

Política, sentido y muerte. Un acercamiento teórico-político a la «Consideración intermedia» de Max Weber

Politics, meaning and death. A theoretical-political approach to Max Weber's "Intermediate Reflections"

Nicolás Fraile

Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Instituto de Investigaciones Gino Germani (Argentina)
E-mail: nicolas.fraile@gmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es realizar una lectura de la "Consideración intermedia" de Max Weber a la luz de la noción de muerte. A pesar de que la misma fue interpretada en numerosas oportunidades al calor de la noción de «comunidad» o de «guerra», consideramos que la noción de muerte, además de ser uno de los tópicos perennes de la reflexión occidental, presenta una significativa productividad al permitir (1) estabilizar tres figuras de la muerte, a saber: la muerte en la cotidianidad, en la guerra y por la profesión; (2) clarificar la concepción weberiana de posguerra relativa al vínculo entre las masas y el liderazgo político; (3) aprehender la relevancia y el significado de la noción de muerte desde una concepción político-institucional.

Palabras clave: muerte, estatalidad, política, Consideración intermedia, Weber.

Abstract: The aim of this article is to realize an interpretation of Max Weber's "Intermediate Reflections" through the concept of death. Certainly, this essay was interpreted in many opportunities through the notion of «community» or «war». However, the concept of death, beyond being a perennial topic of Western thought, presents a significant productivity which allows us (1) to draw three figures of the death: death in everyday life, death in war and death by the calling; (2) to clarify the post-war Weber's conception of mass-leadership political link; (3) to apprehend the relevance and meaning of the notion of death from a political-institutional point of view.

Keywords: death, statehood, politics, Intermediate Reflections, Weber.

1. Introducción

El objetivo de este artículo es realizar una lectura de la «Consideración intermedia»¹ a la luz de la noción de «muerte», centrándonos particularmente en las

reflexiones allí volcadas sobre la esfera política. Ciertamente, este pasaje ha sido sometido a indagación en numerosas oportunidades. Uno de los principales motivos que explican esta constante revisión es el significativo vínculo que Weber postula entre comunidad, guerra y muerte. De acuerdo a este autor, la política, a través del fenómeno de la guerra, puede resultar una competidora de la ética religiosa mediante la producción de un sentimiento comunitario en el campo de batalla. En palabras de Weber, la guerra es capaz de producir «una entrega y una comunidad de sacrificio sin límites de los combatientes» que se experimenta como «una comunidad hasta la muerte»

1. Nos referimos, por supuesto, a la "Consideración intermedia. Teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo", conocido también como "Excurso" a los *Ensayos sobre sociología de la religión, según la divulgada traducción a cargo de José Almaraz y Julio Carabaña*. El título original del ensayo es *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung*.

(Weber 2014: 418-419). Sin embargo, el sentido de esta afirmación siempre ha resultado y, por ello, se han sostenido diversas hipótesis para volverlo inteligible. A grandes rasgos, podemos mencionar dos modos en los que ha sido interpretado.

Por un lado existen aquellas lecturas que toman como clave exegética la noción de «comunidad» (Álvaro 2010; Barbalet 2008; De Marinis 2010, 2015; Ferraresi 2003). En algunas de ellas, el pasaje es interpretado a la luz de la posibilidad de que el fenómeno de la guerra produzca un sentimiento de comunidad, entendido como «recalentamiento» de los lazos sociales» (De Marinis, 2010: 20), capaz de ponerle un coto a la secularización y racionalización capitalista. El sentimiento de camaradería al interior del ejército y la estrechez de vínculos entre los soldados se opondrían, de acuerdo a estos comentaristas, al racionalismo occidental y acercaría a nuestro autor, por ejemplo, a algunas de las más divulgadas hipótesis de Ferdinand Tönnies (Álvaro 2015).

Por otra parte podemos mencionar aquellas lecturas que toman el fenómeno bélico como clave hermenéutica. Es esto lo que hace Domenico Losurdo en su influyente libro *La comunidad, la muerte, Occidente* (2003) en el que desarrolla un tipo ideal denominado «ideología de la guerra» [*Kriegsideologie*]. En él, «comunidad» y «muerte» son tópicos recurrentes de una cosmovisión que compartió buena parte de la intelectualidad alemana a comienzos del estallido bélico de 1914 y las alusiones de nuestro autor se explicarían a través de su participación en la misma.

En nuestra opinión, a pesar de la innegable importancia y originalidad que estas hipótesis han tenido para la interpretación del mentado fragmento de la «Consideración intermedia», el modo más productivo de leerlo es a través de la noción de «muerte». Al no haber prácticamente antecedentes en la bibliografía especializada, ensayar una exégesis bajo esta clave hermenéutica constituye el objetivo de nuestro trabajo. Ahora bien, ¿por qué sostenemos que la manera más productiva de interpretar este pasaje es a través de la noción de «muerte»? Además de que constituye uno de los tópicos perennes de la reflexión occidental (Schumacher 2018) y de por sí supone un valioso marco interpretativo para el trabajo, encontramos en la propia obra de Weber una serie de razones que nos asisten.

En primer lugar, durante la posguerra, las menciones a la cuestión de la muerte son frecuentes. Entre noviembre y diciembre de 1917, en «Derecho electoral y democracia en Alemania»² [*Wahlrecht und*

Demokratie in Deutschland], Weber señala que los alemanes tienen un destino común que encuentra su máxima expresión en la muerte en el campo de batalla (1982). Ese mismo año, el ensayo titulado «El sentido de “no hacer juicios de valor” en la sociología y en la economía» [*Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*] también cierra con unas consideraciones relativas a la guerra y a la muerte. Por último, a través de la biografía escrita por Marianne Weber, podemos encontrar el fragmento de un conocido discurso que menciona, casi con las mismas palabras que en la «Consideración intermedia», la cuestión de la muerte en el campo de batalla (1997: 491). A nuestro juicio, el volumen y el significado de estas menciones constituyen, por sí mismas, un motivo para tomar la noción de muerte como clave de lectura del pasaje mentado.

