

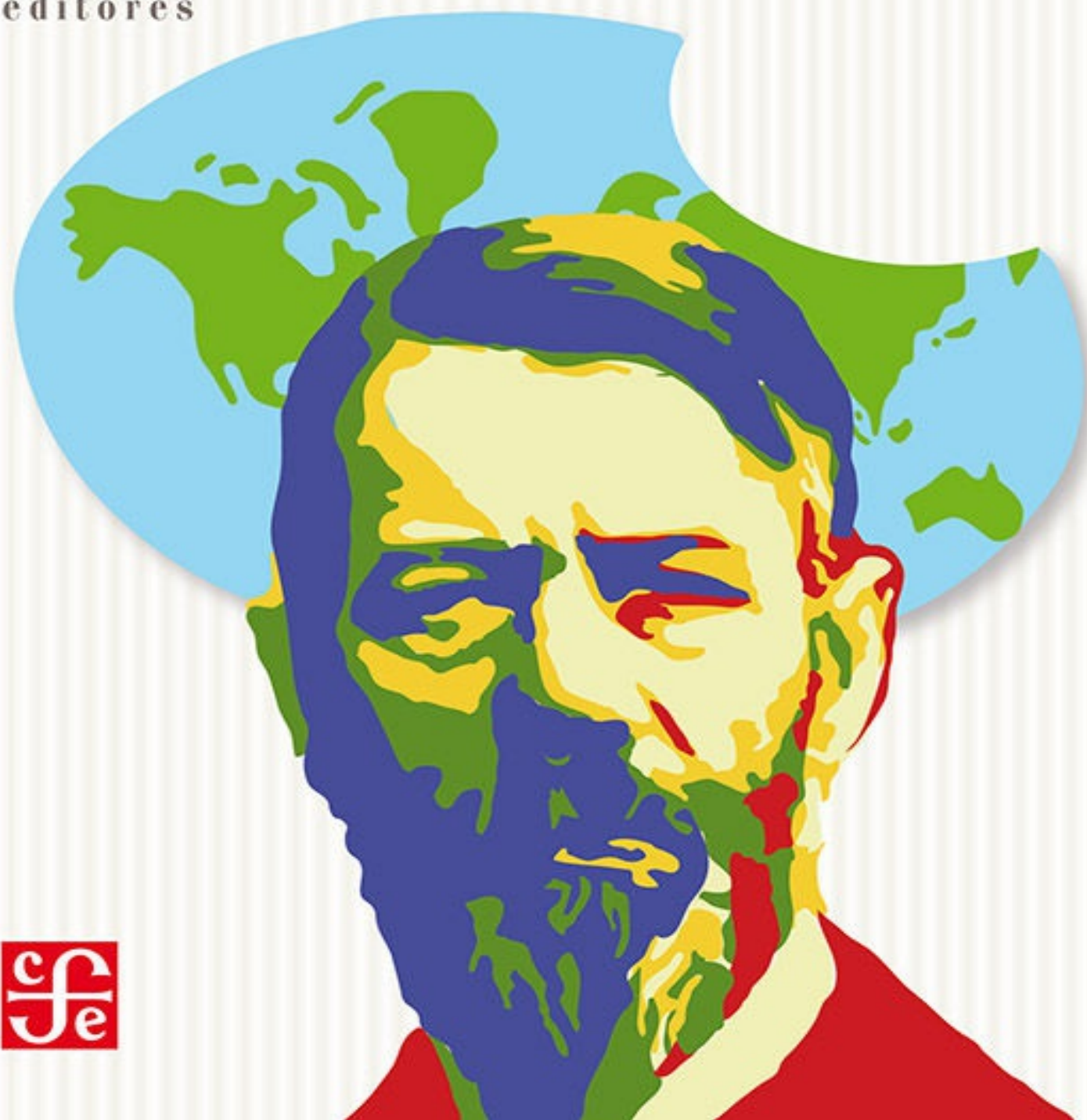
Max Weber en Iberoamérica

Nuevas interpretaciones,
estudios empíricos y recepción

ÁLVARO MORCILLO LAIZ

EDUARDO WEISZ

editores



Max Weber en Iberoamérica

Sección de Obras de Sociología

Max Weber en Iberoamérica

Nuevas interpretaciones,
estudios empíricos y recepción

Álvaro Morcillo Laiz
Eduardo Weisz
(Editores)



CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2016
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de forro: Paola Álvarez Baldit

D. R. © 2016, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C.
Carretera México-Toluca, 3655, 01210 México, D. F.

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3609-6 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice general

Prefacio

LUIS F. AGUILAR VILLANUEVA

La relevancia para Iberoamérica de las interpretaciones sobre Max Weber
ÁLVARO MORCILLO LAIZ y EDUARDO WEISZ

I. Obra: el todo

La obra de Max Weber
FRIEDRICH H. TENBRUCK

Politeísmo de valores. Reflexiones a partir de Max Weber
WOLFGANG SCHLUCHTER

La literatura en el pensamiento de Max Weber. Desencantamiento del mundo y
retorno de los dioses
JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA

La racionalización en la historia de desarrollo de Max Weber
GUENTHER ROTH

Max Weber como educador
WILHELM HENNIS

II. Obra: las partes
¿Qué es la *Sozialökonomik*?
KEITH TRIBE

La dominación legítima
STEFAN BREUER

Patrimonialismo
STEFAN BREUER

La crítica de Max Weber al sistema político y social de Alemania (1890-1920)
JOAQUÍN ABELLÁN

Las comunidades de Max Weber. Acerca de los tipos ideales sociológicos como
medio de desustancialización de la comunidad
PABLO DE MARINIS

La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación
EDUARDO WEISZ

Sociología jurídica en Max Weber: economía, sociedad y derecho
JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ y CRISTINA MONEREO ATIENZA

La metodología de Max Weber
HANS HENRIK BRUUN

III. Weber: su relevancia para Iberoamérica
Max Weber y el Estado latinoamericano 397

MIGUEL ÁNGEL CENTENO

Max Weber y *La ciudad*. Una interpretación a la luz de la experiencia
hispanoamericana

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ

El concepto de patrimonialismo y su aplicación al estudio de México y América
Latina

GINA ZABLUDOVSKY KUPER

Los avatares del carisma en el estudio del populismo latinoamericano

CARLOS DE LA TORRE

¿Persuasión o dominación en la sociedad mundial? Racionalidad, estatutos y
portadores entre la Ilustración y la UNESCO

ÁLVARO MORCILLO LAIZ y KLAUS SCHLICHTE

Max Weber y la orientalización de América Latina

JESSÉ SOUZA

La ética católica y el espíritu del capitalismo. Una lectura weberiana de la teología
de la liberación

MICHAEL LÓWY

IV. Las lecturas de Weber

La dominación filantrópica. La Rockefeller Foundation y las ciencias sociales en
español (1938-1973)

ÁLVARO MORCILLO LAIZ

Max Weber en el Cono Sur (1939-1973)

JUAN JESÚS MORALES MARTÍN

La controvertida recepción de Max Weber en Brasil (1939-1979)
GLAUCIA VILLAS BÔAS

Max Weber-Gesamtausgabe: origen y significado
EDITH HANKE

Índice analítico

Da igual cuán profundos fueran los influjos sociales condicionados por la economía y la política sobre la ética religiosa en cada caso específico; a pesar de ello, ésta recibió su cuño primordial de fuentes religiosas. En primer lugar, del contenido de su anuncio y de su promesa. Y si no pocas veces, ya en la siguiente generación se las reinterpretaba completamente, porque se las ajustaba a las necesidades de la comunidad, con toda regularidad se las adaptaba, por el contrario, a las necesidades religiosas. Sólo secundariamente podían tener efecto otras esferas de intereses, a menudo, por supuesto, con mucha intensidad y a veces de modo determinante.

*La ética económica de las religiones universales*¹

La parroquia medieval occidental, anglicana, luterana, oriental, cristiana e islámica, es esencialmente una asociación pasiva de cargas eclesiásticas y el distrito competencial del cura. En estas religiones, en general, el conjunto de todos los laicos carecía por completo del carácter de comunidad. Pequeños restos de derechos comunales se han conservado en algunas iglesias cristianas orientales y también se encontraban en el Occidente católico y en el luteranismo.

*Economía y sociedad*²

Prefacio

LUIS F. AGUILAR VILLANUEVA
Instituto de Investigación en Gobierno y Política Pública,
Universidad de Guadalajara, México

Son inmortales los creadores de conocimiento, filósofos, científicos, hombres de letras, historiadores, que han producido conceptos, lenguajes, métodos, teoremas, conjeturas causales, modos de entender el conocimiento que, no obstante el paso del tiempo, permanecen actuales, significativos, inspiradores, como faros y puntos cardinales que nos ayudan a aclarar nuestras preguntas y exploraciones, a plantear con mayor agudeza nuestros problemas de conocimiento, a liberarnos de nuestros lugares comunes, prejuicios, dogmas y, con frecuencia, después de distracciones, pasatiempos y atajos inconducentes, a retomar el camino del conocimiento, a revalorar su significación y productividad y, más a fondo, a revalorar su ética distintiva de la autocrítica, la veracidad, el rigor argumentativo, el sometimiento a los controles del diálogo y la validación empírica.

Weber es un pensador inmortal porque somos numerosos los que desde el siglo pasado nos hemos acercado a su obra con diversas preguntas, diversos motivos y objetivos (cognoscitivos o no), diversas expectativas y porque el recorrido intelectual que hemos hecho bajo su guía, que es largo, fatigoso, severo, con ires y venires, frecuentemente frustrante, nos ha llevado a encontrar respuestas a nuestras preguntas, jamás La Respuesta. Mejor dicho, nos ha enseñado a construir las respuestas que buscamos y trabajamos.

A diferencia de muchos otros autores considerados grandes, el camino por donde nos lleva Weber jamás llega a una estación final, a un puerto, a un teorema o una recomendación de certidumbre total y encantadora. Weber ofrece un camino para pensar la historia, la economía, la política, la sociedad, la religión, no un punto de llegada cognoscitivo, ético, político, un sistema económico sin fallas, una tabla de valores absolutos. Nos ofrece un lenguaje, una gramática para hablar con sentido y rigor acerca del mundo social, no el libro donde podemos saber todo lo que es, ha sido y será la sociedad humana. Pienso (acaso debatiblemente) que Weber no nos ofrece una teoría sociológica, sino un

dispositivo conceptual y metodológico para producir teoría social, explicar y comprender hechos y ordenamientos sociales específicos, empíricos, con lugares y fechas.

Como buen neokantiano, Weber tiene más interés y cuidado en definir cuál es el conocimiento posible de la sociedad y con cuáles categorías y procedimientos es posible alcanzarlo que en pretender captar la esencia interior, la dinámica y el destino del abigarrado mundo humano, sacudido por contingencias sin fin, no sólo imprevisibles sino catastróficas también. No hay en Weber Gran Teoría, holística, monumental, hay instrumentos para teorías explicativas específicas, históricas o sociológicas. Fiel a la herencia del pensamiento moderno alemán es consciente de los límites de la razón. El conocimiento es limitado, limitada es la ciencia social, con el añadido de que los límites son superables. Su ordenado sistema de «conceptos fundamentales», de «categorías» abstractas, elaboradas como «tipos ideales» de la realidad, hace posible el conocimiento de la realidad concreta, hace posible que nos acerquemos a la realidad factual que tiene una configuración definida, delimitada, y construyamos a contraluz del concepto lógicamente perfecto su concepto específico o particular, la describamos, comprendamos y expliquemos tal cual es, en un tiempo y lugar precisos. Nos ofrece un sistema de conocimiento abstracto para nuestra tarea de construir conocimiento concreto y, por ende, nos ofrece un sistema de conocimiento abierto, como hoy solemos decir.

La inmortalidad de Weber, su trascendencia, su vigencia, se debe a su «desencantamiento del mundo», que estructura su modo de pensar y vivir y que, fuera de metáfora, significa su convicción en los límites de la razón y de la producción humana que, aun si superables, jamás podrán suprimirse. No hay un diseño racional y providente que la historia social expresa, ejecuta y comprueba. Sabe y acepta los límites de su producción teórica. Por eso, para muchos, yo entre ellos, lo que nos sigue atrayendo de él es que no vamos a «comprar» una teoría de la sociedad, una biblia o manual de enunciados causales universales y leyes sociales o leyes de la historia, sino una gramática para hablar de la sociedad y producir y validar enunciados causales particulares, situacionales. Jamás la sociedad es una constelación de casos particulares que manifiestan y validan una ley, una «estructura», un «sistema», que se desenvuelve o funciona en modo imponente, por encima de la libertad y la obra humana. Él nos hace entender que vamos a producir conocimiento sobre los productos del individuo asociado, que es el hombre («individualismo metodológico»). Y que el conocimiento que producimos, como los productos que realizamos, son acciones racionales («respecto de fines» o «respecto de valores»), que cuando aspiran a ser eficaces, están sujetas a la racionalidad que implica la eficacia, a la claridad en los fines o resultados esperados y a la selección y empleo de los instrumentos coherentes con la intencionalidad de la acción e idóneos para producirlos.

Se puede fallar y se fallará en la tarea cognoscitiva si la acción de investigación

termina en opinión, en información, en visiones, pero no en conocimiento. Porque en esos casos el instrumental lógico (conceptual) y metodológico es inconducente por ser inconsistente, atrapado en la ambigüedad, en la contradicción, en la incoherencia. Se falla también en el ejercicio del poder político por el empleo de medios incompatibles con la legitimidad socialmente vigente y el saber técnico profesional que toda dirección de gobierno (eficacia) implica, así como en la producción económica por la improductividad de las tecnologías y las formas de organización del trabajo y del intercambio. Siempre he apreciado que Max Weber haya pensado la acción humana según el arquetipo de la racionalidad; que la racionalidad sea para él un atributo posible y exigible de la acción individual y asociada, pero no la lógica y la fenomenología de la historia (Hegel) y que ésta haya sido una clave explicativa de la originalidad y contribución de una historia y una cultura humanas, las occidentales, que ahora parecen mundializarse. La racionalidad de la acción pone orden en la acción cognoscitiva, política y económica, es un ordenamiento del mundo relativo, no absoluto. En esta idea y proyecto de vida personal y asociada, que busca crear orden, orden limitado, contingente, nos encontramos muchos, porque hemos perdido la fe en razones sustantivas absolutas, pero no la esperanza y el compromiso de hacer que el mundo humano sea un producto de valores racionalmente justificados, de ciencia probada, de tecnologías productivas, de política no sólo de intereses y mentiras sino de normas y resultados sociales. En el lenguaje de Weber, la predestinación de salvación habita en la lógica religiosa pero no en el mundo humano de incontables vicisitudes, avances y retrocesos, bondad y maldad. La racionalidad se exige para sobrevivir en este mundo y para hacerlo vivible.

En América Latina nos hemos acercado a Weber desde nuestros problemas, en busca de entendimiento y explicación. Los motivos han sido variados, pero resumiéndolos incorrectamente tengo la impresión de que los principales acercamientos tuvieron relación con la empresa histórica del desarrollo y la modernización de nuestros países en el siglo xx. Fue central que muchos hayan explorado bien o mal el principio de la racionalidad como su condición, motor y exigencia. Hasta las relaciones entre ética y capitalismo o, más ampliamente, entre religión y economía, con sus inagotables discusiones, fueron significativas en el debate acerca de cómo construir una sociedad productiva, de bienestar, próspera. En conexión con la empresa del desarrollo económico y social nos planteamos la cuestión de la formación del Estado moderno, de sus atributos esenciales, y muchos vieron bien o mal que el Estado era fundamentalmente una «asociación de dominación», asentada en «creencias de legitimidad» de la sociedad acerca de sus gobernantes y su actuación más que en una doctrina impecable. Los estadistas encontraron convincente y hasta entusiasmante la definición del Estado como «el poseedor del monopolio de la violencia legítima», mientras los más bien republicanos y demócratas (sociales o liberales) pusieron

el acento en la legitimidad construida y vigente del poder político, acentuando instituciones más que personalidades, relacionando la coacción con la legitimidad. Unos vieron bien o mal «los tipos de dominación» como un esquema sugerente para explicar la modernización del Estado, como un tránsito de los poderes y legitimidades tradicionales y/o de los poderes y legitimidades carismáticas hacia la forma más bien aspiracional de «la legitimidad legal-burocrática» del Estado moderno que queríamos crear, en busca de un Estado y gobierno imparcialmente legales y socialmente eficaces, sin arbitrariedad, parcialidad y corrupción y sin dispendio, ineficiencia e incompetencia. Los que se dedicaron al estudio de los gobiernos y de su administración pública encontraron una referencia fundamental en el concepto de burocracia como organización y proceso operativo, el cual hasta la fecha nos confronta con una tarea inconclusa y también superable.

Más recientemente nos acercamos también a Weber motivados por el interés intelectual de evaluar la consistencia y los alcances de la propuesta epistemológica, teórica, social y política del «materialismo histórico». Muchos no nos sentíamos satisfechos con la arquitectura conceptual del marxismo, con la manera en que combinaba dialéctica y ciencia, determinismo y teleología, conocimiento y realidad, lo abstracto y lo concreto, la teoría y la práctica, ciencias naturales y ciencias sociales, historia e historias, estructura social y libertad individual. Sin embargo, el mérito inolvidable del marxismo fue que nos obligó a ir a las raíces de los problemas del conocimiento social y de la realidad social, a examinar la noción de ciencia, la construcción de los conceptos y el tipo de relación que establecen con la sociedad, la posibilidad y validez de construir enunciados causales de alcance universal y la posibilidad y validez de la unicausalidad histórica y del papel de sus mediaciones particulares. También la posibilidad y validez de un determinismo con teleología humanista, el método de construcción de las hipótesis causales y particularmente el de las evidencias para validarlas, así como el tipo de las evidencias probatorias y la pregunta sobre en qué medida el conflicto social y el éxito político de las movilizaciones son pruebas de corrección teórica. No tengo duda de que en esos años nos planteamos cuestiones centrales, que fueron abordadas con erudición y rigor, y que tal vez pudimos ser reduccionistas en el diálogo entre los dos grandes. Añadiría que para determinadas tendencias de la recepción latinoamericana de Max Weber el debate con Karl Marx fue determinante y más inspirador y productivo que la confrontación con Talcott Parsons, que para muchos de nosotros no era una referencia intelectual ni era apreciado como un conocedor confiable de Weber.

Celebro la publicación del libro y su importancia, así como agradezco muy sentidamente la invitación que me han hecho los editores a prologarlo. La invitación me ha regresado a mis años weberianos y particularmente me ha hecho recordar el Seminario de los Sábados de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, en

el que tuve la fortuna de enseñar y aprender, dar y recibir, ser criticado y criticar, compartir ideas en un círculo de numerosos profesores y estudiantes latinoamericanos y mexicanos que hoy, cada uno por sus caminos, son investigadores sobresalientes y referencias intelectuales. Dicho nostálgicamente, los académicos de entonces protagonizamos con seriedad una genuina *Methodenstreit* productiva.

El libro me ha enseñado nuevas cosas, y en un nivel de profundidad mayor, sobre la producción y el pensamiento del maestro inmortal. La primera y la segunda sección me han hecho registrar el extraordinario avance que se ha alcanzado en el conocimiento de la edición de la obra de Max Weber, en la historia de su redacción, y me ha permitido refrendar y refinar mi visión del conjunto de su obra (la relación entre historia y sociología, por ejemplo), descubrir otros enfoques y otras intencionalidades (la trascendencia de la «sociología de la religión») que me han hecho tener una mejor comprensión del contenido e intencionalidad de su propuesta teórica. He apreciado particularmente la tercera sección, en la que investigadores latinoamericanos con las herramientas conceptuales y metodológicas de Max Weber estudian problemas de la región (Estado y patrimonialismo, carisma y populismo, modernidades, teología de la liberación...) y nos señalan nuevos aspectos de entendimiento y explicación. La cuarta sección retoma el camino de mostrarnos la trayectoria que han seguido las obras, traducciones, conceptos y método en lengua española y portuguesa.

Mi mejor deseo para este importante libro es que la nueva generación de historiadores y científicos sociales hispanoamericanos se acerquen a Weber y desde otros problemas cognoscitivos (los nuevos del siglo XXI), otras aspiraciones valorativas, otras preocupaciones intelectuales y vitales, otros desafíos teóricos (a decir verdad, hoy más bien tecnológicos), valoren en qué temas y con cuál mirada metodológica puede Weber seguir siendo un Maestro, que inspira la investigación contemporánea y arroja luz a las complejidades sociales actuales, y en qué otros temas y enfoques pertenece ya a la historia de las ideas, en las que ocupa un sitio inolvidable y a emular.

La relevancia para Iberoamérica de las interpretaciones sobre Max Weber

ÁLVARO MORCILLO LAIZ
y EDUARDO WEISZ

El presente libro es una invitación a leer a Max Weber y, por esta vía, pensar sobre la trayectoria de las ciencias sociales después de 1945. Podría argumentarse que añadir un volumen más a la inacabable bibliografía secundaria sobre Weber incita muy poco a su lectura o incluso distrae de la misma, pero lo cierto es que su obra dista de ser bien conocida para las ciencias sociales en nuestra lengua. Éste es precisamente el punto de partida de este libro.

No se escandalice el lector: sabemos que incluso los estudiantes de licenciatura, sobre todo en sociología, pueden asociar el nombre de Max Weber con algún concepto: el de acción social, el de dominación o el de burocracia, probablemente. Es también posible que hayan leído su estudio sobre el capitalismo y el protestantismo, frecuentemente desconociendo las pretensiones con las que se escribió (1904-1905) y se revisó (1920). Los equívocos sobre Weber empiezan ya con la etiqueta de sociólogo que se le pone, a pesar de que él sólo se identificó con ella, a regañadientes, al final de su vida, y en un contexto, la Alemania de las primeras décadas del siglo xx, en el que el término sociología proponía un proyecto intelectual muy distinto a los preponderantes en la disciplina hoy en día. Así lo muestran el libro de Dirk Käsler (1984) sobre el periodo en Alemania y también las contribuciones de Stephen Turner (2007) y Patricia Lengermann y Gillian Niebrugge (2007), por un lado, y de Michael D. Kennedy y Miguel Ángel Centeno (2007), por el otro, al libro conmemorativo de los cien años de la American Sociological Association. Además, la obra de Weber, y la influencia de su biografía, en especial de su actividad política, sobre ésta, no sólo no se conoce en profundidad sino que frecuentemente se supone que sí se sabe lo suficiente sobre una y otra. Estas preconcepciones dan lugar a numerosos malentendidos, y las cuatro secciones del libro responden a estas y algunas otras manifestaciones del problema. De forma más o menos explícita, varios autores de los capítulos que conforman la obra proponen que se preste más atención a Weber dentro de sus respectivas (sub)disciplinas, empleando sus

conceptos para entender la realidad, pasada y presente, de Iberoamérica.

Durante las cinco décadas posteriores a la muerte de Weber, la pregunta de cómo abordar el conjunto de su obra no tuvo una respuesta unívoca. Hasta aquel momento, la falta de claridad sobre cuál es la «pregunta central» [*Fragestellung*] —como luego lo pondría Wilhelm Hennis (1983; 1987a)— impedía también saber cuál era la importancia relativa de sus contribuciones a campos muy diferentes, así como la de sus publicaciones, en particular de *Economía y sociedad* comparada con la de los trabajos sobre sociología de la religión. Mientras que muy pronto Siegfried Landshut (1929) y Karl Löwith (1932; 2007), y más tarde Reinhard Bendix (1960), llamaron la atención sobre la importancia de la racionalización para Weber, quien avanzó decisivamente frente a esta indefinición fue Friedrich Tenbruck, desarrollando exhaustivamente la tesis de que el proceso de racionalización era el eje que vertebraba la obra weberiana (1975a; 1977; 1975b; aquí, en las pp. 47-93).

Si bien el énfasis en la racionalización fue cuestionado por autores como Hennis, que apuntan al impacto de los órdenes sociales en la conducción de vida de las personas (1987b), contar con una luz cenital sobre una obra como la de Weber, dispersa a lo largo de más de tres décadas y de varias disciplinas, ha permitido obtener mayor provecho de aspectos importantes de su pensamiento, como por ejemplo de la llamada teoría de la dominación, de la crucial sociología del derecho y de su aporte a los aspectos institucionales de la acción económica —en especial en el capitalismo moderno—, así como de su aguda mirada a la cultura contemporánea.

Haber olvidado la importancia central del capitalismo en su obra, lo mismo que la de la generalizada racionalización asociada a éste, constituye otra de las paradojas que han impedido una comprensión adecuada de su *oeuvre*, a la que se ha querido reducir al lecho de Procusto de la sociología. Durante su carrera, Weber se desempeñó en cátedras de economía política y de finanzas, no de sociología; sólo el puesto que ocupó en Múnich durante el último año de vida era en «*Gesellschaftswissenschaft, Wirtschaftsgeschichte und Nationalökonomie*» [ciencia de la sociedad, historia económica y economía política]. Su interés en las instituciones económicas no es la única vertiente de su obra que ha sido descuidada sino que el hincapié en su labor como sociólogo ha favorecido que muchos de los intérpretes tempranos de Weber dejaran de lado los trabajos que no se correspondían con esta preconcepción y en general todos los anteriores a «*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*» (1986b [1998b]). Éste es uno de los motivos por los que apenas se ha tenido presente que dedicó gran parte de su vida profesional a hacer, de una forma u otra, investigación social empírica: sobre trabajadores agrícolas e industriales, sobre la operación de sociedades comerciales medievales, sobre el funcionamiento de la bolsa, y, ante todo, sobre instituciones y creencias humanas en una diversidad de lugares, durante un periodo cercano a tres mil años, por no hablar de los proyectos sobre

opinión pública y asociacionismo que redactó pero nunca pudo llevar a cabo (Weber 1992 y 2012; Morcillo Laiz 2012a). Es más, Weber propone una sociología decididamente empírica frente a disciplinas como la dogmática jurídica, la ética —que se ocupa del deber ser— y la teoría económica —que se basa en modelos abstractos—. Su énfasis estuvo puesto en una ciencia ajena tanto a consideraciones normativas como a formalizaciones que la alejan de lo empírico; fue, por lo tanto, radical en su rechazo de cualquier idea sobre lo que el hombre *debería* ser en la investigación de lo que *es*.

El proceso de recepción de Weber en el medio académico de habla hispana ha sido parcial y, a menudo, sesgado. Como veremos, este proceso es excepcional en cuanto a la secuencia de las traducciones, a la recepción temprana combinada con la ausencia de institucionalización en programas de estudio y en una o varias escuelas de sociólogos y científicos políticos —comparable a la que supuso Harvard para el Weber de Talcott Parsons o la Columbia de Robert Merton para el Weber estudioso de las burocracias—. Esto fue acompañado de una absorción acrítica de *ciertas* interpretaciones de Weber, especialmente estadounidenses, y, posteriormente, de una contundente falta de atención a las renovadas lecturas que comenzaban a proponerse en Alemania y Estados Unidos desde los años setenta. El círculo virtuoso que en alemán y en inglés llevó de nuevas interpretaciones a mayor disponibilidad de traducciones de Weber, y éstas a su vez a lecturas más sofisticadas, nunca se cerró entre quienes hacemos ciencia social en español. Mientras que los lectores de nuestra lengua tenían en los años cincuenta mayor acceso a Weber que los de inglés o francés, en los setenta no sólo habían perdido el tren de las traducciones sino también el de las interpretaciones. No sólo desde temprano faltaron estudios lúcidos sobre su obra que constituyeran una alternativa a las interpretaciones que hacían Parsons, Shils y otros, sino que el desconocimiento de las más recientes ha hecho aumentar la diferencia entre el uso que se hace en español de Weber frente al que proponen los mejores intérpretes en alemán e inglés.

Lo que resta de esta introducción explica con algo más de detalle por qué creemos que la obra de Weber merece otra atención y por qué pensamos que este libro puede impulsar la lectura, la discusión y el uso de sus ideas. Con este fin, primero dibujamos a grandes rasgos algunas cuestiones centrales para las ciencias sociales *post-Weber*, en las que su obra, o adaptaciones más o menos fieles de ella, desempeñaron un papel importante, para en la segunda sección explicar la relevancia de éstas para América Latina y España. En tercer lugar explicamos con cierto detalle cuál es la lógica de cada una de las cuatro secciones que componen el libro —anticipando brevemente el contenido de sus capítulos—, y cerramos con unas consideraciones sobre su proceso de preparación, traducción y edición.

Es indudable, y ha sido frecuentemente señalado, el papel desempeñado por Parsons en darle difusión y relevancia internacional a la figura de Max Weber. Lo que nos concierne aquí es exponer el modo en que interpretó y usó sus ideas, y sobre todo, las consecuencias de ello para las ciencias sociales en Estados Unidos y en español. Nos interesa cómo con la intervención de Parsons sobre Weber en las traducciones, en los comentarios a éstas y, sobre todo, en la forma en la que realzó los supuestos vínculos entre su propia teoría y la del autor alemán, se construyó una interpretación de Weber que, en importantes aspectos, se aleja de la obra original. Ello reviste enorme trascendencia para entender la trayectoria de la obra de Weber en las ciencias sociales, pues desde los primeros años cuarenta Parsons fue considerado «la máxima autoridad en la traducción e interpretación de Weber» (Rocher 2007, 167), quien lo convirtió en un «internacionalmente renombrado maestro del pensamiento sociológico» (Käsler 2004, 5). Y esto no sólo en inglés. Así lo pone de manifiesto la nota preliminar de José Medina Echavarría a la primera edición de *Economía y sociedad* en español, en la que declara a Parsons un gran conocedor de Weber (1944, VII, XIII). De ahí que debamos centrarnos en las transformaciones que sufrió su obra en Estados Unidos a partir de los años treinta, cuyas circunstancias son ahora bien conocidas, principalmente gracias al trabajo de Lawrence Scaff (2011; 2004), para luego entender las que tuvo en Iberoamérica. Es imprescindible, sin embargo, señalar por qué fueron posibles interpretaciones tan alejadas del original para luego especificar los efectos de tal mutación.

Toda traducción implica descontextualizar al autor y a su obra, pero en el caso de Weber dicha transformación fue verdaderamente extrema. Un primer motivo es que su temprano fallecimiento llevó a que la recepción de su producción se hiciera sin su control; éste fue ejercido, y sólo en parte, por su editor, Paul Siebeck, y por su viuda Marianne. Por ejemplo, es muy improbable que Weber hubiera permitido que se tradujese sólo una parte de sus ensayos sobre sociología de la religión. El mismo Siebeck había rechazado en 1922 una oferta de Routledge & Kegan Paul para publicar sólo los ensayos sobre el protestantismo («La ética protestante y el espíritu del capitalismo» y «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo»). Sin embargo, en 1927 Siebeck le recomendó a Marianne aceptar una oferta de Allen & Unwin,¹ y así el ensayo sobre el protestantismo y el espíritu del capitalismo, junto con un texto introductorio que Weber había escrito para el conjunto de su sociología de la religión, fueron traducidos al inglés por Parsons (Weber 1930). Diversas críticas han puesto en evidencia lo inadecuado de esta traducción (*cfr.*, por ejemplo, Ghosh 1994 y Scaff 2005), por lo que no nos detendremos aquí en eso. La fidelidad al original y a la intención del autor también se vieron menguadas por decisiones, que —es importante destacar— no fueron siempre de Parsons sino del editor y de Richard

Tawney, un importante historiador económico inglés que conocía poco la obra de Weber. La decisión de anteponer a los dos trabajos sobre la ética protestante, como señalamos, la «Observación preliminar» [*Vorbemerkung*], escrita en 1920 para prologar *todos* los ensayos sobre sociología de la religión, tergiversó el sentido de este crucial texto (Nelson 1974). Finalmente, en la edición en inglés de *La ética protestante* se incluyó un prefacio escrito precipitadamente por Tawney (1930), quien alimentó una larga serie de malentendidos sobre los propósitos de Weber al establecer una relación entre protestantismo y capitalismo, sobre todo en lo referido a la causalidad, a la secuencia temporal y al idealismo.

Este controvertido episodio editorial no fue el primero asociado a las traducciones de Weber al inglés, ni sería el último. El primer texto en esa lengua, *General Economic History* (Weber 1927), fue la traducción de la *Wirtschaftsgeschichte* [*Historia económica general*], publicada en Múnich en 1923 sobre la base de notas tomadas por dos de sus alumnos durante un curso impartido por Weber en esa ciudad entre 1919 y 1920. Esta traducción dejó fuera el notable primer capítulo conceptual, la bibliografía y las notas al pie, pues el traductor, Frank Knight —de la Universidad de Chicago—, supuso que eran añadidos (Tribe 2006, 12).

Luego de *General Economic History* y *The Protestant Ethic*, el tercer trabajo crucial para la recepción de Weber fue la traducción, introducción y anotaciones que el mismo Parsons hizo de la primera parte de *Wirtschaft und Gesellschaft*, es decir, de *Economía y sociedad* (Parsons 1947; Weber 1947). Lamentablemente, se excluyeron la segunda y tercera partes de la obra, que si bien eran en su conjunto una construcción de Marianne, habrían permitido ver que los conceptos abstractos de la primera parte —incluyendo algunos tan cruciales como acción social o dominación legal-racional— no eran resultado de hacer «teoría sociológica» sino de las extensas y detalladas investigaciones empírico-históricas contenidas en el «viejo manuscrito» de *Wirtschaft und Gesellschaft* que permaneció inédito en inglés durante dos décadas más (1922; 1968; Mommsen 2000, 2014).

