsable», que se justifica con las consecuencias previsibles de su acción. Mientras que la ética de las convicciones marca la acción con los rasgos de lo absoluto y de la intolerancia —pues la acción se configura con indiferencia respecto a los resultados previsibles—, la ética de la responsabilidad impulsa al agente a que su acción se defina tomando precisamente en cuenta la no racionalidad moral del mundo, es decir, dando importancia a que los efectos pueden ser distintos y contrapuestos a los deseados o planeados. La contraposición entre ambos modos de comportamiento no la entiende Weber, de todos modos, como absoluta sino como complementaria, señalando que hay un punto de la ética de convicciones del que también necesita la persona que se dedique a la política: la pasión auténtica, la entrega a la causa, la lucha por un ideal. En este sentido ambos tipos de comportamiento deben convivir en la persona del político (30). Pero la «ética de convicciones», que no se pregunta por las consecuencias, no es adecuada para la política, y por ello critica continuamente en *La política como profesión* que se pretenda dirigir la acción política por ideales absolutos, que no se compadecen con la realidad en un mundo como el nuestro, irracional desde el punto de vista moral. Algunos ejemplos a los que Weber acude en esta conferencia permiten ver con claridad su crítica a la ética de convicciones como guía de la acción política. Cuando Weber se pregunta, por ejemplo, si un político debe decir siempre la verdad, pone en relación el principio de decir la verdad con las consecuencias que se podrían derivar de su aplicación. Él critica precisamente a quienes, desde la afirmación de ese deber como un deber absoluto, habían sacado la conclusión de que los políticos tenían la obligación de publicar todos los documentos relacionados con el desencadenamiento de la primera guerra mundial y con la culpabilidad de Alemania en ello, y no habían tomado en consideración las consecuencias que se podrían derivar de esa decisión para toda la nación. Weber entiende, por el contrario, que el político debe sopesar en su decisión que si esa investigación no la realizan expertos imparciales no se va

(30) WEBER (2007): 150.

a favorecer la verdad, pues saltarán a un primer plano las pasiones, y se producirán consecuencias irreparables para la nación que actúe así (31).

También en su interpretación del viejo aforismo «fiat iustitia, pereat mundus» pone de manifiesto la inadecuación de la ética de convicciones para la acción política, pues Weber entiende este aforismo como la expresión de una «ética de convicciones» de carácter absoluto, en el sentido de que habría que realizar los ideales en el mundo aunque el mundo pereciera. Y lo que dice del aforismo «fiat iustitia, pereat mundus» lo aplica igualmente a quienes entienden la actividad política como una aplicación de la moral cristiana, tal como ésta queda reflejada en las máximas «si te dan en una mejilla, pon también la otra», «no te opongas al mal con la violencia», o «quien empuña la espada, a espada morirá» (32). Para él, este comportamiento ni tiene debidamente en cuenta que la política opera con la violencia, ni que la consecución de fines «buenos» va unida a veces a la utilización de medios dudosos o peligrosos o a la producción de consecuencias colaterales «malas». La misma crítica les dirige a los revolucionarios de su época, que se preocupan por que no se apague nunca la llama de su ideal, pero sin importarles las consecuencias que se deriven de sus acciones. Esta actitud es la que observa, por ejemplo, en los socialistas revolucionarios alemanes de su época, que estaban a favor de que se prolongase la guerra para poder conseguir más fácilmente el triunfo de la revolución tras unos años más de creciente deterioro de la situación social y económica.

Se ha discutido mucho si la responsabilidad política, tal como la expone Weber, puede servir de freno a un decisionismo político no sometido a un control institucional. Es verdad que Max Weber no institucionaliza la exigencia de la responsabilidad del político, pues la sitúa en el ámbito de las cualidades «profesionales» de éste. Pero esto que podría parecer sólo una exaltación de las cualidades personales del político tiene consecuencias «objetivas» sobre la vida política. Su exigencia de responsabilidad se enmarca dentro de una visión ascética de la profesión política, es decir, de una visión de autolimitación del papel del político, al que se le exige que no se ponga a sí mismo por delante de la causa por la que lucha ni convierta el disfrute del poder en el principio-guía de su acción. En esta misma línea se sitúa la renuncia del político a que su acción sea una mera aplicación de principios o convicciones absolutos sin tener en cuenta las consecuencias. De esta manera, aun sin salirse del ámbito de las cualidades y exigencias profesionales, éstas pueden tener un efecto relevante sobre el desarrollo de la lucha política al lograr que ésta no se convierta en una lucha religiosa. La renuncia a considerar los ideales políticos como mandamientos absolutos a llevar a la realidad —caiga quien caiga— hace posible la aceptación de los ideales de los otros, que son tan dignos como los de uno mismo. La política puede abrirse así a compromisos, con lo que la índole decisionista de la política weberiana no excluye la

(31) WEBER (2007): 134-135.