En segundo lugar, los estudios especializados suelen hablar de dos figuras de la muerte en la «Consideración intermedia», a saber: la muerte del individuo en la cotidianidad y la muerte del combatiente en el campo de batalla. Ahora bien, existe una tercera figura: la muerte por la vocación [*Beruf*]. Esta significativa y enigmática mención, sin embargo, ha sido eludida sistemáticamente al no presentar mayor relevancia para una lectura a la luz de las figuras de la comunidad o de la guerra. A sabiendas del alcance que tiene la noción de vocación para la reflexión weberiana, esta omisión supone una valiosa pérdida. La lectura a través de la noción de muerte permite, en cambio, recogerla, interrogar su sentido e incorporarla en pos de elaborar una tipología de las figuras de la muerte.

En tercer lugar, la posibilidad de que los lazos fraternales y comunitarios entre los soldados supongan por sí mismos una ofensiva contra la religión o un coto frente a la racionalización se lleva mal tanto con una sociología política que encuentra uno de sus vértices en el concepto de «dominación», como con una filosofía de la historia movilizadora por la acción de las grandes individualidades, tal como afirma Mommsen (1981). A pesar de que el ejército y las fuerzas armadas cifran buena parte del medio específico del Estado moderno, una hipótesis que prescindiera del vínculo autoritario y vertical con la asociación política y el liderazgo resulta más bien fútil para una indagación teórico-política sobre la obra de Weber.

En cuarto y último lugar, la «Consideración intermedia» contiene una afirmación que se revela crucial para un acercamiento a la cuestión de la estatalidad. El autor señala que la «tarea de inserción de la muerte en la serie de los acontecimientos sagrados y dotados de pleno sentido subyace en última instancia a todos los intentos de fundamentar

fiel al original

2. Si bien la traducción al español publicada por Folios titula este artículo «Sistema electoral y democracia en Alemania», aquí vamos a nombrarla como «Derecho electoral y democracia en Alemania» por ser este, en nuestra consideración, un título más

la dignidad propia de la asociación política vinculada a la violencia» (2014: 419), esto es, al Estado. Con esto, la muerte trasciende el episodio específico de la guerra o de los vínculos comunitarios y se presenta como un problema primordial de todo orden político estatal.

La hipótesis que subyace a este trabajo es que una lectura de la esfera política a la luz de la noción de muerte permite: (1) estabilizar y clarificar tres figuras de la muerte en la «Consideración intermedia», a saber: la muerte en la cotidianidad, la muerte en la guerra y la muerte por la vocación; (2) aprehender la importancia y la naturaleza del vínculo constitutivo de la asociación política moderna entre las masas y el liderazgo político en la obra de Weber durante el período de posguerra y (3) ganar claridad conceptual en lo relativo al horizonte de sentido se pone en juego en esta relación.

Para demostrarla, vamos a dividir el trabajo en tres partes. En primer lugar, vamos a indagar en la experiencia de la muerte en el campo de batalla y puntualizaremos sus diferencias frente a la muerte en la cotidianidad. En segundo lugar, retomaremos la figura de la muerte por la vocación y ensayaremos una interpretación de la misma. En tercer lugar, elaboraremos una tipología de las tres figuras de la muerte –cotidianidad, guerra y vocación–. Esto nos permitirá adentrarnos en el vínculo conceptual que existe entre la muerte en el campo de batalla y la muerte por la vocación, así como clarificar el significado que tiene este vínculo para la estatalidad moderna.

2. Cotidianidad y guerra a la luz de la muerte

Marianne Weber, en la biografía que publicó sobre su esposo, relata un episodio ocurrido durante la primera navidad en guerra en uno de los hospitales de campaña que este dirigía.³ En él, Weber brindó un discurso a los heridos que se encontraban próximos a volver al frente de batalla. La reconstrucción del mismo que la autora realiza es la siguiente:

En la vida cotidiana, la muerte nos llega como algo no comprendido, como un destino irracional del que no podemos derivar ninguna significación. Nosotros simplemente tenemos que aceptarla. Sin embargo, cada uno de vosotros sabe por qué y para qué muere si le toca en suerte. Los que no vuelvan serán la

semilla del futuro. La muerte del héroe por la libertad y el honor de nuestro pueblo es una realización suprema, que afectará a nuestros hijos, y a los hijos de nuestros hijos. No hay mayor gloria, no hay fin más digno que morir así. Y a muchos, la muerte les da una perfección que la vida les habría negado (Weber 1997: 491).

Estas palabras son retomadas casi al pie de la letra en la «Consideración intermedia». El punto de partida de este ensayo es el conflicto entre la religión profética y los órdenes mundanos. La profecía y el profeta, en la *Sociología de la religión*, comunican una serie de postulados que significan al mundo como un todo. Los legos deben orientar su comportamiento a través del sentido que la profecía le da a la vida y a la existencia (Weber 2014b: 119). Sin embargo, los órdenes mundanos nunca pueden ceñirse o ajustarse por completo a los preceptos de la ética religiosa. Por ello, a los ojos del profeta, el mundo siempre se encuentra en falta. Ambos órdenes, el religioso y el mundano, se oponen y se produce una contradicción que es teóricamente irresoluble: a mayor desarrollo de la ética religiosa, mayor es la intensidad del choque con los órdenes mundanos. A su vez estos últimos, al autonomizarse y ceñirse a su propia lógica interna, tienden a una diferenciación creciente tanto entre sí como frente a la religión que es finalmente condenada al ámbito de lo privado. La «Consideración intermedia» se orienta a exponer la contradicción entre la religión y las esferas del mundo, a saber: la economía, la política, la estética, la erótica y la ciencia. Aquí, en virtud de nuestros intereses, solamente nos vamos a detener en el conflicto entre religión y política.

