

CONTRASTES

Revista Internacional de Filosofía

Volumen XII (2007) • ISSN: 1136-4076

SUMARIO

ESTUDIOS

- Susan Haak* La integridad de la ciencia: significado e importancia
Jesús Alcolea Razonamientos no rigurosos y demostraciones
Rafael Cejudo El debate entre P. Pettit y A. Sen sobre la libertad
Antonio Diéguez La relatividad conceptual y el problema de la verdad:
Ricardo A. Espinoza Deleuze y Zubiri...en torno a una lógica de la
impresión
Javier Franzé La polémica de Strauss y Voegelin con Max Weber
José García Leal La condición simbólica del arte
M^a T López de la Vieja Los argumentos resbaladizos. El uso práctico
Angel Puyol Filosofía del mérito

DEBATES

- M^a Luz Pintos* Gurwitsch, Goldstein, Merleau-Ponty. Análisis de una
estrecha relación

NOTAS

- Roberto Augusto* La antropología filosófica de Schelling
Antolín Sánchez Cuervo El humanismo de Eduardo Nicol en su Centenario
Alicia Villar Muerte y pervivencia en Unamuno

MATERIALES DE INVESTIGACION

- Gemma Muñoz-Alonso* Anatomía de la investigación filosófica: claves
prácticas para la elección del tema

INFORME BIBLIOGRAFICO

- Juan Carlos Velasco* Un solo mundo o la perspectiva de la justicia

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

Control vertical o vacío de sentido: relevancia del concepto de mundo para la definición de la ética política. La polémica de Strauss y Voegelin con Max Weber

JAVIER FRANZÉ
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 10.02.2006 Aprobado definitivamente: 04.05.2007

RESUMEN

Este artículo busca abordar una cuestión que parece cobrar relevancia política en sociedades postmodernas y secularizadas: las implicaciones que para la ética política puede tener el considerar el mundo como un lugar vacío de sentido inherente o, por el contrario, como una realidad moral. Para ello se recupera la crítica que autores como Leo Strauss y Eric Voegelin, apoyados en una visión clásica de la política que reunía verdad y política, hicieron de Max Weber, cuya reflexión partía de la imposibilidad de fundamentar objetivamente los valores y, por tanto, de conciliar verdad y política. La cuestión que se abre es si una perspectiva que, como la clásica, busca reunir verdad y política, no puede resultar paradójicamente menos consistente para dar cuenta de la especificidad de la ética política que otra que, como la weberiana, da por sentado la imposibilidad de tal reunión.

PALABRAS CLAVE

POLÍTICA, VERDAD, ÉTICA, VALORES, VIOLENCIA, WEBER, STRAUSS, VOEGELIN.

ABSTRACT

This article deals with an issue that seems to become relevant in postmodern and secularized societies: the implications for political ethics of considering the world as a place without any essential and inherent meaning or, on the contrary, as a moral reality. In order to do this, we recover the criticism made by authors like Leo Strauss and Eric Voegelin –based on a classical concept of politics, joining truth and politics together– of Max Weber's point of view, starting from the impossibility of objectively founding values and thus, of reconciling truth and politics. The question that arises is, if one perspective looks to join truth and politics together, as does the classical one, it cannot be paradoxically less able to portray the particularity of political

ethics than another, like the Weberian one, which supposes the impossibility of the union of truth and politics.

KEY WORDS

POLITICS, TRUTH, ETHICS, VALUES, VIOLENCE, WEBER, STRAUSS, VOEGELIN.

I. INTRODUCCIÓN

HACIA LA DÉCADA DE 1950, en un contexto marcado por la experiencia de los totalitarismos y de la crisis de la filosofía política clásica dado el auge de la ciencia política positivista, Leo Strauss y Eric Voegelin van a discutir la concepción de Max Weber acerca de la relación entre ciencia, valores y política.

A comienzos del XX, Weber rompe con el concepto clásico de política aristotélico, dominante hasta entonces en el pensamiento occidental, al señalar que lo específico de la política no son los fines que busca, imposibles de definir objetivamente, sino los medios con que opera (violencia)¹. Strauss y Voegelin verán en ese postulado una expresión más del positivismo dominante hacia la segunda posguerra, en tanto basado en la imposibilidad de definir valores inherentes a la política. Se propondrán entonces restaurar la noción clásica de política, afincada la reunión de lo que Weber había separado, verdad y política.

Según Strauss y Voegelin, Weber fracasa en su intento de edificar una ciencia libre de valores, lo cual demuestra que la independización de la razón moderna de todo orden trascendente (Naturaleza; Dios) es imposible. Según Voegelin, además, tal fracaso vuelve recuperable la reflexión de Weber para su proyecto de elaborar una «ciencia del orden».

Esta controversia de Strauss y Voegelin con Weber pone en juego el concepto de política como conocimiento y como actividad; más concretamente, si la política es la realización de unos fines ciertos, externos y anteriores a ella, o si comienza por la creación de unos fines a la luz de la voluntad y la razón. La primera posibilidad, al no prestar atención al elemento de poder y de violencia de la política como actividad, permite pensar en la política como encarnación de la ética (bien común; vida buena). La segunda posibilidad, al considerar lo distintivo de la política la violencia y poder con que opera, conduce a pensar que hay una ética específica de la política, que –en el contexto de la tradición occidental, que valora negativamente la violencia– nunca puede ser plena en la medida dada esa presencia de la violencia.

El problema final que se dirime aquí es si el mundo y el hombre son una realidad con sentido moral inherente o más bien una realidad fáctica. El sentido de un obrar por definición dirigido a terceros, como es el de la política,

1 Franzé, 2004.

queda radicalmente afectado por la noción de que su ámbito de desarrollo posea un sentido inherente o se encuentre vacío de toda significación *a priori*. La política como conocimiento también se ve afectada, pues o bien el conocer se circunscribe a descubrir un sentido ya existente, o bien es independiente de todo significado dado y queda abierto a la creación de sentido.

II. CONTEXTO

A los ojos de Strauss y Voegelin, el contexto² en el cual producen su crítica de Weber está marcado por varios elementos: a) la experiencia del ascenso del nacional-socialismo al poder en Alemania y el Holocausto. Ambos habían tenido que exiliarse de la Alemania nacional-socialista y se radicaron en Estados Unidos³; b) el comienzo de la Guerra Fría⁴; y c) el triunfo del positivismo en las ciencias sociales.