En esta traducción los signos tipográficos empleados por Weber para diferenciar secciones del texto fueron en gran parte eliminados, lo cual ya había sido hecho anteriormente con la traducción de *Die protestantische Ethik*. Parsons no sólo no se privó de usar términos que, ausentes en el original, sugieren un parentesco con sus propias ideas, sino que también dejó su impronta en una introducción de ochenta páginas, así como en las notas al pie. En la misma, Parsons socava o ignora las afirmaciones de Weber que contradicen sus posturas, además de imputarle presupuestos implícitos a los que el original no da pie, pero que Parsons requiere para justificar su propio razonamiento (Tribe 2007, 226). Para sostener sus interpretaciones, Parsons remite una y otra vez a *The Structure of Social Action*, no a la obra de Weber.

Por último, completando el cuadro de los escritos fundamentales de Weber

disponibles en inglés en el periodo posterior a la segunda Guerra Mundial, Hans Gerth y C. Wright Mills publicaron en 1946 un conjunto de textos traducidos provenientes de los escritos políticos, de la sociología de la religión, metodológicos o de *Economía y sociedad*. El volumen que los reúne —*From Max Weber* (Weber 1946)— tuvo y sigue teniendo una enorme influencia en la academia estadounidense. Como todo *reader*, este volumen tiene como elemento constitutivo la fragmentación.

La acumulación de estos problemas, sólo en parte atribuible a Parsons, facilitó que Weber haya quedado ocluido bajo las interpretaciones que de él hicieron Parsons y otros. La relevancia de estas vicisitudes editoriales que aquí sintetizamos de manera sucinta fue enorme, porque, como hemos dicho, la proyección internacional alcanzada por Weber es heredera de esta primera recepción en inglés. De ahí que sea conveniente pasar de los aspectos editoriales a sus consecuencias para la recepción e interpretación de Weber.

Una primera característica a destacar es que es en este proceso en el que se convirtió a Weber en *sociólogo*. Los científicos sociales norteamericanos buscaron reconstruir las ciencias sociales en torno a la sociología, la antropología cultural y la psicología social, los campos que constituían el *Department for Social Relations* en la Harvard de Parsons.² Así, se erigió a Weber en uno de los «padres fundadores» de la sociología —más específicamente: abocado a la acción social—, soslayando su formación como jurista, su carrera como catedrático de economía política o su permanente ocupación con la historia antigua (Tribe 2007).

La principal dificultad con la interpretación de Parsons reside en su intento de apoyarse en Weber para buscar establecer una teoría general de la acción. Como ha mostrado Tribe (2007), en el marco de la perspectiva señalada por Wilhelm Hennis, la acción a la que se aboca Weber es la que surge de una conducción de vida [*Lebensführung*], pero ésta, necesariamente, está situada históricamente, depende de la ética específica de cada grupo social: carecería de todo sentido, por lo tanto, una teoría *general* de la conducta de vida. En otras palabras, la interpretación parsoniana se basa en estudiar lo social separándolo de variables históricas, algo por completo ajeno a Weber. ¿Cuál es, si no, el aporte que busca hacer este último a la comprensión de la cultura occidental moderna por medio de estudiar sus raíces en la ética religiosa —protestante—? Weber enfatiza reiteradamente que esas raíces se han secado, pero que sólo a través de ellas puede el investigador abordar aspectos fundamentales de lo presente. Sólo así se explican estudios sobre la cultura antigua, la china, la india, que abarca cada uno de ellos cientos de páginas (1986a [1998a]). El pasado es ineludible para comprender lo específico de nuestro presente, de ahí el interés de Weber en lo que diferenciaba al capitalismo moderno del antiguo y de otros que se habían dado en diferentes culturas y momentos históricos. Así se explica la tensión que

puede apreciarse en una observación de Guenther Roth: «Como hombre político, Weber estuvo apasionadamente comprometido con el presente y con dar forma al futuro. Pero como académico miró fundamentalmente al pasado...» (1987, 75; véase Roth, p. 154, en este libro). La importancia que a ojos de Weber tiene el pasado para *entender* el presente puede también apreciarse en que para él el capitalismo moderno, la característica distintiva de nuestra época, sea consecuencia de un proceso de racionalización milenario. Entender ese proceso, analizado en sus estudios sobre diversas culturas, permite aprehender a través del proceso su resultado: la modernidad occidental. Esto es lo que lo llevó a su *Entwicklungsgeschichte* («developmental history» o historia de desarrollo). Como ha sostenido Tenbruck (1988, 347), desde 1945 la hegemonía de la sociología norteamericana conllevó también la pérdida del carácter histórico de lo social en aras de una teoría sistemática de la sociedad. En este ascenso, el intento de Parsons marca el primer momento en que se desatendió por completo el contexto intelectual en el que escribió Weber.

Volveremos en un instante a esta desatención, pero primero queremos detenernos en la idea parsoniana de una teoría sistemática de la sociedad, pues también eso lo condujo a forzar su lectura de Weber. Parsons (1947, 14) lamenta que éste no fuera más allá de la construcción de tipos ideales e intentase un análisis del sistema social como totalidad. En una afirmación característica, sostiene que «es imposible desarrollar una clasificación sistemática de tipos ideales sin desarrollar al mismo tiempo, al menos implícitamente, un sistema teórico más general», y, unas páginas después, sostiene que el tipo ideal «es un tipo concreto hipotético que podría servir como unidad de un sistema de acción» (1949, 618, 640). Independientemente de la utilidad que tenga el proyecto de Parsons, es indudable que Weber desconfiaba de los conceptos que pretendían englobar el conjunto de una sociedad, ya que creía que conducían a reificaciones que impedían determinar quiénes eran los verdaderos actores dentro de la misma, al punto de incluso evitar el uso de términos como *Gesellschaft* [sociedad] (Lichtblau 2011; Marinis 2010). El reflejo editorial de este énfasis de Parsons y de los teóricos de la modernización en el Weber «sistemático» es la ya mencionada ausencia hasta 1968 de una edición en inglés de todos los estudios históricos de Weber incluidos en el original de *Economía y sociedad*.

El interés de Parsons en los *total systems of action* lleva a otro cambio crucial en la concepción weberiana de la acción, la sustitución de los órdenes [*Ordnungen*] de Weber por los *normative systems* de Parsons. Mientras que en Weber «orden» se refiere a las regularidades empíricas, independientemente de si son deseables desde el punto de vista ético, y construye con base en ellas su sociología, el concepto de «sistema normativo» tiene unas implicaciones completamente distintas en Parsons, no sólo en el sentido de que esas normas son deseables sino en cuanto a que, en principio, son universalmente aceptadas y a que son internamente coherentes. Por el contrario, Weber sólo se interesa

por la *probabilidad* de que un orden oriente una acción, tenga validez [*Geltung*], al tiempo que reconoce explícitamente y como habitual la vigencia de órdenes contradictorios entre sí. Al sugerir una similitud inexistente y traducir *Ordnungen* como *normative system*, Parsons oscurece la perspectiva de Weber, y diluye el aspecto inmanentemente conflictivo de lo social para centrarse en el consenso. Si la historia puede desaparecer de la ciencia política y la sociología porque el pasado no nos proporciona variables explicativas, entonces la interpretación de la acción puede hacerse a través de normas que, en lugar de los hechos pasados, orientan la acción hacia el consenso, como propone Parsons. A la acción, sostiene, le es inherente el estar normativamente orientada (1947, 12), no existe acción que no sea un esfuerzo por conformar con normas (Parsons 1949, 76). Como han señalado Cohen, Hazelrigg y Pope (1975, 240), cabe aplicar a Parsons lo que Weber criticaba en Stammerl: confunde la regulación normativa de la conducta por medio de reglas —la que puede ser aceptada por un número de personas— con las regularidades de hecho de la conducta humana (1980, 191 [1964, 264]).

Las implicaciones para la teoría social de lo anterior se aprecian claramente al comparar el concepto de dominación [*Herrschaft*] en Parsons y en Weber. Para el primero, que traduce *Herrschaft* como *authority* o *coordination*, la dominación se caracteriza por integrar la colectividad en interés de su funcionamiento efectivo (1960, 752). Sin embargo, según Weber las personas actúan en términos de sus intereses ideales y materiales propios, y tampoco quienes dominan económicamente actúan buscando la integración colectiva: usan su ventaja en el mercado para alcanzar sus propios intereses económicos. De ahí que mientras que para Parsons el énfasis esté en la *integración* de la sociedad, el autor alemán situará la *asociación* [*Verband*] en el centro de su intento por entender las sociedades modernas. La importancia que para Parsons tiene la integración lo lleva a resaltar también la de los valores. Con esto, convierte a Weber en un idealista, a quien imputa una perspectiva histórica y social según la cual las ideas —los valores, por ejemplo— constituyen el factor causal preeminente para la acción, por encima de los intereses, ideales y materiales.

Al destacar la supuesta importancia de los valores para Weber, Parsons también aportó a la incomprensión de cuál era el objetivo del estudio sobre la ética protestante. Como señaló Hennis, fuera de Alemania, luego de la segunda Guerra Mundial, se continuó leyendo los célebres ensayos weberianos como una interpretación causal sobre el origen del capitalismo (Hennis 1983, 57). Esta postura se apoyaba en una lectura incorrecta —una idea tonta [*töricht*] al decir de Weber (1986b, 83 [1998b, 86])— de *La ética protestante*, pero que sirvió para construir un Weber idealista que podía oponerse al materialismo histórico de Marx. Aparte de la connotación política en el escenario de la llamada Guerra Fría, en el que los países capitalistas necesitaron de una figura que oponerle a Karl

Marx, el sesgo de Parsons tenía también una connotación académica, pues se podía replicar con Weber al marxismo de los miembros de la llamada Escuela de Fráncfort. La impronta de Weber es indudable en esta corriente, como lo es su diferente lectura del mismo en contraste con la realizada por el sociólogo de Harvard. El trabajo de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y los otros miembros de esa corriente nada tiene que ver con la modernidad paradisiaca anunciada por los seguidores de Parsons en el Committee on Comparative Politics presidido por Gabriel Almond (véase el capítulo de Álvaro Morcillo en la sección IV, pp. 573 y ss.; Gilman 2003).

La inevitabilidad de la modernidad llevó a Parsons a imputarle una teoría inherentemente evolutiva a Weber, que dejaba de lado aspectos decisivos de su trabajo tanto sobre la historia como sobre la propia modernidad (*cfr.* Parsons 1971a, 43). El énfasis parsoniano en la evolución social culmina en su obra tardía, para la que también buscó apoyo en Weber (Parsons 1966; 1971b). Por el contrario, en el autor alemán la «evolución» o el «progreso» cultural, y el uso de «etapas», son básicamente instrumentos heurísticos, no estadios predecibles (véase aquí el capítulo de Roth, pp. 153 y ss., así como Scaff 1989, cap. 2). Pero la diferencia fundamental radica, y también el abismo que separa a Parsons de la Escuela de Fráncfort, en la perspectiva frente a la modernidad capitalista. El evolucionismo parsoniano concluye en esta última etapa, en la que la sociedad alcanzaría una estabilidad nunca vista. Para él, la sociedad industrial occidental constituye «el modelo para el mundo en su conjunto» (1963, LXI). Al sostener esto Parsons se distancia explícitamente de la perspectiva trágica weberiana: señala, de hecho, que ésta debe ser «sustancialmente atenuada» (1981, 89). Naturalmente, aquí resuena la crítica de Tenbruck sobre la desatención de Parsons al contexto intelectual de Weber: la desazón con la que éste mira el destino de la humanidad no sólo está presente en muchos de sus posicionamientos sino que puede encontrarse en varios de los pensadores con los que Weber se relacionó, y en general en la intelectualidad alemana, influida por el *Zeitgeist* de una década marcada por la primera Guerra Mundial.

También fue parte importante de la apropiación estadounidense de Weber la integración de sus ideas en el debate metodológico de la sociología y la ciencia política. La colección de escritos de Weber publicados por Marianne bajo el título de *Wissenschaftslehre* [doctrina de la ciencia] reúne textos, varios de ellos redactados como parte de sus actividades en la Verein für Sozialpolitik [Asociación para la Política Social], que buscaban aportar a algunos debates de la época, o forzar —sin éxito— la separación entre las actividades políticas y académicas de dicha asociación. O bien, en algunos casos, acompañar sus propios trabajos sustantivos. Tomados fuera de contexto, estos textos se usaron en polémicas sobre cuál debería ser la contribución de la sociología a los conflictos de la Guerra Fría, aspectos en los que eran utilizados para oponerse a Adorno, Horkheimer y Herbert Marcuse.

Desde posiciones ciertamente conservadoras, se argumentó que la ciencia existe con independencia de la sociedad y sus conflictos de valor, lo cual permitiría eliminar los vínculos entre estos últimos y la ciencia social. Así, el postulado de Weber según el cual las valoraciones han de estar separadas del trabajo científico causal e interpretativo [*Wertungsfreiheit, Wertfreiheit*], ya sea en la cátedra o en la investigación, se convierte en el mandato de una «neutralidad ética» para Edward Shils (Weber 1949), o en el énfasis en no hacer «juicios de valor» (Parsons 1949, 594), o en una supuesta «libertad de valores» (Parsons 1971a).³ Esto culminaría, *nolens volens*, en que las ciencias sociales pierdan su relación de valor [*Wertbeziehung*], que es lo que determina si estudiar un acontecimiento o una pregunta *vale la pena*. La interpretación de Parsons del concepto de *Wertfreiheit* llevaría consigo una severa reducción del objeto del conocimiento científico social, aspecto sobre el cual fuera interpelado por Jürgen Habermas durante la celebración del centenario en Heidelberg del nacimiento de Weber (1965; 1971; Roth 1965; 2006). La pregunta no carecía de justificación y la respuesta de Parsons, pretendiendo intercalar un hiato entre sociedad y ciencia social, se aleja claramente del énfasis puesto por Weber en la relación del conocimiento con los valores (véase al respecto el capítulo de Schluchter en este volumen, pp. 95 y ss.).

Para finalizar este apartado, queremos destacar que existió un fuerte desarrollo temprano de la sociología en Latinoamérica, que estuvo muy ligado a la tradición europea. Ésta, sin embargo, a partir de la segunda posguerra fue desplazada por la sociología norteamericana, dando preeminencia a la teoría de la acción *à la* Parsons, así como al estructural-funcionalismo (véase la cuarta sección de este volumen). Este momento crucial de la ciencia social en español ha sido mostrado por Alejandro Blanco específicamente para Argentina, pero con importantes proyecciones a Iberoamérica (Germani 2004, 154, 162-163, 216; Blanco 2006, 243-252). La interpretación de Weber como un idealista, a la que se ha hecho alusión, facilitó también el que desde los años sesenta los marxistas de las grandes universidades latinoamericanas —la Universidad Nacional Autónoma de México, la de Buenos Aires, la de San Pablo— lo redujeran a un «Marx burgués», evitando así un examen serio de un autor para quien los intereses materiales ocupan un lugar prominente, sin desplazar completamente a los ideales, en la acción social, la ética económica y en la historia de las civilizaciones.

En nuestra opinión, la academia iberoamericana ha permanecido, en general, presa de las lecturas marxistas o de las estadounidenses propuestas durante la Guerra Fría, y completamente al margen de los debates iniciados hacia el final de ésta. Y ello pese a que en América Latina los años setenta trajeron discusiones sobre dependencia y autoritarismo en las que jugaron un papel crucial científicos sociales interesados en Weber como Fernando H. Cardoso (1977a, 9-10; 1977b), Enzo Faletto (1996, 193; Reyna 2007) o Guillermo O'Donnell (2007). Aun así, las

dos grandes líneas de lectura que mencionamos han dificultado, sin duda, un entendimiento adecuado incluso de los conceptos más básicos de Weber —capitalismo, dominación, asociación [*Verband*], patrimonialismo, carisma—, por no hablar de otros como conducción de vida, estilo de vida, etc. Una comprensión deficiente ha hecho más improbable su aplicación al estudio empírico de las cuestiones de actualidad en nuestras sociedades —democracia y Estado de derecho, violencia, corrupción, populismo—. A la vez, este aislamiento tampoco ha ayudado a que se comprenda la obra en su conjunto, sus ejes, sus continuidades y sus contradicciones.

II

A pesar de valiosos trabajos como el de Ana Germani y el de Alejandro Blanco, sabemos muy poco sobre lo sucedido con la obra de Weber durante la posguerra y la Guerra Fría. Carecemos, por ejemplo, de estudios bibliométricos siquiera comparables al que hace décadas hizo Donald Levine sobre la influencia de Simmel en Estados Unidos (1976a; 1976b) o al más reciente de Marlise Rijs (2012). Lo más cercano son las referencias a Weber incluidas en el útil trabajo de Diego Pereyra sobre los libros de texto de sociología en Argentina y México (2008). Desde una perspectiva institucional, existen artículos sobre Weber en esos dos mismos países (Morcillo Laiz 2008; Blanco 2007), así como algunos estudios más amplios que contienen información relevante (Arguedas *et al.* 1979; Campo 2001; Bethell 1994; Giner y Moreno 1990; Leal y Fernández *et al.* 1995; Reyna 2005; Ruano de la Fuente 2007; Villas Bôas 2006; Zabłudovsky 2002).

A la vista de tal estado de la cuestión, queremos sólo señalar dos indicios puntuales sobre los avatares de la obra de Weber en nuestro medio, que nos parecen, sin embargo, reveladores. El primero es una observación de nuestro colega y amigo Pedro Piedras Monroy en su *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales* (2004, 9). Dice allí que si uno preguntase en el marco universitario español dentro de qué estudios habría que ubicar a Weber, la mayor parte de las respuestas lo situarían en el marco de la sociología. Creemos que esto es claramente extrapolable fuera de España, y que es una expresión de que pervive la percepción «ahistórica» que encierra a Weber en esa disciplina, a pesar de que, como se ha dicho, prácticamente sólo al final de su vida consideró que estuviera ocupándose de problemas propios de ella. Una disciplina que, tal como la entendemos hoy, apenas estaba institucionalizada mediante cátedras de sociología en Alemania cuando Weber falleció. Esta percepción parece ser una consecuencia directa de su recepción vía Estados Unidos y, concretamente, de la apropiación de su obra por parte de un sociólogo como Parsons.

El segundo indicio tiene que ver con la publicación de su obra al castellano.

La forma actual de lo que hoy llamamos *Economía y sociedad* es, como se sabe, completamente ajena a Weber. De ahí que los manuscritos reunidos por Marianne bajo tal título disten de poder considerarse una *obra*. Sin negar la importancia de la traducción temprana de la misma, en 1944 —veinte años antes de que existiesen versiones en cualquier otra lengua—, adolece de muchos fallos conceptuales y de otros tipos que tergiversan las intenciones originales de su autor, por no hablar de la dificultad del lenguaje empleado por los cinco traductores, cada vez más ajeno a las nuevas generaciones de estudiantes de la obra (*cfr.* Morcillo Laiz 2012b; Zabludovsky 2002). Nada de esto ha impedido, sin embargo, que *Economía y sociedad* siga considerándose su *obra maestra*, y que fuera como tal publicada en castellano en varias ediciones y numerosas reimpresiones. Si comparamos esta situación con la de los *Ensayos sobre sociología de la religión* (Weber 1986a [1998a]) —excluyendo naturalmente *La ética protestante*—, los contrastes son evidentes. La extrema ambición histórica que guió esta investigación weberiana, la intensidad y el tiempo que Weber dedicó a este proyecto, y, fundamentalmente, el hecho de que sean estos ensayos los que permitan articular en torno a la racionalización la obra en su conjunto, explican por qué la falta de reimpresiones constituye un dato elocuente de la problemática recepción de Weber en español. Esta serie de ensayos, con traducción de José Almaraz y otros, se publicó por primera vez en 1983 y tuvo sucesivas reediciones pero desde hace varios años es casi por completo inasequible, salvo ocasionalmente en una librería de viejo. Aunque la importancia de estos estudios se hizo evidente a partir de la tesis que defendió Tenbruck en sus artículos —en especial el aquí traducido—, entre nosotros sólo han sido considerados por unos pocos especialistas en teoría sociológica de entre los muchos científicos políticos, sociólogos, juristas e historiadores que usan a Weber en la docencia y la investigación.

El proceso que, como señalamos, en alemán y en inglés llevó de nuevas interpretaciones a una mayor disponibilidad de textos de Weber y éstos a lecturas más profundas de la obra, nunca tuvo lugar en español. El caso más destacable de un autor ignorado entre nosotros es probablemente el ya mencionado de Tenbruck, cuyos textos fueron la bisagra que definitivamente cambió el sentido de la interpretación de Weber, pero del que hasta este volumen no se había publicado ni un solo texto en español. En general, con pocas excepciones, los trabajos de los otros estudiosos fundamentales tampoco han sido traducidos. El propósito de este volumen es, por tanto, dar visibilidad a Weber y a algunos de sus intérpretes más relevantes, como los reunidos en la primera sección, para así ayudar a compensar la acumulación de malentendidos que han resultado de la intrincada y difícil recepción de su obra entre nosotros.

Como respuestas a las carencias presentes de la bibliografía en español relativas a la interpretación de la obra de Weber, las diversas contribuciones específicas de ésta, su relevancia actual para América Latina y su recepción atípica en Iberoamérica, hemos organizado el libro en cuatro secciones. La primera de ellas aborda de distintas maneras los grandes temas de la obra de Weber, abriendo cada uno de los capítulos una senda que posibilita acercarse a ésta. Todos ellos implican un quiebre radical con las lecturas que se hicieron de Weber en las cinco décadas posteriores a su muerte. Algunos de estos textos básicos para la comprensión contemporánea de Weber fueron escritos hace tiempo, pero nunca fueron traducidos; otros han sido redactados expresamente para este volumen. El capítulo de Friedrich Tenbruck (pp. 47 y ss.), sobre el que ya hemos hecho algunos comentarios, situó en el centro de la discusión el problema de la racionalización en la obra weberiana, abriendo una nueva etapa en la forma de comprender la obra en su conjunto. En el trabajo al que ya hicimos referencia (pp. 95 y ss.), Wolfgang Schluchter se aboca a un aspecto central de nuestro autor: el lugar de los valores en su concepción de la ciencia moderna en un mundo desencantado. Para ello, relaciona sus concepciones con las de los principales exponentes de las discusiones metodológicas de la época de Weber, mostrando el modo en que éste se distingue, a la vez que se nutre de ellos. José María González García trata en su capítulo (pp. 123 y ss.) sobre la tan compleja como fascinante relación entre el *opus* de Weber y la literatura alemana y universal. En particular, explora el concepto de *desmagificación* o *desencantamiento*, así como el de *lucha de dioses*, desde la tan insoslayable como poco abordada perspectiva de que la comprensión del uso que Weber hizo de estos conceptos requiere de su inscripción en el contexto del cual el autor los extrae.

El texto de Guenther Roth que tradujimos para este volumen (pp. 153 y ss.) expone el fuerte carácter histórico e historiográfico de la obra weberiana. Siendo éste uno de los aspectos soslayados por una interpretación de Weber que le imputó el carácter de sociólogo, Roth analiza la perspectiva de Weber sobre la *Entwicklungsgeschichte* o *developmental history*, una historia entendida como desarrollo, en el sentido de una racionalización creciente en varias esferas y direcciones. A menudo se ha escrito sobre racionalidad y modernidad en Weber, especulando a partir de las pocas páginas que Weber escribió al respecto. Por el contrario, Roth discute en su exposición el largo proceso de racionalización —tres mil años— que Weber sí estudió, y cuya relevancia actual residiría en desagregar analíticamente tres dimensiones, una evolutiva, otra histórica y otra tipológica, a lo largo de las cuales el proceso de racionalización acaece. Desde esta perspectiva, argumenta Roth, podría haberse entendido mejor la dialéctica entre burocratización y democracia en Weber. El texto de Wilhelm Hennis que presentamos (pp. 175 y ss.) propone una interpretación particular de Max Weber, su lugar como educador —es decir, la intención pedagógica de su labor—,

especialmente, en lo que concierne a colaborar en la formación política de sus connacionales. Al respecto, Hennis destaca tanto la influencia desplegada sobre sus contemporáneos por la propia personalidad de Weber, como la conformación filosófica de su vocación pedagógica, cuyas raíces estarían en Platón. No obstante, concluye Hennis, su fuerte vocación educativa estuvo lejos de realizarse, lo que lleva al autor de este ensayo a declararla fracasada. La clave de la interpretación de Hennis es ver a Weber como un estudioso de la conducta humana, y de ahí su interés en la educación; según él, Weber buscaba entender la personalidad y, en particular, cómo la civilización moderna afecta a ésta. En todos los capítulos de esta primera sección se presentan interpretaciones que nos hablan de la obra en su conjunto, aunque la abordan destacando distintos aspectos. Obviamente, al igual que en el resto de las secciones, la selección no pretende ser exhaustiva y de hecho no carece de cierta arbitrariedad en cuanto a lo que *no* incluye.

La segunda sección se aproxima a diferentes aspectos de la obra de Weber con la intención de ofrecer una relectura basada en las nuevas interpretaciones presentadas en la sección anterior. Más concretamente, la refutación de Tenbruck y Schluchter a la relación entre la primera y las otras partes de *Economía y sociedad*, en la cual se basaron las ediciones a cargo de Marianne Weber y de Johannes Winckelmann, exige una relectura de los capítulos sobre la dominación legítima (pp. 229 y ss.) y sobre el patrimonialismo (pp. 251 y ss.) — concepto clave en el análisis de los regímenes latinoamericanos—, que es precisamente lo que ofrece la lectura lúcida de Stefan Breuer. De modo paralelo, el capítulo de Keith Tribe sobre la *Sozialökonomik* (pp. 199 y ss.) —un proyecto intelectual caído en el olvido, pero remotamente emparentado con el de «institutional economics» y, sobre todo, con la sociología económica— es impensable sin el conocimiento acumulado durante las últimas décadas sobre la edición de *Economía y sociedad*. Lo mismo puede afirmarse de la contribución de Eduardo Weisz (pp. 321 y ss.), asentada en la consideración de *todos* los *Ensayos sobre sociología de la religión* a los que apunta Tenbruck en su capítulo de la primera sección. Weisz propone una sistematización de esta fracción del corpus weberiano, que permite hacer inteligible la diversidad de propósitos e intereses que guían una empresa tan ambiciosa como la que ocupó a Weber durante una parte importante de sus últimos diez años de vida. Sin el trabajo de Schluchter sobre valores, esferas y racionalidad tampoco es concebible la sociología del derecho descrita por José Luis Monereo Pérez y Cristina Monereo Atienza (pp. 343 y ss.). Los autores hacen una exhaustiva presentación de este importante aspecto de la obra weberiana, enmarcándolo tanto en discusiones de la época como en perspectivas actuales. El derecho es expuesto aquí como piedra angular de la concepción weberiana de la racionalización, aunque sólo fuera por el vínculo crucial entre la racionalización del derecho y de la economía.

El texto de Joaquín Abellán (pp. 267 y ss.) arroja luz sobre dos aspectos

relevantes y controvertidos de las posturas políticas de Weber: su análisis de la situación de los polacos al este del Elba a comienzos de la década de 1890 y su propuesta de una *Führerdemokratie* [democracia de líder] para la Alemania de la primera posguerra. Abellán muestra que tal propuesta es radicalmente ajena a lo que pocos años después de su muerte sería el nacionalsocialismo. Para ello recurre a los escritos reunidos ahora en la *Max Weber-Gesamtausgabe*, las obras completas de Weber, y a su conocimiento minucioso de las fuentes y del contexto que afectan a las posiciones políticas de Weber. El capítulo de Pablo de Marinis (pp. 293 y ss.) se centra en un aspecto específico de la concepción weberiana de *comunidad*. Dando continuidad a otros trabajos de su autoría, De Marinis nos ofrece una compleja mirada sobre el aspecto tipológico-sociológico del concepto de *comunidad* que es nodal tanto por su importancia en la época de Weber como por su actualidad para el estudio de fenómenos sociales contemporáneos. Finalmente, la sección incluye un análisis de la propuesta metodológica de Weber por la pluma de un especialista en la misma, Hans Henrik Bruun, quien, además de sistematizarla, señala cuáles son los interrogantes a los que aún hoy no tenemos respuesta (pp. 369 y ss.). En suma, la segunda sección ofrece nuevas perspectivas tanto sobre algunos de los conceptos y temas comúnmente asociados con Weber, como sobre otros que han sido relegados en las lecturas predominantes en nuestros medios académicos. Como ya lo manifestamos, la selección no es exhaustiva, pues deja fuera temas como los estudios agrarios de Weber, cuyo significado ha sido recientemente redefinido, la economía y la dominación en la Antigüedad, los trabajos sobre la bolsa de valores y sobre lo que hoy llamaríamos sociología industrial.

Los autores de los capítulos incluidos en la tercera sección del libro emplean los conceptos propuestos por el pensador de Heidelberg para explorar diferentes aspectos de la realidad iberoamericana en los que están especializados. Desde este punto de vista, *Max Weber en Iberoamérica* se inserta en el grupo de obras que pretenden fomentar el uso de la teoría social para el estudio empírico de los países latinoamericanos y otros situados fuera de Europa y Estados Unidos (Centeno y López-Alves 2000; Centeno y Ferraro 2013). Los capítulos escritos para este libro continúan en cierto modo las respectivas líneas de investigación de sus autores, pero enfatizan o hacen explícito el componente weberiano de su trabajo. Esto puede apreciarse en el capítulo de Miguel Ángel Centeno (pp. 397 y ss.), quien, luego de sistematizar las herramientas conceptuales weberianas, procede a analizar su pertinencia explorando el lugar del Estado en Latinoamérica. Surgen de aquí tanto elementos de los que los historiadores de la región podrían haberse beneficiado de tener una comprensión de Weber, así como aspectos y particularidades no contemplados en las construcciones típico-ideales de nuestro autor. El texto de Francisco Colom González (pp. 419 y ss.) parte del escrito de Weber sobre la ciudad publicado dentro de *Economía y sociedad* para, a partir de los tipos ideales propuestos allí, analizar tanto la ciudad

española en las épocas del dominio sobre las colonias, como en el proceso que siguen las ciudades coloniales en esa etapa. En su contribución, Gina Zabłudovsky Kuper analiza el concepto de patrimonialismo —como señalamos, frecuentemente utilizado para los estados latinoamericanos (pp. 447 y ss.)—. A partir de su análisis, la autora se detiene tanto en el patrimonialismo en la época de la Colonia, como en el que caracteriza al siglo xx. Así, con base en un recorrido por los análisis de diversos autores que se nutrieron de Weber para sus estudios, Zabłudovsky pone de manifiesto cómo, en muchos casos, la lectura sesgada de Weber, frecuentemente sólo basada en *Economía y sociedad*, melló la potencialidad que las herramientas desarrolladas por éste podrían haber tenido para la comprensión de la región.

Carlos de la Torre (pp. 469 y ss.) se apoya en la concepción weberiana del carisma para analizar un aspecto insoslayable de la historia latinoamericana: el populismo. Esto lo lleva a diferenciar entre tres tipos de populismo: clásico, neoliberal y radical; siguiendo la idea weberiana de analizar el liderazgo carismático como un proceso de creación colectiva en el que interactúan líder y seguidores. En su capítulo, Álvaro Morcillo Laiz y Klaus Schlichte (pp. 495 y ss.) analizan dos de las explicaciones más influyentes en sociología y relaciones internacionales sobre el surgimiento de normas (u órdenes). Cuestionando las tesis de John Meyer y de la Escuela de Stanford, los autores muestran que las profesiones y el conocimiento científico no deberían ser considerados como desinteresados, entre otros motivos porque están vinculados desde sus orígenes con el Estado. Esos vínculos, en muchos casos seculares, sí contribuyen a explicar ciertas similitudes entre las normas aprobadas en todos los países, los llamados isomorfismos, pero pueden ser establecidos a nivel individual, lo que hace inapropiado el uso de conceptos propuestos por Meyer como «world level entity» o «expanded versions of actorhood». A diferencia de lo que han argumentado dos autores que han usado las ideas de Meyer, Martha Finnemore y Michael Barnett, Morcillo y Schlichte sostienen que si el conocimiento, el producido por los grupos profesionales y el de otro tipo, no está repartido entre quienes negocian una norma, no hay posibilidad de persuasión sino únicamente de dominación. Jessé Souza (pp. 531 y ss.) analiza en su capítulo el uso que de Max Weber se ha hecho en Latinoamérica, particularmente en Brasil. Propone la tesis de que las categorías weberianas han sido utilizadas para construir una oposición sustancial entre sociedades avanzadas en el centro —Estados Unidos y Europa— y atrasadas en la periferia, lo cual, sostiene Souza, ha funcionado como un equivalente funcional del racismo. Así, «moderno», «impersonal» y «confiable» se han contrapuesto a «primitivo», «personal» y «corrupto», en una lectura liberal apologética cuyas raíces este autor sitúa en la teoría de la modernización parsoniana, y que ve proyectarse sobre mucho de las ciencias sociales actuales. El capítulo de Michael Löwy (pp. 555 y ss.) parte de una llamativa ausencia: un ensayo sobre el catolicismo en la sociología de la religión

de Weber. No obstante, sostiene, se puede reconstruir su mirada sobre la relación entre la ética católica y el espíritu del capitalismo a partir de la contraposición con el protestantismo, así como de comentarios esporádicos diseminados en toda la obra. Tras esta indagación, Löwy concluye que existe una incompatibilidad, una profunda aversión entre catolicismo y capitalismo, que le permite abordar a continuación el verdadero objeto de estudio de su capítulo: la teología de la liberación, que desempeñó un papel tan determinante en la radicalización de importantes sectores del movimiento de masas desde la década de 1960 en el continente. Löwy analiza escritos fundacionales de esa corriente para poner de manifiesto la íntima relación entre la aversión del catolicismo por el capitalismo —detectada por Weber— y la lectura que de los Evangelios realizaban los principales exponentes del *cristianismo de la liberación*. A nuestro entender, estos capítulos aportan análisis perspicaces sobre América Latina y muestran a la vez la potencialidad de los conceptos weberianos para iluminar aspectos que siguen despertando enorme interés entre quienes se ocupan de estudiar «el otro Occidente» (J. G. Merquior).