Previamente a la racionalización realizada por la profecía que llevó al monoteísmo, se creía en los dioses funcionales, esto es, que cada ciudad le oraba a sus propios dioses para que asistieran al pueblo en la guerra o en la vida cotidiana. Bajo esta cosmovisión no existía contradicción, al menos conceptual, entre religión y política. Sin embargo, la revelación profética postuló la existencia de un dios universal y de una doctrina que profesa y exige el amor fraternal. Frente a esta, el Estado moderno era un contrincante. La oposición entre religión y política se produjo de manera definitiva entre la ética religiosa del amor fraternal y el Estado moderno. Esta oposición puede verse, por ejemplo, en la consideración que hacen de la persona: mientras que la religión la considera como una individualidad singular, el Estado se dirige a ella de manera impersonal, objetiva y ciñéndose a reglas establecidas de antemano; también puede verse en los principios de responsabilidad que exigen: si el cristianismo profesa el sermón de la montaña por el cual hay que poner la otra mejilla frente al

3. Para un acercamiento a estos datos de tinte biográfico, recomendamos enfáticamente el capítulo titulado “Max Weber and his circles” del estudio *Max Weber in Politics and Social Thought* de Joshua Derman (2012).

mal, el Estado en cambio exige enfrentarlo y hacerse responsable de las consecuencias. Sin embargo, en la «Consideración intermedia», el grado de tensión más alto se manifiesta en el episodio bélico. En él, el Estado no solo contradice la ética del amor fraternal, sino que se presenta como un competidor directo de la religión a través de dos frentes, a saber: (1) la producción de un «sentimiento» de comunidad y (2) la significación de la muerte.

Tal como señala este ensayo, la religión ha producido comunidades. La profecía de redención, particularmente, rompió los lazos de parentesco naturales al agrupar comunitariamente a los hombres a partir de una ética de la fraternidad cuyo alcance, en un comienzo, estaba limitado a las propias fronteras comunitarias. Sin embargo, con la creciente racionalización religiosa, la ética devino una doctrina fraternal que profesó universalmente el amor al prójimo, trascendiendo las fronteras locales. La política, frente a ella, se revela como una competidora directa de la religión porque también puede generar comunidades o, más bien, es capaz de despertar un sentimiento de comunidad al interior de asociaciones políticas ya existentes.⁴ Este sentimiento que la política y, específicamente, la guerra despierta, la religión no puede ofrecerlo salvo en contadas excepciones.⁵ El mismo se revela como una piedad y un amor ilimitado al otro, al compatriota. Este sentimiento comunitario que la guerra produce se opone a la prédica religiosa que exige amar incluso al enemigo. Es que la ética fraternal, dado su carácter universal, no cuenta con la capacidad ni con la efectividad que tienen la política y la guerra para revitalizar estos lazos comunitarios que encuentran sus límites en las fronteras del Estado. Como señala plásticamente Marianne Weber tras el estallido bélico de 1914: «[un] amor ardiente a la comunidad cunde en el pueblo, que se sintió poderosamente unido» (Weber 1997: 484).

La comunidad del frente de batalla es emparentada por Weber con la *Gefolgschaft*⁶. Esta

es una antigua figura germánica que refiere a una comunidad de guerreros que combate bajo la conducción de un jefe-profeta. A pesar de la connotación estamental que puede tener la figura de la *Gefolgschaft*, debemos señalar que en este caso no nos encontramos frente a un estamento nobiliario de condotieres, héroes homéricos u otro tipo de guerreros virtuosos. El sentimiento de comunidad que despierta la guerra es, como señala nuestro autor, un «fenómeno de masas» (2014c: 418) y, al encontrarnos en un contexto de racionalización formal y de estatalidad moderna, podemos afirmar que la comunidad que Weber emparenta con la *Gefolgschaft* es un fenómeno que se produce en el marco de un ejército estatal de masas moderno que deja de lado sus rasgos aristocráticos. Con ello, a pesar de la consabida diferencia entre los que se quedaron en casa y los que fueron al frente –uno de los tópicos, por ejemplo, de «Derecho electoral y democracia en Alemania»–, no es desatinado afirmar que el sentimiento de comunidad excede a los combatientes e invade a todo el pueblo de la nación.⁷

Sin embargo, los soldados que están en el campo de batalla cuentan con una particularidad o, más bien, con un privilegio epistemológico: acceden al sentido de su muerte. A diferencia del resto de los individuos, los soldados saben por qué y para qué entregan su vida. Si bien nos detendremos más adelante en clarificar cuál es el sentido que tiene su sacrificio, no es difícil conjeturarlo en líneas generales. El ejército, como sabemos, se encuentra vinculado verticalmente con la asociación política y la patria: los soldados combaten para afirmar la existencia de esta última frente a otros Estados y naciones. Por lo tanto,

Carabaña en la edición de los *Ensayos sobre sociología de la religión I que publicó Taurus*: «seguidores de los jefes guerreros» (Weber 1987: 538). Esta figura –que es mencionada también en la *Sociología de la religión compilada en Economía y sociedad*– ha sido traducida a su vez por Juan Roura Parella, en la edición de *Fondo de Cultura Económica al cuidado de Francisco Gil Villegas*, simplemente como «séquito» (Weber 2014c: 649). La biografía de Joachim Radkau traducida por Edda Webels, en cambio, ha utilizado el término “mesnada” (Radkau 2011: 823) para referir esta figura. En la mentada obra de Domenico Losurdo también aparece esta cita y allí puede leerse el término “antigua comunidad germánica” (Losurdo 2003: 25) para referir a la *Gefolgschaft*. *Al mantener el término original, Gavilán consigue producir un doble efecto: (a) mantiene la decisión de Weber de utilizar un término netamente germánico para referirse a todo tipo de vínculo de fe entre los guerreros y su jefe-profeta, y (b) permite identificar con precisión el vínculo que hay entre la «Consideración intermedia» y la sistemática religiosa de Weber. En lo que sigue, vamos a apearnos al término original.*

7. Justamente, en «Derecho electoral y democracia en Alemania», Weber afirma que la desigualdad de derechos políticos del pasado podía reducirse “a la desigualdad económicamente condicionada por la calificación militar, que en un Estado y en un ejército burocratizados no existe” (1982: 192 [las itálicas son nuestras]).

4. Esta aclaración pretende distinguir entre el sentimiento de comunidad [*Gemeinschaftsgefühl*] de la comunidad política [*politische Gemeinschaft*] tal como son definidas conceptualmente en «Tipos de comunidad y sociedad» (Weber, 2014c: 525-526). Ambos términos son utilizados en el pasaje de la «Consideración intermedia» en el que Weber menciona la competencia entre la religión y la guerra: «Der Krieg als die realisierte Gewaltandrohung schafft, gerade in den modernen politischen Gemeinschaften, ein Pathos und ein Gemeinschaftsgefühl» (Weber 1920: sin página [las itálicas son nuestras]).