Strauss y Voegelin evaluarán este contexto en los siguientes términos: a) el pensamiento moderno, iniciado con Maquiavelo en el Renacimiento, representa una trayectoria de progresiva destrucción de la verdad de Occidente, producida por la filosofía clásica griega y el Cristianismo, y expresada en lo que Strauss llamará el Derecho Natural Clásico; b) los totalitarismos (nacional-socialista, fascista y comunista) marcan el punto máximo de la decadencia moderna. Son el corolario de ese pensamiento secularizado y relativista moderno, incapaz de rechazarlos en nombre de una verdad en la que, por definición, no cree; c) el positivismo hegemónico en las ciencias sociales (behaviorismo), con su postulado de la separación entre hechos y valores y su crítica de la filosofía política clásica por pre-científica –centrada en el deber ser (prescribir) y no en el ser

2 Por razones de espacio, no es posible presentar aquí el contexto de modo más detallado. Véanse: Franzé, 2006b, 33-36; y Franzé 2006a, 2-10.

3 Leo Strauss es un exiliado alemán y judío que en 1937 se traslada a Estados Unidos. Inicialmente trabaja en la Universidad de Columbia, luego en la New School for Social Research (New York; 1938-1948) y más tarde en la Universidad de Chicago (desde 1949), Maryland y California (ambas, entre 1968-1973). Muere en 1973. También Voegelin, nacido en Alemania en 1901, se ve obligado a marcharse de Viena –donde vivía desde su infancia– a Suiza en 1938 tras el *Anschluss*, y de allí a Estados Unidos, donde se establece académicamente primero en la Universidad de Harvard y luego en la Universidad Estatal de Louisiana. Entre 1958 y 1969, año de su jubilación, se establece en Munich, donde la Universidad lo convoca para fundar el Instituto de Ciencia Política. Más tarde vuelve a Estados Unidos, al Instituto Hoover de Stanford, donde trabaja hasta su muerte, en 1985 (Vallespín, 1994).

4 Los textos principales que se analizan aquí son: *Derecho Natural e Historia* (1953); «Progreso o retorno», conferencias de la década de los 50 en la Universidad de Chicago, y *¿Qué es filosofía política?* (1959), todos de Leo Strauss; y *Nueva ciencia de la política*, que recoge unas conferencias de 1951, de Eric Voegelin.

(describir), objetivo propio de la ciencia–, constituye la última etapa y así el remate del pensamiento moderno; y d) el principio metodológico weberiano de que la ciencia no puede fundamentar objetivamente los valores es la máxima expresión del positivismo dominante. De hecho, Leo Strauss dirá que la teoría de Weber acerca de la relación entre ciencia y valores lleva al nihilismo, detrás del cual aparece «la sombra de Hitler»⁵.

Los distintos niveles de este contexto –inmediato y mediato, político e intelectual– se condensan, para Strauss y Voegelin, en el conflicto entre la democracia liberal occidental y el totalitarismo soviético, en el seno de un ambiente cultural marcado por el triunfo del positivismo en las ciencias sociales. Estados Unidos, país al que van a vivir ambos pensadores, es a la vez el centro de la democracia liberal y del positivismo, lo cual para Strauss y Voegelin agudiza el conflicto, pues en cierto modo reedita la situación vivida por Alemania, cuando la democracia se vio arrasada por el nihilismo totalitario. Así, para los autores mencionados, lo que está en juego es cómo evitar que un orden político objetivamente superior (democracia liberal) resulte, debido a su tolerancia relativista, destruido por otro objetivamente inferior (totalitarismo soviético).

En este sentido, para los autores, el problema no consiste en construir un conocimiento verdadero acerca de la vida buena y el orden óptimo, lo cual ya ha logrado el pensamiento greco-romano y judeo-cristiano, sino por el contrario el objetivo central es desarbolar la tesis positivista acerca de la imposibilidad de conocer objetivamente los valores buenos y la verdad trascendente. Así, su objetivo es restaurar la subordinación de la razón a lo trascendente, contra la afirmación moderna de la autosuficiencia de la razón.

III. LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS Y ERIC VOEGELIN A MAX WEBER

Strauss y Voegelin van a criticar la afirmación central en la que se apoya la teoría de Weber sobre la relación entre ciencia y valores: los valores no son objeto de estudio de la ciencia, pues sobre ellos no cabe un saber objetivo, demostrativo, a la manera de las ciencias naturales. La preferencia de cualquier valor es infundamentada. Por lo tanto, la tarea de la ciencia es formular juicios de hecho, no de valor⁶.

El sentido general de esta crítica de Strauss y Voegelin a Weber es que es imposible separar hechos y valores, que la ciencia no puede circunscribirse a emitir juicios de hecho y rechazar todo juicio de valor, salvo a costa de la propia posibilidad de conocer.

5 Strauss, 1953, 42.

6 Weber, 1984b; 1984c; 1992a; 1992b.

Strauss y Voegelin buscarán mostrar que el propio Weber, en sus investigaciones científicas, no puede aplicar su teoría, y que detrás de lo que presenta como juicios de hecho hay realmente juicios de valor. Para Strauss y Voegelin, cuando Weber dice que describe un fenómeno, en verdad está valorando, del mismo modo que si bien afirma que no se puede demostrar que un valor sea superior a otro, finalmente acaba, por diversas vías, prefiriendo o recomendando unos valores y no otros. Así, los valores que pretende sacar por la puerta, se le terminan reintroduciendo por la ventana.

Para Strauss y Voegelin, esa situación constituye –en palabras de este último– un «fracaso exitoso», pues prueba indirectamente la principal tesis gnoseológica que ambos críticos comparten: para comprender hay que valorar, sin valoración no hay comprensión o, dicho de otro modo, quien no valora es porque no ha comprendido el hecho que estudia. La ciencia, entonces, sí provee conocimiento cierto sobre los valores. La preferencia de éstos no es infundamentada, sino que se puede demostrar la superioridad objetiva de determinados valores.

LA CUESTIÓN DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS VALORES

En este terreno, Strauss y Voegelin van a cuestionar a Weber la noción de que no es posible demostrar que un valor es superior a otro, y buscarán mostrar que el propio Weber acaba prefiriendo unos valores a otros. Veamos, en primer lugar, la crítica de Strauss⁷.

Según Strauss, Weber afirma dos cosas que se contradicen: a) que la ética no puede pronunciarse sobre cómo debe ser el orden social óptimo; y b) que la cuestión de cómo sea el orden social es relevante éticamente. Weber conciliará esta contradicción, según Strauss, relativizando la ética, volviéndola un asunto de ámbito subjetivo. Para ello, Weber desarrolla el concepto de personalidad y de libertad individual, entendidos como autonomía (acción libre de fuerzas externas y emociones irresistibles) en la elección de los valores fundamentales y de los medios para alcanzarlos.