La cuarta sección del libro tiene como objetivo específico analizar la particular trayectoria que en español y portugués han recorrido las ideas de Weber. En cierto modo, esa sección intenta demostrar uno de los puntos de partida del libro: la tenue difusión de Weber a través de intermediarios, sean éstos locales o no, y en qué medida ésta estuvo signada por la impronta parsoniana. En su capítulo (pp. 573 y ss.), Álvaro Morcillo Laiz argumenta que la recepción de Weber en español estuvo fuertemente condicionada por el hecho de que las fundaciones filantrópicas como la Rockefeller establecieran una relación de dominación con importantes universidades y centros de investigación latinoamericanos. Así sucedió con la adaptación parsoniana de Weber, ampliamente empleada por Gino Germani en Argentina, o con la teoría realista de las relaciones internacionales propuesta por Hans Morgenthau, que quedó institucionalizada en El Colegio de México. El capítulo de Juan Jesús Morales Martín (pp. 607 y ss.) se centra en el Cono Sur, más concretamente en el papel de algunas editoriales fundamentales en este proceso —el Fondo de Cultura Económica, por un lado, y Losada por el otro—, así como en organismos internacionales —la Comisión Económica para América Latina o el Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social— en un contexto de inestabilidad política y golpes de Estado. En el capítulo sobre el caso de Brasil, objeto del trabajo de Glaucia Villas Bôas (pp. 635 y ss.), se analizan los caminos seguidos por la obra weberiana entre 1939 y 1979. De las primeras noticias de la recepción de Weber, de Emílio Willems y Evaristo de Moraes Filho, se llega a un momento en que dos vertientes cognitivas se oponen, una que destaca los conflictos, la multiplicidad de creencias y las alternativas históricas posibles, más próxima a los presupuestos de una sociología weberiana, y otra que rechaza cualquier otra vía del conocimiento que no pueda ser sometida a criterios

de objetividad, medición y validación científica. La recepción de Weber en Brasil tiene un hito en la publicación del libro de Gabriel Cohn (1979), *Crítica e resignação*, con lo que Villas Bôas cierra el periodo que analiza.

Un libro con estas características no podía dejar de tratar también un aspecto poco conocido en Iberoamérica, el contexto político-social que permitió el comienzo del proceso de edición de la *Max Weber-Gesamtausgabe*. Éste es el tema del capítulo que ha escrito Edith Hanke (pp. 661 y ss.), el cual además de especificar las dimensiones del proyecto, sus características y definiciones fundacionales, hace también comprensible por qué hemos sostenido aquí que el mismo ha sido un elemento decisivo en el surgimiento de una lectura nueva de Weber. Tanto el enorme volumen de material que está siendo publicado como el rigor de las ediciones y de los estudios que las acompañan permiten una mayor proximidad a la obra y a su historia.

IV

Pensamos que este libro, así como la colaboración entre editores y autores, mejoró notablemente gracias a la conferencia «Max Weber en Iberoamérica», que tuvo lugar en México del 28 de febrero al 2 de marzo de 2013, la cual aspiraba a dar continuidad a la que tuvo lugar en Argentina en 2005 en conmemoración del primer centenario de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Aronson y Weisz 2007). En la conferencia de la Ciudad de México participaron la mayoría de los autores de este volumen, así como varios colegas de Estados Unidos, España y México. Nos gustaría agradecer aquí los valiosos comentarios de Jean Meyer (CIDE), Andreas Schedler (CIDE), Nora Rabotnikof (UNAM), Lawrence Scaff (Wayne State University), Stephen Turner (South Florida University), Stephen Kalberg (Boston University) y Pedro Piedras Monroy (Valladolid). Si bien ellos no están representados en el libro como autores, su generosidad y compromiso han ayudado considerablemente a mejorarlo. Asimismo, queremos agradecer aquí el apoyo de la Fundación Thyssen, sin el cual los autores e invitados no hubiéramos podido reunirnos en México, así como el de la Dirección General del Centro de Investigación y Docencia Económicas y el de su División de Estudios Internacionales, el del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) y el del Instituto Goethe en México. Desde mucho antes de la conferencia hasta mucho después, el libro, y nosotros, nos beneficiamos del apoyo de Enrique Cabrero Mendoza y de David Arellano, en el CIDE, y de Martí Soler y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, primero, y Tomás Granados, Rodrigo Bengochea y Karla López, en el FCE, así como del *savoir faire* de Javier Ledesma, quien se encargó de la tipografía y el cuidado de la edición.

Durante la preparación del libro, Álvaro Morcillo obtuvo diversos apoyos que

le permitieron consultar material y personas que han redundado en beneficio del libro. Concretamente, se trata de una beca para una estancia corta del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD), de una Robert L. Platzman Memorial Fellowship otorgada por la University of Chicago Library, de una *grant-in-aid* concedida por el Rockefeller Archive Center. El Programa Edmundo O’Gorman, financiado por el Conacyt, hizo posible una de las dos estancias de las que disfrutó en el Institute of Latin American Studies de Columbia University. Éste es también uno de los lugares para agradecer el apoyo prestado por colegas y amigos, entre los que están Friedbert Rüb, Holger Straßheim, Mauricio Tenorio, Pablo Piccato, Claudio Lomnitz, Guenther Roth y Perla Aronson. También existen otras deudas con quienes han ayudado a que el libro fuera posible sin que perdiéramos el juicio: Marcella Dallmayer, Jan Strassheim, Mónica Morcillo, Michael Bennett, Gerardo Maldonado y Montse Mendía, así como tres alumnos del CIDE que colaboraron en la preparación de la conferencia: Elsy González, Fátima Ávila y Mauricio Polín. Pablo de Marinis, uno de los autores incluidos en este volumen, tuvo la sensatez de rechazar nuestro ofrecimiento de coeditar este libro cuando comenzamos a gestarlo, pero le agradecemos haber fungido como consejero áulico desde el inicio hasta el fin.

Finalmente quisiéramos hacer dos comentarios sobre las traducciones. Uno de los argumentos que atraviesan esta introducción, y el libro en general, es que la recepción de Weber ha sufrido a causa de traducciones deficientes o que han quedado anticuadas. Por esa razón, en primer lugar le hemos pedido a los autores que escriben en español que, en la medida de lo posible, traduzcan a Weber directamente del alemán. De todos modos, cuando han citado de las ediciones en español, lo hemos mantenido así, pero hemos añadido también una referencia al texto original en alemán. En cuanto a los capítulos escritos originalmente en inglés, alemán, portugués o francés, hemos traducido las citas textuales de Weber directamente del alemán y hemos incluido la referencia tanto al texto en alemán como en español o, en su defecto, en inglés. Aspiramos con esto a ayudar a una mejor comprensión de lo escrito por Weber, así como a evitar al lector traducciones, sobre todo indirectas, que a menudo resultan problemáticas. Al mismo tiempo, queremos abrir la posibilidad al especialista que lee alemán de consultar el pasaje original sin dificultad. La revisión de las traducciones ha estado bajo nuestra responsabilidad.

Referencias

Abellán, Joaquín. 2010. «Estudio preliminar». En Max Weber, *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía (el sentido de «no hacer juicios de valor» en la sociología y en la economía)*. Madrid: Alianza Editorial, 11-62.

- Arguedas, Ledda, Manuel Camacho, Salvador Cordero, Aurora Loyo, Lorenzo Meyer y José Luis Reyna. 1979. *Sociología y ciencia política en México*. México: UNAM.
- Aronson, Perla, y Eduardo Weisz (eds.). 2007. *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Bendix, Reinhard. 1960. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Garden City, Nueva York: Doubleday.
- Bethell, Leslie (ed.). 1994. *The Cambridge History of Latin America*, vol. 6, parte I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanco, Alejandro. 2006. *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 2007. «La temprana recepción de Max Weber en la sociología argentina (1930-1950)». *Perfiles Latinoamericanos* 30, 9-38.
- Campo Urbano, Salustiano del (ed.). 2001. *Perfil de la sociología española*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Cardoso, Fernando Henrique. 1977a. «The Consumption of Dependency Theory in the United States». *Latin American Research Review* 12 (3), 7-24.
- . 1977b. «José Medina Echavarría: el hombre y su obra». En *Poder y desarrollo, América Latina: Estudios sociológicos en homenaje a José Medina Echavarría*, Aldo E. Solari (ed.). México: FCE, 7-47.
- Centeno, Miguel Ángel, y Agustín Ferraro (eds.). 2013. *State and Nation Making in Latin America and Spain: Republics of the Possible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Centeno, Miguel Ángel, y Fernando López-Alves (eds.). 2000. *The Other Mirror: Grand Theory through the Lens of Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohen, Jere, Lawrence E. Hazelrigg y Whitney Pope. 1975. «De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology». *American Sociological Review* 40 (2), 229-241.
- Cohn, Gabriel. 1979. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. San Pablo: T. A. Queiroz.
- Faletto, Enzo. 1996. «La CEPAL y la sociología del desarrollo». *Revista de la CEPAL* 58, 191-204.
- Germani, Ana Alejandra. 2004. *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*. Buenos Aires: Taurus.
- Ghosh, Peter. 1994. «Some Problems with Talcott Parsons' Version of *The Protestant Ethic*». *Archives Européennes de Sociologie* 35, 104-123.
- Gilman, Nils. 2003. *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Giner, Salvador, y Luis Moreno (eds.). 1990. *Sociología en España*. Madrid: CSIC.
- Habermas, Jürgen. 1965. «Diskussion über "Wertfreiheit und Objektivität"». En *Max Weber und die Soziologie heute*, Otto Stammer (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 74-81.
- . 1971. «Discussion on Value-freedom and Objectivity». En *Max Weber and Sociology Today*, Otto Stammer (ed.). Nueva York: Harper & Row, 59-66.
- Hennis, Wilhelm. 1983. «El problema central de Max Weber». *Revista de Estudios Políticos* 33, 49-100.
- . 1987a. «Max Webers Fragestellung». En *Max Webers Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*. Tübinga: J. C. B. Mohr, 1-58.
- . 1987b. «Max Webers Thema: "Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen"». En *Max Webers*

- Fragestellung: Studien zur Biographie des Werks*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 59-116.
- Käsler, Dirk. 1984. *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 2004. *Max Weber*, Anna Patrucco Becchi (trad.). Boloña: Il Mulino.
- Kennedy, Michael D., y Miguel Ángel Centeno. 2007. «Internationalism and Global Transformations in American Sociology». En *Sociology in America: A History*, Craig Calhoun (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 666-712.
- Landshut, Siegfried. 1929. *Kritik der Soziologie: Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie*. München: Duncker & Humblot.
- Leal y Fernández, Juan Felipe, Alfredo Andrade Carreño y Lidia Girola Molina (eds.). 1995. *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*. México: UNAM/UAM-Azcapotzalco.
- Lengermann, Patricia, y Gillian Niebrugge. 2007. «Thrice Told: Narratives of Sociology's Relation to Social Work». En *Sociology in America: A History*, Craig Calhoun (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 63-114.
- Levine, Donald N., Ellwood B. Carter y Eleanor Miller Gorman. 1976a. «Simmel's Influence on American Sociology. I». *American Journal of Sociology* 81 (4), 813-845.
- . 1976b. «Simmel's Influence on American Sociology. II». *American Journal of Sociology* 81 (5), 1112-1132.
- Lichtblau, Klaus. 2011. «Vergemeinschaftung and Vergesellschaftung in Max Weber: A Reconstruction of His Linguistic Usage». *History of European Ideas* 37 (4), 454-465.
- Löwith, Karl. 1932. «Max Weber und Karl Marx». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67, 53-99 y 175-214.
- . 2007. *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.
- Marinis, Pablo de. 2010. «Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)». En *La comunidad como pretexto: las ciencias sociales ante la reactivación comunitaria de la vida social*, Pablo de Marinis, Gabriel Gatti e Ignacio Irazuzta (eds.). Barcelona: Anthropos, 347-382.
- Medina Echavarría, José. 1944. «Nota preliminar». En Max Weber, *Economía y sociedad*, vol. I. México: FCE, vii-xv.
- Mommsen, Wolfgang J. 2000. «Max Weber's "Grand Sociology": The Origins and Composition of *Wirtschaft und Gesellschaft*. *Soziologie*. *History and Theory* 39 (3), 364-383.
- . 2014. «Sobre el surgimiento de la obra póstuma de Max Weber *Economía y sociedad*. *Sociología*. *Estudios Sociológicos* 32 (96), 709-766.
- Morcillo Laiz, Álvaro. 2008. «Historia de un fracaso: intermediarios, organizaciones y la institucionalización de Weber en México (1937-1957)». *Sociológica* 67, 149-192.
- . 2012a. «Max Weber y el estudio de la opinión pública en la Alemania guillermina». *Istor* 12 (50), 75-82.
- . 2012b. «Aviso a los navegantes. La traducción al español de *Economía y sociedad* de Max Weber». *Estudios Sociológicos* 30 (90), 609-640.
- Nelson, Benjamin. 1974. «Max Weber's "Author's Introduction" (1920): A Master Clue to his Main Aims». *Sociological Inquiry* 44 (4), 269-278.
- O'Donnell, Guillermo A. 2007. «Democratization, Political Engagement, and Agenda-Setting

- Research». En Gerardo L. Munck y Richard Snyder, *Passion, Craft, and Method in Comparative Politics*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 273-304.
- Parsons, Talcott. 1947. «Introduction». En Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*. Nueva York y Londres: Oxford University Press, 1-86.
- . 1949 [1937]. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. Glencoe: The Free Press.
- . 1960. «Review: "Max Weber"». *American Sociological Review* 25 (5), 750-752.
- . 1963. «Introduction». En Max Weber, *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
- . 1966. *Societies; Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- . 1971a. «Value-freedom and Objectivity». En *Max Weber and Sociology Today*, Otto Stammer (ed.). Nueva York: Harper & Row, 27-50.
- . 1971b. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- . 1981. «Rationalität und der Prozeß der Rationalisierung im Denken Max Webers». En *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (eds.). Stuttgart: Enke, 81-92.
- Pereyra, Diego Ezequiel. 2008. «Sociological Textbooks in Argentina and Mexico, 1940-1960». *Current Sociology* 56 (2), 267-287.
- Piedras Monroy, Pedro. 2004. *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Madrid: Akal.
- Reyna, José Luis. 2005. «An Overview of the Institutionalization Process of Social Sciences in Mexico». *Social Science Information* 44, 411-472.
- . 2007. «Enzo Faletto (1935-2003): un intelectual latinoamericano». *Recuerdos de la Flacso*, octubre.
- Rijs, Marlise. 2012. «Max Weber in the *American Journal of Sociology*: A Case of Circulating Knowledge». *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 48 (1), 55-63.
- Rocher, Guy. 2007. «Talcott Parsons: A Critical Loyalty to Max Weber». En *Max Weber's «Objectivity» Reconsidered*, Laurence H. McFalls (ed.). Toronto: University of Toronto Press, 165-183.
- Roth, Guenther. 1965. «Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology». *American Sociological Review* 30 (2), 213-223.
- . 1987. «Rationalization in Max Weber's Developmental History». En *Max Weber. Rationality and Modernity*, Scott Lash y Sam Whimster (eds.). Londres y Boston: Allen & Unwin, 75-91.
- . 2006. «Heidelberg und Montreal. Zur Geschichte des Weberzenteriums 1964». En *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Karl-Ludwig Ay y Knut Borchardt (eds.). Constanza: UVK, 377-391.
- Ruano de la Fuente, Yolanda. 2007. «La presencia de Max Weber en el pensamiento español. Historia de una doble recepción». *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura* 183 (726), 545-566.
- Scaff, Lawrence A. 1989. *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- . 2004. «Max Weber and the Social Sciences in America». *European Journal of Political Theory* 3 (2), 121-132.
- . 2005. «The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*». *Max Weber Studies* 5 (2), 205-228.

- . 2011. *Max Weber in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Tawney, Richard Henry. 1930. «Foreword». En Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Nueva York: Scribner, 1a-11.
- Tenbruck, Friedrich H. 1975a. «Wie gut kennen wir Max Weber?» *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 131, 719-742.
- . 1975b. «Das Werk Max Webers». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, 663-702.
- . 1977. «Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft». *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 133, 703-736.
- . 1988. «Max Weber und Eduard Meyer». En *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Wolfgang Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 337-379.
- Tribe, Keith. 2006. «Max Weber's "Conceptual Preface" to *General Economic History*: Introduction and Translation». *Max Weber Studies Beiheft* I, 11-38.
- Tribe, Keith. 2007. «Talcott Parsons as Translator of Max Weber's Basic Sociological Categories». *History of European Ideas* 33, 212-233.
- Turner, Stephen P. 2007. «A Life in the First Half-Century of Sociology: Charles Ellwood and the Division of Sociology». En *Sociology in America: A History*, Craig Calhoun (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 115-154.
- Villas Bôas, Glaucia. 2006. *A recepção da sociologia alemã no Brasil*. Río de Janeiro: PPGSA-UFRJ y Topbooks.
- Weber, Max. 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1927 [1923]. *General Economic History*. Frank H. Knight (trad.). Nueva York: Greenberg.
- . 1930 [1920]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons (trad.). Nueva York: Scribner.
- . 1944 [1922]. *Economía y sociedad*. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz Echeverría, Eduardo García Máyne y José Ferrater Mora (trads.). 4 vols. México: FCE.
- . 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Hans H. Gerth y C. Wright Mills (eds. y trads.). Nueva York: Oxford University Press.
- . 1947 [1922]. *The Theory of Social and Economic Organization*. Talcott Parsons (ed.), Alexander M. Henderson y Talcott Parsons (trads.). Nueva York y Londres: Oxford University Press.
- . 1949 [1917]. «The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics». En *The Methodology of the Social Sciences*, Edward Shils y Henry Finch (eds. y trads.). Glencoe: The Free Press, 1-49.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz Echeverría, Eduardo García Máyne y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1968 [1922]. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth y Claus Wittich (eds. y trads.). 3 vols. Nueva York: Bedminster.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1986a [1920-1921]. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 vols. Tubinga: J. C. B. Mohr

- (Paul Siebeck).
- . 1986b [1920]. «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1992 [1910]. «Informe a la Sociedad Alemana de Sociología». Javier Rodríguez Martínez (trad.). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 58, 189-237.
- . 1998a [1920-1921]. *Ensayos sobre sociología de la religión*. José Almaraz, Julio Carabaña, Luis Legaz Lacambra y Jorge Vigil (trads.). 2ª ed. 3 vols. Madrid: Taurus.
- . 1998b [1920]. «La ética protestante y el espíritu del capitalismo». En *Ensayos sobre sociología de la religión*, I. José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 25-202.
- Weber, Max. 2012 [1910]. «Reporte preliminar acerca del levantamiento propuesto sobre la sociología de la prensa». *Istor* 13 (50), 83-94.
- Zabludovsky, Gina. 2002. «La emigración republicana española y el pensamiento alemán en México: la traducción de *Economía y sociedad*». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 45 (14), 169-188.

I. Obra: el todo

La obra de Max Weber*

FRIEDRICH H. TENBRUCK

En las páginas siguientes quisiera mostrar cómo nos hemos puesto obstáculos para una comprensión válida de Max Weber debido al supuesto —que se da por sobreentendido— de que *Economía y sociedad* [*Wirtschaft und Gesellschaft*]¹ es su obra principal. Probar esto, algo que por supuesto tiene notables consecuencias para la comprensión de su sociología, habría justificado sin duda un libro entero; incluso tal vez lo habría requerido. No he renunciado a ello meramente en razón de mi idiosincrasia, sobre todo no por mi oposición al mercado actual del libro. Me sentía más bien apremiado a realizar una exposición concisa, por un lado, porque la notable reactivación de los estudios weberianos, que ahora parece haberse puesto en marcha también en Alemania, habla en contra de la demora que dicho libro implicaría; por otro, porque ya había expuesto las tesis esenciales varias veces, por ejemplo, en el Congreso de Sociólogos del año pasado en Toronto, y por lo tanto, como sé por experiencia, no sería bueno guardarlas en el buche por más tiempo.

La investigación sobre Weber ha caminado por largos y tortuosos caminos, llenos de rodeos, para comprender una obra tan gigantesca como laberíntica y, esto no se debe olvidar, también y en muchos sentidos, apresurada e inacabada. Durante decenios se hubo de limitar a intentos de entender esta parte o aquélla. A decir verdad, la obra llegó a verse como un todo por vez primera cuando Reinhard Bendix puso frente a nosotros en 1960 su *Max Weber. An Intellectual Portrait*, en el que esbozó las ideas esenciales que la atraviesan. Sin embargo, lo que sigue pendiente aún es el desciframiento de la misma en el plano textual; es decir, una interpretación que para controlar las grandes líneas de los argumentos y de las ideas emplee aquellas referencias y circunstancias que, en parte, se encuentran de forma abundante en los textos y en su historia y, en parte, casi podría decirse que han sido escondidos por Weber en ellos. De otro modo, no puede descubrirse el desarrollo del pensamiento de Weber, tema que ha sido descuidado; de otro modo, no pueden aclararse los problemas que siguen sin resolverse, y a menudo ya se han dejado de lado; de otro modo, no puede apreciarse la obra ni en su conjunto ni en sus partes.

Tal como se ha dicho, la verificación ha de permanecer tan cerca como sea posible del rigor de los textos. Es decir, habrá de hablarse de la génesis y secuencia cronológica de los trabajos, del estado de las ediciones y de la historia textual, de las referencias de la obra y de los pasajes clave de Weber, así como de cosas parecidas, antes de que se pueda recoger la verdadera cosecha.

Con el fin de lograr la obligada concisión, no he podido tratar estos diferentes puntos de vista de forma individual, porque ellos aspiran a ensanchar sus dimensiones y conducen a una selva para la que faltaría aquí, por un lado, espacio y, por otro, salvo en el caso de los especialistas, también el interés y la perspectiva de conjunto. Por eso, partiré de un hallazgo textual tan sencillo como central, cuya consecuente superación será posible sólo si en la medida necesaria se integran paso a paso la lógica textual y la lógica sustantiva, y se las reduce a un denominador común.

En primer lugar, presentaré un apartado sobre la tradición de la interpretación de Weber, la que siempre se aferró a la opinión de que *EyS* representa su principal obra, sin poder cumplir nunca con este principio. En el mismo, deberán refrescarse los conocimientos fundamentales sobre la obra de Weber, necesarios para las consideraciones que vendrán a continuación.

I. LA OBRA PRINCIPAL DE MAX WEBER. UN SUPUESTO DE LOS INTÉRPRETES

Cuando Marianne Weber publicó su prólogo a *EyS* en 1921, calificó en la primera frase a esta obra como la principal, póstuma, de Weber. No habría necesitado esta etiqueta para convencer al mundo científico de esta denominación. Cuando del legado de un estudioso se publica un trabajo compacto de este tamaño, se presenta como la obra de su vida, y aquí debería serlo con más razón aún, puesto que Weber, aparte de los trabajos de juventud, hasta la fecha sólo había producido artículos. Aquí estaba la obra de su vida y, en ese sentido también, su obra principal. La ambigua denominación ganó de inmediato un significado más profundo cuando se reveló que este trabajo ofrecía una *summa* de la disciplina, que trataba de cubrir todos los ámbitos de la sociología. En lo sucesivo, *EyS* funcionó como el legado válido y omniabarcador de Weber, en el que habría dado todo de sí. Ello parecía tan evidente que nunca fue puesto en duda, de forma que el lector de hoy, en la edición al cuidado de Johannes Winckelmann, sigue leyendo en la primera frase del prólogo que se trata de la obra principal de su legado.

En esta situación se habría podido esperar que la dedicación a la obra de Weber hubiera de orientarse a *EyS*. Sin embargo, no ha sido ése el caso. Lo más famoso, lo que con más frecuencia se leyó y se trató fue más bien la *EP*, es decir, un escrito temprano, que pese a su importancia intrínseca no podía ser

representativo de su obra. *EyS*, por el contrario, no se lee completa salvo en casos excepcionales y nunca ha llegado a ser el objeto de una interpretación de conjunto.² Es cierto que muchos sociólogos están más familiarizados con este o aquel capítulo de esta obra gigantesca, sobre todo con los de dominación [*Herrschaft*], estratificación [*Schichtung*] y burocracia [*Bürokratie*]. Para muchas partes, existen también interpretaciones de primera categoría, y algunos sociólogos puede que hasta estén familiarizados con todas. No obstante, nunca se ha intentado una interpretación global de forma seria. Más bien se destacaron partes y se colocaron unas al lado de las otras; con ello, la interpretación personal siguió teniendo un amplio margen de maniobra porque a *EyS* no se le podía arrebatar ninguna pregunta de investigación ineludible que hubiera podido someter la relación de las partes con el todo a un criterio seguro. Lo que ha caracterizado durante mucho tiempo la relación con *EyS* ha sido el libre uso de las partes, sin las restricciones de una comprensión global.³

De hecho, la idea de la sociología de Weber no ha estado para nada marcada por la confrontación con su obra principal, sino que en realidad siguió otras líneas muy distintas. Para muchos, el logro decisivo se encontraba en su metodología, sobre todo para las escuelas neopositivistas, que en él rara vez pudieron ver algo más que el profeta que a través de su doctrina de la ciencia [*Wissenschaftslehre*] había mostrado a la sociología el camino de salida de la cenagosa inconsciencia de las ciencias del espíritu. En realidad, ausente el interés en las investigaciones sustantivas de Weber, se quería hacer de él el testigo principal para una sociología futura, que procedería estrictamente según el modelo de las ciencias naturales. La obra principal quedó fuera de cartel y la doctrina de la ciencia fue acortada tan unilateralmente que se la convirtió en lo directamente opuesto a su propósito. Para la comprensión de *EyS* se había ganado tan poco con ello que una y otra vez se agitaba la duda de si Weber habría seguido su propia metodología.⁴

Otra interpretación se concentraba en el borrador de la sociología comprensiva [*verstehende Soziologie*] y se apoyaba en los primeros párrafos de los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*] explicitados en *EyS*, dedicándose cuando mucho a la «arquitectura» de la obra. Por muy perfectos que pudieran ser tales análisis, no podían informar sobre cómo se conectaban las partes de *EyS*, formando una sola cosa, y dónde habría de encontrarse el centro de la obra. Tan pronto como pasaba más allá de los *Grundbegriffe*, lo asaltaba a uno una variedad inabarcable de temas y tesis que se perdían en una red infinita, en la que si bien cada nudo llevaba a otro, ninguno poseía una posición dominante. A través de los *Grundbegriffe* no se podía descubrir una unidad temática en *EyS*, de forma que a lo sumo se podían adherir capítulos concretos escogidos a la concepción teórica o metodológica.

Esta situación la resumía J. Winckelmann, el nuevo editor, del modo siguiente: «Puede sostenerse como *communis opinio doctorum* sin exagerar,

que la obra en la presente versión representaría un *irregulare aliquid corpus*» (1948, 369). Se unía con ello a una antigua concepción que consideraba la obra principal, en último término, como incomprensible, porque Weber no había podido concluirla. De todos modos, donde otros habían capitulado, Winckelmann pretendía saber qué hacer. Los cambios en el orden y las adiciones por parte de un nuevo editor habían de llevar *EyS* al punto en que «diera la impresión de ser en esencia menos fragmentaria; más bien ganase considerablemente en accesibilidad y claridad y expresase el conocimiento científico de Max Weber, así como la claridad de su concepción intelectual, de forma más convincente» (1948, 387). Ahora bien, como quiera que se estime el valor o la futilidad de los cambios entretanto efectuados, éstos no han hecho de la obra un todo legible y comprensible ni tampoco podían hacerlo porque las dificultades decisivas no están de ningún modo en las escasas lagunas e imperfecciones sino en la irreconocible unidad de la gigantesca obra.⁵

⁴ Mis trabajos de los años cincuenta y sesenta sobre Weber contienen no sólo este error sino también otras insuficiencias interpretativas que trato de subsanar en este capítulo.

Así es como, en el fondo, los juicios oscilaron desde el principio sólo en torno a si Weber no quería darle ninguna unidad objetiva al conjunto de su obra principal, sin perjuicio de la importancia de sus partes, o si más bien no pudo. Entre estas dos concepciones refulgen todas las afirmaciones sobre esta obra fragmentaria, sobre lo gigante y lo parcial de su naturaleza, sentencias que atraviesan la interpretación desde hace ya cincuenta años. Para algunos quedaba entonces de *EyS* tan sólo una obra de consulta (Winckelmannn 1948, 368), y de Weber sólo un crítico (Hufnagel 1971); otros sólo veían, «pese a su amplitud, sus imponentes fragmentos, sillares inmóviles de un titán», como lo expresó Jaspers (1946, 41), aunque de forma no muy clara, para quien lo que realmente daba cuenta de la perfección de Weber era su fracaso. Sencillamente, lo uno resulta tan poco satisfactorio como lo otro. La pasión intelectual de Weber descarta que destinara el trabajo de su vida a una obra de consulta; su firmeza mental tenía que elevarlo por encima de los críticos; su coherencia intelectual no es compatible con la producción irreflexiva de fragmentos.

En todo caso, ante la falta de un desciframiento de *EyS*, no se podía realizar la interpretación de la sociología de Weber a partir de su obra principal. Justamente por eso, se optaba por la concepción metodológica o por la teórica. Y el que no quería contentarse con esto, si no quería quedar limitado por detalles, se veía forzado a poner en lugar de la obra, a la persona. En ningún caso ha tomado la biografía de un sociólogo un espacio tan amplio y tan dominante en la interpretación. Todos los que lo conocieron contaron casi compulsivamente cómo los subyugaba la persona, no la obra.⁶ No obstante, también los trabajos más tardíos han buscado a menudo la unidad de la obra en la persona, en puntos de vista y actitudes fundamentales que habían de abarcar, como si fueran grapas,

los trabajos inconexos, sirviendo como un sustituto de la indescifrable obra principal. El propio Bendix ha presentado su ensayo interpretativo dedicado a la obra bajo la fórmula de «retrato intelectual» [*intellectual portrait*].

Después de apreciaciones que tienen medio siglo de historia resulta ineludible la conclusión paradójica de que la exégesis de la sociología weberiana no se ha basado en el trabajo que los intérpretes consideran unánimemente como su

6 Ésta es la nota común a los juicios, recuerdos y necrológicas del momento, que uno puede encontrar cómodamente reunidos en las primeras dos partes de König y Winckelmann (1963), donde el propio Ernst Troeltsch (1963, 43) reconoce: «¿Qué son los méritos científicos comparados con el conjunto de esta personalidad imponente?»

obra principal. Ello sirve también para la versión hoy dominante. La interpretación de Bendix, situada entre la persona y la obra, superó por mucho numerosas carencias de la vieja interpretación y sacó a la luz una unidad en la sociología de Weber; pero esto tuvo un precio. Se liberó de la reducción a los planes metodológicos y teóricos y recurrió resueltamente a las investigaciones sustantivas de Weber. Y no las interpretó una detrás de otra sino que con firmeza y olfato las desplazó hacia la cuestión fundamental del surgimiento de la cultura racional del mundo occidental, siguiendo en esto una vieja suposición sobre cuál era el tema central del trabajo de Weber. Ahora bien, tan sólo pudo lograr este importante éxito gracias a que disoció *EyS* y los *ESR* y los volvió a unir de otra manera. Puede que a alguno el precio le resulte pequeño en comparación con la ganancia. Sin embargo, el beneficio inevitablemente plantea a un intérprete meticuloso la cuestión de por qué si Weber quería explicar el surgimiento de la racionalidad occidental no convirtió esta pregunta en el tema y la directriz de su obra principal, puesto que, evidentemente, éste no es el caso. Es cierto que en *EyS* se encuentran importantes apartados y observaciones al respecto, pero la cuestión queda con bastante frecuencia bajo la superficie; no obstante es igualmente cierto que la obra no se adhiere a tal cuestión ni tampoco se desarrolla a partir de lo que ella exige. Ninguna interpretación puede detenerse aquí. Si *EyS* es la obra principal de Weber, si se trata —lo mismo que la *EERU*— de una obra independiente, entonces los intérpretes no pueden darse por satisfechos con juntar partes de ambas en una obra nueva, ya que si con ello resulta que sólo unos pocos apartados son relevantes para la tesis de la racionalización, la mayor parte de *EyS* y de la *EERU* acabará no siendo más que mera investigación de contraste. La interpretación de Bendix no puede ser la última palabra.

Después de que no se pudo conseguir en cincuenta años sacarle a *EyS* una respuesta que pudiera hacer de la obra más que una suma de partes que ofrecen un abrumador recorrido por todos los temas de la sociología, uno se pregunta si no nos hemos metido en un callejón sin salida con la suposición de que *EyS* es la

obra principal. ¿Qué significa obra principal? Quizá lo ambiguo del concepto haya preformado la interpretación de tal modo que apenas podía lograrse ver los trabajos sin prejuicios. Ya va siendo hora entonces de volver a las fuentes y de leer los textos con una mirada abierta, con la esperanza de poder arrojar una luz nueva sobre los trabajos individuales y sobre su posición en el conjunto de la obra.

II. EL PROCESO HISTÓRICO-RELIGIOSO DE DESENCANTAMIENTO

En el contexto de un intento por sistematizar la *EP* de Weber, Walter M. Sprondel cita la siguiente frase: «Aquí encontró su final aquel gran proceso histórico-religioso del desencantamiento [*Entzauberung*]* del mundo, que [...] rechazó todos los medios mágicos de búsqueda de salvación como superstición y sacrilegio» (Sprondel 1973, 215).⁷ Quien recurra al ensayo de Weber del año 1904, no encontrará este pasaje. Se trata de un añadido que Weber incorporó sólo cuando reelaboraba la *EP* para los *ESR* entre 1919 y 1920.

El añadido va claramente más allá de la tesis original y, por cierto, de un modo tan sólido y radical que cualquier conocedor de la *EP* habría tenido que tropezar con él. ¿Dónde había hablado Weber en la *EP* de un proceso histórico-religioso de desencantamiento, si sólo había discutido aquí el surgimiento del espíritu del capitalismo? ¿Cómo había podido ser concebido allí el calvinismo como final de un proceso, mientras que solamente eran objeto de debate su particularidad y sus consecuencias? ¿Y en virtud de qué argumentos habría podido Weber imponerle al lector de la *EP* el añadido ulterior de que el desencantamiento del mundo «empezaba con la profecía del judaísmo antiguo» y «en unión con el pensamiento científico heleno» había encontrado su final en la ascesis intramundana del protestantismo?⁸ De todo ello no se hablaba en la *EP*, y, desde la misma, la aseveración de Weber habría debido de ser desechada como la ocurrencia privada de alguien fantasioso, que no acostumbra a tomarse con rigor los límites de las afirmaciones científicas. Está claro; el pasaje es un cuerpo completamente extraño en la *EP*. No sólo no estaba en el original sino que de ningún modo podía estar allí porque rompe el marco del mismo y establece dimensiones completamente nuevas.

Retengamos por ahora que los *ESR* no reproducen el texto original de la *EP* y, por cierto, tampoco el de la EERU. En la «Observación preliminar» [*Vorbemerkung*], Weber había hablado adrede de «los ensayos a continuación reunidos y aumentados» (1947, 12 [1998b, 21]), pero los intérpretes nunca lo tomaron seriamente en cuenta. En todo caso, todas las ediciones imprimen, sin que por lo demás escatimen las anotaciones, el texto de la última versión de la *EP* y de la EERU sin mencionar nada sobre los cambios, ni al menos señalarlos. En

resumidas cuentas, 55 años después de la muerte de Weber es cierto que contamos con cantidad de volúmenes de comentarios a sus trabajos de sociología de la religión, pero seguimos sin contar con ediciones críticas,⁹ y la necesidad de tales ediciones ni siquiera se ha hecho oír mucho. Desde hace 55 años leemos e interpretamos los *ESR* en la suposición errónea de que nos estarían ofreciendo los textos originales de la *EP* y de la *EERU*. Aunque aquí no nos detengamos en explicaciones que serían una pérdida de tiempo, debería estar fundamentalmente claro que desde este equívoco resulta difícil una interpretación satisfactoria, ya que las afirmaciones tempranas no se separan claramente de las tardías y consiguientemente tampoco pueden ser estimados de un modo fiable la relación entre las obras y el progreso del pensamiento.¹⁰

Mientras que tengamos que seguir arreglándonoslas con ediciones deficientes, sólo a duras penas podrán entenderse la dimensión e importancia de las modificaciones. Éstas no habrán de ser presentadas ni analizadas aquí. Junto a un pulido del lenguaje, se trata principalmente de afinaciones conceptuales y adendas de contenido, además de añadiduras bibliográficas, que a menudo seguían en el ámbito de la tesis original, aunque naturalmente arrojan también nueva luz sobre el desarrollo de las concepciones de Weber y del contexto de su trabajo.

En todo caso, entre estos añadidos se encuentra el pasaje citado, que hace saltar el marco de la *EP* y por tanto resulta de la mayor trascendencia; pues lo que se le dice al lector, sin más, es que en el ensayo sólo se le presenta el último acto de un proceso mucho más largo, o sea que la ética protestante sólo sería comprensible como etapa final de un proceso histórico-religioso de desencantamiento. Dado que en el texto original esta opinión no existía ni siquiera como insinuación, presenta un hallazgo posterior. Ahora bien, con ello se plantea la pregunta de cuándo y dónde se le ocurrió a Weber. Y también, por qué Weber introdujo el añadido luego en la *EP*, pese a que allí ni siquiera en la versión tardía se trata en absoluto este proceso histórico-religioso.

Es conocido que pasajes semejantes a ése se encuentran diseminados por la obra tardía de Weber, o sea, en *EyS* y la *EERU*. Todos coinciden en establecer el principio del proceso en el judaísmo y su final en la ascesis intramundana del puritanismo. Las etapas intermedias quedan hasta cierto punto sin definir. Ahí se menciona, en el capítulo sobre el judaísmo antiguo, junto a la cultura intelectual helena, el derecho romano, el establecimiento [*Anstalt*] de la Iglesia cristiana que se basa en el concepto romano de cargo [*Amt*] (Weber 1966b, 7 [1998d, 21]); en *EyS* se menciona, además, la circunstancia de que las religiones occidentales no eran religiones para intelectuales (1956, 355 y s. [1964, 436 y s.]), mientras en otro pasaje se dice sólo de forma general que el motivo para que exista una racionalidad específicamente occidental habría de buscarse principalmente en la religión en tanto y en cuanto no entran en juego factores puramente políticos (1956, 378 y s. [1964, 488 y s.]).¹¹

Tales afirmaciones pudieran estar teñidas de las convicciones propias de aquella época, que Weber habría podido mencionar en el texto sin tener más pruebas. Se invocaba de buen grado al judaísmo, al cristianismo y a la Antigüedad clásica como la raíz triple de la cultura moderna, añadiendo a menudo además la herencia germánica;¹² pero tales ideas eran demasiado poco específicas como para que hubieran podido ofrecer un modelo suficiente para el discurso realmente diferente de Weber, en el que los arraigos históricos toman la forma de un proceso de racionalización histórico-religioso. Aquí se encuentra una teoría por completo peculiar de Weber, cuya originalidad puede apreciarse en la misma forma lingüística. Por eso, debe descartarse la posibilidad de que Weber pudiera haber incorporado en su trabajo de forma reiterada y como de pasada una idea tan inusual, si no hubiera estado convencido de que también había aportado la prueba de este proceso. Con ello se plantea la cuestión de cuándo y dónde Weber llevó a cabo y presentó el esquema de este proceso histórico-religioso de desencantamiento que va desde el judaísmo antiguo hasta la ética protestante.

III. RACIONALIZACIÓN OCCIDENTAL Y DESENCANTAMIENTO HISTÓRICO-RELIGIOSO

Con esto llegamos al centro de la sociología de Weber. Atrás han quedado las esperanzas de poder explicar su obra mediante la doctrina de la ciencia y los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*], quizá todavía con una reverencia ante la *EP*. Por muy importantes que puedan ser también la metodología y los conceptos analíticos, se puede ahora afirmar que se trataba de meros medios para las investigaciones histórico-sociológicas, que constituyen su verdadero logro. Por lo menos desde Bendix sabemos que el núcleo de estas investigaciones hay que buscarlo en la noción del proceso de racionalización del que ha surgido el mundo moderno.

Cuando nosotros ahora, con toda razón, ubicamos el tema del trabajo de Weber en el proceso de racionalización, hemos de tener en cuenta que él mismo casi nunca utiliza esta expresión¹³ sino que más bien alterna conceptos más generales como los de racionalidad [*Rationalität*], racionalidad con arreglo a fines [*Zweckrationalität*], racionalización [*Rationalisierung*] y desencantamiento [*Entzauberung*]. Los intérpretes se encuentran, por tanto, una y otra vez ante la cuestión de si y cuándo a estas expresiones se las puede considerar como meras variaciones lingüísticas, y equipararlas en lo sustantivo. Aquí se plantea, en particular, la cuestión de si los conceptos de proceso de racionalización y proceso de desencantamiento son intercambiables. Hasta la fecha, los intérpretes han hecho esta suposición tácita; en todo caso, nunca se ha discutido lo contrario. Sin embargo, lo cierto es que Weber diferenció el

desencantamiento histórico-religioso de la racionalización occidental, pese al hecho de que el desencantamiento siempre desemboca en una racionalización y de que ésta, en un sentido amplio, puede ser denominada también como desencantamiento.

Si se quiere entender el punto central de la obra de Weber, habrá en primer lugar que aclarar la terminología de los textos, y para ello habrá que comenzar por una dificultad esencial de la interpretación: la ambigüedad del concepto de racionalización. Tan poco ha soslayado Weber esta característica, que ha insistido al lector una y otra vez sobre la misma.¹⁴ Para Weber se dan los tipos más diferentes de racionalizaciones y uno de sus grandes descubrimientos — como veremos más tarde— es que tales procesos tuvieron lugar no sólo en Occidente sino también en otras culturas, claro que de formas muy distintas. El desarrollo occidental denominado hoy de forma abreviada como proceso de racionalización, en el que Weber tuvo un extraordinario interés, es por tanto sólo el caso particular de una clase más amplia de acontecimientos.

Si uno se limita ahora al proceso occidental, habrá que hacer también distinciones adicionales, pues Weber no habló de éste en un solo sentido durante toda su vida. Para él, más bien, el problema se desplazó reiteradas veces y representa una dificultad decisiva para la interpretación que el concepto de racionalización, el cual se mantiene a través de su obra, oculte más de lo que reproduce esos desplazamientos.

Hay que tener en claro dos deslizamientos. Por un lado, hay que contar con que Weber pertenecía a una época para la que la singularidad racional de su cultura resultaba del todo familiar. Como fenómeno, el desarrollo racional de Europa representaba para él un punto de partida evidente. Lo que lo diferenció a él de su tiempo fue que no se daba por satisfecho con las explicaciones habituales; sobre todo, con las referencias a la herencia griega y a la ciencia moderna. Ahora bien, fue en el curso de sus investigaciones donde Weber descubrió el verdadero *proceso* de racionalización. Éste ya no se encuentra en el plano del hallazgo sino en el plano de la explicación. El descubrimiento era el punto de partida; el plan, la adquisición paulatina. Por eso se deberá siempre tener presente al leer hasta qué punto había avanzado Weber con la transformación del fenomenal descubrimiento en un proceso explicado sociológicamente.

El segundo desplazamiento concierne a la dimensión temporal del proceso. En la *EP*, el interés explicativo de Weber se limita de forma manifiesta a la fase tardía del mismo, el capitalismo, y luego irá incluyendo paso a paso, como se mostrará, las frases más tempranas. También por eso la idea de un proceso de racionalización que atraviesa toda la historia de Europa es una adquisición tardía. Con racionalización (o también con proceso de racionalización) puede por tanto aludirse al proceso en su conjunto pero también a sus diferentes partes. El proceso histórico-religioso del desencantamiento, que obviamente representa él

mismo una racionalización, resulta entonces una de las partes del proceso global de racionalización occidental, pues, en un sentido estricto, el desencantamiento religioso acaba, como hemos visto, en la ética protestante, mientras que la verdadera racionalización no comienza hasta ella. No obstante, el desencantamiento religioso en su resultado pone a disposición aquel espíritu a partir del cual se despliega el capitalismo como el fatídico poder racionalizador de la modernidad; con todo, este último desarrollo de la racionalidad será propagado por nuevos agentes: por la ciencia, la economía y la política. En cambio en Occidente el desencantamiento histórico-religioso alcanza con la ascesis intramundana no sólo su punto final histórico sino, más aún, también su límite interno.

Ante estas diferencias ocultas por el uso lingüístico de Weber, es recomendable una pauta terminológica que pueda especificar las referencias a las que se alude en cada caso. Por ello, queremos denominar de momento, en tanto y en cuanto ello sea posible de forma sensata, a todo el fenómeno como proceso de racionalización hasta por el contrario, al desarrollo hasta la ética protestante, como proceso de desencantamiento, y, finalmente, a la condensación y continuación de éste, siguiendo el uso lingüístico actual, como modernización.

En definitiva, esto conduce a que Weber no pudo concebir el proceso de racionalización hasta después de haber descubierto el proceso de desencantamiento. Por eso, la cuestión de cuándo y dónde ha ocurrido esto nos traslada al centro de su sociología y al corazón de la cuestión de la unidad, el surgimiento y la coherencia de los trabajos de Weber. Ahora bien, ella lleva también a la dificultad central para la comprensión de la obra, a saber, a la embarazosa situación, que comienza en algo meramente externo, de que este proceso (lo mismo que el de racionalización) al parecer no ha sido expuesto en ningún lugar de forma coherente. De inmediato se produce precisamente el hallazgo siguiente: cuando en 1903 Max Weber despertó de su enfermedad, se abrió el paso hacia su propia sociología con un trabajo doble: uno metodológico, el artículo sobre la objetividad, y uno sustantivo, la *EP*.¹⁵ Por consiguiente, con la *EP*, tenía en la mano, ya en 1904, el comienzo de la modernización y, con ello, el final del desencantamiento, a saber, la ascesis intramundana del protestantismo; por supuesto, sin ser consciente en absoluto de esta circunstancia, pues había considerado la formación del espíritu capitalista a partir de la ética protestante sólo por sí misma, y no precisamente como final de un proceso mayor.¹⁶

Alrededor de diez años más tarde Weber se encontró en sus trabajos sobre la sociología de la religión con el judaísmo antiguo y, con ello, con el comienzo del proceso, a saber, con «una ética religiosa de la acción intramundana, con un alto grado de racionalidad, es decir, libre de la magia así como de todas las formas de búsqueda irracional de la salvación» (Weber 1966b, 6 [1998d, 20]). En todo caso, sigue resultando dudoso lo esencial: cómo, cuándo y dónde desarrolló Weber la noción de proceso histórico-religioso de desencantamiento de cuya

racionalización surgió la modernidad. Por lo demás, este concepto no resulta ya del análisis del judaísmo y el protestantismo como fenómenos independientes. Por supuesto, Weber podía partir del hecho de que la herencia de la racionalidad judía se había incorporado al desarrollo europeo. No obstante, el núcleo de la cuestión había de ser más bien en qué forma a partir de la ética judía, en extremo racional, pudo surgir aquella ascesis intramundana que fue capaz de hacer avanzar la racionalización occidental hasta su última gradación, o sea, hacia la modernización. Para la pregunta que se plantea Weber, ello sólo podía referirse a si las ideas o si los intereses habían hecho surgir la ascesis intramundana a partir de la herencia judía.

Con ello, el proceso histórico-religioso de desencantamiento se confirma como el vínculo que logró hacer surgir la noción de proceso de racionalización, a partir de la modernización y del judaísmo; Weber había discutido el primero en la *EP* y en ciertas partes de *EyS*, bajo puntos de vista diferentes en cada caso, y el segundo lo había descubierto en la EERU. Por ello es una cuestión central para la comprensión de Weber: ¿dónde describió este desencantamiento, que de la herencia de la racionalidad judía transmitida por el cristianismo hizo surgir la ascesis intramundana del protestantismo, de modo que pudo referirse a ese desencantamiento como de pasada?

IV. LA TESIS DE LA RACIONALIZACIÓN

En vista de estas dificultades, se puede preguntar uno cómo las solucionó Reinhard Bendix. Es sabido que Bendix dio el giro decisivo a la interpretación de Weber con el axioma: «el presente estudio se acerca a la obra de Weber poniendo el énfasis en sus escritos empíricos más que en sus escritos metodológicos» [«the present study approaches Weber's work with a major emphasis on his empirical rather than his methodological writings»] (Bendix 1960, 20). Si la interpretación de Weber había transcurrido antes como explicación de su concepción metodológica y teórica, ahora quedaba claro que el logro y la preocupación de Weber habrían de buscarse sobre todo en sus grandes investigaciones sustantivas. Con ello, se destacaba inevitablemente el proceso de racionalización como el núcleo temático «al que veo como un hilo que atraviesa la obra vital de Weber» [«which I see as a thread running through Weber's life work»] (Bendix 1965, 13).

Bendix, por lo tanto, convenció a los sociólogos de que sólo se comprende a Weber si se aprehende su construcción del proceso de racionalización. Ésta es la razón por la que Bendix se puso a reconstruir este proceso a partir de la obra. El «retrato» le quedó perfectamente logrado; la reconstrucción, sólo muy parcialmente, pues la tesis de la racionalización —así es como llamamos abreviadamente a su reconstrucción del proceso a partir de la obra de Weber— se

despliega en oposición elemental a los textos y, además, en una contradicción consigo misma.

Por lo tanto, Bendix no resulta de gran ayuda ante la pregunta de dónde se propuso Weber el proceso de racionalización como el tema dominante de su vida. Para él, este fenómeno se convirtió en el tema universal que aparecía por doquier, pero que en las obras no tiene un lugar fijo ni llega a ser la tarea temática de ninguna de ellas. Por consiguiente, Bendix reconstruye el proceso desmontando las obras para reedificar con las partes el proceso de racionalización que el propio Weber no había hecho ver. El intérprete rompe por lo tanto con las obras individuales y desprende de ellas partes con el fin de reconstruir el proceso de racionalización occidental. A grandes rasgos, el orden que resulta de ello es así: desde la *EP* Weber recurre al judaísmo antiguo (o sea, a un capítulo de la EERU) y añade entonces las necesarias estaciones intermedias y finales del proceso mediante apartados escogidos de *EyS*, a saber, de la sociología del derecho, de la ciudad y del Estado. La reconstrucción de Abramowski (1966) no es muy diferente, tan sólo algo más marcadamente histórico -descriptiva.¹⁷

Nada que objetarle a este método si se trata de ganar perspectivas y una visión general en un *Intellectual Portrait*. Bendix y sus sucesores han conseguido encontrar un vínculo temático a las investigaciones sustantivas y describir con ayuda de ellas el proceso de racionalización occidental. Sin embargo, para poder ganar en comprensión ha habido evidentemente que pagar un precio, porque la interpretación se sitúa en una cierta oposición a los trabajos de Weber y la reconstrucción sólo se logra a costa de la identidad a las obras. Difícilmente podrá dejarse esto de lado en tanto que no se considere insignificante cuál es el tema, la finalidad y el resultado de las obras individuales, y con arreglo a ellos habrá de medirse en último término cada interpretación.

Un precio que hay que pagar por el éxito del *Intellectual Portrait*, según las normas de interpretación de una obra, es el de desestimar la secuencia temporal de los trabajos de Weber. Mientras que Bendix sigue en general el transcurso temporal de las obras de Weber porque las entiende como un desciframiento continuo del proceso de racionalización, invierte en el lugar decisivo la secuencia temporal y trata la EERU antes de *EyS*. Aunque eso corresponda con las fechas de publicación, no puede decirse lo mismo de las fechas de redacción, pues todos los apartados de *EyS* que Bendix requiere para la reconstrucción del proceso de racionalización pertenecen a la segunda parte de la obra, que Weber escribió entre 1911 y 1913; es decir, antes de la EERU.¹⁸

Que Bendix no haya llegado a esta conclusión inevitable, es decir, que haya utilizado *EyS* y la EERU en el orden inverso, podría ser un medio expositivo que debería permitirse en un *Intellectual Portrait*. Sin embargo, la cuestión es aquí otra, porque Bendix —según él mismo reconoce— obedece a una necesidad sustantiva: su tesis de la racionalización exige que *EyS* haya sido redactado

después de la EERU, pues según la convicción general de Bendix, Weber quería llevar a un glorioso final el desciframiento del proceso de racionalización a través de la exposición de sus fases tardías. Ello presupone, no obstante, que Weber tuviera claras al menos las etapas tempranas del proceso sin las que no hubiera podido concebir la noción de un gran proceso de racionalización. Por tanto, él debía conocer, tal como Bendix sabe y reivindica,¹⁹ al menos la peculiaridad cultural y el significado histórico del judaísmo antiguo. Si a la tesis de la racionalización se le quitan estas precondiciones, los capítulos correspondientes a la ciudad, el Estado y el derecho de *EyS* pueden ser integrados en el proceso de racionalización con precaución por parte del intérprete, pero no podrían haber sido pensados como glorioso final de su exposición. Lo que fuere que pueda encontrarse en ellos no conseguirá estar a la altura y amplitud del pensamiento de Weber sobre el proceso de racionalización, porque aún no contaba con esta noción. La idea última de Weber sobre el proceso de racionalización difícilmente podrá sacarse por tanto de *EyS*.

La tesis de la racionalización depende así por completo de la hipótesis general del libro, *i.e.* que la EERU había sido escrita antes de *EyS*. Bendix argumenta — en el sentido de su supuesto de que *EyS* debería concluir la exposición del proceso de racionalización de un modo consecuente y preciso— que todos los ensayos de la sociología de la religión serían «un mero prefacio a lo que aún no habíamos explicado de Occidente» [«a mere preface to what we had not yet explained for the West»] (1960, 285), o sea, un prefacio a las partes relevantes de *EyS*. Y análogamente, caracterizaba a éstas como «continuations of the sociology of religion» [«continuaciones de la sociología de la religión»] (285)²⁰ Aquel que lee las citas —a las que Bendix acompaña con inequívocas indicaciones temporales—, apenas puede sustraerse a la impresión de que las escribió creyendo erróneamente que Weber habría redactado primero la EERU y luego *EyS*.²¹ Esto correspondería tanto a la idea común, que se orienta por las fechas de publicación, como naturalmente al supuesto convencional que ve en *EyS* la obra postrera y principal en la que todos los enigmas deben resolverse. Aun en el caso de que Bendix pensase que en un *Intellectual Portrait* podía alejarse mucho de la secuencia temporal de las obras, aquí fue bastante más allá de los límites que permite tal licencia.

Bendix supone además que a la racionalización occidental han contribuido en forma pareja diversos factores, los que se sumaron a través de una amalgama histórica en un efecto de conjunto. El proceso se reduce por tanto al resultado casual de constelaciones históricas. De ese modo, su tesis de la racionalización le atribuye a Weber la intención de reproducir el proceso por medio de la identificación de los factores y las amalgamas. Para ello, no obstante, habrá de pagarse un precio ulterior. En todo caso, se llega así a un descubrimiento realmente paradójico, si se considera cómo habría podido plantear Weber sus trabajos de haber pretendido reproducir el desarrollo occidental. Tal vez no

podamos encontrar ninguna respuesta positiva, pero seguro que sí una negativa: él no habría escrito ni la EERU ni *EyS*, pues ninguna de ellas se orienta ciertamente ni en su planteamiento ni en su temática a la historia de occidente entendida como proceso de racionalización. Podrá objetarse que Weber, una vez contraído el compromiso que suponía el encargo para *EyS*, no podía ya disponer por sí mismo sobre la obra. Aun en tal caso sigue siendo correcto suponer que *EyS* le habría permitido una considerable libertad de movimiento para acentuar y tratar su verdadero tema. Sin ninguna duda, se encuentran ahora en *EyS* partes que son utilizables e importantes para una historia tal de la racionalización, pero otras faltan, y, sobre todo, falta la pregunta temática. Significativamente, de la supuesta obra principal, Bendix podrá tan sólo aprovechar unos pocos apartados como contribución directa al tema central de Weber; en parte, habrá de declarar la mayoría del trabajo como «investigaciones de contraste» y, en parte, habrá de dejarla por completo a un lado.

Lo mismo parece ocurrir, a este respecto, con la EERU. A pesar de que ésta toma como tema precisamente el papel de la ética económica religiosa para la racionalidad económica y para la racionalidad en general, este interés se presta sólo con limitaciones para la comprensión del proceso de racionalización occidental. De forma muy significativa, Bendix escribe por un lado que la sociología de la religión de Weber ya estaba resuelta con el capítulo sobre el judaísmo antiguo, pero, por el otro, que este capítulo puede tomarse meramente como prelude de la consideración de las estaciones posteriores del proceso de racionalización que *EyS* ofrece en los capítulos sobre derecho, Estado y dominación. Las largas explicaciones sobre China y la India, a las que Weber había dedicado años de esfuerzo, resultan carentes de interés en cuanto a la verdadera intención de Weber y descienden a la categoría de contrapruebas de la tesis del protestantismo, que únicamente sirven para comprobar el significado general de la ética religiosa para la mentalidad económica [*Wirtschaftsgesinnung*]. Tampoco, por tanto, se vuelve comprensible la EERU a partir de la intención de describir el proceso de racionalización occidental.

Si la intención de Weber era, tras la *EP*, describir el proceso completo, y si él caprichosamente quiso realizarla en dos obras construidas temáticamente de un modo muy distinto, lo cierto es que ahí no lo llevó a cabo. Si bien la EERU analiza el judaísmo, no se ocupa para nada del desarrollo occidental, y *EyS*, en tanto y en cuanto se ocupa de este tema, trata casi exclusivamente la modernización; tiene en todo caso poco qué decir sobre el largo periodo de desencantamiento religioso y en ninguna parte toma impulso hacia una exposición coherente del desarrollo occidental. Weber se habría decidido por tanto no sólo por una exposición fragmentada y sin una temática en la EERU y *EyS*, sino que al hacerlo se habría olvidado además del proceso histórico-religioso de desencantamiento que constituye la trama principal del desarrollo.

Bajo estas circunstancias, hay que poner en duda la intención de Weber de

exponer y probar el proceso de racionalización mediante la exposición de sus estaciones esenciales. De ahí parte no obstante la interpretación de Bendix. Donde falta tal reconstrucción, poco es lo que puede hacer con el texto, y los largos estudios de Weber se convierten en «investigaciones de contraste», en realidad superfluas. Si el proceso de desencantamiento que no fue descrito por Weber debía de hecho constituir una trama principal del fenómeno en su conjunto, ello es apenas comprensible en la interpretación de Bendix. Sí vio claramente qué importante papel le corresponde a la ética judía de la acción intramundana, que entró como herencia en la historia de Europa. Pero dado que Weber habla de la racionalización también respecto al derecho y al Estado, y en general a los más diferentes ámbitos, Bendix piensa que hay que interpretar el proceso de racionalización occidental como el entrelazamiento de distintos fenómenos individuales y advierte de forma explícita ante la posibilidad de dejarse seducir por el uso lingüístico de Weber, en el que a menudo se habla sin más de un proceso acumulativo coherente, es decir, unido por la necesidad de una lógica interna y no meramente por entrelazamientos históricos cuyo efecto final sea una vasta racionalización (Bendix 1960, 285, n. 33; además *passim* y esp. 286, 382 y 384).

Los diferentes fenómenos individuales se encuentran, en cierto modo, unos junto a otros, de forma que su resultado total final, la racionalización, termina siendo la consecuencia de azares históricos. Entre el racionalismo del judaísmo y la ascesis intramundana del protestantismo no se da ningún proceso de desencantamiento histórico-religioso. Más bien el racionalismo judío heredado es elevado por los poderes puramente mundanos a la interpretación dominante del mundo. Al hacerlo, el significado de la ética religiosa queda circunscrito a la prueba de «cómo algunas tenían un efecto acelerador sobre la racionalidad de la vida económica, y otras un efecto retardante sobre la misma» [«how some had an accelerating and others a retarding effect upon the rationality of economic life»] (1960, 103).

Para Weber, por el contrario, su descubrimiento decisivo residía en haber comprendido que la racionalización, a pesar de toda su fragilidad histórica, se sostuvo por el apremio de una lógica interna que se encontraba en el impulso irrefrenable de las ideas religiosas hacia la racionalización. Por eso, el proceso de racionalización es, en lo esencial, un proceso histórico-religioso de desencantamiento y sus factores y estaciones obtienen de ahí su unidad. No es la identificación histórica de los fenómenos parciales sino la necesidad de su secuencia interna lo que determinó la solución de Weber.

La clave para esta interpretación de Weber se encuentra en aquel trabajo que, pese a todos los progresos de la interpretación, en su parte central se le ha resistido a los intérpretes: a saber, en la EERU.

V. LA ÉTICA ECONÓMICA DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES: SU POSICIÓN EN LA OBRA DE WEBER

En su configuración fragmentaria y amorfa, los trabajos de Weber, con sus vastos objetivos, dan a menudo la sensación de ser enigmáticos, de modo que sus relaciones mutuas y su importancia en relación con el conjunto de la obra tampoco pueden determinarse con seguridad si uno se ciñe sólo a sus contenidos conceptuales. Los criterios externos sobre la génesis de la obra, como el momento en que se redactó o la comparación lingüística, pueden resultar aquí importantes para la interpretación. Esto vale sobre todo para la EERU, cuya configuración externa resulta apropiada para ocultar tanto su estructura interna como su posición central en la obra de Weber.

Durante mucho tiempo, la EERU no desempeñó absolutamente ningún papel en la interpretación de la obra de Weber. En tanto que ésta se concentraba en la doctrina de la ciencia y en los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*], la EERU tenía que parecer como un estudio especializado ocasional, y muchos lo consideraban incluso como un lamentable dispendio en un asunto marginal. Incluso donde se le veía un interés a la *EP*, a menudo ni siquiera se sabía de la existencia de la EERU²² o se la tomaba por un método de contraprueba para la *EP*, que no presentaba ningún tema original: si la *EP* había estudiado la influencia de las ideas sobre los intereses, la EERU había de dedicarse a la influencia inversa, y si allí había de mostrarse cómo el espíritu del capitalismo había surgido de la ascesis protestante, aquí más bien que aquél no podía desarrollarse donde faltase esta mentalidad ascética. Con estos propósitos, a los que se adhiere aún completamente la «Observación preliminar» a los *ESR*, Weber quería debilitar también las objeciones metodológicas de sus críticos. Sólo que habría tenido que estar claro desde un principio que el trabajo nunca se planteó como una contraprueba a la *EP*, sino que se presentó como un tema propio y extenso que, con el progreso de la tarea emprendida, adquiriría mayores dimensiones. Como veremos, si bien el trabajo enlazaba con la *EP*, rompía desde un principio sus límites, de forma que la opinión dominante durante mucho tiempo, que quería ver en la EERU una contraprueba para la *EP*, debe hacerse constar como una irritante ceguera de la investigación weberiana.²³ Desde Bendix, se piensa que la EERU es un estudio previo a aquellos capítulos de *EyS* en los que se cree poder encontrar la explicación aún pendiente del proceso de racionalización occidental, de forma que de la EERU sólo se considera en realidad como directamente relevante el capítulo sobre el judaísmo antiguo. Ahora bien, al hacerlo se desconoce por completo la peculiaridad y la posición de la EERU.

Este trabajo ocupa en la obra de Weber una posición especial y, de hecho, única. Para empezar porque al contrario que *EyS*, no era ningún encargo y

Weber por tanto podía perseguir aquí sus problemas libremente. Luego, a la EERU le corresponde una posición dominante en lo temporal, tanto en la vida como en la obra. Redactada tras *EyS*, la EERU tendrá que ser considerada como la última de las grandes investigaciones sustantivas y, por lo tanto, como el estado de conocimiento último.

La EERU es, además, la obra a la que Weber se dedicó de forma más perseverante. El grueso del material para los capítulos sobre China, la India e Israel, fue elaborado en su sustancia y probablemente también convertido en manuscritos más o menos provisionales hacia el comienzo de la guerra, tras una labor de muchos años; no ocurrió lo mismo, por el contrario, con los también planeados sobre el islam y el cristianismo. Convencido de que tras el final de la guerra no podría volver sobre este trabajo, Weber se decidió a publicarlos por entregas en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (*AfSS*), para lo cual apenas pudo ya reelaborar los manuscritos, detallarlos y expandirlos.²⁴ No se sabe cuánto trabajo dedicó durante la guerra a preparar cada uno de los tres capítulos para la imprenta. Lo que sí parece es que tuvo que extraer con rapidez un resultado general de los tres estudios especiales, pese a que no constituían algo acabado. Por eso la «Introducción» [*Einleitung*], probablemente escrita en 1915, en realidad recoge lo que uno, por lo general, espera al final de un libro, es decir, los resultados que Weber en otras circunstancias seguro habría pospuesto hasta el volumen final sobre el cristianismo. Está claro que estos resultados que se vio obligado a obtener de forma prematura y precipitada no podían encajar bien en los capítulos sustantivos ya cerrados de *EyS* o la EERU.²⁵ Como si no fuera suficiente, cuando la «Introducción» y el capítulo sobre China estuvieron ya compuestos, Weber ve la ocasión para corregir y expandir otra vez la conclusión obtenida en la «Introducción» en un «Excurso» [*Zwischenbetrachtung*] insertado a toda prisa.²⁶

Aquel que toma en su mano la EERU debería ser consciente de que las apresuradas y vagas explicaciones de la «Introducción» y del «Excurso» no encierran observaciones introductorias ni meditaciones superfluas que carezcan de entidad frente a los capítulos sustantivos, sino que más bien trazan por vez primera la suma sistemática aunque difícilmente descifrable de años de investigaciones histórico-sociológicas. Así es que éstas contienen la conclusión y el último peldaño que alcanzó Weber de la EERU, obra que quedó inconclusa.

La posición única y temporalmente dominante de la EERU se vuelve aún más clara si se pone en relación con la *EP*, de la que en cierto sentido surgió. Dado que con la *EP* Weber había alcanzado su propia sociología —esto hay que dejarlo claro—, no puede sorprender que al final de la *EP* desarrollara un programa de investigación que se leía casi ya como la obra de una vida: sobre todo, la indagación del significado del racionalismo ascético para la ética político-social y la comunidad social y el rastreo de los inicios de la ascesis intramundana hasta la Edad Media. El programa se encuentra por completo bajo la influencia de la *EP*,

en cuanto a que se limita a la búsqueda de las raíces inmediatas de la modernización europea y a que pretende investigar el papel del racionalismo ascético de un modo más amplio.²⁷

En la posterior revisión de la *EP* para los *ESR*, Weber explicó en la última nota a pie de página por qué no había emprendido el programa «en aquel momento». Y, por cierto, se debió, junto a motivos coyunturales, a su intención de «inscribir» los problemas «en el conjunto del desarrollo cultural» (Weber 1947, 205, n. 394 [1998b, 202, n. 115]). Con ello se proyectaba el tema de la *EP*, el condicionamiento del espíritu capitalista a las ideas religiosas de la ascesis, a dimensiones mayores y generalizaba universalmente: ¿cuál es el papel de las ideas y los intereses (o lo que para Weber venía a ser lo mismo, de la religión y la sociedad) en los desarrollos a largo plazo, y en especial cómo se construyen con ello aquellas actitudes ante el mundo, potentes y persistentes, que, como había mostrado el caso de la *EP*, determinan por medio de su ética económica el desarrollo de las culturas de modo duradero? Evidentemente, no se trataba sólo de la pregunta sobre si en otras culturas, por falta de ascesis intramundana, era imposible construir una mentalidad económica racional; a debate se ponía más bien la cuestión bastante más general de cómo repercute y cómo se produce la racionalidad en la interacción de ideas e intereses. Para el volumen sobre el cristianismo, esto había de llevar evidentemente a la pregunta de si la tan trascendente ética protestante fue entonces, por su parte, una casualidad histórica o si, por el contrario, fue quizá el resultado a largo plazo del poder, ya fuera de las ideas o de los intereses. A pesar del especial interés que Weber tenía en el desarrollo europeo, las investigaciones fueron no obstante equiparables entre sí. Tal como veremos con más detalle, éstas llevaron la problemática de la *EP*, a través de la generalización, hasta una investigación sobre el papel de la racionalidad en la historia.

El vínculo entre la *EP* y la EERU no es el de tesis y contraprueba. La EERU es más bien la continuación legítima y expansión de la *EP*, con la que Weber había comenzado su camino: mediante el tratamiento del cristianismo la EERU había de abordar lo previo a la *EP*, al considerar el resto de las religiones universales había de mirar más allá del desarrollo europeo, mediante la generalización de la pregunta por el destino de la racionalidad entre las ideas y los intereses, debía llevar los problemas de Weber a su denominador común y buscar para ellos una solución común.

De este modo, los *ESR* abarcaron toda la época creativa de Weber desde la *EP* hasta su muerte; ellos y no *EyS* fueron la obra en la que él se ocupó con persistencia.²⁸ Junto con la *EP*, *EyS* constituye el documento en el que consiguió formular por vez primera sus enormes problemas en el planteamiento de una pregunta clara pero todavía limitada; la EERU, sin embargo, documenta el proceso a lo largo del cual consiguió concebir sus formidables problemas en un planteamiento superior: en primer lugar, mediante los estudios materiales para

los capítulos sustantivos y, finalmente, mediante el resumen teórico en la «Introducción» y el «Excurso».

En el desarrollo de Weber se ven por tanto estadios nítidos en cuanto al problema de la racionalización. El punto de partida es el interés en la llamativa racionalidad de la cultura occidental, ante todo, la moderna. En la *EP*, Weber descubre una raíz de la modernización económica. A continuación, bosqueja al final de la *EP* un programa que, por una parte, ha de investigar el significado del protestantismo ascético también para la modernización de la sociedad (Estado, ética social, comunidad) y, por otra, las otras raíces del racionalismo moderno (el racionalismo humanista, el empirismo científico, los precursores medievales del ascetismo).²⁹ Esta búsqueda se convierte en el trabajo subsiguiente para *EyS*, en el que, dentro del marco de la disposición temática de este trabajo, se resaltan en lo posible en cada caso los puntos de vista que podrían haber contribuido al desarrollo racional en Europa. Visto de este modo, *EyS* corresponde a un nivel del intento de, por un lado, observar económica y socialmente el proceso de modernización que en la *EP* fue registrado sólo en su «espíritu» y, por el otro, de buscar las demás raíces del fenómeno, o sea, de remontarse a los tiempos anteriores al protestantismo. Fruto de esta búsqueda son los apartados pertinentes relativos a la dominación y la burocracia, por un lado, y a la ciudad y el derecho, por el otro.³⁰ Sin embargo, éstos no se basaban en un concepto unitario, mucho menos aún en la idea de un gran proceso incontenible de racionalización o desencantamiento. En conexión con sus estudios de sociología de la religión,³¹ Weber concibió entonces el plan de estudiar el desarrollo de la racionalidad mediante comparaciones entre las religiones universales. En lugar de la búsqueda tentativa de otros factores tempranos de la modernización europea aparece ahora una pregunta más amplia: ¿Por qué pudo forjarse en una religión, pero no en otras, una relación puramente objetiva con el mundo, en la que éste se convirtió en una tarea activa? El desarrollo occidental debía por tanto ser expuesto en un capítulo sobre el cristianismo y explicado mediante la comparación con el desarrollo de otras culturas.

El volumen sobre el cristianismo, concebido en cierto modo como respuesta definitiva a la victoria de la racionalidad en el desarrollo occidental, no fue escrito. A este hecho le han prestado poca atención los intérpretes weberianos; en realidad, no han sabido qué hacer con él. Esto se corresponde con una debilidad general de esos intérpretes, que siempre estuvieron dispuestos a tomar las publicaciones de Weber como la realización válida de sus planes, o cuando mucho, a lamentar su estado inacabado. No obstante, rara vez han sido los planes y las publicaciones tan divergentes como en Weber, cualesquiera que hayan sido las razones para ello.

Es cierto que toda exégesis ha de partir de las publicaciones. Ahora bien, difícilmente se las podrá interpretar correctamente si no se toman en consideración los planes originales y ulteriores del autor. De este modo, como

EyS quedó casualmente como (aparente) última obra,³² se ha pasado por alto que Weber no la había planeado como la última y principal. Y del mismo modo, se ha desaprovechado la posibilidad de pensar qué situación resultó de que Weber, al editar la EERU, hubiera de renunciar a los capítulos sobre el islam y el cristianismo.

Dado que no describe la trayectoria de la racionalidad occidental, ni tampoco la había investigado en ninguna otra parte en este contexto, hubiera sido una empresa extremadamente cuestionable, teniendo delante tan sólo los elementos judíos del cristianismo, hablar de pronto de un proceso históricoreligioso de desencantamiento que supuestamente había encontrado un final en la ascesis intramundana. Ahora bien, con ello la EERU se convierte en un rompecabezas en torno a la siguiente cuestión: ¿en qué parte de esa obra descubrió Weber el proceso de desencantamiento que transcurrió entre el judaísmo y el calvinismo, al que ni siquiera había podido estudiar por la falta del capítulo sobre el cristianismo? La respuesta es bastante sencilla, si se conocen el surgimiento y la disposición de la obra: sólo allí donde Weber, a través de la comparación, extrajo el resultado de sus estudios sobre el desarrollo de la racionalidad, pueden habersele ocurrido razones generales que le permitían diagnosticar con confianza tal proceso, a partir de los hechos básicos del desarrollo europeo que él conocía. Y se encuentran exactamente allí: en la «Introducción» y en el «Excurso».

Bajo este supuesto, se vuelve aún más evidente la posición dominante de los *ESR*; su escritura hecha de retazos y poco llamativa se vuelve comprensible dados su forma y su peso. Cuando Weber empezó a publicar la EERU como obra incompleta en el *AfSS*, en 1915, sacó apresuradamente la consecuencia en la «Introducción» y el «Excurso». De forma inesperada, los datos le arrojaban una respuesta general a la pregunta sobre cómo se desarrolla la racionalidad entre los intereses y las ideas. Y sí llegó precisamente a la conclusión, que aún ampliaría, de que los procesos de racionalización surten efecto sobre la base de la racionalización religiosa a largo plazo, si bien la dirección que toma en cada caso la racionalización religiosa depende de las condiciones sociales. Esta visión general le permitía ahora reconocer en el desarrollo occidental un proceso histórico-religioso de desencantamiento que antes había esperado desentrañar en el estudio (no llevado a cabo) sobre el cristianismo.³³

Así, pese a su forma incompleta, la EERU resultó sorprendentemente decisiva para la continuación válida, y para arribar a conclusiones sobre las cuestiones planteadas con la *EP*. La *EP* y la EERU constituían finalmente, aún en su forma inapropiada, un todo que, pese a lagunas e inconsistencias, externamente ofrecía una comprensión del particular desarrollo de Occidente, por medio de la perspectiva sobre los procesos religiosos de larga duración obtenida gracias a las comparaciones. Para hacer público el nuevo estado de conocimiento alcanzado, reunió la *EP* y la EERU en los *ESR*. Con esta intención,

reelaboró y completó —de nuevo a toda prisa— ambas partes, para llevarlas al nivel de conocimiento alcanzado mediante añadidos y cambios, estableciendo un vínculo entre todo ello mediante la conocida «Observación preliminar» y su frase inicial, hoy famosa pero aún sin descifrar: «De forma inevitable y justificada el hijo del mundo cultural europeo moderno tratará los problemas de la historia universal a partir de la pregunta: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha llevado a que justamente en Occidente y sólo aquí aparecieran fenómenos culturales que —al menos así nos gusta imaginárnoslo— se encontraban en una dirección de desarrollo de importancia y validez *universales*?» La frase, escrita con base en la «Introducción» y el «Excurso», documenta un estado de conocimiento que en los capítulos sustantivos de *EyS* y la EERU no se había alcanzado aún.³⁴ Y deja clara la pretensión de que en los *ESR* no se reunían ensayos dispersos, emparentados temáticamente; en realidad éstos habían de presentar en su forma imperfecta e incompleta el informe, consistente en cuanto a su sustancia, sobre los resultados hasta el momento de los grandes estudios histórico-universales. Los *ESR* son por todo ello la obra que le ocupó más tiempo a Weber, en la que pudo explorar sus problemas con más libertad, y en la que, finalmente, los llevó a una conclusión cierta.

Queda por explicar un punto importante. Weber tenía la intención de tratar el desarrollo europeo de un modo más coherente, tras haberlo anunciado dos veces, a saber, primero, en el pequeño programa al final de la *EP*, y luego en el capítulo sobre el cristianismo en la EERU, en el que habría expuesto, con tanto detalle como en los capítulos sobre China e India, cómo religión y sociedad interactuaron en la génesis de la racionalidad occidental.³⁵ Por eso no puede sorprender que Weber, después de que la EERU le hubiera proporcionado una idea general del proceso de desencantamiento, hablase en la «Observación preliminar» del «desarrollo occidental, que aún hay que analizar» (Weber 1947, 12 [1998b, 22]). Esta alusión —escrita poco antes de su muerte, cuando la segunda parte de *EyS*, la sustantiva, ya estaba lista desde hacía siete años, a la espera de ser revisada para su publicación— podría haber dejado claro de una vez que pese a que *EyS* contenía importantes aportaciones para el desciframiento del proceso de racionalización occidental, sin embargo, no lo había descrito ahí, ni lo quería hacer. *EyS* es justamente, así queremos ponerlo de momento, *EyS*, pero no aquella obra principal en la que Weber, por desgracia sólo fragmentariamente, habría puesto en práctica el plan que había desarrollado al final de la *EP* en un formato modesto, el cual había profundizado y ampliado en la EERU en un esquema histórico universal.³⁶

Habrá que abrirse paso por esta selva de reflexiones para llegar a ver la posición única de la EERU o, en general, de los *ESR*. Es cierto que estas reflexiones enlazan con circunstancias externas y entran sólo marginalmente en cuestiones de contenido, sobre las que se hablará pronto. Pero son estos hechos externos los que impregnan nuestras ideas sobre el rango de una obra, es decir,

en este caso, de su posición e importancia, de la meta y el tema de los trabajos individuales de Weber y, de ese modo, guían nuestra atención y nuestro interés y canalizan nuestras expectativas y nuestras pretensiones. En tanto y en cuanto se ha mirado con fascinación a *EyS* como a la obra principal de Weber, mientras se aceptó como algo evidente que se trataba de la obra de su vida y que allí habría de encontrarse la solución a los enigmas, difícilmente podía leerse la EERU o los *ESR* con la atención necesaria, que es justamente lo que requiere esta obra velada y enigmática. Precisamente aquí hace falta el uso meticuloso y el cotejo de todas las pistas que puedan llevar a la comprensión del trabajo. Y de esto forman parte también, de forma inevitable, las reflexiones sobre la posición externa que ocuparon los *ESR* en la vida y la obra de Weber.

VI. HISTORIA UNIVERSAL Y RACIONALIDAD

Si se tienen en cuenta los bosquejos difíciles de descifrar en la obra tardía, los *ESR* ofrecen el último nivel de conocimiento alcanzado por Weber en el tema de su vida. Este conocimiento no se encuentra en los capítulos sustantivos a los que hasta ese momento se han dedicado los intérpretes, sino en aquellas partes que éstos dejaron de lado como observaciones introductorias o añadidos filosóficos («Introducción», «Excurso» y «Observación preliminar») y a las que no podían identificar como añadidos de última hora, debido a la falta de ediciones críticas. Allí vertió Weber la suma de sus investigaciones sobre los procesos de racionalización y, en la medida en que le fue posible, se las endosó posteriormente a los *ESR* para articularlas como un todo.

Así pues, en los *ESR* uno se encuentra con dos grupos diferentes de material: por una parte, con los estudios empíricos; por otra, con las implicaciones teóricas. La particularidad de su relación confronta a los intérpretes con tres tareas extraordinarias que, a mi modo de ver, hasta ahora no han sido acometidas. En primer lugar, ha de comparar los tres estudios de la EERU para identificar sociológicamente los puntos en común en el desarrollo de la ética económica. En segundo lugar, ha de comprobar si los resultados de esta comparación (teniendo en consideración la *EP* y *EyS*) llevan a las conclusiones que sacó Weber. Y para ello ha de reconstruir antes los resultados que Weber expuso de un modo tan fragmentario y enigmático en la «Introducción», el «Excurso» y la «Observación preliminar».

El lector se encuentra aquí ante una tarea casi irresoluble. Weber, en todo caso, no se ocupó de los dos primeros cometidos. Bajo la coacción interna resultante de sus preguntas y la externa de las circunstancias, le dejó al lector que controlara las conclusiones basándose en las investigaciones. Los apartados teóricos, por lo tanto, piden ser leídos casi frase a frase desde la siguiente cuestión: ¿En qué hallazgos de la EERU, de los capítulos sobre la India, China e

Israel, también de la *EP* y *EyS*, basa Weber esta afirmación?³⁷ Éstos sólo pueden leerse si se han llevado a cabo comparaciones sistemáticas de los estudios. Lo que a Weber le resultaba fatigoso bajo el azote de sus problemas o imposible bajo la presión de las circunstancias es lo que por tanto deben compensar *a posteriori* los intérpretes: a partir de la gran cantidad de material de las investigaciones, reconstruir, por medio de comparación y análisis, las cadenas de pruebas y generalizaciones que llevaron a la «Introducción», el «Excurso» y la «Observación preliminar».³⁸

Frente a estas grandes tareas para los intérpretes, aquí solamente puede tratarse de reconstruir los resultados de Weber de modo que se haga visible la postura histórico-universal que con ellos alcanzó. Incluso esto resulta difícil, debido a que la conocida desconsideración de Weber por la forma de exposición alcanza su punto culminante en la «Introducción» y el «Excurso»: tan apresurado e incompleto, tan enigmático y enrevesado parece el texto que sólo una interpretación minuciosa puede desentrañar la lógica y la sistemática del pensamiento.

Para este propósito resulta de gran ayuda tener delante el crudo esbozo comparativo de los estudios de la EERU. Weber investiga allí la historia de China, de la India y de Israel bajo el punto de vista de cómo y mediante qué fuerzas se formó una ética económica dominante en sus religiones universales. Como habremos de ver, le interesa en especial la cuestión de cómo la racionalidad humana se incorpora a la historia y qué papel desempeña al respecto la ética religiosa.

En esta tarea, Weber parte siempre de una situación en la que las religiones primitivas y las solidaridades tribales, en esencia semejantes, se habían disuelto y habían abierto las puertas a los conflictos sociales así como al pluralismo de cultos. La cuestión es ahora qué fuerzas, individuales o reforzadas, se hallan implicadas respectivamente en el ascenso de una imagen religiosa dominante del mundo y, en especial, en la fijación de una ética económica religiosa característica y, a continuación, si y cómo esta ética económica influyó en la relación de los seres humanos con la realidad. Para ello, se disocia siempre la realización de la tarea, en función de los datos, en dos segmentos: en primer lugar, se examina cómo se formó esta «imagen del mundo» y después cómo se impuso frente a los rivales sociales y religiosos.

Por consiguiente, a partir de estos estudios y recurriendo a los resultados de la *EP* y de algunos apartados de *EyS*, especialmente de la sociología de la religión, Weber sacó implicaciones en la «Introducción», el «Excurso» y la «Observación preliminar» que establecen el nivel de conocimiento referente al trabajo en el tema de su vida: la nueva noción histórico-universal de los procesos de racionalización. El signo más visible en el que en estos cifrados textos se puede ver que Weber alcanzó allí un nuevo escalón en su pensamiento es un inequívoco cambio de postura. Todo el mundo sabe que Weber consideraba a los

tipos ideales como el recurso metodológico del análisis sociológico y cualquiera sabe, a su vez, que a lo largo de su vida Weber no se cansó de inculcar que los constructos conceptuales no deben ser tomados por reales. Por eso, uno siente una conmoción al leer en el «Excurso» que Weber en un caso dado no quería, por así decirlo, descartar los tipos reales.³⁹

A partir de la metodológica se desprende toda una serie de conmociones sociológicas, tan pronto como uno se da cuenta de qué se está hablando, pues la excepción relativa a la validez cuasi-real se le atribuye expresamente a las imágenes religiosas del mundo. El desarrollo de éstas deberá seguir mayoritariamente exigencias [*Zwänge*] racionales, la génesis de la religión deberá contener por tanto un avance en racionalidad y los estadios de este desarrollo precisamente deberán poder bosquejarse —eso es lo que dice Weber— de forma ideal-típica, en una sociología del racionalismo. La prueba de su validez cuasireal la saca él de los hallazgos empíricos de la EERU.⁴⁰

Así, de pronto se encuentra a Weber, quien durante toda su vida había insistido en la preeminencia de la singularidad de la historia frente a las leyes del progreso, en cuestiones de religión, en el campo del evolucionismo de su tiempo. Ahora bien, aún más sorprendente es la forma en la que se figura esta evolución. El siglo XIX se había dividido en dos escuelas respecto a la pregunta sobre el origen y el desarrollo de la religión. Para una, la religión había sido el gran pecado original cognitivo de la humanidad: al imaginarse poderes y seres del trasmundo, le dio la espalda a la realidad, cuya exploración —que en último término desembocaba en la ciencia— sólo la garantizaba el llamamiento [*Berufung*] de los seres humanos a la racionalidad. Con la religión y la metafísica —pecados originales irracionales—, la humanidad habría perdido su derecho a la racionalidad por milenios. Así pensaban los extremistas, para los que la religión era sencillamente el poder opuesto a la racionalidad, mientras que los gradualistas descubrían en la religión una precursora objetivamente insuficiente, pero subjetivamente comprensible, del conocimiento y la racionalidad. Religión y metafísica eran ensayos tentativos de conocimiento racional; sus progresos consistían por tanto en la eliminación de los elementos metafísicos y trascendentes, su racionalidad se calibraba según la creciente aptitud para abrir la mirada al mundo factual exterior. Ambas escuelas medían la racionalidad en relación con la captación cognitiva de la realidad y, con ello, en última instancia, con el modelo de la ciencia.

Completamente diferente es el planteamiento de Weber, para quien la religión avanza más bien con base en una problemática específica propia, porque se basa, como veremos, en lo que él sin vacilar denomina «el problema de la teodicea», es decir, en todo caso, en una cuestión que no tiene que ver con la investigación cognitiva de la realidad. Los imperativos racionales a los que las religiones obedecen surgen, según esto, a partir de la necesidad de alcanzar una respuesta racional al problema de la teodicea, y los estadios del desarrollo

religioso son las versiones cada vez más explícitas de este problema y de sus soluciones. El desarrollo racional de la religión no tiene lugar por lo tanto ni en la realidad exterior del mundo ni para ella. Muy al contrario, el despliegue racional del problema de la teodicea, según la opinión de Weber, lleva por doquier a una oposición al mundo.⁴¹ Su constatación de que en la historia se impone ampliamente un desarrollo racional de las imágenes religiosas del mundo desemboca incluso en que la religión sigue una lógica propia racional que desatiende la constitución cognitiva de la realidad.

Este desarrollo según sus propias leyes [*eigengesetzliche Entwicklung*] de la religión se agudiza de nuevo porque Weber, a partir de sus estudios, concluyó asimismo que los fundamentos de la conducción práctica de la vida [*praktische Lebensführung*] y, por tanto, también la confrontación del ser humano con la realidad, permanecían bajo el hechizo [*Bann*] de la ética religiosa. Weber negaba además radicalmente lo que, a pesar de todas las disputas, su época daba por hecho (y también la nuestra): que el ser humano emplea y ejerce su racionalidad en contacto directo con la realidad, en el servicio de intereses razonables que llevan a la superación [*Bewältigung*] tanto cognitiva como práctica de los hechos. Para Weber, por el contrario, la racionalización religiosa con su propia lógica exige prioridad, por lo que aquello que nosotros sin vacilar denominamos racionalidad se desarrolla bajo la condición de la racionalización religiosa.

Si se quieren entender de forma sistemática estas sorprendentes tesis, hay que regresar primero al concepto de racionalidad de Weber. Ya en la *EP* se había dicho que se podría «racionalizar» la vida bajo muy diferentes puntos de vista. Quince años más tarde añade Weber la advertencia más severa aún: «esta sencilla frase que a menudo se olvida debía estar en el frente de cualquier estudio dedicado al “racionalismo”» (1947, 62 [1998b, 67]). El «racionalismo» es precisamente un concepto histórico que no puede concretarse conceptualmente (1947, 62 *et passim* [1998b, 67 *et passim*]). Se pueden racionalizar los más diversos ámbitos de la vida, por ejemplo, el derecho, la economía o la educación, pero también la contemplación o la ascesis y, en general, la conducción de vida [*Lebensführung*], y puede hacerse bajo distintos puntos de vista. Siempre rige: «Lo que considerado desde un punto de vista es “racional”, puede desde otro ser “irracional”» (1947, 11 *et passim* [1998b, 21 *et passim*]).

Weber saca aquí únicamente la consecuencia sociológica a partir del axioma de la libertad de juicio de valor [*Werturteilsfreiheit*], axioma que la discusión desencadenada al respecto una y otra vez nos quiere vender como un postulado meramente metodológico. Ahora bien, para Weber la improbabilidad racional de los valores desempeñaba un papel sociológico básico. Dado que la racionalidad no puede demostrar a su vez la racionalidad de las metas por las que se esfuerza, las formas de conducta más diversas y enfrentadas podrán ser racionales en el sentido de las relaciones medios-fines. Qué se racionaliza en cada caso y con qué propósito depende siempre de elementos en última instancia

irracionales (1947, 253 *et passim* [1998b, 247 *et passim*]). Ha de saberse qué es lo que los hombres tienen en la cabeza para poder juzgar si su comportamiento es racional o no.

También los contenidos de las imágenes religiosas del mundo surgen de elementos irracionales. «De dónde» y «para qué» quiere alguien «salvarse» depende de condiciones históricas y sociales. Ya se sabe que Weber resaltó al respecto que los «bienes de salvación» y «camino de salvación» importantes en última instancia se forman en cada caso en la estela de los intereses de las capas dirigentes; es decir, en una casta de guerreros, por ejemplo, tienen un aspecto diferente al que tienen en una población campesina o burguesa. Estas especificaciones de los vínculos con el mundo que se consideran en última instancia importantes no sólo resultan ser una persistente herencia cultural de la que, si bien se modifica con el cambio de generación o de capa social, es apenas posible librarse; la novedad característica en Weber se encuentra más bien en que estas imágenes del mundo, nacidas de casualidades irracionales, están sujetas a una doble presión de la racionalidad. Pues, en primer lugar, han de satisfacer todas ellas la estructura de la «teodicea», es decir, explicar teóricamente y superar prácticamente aquellos aspectos oscuros de la existencia que en cada etapa se perciben como específicamente sin sentido. Y, en segundo lugar, bajo la presión de esta exigencia de explicaciones cada vez más amplias y unitarias del mundo, las imágenes del mundo han de ser continuadas bajo los puntos de vista de una teodicea racional. Como veremos con más detalle, los bienes de salvación y los caminos de salvación característicos en cada caso, nacidos de elementos irracionales, que en las tempranas imágenes del mundo sólo estaban esbozados y por lo tanto eran más vívidos que concebidos, llegan a ser los puntos de vista supremos de una teodicea sistemática del mundo como totalidad, lo que al mismo tiempo lleva a una racionalización completa de la relación práctica con la realidad, justamente bajo ese punto de vista.

Un poco antes, en la «Introducción», Weber había encontrado ya la fórmula, que queda en la memoria de todo lector, con la que expresa ese mismo descubrimiento. «Los intereses (materiales e ideales), no las ideas, dominan directamente la acción de las personas. Sin embargo, las “imágenes del mundo”, que son creadas por las “ideas”, con mucha frecuencia han determinado como guardagujas las vías por las que la dinámica de los intereses hacía avanzar a la acción» (1947, 252 *et passim* [1998b, 247 *et passim*]). El sentido de esta fórmula central para los *ESR* resulta unívoco y será también reclamado y apoyado inequívocamente por la «Introducción», el «Excurso» y la «Observación preliminar»: a pesar del hecho de que la acción humana está impulsada por intereses, en la historia se encuentran trayectorias de larga duración cuya dirección ha sido determinada por «ideas», de tal modo que, en cierto modo, los seres humanos bregan por sus intereses, pero con ello, a la larga, sólo conducen el agua de la historia a los molinos de las ideas, es decir, su conducta permanece

bajo el influjo de éstas.

Alrededor de esto, que de forma provisional llamaremos astucia de las ideas en la obra de Weber, los intérpretes conscientemente han dado un rodeo, en parte porque encajaba muy poco en la nueva sociología, en parte porque, al no haberse descifrado la EERU, el pasaje en la obra de Weber parecía estar aislado. Con bastante frecuencia se cita el pasaje incluso como prueba de la ineficacia de las ideas! Ahora bien, en general debe tolerarse que, encogiéndose los hombros, se la deje de lado con un «tanto da lo uno como lo otro». Tampoco Bendix (1960, 68) sabe cómo arreglárselas con el «comentario críptico» [«cryptic remark»]. Y, por lo que parece, cuanto menos familiar nos resulta el uso lingüístico de Weber, menos capaces son los sociólogos de lidiar con esta «consideración», aun con las mejores intenciones y los mejores planteamientos. De este modo, Sprondel (1973) desfigura al final por completo el sentido del pasaje —y con él, el problema de los *ESR*— porque de verdad cree que las ideas son idénticas a los intereses ideales.

Pero Weber se vale del concepto en el sentido convencional del siglo anterior. Las ideas, por ejemplo, son aquellas concepciones que alcanzaron una vigencia suprapersonal, en las que se articulan aspectos básicos de las relaciones humanas con el mundo. En un sentido amplio, son por tanto «imágenes del mundo»; en un sentido más estrecho, serán especialmente aquellas que se deben a la necesidad y al esfuerzo por una interpretación coherente del mundo y que, por tanto, han sido creadas sobre todo por fundadores de religiones, profetas e intelectuales. Para Weber llegó al mundo una nueva idea cuando en un momento dado las personas dejaron de considerar ya como fuerzas inmanentes en las cosas mismas a los poderes que se les oponían de forma misteriosa en un entorno que no dominaban, para pasar a imaginarlos más bien como seres que se encontraban detrás de las cosas, y si a partir de ello generaron entidades personales, entonces ésta es a su vez otra nueva idea. De igual modo, para Weber el concepto monoteísta de un Dios supramundano era una idea que primero tenía que surgir, pero que una vez aceptada tenía consecuencias de largo alcance. Constituyó una idea completamente nueva la concepción de que se trataba de una deidad que premiaba y castigaba, y, en especial, cuando a partir de ella surgió la concepción más amplia de que los destinos de los seres humanos en el más acá y en el más allá se regían esencialmente por la observación de tales mandatos éticos. Otra idea nueva llegó al mundo con la profecía emisaria [*Sendungsprophetie*], es decir, con el judaísmo, porque ahora el ser humano se debía entender a sí mismo como la herramienta de Dios que actúa en el mundo. Y fue a su vez una nueva idea cuando el protestantismo agregó la de la predestinación.

De forma por completo convencional, por tanto, Weber parte de las ideas como hechos histórico-sociales.⁴² En absoluto convencional, por el contrario, es su teoría (no «observación») «críptica» del papel de tales ideas como

guardagujas. Con ello, en todo caso, no quiere decir que las ideas que llegan a dominar suelen tenazmente retener a los seres humanos en su hechizo, lo que, con diferentes valoraciones, le había quedado claro a todas las escuelas del siglo XIX. No es su capacidad de persistir sino la dinámica de su lógica propia la que convierte a las ideas en guardagujas de la historia. Bajo la compulsión de una lógica propia ciertas ideas desarrollan continuamente sus consecuencias racionales y, con ello, provocan trayectorias histórico-universales; ése es el resultado de la EERU.

Si se prescinde por un momento de la confirmación empírica de este resultado, surgió teóricamente de dos elementos: un análisis antropológico y una tipología multilinear del desarrollo religioso. Muchas veces se menciona y se lamenta que en Weber falte una antropología,⁴³ y es correcto decir que en su tiempo esta disciplina aún no existía con ese nombre. Sin embargo, a partir de sus estudios, Weber desarrolla una teoría antropológica y también la expone en la «Introducción».⁴⁴ Allí —y no en los conceptos fundamentales [*Grundbegriffe*], parcos a este respecto— se encontrará cómo se figura Weber la acción y la relación con el mundo.

El punto de partida es suponer una primitiva acción pragmática intramundana que cuenta con tener éxito en el trato con el entorno. Esta acción primigenia se sirve por cierto también de medios mágicos, que según nuestros conocimientos no son racionales en el sentido de ser correctos [*richtigkeitsrational*], pero al ejecutarla el actor piensa subjetivamente de forma por completo racional con arreglo a fines: sólo importa el éxito inmediato sobre las cosas, las que sólo se toman en su facticidad. Esta «naturalidad primigenia en la relación con el mundo exterior» porta no obstante para Weber dentro de sí el germen de su propia superación, porque la acción humana no tiene suficientemente asegurado el éxito. De este modo, en el trato con el mundo, aparece un excedente de vivencias que exige una asimilación. Dicho excedente se deriva sobre todo de la experiencia del sufrimiento que aparece directamente como satisfacción insuficiente o como injusticia social. La respuesta original a esto es la búsqueda del carisma —aquí y no en la sociología política se encuentra el origen del concepto—, es decir, de una superioridad frente a las inseguridades de un mundo lleno de dolor basada en medios mágicos. La vivencia de la cotidianidad humana en el orden natural, lo mismo que en el social, no ofrece lo suficiente y por ello el ser humano busca desde el principio experiencias extracotidianas en las que obtiene fuerza mágica sobre el entorno, y con ello se convierte en portador de carisma.

Weber desarrolla esta antropología, que es del todo moderna, en la «Introducción» bajo el título, que hoy se nos ha vuelto ajeno, de teodicea de la felicidad y del sufrimiento. Felicidad y sufrimiento, éstas son las categorías abstractas para aquellas vivencias con las que el ser humano supera la experiencia de su acción orientada a las cosas como meros hechos. Estas

vivencias de felicidad y sufrimiento sobrepasan las puras categorías racionales con arreglo a fines del trato pragmático con las cosas, es decir, su asimilación no puede agotarse mediante cuestiones técnicas [*technische Kunstfragen*] sobre cómo podría hacerse mejor. Aquí Weber rompía con el siglo XIX, que pretendía obviar la inseguridad sobre el éxito de la acción remitiendo al aumento del conocimiento. Para él, en la orientación racional con arreglo a fines hacia los resultados late necesariamente la búsqueda del carisma extracotidiano, que promete redimir de la inseguridad de la acción, y con esto también la pregunta por cómo conjugar la presión para actuar que viene de los deseos de tener éxito con la presión para ser realistas que surge de la inseguridad del resultado.

Weber parte así de una problemática antropológica permanente que es universal, simplemente porque en el mundo siempre se siente algo como específicamente sin sentido, posiblemente en la forma más sencilla del sufrimiento agudo. De ahí resulta, como otra constante antropológica, la búsqueda del «carisma», es decir de vivencias extracotidianas que pueden adoptar las más diversas formas como, por ejemplo, el poder mágico sobre las cosas, el ocultamiento de la dolorosa realidad mediante técnicas (éxtasis, drogas, u otras parecidas), pero también, como ocurre en las verdaderas teodiceas de las religiones universales, la explicación de lo que carece de sentido como temporal, insustancial, ciertamente merecido, pero superable.⁴⁵

A partir de estos universales se desarrolla una dinámica, porque cada «solución» sigue siendo parcial e insatisfactoria y, con ello, cada explicación o técnica «carismática» se expande más allá de sí misma en tanto no se alcance una explicación unitaria y coherente del sinsentido en el mundo, tal como lo intentan las teodiceas explícitas. Si, por ejemplo, el hombre primitivo cree tener poder sobre ciertas cosas mediante la magia simpática [*Analogiezauber*], esta praxis carismática (que por principio necesita nuevamente de una explicación) lleva por tanto a suponer que en tales cosas habita un poder influenciabile, y si se cree que ese poder se encuentra en muchas cosas semejantes, se forma la idea de poderes sectoriales [*Bereichsmächte*], que son competentes para este tipo de cosas o para algunos ámbitos de la vida, lo que probablemente llevará a la personalización de las deidades. Durante un desarrollo tal, la praxis carismática se desarrollaría desde el conjuro mágico, pasando por la influencia ritual, a la religión de las ofrendas de dones o voluntades, y finalmente podría dar lugar a la concepción de que el sufrimiento experimentado en realidad no había sido impuesto o tolerado tan sólo por los dioses (a los que por precaución había que hacerles ofrendas para que cambiasen de opinión), sino que más bien se sufre como un castigo merecido por la infracción de mandamientos fundamentales de una deidad personal. Con esto se habría iniciado una religión ética, que entonces podría llevar por el camino que va de la formación de un panteón al monoteísmo y de aquí al tipo de religiones éticas de salvación [*ethische Erlösungsreligionen*] que prometen la duradera superación del sufrimiento y del sinsentido.

Aquí he esbozado —en trazos bastante gruesos— la trama principal del desarrollo religioso temprano para indicar que la racionalidad de la dinámica descansa sobre una compulsión hacia la unificación, que refuerza la tensión entre la sistematización de los hechos (o las explicaciones) y la sistematización de la acción. Cada praxis «carismática» (magia simpática) exige una explicación (poderes influenciados habitan en las cosas) y cada explicación (poderes personales detrás de las cosas) abre nuevas posibilidades de praxis «carismática» (ofrenda). Weber parte justamente de que la relación primordial —y en un cierto sentido natural— del ser humano con el mundo es, subjetivamente, por completo racional con arreglo a fines, pero que también por ello la realidad se le presentará como una multiplicidad de hechos inconexos y de situaciones puntuales que afronta de forma individual, con la consecuencia de que en una realidad tan fragmentada sólo puede haber una acción situacional y, en este sentido, también dividida.⁴⁶ El desarrollo religioso es por ello una racionalización, porque sistematiza hechos —y explicaciones— y unifica puntos de vista de la acción, siempre, no obstante, teniendo en cuenta las necesidades «carismáticas», es decir, la cuestión más amplia de la teodicea. Bajo la presión de esta racionalización, las religiones conducen a vastas imágenes del mundo y a teodiceas explícitas, que representan las formas más consecuentes de la racionalización del mundo bajo el punto de vista de una explicación amplia de su aspecto específicamente sin sentido, y de la unificación de la acción bajo el punto de vista de un bien de salvación superior y concreto.

La trama principal que hemos seguido es en Weber tan sólo un trazo lineal en un «árbol genealógico» multilineal de la racionalización religiosa. Como en un «árbol de decisión» [*decision tree*] ésta puede desplegarse a lo largo de muchos senderos, de los cuales algunos son «ciegos» mientras que otros llevan a otros estadios y por eso son trascendentes y exitosos desde el punto de vista de la historia universal. Qué camino toma una sociedad o si se detiene en un punto, es algo que depende de las circunstancias. Con cada opción se eliminan ciertos puntos que sólo serían alcanzables a través de otras opciones. En este sentido, el «árbol genealógico» reproduce la lógica propia de la racionalización religiosa y de las ideas que actúan como guardaguasas [*Weichenstellung*]. Éste es a la vez de dos tipos: representación de los hechos esenciales desde el punto de vista del desarrollo histórico y esquema de explicación típico-ideal de la racionalización religiosa. Al reconocer todas las formas intermedias posibles de la realidad, Weber pretende, no obstante, que hipótesis explicativa e historia concuerden desde el punto de vista de la historia universal. Hay por tanto una probabilidad histórica para los desarrollos planteados en el árbol genealógico, algunos de los cuales seguirán la trama principal esbozada.

La racionalización religiosa llega entonces con las religiones éticas de salvación [*Erlösungsreligionen*] y el monoteísmo a un umbral decisivo porque aquí el problema de la teodicea se da en una forma general y explícita. Esto se

vuelve especialmente claro en el monoteísmo. En tanto que el hombre sepa de muchos poderes, debe servir a cada uno de manera diferente —por así decirlo, tanto a Apolo como a Afrodita— porque el mundo se disgrega en los ámbitos de competencia de diferentes dioses. Al pensar en un dios creador supramundano o también en una deidad inmanente al universo, las realidades heterogéneas y heterónomas fuerzan al hombre hacia un orden al que subyace un plan o una voluntad unitarios. Esto tendrá consecuencias decisivas porque ahora la explicación unificadora del mundo como teodicea se convierte en una tarea intelectual permanente, lo mismo que la unificación ética de la acción deviene en una labor práctica permanente.

Si Weber había pensado originalmente que con el concepto de Dios creador supramundano el guardagujas de la ética religiosa se orientaba definitivamente hacia la ascesis, más tarde cambió de opinión.⁴⁷ Sin embargo, se aferró a que con los conceptos de las religiones de salvación éticas se aceleraba el *tempo* de la racionalización, y su lógica propia se hacía más determinante. Aquí, de hecho, se acuñan aquellas ideas decisivas que en lo sucesivo mantendrán a los intereses bajo su hechizo. Independientemente de cuán casual e imperfectamente los bienes de salvación y los caminos de salvación supremos sean fijados al inicio, un trabajo intelectual de larga duración relativo al problema que se ha hecho explícito los debe empujar hasta sus consecuencias, que es sociológicamente la obra de los intelectuales respectivos, por su deseo y su quehacer. Por ello, aparece pronto una bifurcación fundamental que lleva por un lado a una concepción del mundo libre de la búsqueda mágica de la salvación, que considera al ser humano como herramienta de Dios, y, por otro, insta a la unión con lo divino en una contemplación mística y convierte al ser humano en recipiente [*Gefäß*] de lo divino. Aquel camino se siguió en el judaísmo, éste en la India, y ambos resultaron en soluciones racionalmente consecuentes de la teodicea: la fe en la predestinación y el karma, la religión de intelectuales india. Weber deja de lado una tercera solución racional como carente de interés para el desarrollo histórico; el resto de las religiones universales, aunque marcaron asimismo de forma igualmente decisiva la relación con el mundo y la ética económica, presentan formas mixtas con soluciones imperfectas desde el punto de vista de lo racional.

La concepción de Weber esbozada aquí (de modo completamente insuficiente) no puede entenderse si en la racionalización religiosa sólo se ven cambios de la imagen cognitiva del mundo y de los principios éticos. Por todas partes, tanto en los estudios como en las implicaciones, los *ESR* tienen que ver con que el ser humano, dicho en forma moderna, produce su realidad culturalmente. De este modo, según Weber, el hombre primitivo fracasó en la racionalización de la realidad tal vez no porque fuera «alógico» o «arracional»; más bien su acción racional con arreglo a fines hubo de acabar en magia, en tanto que para él las cosas fueran idénticas a su pura facticidad. Cuando el ser humano

se crea un trasmundo por detrás de los hechos, produce con ello no sólo meras suposiciones sobre la realidad de las que fluirán máximas prácticas, sino que con éstas se crean, mediante la transformación cultural, dimensiones adicionales de la realidad interior y exterior. De forma análoga, la unificación ética de la acción no es tampoco la consecuencia lógica sacada de la noción de un orden de cosas unitario, o sea, un mero principio. En el reflejo [*Gegenbild*] de su concepción del mundo, el ser humano crea su realidad cultural y en el concepto del mundo como un orden gana aquellos espacios de vivencia interior y exterior que realizan de forma práctica la unificación ética. La realidad del ser humano es, como sabía Weber, su propio tejido cultural [*kulturelles Gespinst*], y quien no lo tiene en cuenta, difícilmente podrá entender su sociología.

Con el descubrimiento de la racionalización religiosa Weber introdujo de nuevo la razón [*Vernunft*] en la historia; si se prefiere ponerlo de otra manera, restableció la unidad de la historia humana que se había quebrado bajo la presión del cientificismo y de la modernización, pues los mundos de los seres humanos primitivos y el ascenso de las religiones universales parecían si no directamente una locura, al menos sí un absurdo. Bajo circunstancias que la limitaban y condicionaban, la razón operaba por doquier, pero no por eso producía necesariamente lo que la modernidad entiende por racionalidad y progreso.

Pues el ser humano actúa —según Weber— de forma inmediata según sus intereses. Para ello pone en juego, bajo ciertas limitaciones, su razón como medio, tal como opera el propio hombre primitivo actuando de forma subjetivamente racional con arreglo a fines. Toda la obra de Weber testimonia su concepción de que a partir de los intereses no pueden surgir racionalizaciones amplias y continuadas de la realidad. La frase sobre el rol de las ideas puede y debe leerse en el sentido de que los intereses son ciegos. Ellos se orientan sólo ocasionalmente hacia determinados aspectos de la realidad e impulsan su racionalización sólo hasta el punto de saturación; son, por tanto, estímulos a corto plazo, que una vez satisfechos ofrecen resistencia a una racionalización adicional. De este modo, para Weber el mundo está lleno de racionalizaciones parciales que se llevaron a cabo bajo las circunstancias respectivas a partir de intereses económicos, técnicos, militares o administrativos. Pero, al igual que el capitalismo premoderno de aventuras y de botín difícilmente podía llevar a la economía racional, puesto que los intereses mismos obstaculizaban el camino porque insistían en su satisfacción y no precisamente en ese disciplinamiento del que podía surgir la economía racional, de igual modo se detuvieron también otras racionalizaciones de distintos fragmentos de la realidad. El guardagujas de las ideas es por eso sólo el reverso de la ceguera de los intereses.

Con ello se llega finalmente al núcleo de los *ESR* y de la idea de Weber del proceso de racionalización. Una amplia racionalización de la realidad como la que trajo la modernidad europea sólo pudo surgir a partir de un disciplinamiento de

los intereses con la intención de conducir la vida [*Lebensführung*] de forma racional y metódica. Ahora bien, todas las religiones han tratado a su manera de proveer una conducción de vida metódica, sólo que ésta quedó relegada por intereses intramundanos o, al menos, les cedió espacio, u obvió la realidad para apuntar a la redención puramente supramundana. Sólo la ascesis intramundana creó aquella conducción de vida racionalmente ordenada que se entendía como confirmación [*Bewährung*] en un mundo limpio de magia. Todas las racionalizaciones parciales existentes, creadas por intereses, podían llegar ahora a un despliegue consecuente. Sólo aquí podían juntarse los intereses parciales y divergentes para la tarea de una racionalización amplia y continua de la realidad.

En este punto el protestantismo resultó ser el heredero de la religión judía, la cual, pese a fuertes impactos mágicos [*magische Einschüsse*], se había aferrado a una ética racional libre de magia. Esta idea de una acción racional en el mundo siguió teniendo efecto en el cristianismo —reforzada en el establecimiento [*Anstalt*] eclesiástico y respaldada por la herencia de la Antigüedad—; transformó, por ejemplo, el monacato en órdenes laborantes, o bien favoreció racionalizaciones parciales impulsadas inicialmente por intereses. Sólo en el judaísmo había tomado la racionalización religiosa el camino del desencantamiento del mundo por el que continuó el cristianismo. Pero siempre se conservaron impactos mágicos considerables, y tampoco se solventó la teodicea de un modo consecuentemente racional (Weber 1966b, 229 [1998d, 244]). Recién la ética protestante acabó con toda magia de cualquier tipo (1956, 378 y s. [1964, 488 y s.]); recién con ella se alcanzó, mediante la fe en la predestinación, una solución racional a la teodicea.

Por tanto, la lógica propia de la racionalización religiosa había colaborado en el despliegue de aquella idea que yacía latente en la ética judía y que se hizo realidad en la ascesis intramundana. Principio y fin del desencantamiento religioso se juntaban para Weber en un proceso, en el estudio comparativo de la racionalización religiosa: «Lo racional, en el sentido de la “coherencia” lógica o teológica de una postura teórico-intelectual o ético-práctica, tiene (y siempre ha tenido) autoridad [*Gewalt*] sobre los hombres, por inestable y limitado que en todas partes haya sido y sea siempre ese poder frente a otros de la vida histórica. Precisamente las interpretaciones religiosas del mundo y las éticas, racionales en cuanto a su propósito, creadas por intelectuales, estaban fuertemente expuestas al mandato de coherencia» (1947, 537 [1998b, 528]). Consciente de esto, Weber podía hablar de un proceso histórico-religioso de desencantamiento sin investigar la trayectoria occidental, si bien las fuerzas que intervenían debían quedar sin determinar.⁴⁸ Este proceso llegó a su fin con la ascesis intramundana. Ésta había desencantado definitivamente la realidad y con ello había abierto las puertas a la racionalización teórica y práctica, para la cual además aportó el «espíritu» [*Geist*]. De ahora en adelante, la racionalización se realizó como modernización, sustentada por fuerzas mundanas que no necesitaban ya

ahuyentar a ningún poder mágico.

De este modo, la ética protestante resultaba ser parte de un proceso histórico universal, e «historia universal» será el concepto clave bajo el que Weber presente los *ESR* en la «Observación preliminar». Al sociólogo le surgen cuestiones histórico-universales porque, por principio, todas las sociedades han afrontado los mismos problemas, para los que han encontrado soluciones diferentes, entre las que históricamente se impusieron sólo algunas como de hecho superiores y, de ese modo, produjeron fenómenos culturales con significado histórico-universal. La explicación de esto no será posible mediante leyes generales, sino sólo a partir de constelaciones históricas. La EERU había estudiado tales procesos, tomando como objeto las religiones universales significativas desde el plano histórico universal. Al hacerlo, Weber descubrió que, por detrás de los altibajos de la historia, pueden llevarse a cabo tales procesos en virtud del cambio de vías que provocan las «ideas». Esto no significaba ningún giro hacia la tradicional «historia de las ideas», porque aquí el poder de las ideas estaba condicionado y explicado sociológicamente, pero sí el descubrimiento de la importancia de las ideas para las trayectorias histórico-universales. Así, la «Observación preliminar» a los *ESR* habría podido terminar citando a Goethe, según el cual no entiende el mundo quien no sepa dar cuenta de tres mil años.

VII. LA OBRA DE MAX WEBER

Después de todo lo que se ha dicho sobre la posición de sus trabajos y el desarrollo de su pensamiento, un resumen sería aquí superfluo; la elaboración detallada, imposible. De todos modos, para la valoración de la obra resultan contornos esencialmente nuevos.

Como otros intérpretes, debemos partir de que los trabajos de Weber, a menudo hasta en los escritos ocasionales, eran despliegues de un problema básico que lo dominó. Su interés indudablemente prioritario en la racionalización occidental fue sólo la condensación y el punto de partida del tema que lo fascinó toda su vida. Sólo una pequeña parte de la obra se dedica en todo caso a este desarrollo, mientras que el conjunto, incluida la *Wissenschaftslehre*, se nutre de la pregunta «¿qué significa racionalidad?»⁴⁹

También su interés en el desarrollo europeo se torna comprensible a partir de esta pregunta. Sin duda, su empeño por la explicación causal del fenómeno, que lo llevó de la *EP* a la EERU pasando por *EyS*, no surgió de un capricho privado sino que más bien habría tomado su impulso del carácter fatídico del capitalismo y de forma más general de la extensa racionalización como forma de vida dominante. Ahora bien, se puede compartir este juicio de Weber sin tener que incurrir en los costes de una explicación causal y aún menos de una explicación

histórico-universal, tal como la sociología demuestra hasta la saciedad, pero, sin embargo, para Weber, dentro del *factum brutum* yacía —por esbozarlo brevemente— un desafío doble: ¿por qué el ser humano había llegado sólo en un momento de su historia a lo que ahora entendía como su racionalidad? Así se fusionaba en una la pregunta por la racionalidad de la acción humana y por la unidad de la historia humana. Una cuestión se clavaba en los hechos como un segundo aguijón: ¿qué significa que la racionalidad se convierta ahora en la forma de vida dominante globalmente? Y ésa era de nuevo, en suma, la cuestión acerca de si y cómo el ser humano puede vivir con su nueva racionalidad y de qué manera puede asimilar esta nueva situación. No se trata de las causas y consecuencias en el sentido explicativo corriente de estas palabras, sino de la apropiación [*Anverwandlung*] espiritual de una nueva realidad de gigantesca envergadura o, para usar un concepto relegado pero central de la metodología weberiana, del «significado cultural» del orden racional. En lo que aquí he denominado alusivamente como «apropiación» puede verse una condición previa existencial no obligatoria. Ahora bien, Weber era en todo caso de la opinión, como puede consultarse en su metodología, de que la ciencia social sólo tiene sentido si no se detiene en la explicación de trayectorias factuales (mediante la subsunción a leyes), sino que pone al descubierto el significado cultural de los fenómenos, porque de ese modo los acontecimientos adquieren sentido para el hombre y con ello, al mismo tiempo, le permiten tomar una postura sensata. No obstante, ello sólo es posible si se miden históricamente las posibilidades individuales y sociales del ser humano y, para ello, resultaba central esta cuestión: ¿qué es racional, en sentido amplio?, ¿a qué puede aferrarse el ser humano y adónde lo conduce eso? El hambre insaciable de realidad que, más que en las grandes cantidades de materiales y en la amplitud de temas, se manifiesta en las ramificaciones de un pensamiento que se desliza por todos los rincones, había nacido de la compulsión [*Zwang*] de poner a prueba la comprensibilidad de la realidad.

De todos modos, cuando el tema al que uno dedica su vida empuja a lo universal, los esfuerzos se quedan en ensayos de una tarea casi infinita. Por mucha que fuera la fuerza con la que intervinieron las circunstancias externas, también la falta de consideración por parte de Weber a toda forma de exposición y el carácter fragmentario de todos sus trabajos son consecuencia de la obsesión por un tema inagotable. No puede sorprender tampoco que los trabajos presenten muchos solapamientos, que a menudo parezca que confluyen unos en otros y que, en conjunto, a primera vista, den la impresión de ser los fragmentos de una gran confesión. Siguiendo esta opinión, la mayor parte de las veces se ha dejado desatendida la secuencia temporal de los trabajos, apenas se ha hablado en serio del desarrollo del pensamiento de Weber tras la *EP*; la obra del investigador maduro ha sido considerada en realidad como una unidad inmadura en su forma, para cuya reconstrucción se debe recurrir en los puntos decisivos a

EyS como obra principal.

Como se mostró al principio, eso naturalmente no se consiguió nunca ni tampoco podía conseguirse, pues *EyS* es, se quiera o no, una panorámica, un compendio, que si estaba pensado como libro de texto, ya sólo con su forma anulaba tal finalidad. Esto no dice nada sobre el valor que *EyS* tuvo como obra para Weber ni sobre el que tiene para nosotros. Sin duda, en el trabajo para *EyS* Weber maduró como el sociólogo que, en sentido estricto, en la *EP* aún no era; aquí desarrolló, para sí y para nosotros, conceptos sociológicos; los sometió a prueba usando ingentes cantidades de datos e intentó tomarle las medidas a todos los ámbitos de la sociología. En *EyS* se creó un instrumental conceptual y con él, en ese mismo instante, aró por especialidades los campos de la realidad, sólo provisionalmente, pero a fondo. No es casualidad, por tanto, que asumiera el encargo y se obligase con ello a aquella precisión conceptual que para él era una necesidad. Aquel que, en este sentido, quiera denominar a *EyS* *obra principal*, puede hacerlo. Sin embargo, por mucho que se respire el espíritu de Weber en cada frase de la obra, allí tampoco se podrá divisar el desarrollo profundo de su sociología. Desde el punto de vista de la historia del desarrollo [*entwicklungsgeschichtlich*], la obra se encuentra entre la *EP* y la EERU y, por ello, en un periodo de tanteo hacia una comprensión de la racionalidad europea. Desde el punto de vista sistemático, *EyS* se contrapone a los estudios orientados a un problema fijo —es decir, a la *EP* y la EERU—, como un compendio sistemático y por ello, en última instancia, típico-ideal. Weber no podía considerar a *EyS* el trabajo de su vida simplemente porque no compartía la creencia actual en que la sociología pueda, o siquiera deba, convertirse en un sistema, a ser posible acabado, de conceptos y en una teoría cerrada. En lo biográfico, *EyS* se escribió con sus dos partes en dos acometidas, que suman en total tres años, mientras que la cuestión sustantiva de la *EP* y la EERU le ocupó a Weber a lo largo de toda su madurez; la cuestión de la racionalidad le ocupó constantemente.

Aquel que quiera penetrar en el corazón de los pensamientos de Weber o en el centro vivo de su sociología ha de recurrir a los *ESR* y tiene que descifrarlos desde la EERU, o mejor dicho, desde los apartados que constituyen el marco para los *ESR*. Sólo desde aquí se puede proporcionar una unidad algo más que formal a la infinitud de los enunciados weberianos; sólo desde ahí se puede visualizar el desarrollo de Weber; sólo aquí aparece el Weber maduro y puede apreciarse su trabajo tardío, que aún no ha sido considerado.

Y es que con aquella visión de conjunto histórico-universal que él había alcanzado en la EERU se revisaron versiones más tempranas, se presentaron nuevos problemas, comenzó una sociología tardía, en la que yo incluiría todos los trabajos que surgieron o que deberían haber surgido de la teoría y la perspectiva alcanzada con la EERU.⁵⁰ Desgraciadamente no encontramos tanto porque Weber, bajo el mandato de su tiempo, estuvo ocupado en parte con

artículos referentes a cuestiones políticas circunstanciales y, en parte, hubo de responder a viejos compromisos o a situaciones accidentales. Lo que queda son —junto a los planes apenas conocidos— sólo unos pocos trabajos, tal vez incluso solamente unos apartados de ellos que podrían servirnos como indicio para ver de qué forma Weber habría aplicado la perspectiva histórico-universal obtenida a la interpretación de la situación característica de nuestro tiempo; pues ésta había sido siempre el acicate y la meta de sus investigaciones y, en el caso de la *EP*, incluso lo había llevado a la práctica.⁵¹

Ahora querría mostrar mediante un ejemplo que vale la pena descifrar estos escritos tardíos, pero, al mismo tiempo, que para ello se necesita la llave de la EERU. Todos conocemos el discurso, reelaborado como ensayo, sobre «La ciencia como vocación», que debería estar en la mano de todo aquel que llega a la universidad, como estudiante o como profesor. Por los miopes intérpretes de Weber, ha sido entendido como una exégesis política del axioma de la libertad de juicios de valor, como un llamado a someterse a la incondicional disciplina de la objetividad, a cuyas imponentes formulaciones sólo pueden sustraerse cabezas obtusas o poseídas.⁵²

Ahora bien, justo las partes del discurso en las que se expresa la sociología tardía de Weber han pasado inadvertidas como jeroglíficos indescifrables. ¿Quién ha advertido que Weber dibuja aquí un cuadro del significado cultural de la ciencia muy distinto al que había esbozado en 1904 en el artículo sobre la objetividad? ¿Quién ha sabido sacarle partido a los pasajes finales sobre hermandad [*Brüderlichkeit*], vida mística y nuevos profetas? ¿Y qué es lo que se puede hacer con una frase como: «Los numerosos dioses antiguos, desencantados y por tanto en forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, ambicionan tener poder sobre nuestra vida y comienzan de nuevo la lucha eterna que sostienen entre ellos»? La mayoría de los sociólogos, me temo, tomará como un «disparate» una afirmación como ésta y aquel que se sienta vagamente conmovido por la frase no se atreverá a citarla como un enunciado científico.

Sin embargo, la oración, leída en el contexto de la EERU, explica de forma totalmente precisa que estamos diciendo adiós a una historia milenaria. De la carcasa [*Gehäuse*] del capitalismo se ha escapado el espíritu que la había construido; así lo había expresado Weber al final de la *EP*. No obstante, después de la EERU le resultaba claro que estábamos al final de un proceso de desencantamiento de miles de años. Se desvanecía la unificación ética de la conducción de vida que hace milenios obtuvo el ser humano a partir del problema de la teodicea y sobre todo del reflejo de un Dios creador supramundano. Weber consideró esto un dato fundamental de la nueva realidad, de sus individuos, de su cultura y de su sociedad. A través del conocimiento científico y de la dominación racional con arreglo a fines del mundo, la realidad ha sido desencantada y la religión desplazada al margen como irracional.⁵³ El

problema de la teodicea que, dentro de la noción de un orden creado, en general de una religión de salvación, había sido una cuestión racional, ya no puede seguir ejerciendo aquel inmenso efecto, la unificación ética de la acción, que, según los hallazgos de Weber, de hecho tuvo durante milenios, pese a los notables compromisos a lo largo y ancho de la realidad. Con ella, se hunden todos aquellos supuestos sobre los atributos característicos del ser humano y de la sociedad que se habían formado en la era y bajo la influencia de las religiones universales.

El sociólogo al uso actual no perderá mucho tiempo con un hecho histórico así, en caso de que llegue a considerarlo. Lo clasificará como «cambio de valores» [*Wertwandel*] e introducirá una nueva variable en el espacio en blanco, «valores», de su fórmula de la sociedad. Weber conocía la teoría del pluralismo de valores y estaba totalmente familiarizado con su anclaje en la diferenciación social. Ahora bien, para él sólo se podía entender el fenómeno en una perspectiva histórico-universal, y sólo de ese modo se podía valorar su significado. Y es que el ser humano se fabrica su realidad no pura y simplemente mediante estructuras sociales, se crea sus espacios de significado internos y externos, produce las dimensiones internas de su persona y los campos de sentido externos de su cultura en el reflejo de la racionalización de sus imágenes del mundo. Condensémoslo en una frase: la realidad en la que el ser humano habita, en todo caso la realidad que él es para sí mismo, es un tejido cultural que él mismo urde a partir de una noción del mundo.⁵⁴

Y si ahora los viejos dioses surgen renovados de sus tumbas para luchar, el mundo vuelve a fragmentarse otra vez en ámbitos de competencia de los distintos poderes. Pero el antiguo griego, todavía en una orientación primitiva hacia el mundo, podía hacer ofrendas ahora a Apolo y luego a Afrodita; la tragedia de ese politeísmo es que el actuar llevaba siempre a menoscabar el valor exigido por uno de los dioses con jurisdicción [*Kompetenzgottes*], lo cual fue descubierto en primer lugar por Esquilo, Eurípides y Sófocles (y que después habría de desembocar en los intentos de solución metafísico-trasmundanos de la filosofía griega). En esa situación el ser humano moderno ya sólo puede llamar a los muchos dioses por sus nombres abstractos: comunismo, emancipación, igualdad, libertad, socialismo. Ésos son ahora los poderes que, en el pecho del individuo, en la escena social y política, entablan una lucha irresoluble, en la que la decisión ya sólo es posible desde el fanatismo, los movimientos religiosos y a la vez políticos y las profecías de cátedra; el comedimiento toma la forma de acomodación o apatía. Así se llega al punto en el que se interrumpió la sociología de Weber. Nos quedan estas preguntas: ¿qué imagen del mundo se produce hoy en la interacción de ideas e intereses, de inteligencia y poder y a través de qué vínculos sociológicos?, ¿cuál es la peculiaridad característica de nuestra cultura moderna?

Éstos son indicadores concisos de que uno puede apoderarse con mucha

precisión de las numerosas imágenes jeroglíficas y de las observaciones en el trabajo tardío de Weber, si uno se aproxima con la clave de la EERU. Un material considerable, que hasta ahora fue dejado de lado como mera versión plástica u observación personal, puede de este modo combinarse para marcar los contornos de su sociología tardía. Esta decodificación, y en general la exposición última del desarrollo de Weber y, con ello, la definitiva interpretación de su sociología, es casi imposible en tanto y en cuanto las actuales ediciones ocultan más de lo que descubren estas capas de la obra.

Queda abierta la cuestión de qué es lo que puede emprender la sociología actual con la perspectiva histórico-universal del Weber maduro, en la que las ideas desempeñan un papel determinante. En este punto, me ciño por ahora a un par de indicaciones básicas.

La cuestión no es si la sociología debe convertirse en historia universal sino si puede realizar sus tareas si renuncia a esta perspectiva. La cuestión no es si podemos prescindir de la comprensión del presente por medio de los instrumentos de la investigación social, sino si nos está permitido renunciar a los datos de la historia y a las preguntas que a partir de ellos pueden construirse para el presente. La cuestión no es si queremos hacer de la sociología una historia de las ideas, sino si podemos partir del supuesto de que las «ideas» frente a los «intereses» son meras ideologías o, en todo caso, epifenómenos de las estructuras, lo único real. La cuestión no es si olvidamos los problemas de nuestro presente, sino cómo podemos encontrarlos.

Referencias

- Abramowski, Günter. 1966. *Das Geschichtsbild Max Webers: Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*. Stuttgart: Klett.
- Baumgarten, Eduard (ed.). 1964. *Max Weber, Werk und Person*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bendix, Reinhard. 1960. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Garden City: Doubleday.
- . 1965. «Max Weber's Sociology Today». *International Social Science Journal* XVII (1), 9-22.
- Dux, Günther. 1973. «Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie». En *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung: Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 313-337.
- Fischhoff, Ephraim. 1944. «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy». *Social Research* 11 (1), 53-77.
- Goethe, Marie Luise. 1931. *Eberhard Goethe: ein Lebensbild, seinen Briefen nacherzählt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Honigsheim, Paul. 1963. «Max Weber in Heidelberg». En *Max Weber zum Gedächtnis: Materialien und*

- Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit*, René König y Johannes Winckelmann (eds.). Wiesbaden: Springer, 161-271.
- Hufnagel, Gerhard. 1971. *Kritik als Beruf. Der kritische Gehalt im Werk Max Webers*. Francfort del Meno: Propyläen.
- Jaspers, Karl. 1946 [1932]. *Max Weber, Politiker, Forscher, Philosoph*. Bremen: J. Storm.
- Käsler, Dirk. 1972. *Max Weber: Sein Werk und seine Wirkung*. München: Nymphenburger.
- König, René, y Johannes Winckelmann (eds.). 1963. *Max Weber zum Gedächtnis: Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit*. Wiesbaden: Springer.
- Nelson, Benjamin. 1974. «Max Weber's "Author's Introduction" (1920): A Master Clue to His Main Aims». *Sociological Inquiry* 44 (4), 269-278.
- Roth, Guenther. 1968. «Introduction». En Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth y Claus Witlich (eds.), 3 vols., Nueva York: Bedminster, XXVII-CIV.
- Simmel, Georg. 1900. *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Sprondel, Walter M. 1973. «Sozialer Wandel, Ideen und Interessen». En *Seminar: Religion und Gesellschaftliche Entwicklung: Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (eds.). Francfort del Meno: Suhrkamp, 206-224.
- Tenbruck, Friedrich H. 1959. «Die Genesis der Methodologie Max Webers». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11, 573-630.
- . 1972. «Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft». En *Spricht Gott in der Geschichte?* Friburgo: Herder, 9-94.
- . 1974a. «Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened». *Zeitschrift für Soziologie* 3, 312-321.
- . 1974b. «Science as a Vocation. Revisited». En *Standorte im Zeitstrom: Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Jan. 1974*, Ernst Forsthoff y Reinhard Hörstel (eds.). Francfort del Meno: Athenäum, 351-364.
- . 1975a. «Das Werk Max Webers». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, 573-630.
- . 1975b. «Wie gut kennen wir Max Weber? Über Maßstäbe der Weber-Forschung im Spiegel der Maßstäbe der Weber-Ausgaben». *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*: 131 (4), 719-742.
- Troeltsch, Ernst. 1925 [1907]. «Das Wesen des modernen Geistes». En *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hans Baron (ed.), *Gesammelte Schriften* 4. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 297-338.
- . 1963 [1920]. «Max Weber». En *Max Weber zum Gedächtnis: Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit*, René König y Johannes Winckelmann (eds.). Wiesbaden: Springer, 43-46.
- Weber, Marianne. 1950 [1926]. *Max Weber: Ein Lebensbild*. Heidelberg: Schneider.
- Weber, Max. 1927. *General Economic History*. Frank H. Knight (trad.). Nueva York: Adelphi.
- Weber, Max. 1947 [1920]. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1956 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1966a [1921]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1966b [1921]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1968 [1922]. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth y Claus Wittich (eds.). 3 vols. Nueva York: Bedminster.
- . 1973a. *Die protestantische Ethik*. Johannes Winckelmann (ed.). 2 vols. Múnich y Hamburgo: Siebenstern.
- . 1973b [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- . 1985 [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1998a [1920-1921]. *Ensayos sobre sociología de la religión*. José Almaraz, Julio Carabaña, Luis Legaz Lacambra y Jorge Vigil (trads.). 2ª ed. 3 vols. Madrid: Taurus.
- . 1998b [1920]. *Ensayos sobre sociología de la religión* I. José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus.
- . 1998c [1921]. «La ética económica de las religiones universales: Hinduismo y Budismo». *Ensayos sobre sociología de la religión*, II. Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.). Madrid: Taurus.
- . 1998d [1921]. «La ética económica de las religiones universales: El judaísmo antiguo». En *Ensayos sobre sociología de la religión*, III. José Almaraz (trad.). Madrid: Taurus.
- Winckelmann, Johannes. 1948. «Max Webers Opus Posthumum: Eine literarische Studie». *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 105 (2), 368-387.
- . 1956. «Vorwort zur vierten Auflage». En Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), XI-XVIII.

Politeísmo de valores

Reflexiones a partir de Max Weber*

WOLFGANG SCHLUCHTER
Universidad de Heidelberg

I

Empezaremos con dos pasajes de la obra de Max Weber que podrán servir como hilo conductor para las reflexiones que vendrán a continuación. El primero procede de su célebre conferencia «La ciencia como vocación» [«Wissenschaft als Beruf»], pronunciada en noviembre de 1917 y reelaborada en la primavera de 1919 para su versión impresa;¹ el segundo, de su dictamen en la denominada disputa de los juicios de valor [*Werturteilsstreit*] en la Verein für Sozialpolitik [Asociación para la Política Social], preparado en 1913 para la reunión interna de la misma que tuvo lugar en enero de 1914 y cuyo manuscrito fue publicado en 1917 bajo el título «Sobre el sentido del “estar libre de valores” de las ciencias sociológicas y económicas» («Vom Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften»), reelaborada para su publicación en la revista *Logos*.² Ambos pasajes han de transmitir algo del *Geist* de la sociología weberiana, que además de su componente especializado científico posee también uno «filosófico».³

En «La ciencia como vocación» se afirma que en la modernidad desencantada habría que decidirse entre la ética del Sermón de la Montaña y una ética de la autoafirmación (individual y colectiva), entre una ética religiosa de la fraternidad y una ética de «lucha» secular. Y además se dice:

Según sea la toma de posición última de cada individuo, lo uno será para él el diablo y lo otro, Dios, y es el individuo quien tiene que decidir cuál es Dios *para él* y cuál el diablo. Y así ocurrirá a través de todos los órdenes de la vida. El grandioso racionalismo de la conducción de vida [*Lebensführung*] ético-metódica que mana de cada profecía religiosa había destronado al politeísmo en favor de «lo que es preciso» y, en vista de las realidades de la vida exterior e interior, se había visto obligado, por tanto, a aceptar aquellos compromisos y relativizaciones que todos nosotros conocemos de la

historia del cristianismo. Pero hoy eso es religiosa «cotidianidad». Los numerosos dioses antiguos, desencantados [*entzaubert*] y, por ello, en forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, ansían el poder sobre nuestra vida y emprenden de nuevo entre ellos su lucha eterna. Ahora bien, lo que justamente le resultará tan difícil al hombre moderno y sobre todo a la generación joven será estar a la altura de una *cotidianidad* como ésa (Weber 1992, 101 [1988, 219]).

Y en el ensayo sobre el estar libre de valores se dice sobre esta cotidianidad de la modernidad desencantada:

Toda consideración empírica de estas circunstancias nos llevaría, como apuntó el viejo Mill, al reconocimiento del politeísmo absoluto como la única metafísica que les corresponde. Una consideración no empírica sino interpretativa del sentido [*sinndeutend*], es decir, una auténtica filosofía de los valores [*Wertphilosophie*], no habría de pasar por alto además que un esquema conceptual de los «valores», por más ordenado que esté, no haría justicia precisamente al punto decisivo de este estado de cosas. Y es que, en lo que se refiere a los valores, en todas partes y una y otra vez, no se trata al fin y al cabo de meras alternativas sino de una inconciliable lucha a muerte como la que se da entre «Dios» y el «diablo». Entre éstos no hay ni relativizaciones ni compromisos. Entiéndase bien, no los hay en cuanto al *sentido*, pues tal y como cualquiera experimenta en la vida, sí que existen, a cada paso, relativizaciones y compromisos del hecho y, por tanto, según la apariencia externa. En casi todas las tomas de posición importantes de las personas reales se cruzan y se enredan las esferas de valor. Lo que en la «cotidianidad», en el propio sentido de la palabra, vuelve las cosas superficiales es que la persona que vive inmersa en ella no es consciente de estos valores, enemistados a muerte y condicionados en parte psicológica y en parte pragmáticamente, y sobre todo tampoco *quiere* ser consciente de que más bien rehúye la elección entre «Dios» y «demonio» y la propia decisión última respecto a cuál de los valores que colisionan está regido por el uno y cuál por el otro (Weber 1985a, 507 [1973a, 238]).⁴

¿Qué nos dicen estos dos pasajes sobre la visión que tenía Max Weber de la modernidad desencantada? Ante todo, llaman la atención cuatro puntos: 1. En el lugar del Dios uno y trino cristiano, que o bien había hecho que los otros dioses se extinguieran o bien que perdieran su importancia, han aparecido de nuevo numerosos dioses; el monoteísmo ha hecho sitio de nuevo a un politeísmo. 2. Los nuevos dioses son los antiguos pero desencantados; ya no se trata de poderes personificados que actúan sobre la vida de las personas, salvándola o arruinándola, sino de poderes impersonales, de valores abstractos. 3. En tanto y en cuanto nosotros queremos conducir nuestra vida de forma consciente, estos valores no nos dejan indiferentes pues reclaman reconocimiento y, al mismo tiempo, se encuentran en conflicto entre ellos. En este sentido, nos «fuerzan» a elegir. 4. Elecciones de este tipo nos obligan a que, si afirmamos un valor, tengamos que negar otro. No se trata de una preferencia gradual sino que se vincula a lo existencial, y, en tal aspecto, a lo fatídico [*Schicksalhaft*].⁵

Aquel que quiera guiar su vida de forma consciente bajo las condiciones de la modernidad desencantada estará pues obligado a afirmar determinados valores y

a negar otros; o dicho de otro modo: a realizar un giro axiológico.⁶ Éste será subjetivista. No son los valores los que nos capturan, somos nosotros los que los adoptamos, aunque puede decirse que sólo los capturamos cuando, al mismo tiempo, somos atrapados por ellos. Ciertamente, que realicemos el giro axiológico y que con ello demos lugar de manera inevitable a la colisión de valores, no es una experiencia específicamente moderna. Ésta es ya la experiencia de aquellos que guiaban su vida bajo los numerosos dioses antiguos. No obstante, lo subjetivo de la elección de valores les era ajeno. Que ello se vincula de modo inseparable con la modernidad desencantada es algo que, por encima de todo, determina la experiencia específicamente moderna, pues ahora nosotros ya no seremos elegidos sino que elegiremos y cada elección irá acompañada de la conciencia de que también podríamos haber elegido de otro modo. Ello la hará autorreflexiva en un sentido radical. Ciertamente, queda un parecido entre el mundo de los seres humanos premodernos y el de los modernos, y Max Weber no se cansará tampoco de recalcarlo, pues

del mismo modo que los helenos hacían sacrificios a Afrodita primero y luego a Apolo y, sobre todo, a cada uno de los dioses de su ciudad, así es aún hoy la forma desencantada y desprovista de lo mítico, pero verdadera en su interior, de aquel comportamiento (Weber 1992, 100 [1988, 218]).

Sin embargo, junto al parecido se halla la diferencia. Una vida conducida bajo las condiciones del desencantamiento [*Entzauberung*] se enfrenta a una problemática interna más profunda. Y es que la modernidad se construye sobre el principio de la subjetividad.⁷ O expresado de otro modo: el paso a ella es al mismo tiempo un proceso de interiorización y un proceso de subjetivación, en el que el camino hacia el interior —cuanto más largo más claramente— ya no llevará hacia arriba, hacia Dios, sino hacia nosotros mismos.⁸ Esto es lo que convierte la elección de valores en existencial. Mi destino (cultural) ya no está fijado de forma objetiva. Surge de una «cadena de decisiones últimas», a través de las cuales, como dice Weber (1985a, 508 [1973a, 238]), «el alma, como en Platón, *elige* su propio destino: es decir, el sentido de su obrar y de su ser». No obstante, y a diferencia de lo que ocurre en Platón, las decisiones últimas ya no están respaldadas por la conexión entre el orden interior y exterior, entre el orden del alma y el de las cosas. El desencantamiento del mundo, iniciado por el monoteísmo cristiano y culminado por la ciencia moderna, destruyó esta conexión. La ciencia transformó el orden externo, el mundo, en un mecanismo causal y con ello hizo inverosímil aquella concepción característica, tanto de la imagen platónica del mundo como de la cristiana, de que el mundo es un cosmos ordenado por la naturaleza o por Dios y por ello «de algún modo, orientado en un sentido» (Weber 1986, 564 [1998, 553]). Con el proceso de interiorización y subjetivación que condujo hacia el yo moderno, se sacudió de raíz la concepción de que la vida conducida de forma consciente se «formaría» de acuerdo a «un

orden de la razón» contemplado o creído pero en todo caso «existente de antemano» (Taylor 1996, 230).⁹ Sobre la idea de un «de antemano» en sentido sustancial, hoy día ya no puede construirse nada. El ser humano moderno queda en último término obligado, al elegir, a fundar un orden interno y externo y, sobre esa elección, no manda para Max Weber ni una Iglesia ni una secta ni ninguno de sus sucedáneos, pero tampoco «ninguna ciencia» (Weber 1992, 100 [1988, 218]) pues —y en esto sigue Weber a León Tolstói— «a la única cuestión importante para nosotros: “¿Qué hemos de hacer? ¿Cómo hemos de vivir?”» no da la ciencia moderna «respuesta alguna» (1992, 93 [1988, 208 y ss.]). En tanto que reconoce sus límites, enmudece ante esta cuestión totalmente decisiva, tanto empíricamente como en cuanto a la interpretación del sentido.

Por tanto, Max Weber ve modestas posibilidades para la ciencia moderna en el mundo desencantado. Sin embargo, no le era en absoluto indiferente la forma en que se hiciera, ya fuera empírica o interpretativa de sentido [*sinndeutend*]. Al contrario, a más tardar desde el cambio de siglo, comenzó a luchar por una determinada concepción, histórica y teórica, de las ciencias de la cultura y de la sociedad contra la pretensión universal de las ciencias de la naturaleza, por una parte, pero también, por otra, en contra de un entendimiento de la historiografía como un arte. En el centro de esta concepción hay una teoría de la relación de valor [*Wertbeziehungslehre*] que se halla ligada, al menos implícitamente, a un «esquema conceptual bien ordenado de los “valores”». ¹⁰ Ahora bien, con ello se plantea la cuestión de cómo se relaciona esta teoría de la relación de valor con el politeísmo de valores y con el choque de valores. Dos son las relaciones que podemos distinguir: 1. El choque de valores —expresado de forma figurativa como combate de dioses— es en sí mismo objeto de análisis de las ciencias culturales y sociales. Weber se dedica a ello por ejemplo en los ensayos comparativos sobre la ética económica de las religiones universales, pero también en las contribuciones al *Grundriss der Sozialökonomik* [*Esbozo de la economía social*] en las que, como se sabe, se tratan las relaciones de la economía con el resto de los órdenes sociales «y por cierto de forma deliberada, de modo que, al hacerlo, la autonomía de estas esferas se destaque claramente frente a la economía». ¹¹ 2. El choque de valores —expresado de forma figurativa como combate de dioses— pertenece a las premisas internas del análisis en las ciencias culturales y sociales. Habría que nombrar las distintas contribuciones a la lógica y a la metodología de las ciencias culturales y sociales, tal como se recopilaron, bajo el título de «Ensayos sobre la doctrina de la ciencia» [*«Aufsätze zur Wissenschaftslehre»*]. ¹² En este punto, no se trata sólo del valor de la ciencia como tal, sino sobre todo de las premisas de valor bajo las que se encuentra cualquier conocimiento científico concreto. El conflicto de valores es, por consiguiente, tanto objeto como premisa de las ciencias culturales y sociales y, al mismo tiempo, el problema vital del ser humano consciente, en especial, del ser humano consciente moderno. Ahora bien, si para él esto es así, entonces

resultaría extraño que ciencia y vida no estuvieran relacionadas. Y de hecho, a pesar de que Max Weber recalca con León Tolstói que la ciencia no puede responder a la pregunta «¿cómo hemos de vivir?», no lo deja ahí. Puesto que lo que habría que probar es «en qué sentido no da “ninguna” respuesta y si, en lugar de eso, la ciencia no podría quizá ofrecerle algo a aquel que formulase la pregunta correctamente» (Weber 1992, 93 [1988, 209]).

Planteemos entonces la cuestión de si la ciencia sirve en algún sentido en el preludio de los problemas decisionales últimos para la *Lebensführung* consciente. La respuesta de Weber viene a decir lo siguiente: sin duda. En primer lugar, nos dota de «saber experiencial» [*Erfahrungswissen*], del que podemos aprovecharnos técnicamente, tanto para la dominación del mundo natural como del mundo social. Después, nos provee de «saber sobre valores» [*Wertewissen*] que nos ayudan a aclararnos sobre nosotros mismos y sobre nuestra posición en el «mundo». Puede mostrarnos lo que está en juego en una elección existencial de valores. En el primer caso, se plantea la cuestión de la objetividad, es decir, la cuestión de cómo alcanzamos un conocimiento válido sobre contextos empíricos. En el segundo, la cuestión de la objetivación, es decir, cómo son accesibles nuestras decisiones últimas a una discusión científica.

¿Cómo responde Max Weber a estas dos cuestiones? ¿No echa por tierra su tesis del politeísmo de valores y del ineluctable conflicto de valores, tanto la objetividad de nuestro conocimiento como la capacidad de objetivación de nuestra conducción de vida [*Lebensführung*]? Tal como se ha dicho: uno puede buscar las respuestas a estas dos cuestiones ligadas entre sí tanto en la *Sociología de la religión* y en los artículos del *Grundriss*, como en la *Doctrina de la ciencia*, en la metodología. Yo elijo la metodología porque ésta, como dice Karl Popper, no puede ser meramente descriptiva sino que ha de ser lógica y práctica.¹³ Lo hago en cuatro pasos: en primer lugar, caracterizo la situación problemática en la que Max Weber recurre a la doctrina de la relación de valor [*Wertbeziehungslehre*] (II); luego describo los frutos que él esperaba de ella (III); a continuación, echo una ojeada a la fundamentación de esta doctrina por parte de Heinrich Rickert y a su fracaso (IV), y finalmente trato de mostrar de qué modo puede evitarse quizá este fracaso (V). Con ello, no quiero afirmar que Max Weber lo haya conseguido sino más bien que en su obra está prefigurado un camino mucho más prometedor para conseguirlo.

Antes de dar el primer paso, hay que aclarar aún una cuestión: ¿qué significa *valor* en realidad? En el citado pasaje del ensayo sobre el estar libre de valores [*Wertfreiheitsaufsatz*] este concepto se usa continuamente, sea por sí solo o sea unido a otros conceptos. En otros lugares se lee sobre ideas de valor, ideas de valores culturales, conceptos de valor.¹⁴ También habría de mencionarse aquí el reconocimiento de Weber de que él sería un «representante del choque de valores», al que de forma errónea se le atribuye el relativismo (1985a, 508 [1973a, 238 y ss.]). El concepto de valor se emplea por lo tanto a menudo. Sin

embargo, no hay una definición del mismo.

No obstante, sí podemos encontrar una definición del concepto *fin* [*Zweck*]. Fin sería, según Max Weber en el artículo de la objetividad, «para nuestra reflexión, la representación de un *resultado*, que se convierte en la *causa* de una acción» (1985b, 183 [1973b, 72 y ss.]). Ahora bien, él distingue entre fin y valor, de forma especial en relación con su tipología de las orientaciones de la acción, donde se habla de orientaciones racionales con arreglo a fines [*zweckrational*] y de orientaciones con arreglo a valores [*wertrational*]. En analogía con el concepto de fin, se puede definir valor como la representación de algo que rige; ella constituye la causa de una acción. Los valores tienen que ver con representaciones de lo que rigen [*Geltungsvorstellungen*], las cuales remiten a estándares y a pretensiones de vigencia. Definido de este modo, el concepto de valor hace reconocible la inscripción del planteamiento de Weber, tanto en una teoría de la acción como en una mental, de la conciencia. Los problemas de base vinculados con esto, en especial tras el giro filosófico-lingüístico, no los discuto aquí (*cfr.* Schluchter 2005 y 2006).

II

Max Weber, jurista por su formación, economista político [*Nationalökonom*] por su profesión, más tarde sociólogo según su confesión, se vio confrontado, como todos los economistas alemanes de su época, con la disputa del método [*Methodenstreit*] que estalló en esta disciplina en 1883. Weber se ocupó de ésta en el artículo «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» [«Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis»] del año 1904 (1985b, 161, 187 y ss. [1973b, 52, 74 y ss.]), que puede ser señalado como una suerte de escrito programático de los nuevos editores del *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, desde entonces con el nuevo nombre de *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.¹⁵ La primera sección del artículo acaba con la observación de que «las formas de observación teórica e histórica todavía estarían separadas por un abismo aparentemente infranqueable» y de que así podría comprenderse la queja de un estudiante vienés durante un examen: «“Dos economías políticas”, [...] ¿qué es lo que quiere decir aquí objetividad?» (Weber 1985d, 61 [1985f, 52]. Ahora bien, con ello se definen los problemas de la segunda y decisiva sección del artículo: ¿cuál es la forma de reflexión teórica y cuál la forma de observación histórica en las ciencias sociales y qué quiere decir aquí objetividad?

Ya en la formulación que acaba de señalarse puede reconocerse que Weber sostenía que el abismo entre las dos formas de observación, tal como se había abierto en la disputa del método en la economía política [*Nationalökonomie*], era sólo infranqueable en apariencia. Pues si se miraba con más atención, puede

verse que cada una de las dos corrientes —la *Nationalökonomie* histórica, representada sobre todo por Gustav Schmoller, y la teórica, representada sobre todo por Carl Menger—, estaban convencidas de que el abismo podía superarse desde su propia posición. Gustav Schmoller aspiraba a una «descripción acabada»,¹⁶ en la que las diferencias, que para él desde un principio no eran en absoluto fundamentales, se superarían finalmente. Carl Menger aspiraba por su parte a un sistema de leyes abstractas para el que la forma de observación histórica en último término resultaba carente de importancia.¹⁷ Aunque fuese precisamente él, como destacó Weber de modo aprobatorio, quien había realizado como «primero y único» la separación fundamental de la forma de observación teórica e histórica (Weber 1985b, 187 [1973b, 76]), al final, sin embargo, caería de nuevo en la pretensión monopolista de una forma de observación, pues sólo esperaba lo esencial, en el sentido de lo digno de ser conocido [*Wissenswert*], de un sistema completo de teoremas abstractos (1985b, 188 [1973b, 76]). Schmoller aspiraba a una descripción acabada; Menger, a una teoría acabada. La posición de Weber puede resumirse en que lo uno es tan inalcanzable como lo otro. Ni es posible una descripción acabada, a la que la observación histórica y la teórica se sometan sin problemas, ni un sistema acabado de leyes que haga superflua la forma de observación histórica.

Si uno siguiera por tanto a ambos combatientes hasta sus últimas consecuencias, el abismo entre la forma de observación histórica y la teórica en la *Nationalökonomie* no resultaría en absoluto infranqueable. Pero si no lo es, y los representantes de las dos corrientes sencillamente no hubieran entendido, ¿en qué sentido no lo es? En efecto, Weber intentó ofrecer, tal como diría más tarde, en lugar de la alternativa dominante en la disputa del método, «otra caracterización en profundidad de las diferentes “corrientes” en nuestra ciencia»; se puede decir también: otra caracterización en profundidad del abismo.¹⁸ Para ello, se requerían formulaciones lógicas exactas, más exactas en todo caso que las que se encuentran en Schmoller y en Menger.

En vista de esta situación inicial en la metodología de la economía política hacia 1900, Weber consideró conveniente discutir una «bibliografía lógica que aumenta enormemente» y poner a prueba los pensamientos de ciertos lógicos «para la teoría del método de nuestra disciplina».¹⁹ Para esto, como apuntaba una y otra vez, se mantiene en «lo básico». Porque metodología es «ciencia sobre ciencia» (1994, 447) y Weber estaba ante todo interesado en problemas sustantivos. Pero, aunque en cuestiones lógicas nunca se tuvo por un especialista y resaltaba más bien el carácter didáctico de sus razonamientos metodológicos, en su recorrido por una especialidad que le era extraña adoptó desde el principio una resolución fundamental: para profundizar en la caracterización del abismo, no seguiría el camino que recomendaba Gustav Schmoller.

En su controversia con Menger, Schmoller había aconsejado el camino de

Dilthey, presentándolo al lector como si estuviera en las antípodas de Menger. Dilthey habría mostrado que no se debían entender las ciencias de la sociedad y la historia, las ciencias del espíritu [*Geisteswissenschaften*], como meras variantes de las ciencias naturales. En el lugar del programa de una ciencia unitaria de John Stuart Mill, en el que en último término se apoya Menger, Dilthey habría planteado el dualismo entre las ciencias naturales y las del espíritu,²⁰ pues sería característico de estas últimas, a diferencia de las ciencias naturales, que las formas de observación histórica, teórico-abstracta y práctica estarían en una conexión indisoluble (Schmoller 1883, 253). Esto sería así porque tenían que ver con el mundo histórico-social y por lo tanto, en última instancia, con nosotros mismos. Es cierto que dentro de las ciencias del espíritu podrían distinguirse las disciplinas históricas de las sistemáticas; ahora bien, más importante que esta diferencia sería la que se da entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. Las ciencias del espíritu, no obstante, serían disciplinas comprensivas [*verstehende Disziplinen*], fundadas en una psicología comprensiva.²¹

En realidad, Dilthey propuso diferenciar dos tipos de psicología: una descriptiva, y al mismo tiempo fragmentante, a la que él también caracterizaba como analítica, y otra explicativa, denominada por él también como constructiva. La psicología explicativa trasladaría el procedimiento de las ciencias naturales al ámbito de lo mental, lo que no estaría prohibido, aunque se quedaría en lo superficial. Pues para la conciencia los objetos se presentarían de dos formas: por fuera, como fenómeno e individual, y por dentro, como realidad y como nexo vivo. En el primer caso, construiríamos un nexo a partir de elementos; en el segundo, fragmentaríamos un nexo vivo ya dado. En el primer caso, nos apoyaríamos en nuestra percepción externa; en el segundo, en la interna. La psicología explicativa sería por ello química psíquica o mecánica psíquica; la descriptiva, por el contrario, sería semejante al arte. Las ciencias del espíritu, ya sean históricas o sistemáticas, exigen una recreación [*Nachgestalten*], pues tendrían que confrontarse con la vida psíquica de los seres humanos y con sus objetivaciones, a las que deberían volver a revivir mediante una suerte de transposición (Dilthey 1924a, 139 y ss.).²²

Es cierto que Weber leyó al Dilthey temprano pero consideraba la posición de éste manifiestamente inadecuada para llegar a una caracterización más profunda del abismo abierto en la disputa del método. Y esto, a pesar de que veía que Dilthey concebía el problema de la individualidad de forma mucho más honda que Menger, pues para Dilthey lo individual no es sencillamente lo singular [*das Einzigartige*] o lo diferente [*das Andersartige*] sino lo particular [*das Besondere*]; lo que no puede ser subordinado a una generalidad. Lo particular y lo general se encontrarían uno respecto del otro como la parte respecto del todo. Ahora bien, aunque para Wilhelm Dilthey, de forma semejante por ejemplo a Georg Simmel, lo individual no es seguramente el «mero punto de encuentro de

las leyes psicológicas generales» (1907, 2), tiende no obstante a buscar lo general en lo individual. De ese modo, el «ideal de las ciencias del espíritu es la comprensión de la total individuación histórica humana a partir del contexto y lo común en toda la vida mental» (Dilthey 1924b, 265). En Wilhelm Dilthey se da también por lo tanto la separación entre lo histórico y lo teórico —para él, forma de observación sistemática en las ciencias del espíritu—, pero tal separación no es de naturaleza fundamental, a diferencia de la que había entre las ciencias naturales y las del espíritu, entre las ciencias que se ocupan de los fenómenos naturales y las que se dedican a los fenómenos de la vida mental y sus objetivaciones. Este abismo se funda en diferencias de contenido y, tan sólo porque éstas existen, hay también una diferencia en los métodos. Éstos irán por eso «de la mano» (Dilthey 1924b, 259).

Dilthey traza por lo tanto la línea de separación, ante todo, entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Por consiguiente, para él, explicar y comprender también están separados.²³ De ese modo, se sostiene de facto la existencia de un abismo infranqueable; aunque, desde la visión de Weber, de nuevo uno equivocado,²⁴ pues la consecuencia que se deduce del planteamiento de Dilthey es que la forma de observación histórica prescinde de la explicación y se acerca al arte, pero para Weber la forma de observación histórica ha de buscar la explicación. Todavía en la nueva versión de su contribución al *Grundriss* se indica que la sociología busca conceptos-tipo y reglas generales del acontecer «en oposición a la historia que aspira al análisis causal y a la atribución de acciones, formaciones y personalidades *individuales* y *culturalmente* importantes» (Weber 1980, 9 [1964, 16]).

Ahora bien, si no eran sólo los representantes de ambas tendencias en la disputa del método quienes caracterizaban el abismo de forma incorrecta sino también Dilthey, entonces ¿cómo debe ser entonces caracterizado? Evidentemente Weber quiere conservar la separación metodológica fundamental del conocimiento nomotético [*gesetzliche Erkenntnis*] y el histórico llevada a cabo ya por Menger (Weber 1985b, 187 [1973b, 76]), pero sin caer en el prejuicio naturalista de Menger ni tampoco seguir por el camino de Dilthey. La separación no puede fundarse en la oposición en cuanto a contenidos de las ciencias naturales y las ciencias de la cultura. Ante todo no se puede aceptar la hipótesis «de que la “comprensión” y la “explicación” causal *no* tendrían relación entre ellas» (1985c, 436 [1973c, 185]) ni a la opuesta de que el conocimiento de la economía política, o, de forma más general, el conocimiento científico-social habría de convertirse en parte de una psicología (comprensiva).²⁵ Pero, ¿qué aspecto tiene el camino de salida, que nos permita ir más allá de John Stuart Mill? La respuesta provisional es que la diferencia entre las ciencias afirmada por Dilthey no se puede establecer en cuanto al contenido sino que se la deberá establecer lógicamente, y ello significa: como la consecuencia de una forma determinada de construcción conceptual.

III

Ésta era la percepción que tenía Heinrich Rickert. Weber la tenía también y, por cierto, de forma independiente de su amigo Rickert, aunque, en un primer momento, sin una elaboración lógica.²⁶ Si se querían superar los propios malentendidos de Schmoller y Menger y evitar el camino de Dilthey, había tres problemas que aclarar: el problema ontológico, el problema lógico y el problema de los valores.²⁷ En el primer problema se trataba de determinar el papel de los objetos para la delimitación de las ciencias; en el segundo, de especificar en qué aspectos estos objetos pueden convertirse en materia de conocimiento empírico. En el tercer problema, se trataba de caracterizar las escalas de valores que eran apropiadas para encaminar la elección de los objetos, con lo que en la forma de observación histórica este problema debía a la fuerza convertirse en polémico, dado que la elección de objetos y la constitución de «individuos históricos» son actos entretejidos entre sí. En todo caso esto se concluía de la solución que Rickert proponía para la comprensión histórica. Weber la seguía con el mismo cuidado de siempre «con el fin de probar la utilidad de los pensamientos de este autor para la doctrina del método de nuestra disciplina» (Weber 1985d, 7 [1985f, 10]), lo que naturalmente no quiere decir que estuviera de acuerdo en cada punto.²⁸ Con todo, sea como fuere, se dan paralelos sorprendentes para la doctrina del método, incluso consonancias entre ambos. Weber los reconoció en muchos pasajes de sus tratados metodológicos de 1903 a 1907 y no se desdijo de ello en ningún lugar de sus trabajos posteriores.²⁹

Miremos en primer lugar a Weber como si no supiéramos nada de Heinrich Rickert. ¿Cómo llega a una caracterización en profundidad de las diversas tendencias en la economía política? En primer lugar, hace un gran esfuerzo por resaltar su posición en la teoría del conocimiento. Ya en su primer ensayo metodológico, en el artículo sobre Roscher de 1903, rechaza el racionalismo dogmático y emanatista y se sitúa a sí mismo en el racionalismo crítico, dentro de un conocer analítico-discursivo. «Concepto» [*Begriff*] y «lo que se ha de comprender» [*zu Begreifendes*] no se superponen nunca. Queda un *hiatus irrationalis*, un abismo entre conocer [*Erkennen*] y lo conocido [*Erkanntem*], que nunca puede cerrarse del todo. Conocer es siempre una transformación reflexiva de los objetos que se nos dan a través de la percepción sensitiva.³⁰ Crea orden, pero al costo de perder de vista la diversidad.

El racionalista emanatista no tiene necesidad de preocuparse al respecto puesto que su doctrina del concepto postula que el contenido y la amplitud de los conceptos no son opuestos, como en el conocimiento analítico-discursivo, sino de igual sentido. Esto es así, en todo caso, cuando hay un *desarrollo conceptual* adecuado. Entonces, el concepto más general puede ser, al mismo tiempo, el de contenido más rico.

Si se rechaza esta doctrina del concepto, sólo queda hacer justicia a la oposición entre amplitud y contenido, dirigiendo la transformación reflexiva una vez al alcance y otra al contenido. Exactamente eso habría podido decir Carl Menger cuando separó por principio el conocimiento nomotético del histórico. Ciertamente, Menger fundamentaba esto con nuestro interés en lo general o en lo individual, inclinándose a dar prioridad al interés por lo general, porque lo consideraba el interés verdaderamente científico. Ahora bien, si se es riguroso con el conocimiento analítico discursivo, entonces los dos intereses serán de igual rango. Podemos ordenar siempre los objetos que nos son dados bajo dos puntos de vista: según lo que tienen en común con otros o según lo que los diferencia de los demás.

Esta duplicidad de los intereses cognoscitivos y de los fines cognoscitivos vinculados a aquéllos es, no obstante, completamente independiente de si tienen que ver con objetos de la percepción exterior o interior. No es el tipo de existencia del objeto sino el *hiatus irrationalis* el que crea el abismo. Una ciencia es ciencia natural no porque se ocupe de objetos concretos sino porque toma en consideración objetos, al margen de su proveniencia, bajo el punto de vista de lo general, y es ciencia histórica porque hace lo mismo bajo el punto de vista de lo individual. Ésta era la madre del cordero que se escondía detrás de la diferenciación de la forma de observación teórica e histórica. Menger «había descubierto la trascendencia de esto para la doctrina del método de la economía política [...] aunque con consecuencias en parte erróneas» (Weber 1985d, 3 [1985f, 6]).

Ahora, esto no quiere de ningún modo decir que el tipo de existencia de los objetos no sea de ninguna importancia para diferenciar las ciencias. Desempeña un papel crucial pero no el que le había sido asignado por Dilthey. En la controversia con Stammler, Weber propone distinguir cuatro conceptos de naturaleza: naturaleza como un conjunto de objetos determinados, naturaleza como forma de observación, naturaleza como lo empírico por antonomasia y naturaleza como lo carente de sentido, o mejor, como lo libre de sentido. Sobre este último concepto, señala lo siguiente: si separamos mentalmente

el «sentido» que encontramos «expresado» en un objeto o proceso de los componentes del mismo que quedan si hacemos abstracción justamente de aquel «sentido» y llamamos «naturalista» a una observación que sólo reflexiona sobre estos componentes últimos, entonces obtenemos otro concepto de «naturaleza» que habrá que diferenciar del anterior. Naturaleza es entonces lo «carente de sentido», o mejor dicho: «naturaleza» será un proceso si respecto a él no preguntamos por el «sentido» (Weber 1985e, 332 y ss. [2009, 118]).³¹

Pero en las ciencias de la cultura y en las ciencias sociales, preguntamos por el sentido. Aquí nos enfrentaremos a objetos dotados de sentido, que en cierto modo están preconstituidos porque provienen de los contextos de las acciones. Por eso, las ciencias de la cultura y las ciencias sociales proceden siempre

también mediante la comprensión. Esto es absolutamente independiente de si se persigue ante todo el fin cognoscitivo de lo individual o de lo general. Que las ciencias de la cultura y las sociales también tienen que ver (aunque no sólo) con lo que es comprensible y está dotado de sentido, no les hace superar la primacía de la lógica frente al contenido y la coacción fundada en el *hiatus irrationalis* de transformar lo dado mediante la percepción externa o interna. Para Max Weber, por lo tanto, no desempeñan un papel primario «ni las cualidades “objetivas” de la “materia” ni las diferencias “ontológicas” de su “ser”» en la caracterización en profundidad de las tendencias en la economía política. Pues,

el conocimiento empírico en el ámbito de lo «espiritual» y en aquel de las «cosas externas» de la «naturaleza», de los procesos «en» nosotros y de aquéllos «fuera» de nosotros, va siempre unido a los medios de «construcción conceptual» y la esencia de un «concepto» es lógicamente la misma en ambos «ámbitos» sustantivos (Weber 1985d, 125 y ss. [1985f, 150 y ss.]).

Esta «esencia» consiste para el conocimiento analítico-discursivo en simplificar por medio de la abstracción la multiplicidad extensiva e intensiva de lo dado sensorialmente. Toda abstracción plantea un problema de elección porque es necesario para diferenciar lo esencial, aquí en el sentido de lo digno de saberse, de lo no esencial. Se plantea de forma independiente de que se trate de objetos y procesos libres de sentido [*sinnfrei*] o plenos de sentido [*sinnhaft*]. Y se plantea, tal y como se ha mostrado, como alternativa, como abstracción de lo que objetos y procesos tienen en común con otros, o como abstracción de lo que los hace diferenciables de los otros. En este punto, Max Weber lleva a cabo un giro axiológico en su propia doctrina del método. Para el conocimiento teórico, Kant había indicado ya el principio de selección [*Auswahlprinzip*]: el ser de las cosas, en tanto que está determinado por leyes generales. Para el conocimiento histórico resolvemos el problema de la selección al referirnos a valores. Nosotros lo hacemos como científicos que como tales somos personas civilizadas [*Kulturmenschen*], «dotadas de la capacidad y la voluntad, de tomar conscientemente una *posición* frente al mundo y de dotarla de un sentido» (Weber 1985b, 180 [1973b, 70]). Y hacemos esto refiriéndonos a un mundo que en sí mismo encarna un sentido. Esto, al menos, cuando investigamos como científicos culturales o científicos sociales. Pues éstos en efecto se ocupan ante todo de «objetos culturales» y «procesos culturales». Aquí por tanto el observador científico puede sumar su perspectiva a la de los participantes. Pero la oportunidad adicional de conocimiento que se le incrementa por esto al científico cultural y social³² no clausura el *hiatus irrationalis*. Es cierto que la concesión subjetiva de sentido por parte del participante y la atribución de significado propia del observador científico pueden converger; sin embargo, no cambia en nada el que la representación del participante y el concepto del observador son magnitudes lógicamente heterogéneas.

La persona civilizada como científico cultural y social y la persona civilizada

que conduce su propia vida tienen por lo tanto esto en común: han de vincularse a valores, han de realizar el giro axiológico. Deben al menos *creer* en la «vigencia supraempírica de las ideas de valor últimas y más elevadas» (Weber 1985b, 213 [1973b, 100]) —ésta, en todo caso, es la condición previa para que pueda tomarse posición como participante y como observador científico—. A esa condición previa puede denominársela trascendental, como hace Weber, porque después de todo, indica en general la condición de posibilidad del posicionamiento (1985b, 180 [1973b, 70]). No obstante, no regula el posicionamiento concreto, sea científico, sea práctico, «la configuración concreta de la relación de valor» (1985b, 213 [1973b, 100]). Esto parece traer consigo una dificultad especial para la forma de observación histórica, pues la relación de valor no debe sólo seleccionar y constituir lo individual a conocer en el proceso u objeto, debe al mismo tiempo hacerlo con la pretensión de la validez intersubjetiva, porque de no ser así se pone en peligro la objetividad del conocimiento.