5. Weber señala que algo «similar» solamente puede verse en las comunidades heroicas de la ética de fraternidad (2014: 418).

6. Debemos señalar aquí un mérito de la traducción a manos de Enrique Gavilán. A pesar de que este término no tiene una traducción inmediata al español, muchos traductores se han empeñado en volcarlo a nuestro idioma con diverso éxito. La traducción más cercana es la que hicieron José Almaraz y Julio

el sentido de su muerte y de su entrega está vinculado a la dignidad de la asociación política.⁸

La cuestión del sentido de la muerte ha sido materia de disputa para la política y la religión. Las doctrinas religiosas cuentan con una «teodicea de la muerte», esto es, una respuesta a por qué y para qué muere el hombre. A pesar de las diversas formas existentes de teodicea,⁹ aquí nos interesan únicamente aquellas –vinculadas generalmente a la profecía de redención– que explican el sentido de la muerte apelando a una salvación ultramundana, es decir, por fuera de la vida terrena. El Estado, en cambio, ofrece una «redención intramundana» que se patentiza en el campo de batalla. En la vida cotidiana, tal como señalaba Weber en el discurso de la navidad de 1914, el individuo no puede encontrar o no puede conocer el sentido de la misma: es incapaz de argumentar por qué la muerte lo ha escogido a él en ese momento. Sin embargo, cuando el horizonte del individuo está orientado al Estado, su muerte adquiere sentido. Durante el combate, los soldados cuentan con el privilegio epistemológico que consiste en acceder y conocer el sentido por el que ponen en peligro su existencia. A diferencia de la teodicea religiosa, la muerte no promete ser la redención de una vida terrena originalmente fallida o hecha para la caducidad: en el campo de batalla y en la comunidad del ejército la vida cobra dignidad mundana por hallarse vinculada a la patria. Su fin, la muerte, es el elemento que cifra y alumbraba este sentido propio de los órdenes del mundo terreno. Bajo la mirada de la ética religiosa, sin embargo, esto solo representa la consagración y la glorificación del fratricidio y el reflejo de la brutalidad de la lucha refinada mediante la técnica bélica y armamentística.

Como señalamos recientemente, en la “Consideración intermedia” aparecen, al menos

8. En ciertas ocasiones de este artículo vamos a utilizar indistintamente las nociones de asociación política, comunidad política y patria. Somos conscientes de que los mismos son conceptos distintos y que emergieron en diferentes contextos y obras. Rápidamente, podríamos remitir el concepto de «asociación política» a los *Conceptos sociológicos fundamentales, la noción de «comunidad política»* a los «Tipos de comunidad y sociedad» en la primera versión de lo que posteriormente fue *Economía y sociedad* y, finalmente, atribuir el concepto de «patria» a algunos de los escritos políticos. La decisión de tomarlos como sinónimos se debe a que nuestro interés radica en dirigirnos a la unidad política, entendiendo por ella tanto sus límites territoriales, su dirigencia, aparato administrativo y medio específico, como el sustrato comunitario-popular unido por sus costumbres, lengua o destino.

9. Generalmente, las formas racionales de teodicea son tres: el dualismo persa, la doctrina del *Deus absconditus* y el *Khama hindú* (Weber 2014: pp. 444-445). Sin embargo, en «La política como vocación», Weber menciona cuatro formas racionales de la teodicea: además de las tres mencionadas, agrega la doctrina del pecado original.

hasta aquí, dos figuras de la muerte. La primera es la que ocurre en la cotidianidad. Sumido en ella, el individuo es incapaz de conocer el sentido que tiene su muerte pues esta se le presenta como un evento irracional y fortuito que podría haberle ocurrido en cualquier otro momento y bajo otras circunstancias. Es difícil no emparentar esta “cotidianidad” que Weber menciona con el cosmos abstracto e impersonal que se desarrolló en la esfera económica: justamente, la esfera que antecede a la política en la “Consideración intermedia”.¹⁰ La segunda figura de la muerte es, como vimos, la del combatiente en el campo de batalla. En ella, el soporte ya no es el individuo en el orden económico sino en la comunidad del ejército estatal. Aquí sí es posible conocer el sentido de la muerte pues el mismo está manifiesto sobre el terreno en que se combate: al ir a la muerte del enemigo y asistir a la muerte propia, se esclarece que el sentido que tiene la existencia y el sacrificio del combatiente es la patria. Paradójicamente, la muerte es lo que revela también el sentido de la vida y de la existencia de los soldados.

Si recapitulamos brevemente tenemos que, a la luz del conflicto entre política y religión o, más bien, entre ética religiosa de la fraternidad y estatalidad moderna, el episodio bélico le permite a Weber mostrar el modo en que el Estado genera (1) un vínculo y un sentimiento comunitario de piedad y amor ilimitado entre los compatriotas que exceden en su intensidad a lo que podía generar la religión en esta materia y (2) que este vínculo cobra significado a partir de hallarse vinculado a la asociación política. Es esta la que dota a la muerte de un sentido que no se orienta hacia un más allá de la existencia terrena sino que, por el contrario, encuentra su realización al interior del mundo. En otros términos, el arrojo patriótico en la guerra le da un sentido a la existencia que prescinde de algún tipo de castigo, recompensa o salvación ultramundana.

3. La muerte por la vocación

En las mismas líneas en que es restituido el episodio bélico, Weber agrega que el privilegio epistemológico por el cual se puede acceder al sentido de la muerte no es patrimonio exclusivo de los combatientes: también lo poseen aquellos que mueren «por la vocación» [*Beruf*]. A pesar de que esta referencia parece aleatoria y hasta azarosa, lo cierto es que vuelve a ser retomada unas páginas más adelante. Allí señala que bajo las condiciones sociales y técnicas en las que se encontraba escribiendo, la forma de la conducta orientada por la vocación ya no podía ser soporte de un contenido religioso (2014: 444). Esto resulta por demás significativo si

10. Para una hipótesis en sentido contrario, véase Torterola (2010).

tenemos en cuenta que la expresión *Beruf* proviene de la traducción luterana de la Biblia y significa «vocación», «profesión» u «oficio» (Weber 2011: 115-135). Detengámonos brevemente allí donde esta noción presenta mayor interés para Weber, esto es, en el calvinismo.