(32) WEBER (2007): 132, 133.

búsqueda de acuerdos entre los rivales. De esta manera la lucha política no tiene por qué entenderse como una lucha entre dioses, sino que cabría entenderla como una actividad de hombres que, luchando con y por ideales, renuncian a actuar como dioses. La «ética de la responsabilidad» como guía de la acción política resulta adecuada al reconocimiento explícito de que los opuestos y contrarios en una época de «politeísmo de valores» no se pueden armonizar, sino sólo conllevar. Lo que no puede resolver la razón y la teoría le queda entregado al individuo y a su voluntad. En el ámbito contingente de la política, que no es el de la ciencia, aspirar a la mayor racionalidad posible significa contar con la responsabilidad del político. La responsabilidad implica que el político acepte la índole no moral del orden político moderno —pues es un orden en el que se ha producido una racionalización institucional del poder—, y que actúe en consecuencia con el reconocimiento de la no racionalidad moral del mundo. Un comportamiento guiado por la responsabilidad es, para Weber, el único compatible con el Estado *moderno* y compatible con el hecho del irreductible pluralismo de los valores, mientras que la ética de convicciones, por el contrario, fomenta un comportamiento político radical, no dispuesto a las concesiones y al compromiso.

Por ello creo que la advertencia que hace Rafael del Águila sobre el peligro de los ideales es de naturaleza similar a la de las reservas de Weber respecto a una política basada en convicciones de carácter absoluto, que fanatizan la lucha política y la convierte en una lucha religiosa (33).

2. BIBLIOGRAFÍA

ABELLAN, JOAQUÍN (2008): «El concepto moderno de democracia», en: G. Tortella y L. García Moreno (eds.), *Democracia ayer y hoy*, Madrid, Ed. Gadir, pp. 148-223.

DEL ÁGUILA, RAFAEL (2000): *La senda del mal: política y razón de Estado*. Madrid, Taurus.

——— (2008): *Crítica de las ideologías. El peligro de los ideales*, Madrid, Taurus.

(33) Dejo para otro momento un cuarto punto, que sería el análisis del modelo de deliberación sobre los ideales o juicios de valor que Max Weber propone, sobre todo, en su ensayo «El sentido de ‘no hacer juicios de valor’ en la sociología y en la economía» (WEBER (1917): 510-511). Weber esboza aquí un procedimiento para la discusión o debate sobre los «juicios de valor», en el que algunos han visto un planteamiento próximo a la teoría del discurso que está en la base de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. (Véase Wolfgang Schluchter, «Action, ordre et cultura. Éléments d'un programme de recherche wébérien», en: *Revue française de sociologie* 46-4 (2005), 653-683). Partiendo de su tesis de que los juicios de valor y las «concepciones del mundo» no se pueden fundamentar racionalmente, Weber entiende que esa discusión sobre los juicios de valor puede contribuir a que el individuo lleve lo más lejos posible el ejercicio de su racionalidad, si bien la decisión es finalmente un asunto del «espíritu» (*Dämon*) que dirija su vida. Esa deliberación —a la que debería conducir la «honestidad intelectual»— sería un instrumento racional para analizar un ámbito no racional, el cual podría mostrar, por esa vía, las características y las consecuencias de los ideales, en el sentido en que Rafael del Águila hace su análisis crítico de las ideologías.

- DEL ÁGUILA, RAFAEL y CHAPARRO, S. (2006): *La república de Maquiavelo*. Madrid, Tecnos.
- FOERSTER, FRIEDRICH WILHELM (1918): *Politische Ethik und Politische Pädagogik*, Leipzig, 3ª edición, ampliada.
- GRAY, JOHN (2007): *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Londres, Allen Lane, Penguin Books.
- MEHRING, REINHARD (1990): «Politische Ethik in Max Webers «Politik als Beruf» und Carl Schmitts «Der Begriff des Politischen», *Politische Vierteljahresschrift* n° 31, pp. 608-626.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1960): *Die fröhliche Wissenschaft*, en: *Werke in drei Bänden*. Edición de Karl Schlechta, Darmstadt, vol. 2, 2ª ed., pp. 7-274.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG (2005): «Action, ordre et culture. Éléments d'un programme de recherche wébérien», en: *Revue française de sociologie* 46-4 (2005), 653-683.
- SCHMITT, CARL (1993): *Politische Teologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin.
- WEBER, MAX (1917): «Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», en: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Edición de Johannes Winckelmann, Tübinga 1988, 7ª ed., págs. 489-540.
- (2007): *La política como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2008): *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2009a): *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2009b): *La ciencia como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva.