

REVISTA ESPAÑOLA DE
CIENCIA POLÍTICA

NÚMERO 19
OCTUBRE 2008



Democracia y crítica de la civilización en Max Weber y Hannah Arendt (*)

Winfried Thaa

Tanto Arendt como Weber están fuertemente influenciados por la tradición alemana de la crítica de la civilización. Al contrario que la Escuela de Frankfurt, sin embargo, ambos ven en la política democrática la fuerza contra la pérdida del sentido y de la libertad en las sociedades modernas. Pero mientras que Max Weber ve la democracia de líderes plebiscitarios que se perfilaba entonces en los Estados Unidos como un último reduto de la decisión libre y de la *Wertrationalität* (racionalidad que considera una acción como un valor en sí mismo), Arendt interpreta la Revolución Americana del siglo dieciocho como la realización moderna de la libertad. El artículo demuestra que, a pesar de cierto paralelismo llamativo, la crítica de la civilización de Arendt y Weber se basa en concepciones teóricas fundamentalmente diferentes. El artículo demuestra que los conceptos existencialistas, aparentemente apolíticos, de la crítica de la civilización de Arendt le permiten pensar la libertad política en la sociedad moderna, mientras que la teoría sociológica de la racionalización de Weber desemboca en un decisionismo político y en un concepto de política centrada en el poder.

Palabras clave: democracia, modernidad, Weber, Arendt.

Todos los signos meteorológicos de la economía indican un crecimiento de la “no-libertad”

(Weber, 1988c: 63)

INTRODUCCIÓN

La transformación de Hannah Arendt en una autoridad moral y política del máximo nivel, casi inatacable, es un producto de los últimos diez o quizá doce años, al que han contribuido,

(*) Este artículo fue publicado en versión alemana en “Zeitschrift für Politik” 52, No. 1/2005, 23-56. El autor y la RECP agradecen a dicha revista el permiso para publicarlo en castellano. El traductor del artículo es Carl Lemke-Duque.

sobre todo, los representantes de la antigua Nueva Izquierda; los mismos que la habían criticado, casi hasta finales de los ochenta, como una conservadora radical por su normativismo ontológico¹. En el centro del redescubrimiento del pensamiento de Arendt se encuentra su “concepto entusiástico de lo político” (Vollrath, 1990: 18) que permitía, por un lado, esbozar lo esencial de los nuevos movimientos sociales y que, además, promete de forma general salvar de las ruinas del marxismo el núcleo de crítica social de la filosofía práctica.

Respecto a la reciente discusión sobre Arendt, me parece destacable que apenas juegue un papel el paralelismo entre el pensamiento de Hannah Arendt y el pensamiento de la Escuela de Francfort influido por la teoría del proceso de racionalización de Max Weber. Ese contexto es importante porque no sólo los efectos intelectuales tan inmensos de la Escuela de Francfort durante los años sesenta y setenta estaban enlazados íntimamente con la crítica a la razón instrumental (Horkheimer), es decir, con la crítica a la racionalidad tecnológica (Marcuse), sino también porque los movimientos políticamente relevantes de finales de los setenta y de los ochenta se caracterizaban por su escepticismo respecto al progreso y su crítica a la modernidad. Siempre que la discusión se refiere, de forma explícita, a la crítica arendtiana de la modernidad se habla de un aspecto extremadamente inquietante de su pensamiento, procedente de la influencia de Heidegger, cuya relevancia dentro de toda su obra se relativiza, en la mayoría de los casos, con una interpretación de teoría del discurso².

Posiblemente ha sido la influencia dominante del veredicto de Habermas en contra del “desenfrenado escepticismo antirracional”³ de la primera generación de la Escuela de Francfort la que ha contribuido a convertir la crítica de la modernidad y de la civilización en un aspecto secundario, o mejor dicho, la que ha contribuido a ver en aquel escepticismo un elemento común, altamente problemático por remitir al singular desarrollo histórico antioccidental de Alemania (*Sonderweg*), entre pensadores de habla alemana muy distintos. Aunque el reciente interés por el concepto de lo político de Arendt sea legítimo, no dudo de que justo su crítica de la modernidad no es algo marginal, sino su núcleo. Más aún, tanto el concepto de la política de Arendt (tan inmensamente popular hoy en día) como su esbozo de una democracia republicana obtenido desde la historia de los Estados Unidos habrían de entenderse exclusivamente como una respuesta al totalitarismo del poder en la modernidad, experimentado por ella personalmente. Mientras que, durante las primeras décadas del siglo XX, la crítica conservadora de la civilización tenía un carácter antipolítico con su

-
1. Un factor decisivo ha sido el rechazo de la teoría del totalitarismo por parte de la mayoría de los intelectuales de la izquierda en Alemania. Para más detalles respecto a la recepción retrasada de Arendt se puede consultar Greven (1993: 97-123).
 2. Un buen ejemplo es el libro de Seyla Benhabib sobre Arendt. Aunque valora detalladamente la importancia del “estar-en-el-mundo” de Heidegger para la teoría pluralista de lo político de Arendt, ignora la relación entre esta fundamentación del concepto de política de Arendt y la crítica existencialista al concepto moderno de racionalidad y de subjetividad, para luego situar su crítica, pero sin contexto, a través de un supuesto “universalismo antropológico” de Arendt, en una tradición que llega desde Kant a las recientes teorías del discurso. Aun más notorio me parece que el libro no mencione en ningún momento las similitudes obvias entre la crítica de Arendt a la modernidad y la de la primera generación de la Escuela de Francfort (Benhabib, 1996).
 3. Habermas (1983: 429), sin duda una combinación sorprendente: ¡esceptico sin cortapisas!

contraposición entre una *cultura* verdadera orientada por valores más altos —es decir, la cultura alemana— y una *civilización* occidental definitivamente superficial, utilitarista y amoral —lo cual significaba percibir la democracia como un síntoma de la decadencia y de una nivelación artificial⁴—, Arendt despliega su concepto entusiástico de lo político como contrapeso a las tendencias modernas que amenazan la libertad.

Existe un paralelismo interesante con el pensamiento político de Max Weber. Como se ha expuesto en los libros de Wilhelm Hennis (1987) y Lawrence Scaff (1989) o también mucho antes por parte de Wolfgang Mommsen (1959) y Jürgen Habermas (1981), la polémica de Weber con la modernidad también estaba motivada por una crítica de la civilización. Y para Weber tampoco la democracia es un síntoma de decadencia o de crisis, sino una salida para escapar de la amenaza de pérdida de la libertad y del sentido (*Sinn- und Freiheitsverlust*) que brota de la racionalización (*Versachlichung*) y de la burocratización; además, tanto Weber como Arendt se guían por el horizonte histórico occidental, especialmente norteamericano. No obstante, ese paralelismo se agota al hablar de las definiciones de la política y de la democracia en cada uno de ellos, porque aquí Arendt y Weber defienden ideas bien distintas, representando casi polos opuestos de la teoría de la democracia de aquella época. La tesis de las páginas siguientes es que tanto la argumentación weberiana a favor de la democracia de líderes plebiscitarios (*plebiszitäre Führerdemokratie*) como la posición de Arendt a favor de la democracia republicana de participación política sólo se explican de forma correcta desde el trasfondo teórico de sus respectivas críticas de la civilización. Intentaré exponer, siguiendo estrictamente su propia lógica, cómo la teoría sociológica weberiana del proceso de racionalización (*Rationalisierung*) desemboca en el sistema de poder de la democracia de líderes plebiscitarios, y de qué manera la diferenciación existencialista y sociológica de Arendt de diversas actividades básicas (*Grundtätigkeiten*) —la cual en sí es problemática, sin duda— hace posible enlazar con la experiencia hecha en las revoluciones de la Edad Moderna de una acción entre iguales en condiciones de contingencia. En mi opinión, el resultado de esa comparación puede explicar mucho mejor por qué el marxismo occidental y, especialmente, la crítica de la Ilustración y de la razón de la Escuela de Frankfurt, que tomaron la teoría de la racionalización de Weber, no han sido capaces —a diferencia de Arendt— de producir un concepto positivo de política democrática.

Expondré, primero, la doble tesis weberiana de la pérdida del sentido y de la libertad para evidenciar hasta qué punto depende de ella su pensamiento político, en concreto su decisionismo y su concepto de política centrada en el poder. Después, resumiré la crítica arendtiana de la modernidad siguiendo los mismos parámetros de la pérdida del sentido y de la libertad para dejar claro, a continuación, por qué Arendt ha podido llegar a un concepto de la política y de la democracia tan distinto al de Weber. Al final, presentaré el decisionismo de Weber y la idea de juicio de Arendt como dos alternativas para superar la contingencia de las sociedades modernas.

4. Véase, por ejemplo, Stern (1963) y, con respecto a la influencia de la crítica rusa de la modernidad (muy motivada por aspectos religiosos) en la crítica alemana de la cultura, también, Bluhm (1999: 305-327).

LA PÉRDIDA DEL SENTIDO Y DE LA LIBERTAD EN MAX WEBER

La pérdida del sentido como pérdida de la trascendentalidad

Después de una larga fase en la que Max Weber había sido interpretado, primero como fundador de una ciencia social estructural-funcionalista, empirista y “axiológicamente neutral” (*wertfrei*), en los años ochenta pasó a un primer plano un nuevo enfoque sobre su perspectiva teórica, especialmente su planteamiento del “desarrollo del hombre” dentro del proceso de racionalización social. Ya hemos mencionado los dos libros de Wilhelm Hennis y de Lawrence Scaff relevantes a este respecto. Sin embargo, en lo que se refiere a la recepción marxista —influida particularmente por Georg Lukács—, Weber ha sido percibido, desde el principio, como el teórico que pone de manifiesto el carácter de dominación del proceso de racionalización social y que, de forma análoga a la teoría de la reificación (*Verdinglichung*) de Marx, se lamenta de su tendencia a independizarse del hombre activo⁵. En su obra principal de 1981, Jürgen Habermas ha resumido la crítica de Max Weber al proceso de racionalización de las sociedades occidentales bajo la fórmula de pérdida del sentido y de la libertad⁶.

El Weber crítico de la civilización se muestra de la manera más clara en sus ensayos sobre sociología de la religión, aunque la cuestión del tipo de hombre y el modo de vida ocupan también un lugar muy relevante en sus escritos políticos y en los de teoría de la ciencia.

Plantaremos primeramente la pregunta de cuáles fueron, exactamente, las intenciones de Weber al hablar de la pérdida del sentido como un diagnóstico crítico sobre su tiempo. Si partimos de la definición general del término “sentido” como intención subjetiva de la acción (Weber, 1925: 1), es casi imposible comprender de qué forma las sociedades modernas producen una pérdida del sentido, porque lo que las caracteriza es, según la opinión común, más bien la extensión de las posibilidades subjetivas de la acción.

Una primera respuesta viene del contexto en el que la tesis de la pérdida del sentido aparece varias veces, esto es, de los ensayos sociológicos sobre la religión. Aquí, la pérdida del sentido es resultado de la tensión entre la interpretación religiosa del mundo, por un lado, y la realidad empírica del mismo, por otro; se trata, en concreto, del resultado paradójico de todos los esfuerzos religiosos por atribuir al mundo y a la vida un significado homogéneo y por organizar la vida práctica de acuerdo con él. Las religiones exigen, según Weber, “que el transcurso del mundo sea un proceso con sentido, al menos en lo que afecta a los intereses del hombre” (1920: 567). Al contrario de esa exigencia, el mundo se caracteriza por una distribución desnivelada del éxito y del sufrimiento, no pretendida por la ética. Para Weber,

5. Véase para la recepción marxista de Weber, influenciada particularmente por Georg Lukács, por ejemplo, Habermas (1981) y Greven (1987: 97-123).