De acuerdo a su estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, a la base de la noción de *Beruf* operaba la doctrina de un *Deus absconditus* en el cual la salvación se trataba de un regalo gratuito, libre y sin fundamento visible: la gracia estaba predestinada pues los escrutinios divinos eran insondables e inmodificables. Una vez que el agraciado sabía que pertenecía al cuerpo de elegidos, gozaba de la más alta certeza de salvación. Sin embargo, el problema estribaba justamente en alcanzar dicha certidumbre. Para ello, el hombre debía actuar como “instrumento” de dios y ser capaz de conducirse metódica y sostenidamente en la vida profesional, evitando perderse en sus pasiones bajas. Las obras que realizaba no eran medios para la salvación, sino signos de la *possessio salutis* a través de los cuales el hombre conocía si estaba salvado o no. Ahora bien, si tal como decía Weber en la “Consideración intermedia”, el modo de conducción de vida orientado por la vocación ya no puede ser soporte de un contenido religioso, surge el interrogante relativo a si la vocación puede albergar otro tipo de contenidos. Es decir, el modo de conducción de vida orientado por la *Beruf*, ¿puede pervivir como forma? Dado que la letra del texto por el momento no nos brinda ninguna respuesta, dejemos en suspenso esta pregunta y acerquémonos a dos conferencias que Weber impartió al calor de la reescritura de este ensayo.

El 15 de mayo de 1917 un artículo publicado en *Die weissen Blätter* por Alexander Schwab causó un gran escándalo. En él, su autor afirmaba que la profesión [*Beruf*] era un ídolo al que había que destruir pues traía como consecuencia una vida alienada, propiamente burguesa, tal como ocurría en Estados Unidos y Europa. A raíz del escándalo, la Asociación de estudiantes libres de Munich organizó un ciclo de conferencias a propósito de la cuestión de la vocación. Weber fue invitado a disertar y pronunció en la sala de una biblioteca dos célebres discursos: «La política como vocación» [*Politik als Beruf*] y «La ciencia como vocación» [*Wissenschaft als Beruf*] (Abellán 2004: pp. 183-184). Estas dos conferencias pueden alumbrar nuestra búsqueda pues ambas tratan de manera exhaustiva la cuestión de la vocación a partir de dos esferas intramundanas: la política y la ciencia. A pesar de las diferencias que existen entre ambas –en buena medida, por la separación y diferenciación que genera el mismo proceso de racionalización que las constituye como esferas–, hay al menos tres motivos por los cuales reportan interés para nuestro trabajo:

(1) el primero y más obvio es el que ya mencionamos: tratan la cuestión de la vocación a partir de los órdenes del mundo; (2) la cercanía de fechas e intereses entre la «Consideración intermedia» y estos discursos permiten dilucidar el horizonte en el que pensaba Weber al realizar ciertas afirmaciones; (3) por último, en un orden interno al texto, la política y la ciencia presentan un rasgo en común que es significativo para la cuestión de la vocación bajo las condiciones del racionalismo occidental moderno: el desgarramiento entre mundo y sentido.

La expresión más acabada de la ciencia es el racionalismo de dominio del mundo a través de los medios técnicos del cálculo y la previsión: esto es, nos provee de los medios y las maneras de dominar técnicamente cualquier objeto. Ahora bien, los supuestos de validez que nos orientan en el mundo, esto es, el principio de sentido, son previos y no pueden ser resueltos científicamente. Aquí, y a pesar de que la racionalización religiosa había pasado del politeísmo al monoteísmo, parece dibujarse una espiral que vuelve a sus inicios y restituye algún tipo de concepción mitológica: son dioses y demonios los que rigen el mundo. Weber afirma que quien se enfrenta al sentido del mundo experimenta el politeísmo, esto es, “la lucha entre una pluralidad de secuencias de valores, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad” (Weber 1982b: 33). Al hombre, entonces, se le exige que escoja su dios, del mismo modo que al político de profesión se le exige que escoja su causa. El mundo no presenta un sentido por sí mismo, sino que es el sujeto el que debe significarlo. La conferencia sobre la política como vocación aclara el vínculo existente entre el individuo y el valor de acuerdo al modo de conducción ascético de la *Beruf*. Como el principal interés de este apartado es ganar claridad acerca de la muerte por la vocación tal como es tratada en la esfera política de la “Consideración intermedia”, vamos a remitirnos a este discurso para abordarla.

En el campo de batalla, el soldado puede acceder y captar el sentido de su muerte. Sin embargo, no puede decidir sobre él. El político por vocación, en cambio, se enfrenta a lo absoluto: a él no se le presenta un sentido ya dado, sino que se le manifiestan ideales o causas opuestas entre sí. El decidirse por una o por otra queda sujeto a su entera responsabilidad y libertad: al hallarnos en el dominio de lo intramundano, ya no hay divinidad a la cual hacer responsable por los resultados. Dicho de otro modo: si el mal triunfa, es el virtuoso político el que debe hacerse cargo de la derrota del bien. Por eso, junto con la elección de una causa, emerge para él una responsabilidad objetiva por la cual orientar su conducta. La mayor dificultad estriba en que, de manera análoga a la doctrina de la *possessio salutis*, entre las convicciones del político y

el resultado de sus acciones solo hay incertidumbre. Quien actúa en política «ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno solo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario» (Weber 1998: 169). Por eso, para obtener el mayor grado de previsión sobre los resultados, el político requiere de la medida para distanciarse y apreciar

fríamente el curso de su acción. También necesita de la pasión para orientar sus acciones por el ideal que ha elegido. En suma, requiere de cualidades específicas. Si caracterizamos la muerte en el campo de batalla como un fenómeno de masas, la muerte por la vocación se trata en cambio de un fenómeno aristocrático¹¹, de

11. No en sentido estamental.

Cuadro 1: Calvinismo y política como vocación

Calvinismo	Política como vocación
<i>Deus absconditus</i>	Politeísmo de valores
Incertidumbre relativa a la <i>possessio salutis</i>	Incertidumbre relativa al resultado de la acción
Ética profesional	Ética de la responsabilidad
Ascetismo orientado al mundo de salvación ultraterrena	Ascetismo orientado al mundo de salvación terrena

minorías, solo apto para los virtuosos que pueden enfrentar el politeísmo y forjar y domesticar su alma adecuándola a los ideales que han decidido perseguir.

En nuestra consideración, la muerte por la vocación que menciona Weber en la «Consideración intermedia» hace referencia al virtuoso político que entrega su vida a una causa y eventualmente muere por ella. Como dijimos, si el combatiente encontraba el sentido de su entrega en el campo de batalla, el político profesional lo encuentra al decidir sobre los valores últimos y causas por las que orienta su conducta y se hace responsable. Tal como señala Farris, la forma ascético-vocacional del calvinismo opera como el ideal para el liderazgo político (2014: 96-97). Si bien la relación entre el individuo y los valores fue tratada por Weber en diversas circunstancias,¹² solo en este pasaje es incardinada a la cuestión de la muerte por la vocación y constituye el punto de acceso por excelencia al sentido de su entrega a la vez que, paradójicamente, al de su vida y existencia. La misma dota al virtuoso no de una «muerte bella», sino más bien de una existencia alta, apasionada y responsable. La pregunta acerca de si el modo de conducción ascético-vocacional puede ser soporte de otro tipo de contenidos debe ser respondida de

12. La relación entre el individuo y el valor constituye uno de los principales núcleos conceptuales de la noción de «personalidad» que ha trabajado la recepción weberiana. Al respecto, pueden consultarse los trabajos de Vieyra Bahena y Hernández Prado (2012) y el ya citado estudio de Farris (2014) en los que aquí nos apoyamos para construir la figura del político profesional.

modo afirmativo. La política, en este caso, es un claro ejemplo de ello.

En suma, tenemos que (1) existe una tercera figura en la «Consideración intermedia» además de la muerte en la cotidianidad y en la guerra: la muerte por y en la *Beruf*; (2) esta figura ya no hace referencia al asceta calvinista sino, en este caso, al político profesional que hace de su causa su vocación entregando su vida y eventualmente muriendo por ella; (3) al igual que ocurría con el combatiente, el sentido de esta entrega ya no se orienta a una salvación ultramundana que desprecia las obras terrestres: al contrario, sus acciones se dirigen hacia una realización al interior del mundo, esto es, intramundana.

4. Los combatientes, el político y el Estado

En nuestra lectura de la esfera política en la «Consideración intermedia» pudimos restituir tres figuras de la muerte. La primera se da en la cotidianidad. Allí, la muerte se impone como un destino irracional cuyo sentido es inaccesible para quien la sufre y cuya única posibilidad es la aceptación sin poder esgrimir por qué y para qué muere. La segunda es la muerte en el campo de batalla. Allí, al hombre se le revela el por qué y el para qué de su muerte de manera tan clara que ni siquiera debe formularse la pregunta relativa a la misma. El sentido de la muerte, sin embargo, no es la glorificación de la comunidad del ejército ni del propio combatiente. Tampoco se trata, por supuesto, de un sentido ultramundano que exija la muerte para una redención más allá del orden terrenal.

El sentido proviene de la asociación política y de la patria por la cual entrega su vida. En tercer y último lugar, tenemos la muerte por la vocación. En ella el virtuoso político accede al sentido de la muerte a través de la decisión sobre el valor al cual va a entregar su vida. Sin embargo, en nuestra consideración, el sentido de esta acción está lejos de agotarse en un mero «decisionismo» individualista. Por el contrario, también se orienta a algo mayor que lo excede: la asociación política, el Estado.

En la «Consideración intermedia» hay un significativo pasaje que afirma que «esta tarea de inserción de la muerte en la serie de los acontecimientos sagrados y dotados de pleno sentido subyace en última instancia a todos los intentos de fundamentar la dignidad propia de la asociación política vinculada a la violencia» (Weber 2014: 419), esto es, al Estado. A pesar de lo crucial que se revela este pasaje, al menos a simple vista, surge el problema de que al interior del texto no contamos con mayores herramientas para interpretarlo. Sin embargo, si no es erróneo apoyarnos en algunos de los artículos y escritos publicados alrededor del mismo, tal como hicimos previamente, encontramos un robusto pilar en el ya mencionado «Derecho electoral y democracia en Alemania». Pasemos momentáneamente a algunas de las consideraciones allí volcadas y luego volvamos sobre el pasaje citado al comienzo.

A grandes rasgos, dos de las principales cuestiones que trata «Derecho electoral y democracia en Alemania» son las siguientes: una, el regreso de los soldados del frente de batalla; la otra, la desigualdad de derechos políticos existente en Prusia, acaso el *Land* más decisivo de la política alemana en aquel entonces.¹³ La propuesta de Weber puede reducirse básicamente a la igualdad política en este último territorio. La crítica a los privilegios electorales existentes no estaba motivada por un amor desmedido a la democracia liberal ni mucho menos por un optimismo y confianza en la participación política de las masas. Por el contrario, los motivos principales eran los que revela hacia el final del texto. El primero es que la exclusión de los regresados del frente de participar en la decisión y determinación del destino común de la patria solo podía ocurrir al precio de poner en juego el porvenir alemán. Al decir de Weber, si eso ocurría, «todas las energías de las masas serán entonces empeñadas contra un Estado en el cual estas son únicamente un objeto del cual no forman parte» (1982: 217). El segundo, quizá más decisivo, es que el Reich en el futuro debía estar en condiciones de llamar a los ciudadanos para la lucha por su existencia y por su honor. Para ello, no

alcanzaban las balas o los armamentos militares, sino que era preciso que existiera «la disposición interior de la nación a defender este Estado como su propio Estado» (1982: 213). En suma, la constante de ambos argumentos es la misma: el sentido de pertenencia de las masas a la asociación política.

Como puede verse, el sentido de pertenencia es requisito para que los ciudadanos entreguen su vida por la patria. Bajo las condiciones en las que escribe Weber, la única manera de que sientan el Estado como propio es haciéndolos partícipes de la decisión sobre su futuro a través del sufragio universal. Por ello Weber señala que lo único que se le puede ofrecer a las masas es la boleta electoral y «ese mínimo derecho a la “determinación común” sobre las cuestiones de una comunidad por la cual deberán estar dispuestos a hacerse matar» (1982: 192). A través de este derecho electoral, los ciudadanos pueden decidir sobre el destino que los iguala: la muerte. Dicho de otro modo, al participar de la determinación del futuro de la patria, están participando en la conformación del destino de aquella asociación por la cual deben estar dispuestos a entregar sus vidas. El sufragio universal es el instrumento que Weber cree que puede volver a las masas partícipes del sentido y del destino común patriótico. Ahora bien, no hace falta ser un avezado en la sociología de la dominación weberiana para notar que aquí, además de sufragio y masas, hace falta un elemento: el liderazgo político.

La concepción weberiana de la democracia moderna y representativa está, sin dudas, atravesada por la figura del líder o caudillo. Al decir de Mommsen, la autoridad y legitimidad democrática «tienen, en última instancia, su fundamentación en el carácter de líder de un político reconocido como tal por las masas, quien puede exigir que se lo siga y obedezca como si ello fuera un deber» (1981: 71). La posibilidad de la participación de las masas en el sentido y el destino común patriótico no puede ser pensada por fuera de la decisión y la autorización democrático-cesarista. Posiblemente, la reproducción biológica y física de los ciudadanos sea posible de ser saldada a través de la administración burocrática. Sin embargo, «todas las necesidades situadas *más allá* de la cotidianidad económica» requieren ser llevadas adelante por un caudillo con fuerzas sobrehumanas (Weber, 2014c: 1289). Entre estas últimas contamos la cuestión del sentido que justifique la entrega y la muerte por la patria. Para las masas, el sentido de pertenencia a la asociación política y la decisión sobre su destino está inevitablemente vinculada a la figura del caudillo que toma las riendas de la asociación política. Es este el que las incorpora al sentido y al destino común del Estado a la vez que estas, al seleccionarlo carismáticamente, también sienten su jefatura como propia.

En este momento estamos en condiciones

13. Para mayores precisiones sobre el derecho y el sistema electoral prusiano, puede consultarse Mommsen (2009).

de despejar el significado de la cita del comienzo del apartado según la cual el dotar de sentido a la muerte es una tarea fundamental en la justificación de la dignidad estatal. Si es necesario que exista una «disposición interior» de las masas para que entreguen su vida por el Estado, la condición es que las mismas se sientan parte de la asociación política. Insertar la muerte en los acontecimientos «sagrados y plenos de sentido» es que esta se revele como una entrega por la comunidad a la que pertenecen, lo cual únicamente es posible en el momento en que las masas forman parte no solo de su cultura o de su lengua sino de la determinación del destino común. Solo entonces la muerte por la asociación política se vuelve una posibilidad efectiva.

Como dijimos, la participación de las masas en el futuro de la patria está íntimamente vinculado a la selección de un caudillo. Es decir, de un político profesional que tome las riendas del Estado. Este es el sujeto de la tercera figura de la muerte. Si bien «solo se debe a sus propias convicciones» (2014c: 416), su muerte no es producto de un mero «decisionismo» individualista sino que se inserta en una asociación política que lo excede y para cuya grandeza actúa. Así, la muerte del político profesional también es una entrega por la comunidad a la que pertenece y se encuentra dentro de la serie de los acontecimientos sagrados y plenos de sentido que hacen a la dignidad estatal.

En suma: la muerte, desde un punto de vista político-institucional, es la clave de acceso a la entrega por lo común que hacen tanto las masas como sus representantes. Supone, por un lado, un vínculo de autoridad y un compromiso entre las masas y el liderazgo político: a la vez que este las incorpora

al sentido y al destino común de la asociación política, estas lo autorizan a él como el cualificado carismáticamente para llevar adelante las riendas de la conducción estatal. Por otro lado, la muerte excede este doble compromiso y tanto la entrega de la vida de las masas como la del político profesional se orientan hacia la grandeza y dignidad de la patria y la asociación política.

A partir del pasaje que restituimos de la «Consideración intermedia» por el cual el sentido de la muerte es un elemento crucial para pensar la estatalidad, concluimos que (1) la racionalización formal y la burocratización que llevan a la masificación del ejército suponen consecuentemente la democratización de la muerte por la asociación política: en otros términos, cualquier ciudadano se encuentra en disponibilidad de ser llamado al frente de batalla. Esto conduce conceptual y políticamente a una democratización de los derechos políticos. (2) La ampliación de derechos políticos supone la participación de las masas en la determinación del destino de la comunidad. Entendido desde la sociología política weberiana, esto significa la participación de las masas en la selección y autorización del caudillo político. Al invertir el punto de vista, nos encontramos con que este, si bien no es «servidor» de sus electores, encuentra que el fundamento de su autoridad descansa en el reconocimiento que estos hacen de él (Weber 2014c: 390-391 y 416). Con ello, emerge un compromiso de arriba abajo relativo a la eficiencia y realización de la mentada ampliación de derechos políticos y a la participación de los electores en el sentido y el destino de la comunidad. (3) Además del vínculo entre masas y liderazgo que puede aprehenderse desde la noción de muerte en

Cuadro 2: Tipos de muertes en la «Consideración intermedia».

Tipo	Sujeto	Acceso	Sentido
Cotidianidad	Individuo	Nulo	Irracional
Guerra	Combatiente en la comunidad del ejército	Manifiesto en el campo de batalla	Asociación política
Vocación	Virtuoso político	Decisión sobre el valor	Asociación política

su significado político-institucional, podemos afirmar que tanto la muerte de los combatientes como la del político profesional se orientan hacia la grandeza y la dignidad de la asociación política.

5. Conclusiones

El objetivo de este trabajo fue realizar una interpretación de la «Consideración intermedia» a la luz de la noción de «muerte», centrándonos en la esfera política. En primer lugar nos detuvimos en el conflicto entre religión y política, o ética religiosa fraternal y estatalidad moderna, para explorar, por un

lado, el fenómeno del «sentimiento de comunidad» del frente de batalla y, por otro lado, el sentido de la muerte de los soldados en oposición a la vida cotidiana. En segundo lugar, nos dirigimos a la figura a fin de despejar e interpretar la figura de «muerte por la vocación» y ensayamos una interpretación de la misma. Algunas de las conclusiones a las que llegamos fueron llevadas al tercer apartado para ponerlas en funcionamiento al interior de una afirmación sobre el significado de la muerte para la asociación política, desde un punto de vista político-institucional. Estos movimientos nos permitieron elaborar las siguientes conclusiones, a saber:

(1) La noción de muerte, en términos generales, permite darle inteligibilidad a una cantidad de menciones y reflexiones de Weber durante la posguerra que aparecen en distintos escritos políticos, metodológicos y sociológicos. Particularmente, al interior de la «Consideración intermedia», presenta una potencia hermenéutica y teórico-política más que significativa. En líneas generales, podemos afirmar que la muerte se presenta paradójicamente como la llave que permite acceder al sentido de la vida política para las masas y los políticos profesionales.

(2) La figura de la «muerte por la vocación», a pesar de no haber sido trabajada prácticamente en la bibliografía especializada, resulta una noción más que significativa para pensar la política y, en general, el ascetismo intramundano de la *Beruf*.

(3) La comunidad del frente de batalla, en tanto fenómeno político, no remite a un momento inmanentista o autonomista sino que está íntimamente vinculado a la relación de dominación política moderna. Por eso, resulta crucial retomar estas dos figuras juntas: la muerte del soldado y la

muerte por la vocación. En el cruce de ambas puede apreciarse el vínculo de autoridad que existe entre ellas y, a la vez, aprehender el horizonte político común que alumbra su existencia: la vida orientada hacia la asociación política.

(4) El sentido de la muerte, durante siglos disputado por la religión, presenta suma importancia para una consideración político-institucional y se revela como una de las claves para reflexionar acerca de la pertenencia de las masas a su comunidad y acerca del fenómeno de la obediencia al interior de la asociación política. Si el Estado no se encarga de darle a sus ciudadanos un sentido y una justificación para entregar su vida, se pone en riesgo la existencia de la unidad política: tanto por una posible revuelta de las masas contra el Estado o, simplemente, por verse incapaz de defender su propia dignidad en la guerra. Con ello, emerge un doble compromiso entre las masas y el liderazgo político: mientras que las primeras se involucran en la determinación del destino de la comunidad a través de la selección democrático-plebiscitaria del caudillo, este último se encuentra comprometido con la participación de las masas en la vida política al ser estas el fundamento de su autoridad.

(5) Por último, en el marco del desgarramiento entre sentido y mundo, el significado que la política y la estatalidad le dan a la existencia y a la entrega de sus ciudadanos se revela siempre opuesto a la religión en cuanto apela no a un horizonte o a una salvación por fuera de la vida terrena, sino al interior del mundo. El mismo estriba en la dignidad y en la grandeza de la asociación política, horizonte de la muerte tanto del combatiente como del político profesional.

Bibliografía

- Abellán, Joaquín (2004). *Poder y política en Max Weber*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Álvaro, Daniel (2015). *El problema de la comunidad. Marx, Tönnies, Weber*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Barbalet, Jack (2008). *Weber, Passion and Profits. 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Marinis, Pablo (2010). La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes. *Papeles del CEIC*, 58: 1-36.
- De Marinis, Pablo (2015). Las comunidades de Max Weber. Acerca de los tipos ideales sociológicos como medio de desustancialización de la comunidad. En Morcillo Laíz, Álvaro & Weisz, Eduardo (Comps.). *Max Weber en Iberoamérica*. México: FCE & CIDE, 293-320.
- Derman, Joshua (2012). *Max Weber in Politics and Social Thought. From Charisma to Canonization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farris, Sarah (2014). *Max Weber's Theory of Personality. Individuation, Politics, and Orientalism in the Sociology of Religion*. Chicago: Haymarket Books.
- Ferraresi, Furio (2003). *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*. Milano: F. Angeli.

- Losurdo, Domenico (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la «ideología de la guerra»*. Buenos Aires: Losada.
- Mommsen, Wolfgang (1981). Pensamiento histórico-universal y pensamiento político. En *Max Weber. Sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa, 113-168.
- Mommsen, Wolfgang (1981b). "Acerca del concepto de «Democracia plebiscitaria del líder»". En *Max Weber. Sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa, 49-82.
- Mommsen, Wolfgang (2009). *Imperial Germany 1867-1918. Politics, Culture, and Society in an Authoritarian State*. Londres: Arnold.
- Radkau, Joachim (2011). *Max Weber: la pasión del pensamiento*. México: FCE.
- Schumacher, Bernard (2018). *Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.
- Torterola, Emiliano (2010). Racionalización y comunización en la esfera económica. Los matices del individualismo en la teoría de la modernidad weberiana. *Papeles del CEIC*, 56: 1-24.
- Vieyra Bahena, Pedro José y Hernández Prado, José (2012). La noción de individuo moderno en la obra de Max Weber. *Sociológica*, 27 (75): 217-234.
- Weber, Marianne (1997). *Biografía de Max Weber*. México: FCE.
- Weber, Max (1920). *Schriften zur Religionssoziologie*. Recuperado de: <http://www.zeno.org/nid/20011440678>
- Weber, Max (1982). Sistema electoral y democracia en Alemania. En *Escritos políticos, I*. México: Folios, 167-217.
- Weber, Max (1982b). Entre dos leyes. En *Escritos políticos, I*. México: Folios, 30-34.
- Weber, Max (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus.
- Weber, Max (1998). La política como vocación. En *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 81-180.
- Weber, Max (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: FCE.
- Weber, Max (2014). Consideración intermedia. Teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo. En *Sociología de la religión*. Madrid: Akal, 407-445.
- Weber, Max (2014b). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.
- Weber, Max (2014c). *Economía y sociedad*. Buenos Aires: FCE.