El imperativo moral resultante sería «debéis tener preferencias» o «seguid a vuestro Dios o a vuestro Demonio»⁸. Es un imperativo ético formal, que no determina ningún contenido material de la elección. Por lo tanto, deduce Strauss, el tener preferencias o ideales sería la norma *objetiva*, no arbitraria, de lo moral, que serviría así de criterio para distinguir entre lo abyecto y lo noble. A través de su imperativo formal, Weber define el bien como el tener preferencias, una causa, y el mal como no tenerlas o ser indiferente a todas. El bien y el mal no

7 Strauss, 1953, II; 1988, I, II y III.

8 Strauss, 1953, 45-47.

dependen del contenido de los valores elegidos, sino del elegir valores o no. Esto demuestra, para Strauss, la imposibilidad de Weber de sostener su premisa de la indecidibilidad de los valores.

Strauss ve más contradicciones en la teoría ética de Weber. En efecto, si según Weber no hay modo de preferir un valor a otro, Strauss se pregunta por qué entonces la libertad e individualidad radicarían para Weber en: a) elegir valores *fundamentales*, es decir, tener preferencias/causas/ideales; 2) elegir *racionalmente* los medios para alcanzarlos; y 3) hacerse *responsable* de las consecuencias de la acción.

Strauss entiende en definitiva que la teoría ética de Weber se apoya en la noción implícita de que los valores superiores son la libertad, la individualidad, el tener preferencias, la fundamentalidad o vitalidad de ellas, la racionalidad y la responsabilidad.

El de Weber, para Strauss, es un nihilismo noble⁹, pues no deriva de la indiferencia fundamental hacia lo noble sino de una percepción del carácter infundado de lo noble.

La crítica de Voegelin a Weber en este punto se centra en lo que aquél llama el demonismo. Según Voegelin¹⁰, Weber otorga a las decisiones sobre valores un carácter demoníaco, que consistiría en la imposibilidad de argumentar racionalmente esa preferencia. Los valores en Weber serían, según Voegelin, fruto de decisiones infundamentadas, que surgirían de la nada.

Dado el fondo irracional que la preferencia de un valor adquiriría en Weber, sólo cabría para éste –siempre según Voegelin– desplazar la evaluación racional al terreno de las consecuencias.

Voegelin afirmará que si cabe una reflexión sobre las consecuencias, entonces la decisión sobre el valor no es tan demoníaca. Esa reflexión atenúa, o incluso niega el carácter irracional de la preferencia. Si la ciencia puede pensar las consecuencias, también puede reflexionar sobre la elección misma de los fines. De aquí deduce Voegelin que cabe un juicio de valor o valoración científica de los valores.

LA CUESTIÓN DE LA CIENCIA «LIBRE DE VALORES» O CENTRADA EN LOS JUICIOS DE HECHO

Strauss¹¹ va a mostrar cómo las investigaciones del propio Weber están marcadas por la valoración a la hora de caracterizar los fenómenos que estudia.

Cuando Weber afirma que el futuro del Occidente racionalizado y burocratizado está marcado por la alternativa entre «una renovación espiritual o

9 Idem, 48.

10 Voegelin 1968b, 27 ss.

11 Strauss, 1953, cap. II.

bien una ‘petrificación mecanizada’, es decir, la extinción de toda posibilidad humana que no sea la de ‘los especialistas sin espíritu ni visión y los voluptuosos sin corazón’»¹², para Strauss Weber está expresando su preferencia por un tipo de hombre, al que considera el auténtico individuo, en tanto capaz de elegir y sostener valores vitales con autonomía.

Otro ejemplo para Strauss es la investigación weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Según Strauss, como Weber no quería valorar la interpretación que los seguidores de Calvino hicieron de la doctrina de éste, eligió el enfoque histórico, que permite tomar como cierto aquello que los hombres de la época consideraron cierto. Atribuyó así al calvinismo, sin más, la aparición del espíritu capitalista. Según Strauss, Weber debería haber dicho que esa aparición se debía a una tergiversación de la doctrina de Calvino sobre la predestinación hecha por algunos de sus seguidores. Al no poder valorar como tergiversación una interpretación, y como falsos seguidores de Calvino a aquellos que la hicieron, Weber según Strauss no comprendió la relación entre espíritu capitalista y calvinismo.

Según Strauss, este enfoque histórico que Weber usó para el caso del calvinismo, es la única vía que tiene la ciencia de evitar los juicios de valor. Pero este método, continúa, expone al científico a ser engañado por el autoengaño de los actores que estudia, impide toda crítica y priva así a la ciencia de valor. La única función que cumple es la de comprender cómo las sociedades se ven a sí mismas, lo cual puede servir como material auxiliar de la labor histórica, como preparación para la evaluación, en tanto para juzgar primero hay que entender tal como el actor se entendió a sí mismo. Weber volvió a utilizar este enfoque, sostiene Strauss, para la clasificación de las formas legítimas de gobierno, lo cual lo llevó a clasificar el tipo de autoridad (carismática, legal-racional, tradicional) según cómo era vista por sus seguidores, cuando en verdad «el sociólogo [...] debe hacer una distinción entre el concepto que se forma realmente un colectivo determinado de la autoridad que lo gobierna y el verdadero carácter de la autoridad en cuestión»¹³, escribe Strauss.

A pesar de estos ejemplos últimos, Strauss entiende que ante la disyuntiva de tener que elegir entre no valorar a costa de no comprender y valorar para poder comprender, Weber eligió lo segundo.

Siguiendo en esta línea, Strauss pone el ejemplo de que la prohibición de juicios de valor permitiría hacer una descripción «objetiva» de los campos de concentración y de la motivación de los actores implicados, pero impediría

12 Idem, 49. Traducción española tomada de la realizada por Ángeles Leiva Morales y Rita da Costa García para *Derecho Natural e Historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000, p. 88.

13 Idem, 56. Sobre la traducción (p. 95 edición española), véase nota 12.

hablar de «crueldad», mientras que cualquier lector medio vería que lo que hay allí es crueldad. Así, la descripción se transformaría en una sátira, y se volvería ambigua –por no pronunciarse–, y sería un fraude intelectual.

Para Voegelin, por su parte, Weber incumpliría su promesa de no enseñar valores a los estudiantes al provocar en su auditorio una reflexión sobre las consecuencias que acarrear los valores. Así, por la negativa, es decir, suscitando una reflexión sobre las consecuencias, que –en definitiva– desembocará en la dificultad de seguir sosteniendo la preferencia por determinado valor, Weber estaría afirmando los valores *auténticos* o, en palabras de Voegelin, los de la ciencia del orden¹⁴.

Para Voegelin Max Weber no puede llevar a la práctica su proyecto de una ciencia (y, por tanto, una enseñanza) libre de valores, pues reintroduce la racionalidad de los valores que había negado en la elección al desplazarla a las consecuencias, y reintroduce la elección de los auténticos valores al mostrar que determinados valores acarrear consecuencias negativas. Queda negado así el demonismo de los valores, que consistía en la imposibilidad de toda argumentación racional sobre ellos y, por tanto, en la incapacidad científica de determinar cuáles son los auténticamente humanos y cuáles no. En este sentido, la labor de Weber es entonces rescatable para construir una ciencia del orden, una *nueva* ciencia de la política. Más aún, éste es el sentido de la grandeza de la obra de Weber, no el mostrar que una ciencia libre de valores no es una ciencia del orden o que las decisiones de valor son demoníacas, sostiene Voegelin.

IV. ANÁLISIS DE LA CRÍTICA DE LEO STRAUSS Y ERIC VOEGELIN A MAX WEBER

En este apartado se va a analizar la crítica de Strauss y Voegelin a la teoría de la relación entre ciencia y valores de Weber.

LA CUESTIÓN DE LA INFUNDAMENTACIÓN DE LOS VALORES

Análisis de la posición de Leo Strauss

Dentro de este punto, cuando Strauss denomina nihilista, positivista o relativista a Weber, más allá de las contradicciones que pueda haber entre estas caracterizaciones, el núcleo del problema es que confunde *preferencia* o *fundamentación* con *preferencia* o *fundamentación objetiva* de los valores o fines. En efecto, Weber no afirma que no hay manera de preferir un valor a otro, sino que no hay manera de preferir objetivamente, demostrativamente, un valor a otro.

¹⁴ Voegelin, 1968b, 30 ss.

Si Strauss plantea una dicotomía entre ética científica y decisionismo irracionalista y nihilista, Weber, en cambio, piensa en una tercera posibilidad, que lo aleja del positivismo y del decisionismo: el auxilio científico de la elección de valores. Weber parte de que la ciencia no da la respuesta acerca de qué valores deben guiar nuestra vida, pero de esto no extrae la conclusión positivista de que no cabe entonces hablar rigurosa y racionalmente de los valores, ni la decisionista de que la ciencia no tiene ningún papel que jugar, ni la nihilista o relativista de que da igual la elección de un valor u otro porque en tanto ninguno es objetivamente mejor que otro, todos se vuelven iguales entre sí *a todos los efectos*.

La ciencia, en Weber, auxilia la decisión para aportar: a) consciencia, que consiste en saber que hay que elegir entre valores infundamentados, incommensurables y no armonizables, en un mundo marcado por la irracionalidad ética, esto es, una relación paradójica entre bien y mal; b) coherencia, analizando que la acción que se elige como encarnación de un determinado fin esté informada realmente por ese fin y no por otro; c) eficacia, en el sentido de analizar si las acciones emprendidas para alcanzar determinado fin tienen la probabilidad de acarrear consecuencias favorables para ese fin y no para negarlo, destruirlo o desprestigiarlo.

El auxilio científico no tiene la función de convertir la elección en mejor que otra, en el sentido de que si se recurre a la ayuda de la ciencia se va a terminar eligiendo un valor *verdadero* o *bueno* frente a otro que no lo es. El auxilio científico no elimina el carácter infundamentado de todo valor, ni las potenciales consecuencias paradójicas, sólo permite que la elección sea reflexiva en relación a esos problemas¹⁵.

Otra crítica que Strauss hace a Weber es que no puede evitar el juicio de valor y por eso pasa de un imperativo moral material a otro formal.

Esta crítica de Strauss parece basarse en que no capta el enfoque de Weber sobre la cuestión ética. Weber no se pregunta qué es la ética en términos generales abstractos, para el hombre en cuanto tal, en todo tiempo y lugar. No busca un imperativo, es decir, una formulación general que sirva de mandato. Por el contrario, su punto de partida es un análisis de la fisonomía del mundo moderno occidental para preguntarse qué posibilidades de realización ética ofrece a los individuos.

Para Weber, el proceso de racionalización y desmagificación ha hecho que «el destino de nuestro tiempo» sea vivir en un mundo caracterizado por: a) el politeísmo, es decir, el fin de la hegemonía del punto de vista según el cual el mundo tiene un sentido inherente. Esa perspectiva, greco-romana clásica y judeo-cristiana, es ahora una más entre otras, en un mundo abierto a la lucha

15 Weber, 1992b, 83.

de valores y a la búsqueda individual del sentido; b) un mundo que merced a la especialización y a su complejidad se halla dividido en distintos ámbitos de actividad profesional y vital, cada uno marcado por la lógica de la actividad (ciencia, política, burocracia, por ejemplo).

Un mundo así constituido exige a quien busque su plenitud ética asumir el politeísmo. Tendrá que prescindir, por tanto, de explicaciones totales del mundo, no porque no existan (la religión sigue existiendo), sino porque no están a la altura de las circunstancias, en tanto no aceptan ni parten de ese politeísmo. Un individuo que busque su realización ética debe partir de conocer en qué consiste el obrar bien en esos ámbitos profesionales y de vida del mundo moderno, para luego analizar cuál de esos bienes que tiene ante sí es el que, por un lado, está dispuesto, y por otro, a la altura, de realizar.

Weber va a analizar principalmente tres: el del científico profesional, el del político profesional y el del burócrata profesional. La pregunta que guía ese análisis de Weber es qué tipo de hombre hay que ser, qué cualidades hay que tener, para poder responder a la ética profesional de esas actividades. La vocación para la profesión consiste en ser capaz de estar a la altura de esas exigencias éticas, esto es, en establecer un vínculo entre la interioridad personal y la impersonalidad de una lógica profesional. Por eso dice Weber que para saber qué tipo de exigencias vitales y profesionales constituyen nuestra vocación, sólo debemos atender a nuestro espíritu y seguirlo.

«Seguid vuestro espíritu» no es una recomendación moral de quien piensa que en ello radica el bien, ni el criterio para el desarrollo de la *verdadera* libertad o personalidad, sino el análisis y la constatación de las condiciones y requisitos de la ética en un mundo desmagificado y politeísta.

Su perspectiva no es la de «quien quiera obrar bien, debe realizar una acción conforme a», sino que responde a un enfoque sociológico del tipo «quien quiera alcanzar la plenitud ética en este contexto determinado, se encontrará con estos desafíos y exigencias particulares». Define las condiciones social-históricas en las que la ética se desempeña, no los requisitos de la acción ética como tal (sea formal o material). Weber no se ocupa de las preferencias porque las considere deseables, porque esté haciendo teoría normativa, sino porque las considera un valor que, *en tanto hecho*, es propio de mundo secularizado¹⁶.

Lo que Strauss parece no captar aquí, como en el caso de la crueldad referida a un campo de concentración, es que un valor puede ser estudiado como hecho, sin por ello valorarlo. Se puede estudiar, y de hecho así lo hace Weber, qué es la violencia política, o una moral de dignidad para un cristiano o de indignidad para quien no lo sea, sin que eso suponga valorar la violencia, la dignidad moral o, en este caso, la libertad o la personalidad.

¹⁶ Weber, 1992a y 1992b.

Además, Weber considera también moral la opción de aquellos que prefieren «seguir o volver a las viejas iglesias»¹⁷, a los relatos morales totales. Este camino no representa el mal o lo abyecto, como debería ser según Strauss, sino lo propio de los individuos incapaces de mirar de frente el destino de su tiempo.

Otro punto que Strauss le critica a Weber, pues lo considera una recaída en la valoración, es que, no habiendo criterio para preferir un valor a otro, por qué habría entonces que comportarse «juiciosamente» con los valores que se eligen: es decir, elegir valores *fundamentales*, escoger *racionalmente* los medios en relación a los fines, y hacerse *responsable* de las consecuencias.

Aquí caben varias distinciones. En primer lugar, no se eligen valores fundamentales, como si hubiera otros que no lo son, sino que en un mundo desmagnificado, sin valores universales objetivos, esa ausencia no puede sino ser suplida por la elección subjetiva, lo cual vuelve fundamental o vital el valor preferido.

En segundo término, la elección racional de los medios en relación a los fines no es una obligación moral, sino un criterio de prudencia si se quiere ser consecuente con el valor escogido, dado que el mundo es éticamente irracional.

Y en cuanto al hacerse responsable de las consecuencias, Weber no afirma que en ello radique lo moral, sino más bien que quien quiera ser coherente con el fin mentado por él y consciente de su obrar, en el contexto de un mundo éticamente irracional, debe tomar en cuenta que la relación medios-fines y las consecuencias no vienen determinadas por los valores que inspiran la acción, sino que pueden ser totalmente contradictorias con aquél.

Pero, además, la responsabilidad no se valora en todos los casos, sino en aquella acción que persigue fines en este mundo y con responsabilidad sobre terceros, cuyo paradigma es la actividad política. En las acciones que buscan fines ultraterrenales o que no tienen otra responsabilidad que sobre la propia persona, como la ética de las convicciones, la responsabilidad queda en manos de Dios. Y esto no le quita moralidad a la acción, pues su particularidad es ser una acción dirigida a la vida ultraterrenal y exclusivamente individual, que no recae sobre terceros, pues busca salvar el alma. El problema no es la responsabilidad o la convicción en sí mismas, sino su coherencia con el fin mentado por el actor.

Weber no considera bueno o moral obrar «juiciosamente», sino que partiendo de que le interesa la acción en términos del sentido mentado por quien la realiza, sólo una acción que presuponga la pretensión de coherencia, consciencia y eficacia del actor, es analizable por el científico social. En caso contrario, cuando alguien que actúa no busca ser consciente, coherente y eficaz respecto de su acción, ésta deja de ser analizable, pues sencillamente no hay punto de referencia para hacerlo.

17 Weber, 1992b, 88.

Análisis de la crítica de Voegelin

En el caso de la crítica de Voegelin, se puede afirmar que éste confunde *demonismo con ignorancia*.

Para Weber, según nuestra interpretación, el demonismo tiene dos aspectos: se encuentra tanto en las consecuencias de una acción guiada por valores, como en la preferencia de esos valores. Según Voegelin, en cambio, el demonismo en Weber se refiere exclusivamente a la no fundamentación de la preferencia de los valores; es lo que llama la «fijación demoníaca» de los valores en un individuo.

En Weber, el demonismo –siguiendo con nuestra interpretación– saca a la luz el problema de qué se puede saber de los valores. Para Weber, la lógica de los valores es la del demonismo en tanto no se puede conocer a ciencia cierta qué consecuencias va a traer una acción, ni por qué preferimos un valor a otro.

Voegelin busca demostrar que se puede tener ese conocimiento que elimine el demonismo. Según este autor, Weber inicialmente niega esa posibilidad, pero el desarrollo de su reflexión acabaría demostrando –no explícitamente– que sí es posible.

¿Es para Weber eliminable el demonismo por el saber? Para Weber, en el terreno de la preferencia, el demonismo es sinónimo de «fe», porque si bien cabe una reflexión racional sobre la preferencia, en definitiva lo que hay es una inclinación por un valor y no por otro, no reductible a la razón. La preferencia es un acto de subjetividad radical, no objetivable. En el terreno de las consecuencias, el demonismo es sinónimo de la irracionalidad ética del mundo, o del carácter trágico que suelen tener las acciones humanas.

Ambos rasgos vuelven al demonismo ineliminable por el saber científico. Éste sólo puede atenuarlo, al auxiliar la decisión, en los términos ya explicitados.

El carácter eliminable que tiene el demonismo por el saber para Voegelin descansa en que éste lo circunscribe a la preferencia, y en cómo concibe esa preferencia. En efecto, al circunscribir el demonismo a la preferencia, Voegelin deja de lado las consecuencias como parte del demonismo. Además, imputa el demonismo al carácter o personalidad del actor, a una suerte de «fanatismo», entendido como un estrecho y excluyente apego por un valor, que impide toda reflexión racional sobre él.

Mediante estas dos operaciones, Voegelin coloca como fuente del demonismo no estructuras, como ocurre en Weber, sino un tipo de carácter humano. Y así deja preparado el escenario para que el demonismo sea efectivamente eliminable por el saber. Para Voegelin no es el valor como objeto de estudio lo que presenta límites al saber del actor, sino los rasgos personales del actor los que impiden el saber sobre el valor.

Para Weber, partiendo de la experiencia, el demonismo de las consecuencias viene determinado por la estructura ética del mundo –relación paradójica entre bien y mal– y, dentro de ella, la de la política, en tanto ésta implica un obrar por medio de la violencia, responsabilizándose de terceros y sin certezas acerca ni de la bondad del valor escogido ni de las consecuencias que éste puede acarrear. En Weber no hay modo de que la política deje de ser un pacto con el diablo. Lo que sí está en juego es que el que hace política lo sepa o no¹⁸.

En cuanto al demonismo de la preferencia, la estructura sería el modo en que lo irracional y lo racional se combinan en el hombre para determinar la forma de elegir o tener motivos y cursos de acción, así como a los caracteres de los valores, no aprehensibles mediante un saber científico.

Al no tomar en cuenta las consecuencias de las acciones como parte del demonismo, Voegelin puede cerrar el círculo de su reflexión encaminada a demostrar el «fracaso exitoso» de Weber. En efecto, Voegelin entenderá que sólo *algunos* valores, y no todos, están sometidos al problemas de las consecuencias, que ya no serán estrictamente impensadas, sino lisa y llanamente malas, negativas.

Voegelin parece entender que el propio análisis de Weber de las consecuencias se refiere a determinados valores y no a todos. Supone que el problema último de Weber es el estudio del valor como tal, cuando en verdad es la estructura ética del mundo, la cual determina las condiciones y caracteres de la acción humana.

Esto lleva a otro problema en el análisis de Voegelin, el del significado que le da al concepto de consecuencias. Voegelin parece entenderlo en términos de las consecuencias que un valor tiene en cuanto tal *para el hombre o la humanidad*, cuando Weber está llamando la atención sobre las consecuencias que una acción guiada por un valor tiene *en términos de ese mismo valor*. De lo que se trata, para Weber, es de hacer ver al actor que decide actuar en nombre de un valor que las consecuencias de su acción pueden negar esos fines que quiso realizar, y esto no por el valor en sí, sino por la estructura ética del mundo, que trata a todos los hechos en cuanto tales, y no por el valor que los produce. En este sentido, Voegelin parece proyectar en Weber la perspectiva normativista que lo anima en su estudio. En definitiva, no acaba de percibir que Weber parte de una separación entre hechos y valores.

Para Voegelin el demonismo consiste en que sólo *algunos* valores se fijan demoníacamente a ciertos actores. Lo que esa fijación demostraría es la irracionalidad del valor y la de su sostenedor. La del valor porque la irracionalidad de la preferencia demostraría que *ese* valor es insostenible racionalmente, que no hay argumentos que demuestren su bondad; como es malo, sólo cabe defenderlo irracionalmente. Y la del actor en tanto se mostraría como alguien que

18 Weber, 1992a, 153 ss.

no quiere *entrar en razón*, que se fija demoníacamente a sus valores porque la razón le demostraría que tales valores son malos. Para Voegelin, sólo se defienden fanáticamente los valores malos, porque resulta imposible demostrar racionalmente su objetiva bondad.

Así, para Voegelin el fanático es la excepción, aquel que no quiere razonar, siendo que el hombre puede hacerlo y así saber qué valores son los objetivamente buenos. Sólo se es fanático con valores malos, falsos, no sostenibles racionalmente. El demonismo es la excepción, no la norma. Para Weber, que como se ha visto le da otro sentido al demonismo, éste es un dato de la experiencia, y por tanto la norma, no la excepción. Aquello a partir de lo cual hay que empezar a pensar el problema de la relación entre ciencia y valores. Para Voegelin, si alguien está fijado demoníacamente a unos valores y no quiere revisar racionalmente su preferencia, ni siquiera cuando se le muestran las consecuencias de ese valor, no hay nada que hacer.

Racionalidad es para Voegelin saber científico acerca de la verdad de determinados valores para la humanidad. Irracionalidad, o demonismo, todo lo contrario. Como el mundo –siempre según Voegelin– no es irracional en términos de valores, y se pueden conocer objetivamente los valores propios del hombre, sólo los valores malos para el hombre traen malas consecuencias, y por lo tanto, sólo aquellos que son irracionales o fanáticos pueden sostenerlos, y lo hacen *contra toda evidencia racional*.

Para Weber, el modo de sostener un valor o de experimentarlo, no dice nada del valor en cuestión, sino sólo de su portador. Por ejemplo, en política, si actúa guiado por la ética de la responsabilidad o por la de las convicciones absolutas de conciencia¹⁹.

Como conclusión de este apartado se podría decir entonces que la insuficiente interpretación que Voegelin hace de Weber reposa –según nuestra interpretación– en que lo que es demoníaco para Voegelin es el valor (malo) y su portador (fanático), y no la estructura ética del mundo o el modo en que lo racional y lo que no lo es se combinan en el hombre para determinar la forma en que toma decisiones sobre valores, además de los rasgos de los valores como objeto de estudio. La referencia que hace Voegelin a la cuestión de las consecuencias es meramente formal, pues para él el núcleo del problema radica realmente en el valor (sólo un valor malo, irracional, traer malas consecuencias). Todo, en definitiva, emana del valor, de su bondad o maldad objetivas, y nada del mundo o del individuo como estructuras, tal como los concibe Weber. Por ello sostendrá que el demonismo se puede evitar a través del saber, o bien, que el demonismo se debe a la ignorancia²⁰.

19 Idem, 149 ss.

20 Voegelin, 1968b, 35.

LA CUESTIÓN DE UNA CIENCIA «LIBRE DE VALORES»

Sobre este punto, cabe afirmar que Strauss y Voegelin confunden *caracterización* con *valoración*.

Análisis de la posición de Strauss

En efecto, Weber no valora sino que caracteriza el futuro de Occidente en la época de la racionalización. Acerca de ese fenómeno, Weber entiende: 1) que es *probable* que la ética propia del burócrata –entendido como profesional de la administración– se difunda a todas las actividades sociales como consecuencia del proceso de racionalización, que acarrea una creciente organización burocrática de la vida social general; 2) que como *no todos* los problemas sociales son técnico-burocráticos, la difusión de una ética de la obediencia, centrada en la elección de unos medios sin discutir los fines, podría significar el fin de la lucha de valores, en tanto llegaría a dominar actividades –por ejemplo, la política– caracterizadas por la ética de la preferencia de fines²¹.

Otra crítica de Strauss respecto de la noción weberiana de una ciencia libre de valores es que, según Strauss, Weber recurre al método histórico para evitar tener que valorar, lo que finalmente le impide comprender lo que estudia, tanto la relación entre protestantismo y capitalismo cuanto las «formas legítimas de gobierno», en palabras de Strauss.

Aquí se pone de manifiesto la diferencia de objetivos de investigación que persiguen Strauss y Weber respectivamente. A Weber le interesa en general reconstruir históricamente el sentido mentado de los actores, tanto en lo referente a la visión del mundo de algunas sectas protestantes, cuanto en lo relacionado con la concepción de la legitimidad de la autoridad. Weber no está interesado en definir en abstracto qué es el calvinismo y qué es un gobierno legítimo. Para Weber no es relevante si los seguidores de Calvino tergiversaron o no su doctrina, sino los efectos sociales que esa interpretación generó, en términos de la relación entre ideas, ética y comportamientos sociales.

El problema aquí es que Strauss no capta cuáles son los objetivos específicos de la investigación weberiana, y la critica por no alcanzar unos fines que en verdad son los suyos propios, los de las investigaciones straussianas, centradas en definir en qué consiste *la* verdad, en este caso de la legitimidad de un gobierno o de una corriente de pensamiento. Paradójicamente, al atribuirle a Weber unos objetivos que no son los del autor de *Economía y Sociedad*, Strauss incumple con su regla metodológica central para la interpretación de los autores y corrientes: el captarlos en sus propios términos, tal como ellos se habrían interpretado a sí mismos²².

21 Weber, 1991, 126 ss.

22 Strauss, 1970, 89-90.

Strauss critica también la neutralidad de valores al afirmar que esta implica, por ejemplo, no poder utilizar la palabra «crueldad» para caracterizar un campo de concentración, pues sería emitir un juicio de valor. Esto prueba, a los ojos de Strauss, lo infructuoso de una ciencia libre de valoraciones, su impotencia para conocer lo que un no científico percibe inmediatamente.

Strauss confunde aquí juicio de valor con toda descripción de las características de una conducta. No todo lo que pueda parecer una adjetivación comporta un juicio de valor. Hay en Weber un ejemplo similar al que pone Strauss: cuando caracteriza la ética cristiana como una ética que, desde el punto de vista terrenal, es de indignidad, aunque desde el punto de vista religioso, es de dignidad. El juicio de valor no se realiza cuando se caracteriza la conducta, entendiendo por esto una descripción neutral de una forma de actuar, sino cuando se entra a valorar esa forma de actuar como buena, mala, deseable o no. Weber parte del hecho de que la dignidad es polisémica, precisamente porque se está en un mundo plural en términos de valores, por lo que utilizar conceptos como el de dignidad no acarrea un juicio de valor. Del mismo modo que utilizar el término «violencia» para referirse al Estado no supone en Weber un juicio de valor acerca de la actividad estatal. Pero Strauss parece partir de la noción de que determinadas conductas implican *per se* un juicio de valor unívoco, indiscutible, esencial –como en la ética judeocristiana– y eso le impide ver que utilizarlas no conlleva una valoración.

Análisis de la posición de Voegelin

En cuanto a la interpretación que Voegelin hace de la perspectiva de Weber sobre el problema de la enseñanza, Weber no busca que los estudiantes o, en definitiva, aquellos que obran según valores, revisen los valores que han escogido, sino más bien que reconsideren lo que se podría llamar la actitud hacia sus valores, el modo en que los viven o los conciben.

Básicamente, Weber intenta despertar la noción de que los valores no son verdades absolutas e incondicionadas, sino relativas y condicionadas. Relativas porque no hay modo de probar objetivamente la superioridad de un valor sobre otro, ni de probar que se puede construir una tabla armónica con los valores escogidos, y condicionados porque la estructura ética del mundo no da lugar a una aplicación libre de restricciones, en la medida en que las consecuencias de un valor pueden redundar en su negación o desprestigio.

Por tanto, Weber no busca que alguien sienta «vergüenza» –tal como afirma Voegelin– por sostener un valor y no otro, sino, en todo caso, por el modo de sostenerlo y aplicarlo. Esto confirma que si bien para Weber no cabe reflexión racional sobre la preferencia, sí es posible acerca del modo de vivir o concebir el apego a un valor.

V. CONCLUSIONES

1. En la trayectoria histórica del concepto de política, la crítica de Strauss y Voegelin a Weber significa el intento de restauración del concepto clásico aristotélico, que éste había quebrado. Según esa visión, la política como actividad es la realización práctica de unos fines ciertos, externos y anteriores a ella, que se pueden conocer –política como conocimiento–. Es el retorno a la identificación –como Aristóteles– de la política con la *buena* política, del ser con el deber ser, de la política y la verdad.

2. Esta concepción disuelve toda tensión entre ética y política, porque la política auténtica, para serlo, debe ser ética. Si no es ética, no es política. La política es el instrumento para difundir la ética en la comunidad.

3. Esto a su vez no permite ver el poder y la violencia como rasgos de la política. Porque si la política es educación en el único modo posible de ser hombre, entonces no hay *imposición* de una voluntad sobre otra. Tampoco la política como conocimiento implica violencia, porque conocer no es apropiarse del mundo para darle forma, sino un mero descubrimiento de lo que el mundo *ya* es y, por tanto, debe ser. La violencia y el poder definen más bien la corrupción de la política.

4. La concepción clásica no puede pensar como violencia y poder la difusión de unos valores por el poder político porque concibe el mundo y el hombre como realidades morales, dotadas de un significado inherente. El conocimiento y el orden políticos son la reconciliación del hombre consigo mismo, no una posibilidad más entre otras.

5. La utilidad teórica de la concepción de Weber es que coloca el poder y la fuerza como elementos característicos de la política. No hay valores exceptuados del hecho de que la política opera con la violencia buscando realizar fines, a la vez infundamentados y obligatorios para toda la comunidad, en un mundo vacío de sentido inherente y éticamente irracional.

6. En ese sentido, la concepción clásica, aparentemente más preocupada por la ética política en tanto busca la verdad, está menos dotada teóricamente para distinguir la presencia de la violencia y la fuerza que la concepción rupturista weberiana, en apariencia más dada a «aceptar» la violencia y la fuerza por considerarlas ineliminables de la política. Entre la violencia y la fuerza que la concepción clásica no detecta, se encuentra su propia concepción de existencia de *una* verdad única, y la violencia y la fuerza que puede entrañar el difundirla, dado que la concepción clásica ve en ello un mero proceso educativo. La concepción clásica ve violencia y fuerza en las concepciones que considera contrarias a *la* verdad, y no por ser un sentido del mundo entre otros, sino porque obstaculizan *el* sentido de lo humano. La concepción weberiana, al concebir la violencia y la fuerza partes ineludible de la política, por derivarlas del pluralismo y no de

rasgos esenciales del hombre, parece más capaz de detectar distintas clases de violencia y buscar su limitación.

7. Este mundo vacío de sentido inherente, del cual parte Weber como dato de la experiencia, tiene consecuencias ambigüas para la ética política. Por una parte, la potencia, pues la creación de fines y medios es una tarea subjetiva. Por otra parte, la causa de esa potenciación puede transformarse en el motivo de la caída de todo límite ético-político, pues no hay instancia a la que recurrir, fuera de la subjetividad, para invalidar fines y/o medios considerados inmorales. El propio Weber lo reconoce así cuando afirma que el auxilio de la ciencia depende de que el actor lo considere *valioso*.

8. Para Weber, lo único que se puede *demostrar objetivamente* en el campo de la ética política es que un actor ha sido inconsecuente con los valores que dice defender, que no ha calculado las consecuencias. Pero no se puede demostrar que el valor elegido es malo (o bueno) en sí mismo, o mejor o peor que otros. Esto puede dar lugar a una paradoja: que resulte incompatible con la ética política una acción guiada por valores (generalmente admitidos como) buenos, como la democracia, en virtud de que se puede probar que no se han tenido en cuenta las consecuencias, y que ocurra todo lo contrario con una acción guiada por valores (generalmente admitidos como) malos, como por ejemplo la dictadura.

9. Como la demostración objetiva de la ciencia no abarca *toda* la discusión sobre la ética política, el único modo de salir de esa paradoja es la construcción de un sentido ético-político positivo en torno a unos determinados valores (democracia) y negativo acerca de otros (dictadura), y alrededor de un modo de vivirlos (ética de la responsabilidad). Esto último refiere a lo siguiente: como ningún valor es absoluto, ni siquiera el considerado bueno, pues el Bien no lleva siempre al Bien, lo que queda es construir un sentido ético-político a partir del cual deliberar en cada caso sobre cuánto mal es aceptable para alcanzar un bien o evitar un mal mayor. Como para Weber la política opera con la violencia (legítima), el precio –en el contexto de la cultura occidental que condena la coacción– no se paga sólo en casos excepcionales, sino siempre.

10. Un rasgo interesante de la reflexión weberiana sobre ética y política es que la violencia no viene asociada al poder político por razones metafísicas, propias de la Razón de Estado (las naciones son personalidades que buscan su lugar en el mundo y ello vuelve inevitable el uso de la fuerza; o bien), o de corrientes como el protestantismo (el hombre es malo por naturaleza y hay que disciplinarlo para evitar el caos generalizado). La violencia deriva de elementos propios de una sociedad que reconoce un mundo vacío de sentido inherente: la pluralidad de valores vuelve necesaria la violencia (legítima) como último recurso para garantizar la realización de una decisión política. No es que el hombre sea malo (o bueno), sino que la experiencia parece indicar que es más bien un creador de sentido.

11. Por último, si bien la asociación de la política con la violencia se da en Weber a través de su identificación reduccionista de la política con el Estado, una concepción ampliada de la política como no reducida al Estado (Carl Schmitt), no elimina la vinculación entre política y violencia. La relación política-violencia viene determinada no por la hegemonía moderna de la forma Estado-Nación, sino como un aspecto de la política en tanto actividad de toma de decisiones de carácter obligatorio para toda la comunidad en un mundo pluralista. Esto permite pensar que, en un mundo como el actual, tendente a la superación del Estado-Nación como forma de organización política, los problemas que la violencia plantea a la relación entre ética y política persistirán.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J-C., Y PASSERON, J-C. (2005): «La construcción del objeto» [1973], en *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI, 51-81.
- FRANZÉ, J. (2004): *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid, Catarata.
- FRANZÉ, J. (2006a): «Ethics, politics and truth: recovering Weber 'dialogue' with Strauss and Voegelin». Comunicación presentada en el ECPR Joint Sessions of Workshops, Nicosia, Chipre, 25-30 abril 2006. Disponible en internet: <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/jointsessions/nicosia/index.aspx> (acceso 30/4/2007).
- FRANZÉ, J. (2006b): «Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y valores», en *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía* 3, 31-60. Disponible en internet: <http://www.ub.es/astrolabio/Articulos3/ARTICULOdeFranze.pdf> (acceso 30/4/2007).
- SCHMITT, C. (1991): *El concepto de lo político* [1932], Madrid, Alianza.
- STRAUSS, L. (1953): *Natural right and history*, Chicago, The University of Chicago Press.
- STRAUSS, L. (1970): *¿Qué es filosofía política?* [1959], Madrid, Guadarrama.
- STRAUSS, L. (2004): *Progreso o retorno*, Barcelona, Paidós-ICE/UAB.
- VALLESPÍN, F. (1994): «La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, E. Voegelin», en *Historia de la teoría política* V, F. Vallespín (ed.), Madrid, Alianza, 354-396.
- VOEGELIN, E. (1968b): *Nueva ciencia de la política* [1952], Madrid-México-Buenos Aires, Rialp.
- WEBER, M. (1984a): *Economía y sociedad* [1922], México, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, M. (1984b): «Los juicios de valor en la ciencia social», en *La acción social, ensayos metodológicos*, Barcelona, Península, 49-111.
- WEBER, M. (1984c): «La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales» [1904], en *La acción social, ensayos metodológicos*, Barcelona, Península, 112-190.
- WEBER, M. (1991), *Escritos políticos*, J. Abellán (ed.), Madrid, Alianza.

- WEBER, M. (1992a), «La política como profesión» [1919], en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. Abellán (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 93-164.
- WEBER, M. (1992b), «La ciencia como profesión» [1917], en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. Abellán (ed.), Madrid, Espasa Calpe, 51-89.

JAVIER FRANZÉ. Profesor Contratado Doctor. Dto Ciencia Política III. Fac. CCPP y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.

Publicaciones recientes:

- «El criterio ético de Maquiavelo», *Cuadernos Hispanoamericanos* 64, diciembre 2003
- ¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber, Schmitt, Madrid, Catarata, 2004

Líneas de trabajo:

Historia del concepto de política en la teoría política occidental; ética y política; la política y lo político; concepto de poder

Dirección postal:

Calle Canarias 24, 3/A.- Madrid 28045.

Dirección electrónica: javier.franze@cps.ucm.es