6. Según mis conocimientos, esa fórmula compacta no existe literalmente en la obra de Weber; no obstante, Habermas expresa de manera muy acertada los elementos principales de la crítica weberiana al proceso de racionalización. Véase Habermas (1981, tomo I: 333).

las religiones juegan un papel decisivo en el proceso de racionalización en la historia universal, por sus intentos de resolver aquella dificultad —conocida como el problema de la teodicea— mediante respuestas racionales. Sin embargo, las religiones no consiguen armonizar la ética y sus fundamentos religiosos con la realidad del mundo, especialmente con las necesidades del mundo económico. Todos los esfuerzos por resolver el conflicto entre la exigencia racional de las religiones y una realidad imperfecta, injusta y efímera desembocan, según Weber, en una desvalorización creciente del mundo, por un lado, y en una religión cada vez menos mundana y ajena a la vida, por otro lado (Weber, 1920: 567 y ss.). Para Weber, el último gran intento que apunta una salida de ese problema es la ética protestante, mejor dicho, la ética puritana de la profesión. Ésta resuelve la tensión entre el mandamiento religioso del amor fraterno y las necesidades racionales de lo económico mediante una reinterpretación que transforma esas necesidades en un reino de la voluntad divina. Esta reinterpretación era posible mediante “una renuncia al universalismo del amor” por parte de la ética puritana, “mediante la reificación racional de toda acción en el mundo, transformándolo en un servicio instrumental a Dios y a su voluntad —incomprensible en su totalidad, pero, al fin y al cabo, lo único cognoscible de manera positiva— e interpretándolo como prueba del grado de la gracia divina, lo que producía una reificación de la esfera económica, igualmente desvalorizada como todo lo no-divino y putrefacto del mundo: la existencia del mundo se convertía así en la voluntad de Dios en un mero material para cumplir el deber. En resumidas cuentas, eso era una renuncia general a una salvación como un objetivo alcanzable por los hombres y para los hombres a favor de una gracia sin causa evidente pero siempre particular” (Weber, 1920: 545 y ss.).

Aunque para Weber, esa “posición de la no-fraternidad” ya no era, en sentido estricto, una religión redentora (1920: 546), la ética puritana de la profesión fue capaz de dar un significado elevado al ascetismo del trabajo moderno y a su reducción a la especialización profesional. Weber reconoce que esa transformación destruía definitivamente la “omnilateralidad fáustica del hombre” (1981: 187), por ejemplo, la alegría del artesano medieval respecto a sus productos (1981: 274). Pero esa pérdida del estímulo terrenal del trabajo está compensada en la ética puritana por el beneficio de orientar directamente hacia el más allá el ascetismo del trabajo:

El trabajo profesional *como tal* es el que es querido por Dios. Aquí todavía se glorifica desde un punto de vista religioso el carácter impersonal del trabajo actual, su falta de sentido y de escasa alegría, considerado desde la posición del individuo. Pero el capitalismo *necesitó*, en la época de su nacimiento, obreros dispuestos, por su *conciencia*, a la explotación económica. Actualmente tiene su posición bien asegurada y puede forzar su disponibilidad para el trabajo sin premios del más allá [1981: 275, cursiva de Max Weber].

La “falta de sentido y de escasa alegría” de la que habla Weber en este contexto no se limita exclusivamente al trabajo agotador de la explotación capitalista. En otro apartado del mismo texto, muy conocido y citado frecuentemente, dice Weber de forma más general

que el espíritu religioso se fugó hace mucho tiempo saliendo del “caparazón duro como el acero” del sistema económico que el mismo ayudó a establecer (1981: 188). El capitalismo, una vez organizado sobre una base propia o, como dice Weber, el “capitalismo victorioso”, ya no necesita el apoyo religioso de un fin extramundano y puede, incluso, prescindir del “fresco talante” de la Ilustración, la “sonriente heredera” del espíritu religioso (1981: 188). De esa forma, en las sociedades capitalistas occidentales el éxito de una racionalidad formal, es decir, de una racionalidad libre de cualquier conexión con fines determinados, consigue una dinámica independiente de su origen religioso. Weber habla, utilizando a propósito palabras similares a Marx, del “poder creciente y, finalmente, irresistible” de “los bienes externos de este mundo” sobre los hombres (1981: 188).

Esto significa que el capitalismo moderno puede forzar un comportamiento económico racional pero pierde cada vez más su capacidad de atribuirle un significado elevado.

En el lugar donde el afán de lucro ha experimentado su mayor liberación, en los Estados Unidos, este afán de lucro, despojado de su sentido ético-religioso, tiende hoy a asociarse a una pasión agonal que le confiere, con frecuencia, el carácter de un deporte [1981: 188 y ss.].

A continuación de esta cita nos encontramos con la famosa advertencia del “hombre especialista sin espíritu y hombre hedonista sin corazón” como cumbre del desarrollo cultural de Occidente (1981: 189).

La pérdida de sentido es consecuencia de la transformación de la economía en algo autónomo frente a las interpretaciones religiosas y sus respectivas orientaciones prácticas para el hombre. Representa el final del proceso universal de la “desmagificación del mundo” y su transformación en un mecanismo causal que ya no puede percibirse como “sistematizado por dios, es decir, como un cosmos con algún sentido ético” (Weber, 1920: 564). Lo que queda es una imposición que se ha convertido en algo externo o, como Weber suele nombrar con múltiples metáforas al poder impersonal de las relaciones sociales racionalizadas sobre el individuo, en una “petrificación mecánica”, un “proceso de mecanización” o “maquinaria” muerta.

Habría que subrayar que el objeto de la crítica de Weber no es, en realidad, la acción caracterizada por una racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*) sino, por el contrario, el proceso de emancipación de la acción económica que le permite liberarse de la subordinación a fines últimos legitimados de forma religiosa⁷. En Weber, la categoría de la racionalidad

7. En su esbozo sobre los tipos de acción social, Weber habla de *Zweckrationalität* o de una acción *zweckrational* en el sentido de una racionalidad que considera la acción como medio para conseguir un resultado. *Zweck*, sin embargo, se refiere a un proceso en el futuro, imaginado o deseado por la voluntad, cuya realización es el elemento causal intermedio para lograr un *objetivo final* (*Ziel*); es decir, que se trata de un *resultado* (*Zweck*), en el sentido de una anticipación de los efectos de nuestra acción, que llega a ser un *fin* (*Endzweck*) cuando es idéntico con el *objetivo final* (*Ziel*). El *objetivo final* logrado puede convertirse, además, en un nuevo *medio* para otro *objetivo final* más lejano. Siguiendo esa lógica se entiende, también, su transformación en un *fin en sí mismo* (*Selbstzweck*); véase Weber, 2006: 101-104. [N. del T.]

instrumental no contiene nada negativo, ni siquiera en el contexto de la crítica de la civilización⁸; el sentido y el fin son idénticos. En cambio, lo que inquieta a Weber es el éxito de una racionalidad formal dentro de los aparatos de la producción y de la burocracia. Esa racionalidad formal contiene un proceso de estructuración lógica ilimitada, una sistematización de todas las estructuras y acciones posibles (Véase Breuer, 1994: 39 y ss.), es decir, una transformación de todo en algo dominable y calculable sin una vinculación a un fin determinado. Dicho de otra manera: las organizaciones con una racionalidad formal se liberan de todos los fines últimos, encarnan la máxima racionalidad de medios-fines (*Zweckmässigkeit*) sin ningún fin concreto.

La pérdida de sentido como pérdida de la unidad del mundo

Sin embargo, la pérdida de sentido y la “desmagificación del mundo” en Weber no se refieren exclusivamente a la pérdida de una trascendencia religiosa sino, al mismo tiempo, también a la pérdida de la unidad del mundo, es decir, de la posibilidad de organizar el modo de vida moral y metódicamente de acuerdo a una jerarquía de fines de base religiosa, pues el proceso de racionalización significa un “proceso continuo de concretización de las peculiaridades de cada una de las esferas particulares existentes en este mundo” (Weber, 1920: 571). De esa manera se forman diversas esferas de valores, por ejemplo, de la economía, del arte, de la ética. Weber subraya, con una nota explícita a *Fleurs du mal* de Baudelaire, que una cosa puede ser bella no sólo sin ser buena, sino justamente por no ser buena (Weber, 1988a: 604). Para Weber, sin embargo, no se trata aquí sólo de un proceso de autonomización de las esferas de valores, que entre ellas, a su vez, habrían de establecer relaciones de complementariedad y compromiso. Weber subraya de forma explícita que aquí no se trata de alternativas, sino de una “lucha mortal insuperable” (1988a: 507). Esta relación agonal es, según Weber, la razón por la que es imposible defender científicamente las posiciones sobre la vida práctica, del mismo modo que resulta imposible tomar una decisión racional de cualquier índole sobre los fines últimos. Weber combate energicamente la idea de que una ponderación de los motivos y los principios éticos pueda racionalizar esas decisiones (1988a: 507 y ss.; 602 y ss.)⁹.

Sin la posibilidad de tener una única concepción del mundo y sin poder derivar de ella un modo de vida moral, al individuo abandonado a sí mismo sólo le queda “soportar como un hombre” el “destino del tiempo” y decidirse entre los valores últimos sobre la vida (1988a: 608, 612). *Heroísmo individual* y *decisionismo ético* ocupan en Weber el lugar de un sentido único garantizado por la religión.

8. Weber dice, por ejemplo, en su “Ensayo sobre la objetividad”: “Toda definición intelectual de los elementos básicos de las acciones del hombre con sentido comienza, primeramente, con las categorías de ‘fin’ y ‘medio’” (Weber, 1988a: 149).

9. Para más detalles sobre el rechazo de la tradición de filosofía práctica en Weber, véase Mandt (1974: 267 y ss.).

Wilhelm Hennis ha podido mostrar con gran claridad que el interés principal de Weber se centra en el problema del “desarrollo del hombre” (1987: 608); a Weber le preocupa el desplazamiento del “hombre de cultura” por el “hombre del orden” o “el hombre profesional”, o por el tipo de hombre del futuro definido en las dos formulas de “hombre especialista sin espíritu” y “hombre hedonista sin corazón” (Weber 1981: 189). Partiendo de la situación de decisión expuesta más arriba, Weber desarrolla su alternativa del individuo como personalidad consciente de sus responsabilidades. En una sociedad mecanizada y fragmentada por las esferas de valores, esa personalidad elige, de forma autónoma, el significado de su existencia y de sus acciones (1988a: 180, 508). No obstante, Weber define ese acto voluntarista separándolo de la cultura subjetivista de la modernidad mediante una exigencia de disciplina, mejor dicho, de la entrega a la cosa una vez elegida, y el deber de honestidad intelectual, es decir, de reflexión (1988a: 494 y 608). Éste es el trasfondo de la ética de la responsabilidad, que ha de manifestarse en una clara conciencia de las consecuencias prácticas y de la racionalidad de los medios en relación con el fin elegido (1988b: 551 y ss.). En la cultura subjetivista de la modernidad —con su búsqueda de experiencias auténticas y su “caza del momento”, Weber sólo puede ver, por el contrario, una “debilidad” que, en cierto modo, representa el reverso del proceso de mecanización social (1988a: 605). Para el premio de la libertad personal hay que pagar, de manera similar al puritanismo, el precio del ascetismo y del autocontrol. Para Weber, las acciones son más libres cuanto menos carácter de comportamiento natural tengan y cuanto más en relación estén con valores y sentidos últimos, elegidos personalmente (1988a: 132).

La pérdida de la libertad

Dicho todo eso, surge la pregunta por el segundo elemento de la crítica de la civilización de Weber: *la pérdida de la libertad*. Utilizando las metáforas mencionadas, como por ejemplo “caparazón duro como el acero” o los “múltiples viejos dioses” que aspiran a dominar nuestra vida, Weber habla de la pérdida de la libertad como consecuencia del proceso de autonomía de las organizaciones sociales y de su forma de funcionar. Especialmente la economía capitalista y la burocracia estatal experimentan un proceso de autonomía frente a los individuos y los motivos morales de sus acciones. Así que, primeramente, habría que subrayar que no sólo el proceso de burocratización sino también la gran victoria de la economía contienen, según Weber, una tendencia a destruir las libertades individuales. Para Weber, “atribuir a la época actual del gran capitalismo” una “afinidad con la democracia o, incluso, con la libertad” (en *cualquier* significado de la palabra) es algo “eminentemente ridículo” (1988b, 64). Frente a las esperanzas de progreso de su propia época (y también frente a las ideas neoliberales de hoy en día), Weber no espera un aumento de la libertad como resultado del proceso de socialización económica, sino una limitación de la esfera de la personalidad y de las libertades del individuo. Las ideas modernas de la libertad, del individualismo y de las instituciones democráticas no son, según él, un resultado del proceso de

racionalización social, sino el resultado de una situación histórica específica, no repetible, del mundo occidental¹⁰. Por eso tienen que ser conquistados, o garantizados “contra la corriente” de las tendencias del desarrollo material (1988b: 65).

La pérdida de la libertad es, para Weber, el reverso inevitable del proceso de racionalización social, porque tanto la actividad económica racional como la administración racional sólo son posibles mediante relaciones de poder (*Herrschaftsverhältnisse*). El presupuesto social de la racionalidad formal weberiana lo constituye la “separación del trabajador respecto a los medios objetivos de la producción económica, a los instrumentos militares del ejército, a los recursos materiales de la administración pública” (1988b: 322). El proceso de racionalización social sólo puede seguir adelante en la medida en que los trabajadores, o más en general los que actúan racionalmente, pierden la posibilidad de dirigir sus acciones hacia unos fines propios y pueden ser obligados a funcionar como parte de una maquinaria calculable.

Especialmente la burocracia es caracterizada por Weber en repetidas ocasiones como una máquina o como un mecanismo. La burocracia formal racional se basa, por un lado, en una organización estricta de la división del trabajo con un sistema jerárquico de obediencia y, por otro lado, en la formación especializada en combinación sobre todo con un tipo de cumplimiento neutral de sus tareas según reglas predecibles (1988b: 332; 1947: 661). Esa “fría neutralidad” anclada en reglas funciona sin “acepción de personas” y puede chocar con ciertas ideas de justicia material (1947: 664); además, de manera similar al cálculo capitalista del dinero y de los beneficios, la burocracia puede separarse de las necesidades sociales y de los objetivos de la producción. Las necesidades funcionales de tal burocracia son la referencia ejemplar del famoso “armazón de servidumbre” al que, según Weber, “un día quizá se verán obligados a entrar, impotentes, los hombres, como ocurrió a los fellahs en el antiguo Estado egipcio, *si el único y definitivo criterio de valor para ellos, que ha de decidir sobre la forma de conducir sus asuntos, es una administración buena en sentido puramente técnico, es decir, una administración y provisión racional de las necesidades a cargo de funcionarios*” (1988b: 332).

No obstante, en esta cita no se trata ni de una descripción de algo existente ni tampoco de una profecía. Weber dice “si...”, es decir, que existen alternativas y posibilidades para evitar el “armazón de servidumbre”.

La solución weberiana: decisionismo y poder

Es precisamente esta remisión de la racionalidad formal a una relación de poder social lo que le ofreció a Georg Lukács la posibilidad de reinterpretar en términos marxistas la teoría de la racionalización de Weber. Si la racionalidad presupone una relación de clases sociales

10. Junto a ciertos valores de índole religiosa, Weber menciona, a este respecto, sobre todo la expansión atlántica a comienzos de la Edad Moderna, el carácter anárquico de la fase inicial del capitalismo y la idea de la personalidad educada de forma universal en las ciencias (Weber, 1988b: 64 y ss.).

es posible entonces —ésta es la deducción lógica— superarla con la superación de las clases sociales. Para Lukács, el éxito de la racionalidad formal según Weber es el resultado de la progresiva subsunción de la sociedad en la producción de mercancías capitalista. Esta racionalidad formal contiene, por tanto, la contradicción entre valor de uso y valor de cambio, entre trabajo concreto y abstracto o, dicho en términos revolucionarios, contiene la contradicción entre los obreros y el carácter de mercancía impuesto a su fuerza de trabajo.

También Jürgen Habermas, por cierto, mantiene la idea del carácter contradictorio inmanente al proceso de racionalización social. Amplía, no obstante, la idea del proceso de racionalización social con el concepto de la interacción comunicativa, y abandona la idea de una clase social revolucionaria capaz de servir como personificación de la razón material de una producción guiada por la satisfacción de las necesidades vitales. En las categorías de Habermas se le puede contraponer a la razón funcional de los múltiples subsistemas de la economía y del Estado el potencial de la interacción comunicativa que se libera con la racionalización de las distintas esferas de la vida (*Lebenswelten*)¹¹. En vez de la pérdida fatal del sentido y de la libertad de Max Weber, se presenta ahora el peligro de una colonización de la vida por parte de los medios dominantes del dinero y del poder, un peligro de racionalización social, sin embargo, contra el que Habermas identifica otra fuerza asimismo racional en la comunicación postradicional de las sociedades modernas.

Es conocido que Weber no pudo encontrar en el proceso de racionalización de las sociedades modernas ningún tipo de dialéctica inmanente, ni en sentido revolucionario-socialista ni de forma democrático-evolutiva. Él niega explícitamente la posibilidad de que “algún tipo de desarrollo material, o incluso la fase actual del gran capitalismo, sea capaz de crear o, incluso, garantizar las circunstancias para la libertad individual” (Weber, 1988b: 65). También es conocido el juicio de Weber sobre el movimiento socialista de su época. Aunque consideraba al socialismo como un movimiento crítico que, en primer lugar, quería confrontar el mundo burgués con nuevos valores, Weber predecía, para el caso de su triunfo, una potenciación de aquellas tendencias de las sociedades modernas que destruyen la libertad¹². Según él, la eliminación del capital privado desembocaría necesariamente en la dictadura de la burocracia estatal, lo cual significaría un aumento de la impenetrabilidad del “armazón de servidumbre” (Weber, 1988b: 331 y ss.).

Weber busca las fuerzas que sirvan de contrapeso a la pérdida del sentido y de la libertad en las decisiones voluntaristas del individuo, que crean valores y están fuera de su concepto de racionalización. Esta perspectiva, ya expuesta más arriba, alcanza un significado político porque, según Weber, existen sobre todo dos grupos con una cualificación personal y capacitados, además, por su posición social para servir como representantes sociales de las decisiones que garantizan la libertad: los empresarios capitalistas y los líderes políticos (1988b: 334). Para Weber, ambos personifican lo que le falta a la administración

11. Véase, por ejemplo, Habermas (1981: II, 485 y ss.).

12. Respecto a la idea del socialismo como movimiento crítico-cultural de Weber, se puede consultar a Scaff (1989: 175 y ss.).

racional, tanto de los aparatos económicos como del Estado, esto es, el “espíritu dirigente” (1988b: 334) capaz de decidir con responsabilidad propia. A nosotros nos interesa sobre todo el líder político, lo que, por cierto, también le interesaba a Weber porque para él (a diferencia de la teoría de sistemas de hoy en día) la política era todavía el centro de la sociedad.

En lo que sigue, quisiera mostrar que ese remedio decisionista contra los efectos de la alienación de las sociedades modernas es a) de tipo formal, tiene b) un carácter pesimista-elitista y c) —que es lo que más me interesa— contraponen a las objetivadas relaciones de las sociedades modernas una idea del poder directo caracterizado por una relación de mando/obediencia, que Weber viene defendiendo precisamente allí donde aboga por un proceso de democratización de Alemania según el modelo occidental-estadounidense.

- a) La capacidad para actuar con una responsabilidad autónoma es, para Weber, no sólo cuestión de talento individual sino, mucho más, un efecto de los procesos de socialización. Tanto empresarios como políticos se encuentran en una lucha por asuntos que son suyos, a diferencia del hombre moderno adocenado. Hace ya mucho tiempo que ese hombre medio se ha convertido en una “rueda” de la economía y de la administración “adaptándose en su interior, cada vez más, a sentirse como tal y a preguntarse únicamente si puede llegar a convertirse en una gran rueda” (Weber, 1924: 413). Puede extrañar que precisamente sean los empresarios y los políticos los que vayan a salvar el ideal weberiano del hombre civilizado. Pero Weber no se refiere aquí al contenido de la actividad empresarial o de la actividad política, sino sólo formalmente a la decisión tomada con responsabilidad propia, para la que no capacita ni la conciencia del deber ni el conocimiento especializado, sino únicamente la experiencia en la lucha de poder por la propia causa. “La lucha por el poder propio y por la *responsabilidad propia frente a su causa*, que de aquélla se deriva, es el elemento vital tanto del político como del empresario” (1988b: 335). En ese contexto, la libertad está pensada aquí como autonomía de la decisión, capacidad de autonomía como el resultado de una experiencia de “lucha”.
- b) La crítica weberiana de la civilización oscila entre una descripción pesimista de las tendencias fatales e irrefrenables del proceso de racionalización social, por un lado, y el *pathos* con el que él llama a “preservar” —contra las grandes maquinarias de las sociedades modernas— “un último resto del ser humano para que no sea víctima de ese proceso de parcelación del alma, víctima de la dictadura del ideal burocrático” (1924: 414). A este respecto, Greven habla de “rasgos de carácter trágico-heróico” en la actitud de Weber, de una “posición histórica de retirada” o, también, de la “idea de una élite histórica a la defensiva” (Greven, 1987: 118). Aunque Weber define a los empresarios y líderes políticos como representantes sociales de las fuerzas de contrapeso contra las tendencias de la modernidad que destruyen la libertad —es decir, aunque su crítica de la civilización no se limita a un mero llamamiento—, esas fuerzas de contrapeso sólo pueden surgir con una intensidad relevante en un contexto donde sea posible la experiencia de la lucha propia

por el poder. Por eso, ese llamamiento se limita de antemano a las élites del poder. Y como el proceso de racionalización social y su influencia decisiva sobre el carácter de las masas avanza continuamente, parece imposible, desde un punto de vista realista, eliminar las circunstancias de la no-libertad social. Sólo se puede esperar que se salve un espacio limitado de acción libre y responsable por la actitud de una élite capaz de tomar decisiones. En ese sentido, Weber mantiene el gesto elitista-pesimista de la crítica conservadora de la civilización, aunque le da un giro político a favor de la democracia.

- c) Como ya indica la citada fórmula del “espíritu dirigente”, Weber quiere responder al proceso de autonomización de la “mecánica petrificada” o de la “maquinaria social” con una revitalización de relaciones de poder directo, es decir, de una relación no mediatizada por las consecuencias de una acción independizadas de aquélla¹³. Es cierto que a Weber le parece inevitable que las relaciones sociales sigan racionalizándose, sin embargo, unos líderes fuertes, sea en una empresa individual o en el Estado burocratizado, podrían utilizar la maquinaria entera para la realización de determinados objetivos. Pero esto sólo es posible en la medida en que se consiga integrar la “maquinaria” en una relación de mando/obediencia jerarquizada según la racionalidad instrumental. Como es sabido, Weber define el poder (*Herrschaft*) como la “probabilidad de que determinadas personas obedezcan una orden con un contenido determinado” (Weber, 1947: 28). Según esta definición, las relaciones de poder transfieren al que está más arriba en la jerarquía la posibilidad de decidir libremente sobre los fines, así como sobre su realización a través de una cadena de mando/obediencia. En cierto modo es aquí, en su crítica de la civilización, donde se encuentra explicación a la pregunta de por qué el pensamiento de Weber gira tanto en torno al problema del poder, o por qué está realmente “hechizado” por el problema del liderazgo y del poder (Hennis, 1987: 219). Como hemos visto, Weber interpreta la pérdida del sentido y de la libertad de las sociedades modernas como efecto de una dificultad creciente para guiar la propia vida de manera consecuente en la realización de fines elegidos autónomamente por uno mismo. Así que, la posibilidad de atribuir un significado y la posibilidad de la libertad están ligadas a la estructura racional-instrumental de la acción. La solución de Weber en una sociedad racionalizada consiste únicamente en el restablecimiento de una estructura racional-instrumental de la acción en un nivel más alto, en un nivel político.

Es cierto que el concepto weberiano del poder, especialmente por su acentuación de la relación de mando/obediencia, recuerda la relación premoderna entre amo y esclavo. Puede

13. La diferenciación entre poder directo y poder indirecto comenzó en el debate sobre el carácter del llamado “socialismo real” de los años setenta. Especialmente Renate Damus utilizó en sus trabajos el concepto de poder directo para describir el intento de los líderes estatales y del partido comunista de imponer una racionalidad formal, evitando relaciones de mercancía, mediante una estructura de mando/obediencia (véase Damus, 1978).

interpretarse como expresión de la tradición autoritaria del *Obrigkeitsstaat* prusiano o, incluso puede remitirse más concretamente a la influencia de la teoría del Estado alemana¹⁴. Sin embargo, es evidente que Weber no es un defensor de la organización social aristocrática preburguesa. Lo que a mi juicio es más decisivo es, más bien, que Weber contrapone al proceso de racionalización neutralizador de las sociedades modernas un modelo de acción caracterizada por una racionalidad instrumental, según el cual cada actor elige de forma autónoma —es decir, libre, en un grado máximo, de cualquier obligación o afecto— un fin determinando y luego, según la situación, elige los medios adecuados para conseguirlo¹⁵. Como comenta el propio Weber, tanto el acto autónomo de la decisión como el cálculo distanciado y racional-instrumental representan una diferencia decisiva respecto a las ideas románticas sobre la libertad individual (Weber 1988a: 132), pero también frente a Nietzsche, que critica la racionalidad instrumental como fuente del nihilismo¹⁶. No es difícil identificar en este modelo teleológico de la acción las ideas modernas del libre albedrío y de la soberanía. Sin embargo, parece evidente, del mismo modo, su cercanía a la violencia en cuanto se relaciona con lo político, porque la capacidad de imponer los fines propios aumenta con el grado de eficacia con que yo pueda excluir de este proceso de determinación de los fines a todos aquellos que comparten el mismo espacio político y los pueda instrumentalizar para la realización de mis propios fines. Al modelo teleológico de la acción le corresponde una relación entre los que mandan y los que obedecen. Como concede Arendt en *Poder y violencia (Macht und Gewalt)*, donde discute explícitamente el concepto weberiano de poder, es cierto que la orden más eficaz es la que puede amenazar con la violencia, pero esa capacidad basada en la violencia, que puede imponer los fines propios incluso contra la resistencia de los otros, elimina a la vez el espacio político y consiguientemente el poder (*Macht*) surgido en ese espacio y fundado en el consentimiento¹⁷.

Especialmente los últimos escritos políticos de Weber, en los que compara la Alemania guillermina con las democracias parlamentarias occidentales, permiten ver que la fuerza con que aboga por una parlamentarización de Alemania está influenciada por una idea de la política en la que reparte las decisiones y su ejecución entre gobernantes y gobernados. Es cierto que, después de su viaje a los Estados Unidos en 1904, alaba las asociaciones de nivel municipal formadas según el ejemplo de las sectas religiosas como un contrapeso contra la atomización de los individuos en la sociedad de masas moderna¹⁸. Pero no son estos aspectos ciudadanos de la democracia americana los que, al fin y al cabo, considera Weber que

14. Respecto a lo primero, véase Sternberger (1986) o Rigby, quien considera la palabra alemana *Herrschaft* una “earthy German word”, cuyo uso como concepto analítico para los sistemas políticos modernos basados en la negociación, en el compromiso etc., le parece inadecuado por su cercanía a las relaciones feudal-agrarias.

15. Véase Weber (1988a: 132 y ss.). Ese modelo de acción se puede caracterizar, siguiendo a Habermas, como teleológico y monológico (véase Habermas, 1981, tomo I: 378).

16. Para más detalles a este respecto se puede consultar Villa (1996).

17. “De los cañones siempre sale la orden más eficaz, ese tipo de orden que genera obediencia inmediata sin preguntas; lo que, en cambio, no puede salir nunca de los cañones es poder (*Macht*)” (Arendt, 1990: 54).

18. Véase, a este respecto, Mommsen (1974) y Kim (2000: 197-229). Mientras que Mommsen relativiza este elemento dentro de la imagen weberiana de los Estados Unidos, para Kim Weber es un protagonista de la sociedad civil activa.

tengan un futuro ni propaga como dignos de ser imitados en sus comentarios sobre el desarrollo político de Alemania¹⁹. Para él, la lógica igualitaria de ese tipo de asociaciones se encuentra en oposición directa a la lógica de una racionalidad instrumental, enterrando así aquellas decisiones eficaces y consistentes que tanto le importan a él desde un punto de vista político²⁰. En vez de mirar a estas formas igualitarias de una política ciudadana, Weber pone en el centro de su mirada sobre la América democrática ante todo los partidos de masas organizados burocráticamente y sus líderes plebiscitario-carismáticos.

Weber fundamenta su defensa del sistema de gobierno parlamentario durante la Primera Guerra Mundial en que produce políticos profesionales capacitados para ser líderes fuertes gracias a su lucha por el poder entre ellos, es decir, líderes capacitados para la decisión y la responsabilidad (Weber, 1988b: 340 y ss., 364). Es sabido que ese tipo de político era, para Weber, la condición para la afirmación nacional de Alemania²¹. La significación del Parlamento para la socialización y selección de estos líderes fuertes la acentúa Weber durante la Guerra con más fuerza que en los escritos surgidos inmediatamente después. Tanto en la última versión de la sociología del poder de 1919/20 como también en “La política como profesión” el acento se desplaza hacia las cualidades plebiscitario-carismáticas de los líderes y su posición dentro del aparato del partido. Parece que, para Weber, la vida parlamentaria cotidiana estaba, en ese momento, demasiado determinada por la rutina y su propia organización. En todo caso, no le confiaba ya al Parlamento sin más la capacidad de producir políticos con “vocación”, es decir, con la capacidad de establecer valores²². Esto lo espera él, por el contrario, del carisma extraordinario de los líderes plebiscitarios. La democracia de líderes plebiscitarios, en la que las masas eligen para un cargo a un político con dotes retóricas o incluso a un demagogo, es por ello más apropiada para restablecer al mismo tiempo, con la relación entre líderes y seguidores, decisiones y racionalidad instrumental, recuperando así, desde la perspectiva de Weber, para el ámbito político la libertad y el sentido²³. Weber tampoco oculta que esa “democracia de líderes con máquina” exige obediencia ciega y que el “vaciamiento espiritual de sus seguidores” desemboca en “su proletarianización intelectual” (Weber, 1988b: 544), pero lo acepta porque, en las condiciones del proceso de racionalización social, el carisma del líder generador de valores parece el único camino para escapar del “armazón de servidumbre duro como el acero”. Al principio del último siglo, Weber aboga por el proceso de democratización de Alemania porque considera la

19. Respecto a la diferencia entre un concepto de la política centrada en el ciudadano y un concepto centrado en el poder, se puede consultar Gebhardt (1998: 15-27).

20. Esto lo muestra Kloppenborg con una comparación interesante entre Weber y Dewey (Kloppenborg, 2000: 44-80).

21. Para más detalles sobre la perspectiva de la afirmación nacional en los escritos políticos de Weber se puede consultar Mommsen, quien cita de forma afirmativa a Lukács, subrayando que el proceso de democratización era, para Weber, una “medida técnica para un mejor funcionamiento del imperialismo” (Mommsen, 1974: 422).

22. Para más detalles respecto a este cambio, véase Breiner (1996) y Mommsen (2001: 302-319).

23. Ya en 1959, Mommsen señalaba esa relación cuando escribía que Weber “eligió el camino del poder plebiscitario-carismático del gran demagogo” para escapar del “peligro de la rigidez burocrática de las sociedades modernas de masas” (Mommsen, 1959: 436).

democracia como el instrumento más indicado para —con la relación entre líderes/liderados— someter al control de la decisión personal la petrificada maquinaria de los aparatos sociales y estatales racionalizados y señalarle a esa maquinaria un fin de índole *wertrational* (un fin como un valor en sí mismo). Vistas así las cosas, las democracias occidentales con sus líderes políticos plebiscitarios y sus aparatos de partido a ellos subordinados hacen posible una política caracterizada *tanto* por un mayor grado de poder *como* de libertad que el que tenía la burocratizada Alemania de Guillermo II²⁴.

Desde un punto de vista aristotélico de la política se le ha criticado a Weber que su definición de Estado y de poder (*Herrschaft*), centradas ambas en la relación de mando-obediencia y en la violencia, convierten lo despótico en un elemento político (Sternberger, 1978: 355). Y, efectivamente, la sociología weberiana del poder contiene un elemento platónico. Recientemente, Judith Hanke ha indicado que Weber sólo llegó a precisar su concepto de poder después de 1910, bajo la influencia de Georg Simmel y de Georg Jellinek. Hanke observa que Simmel, citando a Platón, definía el poder como “la misma capacidad de mandar que tiene que poseer tanto el *politikos* como el *basileus*, tanto el *despotos* como el *oikonomos*” (Simmel, 1908: 197, citado según Hanke, 2001: 25). No obstante, la posición de Weber no se puede captar mediante la oposición clásica ente Aristóteles y Platón. Weber no quiere legitimar el poder como una relación de mando/obediencia entre los que saben y los que no saben. Como es conocido, Weber siempre subraya que las últimas decisiones de carácter *wertrational* (consideradas como un valor en sí mismas)²⁵ no se pueden justificar racionalmente. Weber se diferencia de las posiciones platónicas por su posición ante el problema de la contingencia. Weber no quiere eliminar o al menos limitar el carácter indeterminado de la acción política con una estructura de poder basada en verdades últimas sino que, por el contrario, quiere conservar la contingencia en el sentido de-poder-actuar-de-otra-forma frente a las obligaciones típicamente modernas del proceso de racionalización y de burocratización formal²⁶. Weber mantiene —y aquí reside lo peculiar de su posición— la relación de mando/obediencia, es decir, de decisión y ejecución, como el último refugio de la libertad, relación que Sternberger había denominado, siguiendo a Aristóteles, despótica. Ya en 1974, Wolfgang Mommsen había resumido a este respecto la posición de Weber con la paradójica formulación de “la máxima libertad posible mediante el mayor grado posible de poder” (Mommsen, 1974: 138).

24. Esta relación ha sido trivializada, de forma grotesca, por parte de Stefan Breuer cuando caracteriza la defensa weberiana del líder carismático durante la discusión sobre la Constitución de Weimar como una lamentable falsa estimación de las tendencias: “Parece que lo único que hizo Weber fue calcular una tendencia sumando simplemente el análisis de Michels sobre la jerarquía cuasimilitar de la socialdemocracia alemana y los datos que tenía sobre la democracia plebiscitaria en los Estados Unidos, sin incluir la posibilidad —de la que teóricamente era consciente— de una apertura o, incluso, de una eliminación de las estructuras jerárquicas por el proceso de democratización” (Breuer, 1994: 173). Es, justamente, esta eliminación de las estructuras jerárquicas lo que Weber no podía querer de acuerdo a su idea de la política centrada en la categoría de poder.

25. En su esbozo sobre los tipos de acción social, Weber habla de *Wertrationalität* o de una acción *wertrational* en el sentido de una *racionalidad que considera la acción como tal como un valor* (Weber, 2006: 101-104). [N. del T.]

26. Respecto al problema de la contingencia en Weber se puede consultar Palonen (1998).

LA PÉRDIDA DEL SENTIDO Y DE LA LIBERTAD EN HANNAH ARENDT

A primera vista, es posible detectar los mismos *leitmotive* de la crítica de la civilización en Weber y en Arendt: el proceso de burocratización y la falta de responsabilidad, la funcionalización, la masificación y el conformismo y, finalmente, la huida hacia el subjetivismo y el placer ciego. Además, parece que tampoco existen grandes diferencias entre el individuo weberiano fragmentado entre el hombre con trabajo especializado y el hombre hedonista sin espíritu, por un lado, y el *Animal laborans* de la *jobholder society* de Arendt, que sólo se comporta disolviéndose en un trabajo y en un consumo automatizado, por el otro (Arendt, 1981: 314). Por eso es posible, sin tener que hacer grandes piruetas interpretativas, resumir también la crítica de la civilización de Arendt en la misma fórmula de la pérdida del sentido y de la libertad.

Pero la denominación de los mismos fenómenos no implica necesariamente la condena del mismo hecho, del mismo peligro o de su amenaza. Es cierto que ambos autores nos cuentan la historia de las sociedades modernas como una historia de la pérdida con una teoría de la decadencia pero, como existe una diferencia en el punto de partida, hay diferencia en la lamentada pérdida en cada uno de los casos. Para Max Weber, el grado de modernidad está relacionado con un determinado tipo de persona capaz de llevar un modo de vida metódico, que amenaza con desaparecer a consecuencia del proceso de racionalización social que ese mismo modo de vida inició. Para Arendt, en cambio, los criterios de su crítica los deriva de las posibilidades de acción en espacios públicos plurales que, según ella, se habían formado en la polis antigua y en las revoluciones políticas de la Edad Moderna.

Mientras que Weber busca la salvación de la pérdida moderna del significado y de la libertad en el libre establecimiento de fines de índole *wertrational* (considerados como un valor en sí mismos) por parte del individuo o, mejor dicho, por parte de un líder carismático, para Arendt, por el contrario, el mal fundamental de las sociedades modernas es la generalización de la relación medios-fines. Weber quiere politizar las organizaciones formalmente racionalizadas, subordinándolas a los fines de índole *wertrational* de líderes fuertes. Para Arendt, en cambio, hay una contradicción insuperable entre la racionalidad instrumental y la acción política.

La pérdida del sentido por la racionalidad instrumental

Para Max Weber, el sentido o significado equivale a un fin último de origen religioso hacia el que el hombre puede orientar y configurar de forma racional su modo de vida. Es decir, ya en su crítica de la civilización sobre la base de su sociología de la religión, Weber identifica la creación de sentido como una relación racional con un fin último, que en este caso está caracterizado específicamente como una certeza de salvación religiosa. Justo al contrario, Hannah Arendt critica la frecuente equiparación del sentido o significado con un fin y procura diferenciar claramente el sentido de ambos conceptos.

Según ella, las patologías de la modernidad se basan, primordialmente, en la incapacidad del *Homo faber* para distinguir entre la utilidad y el significado de una cosa. Todas las acciones del tipo “para que” —es decir, para lograr un fin determinado— caen en la argumentación de Arendt en un “*progressus ad infinitum*” de fines, pues sin una superación de la idea de utilidad no es posible dar respuesta a la pregunta planteada ya por parte de Lessing: “¿Y cuál es la utilidad de la utilidad?” (Arendt, 1981: 141). Más en concreto: como el *Homo faber* de la Edad Moderna generaliza la idea de utilidad más allá del proceso de producción, provoca “la degradación de todas las cosas de la naturaleza y de este mundo a simples medios, la imparable pérdida de valor de todo lo existente, el incremento de la falta de sentido que devora, a lo largo de su recorrido, todos los fines para convertirlos a su vez en medios...” (1981: 143 y ss.).

Efectivamente, sin un fin último y concreto —como tenía todavía el hombre religioso con su afán por la vida eterna— cualquier fin puede convertirse en medio para otros fines. De esta manera, la racionalidad instrumental no es capaz de generar un sentido; dicho de otra forma: “Donde se establece la utilidad como sentido se genera la falta de sentido” (1981: 141).

La acción caracterizada por la racionalidad instrumental no es, por tanto, para Arendt el modelo opuesto al funcionalismo de las sociedades modernas sino su causa. Eso implica, por lo tanto, que el concepto del sentido de Arendt necesita tener una calidad más allá de la estructura de la racionalidad instrumental. La única pregunta que cabe plantearse entonces es la cuestión por el origen y contenido de esa cualidad.

También Arendt comienza, en un principio, con la pérdida de la fe, subrayando sus efectos no sólo sobre la certeza de una vida en el más allá sino, también, respecto a las creencias en este mundo. En este punto no se refiere exclusivamente, sin embargo, al problema de la elección discrecional entre valores opuestos que Weber menciona tantas veces usando la metáfora del politeísmo. Los horrores del poder totalitario le habían mostrado a Arendt unas consecuencias de la descomposición de valores últimos muy distintas. En una entrevista de 1972 dice: “I am perfectly sure that this whole totalitarian catastrophe would not had happened if people still believed in God, or hell rather — that is if there were still ultimates” (Arendt, 1979: 313 y ss.).

Tanto Arendt como Weber estaban influenciados por Dostoievski y su crítica religiosa de la modernidad. Arendt sintetiza la identidad del poder totalitario bajo la fórmula “todo es posible” que es, en cierto modo, una ampliación del “todo está permitido” de Dostoievski. De manera similar a Weber, Arendt defiende asimismo que no existen valores últimos de validez general ni tampoco la posibilidad de revivirlos nuevamente con la reactivación de tradición y de la religión. El hombre de la Edad Moderna está arrojado a sí mismo y tiene que darle un sentido a su vida. Sin embargo, ese sentido o significado no nace, según Arendt, de las decisiones de la voluntad del individuo aislado o del líder carismático, sino sólo con la acción conjunta con los demás en un mundo compartido de forma interpersonal. El sentido o significado nace, más exactamente, de la acción con y ante los otros que se relacionan ente sí como iguales y que regulan sus asuntos en común. Mientras

que para Weber el sentido de una acción procede de una decisión prepolítica y no fundamentada racionalmente a favor de unos valores determinados, para Arendt la acción política como tal tiene la capacidad de generar un sentido.

Nuevo comienzo, pluralidad y carácter mundano como dimensiones de la acción

Esta capacidad de la política para resolver los problemas de la falta de significado necesita una explicación, que se encuentra en el concepto enfático de la acción de Arendt. Actuar es, para ella, al lado de trabajar y de producir, una de las tres actividades básicas de la vida activa. Simplificándolo de forma esquemática se puede caracterizar trabajar como una actividad funcional determinada por necesidades naturales, producir como una actividad instrumental y actuar, sin embargo, por su carácter interpersonal. Actuar es lo mismo que comenzar algo nuevo. Si para San Agustín “el hombre fue creado para que haya un comienzo”, Arendt afirma que el hombre, “por ser un comienzo y un recién llegado al mundo”, puede tomar la iniciativa y poner algo nuevo en movimiento (Arendt, 1981: 166). Por esa capacidad de comenzar algo nuevo, por su espontaneidad, el hombre puede salirse de los procesos vitales, seminaturales, de la sociedad y evadirse de toda “previsibilidad y calculabilidad” (1981: 167). Actuar constituye la alternativa al mero comportar-se, a funcionar de manera automática y sin fricciones de la sociedad del trabajo.

En la diferenciación arendtiana de las distintas actividades (casi al modo de los tipos ideales) no se trata, a diferencia de Weber, de una teoría sociológica del proceso de racionalización social, sino de una definición existencialista de las circunstancias y posibilidades humanas. Es cierto que Arendt rechaza, explícitamente, desarrollar una antropología o referirse a la “naturaleza” del ser humano porque, según ella, tal intento entraría en contradicción con la indeterminabilidad de la existencia humana (1981: 16, 18)²⁷. No obstante, habría que subrayar que su crítica social se despliega sobre la base de afirmaciones existencialistas y normativas sobre las posibilidades de la vida humana. Sin embargo, las diferencias entre la posición de Arendt y la teoría de racionalización de Weber no son tan grandes, al final, si recordamos que la crítica weberiana a la realización de la racionalidad formal recurre asimismo a una idea normativa del “ser humano”, no profundizada filosóficamente, sin embargo, y a la idea de una acción autónoma, cuyas raíces en el idealismo alemán son obvias.

Si Weber, partiendo de esta base, enfoca la política capaz de garantizar la libertad con el tipo de acción racional-instrumental, llegando de este modo a la afirmación de un poder directo, hay que ver si Arendt, con su definición existencialista de las circunstancias y las

27. La cuestión de si en el caso de la definición de Arendt de las actividades fundamentales se trata de una antropología no tiene respuesta clara todavía en la investigación. Benhabib habla de un “universalismo antropológico” de Arendt mientras que Estrada Saavedra le contradice indicando la propia posición de Arendt y su rechazo a todo tipo de declaraciones respecto al ser humano como “género” (Benhabib, 1996: 195; Estrada Saavedra, 2002: 22).

posibilidades del hombre, puede establecer un fundamento suficientemente sólido para una práctica política capaz de crear significado y realizar la libertad.

Por sí sola no basta, sin duda alguna, la mencionada capacidad de actuar para comenzar algo de nuevo. También en las otras actividades, como por ejemplo en la producción artística, existe según Arendt un momento de espontaneidad (Arendt, 1993: 51) sin que se pueda calificar ya de actividad política. Las otras dimensiones de la acción, que sólo juntas representan su cualidad política, son la *pluralidad*, la *capacidad de hablar* y el *carácter intramundano*.

El factor de la pluralidad es, según Arendt, una necesidad fundamental de la acción política, no sólo en el sentido de una *conditio sine qua non* sino, también, en el de una *conditio per quam* (Arendt, 1981: 15), porque sólo al actuar delante de otros y con otros puede el ser-distinto de cada persona hacerse real (1981: 164). Actuamos no sólo porque somos diferentes, sino también para poder realizar lo que nos distingue.

Para Arendt, hablar y actuar están íntimamente unidos. La única diferencia entre ellos es que Arendt atribuye al actuar la dimensión del comienzo y al hablar de la autorevelación del actor. Pero, en sentido estricto, no hay acción sin hablar porque, en primer lugar, se trataría de una acción sin actor — es decir, que al acto le faltaría la dimensión relativa del “quién”— y porque, en segundo lugar, actuar sin una comunicación verbal con los otros sería algo sin sentido e indistinguible de una acción racional-instrumental o de la violencia. “La acción sólo se integra en una relación con sentido a través de la palabra hablada” (1981: 168).

Por eso, la acción con significado está ligada al estar juntos del hablar y actuar que Arendt distingue tanto del mero “estar unos contra los otros” como del altruista “estar uno para el otro” (1981: 168)²⁸. La acción necesita la referencia a los otros; por un lado, necesita un horizonte de significado mediado por la palabra y, por otro, sin embargo, constituye el “tejido de las referencias y los asuntos del hombre” (Arendt, 1981: 87) en el que únicamente la acción puede obtener un significado.

En ese contexto habría que situar, además, la fascinación de Arendt —que a veces puede causar una impresión rara— por el “espíritu agonal” de los griegos y su afán de gloria e inmortalidad. Arendt interpreta el espacio político como un espacio de competencia que permite a los individuos entrar en acción y destacar delante de los otros. Es cierto que el “sistema de referencias entre los hombre que nace del hablar y actuar” es menos tangible y fluido que los objetos creados por el *Homo faber*, pero en él los hombres pueden “[...] hacer y decir cosas [...] dignas de ser recordadas siempre, de la inmortalidad, es decir, valiosas” (Arendt, 1994b: 287). Si prescindimos por un momento del aspecto elitista de esta idea, lo

28. Eso puede limitar, además, las fronteras del debate de los últimos años sobre una interpretación agonal o una interpretación comunicativa de la acción en Arendt. El actuar delante de los otros se sitúa siempre en un horizonte común de significado, con lo cual, a pesar de un elemento de competencia presente, es casi imposible interpretarlo como agonal en el sentido de Nietzsche. Para la interpretación agonal de Arendt se puede consultar Honig (1993) y Villa (1996); para la crítica de esa interpretación, por ejemplo, Biskowski (1995) y Benhabib (1996).

que queda es que la acción produce un “espacio público de memoria” de carácter pluralista —un “fundamento comunicativo como una caja de resonancia” (Nullmeier, 1998: 101)²⁹—, que permite la creación y la narración del sentido.

En Arendt, el sentido o el significado no surge de una decisión aislada sobre un fin a conseguir, sino del pluralismo de perspectivas de un mundo compartido con los otros. A la inversa, la pérdida de sentido no es el resultado del proceso de pluralización de los valores, sino de la eliminación de ese mundo plural pero común por el poder y por el proceso de funcionalización. El funcionalismo de la sociedad moderna del trabajo alcanza, para Arendt, frente a la racionalidad instrumental del poder tradicional, una nueva cualidad en la destrucción del sentido y la libertad. En su análisis de Marx, Arendt acepta su idea básica de la autonomización de las relaciones económicas. Arendt critica la integración funcional del individuo en las sociedades económicas modernas como un proceso de naturalización que elimina la libertad al someter las relaciones interpersonales al dictado de unas supuestas necesidades del proceso social. En ese aspecto, tanto Arendt como Weber están influenciados por la crítica marxista del capitalismo³⁰. El paralelismo entre Arendt y Weber en su crítica a la autonomización de las relaciones es obvio en la descripción arendtiana de la burocracia como “poder impersonal”, que según ella es la forma de Estado más tiránica porque en la burocracia no se puede responsabilizar de nada a ninguna persona ni a ningún grupo (Arendt, 1990: 39 y ss.).

Sobre la base de su diferenciación entre las tres actividades fundamentales del actuar, producir y trabajar, Arendt entiende la sociedad económica moderna como un *oikos* caracterizado por las necesidades naturales, ampliado al tamaño de la nación (1981: 31, 105). La entrega del hombre moderno a un proceso de reproducción naturalizado y funcionalista de la sociedad destruye tanto el pluralismo de su “tejido de referencias” como la estabilidad y la fiabilidad del su mundo común.

El concepto existencialista del mundo de Arendt como fundamento de su ruptura con una idea de la política centrada en el poder

Para Weber, el mundo siempre es un signo de las fuerzas coactivas y de sus leyes propias que se oponen al sujeto tal y como resultan, en último término de “la lucha eterna del hombre contra el hombre sobre la tierra”, como dice él (Weber, 1988b: 29), y en las que

29. Con esa interpretación convincente del componente agonal en el concepto de la política de Arendt, Nullmeier marca implícitamente la diferencia con el concepto de lucha, potencialmente violenta, en Weber.

30. Arendt le reprocha a Marx que con su concepto del “ser genérico” (*Gattungswesen*) había elevado ese proceso de naturalización a un proceso de la vida colectiva de una humanidad socializada. Tal interpretación es problemática porque no contempla que Marx quería diluir el carácter de “segunda naturaleza”, que según él había adquirido la economía capitalista, en la racionalidad instrumental de una economía planificada. Sobre la interpretación errónea de Arendt de la crítica marxista a la reificación, véase Parekh (1979: 76-100).

fracasa todo intento de una racionalización ética³¹. Para Arendt, el concepto del mundo denomi-
na un “entre”, un tejido de referencias, que es el único que hace posible una acción con sentido.

Con ello hemos llegado a la diferencia tal vez más importante entre los conceptos de política de Arendt y de Weber. Ernst Vollrath ha señalado que en la idea del mundo de Weber se refleja no sólo “el motivo nietzscheano de la voluntad, del poder y de la lucha”, sino también una percepción de lo político dominante en la cultura alemana, caracterizada por la categoría de poder y el realismo político. De ahí se deriva, según Vollrath, una relación complementaria y antagónica entre una política realista de poder y una política con un ideal ético, en cuyo marco referencial no cabe pensar lo político en términos de consenso, *Assoziation* y unidad diferenciada³². No es difícil ver también otra relación complementaria y antagónica en la famosa oposición weberiana entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad³³ y, en relación con nuestro tema, en la relación entre la decisión libre del individuo por valores últimos y las regularidades objetivas del mundo.

Arendt sitúa el origen de la percepción de lo político con la categoría del poder, mucho más allá de cualquier peculiaridad de la historia alemana, en los comienzos de la filosofía occidental. Para ella, ya la filosofía de Platón había transformado la acción política pluralista de la *polis* griega según el modelo de la producción y la había diluido en una relación de mando/obediencia (Arendt, 1981: 219). De esta manera se pueden justificar en el ámbito político la violencia y las relaciones de mando/obediencia mediante la racionalidad instrumental y los conocimientos del poder, algo que antes sólo habían tenido cabida en la relación amo-esclavo. Para Arendt, el concepto de poder del pensamiento político está basado obviamente en la racionalidad técnica y en la correspondiente división entre saber y hacer³⁴.

Parece que con esa posición, Arendt representa tan sólo una variante de la conocida crítica neor aristotélica a un concepto de política centrado en el poder en lugar de en la ciudadanía. La originalidad de su pensamiento, sin embargo, especialmente la relación entre la crítica de la civilización y la democracia, se manifiesta en cuanto tomemos en consideración su reinterpretación del concepto heideggeriano del mundo con el que realiza la ruptura con una percepción de la política centrada en el poder. En primer lugar, el concepto de “mundo” de Arendt no se refiere a una realidad opuesta a la voluntad de un individuo y sus valores, sino a un “entre” que hace posible una acción libre. Con este “entre”, Arendt quiere decir dos cosas: por un lado, el mundo de los objetos reales al que se refieren los hombres, desde distintos puntos de vista, en sus acciones; en segundo lugar, el espacio para entrar en acción (*Erscheinungsraum*) en el que los hombres se guían mutua y recíprocamente los unos a los otros, formando un “tejido de referencias de los asuntos humanos” (Arendt, 1981: 173). Ambos aspectos del concepto del mundo se presuponen recíprocamente. Mientras que el espacio para entrar en acción y un

31. El concepto weberiano del mundo se puede ver muy claro en la “Observación intermedia” (1920: 522 y ss.) y en la conocida discusión sobre la relación entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad (1988b: 547 y ss.).

32. Véase a este respecto también Sternberger (1986: 103).

33. Véase a este respecto, de forma completa y con muchos detalles, Waas (1995).

34. En sus *Diarios filosóficos* Arendt dice lo mismo, con una referencia explícita a Heidegger, cuando interpreta el diálogo sobre la justicia de la *República* de Platón (Arendt, 2002: 206).

mínimo de confianza en el hablar y actuar —en el sentido de formas básicas de la convivencia— son los presupuestos para constituir nuestra realidad, ese espacio para entrar en acción, a la inversa, sólo puede establecerse a través de las diversas referencias de muchos a algo opuesto que es común a todos ellos. Arendt compara esta función del mundo de los objetos reales con una mesa que separa y une simultáneamente a los que están sentados a su alrededor (Arendt, 1981: 52). Allí donde el mundo pierde la capacidad de juntar, es decir, de conectar y de separar a la vez, se produce la atomización o la nivelación total de los individuos. Ambos fenómenos caracterizan a las sociedades de masas modernas y constituyen, según Arendt, el factor *sine qua non* del éxito de los movimientos totalitarios³⁵.

Con el concepto heideggeriano del mundo, Arendt asume también su crítica a la epistemología de las ciencias modernas, en concreto, a la separación entre sujeto y objeto en el conocimiento que se asocia a Descartes principalmente. El “mundo” no es el objeto de la voluntad o del conocimiento de un sujeto, sino un tejido de referencias que es, a la vez, el mundo que nos rodea (*Um-welt*) y el mundo en el que estamos en relación *con* todos los que lo comparten (*Mit-welt*)³⁶. Tanto para Arendt como para Heidegger el “estar-en-el-mundo” es, ya desde el principio, un “estar-con-los-otros”. Pero mientras que Heidegger interpreta el estar-con (*Mit-sein*) como una forma no-auténtica de la existencia —una caída en lo impersonal—, Arendt reinterpreta el concepto del mundo de tal forma que el estar con los otros se transforma no sólo en el presupuesto de la posibilidad de la acción política, sino también en su fin inmanente. El concepto de un mundo constituido de forma interpersonal tal y como lo desarrolla Arendt partiendo de las influencias de Heidegger y Jaspers³⁷ le abre un camino para salir tanto de la racionalidad instrumental —presente en la relación sujeto/objeto— como, en consecuencia, de la aporía de la teoría weberiana del proceso de racionalización. Con ese concepto es posible entender la acción política como creación de sentido en este mundo y —como vamos a demostrar en lo que sigue— como realización de la libertad. Expresado con otras palabras, Arendt puede pensar la política como una práctica entre iguales.

Libertad como acción no-soberana

En consecuencia, Arendt entiende la libertad como fenómeno político “que no se experimenta, primordialmente, en la voluntad o en el pensamiento sino en la acción” (Arendt, 1994a: 210). En ese contexto, el punto de partida de Arendt es la diferenciación, según

35. Ya en su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, ocupa un lugar central el análisis de la alienación del mundo (Arendt, 1986a). De forma detallada sobre el tema de la alienación del mundo en Arendt se puede consultar Thaa (1997: 695-715).

36. Durante los últimos años, el concepto del mundo en Arendt y su origen en la filosofía de Heidegger se han convertido en uno de los aspectos centrales de la investigación sobre Arendt. A este respecto se puede consultar, por ejemplo, Villa (1996: 117-129, especialmente), Jaeggi (1997), Benhabib (1996) y Hämäläinen (2000).

37. Para la influencia de Jaspers en Arendt se puede consultar Hinchman y Hinchman (1994: 143-178).

Montesquieu, entre una libertad filosófica y una libertad política; la primera se refiere a una libertad de la voluntad y la segunda a una libertad de la capacidad (*Können*) que se encuentra en el marco de las posibilidades limitadas por la ley (Arendt, 1986b: 380, y asimismo, Arendt, 1988: 425).

La libertad política se distingue de la libertad filosófica porque es, inequívocamente, un asunto del yo-puedo y no del yo-quiero. Por el hecho de que la libertad política le corresponde al ciudadano y no al hombre en general, ésta sólo puede aparecer en comunidades en las que todos los que viven juntos están en contacto los unos con los otros otro mediante la palabra y la acción, regulados por muchas relaciones: leyes, usos, costumbres y cosas parecidas. Es decir, la libertad política sólo es posible en la esfera de la pluralidad humana... [Arendt, 1988: 426].

En contra de la tradición filosófica y de la cristiana, pero en contra también de algunas ideas modernas, Arendt subraya una y otra vez que la libertad política no es una libertad de la voluntad o soberanía, es decir, un fenómeno de autorreferencia en el sentido de “yo hago lo que quiero”. La libertad es, más bien, un fenómeno de la interacción con otros³⁸. De la singularidad del yo-quiero brota la tiranía (Arendt, 1994a: 213), y la soberanía —la idea secularizada de la omnipotencia divina— se encuentra en una posición diametralmente opuesta a la libertad política porque la “soberanía, o mejor dicho, la autonomía y el poder absoluto sobre uno mismo, contradice la condición humana de la pluralidad”³⁹.

La soberanía de un grupo o de un cuerpo político es, en último término, lo mismo que la soberanía del individuo, una simple ilusión; sólo puede producirse en la medida en que cierta cantidad de personas se comporte como si fuera *una* e, incluso, una única [...] Siempre que los hombres quieren ser soberanos, sea como individuos o como un grupo organizado, tienen que eliminar la libertad. Pero si quieren ser libres tienen que renunciar precisamente a la soberanía [Arendt, 1994a: 215].

La libertad que es entendida como libertad de la voluntad es, en último término, la capacidad de realizar los fines propios contra otros. Para Arendt, este hecho no sólo es antipluralista, y por lo tanto antipolítico, sino que remite, al mismo tiempo, a la violencia como instrumento más eficaz para forzar a los otros a hacer algo que no quieren.

38. Así, por ejemplo, Arendt (1994a: 201, 210 y ss.; 1986b: 194; 1993: 38 y ss.).

39. Véase, entre otros, Arendt (1981: 173). El fundamento de la argumentación de Arendt es, también en ese caso, una crítica fuertemente existencialista de la filosofía de la identidad. Si entiende la libertad como derivada del ideal de la autoidentidad, el mundo como condición de toda acción y consiguientemente la pluralidad sólo puede percibirlos como un límite. Para más detalles a este respecto, Vollrath (1982).

La Revolución Americana

De esta crítica a la equiparación entre libertad y soberanía sobre la base del concepto existencialista del mundo se deriva la interpretación de Arendt de la Revolución Americana, es decir, su “descubrimiento de la libertad” (Thaa y Probst, 2003) en la democracia de los Estados Unidos, tan admirable para una emigrada alemana. Para Arendt, la Revolución Americana logró “eliminar, de forma consecuente, la pretensión del poder a la soberanía en el cuerpo político de la república” (Arendt, 1986b: 200), así como crear un espacio público en la constitución y en las instituciones políticas, en el que los hombres podían actuar y ejercer su poder en el marco de las leyes y las normas. La particularidad de la política americana estaba, para ella, en que los colonizadores se unieron, ya antes de la Revolución, en un “civil Bodies Politik” o “asociaciones políticas” en las que no había ni gobernantes ni gobernados, sino que formaban más bien un espacio político “en el que era posible el poder y determinados derechos sin poseer soberanía ni siquiera exigirla” (1986b: 200). Sobre la base de esa experiencia, según Arendt, los padres fundadores (especialmente Madison) reinterpretaron la teoría de división de poderes de Montesquieu y crearon una forma de Estado republicana y federal que hay que entender como reunión o *cooperation* de diversos espacios de acción políticos (1986b: 200).

Mientras que para Weber, como hemos visto en las páginas anteriores, estas formas ciudadanas de la política estaban condenadas a desaparecer bajo la doble presión del inevitable proceso de racionalización y de burocratización, por un lado, y de la “lucha” en la gran política, por el otro, Arendt veía en ellas una forma moderna y pluralista del republicanismo, que no sólo ofrecía una alternativa a la lógica del poder del pensamiento político occidental sino, además, la posibilidad de superar políticamente la descomposición de los valores necesarios en las sociedades modernas, es decir, con la acción pluralista entre iguales en lugar de la libertad (*Willkür*) decisionista y de las relaciones de mando/obediencia. A pesar de toda su crítica a la política americana de su época y al consumismo de la sociedad americana, Arendt estaba convencida, sin embargo, de haber encontrado —en las instituciones de la república y en el espíritu político del cuerpo político americano— el principio fundamental contra la pérdida del sentido y de la libertad de la modernidad, esto es, “la participación permanente en todos los asuntos de interés público” (Arendt, 1989: 144). Sin embargo, esta perspectiva de participación política no se refiere, en Arendt, a la realización de la voluntad lo menos falseada posible del pueblo, independientemente de su contenido, sino a la posibilidad de que el ciudadano forme su propia opinión a través del intercambio y de la participación en los asuntos comunes. Todas estas opciones de acción se entierran con la irrupción de supuestas necesidades en el espacio público, concretamente convirtiendo la naturalización de la economía en la vida de la sociedad.

Una omisión decisiva de la Revolución Americana consiste, según Arendt, en el hecho de no haber institucionalizado suficientemente las posibilidades de una participación directa del ciudadano tal y como lo había exigido Jefferson (Arendt, 1986b: 319 y ss.). Pero ella todavía veía en las formas de autoorganización y participación de los años sesenta, sobre

todo en el movimiento estudiantil y en el movimiento de los derechos humanos, elementos específicamente americanos que permitieron actuar, al menos durante un cierto tiempo, en los espacios públicos, creando un sentido común (*Gemeinsinn*) y capacidad de juicio (*Urteilsfähigkeit*) (Arendt, 1989: 115 y ss.). Por otro lado, también es cierto que Arendt observaba hace 30 años que los parámetros de acción del gobierno de los Estados Unidos ya no se guiaban por los padres fundadores, sino por la idea del Estado nacional europeo y su concepto de soberanía. Si recordamos las últimas tensiones entre Europa y los Estados Unidos, habría que decir incluso que, en realidad, las posiciones se han invertido: hoy en día, los Estados Unidos defienden una idea de la política basada en la violencia y el principio de la soberanía nacional (cuando se trata de la propia soberanía) y Europa, en cambio, defiende la limitación de la soberanía nacional mediante el derecho internacional.

DECISIÓN AUTÓNOMA O AMPLIACIÓN DEL MODO DE PENSAR

Lo que más separa a Max Weber y Hannah Arendt son sus respectivas soluciones para afrontar el declive de los valores últimos en las sociedades modernas. En principio, sin embargo, ambos concuerdan en que la política había perdido un fundamento normativo asegurado en la religión o en la metafísica y que no existe un camino de vuelta hacia valores incuestionables de la tradición. En ese sentido, ambos afrontan la idea desilusionante de que la modernidad “[tiene] que sacar su normatividad de ella misma” (Habermas, 1988: 16). La pregunta por la forma de realizarlo y por los criterios para juzgar la política se convierte, para ambos, en algo extremadamente urgente por el hecho de que quieren conservar, o recuperar, una posibilidad de acción política contra la tendencia a la cosificación (*Versachlichung*) y a la funcionalización de las sociedades modernas.

La solución weberiana de la decisión arbitraria del individuo, mejor dicho, del líder carismático a favor de valores últimos, excluye cualquier tipo de racionalización de las decisiones éticas en el espacio político, porque Weber niega cualquier compromiso o camino intermedio entre los sistemas de valores en caso de conflicto. El repetido llamamiento de Weber a una autorreflexión honesta y sin excepciones sobre los propios axiomas valorativos no consigue relativizar el carácter radicalmente individual y discrecional de las decisiones. Tampoco el sobrio cálculo de las posibles consecuencias de las acciones que Weber espera de las ciencias empíricas puede suministrar criterios normativos para su juicio. Interpretar el “sentido de la distancia” (*Augenmaß*) que Weber exige de los políticos (Weber, 1988b: 560) como “facultad del juicio” (*Urteilskraft*) o “inteligencia política”⁴⁰ tiene como efecto pasar por alto aquella frontera porque, a diferencia de la filosofía práctica premoderna, el político weberiano carece de los criterios de juicio. Citando a Martin Lutero, “no puedo hacerlo de otra manera, ésta es mi posición”, Weber señala, en “La política como profesión”, el valor último del político responsable (Weber, 1988b: 559). Pero el protestante de

40. Así, por ejemplo, Hennis (1981: 229 y ss.).

Weber es una figura altamente dudosa, porque hace ya mucho tiempo que extravió la Sagrada Escritura, con la que podría legitimar sus decisiones de conciencia ante sí mismo y ante los demás.

A diferencia de esto, la obra de Arendt se puede interpretar como el intento de encontrar, en “una reflexión sin barandillas” —como dice repetidamente (Arendt, 1986a: 35; 1979: 336, por ejemplo)—, un camino entre el abismo de la arbitrariedad decisionista y la búsqueda de un nuevo absoluto que destruye la libertad. De lo que se trataba para Arendt era de la racionalidad específica de lo político en la modernidad, es decir, no poner las decisiones que se toman en el ámbito de lo político en el individuo, sino juzgarlas con criterios de índole interpersonal⁴¹. La libertad en el sentido de Arendt presupone que los hombres puedan llegar desde distintas perspectivas, más allá de una decisión individual y más allá de la racionalidad de imposiciones objetivas, a un juicio común. En lugar de la racionalidad de la unidad consigo misma —la identidad— debe entrar el principio racional de la pluralidad (Vollrath, 1987: 20 y ss.).

Para Arendt, el punto de partida para ese cambio es la separación de Kant entre una facultad del juicio que *determina* y otra que *reflexiona* (Kant, 1999, Introducción: 15). A diferencia de la facultad del juicio determinativa, que opera según reglas y leyes subsumiendo lo particular bajo lo general con el fin de llegar a conclusiones lógicas, la facultad del juicio reflexiva que subyace, según Kant, en nuestros juicios del gusto, tiene que arreglárselas sin reglas y sin criterios definitivos; no puede basarse en los cálculos de la lógica, sino que tiene que conseguir aceptación indicando motivos. Para eso hace falta un “modo de pensar ampliado”. Kant dice que, respecto a las cuestiones de la estética, nosotros podríamos llegar a un tipo de juicio que puede alcanzar validez general haciendo nosotros abstracción de “las condiciones particulares subjetivas de nuestro juicio” y observando el objeto de que se trata desde el punto de vista de los otros (Kant, 1999: 40). Arendt cree haber encontrado aquí el elemento clave para un concepto de racionalidad política que se corresponda con las circunstancias secularizadas e irrevocablemente pluralistas de las sociedades modernas. Si estamos en condiciones de ver “las cosas no sólo desde nuestro punto de vista propio, sino desde la perspectiva de todos los demás que estén presentes” (Weber, 1988a: 507), la pérdida de criterios firmes y reconocidos por todos no conduce ni a un nihilismo normativo ni a una “lucha mortal e insuperable” de los valores (Arendt, 1994b: 299).

Sin embargo, el juicio reflexivo no puede realizarse tan fácil como la actividad intelectual del cálculo lógico y la deducción. Hace falta la presencia de otros.

Lo que la presencia del yo es para la corrección formal de la ética de las convicciones, es la presencia de los otros para el juicio. Es decir, el juicio dispone de cierta validez general en un sentido concreto pero nunca de una validez universal. La validez no puede ir más allá de aquellos otros cuyo punto de vista se haya incluido [Arendt, 1994b: 298].

41. En esa dirección ha interpretado la obra de Arendt sobre todo Ernst Vollrath, cuya “teoría filosófica de lo político” parte de esa interpretación. Véase, especialmente, Vollrath (1987).

Según esto, una debilidad obvia de esta esperanza en la racionalidad política del juicio reflexivo reside en los presupuestos de éste que, según el propio análisis de Arendt, quedan enterrados por el triunfo de la sociedad moderna del trabajo y su conformismo. Es cierto que el juicio reflexivo no necesita ninguna tradición válida ni unos valores últimos comunes, pero para que pueda desplegar su potencial racional sí necesita un espacio político público, compartir unas instituciones políticas comunes, así como la capacidad y la disposición de los individuos para ponerse en la perspectiva de los otros. Aunque la crítica de la sociedad de Arendt diagnostica la desaparición de estos presupuestos, ve, no obstante, en las instituciones de la república americana y en el sentido común (*Gemeinsinn*) de sus ciudadanos una fuerza que permite no perder la esperanza⁴².

En la discusión científica sigue siendo una discusión debatida si la referencia de Hannah Arendt a la estética de Kant es realmente una opción suficientemente moderna para salir del dilema de las fundamentaciones últimas⁴³. Independientemente de la respuesta que se dé a esa pregunta, el aspecto decisivo consiste, para nosotros, en la definición arendtiana de lo político como un espacio en el que la acción de distintos actores produce una razón propia de validez general limitada. De este modo, el criterio de la racionalidad de la acción política ya no está constituido por su racionalidad instrumental con valores elegidos de manera discrecional y prepolítica, sino por el consenso en el juicio de los otros.

CONCLUSIÓN

Al comienzo he caracterizado la perspectiva decisionista de Weber como formal, de corte pesimista-elitista y, a diferencia de las relaciones racionalizadas de la sociedad moderna, como una perspectiva basada en el poder. A primera vista, las dos primeras caracterizaciones valen también para el pensamiento de Arendt. De hecho, se ha criticado frecuentemente su “concepto entusiástico de la política” (*Vollrath*) como formal y elitista. Se ha criticado, especialmente, que Arendt no defina lo político partiendo de determinados contenidos y, más en concreto todavía, que quiera excluir explícitamente del ámbito de lo político el ámbito social, como un ámbito caracterizado por una necesidad seminatural⁴⁴.

42. De forma más clara, por ejemplo, en su análisis del movimiento estudiantil estadounidense (Arendt, 1989). Pero de manera similar ya en sus primeras impresiones del ciudadano americano medio que mostraba un sentido común defendiendo los derechos de sus co-ciudadanos (Arendt, 1985: 66).

43. La discusión trata de si Arendt forma parte de los *anti-foundationalists* o si su filosofía se basa en un universalismo antropológico que implica un intersubjetivismo ético radical. La primera tesis la defiende, por ejemplo, Margaret Canovan (1992: 192); la segunda, por ejemplo, Seyla Benhabib (1996: 195). Defender la primera tesis implica, además, la cuestión de si Arendt se acerca de forma peligrosa a Nietzsche y a la destrucción posmoderna de toda moralidad, o si su exigencia de una generalización limitada a un mundo plural y común abre, más bien, un camino entre las pretensiones absolutistas de un universalismo moral y la posición de los deconstructivistas, para los que toda moral se disuelve en poder.

44. Las críticas figuran, resumidas, de forma compacta y clara, en la conversación de Arendt con Richard Bernstein, Hans Jonas, Mary McCarthy y otros (Arendt, 1979).

Este paralelismo entre los dos se explica por el hecho de que tanto Weber como Arendt intentan caracterizar lo político por un tipo de acción que tiene que ser capaz de crear sentido y establecer libertad contra el proceso de autonomización de la racionalidad formal (en el caso de Weber), y contra el “funcionamiento automático” de la sociedad de trabajo (en el caso de Arendt). Para ambos vale también que su respectivo tipo de acción —la decisión libre del individuo a favor de determinados valores y su realización según una racionalidad instrumental en Weber, y el actuar con y delante de los otros para Arendt— es un fin en sí mismo. Esto expone a ambos a la sospecha de amoralidad, lo cual parece plausible en cuanto que rechazan efectivamente una fundamentación de la política sobre valores últimos de validez general o, al menos, la consideran imposible en las circunstancias modernas. Frente a los representantes de la Escuela de Francfort, Weber y Arendt han dejado cualquier orientación, incluida la melancólica, hacia una “razón objetiva” (Horkheimer). Pero mientras que el decisionismo de Weber, al desprenderse de valores de validez general, alberga el peligro de diluir normativamente el poder y la racionalidad instrumental, la definición de la política en Arendt como hablar y actuar con y delante de los otros no sólo puede aportar una crítica fundamental a una concepción de lo político basada en la categoría del poder, sino que puede apuntar la perspectiva de su racionalización inmanente y de su propia limitación normativa.

Sorprendentemente, esta oposición va de la mano con una valoración positiva de la democracia americana, lo que diferencia a ambos autores claramente de los otros pensadores del siglo XX que han hecho crítica de la civilización. Tanto en el caso de Weber como en el de Arendt se puede hablar de un proceso de democratización de la crítica de la civilización, y en ambos casos tiene un papel clave la interpretación de la democracia americana.

Weber considera la transformación de los sistemas políticos en democracias de líderes plebiscitarias, al principio del siglo XX, como una posibilidad de que los líderes políticos puedan realizar mediante el poder sus decisiones de índole *wertneutral*; para él, esto constituye el contrapeso decisivo a una configuración del hombre moderno desde fuera por parte del mercado y de la burocracia.

Arendt se dirige hacia atrás, a la Revolución Americana, y encuentra allí, en una acción libre entre iguales, en las formas de autoorganización política y en la participación, el contramodelo moderno al funcionalismo de la sociedad del trabajo.

En ambos casos se trata de interpretaciones alemanas de la política estadounidense: la percepción weberiana de la lucha política democrática con categorías del poder, es decir, en la tradición del derecho político alemán, no puede percibir el elemento de ciudadanía o de sociedad civil de los países anglosajones más que como un residuo anacrónico. Para él, la democracia se convierte en sinónimo de la selección de líderes capaces de decidir y gobernar.

Arendt, en cambio, politiza la crítica existencialista de la civilización al interpretar las formas ciudadanas de la república americana como la superación de una tradición con origen en Platón, la cual piensa lo político según las categorías sujeto/objeto o medios/fines, es decir, centrado en el poder. Por eso, desde un punto de vista normativo, Arendt puede criticar el poder y la violencia como una desviación de los orígenes revolucionarios de la política moderna sin tener que recurrir a ninguna de las personificaciones de la razón en la historia de la filosofía.

En ambos casos, sin embargo, tanto para Weber como para Arendt, lo que en realidad habría que plantearse básicamente es si nosotros compartimos todavía el punto de partida de su crítica de la civilización, es decir, que la erosión creciente del sentido y de las posibilidades de la acción humana están causadas por la organización funcional de las sociedades modernas.

Referencias

- Arendt, H. 1979. «Hannah Arendt on Hannah Arendt», en M. Hill, (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of Public World*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Arendt, H. 1981. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Múnich: Piper.
- Arendt, H. 1985. *Hannah Arendt, Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969*. Múnich: Piper.
- Arendt, H. 1986a (1958). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Múnich: Piper.
- Arendt, H. 1986b (1965). *Über die Revolution*. Múnich.: Piper.
- Arendt, H. 1988. *Vom Leben des Geistes*. Múnich: Piper.
- Arendt, H. 1989. «Ziviler Ungehorsam», en Hannah Arendt, *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlín: Rotbuch-Verlag.
- Arendt, H. 1990. (1970). *Macht und Gewalt*. Múnich: Piper.
- Arendt, H. 1993. *Was ist Politik?* Múnich: Piper.
- Arendt, Hannah, 1994a «Freiheit und Politik», en Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Múnich: Piper.
- Arendt, H. 1994b. «Zwischen Kultur und Politik», en Hannah Arendt *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Múnich: Piper.
- Arendt, H. 2002. *Denktagebuch 1950-1973*, 2 tomos, Múnich: Piper.
- Benhabib, S. 1996. *The Reclutant Modernism of Hannah Arendt*. Thousands Oaks: Sage.
- Biskowski, L. J. 1995. «Politics versus aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger», *The Review of Politics* 57.
- Bluhm, H. 1999. «Dostojewski und Tolstoi-Rezeption auf dem "semantischen Sonderweg". Kultur und Zivilisation in deutschen Rezeptionsmustern Anfang des 20. Jahrhunderts», *Politische Vierteljahresschrift* 40.
- Breiner, P. 1996. *Max Weber and Democratic Politics*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- Breuer, S. 1994. *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Canovan, M. 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thinking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damus, R. 1978. *Der reale Sozialismus als Herrschaftssystem am Beispiel der DDR*. Francfort del Meno: Focus-Verlag.
- Estrada Saavedra, M. 2002. *Die deliberative Rationalität des Politischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Gebhardt, J. 1998. «Auf der Suche nach dem Politischen», en M. T. Greven, H. Münkler y R. Schmalz-Bruns (eds.), *Bürgersinn und Kritik. Festschrift für Udo Bermbach zum 60. Geburtstag*. Baden-Baden: Nomos-Verlag.
- Greven M. 1987. «Krise der objektiven Vernunft. Entfremdung und ethischer Dezisionismus bei Georg Lukács und Max Weber», en U. Bermbach y G. Trautmann (eds.), *Georg Lukács*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Greven, M. 1993. «Hannah Arendt — Pluralität und die Gründung der Freiheit», en P. Kemper (ed.), *Die Zukunft des Politischen*. Francfort del Meno: Fischer Verlag.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo I y II. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1983. «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung — nach einer erneuten Lektüre», en K. H. Bohrer (ed.), *Mythos und Moderne*, Francfort del Meno: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1988. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- Hämäläinen, J. 2000. «Arendt y Heidegger — Konvergenz in der “Welt”», *Hannah Arendt Newsletter*, 3/2000: 18-23.
- Hanke, E. 2001. «Max Webers “Herrschaftssoziologie”. Ein werkgeschichtliche Studie», en E. Hanke y W. J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung*. Tubinga: Mohr.
- Hennis, W. 1987. *Max Webers Fragestellung*. Tubinga: Mohr.
- Hinchman, L. P. y S. K. Hinchman. 1994. «Existencialism Politicized. Arendt’s Dept to Jaspers», en L. P. Hinchman y S. K. Hinchman, *Hannah Arendt. Critical Essays*. Albany: State University of New York.
- Honig, B. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- Jaeggi, R. 1997. *Welt und Person: Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlín: Lukas-Verlag.
- Kant, I. 1999. *Kritik der Urteilskraft*, ed. Karl Vorländer. Hamburgo: Meiner.
- Kemper, P. (ed.). 1993. *Die Zukunft des Politischen*. Francfort del Meno: Fischer.
- Kim, S.-H. 2000. «In Affirming Them, He affirms Himself. Max Weber’s Politics of Civil Society», *Political Theory* 8.
- Kloppenber, J. T. 2000. «Demokratie und Entzauberung der Welt: Von Weber und Dewey zu Habermas und Rorty», en H. Joas (ed.), *Philosophie der Demokratie*. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- Mandt, H. 1974. *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*. Darmstadt: Luchterhand.
- Mommsen, W. 1959. *Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. Tubinga: Mohr.
- Mommsen, W. 1974. *Max Weber. Gesellschaft, Politik, Geschichte*. Francfort del Meno: Suhrkamp.

- Mommsen, W. 2001. «Politik im Vorfeld der Hörigkeit der Zukunft. Politische Aspekte der Herrschaftssoziologie Max Webers», en E. Hanke y W. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*. Tubinga: Mohr.
- Nullmeier, F. 1998. «Agonalität — Von einem kultur- zu einen politikwissenschaftlichen Grundbegriff?», en M. T. Greven, H. Münkler y R. Schmalz-Bruns (eds.), *Bürgersinn und Kritik. Festschrift für Udo Bernbach zum 60. Geburtstag*. Baden-Baden: Nomos-Verlag.
- Palonen, K. 1998. *Das "Webersche Moment". Zur Kontingenz des Politischen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Parekh, B. 1979. «Hannah Arendts Critique of Marx», en M. Hill, (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of Public World*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Rigby, T. H. / Feher, F. (eds.). 1982. *Political Legitimation in Communist States*. Londres: Macmillan.
- Scaff, L. A. 1989. *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity nt the Thought of Max Weber*. Berkely: University of California Press.
- Simmel, G. 1908. «Zur Philosophie der Herrschaft. Bruchstücke aus einer Soziologie», en G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stern, F. 1963. *Kulturpessimismus als politische Gefahr*. Berna: Scherz.
- Sternberger, D. 1978. *Drei Wurzeln der Politik*, tomo II. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- Sternberger, D. 1986. «Max Weber und die Demokratie», en D. Sternberge. *Herrschaft und Vereinbarung*. Francfort del Meno: Suhrkamp.
- Thaa, W. 1997. «Hannah Arendt. Politik und Weltentfremdung», *Politische Vierteljahresschrift* 38.
- Thaa, W. y L. Probst (eds.). 2003. *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlín: Philo.
- Villa, D. R. 1996. *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Vollrath, E. 1982. «Ein philosophischer Begriff des Politischen?», *Neue Hefte für Philosophie* 21, 1/1982.
- Vollrath, E. 1987. *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*. Wurzburgo: Königshausen & Neumann.
- Vollrath, E. 1990. «Hanna Arendt», en K. Graf Ballestrem y H. Ottmann (eds.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Múnich: Oldenbourg.
- Waas, L. 1995. *Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus des 20. Jahrhunderts*. Francfort del Meno: Campus.
- Weber, M. 1920. «Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung», en M Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tubinga: Mohr.
- Weber, M. 1924. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tubinga: Mohr.
- Weber, M. 1947 (1925). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tubinga: Mohr.

- Weber, M. 1981 (1920). *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Ed. Johannes Winkelmann. Tübinga: Mohr.
- Weber, M. 1988?a (1922). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga: Mohr.
- Weber, M. 1988?b (1921). *Gesammelte Politische Schriften*. Tübinga: Mohr.
- Weber, M. 1988c (1921). «Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland», en M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*. Tübinga: Mohr.
- Weber, M. 2006. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Edición y traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza.

WINFRIED THAA

Thaa@uni-trier.de

Nació en la República Federal Alemana en 1952. Estudió Ciencia Política, Literatura alemana y Filosofía en la Universidad de Tübingen y en el Bologna Center of the Johns Hopkins University. Ha sido profesor de Ciencia Política en Tübingen, en la University of Denver, Colorado, y en la University of Michigan, Ann Arbor. Desde el año 2002 es profesor de Teoría Política en la Universidad de Trier. Sus intereses de investigación se refieren a la transformación de los regímenes comunistas, teoría democrática y pensamiento político de Hannah Arendt. Entre sus publicaciones más destacadas están: *Herrschaft als Versachlichung*, Frankfurt/M 1983; *Die Wiedergeburt des Politischen. Zivilgesellschaft und Legitimitätskonflikt in den Revolutionen von 1989*, Opladen 1996; *Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 38.Jg., 4/1997: 695-715; *'Lean Citizenship': The Fading Away of the Political in Transnational Democracy*, en *European Journal of International Relations*, vol. 7, 4/2001, 503-523.