Ahora ya sabemos que Weber defiende la tesis del politeísmo y del choque de valores. Más aún, él historiza estas tesis y ello, si se siguen sus escritos metodológicos, de forma más radical incluso de lo que se había presentado hasta entonces. No habla sólo de cambio de la configuración concreta de la relación de valor, sino del cambio de las propias ideas de valor. De ahí dedujo originalmente el imperativo de transformar continuamente el aparato conceptual científico cultural y social.³³ Se situaba por tanto ante el problema de cómo se puede fundamentar la decisión por una determinada relación de valor y no sólo para el participante sino también para el observador científico. Aquí se hace relevante su relación con Heinrich Rickert.

Cuando comenzó con sus contribuciones a una metodología de la economía política, Weber opinaba ostensiblemente que Heinrich Rickert, en la segunda parte de su estudio sobre *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales* —publicado en 1902—, con la distinción entre formación generalizadora e individualizadora de conceptos, había ofrecido una caracterización lógicamente correcta, y por ello más profunda, al problema planteado en la disputa del método. Además, opinaba que Rickert había resuelto también el problema conectado con el anterior, el de la relación de valor. En todo caso, se adhirió a esta teoría y la defendió, por lo que parece, hasta su muerte en 1920 (Weber 1980, 8 [1964, 15]). Pero la teoría de la relación de valor de Rickert no es algo aislado, sino que se encuentra inscrita en una filosofía de los valores en cuyo aparato conceptual se basa. Se ha dicho, no obstante, que la metodología de Rickert podría aislarse de su teoría del conocimiento y de su filosofía de los valores y que podría seguirse la una sin asumir la otra. Pero un aparato conceptual, por usar una fórmula que Weber toma de Arthur Schopenhauer, no es un coche de caballos que se pueda detener cuando uno quiera. Con la doctrina de la relación de valor [*Wertbeziehungslehre*], Weber recibía aún algo más. ¿Qué era ello exactamente? Está claro que en la respuesta a esta cuestión, el objeto de

discusión no es, siguiendo a Guy Oakes, la dependencia genética o hermenéutica sino la dependencia lógica.

IV

Weber naturalmente no leyó sólo a Heinrich Rickert. Tal como recalca en el artículo de la «Objektivität» que ya se ha citado, también leyó a Wilhelm Windelband y a Georg Simmel, además de a Emil Lask. Por otro lado, leyó a autores filosóficos que no pertenecían al ámbito del neokantismo suroccidental alemán, como al ya mencionado Wilhelm Dilthey, pero también a Edmund Husserl y a otros.³⁴ Sin embargo, para su metodología hubo ante todo *un* libro que alcanzó una importancia sobresaliente: el de Rickert (1902).³⁵

En Rickert encontramos de nuevo todo lo que ya hemos conocido en Weber: en el plano epistemológico, el rechazo del racionalismo dogmático y emanatista, o, más precisamente, de cualquier teoría de la imagen [*Abbildtheorie*], ya sea idealista o sensualista; en el plano de la teoría del conocimiento, el rechazo de la diferenciación de ciencias naturales y ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey según el objeto de la percepción externa e interna (*cfr.* Rickert 1902, cap. tercero, I y II). Como Weber, forma también él un concepto material de naturaleza y cultura, con el que diferencia objetos según sean o no expresión de sentido, es decir, si a ellos, como él dice, se adhieren o no valores. Y él amplía esta doctrina de los objetos de cultura a la de los centros históricos que se encuentran en una vinculación *interna* con la observación individualizadora. Pero como en Max Weber, también en Heinrich Rickert es esta diferenciación «ontológica» de una importancia subordinada, si se la compara con la diferenciación lógica. El investigador ha de transformar también, mediante la reflexión, incluso el objeto de cultura ya constituido históricamente: alteridad e individualidad son dos cosas distintas. La individualidad no es una unidad ontológica sino *una* unidad lógica, una indivisibilidad lógica obtenida mediante la abstracción y la simplificación. Tampoco para Heinrich Rickert se cierra el *hiatus irrationalis*. El material que se nos da es extensiva e intensivamente diverso y ha de reestructurarse y de simplificarse por medio de una construcción conceptual generalizadora o individualizadora. Ambos tipos de construcción de conceptos pueden usarse en los objetos culturales y naturales; cada uno satisface un interés cognoscitivo diferente. Esto es así aun cuando existen múltiples vínculos internos entre la forma del ser del objeto y los tipos de construcción conceptual.³⁶ Ahora bien, tan pronto como individualizamos, es decir, tan pronto como formamos individuos históricos, se plantea la cuestión de la configuración concreta de la relación de valor: con ello, la teoría de la relación de valor pasa al primer plano.

¿Cómo está formada? En primer lugar, relación de valor y valoración práctica

son para Heinrich Rickert dos cosas diferentes. Para dejar claro esto también desde la vertiente terminológica, habla normalmente de relación de valor *teórica*. Por eso hay que diferenciar a ésta de la valoración práctica, porque para convertir un objeto en un individuo histórico no hay que tomar una postura respecto a él afirmándolo o negándolo. Si se le atribuye importancia [*Bedeutung*], no se le ha de atribuir también validez. Un objeto puede tener importancia para nosotros, sin que lo reconozcamos como válido, del mismo modo que algo puede ser válido, sin que tenga importancia para nosotros. La relación de valor teórica es de hecho un posicionamiento, pero no uno que valora de forma práctica. Hay, efectivamente, un nexo entre ambos, pero evidentemente no uno en el que la afirmación o negación sean la condición previa para la atribución de significado. De este modo, por elegir un ejemplo tomado de la obra de Weber, puedo atribuirle al surgimiento del capitalismo moderno un significado universal e investigarlo por ello de forma prioritaria, sin conceder validez universal al capitalismo moderno. Piénsese en el pasaje con el que Weber comienza la compilación de sus estudios sobre *La ética económica de las religiones universales* [*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*].

A pesar de que hay que diferenciar la valoración práctica y la relación de valor teórica, éstas siguen siendo en cierto modo dos partes de la misma cosa: la toma de posición frente a un objeto. Por ello, podría decirse que la relación de valor se encuentra una vez en el uso teórico y otra en el práctico, según se trate del conocimiento o de la conformación de la realidad cultural. Al igual que para Weber, también para Rickert cultura es un concepto de valor. Por ello, está claro que la doctrina de la relación de valor sólo puede funcionar si se halla ligada a una teoría de los valores.

En este punto, Rickert pasa de forma consecuente al problema del valor. Los valores no se absorben en valoraciones ni en objetos a los que están adheridos. No son sino que rigen, y rigen de forma completamente independiente respecto de si hay un sujeto que les da validez o un objeto en el que se hallen encarnados. Los valores son independientes del sujeto y suprahistóricos. Residen en el Mundo 3 de Karl Popper. Con razón, escribe Guy Oakes: «Los valores objetivos son de naturaleza axiológica; objetos de valor, por lo tanto, a los que nada real los toca. Tendrán validez también cuando no los reconozca ningún sujeto real» (Oakes 1990, 104).

Pero lo que Heinrich Rickert busca mostrar es que la objetividad de la relación de valor sólo puede garantizarse si no se basa en la subjetividad de las valoraciones sino en la objetividad de los valores. En consecuencia, establece un sistema de valores objetivos, al que denomina formal y abierto.³⁷ Éste ofrece un «esquema conceptual bien ordenado de los “valores”». Pero su pretensión es ofrecer más que eso. Unido a él irá el intento de rebatir el relativismo extendido a través del historicismo: el sistema de valores señala la condición de posibilidad de las valoraciones y bienes; desempeña por lo tanto una función reguladora

frente a los mundos 2 y 1 de Popper. Ciertamente, con esto tiene claro Heinrich Rickert que con un sistema formal y abierto de valores objetivos ya no se puede recuperar el caudal de valoraciones y bienes históricos. Más aún, él manobra de modo que crea una dificultad básica. Por un lado, argumenta de forma inmanente-consciente y teórica-subjetiva, por otro, trascendente-consciente y teórica-valorativa; por uno, trascendental; por otro, objetivista. Es en este sentido que Gerhard Wagner (1987, esp. caps. v y vi) lo veía enredado en un dilema escolástico-kantiano. La dificultad puede formularse también de otro modo: o los valores son formales y necesariamente generales, y entonces siguen siendo imprecisos en cuanto al contenido y pierden su función reguladora para la configuración concreta de la relación de valor, o son materiales, es decir, están suficientemente determinados en cuanto al contenido y desempeñan esta función, y entonces no son necesariamente generales. La consecuencia será que la dicotomía valor-valoración que ha de mantener a distancia al relativismo y portar la objetividad de la relación de valor, se desinfla. Si se sigue a Oakes, es por eso que Rickert sucumbe al final a un decisionismo desatado que socava la objetividad del conocimiento histórico.

V

Por tanto, la teoría de la relación de valor de Rickert fracasó. ¿Qué se deduce de esto para Weber, que confió en ella? Tres respuestas parecen obvias: 1. Dado que Rickert fracasó, también lo hizo Weber con su intento de caracterizar de forma más profunda las dos tendencias de la economía política y desarrollar una doctrina del método convincente para las ciencias de la cultura y las ciencias sociales. La integridad intelectual elogiada por él habría exigido no quedarse a medias sino recorrer el camino comenzado con Heinrich Rickert hasta el amargo final.³⁸ 2. Si bien Weber examinó en realidad la teoría de la relación de valor de forma poco consecuente, esto le dejó la posibilidad de vincularla con argumentos heterogéneos, por ejemplo con la doctrina de la causalidad de von Kries o con la suya propia del politeísmo y de la colisión de valores. Ahora bien, precisamente la heterogeneidad de las vías de argumentación hace que su doctrina del método pueda ser desarrollada. También hace posible que posteriormente su doctrina de la ciencia se libere del todo de Rickert. Esto puede ocurrir, por ejemplo, al distinguir de forma más rigurosa que en Rickert entre el problema de la objetividad y el de la relevancia. La relación de valor pertenece al problema de la relevancia, no al problema de la objetividad. Al respecto se podría apelar al pasaje siguiente, del artículo de la objetividad, en el que Max Weber trata de los papeles que desempeñan las ideas de valor para la formación del interés histórico. Allí se dice:

Sin ninguna duda, esas ideas de valor son «subjetivas». Entre el interés «histórico» en una crónica familiar y el interés en el desarrollo de los más grandes fenómenos culturales que puedan imaginarse, que durante largas épocas fueron y son comunes a una nación o a la humanidad, existe una infinita escala graduada de «importancias», cuyos escalones tendrán una secuencia diferente para cada uno de nosotros. Y del mismo modo, estos escalones naturalmente pueden variar de forma histórica con el carácter de la cultura y de los pensamientos mismos que dominan a las personas. Ahora bien, de todo ello evidentemente *no* se deduce que la *investigación* científico-cultural sólo pudiera tener *resultados* que sean «subjetivos» en el sentido de que *valgan* para el uno pero no para el otro. Lo que cambia es más bien el grado en el que les interesan al uno y no al otro (Weber 1985b, 183 y ss. [1973b, 73]).

Con la separación de la cuestión de la objetividad y la de la relevancia, podría combinarse incluso la estrategia de aproximar más la metodología de Max Weber a la de Wilhelm Dilthey, a aquel Dilthey que transformó tanto la lógica trascendental de Kant como también la propia psicología en una lógica hermenéutica y con ello no sólo historizó el concepto de razón sino que también superó el marco de la teoría de la conciencia.³⁹ 3. Antes de que se deseche toda la doctrina de la ciencia en su conjunto o que se la transforme de forma radical, habría que verificar si Weber no sugirió un camino para resolver el problema del valor de un modo diferente a Rickert, de forma que, en todo caso, la teoría de la relación de valor no se limitase a la clarificación de la cuestión de la relevancia y, aun así, pudiera evitarse un decisionismo desatado.

Por mi parte, quisiera tratar de responder a la tercera cuestión. Para eso parto de la premisa de que Weber no adopta completamente la doctrina de los valores de Rickert. Sin embargo, no porque no haya estado interesado en «un esquema conceptual ordenado de los “valores”»; tampoco porque haya desconfiado de la doctrina de los valores formales generales ni del dualismo entre valor y valoración ligado a ella, sino porque rechazaba el giro antisubjetivista en la doctrina del valor de Rickert (*cfr.* Schwinn, 1993a, esp. 26 y ss., así como 1993b, 573 y ss.): la premisa trascendental de la ciencia de la cultura y de la ciencia social es que puede tomarse una posición pero no una decisión respecto al modo en que ha de tomarse posición. En última instancia, sólo puede reclamar vigencia lo que las personas que adoptan una postura hacen valer y cuya vigencia mantienen. Este tomar partido queda inscrito en las formas de vida que nunca permanecen del todo herméticas porque son impulsadas desde fuera y se desarrollan desde dentro hacia fuera. Con ello, se abre sin duda una perspectiva histórica en la cuestión del valor. La pregunta es entonces cómo refrena Weber racionalmente el caudal de valoraciones y bienes. Soy de la opinión de que para ello recurre a un modelo que podría llamarse racionalidad procedimental. El sustancial «de antemano» está desintegrado, incluso en la forma aún esquemática de la doctrina objetiva de los valores de Heinrich Rickert. Las personas han de constituir ellas mismas el orden interior y exterior, actuando y

pensando, y para ello habrá como regulador racional sólo un procedimiento, el que se basa en un «de antemano» supuesto, en un como-si.

¿Cómo puede determinarse la racionalidad procedimental? Desde 1906 cuando muy tarde, Max Weber discutió la cuestión de los análisis de valor. Para la investigación en ciencia de la cultura, este tipo de análisis señala el camino para la interpretación histórica causal (Weber 1985g, 251 [1973d, 136]), pero para la conducción de vida [*Lebensführung*] es también el medio para desarrollar el propio yo, diferenciadamente, «intelectual, estética y éticamente (en el sentido más amplio), para hacer su “psique” —por así decirlo— “más sensible a los valores”» (1985g, 247 [1973d, 132]). No se trata de una empresa empírica sino interpretativa de sentido [*sinndeutend*], en la intersección de los problemas de investigación y de los vitales. Pues un hecho de la vida cultural, un objeto de cultura o un proceso cultural, entra en consideración como miembro de un contexto causal histórico, como medio en un contexto cognoscitivo, pero más allá de eso, también como objeto de valoración [*Bewertung*], por un lado, para determinar los posibles puntos de abordaje para hacer relevante la investigación; por otro, «para desplegar lo que “sentimos” como oscuro e indeterminado y elevarlo a la luz de la “valoración” articulada» (1985g, 245 y ss. [1973d, 131]). El análisis de valor clarifica por tanto las relaciones de valor y, por cierto, tanto en su uso teórico como en su uso práctico, y lo hace en el contexto de formas de vida históricas. Max Weber le retiró expresamente a esta empresa, tan importante en el plano científico como en el vital práctico, su carácter aparentemente monológico. Insistió en *discusiones* sobre el valor o sobre la valoración, que planteaba bajo la premisa del querer-entenderse y no del poder-ponerse-de-acuerdo. El cometido de esas discusiones no consiste sólo en desarrollar posibles puntos de abordaje para una investigación relevante y en hacer al yo más sensible al valor, consiste sobre todo en realzar en qué *no* podemos ponernos de acuerdo, ya que se trata de elecciones existenciales a las que cada uno responde con su propia vida.

Con ello, hemos llegado de nuevo a las preguntas de las que partimos: ¿no destruye la tesis del politeísmo de valores y del choque de valores la objetividad de nuestro conocimiento relativo a valores y la capacidad de objetivización de nuestra conducción de vida relativa a valores? Si se entiende la discusión del valor como un procedimiento en el sentido descrito, entonces a estas interrogantes no puede ya contestarse de forma sencilla con un sí o un no, pues la discusión del valor pone las decisiones vinculadas con ellas bajo una coacción normativa hacia la discursividad. Ciertamente, discutir un valor no garantiza ni la verdad ni la exactitud. Pero exige poner cuestiones teóricas y prácticas en una relación interna que ha de ser transmitida de forma argumentativa. Más aún, vincula también las elecciones existenciales a la crítica y, con ello, rompe al menos con un decisionismo desatado, pues con el reconocimiento del subjetivismo contribuye a la objetivización de la opción existencial. En el lugar de

la racionalidad material aparece la racionalidad formal, y en el lugar de la racionalidad formal de una doctrina objetiva de los valores, la racionalidad formal de un procedimiento. En todo caso, éste es uno de los caminos para refrenar el decisionismo desatado vinculado a la doctrina de la relación de valor. Y se trata de un camino que no es ajeno a la obra de Weber. De hecho, no lleva a establecer, en el lugar del politeísmo y de la colisión de valores, un nuevo monoteísmo que destrone al politeísmo en favor de «lo que es preciso», pues discutir valores no resuelve los conflictos entre ellos. No instituye la reconciliación, pero hace posible que la lucha de los dioses se lleve a cabo en un marco racional.⁴⁰ Esto no me parece poco como defensa de la racionalidad, en vista del reforzado fundamentalismo que ni permite la crítica ni aporta tolerancia. Obviamente para algunos no es suficiente. Pero la racionalidad procedimental puede no sólo atemperar, sino también, en un sentido recóndito, promoverle solidaridad. Como apuntó Georg Simmel, el amigo de Max Weber, en su diario, que se publicó en *Logos* tras su muerte y aún en vida de éste:

Contra mí está sólo el indiferente, aquel al que las cuestiones últimas para las que yo vivo no le inducen ni a un «a favor» ni a un «en contra». Pero aquel que, en sentido positivo, está contra mí; aquel que se dirige al plano en *el que* yo vivo y, desde el suyo, lucha contra mí... ése está conmigo en el sentido más elevado (Simmel 1919, 151).⁴¹

Referencias

- Burger, Thomas. 1976. *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*. Durham: Duke University Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1923 [1883]. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Primera parte. Bernhard Groethuysen (ed.). 2ª ed. *Gesammelte Schriften*, I. Leipzig y Berlín: Teubner.
- . 1924a [1894]. «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie». En *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Georg Misch (ed.). *Gesammelte Schriften*, V. Leipzig y Berlín: Teubner, 139-240.
- Dilthey, Wilhelm. 1924b [1895/1896]. «Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität». *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Georg Misch (ed.). *Gesammelte Schriften*, V. Stuttgart: Teubner, 241-316.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970 [1820]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.). *Werke in Zwanzig Bänden*, vol. 7. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Krech, Volkhard, y Gerhard Wagner. 1994. «Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne. Eine Notiz zu Max Webers zeitdiagnostischer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion».

- En *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*, Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 755-779.
- Menger, Carl. 1883. *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der Politischen Ökonomie insbesondere*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Mill, John Stuart. 1875. *Über Religion - Natur. Die Nützlichkeit der Religion - Theismus*. Berlín: Franz Duncker.
- Oakes, Guy. 1990. *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1982*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Popper, Karl R. 1994 [1933]. «Das Problem der Methodenlehre». En *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Aufgrund von Manuskripten aus den Jahren 1930-1933*, Troels Eggers Hansen (ed.), 2ª ed. mejorada. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 389-395.
- Rickert, Heinrich. 1902. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübinga y Leipzig: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1913. «Vom System der Werte». *Logos - Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 4 (3), 295-327.
- . 1914. «Über Logische und ethische Geltung». *Kant-Studien* 19 (1-3), 182-221.
- . 1921. *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1926. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 6ª y 7ª ed., revisada y ampliada. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Riedel, Manfred. 1981. «Einleitung». En Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 9-86.
- Rossi, Pietro. 1987. *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft: Heidelberger MaxWeber-Vorlesungen 1985*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang. 1988. *Religion und Lebensführung*. 2 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- . 1992. «Einleitung». En Max Weber, *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter y Birgitt Morgenbrod (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, 1/17. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-48.
- . 1996. «Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber». En *Unversöhnte Moderne*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 223-255.
- Schluchter, Wolfgang. 2005. *Handlung, Ordnung und Kultur: Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2006-2007. *Grundlegungen der Soziologie: Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*. 2 vols. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2009a. *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2009b. «Entstehungsgeschichte». En *Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente*, Wolfgang Schluchter (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/24. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-131.
- Schmoller, Gustav. 1883. «Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften». *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich* 7 (3), 239-258.
- Schwinn, Thomas. 1993a. *Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus: Max Weber, Alfred Schütz und Talcott Parsons*. Berlín: Duncker & Humblot.

- . 1993b. «Max Webers Verstehensbegriff». *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (4): 573-587.
- Simmel, Georg. 1907. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie*. 3ª ed. ampliada. Leipzig: Duncker & Humblot.
- . 1919. «Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch». *Logos - Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 8, 121-151.
- Sombart, Werner, y Max Weber. 1917. «Erklärung». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 44, 348.
- Sombart, Werner, Max Weber y Edgar Jaffé. 1992 [1904]. «Preámbulo». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 58, 183-188.
- Taylor, Charles. 1996. *Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Tenbruck, Friedrich H. 1989. «Abschied von der “Wissenschaftslehre”?» En *Max Weber Heute: Erträge und Probleme der Forschung*, Johannes Weiß (ed.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 90-115.
- . 1994. «Die Wissenschaftslehre Max Webers. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis». En *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 367-389.
- Wagner, Gerhard. 1987. *Geltung und normativer Zwang: Eine Untersuchung zu den neukantianischen Grundlagen der Wissenschaftslehre Max Webers*. Friburgo en Brisgovia: Alber.
- Wagner, Gerhard, y Heinz Zipprian. 1985. «Methodologie und Ontologie: Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber». *Zeitschrift für Soziologie* 14 (2), 115-130.
- . 1994. «Zur Einführung». En *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*, Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 9-28.
- Weber, Marianne. 1984. *Max Weber. Ein Lebensbild*. 3ª ed. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. 1973a [1917]. «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 222-269.
- . 1973b [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- . 1973c [1913]. «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 175-221.
- . 1973d [1906]. «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 102-174.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). 5ª ed. revisada. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985a [1917]. «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.).

- Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 489-540.
- . 1985b [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985c [1913]. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 427-474.
- . 1985d [1906]. «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-145.
- . 1985e [1907]. «R. Stammers “Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 291-360.
- . 1985f [1906]. «Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía». En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Lioba Simón y José María García Blanco (trads.). Madrid: Tecnos, 3-173.
- . 1985g [1906]. «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 215-290.
- . 1986 [1920]. «Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 537-573.
- Weber, Max. 1988 [1919]. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 180-231.
- . 1990. *Briefe 1906-1908*. Mario Rainer Lepsius y Horst Baier (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/5. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1992 [1919]. «Wissenschaft als Beruf». En *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Wolfgang Mommsen, Wolfgang Schluchter y Birgitt Morgenbrod (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/17. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 71-111.
- . 1994. *Briefe 1909-1910*. Mario Rainer Lepsius y Horst Baier (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/6. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1995. *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit: Schriften und Reden 1908-1912*. Wolfgang Schluchter y Sabine Frommer (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/II. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1998 [1915]. «Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión*, I. Luis Legaz Lacambra, Julio Carabaña y José Almaraz (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.
- . 2009 [1907]. «La “superación” de la crítica materialista de la historia de Stammer (1907)». En *Crítica a Stammer y otros textos*, Javier Rodríguez Martínez (ed. y trad.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 79-170.
- . 2012. *Briefe 1918-1920*. Gerd Krumeich y M. Rainer Lepsius (eds.). 2 vols. *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/10. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- . 2013 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie: Unvollendet, 1919-1920*. Knut Borchardt, Edith Hanke y Wolfgang Schluchter (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/23. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Winckelmann, Johannes. 1986. *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte: Entstehung und gedanklicher Aufbau*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

La literatura en el pensamiento de Max Weber

Desencantamiento del mundo y retorno de los dioses*

JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA
Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid

Las relaciones entre sociología y literatura son bastante complejas. Por un lado encontramos el análisis sociológico de las obras literarias en la llamada sociología de la literatura, un campo especializado con importantes cultivadores. Por otro, tenemos intentos como el de Lewis A. Coser (1963) de explicar sociología a los estudiantes a través de obras de ficción. Además, entre sociología y literatura hay influencias mutuas claramente reconocibles, pero existen también, a veces, caminos paralelos e incommunicados. En más de una ocasión ha habido interpretaciones sociológicas y literarias de una época que han coincidido y que, sin embargo, permanecieron en la ignorancia mutua. Sociología y literatura son dos formas diferentes de análisis de la sociedad que pueden influirse mutuamente, pero que también pueden ignorarse. Wolf Lepenies, en su excelente libro *Las tres culturas* (1985), afirmó la necesidad de considerar a las ciencias sociales en general, y a la sociología en particular, como una tercera cultura entre la ciencia y la literatura. La sociología surgió con pretensiones de cientificidad y, al mismo tiempo, entró en competencia desde la primera mitad del siglo XIX con toda una serie de escritores y críticos que configuraban la élite intelectual. Literatos y sociólogos, literatura y sociología compiten desde hace doscientos años en describir e interpretar la sociedad burguesa, en analizar los cambios sociales, políticos o económicos, intentando ofrecer a los individuos una orientación de su conducta en el mundo.

La relación entre Karl Marx y la literatura ha sido bien analizada en sus diversas vertientes hace ya varias décadas por Siegbert Salomon Prawer (1976). En el caso de Max Weber carecemos aún de una visión de conjunto, si bien hay monografías sobre su recepción de algunos escritores, su influencia en otros o el tratamiento simultáneo que realiza en clave sociológica de temas analizados al mismo tiempo por la literatura. Dos ejemplos de estos «descubrimientos

simultáneos» serían la importancia de la ética protestante para el desarrollo del capitalismo y el papel de la burocracia en las sociedades modernas. En el primer caso coincidieron en el comienzo del siglo xx los estudios históricos y sociológicos de Max Weber sobre la ética protestante con el análisis literario contenido en *Los Buddenbrook* de Thomas Mann. La relación entre estos dos autores ha sido trabajada en sendos capítulos de sus libros por Wolf Lepenies (1985) y Edith Weiller (1994), en dos amplias monografías por Harvey Goldman (1988 y 1992) y, entre nosotros, en castellano, por Fernando Bayón (2004). En cuanto a la relación entre la crítica sociológica y la crítica literaria a los procesos de burocratización, remito a mi libro *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka* (González 1989). Por otro lado, en *Las huellas de Fausto* (González 1992) analizo, entre otros temas, la herencia de Goethe en Max Weber y el uso que éste hace de conceptos, metáforas y mitos culturales que proceden del gran clásico alemán. Y, finalmente, las conexiones entre la sociología weberiana y el mundo de la literatura rusa de Tolstói o Dostoievsky, el expresionismo alemán o autores como David H. Lawrence, Erich Mühsam o Ernst Toller han sido indagadas por diferentes especialistas en el libro editado por Sam Whimster, *Max Weber and the Culture of Anarchy* (1999).

El mundo cultural de Max Weber —y también de otros sociólogos clásicos— está impregnado por un humus literario y filosófico que hoy nos resulta ajeno, en parte debido a la profesionalización y especialización de la sociología. Las referencias directas o veladas de Weber a Goethe, Friedrich Schiller o Heinrich Heine eran comprendidas por cualquier alemán culto de su época, pero hoy se nos han vuelto extrañas y difíciles de entender. Y, sin embargo, las imágenes, metáforas y mitos culturales de la pluralidad de los dioses o de su regreso actual, la búsqueda del «daimon» que rige los destinos de la propia vida o la necesidad de un pacto fáustico con el diablo son elementos centrales para la hermenéutica de Weber y, por lo tanto, no podemos despreciar esas expresiones. Más bien, hemos de recurrir a la literatura para intentar comprender su significado puesto que muchas de las metáforas usadas por Weber tienen su origen en los clásicos alemanes. Además de su capacidad para embellecer retóricamente el discurso o proporcionar formas de iluminar el pensamiento, las metáforas tienen un valor cognitivo importante. Y en ocasiones Max Weber interpreta metafóricamente sus propias emociones en clave literaria mediante su identificación con un personaje o con un autor, o bien dicha identificación es realizada por Marianne Weber en la biografía de su marido. A lo largo de este capítulo veremos algún ejemplo.

Conviene distinguir entre dos tipos de textos en la inmensa obra de Weber: unos más estrictamente «científicos» en los que la literatura prácticamente no aparece y otros más dirigidos a convencer retóricamente al oyente o al lector, donde la literatura tiene un papel más relevante. En este sentido, cabe hablar de una «retórica de la sociología». Sin embargo, dicha separación no se debe entender de una manera radical, pues incluso en *Economía y sociedad* podemos

encontrar citas como la siguiente:

... en algunas capas, relativamente amplias, de intelectuales trajo consigo, bajo la influencia de Dostoievsky y de Tolstói, un estilo de vida personal ascético o acósmico. De qué modo este movimiento, con mucho ingrediente de *intelligentsia* proletarioide judía, dispuesta a todos los sacrificios, cobrará vida después de la catástrofe de la revolución rusa (1905), es una cuestión que queda abierta (Weber 1985b, 314 [1964, 411]).

Y también podemos hallar en esta misma obra reflexiones acerca del «trato respetuoso del aldeano en Calderón, en oposición al ostensible desdén por la “canalla” que se manifiesta en Shakespeare» (Weber 1985b, 538 [1964, 691-692]), como ejemplo de las formas diferentes de reacción de una organización estamental, según se sienta más o menos segura, frente a las pretensiones del lucro económico. Aquí Weber recurre a un ejemplo literario para distinguir elementos de su propio análisis sociológico. Pero esto no es la norma en *Economía y sociedad*, sino más bien la excepción, ya que se trata de una obra de ciencia social en la que la literatura parece no tener cabida. En el extremo opuesto se situarían otros textos en los que las referencias literarias abundan y, en ocasiones, son parte fundamental de la argumentación. Los mejores ejemplos de esta veta literaria de la sociología de Weber serían *La ética protestante*, las dos célebres conferencias de Múnich «La ciencia como vocación» y «La política como vocación», al igual que el breve y esencial texto del final del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión* conocido como «Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo» (la famosa *Zwischenbetrachtung*). En este último texto, en las escasas cinco páginas dedicadas a los estadios de la racionalización del erotismo, aparecen referencias a Safo, a las *Lettres portugaises*, a Tolstói y a Goethe.

Además, es preciso recordar que varios de los artículos científicos de Weber, incluso de los escritos metodológicos en los que la literatura parecería resultar más ajena, y especialmente las conferencias de Múnich o los artículos que componían inicialmente el libro de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se cierran con citas literarias. Me referiré brevemente a cuatro ejemplos: en primer lugar, el artículo de 1904 titulado «La objetividad del conocimiento en la ciencia y en la política social» termina con la constatación de cómo en determinados momentos despunta de nuevo la luz de los grandes problemas culturales y la ciencia se apresura a cambiar su posición y su aparato conceptual, mirando la corriente histórica desde lo alto del pensamiento. Y cita Weber textualmente unas palabras de la obra de Goethe, con las que Fausto describe, desde la cumbre de la montaña, la carrera del sol poniente. De manera similar, la ciencia sólo sigue a aquellos astros que pueden conferir sentido y orientación a su tarea:

[...] mas un joven anhelo en mí despierta,

corro a beber su claridad eterna,
ante mí el día y tras de mí la noche,
sobre mí el cielo y a mis pies las olas.
(Weber 1985a, 214 [1973a, 101]).

En segundo lugar, en el final de la conferencia «La política como vocación», Weber cita el soneto 102 de Shakespeare para acentuar la diferencia entre la primavera del amor temprano y el estío, entre las ilusiones ingenuas del comienzo de la revolución en Alemania y la situación actual de una noche prolongada de una dureza y oscuridad helada:

Sería muy bello que las cosas fueran de tal modo que se les pudiera aplicar lo que Shakespeare dice en el soneto 102:

Entonces era primavera y tierno nuestro amor
Entonces la saludaba cada día con mi canto
Como canta el ruiseñor en la alborada del estío
Y apaga sus trinos cuando va entrando el día.

Pero las cosas no son así. Lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad helada, cualesquiera que sean los grupos que ahora triunfen (Weber 1988a, 559 [1984, 177]).

Quiero subrayar que Shakespeare es fundamental para Max Weber, no sólo a nivel intelectual como representante clave de la literatura inglesa y encarnación del espíritu de un pueblo, sino también a nivel de sus propias emociones personales. Pueden leerse a este respecto las palabras con que Marianne describe el viaje con su marido a Inglaterra en el verano de 1910. Ambos visitan la ciudad y la tumba de Shakespeare, se sienten inmersos en el mundo del poeta y les parece que el pequeño río «habla aún en voz baja del dulce dolor de Ofelia». (Marianne Weber 1984, 503 [1995, 684]).

En tercer lugar, es famosa la cita literaria que Weber realiza al final de su conferencia «La ciencia como vocación». Por un lado se refiere a una bella canción tomada del profeta Isaías, y, por otro, cierra retóricamente la conferencia refiriéndose a cuatro temas fundamentales que constituyen parte de la herencia que él mismo y la cultura alemana en general recibe de Goethe. Trabajo, destino, *daimon* y «exigencias del día», se entrecruzan en la argumentación weberiana en una clara referencia al poeta de Weimar. En ese final de la conferencia, señalaba Weber que la honestidad intelectual le hacía constatar que la situación de cuantos en aquel duro invierno de 1917 esperaban nuevos profetas y salvadores era la misma que resonaba en la canción del centinela edomita, de la época del exilio hebreo, recogida en las palabras del profeta Isaías:

Una voz me llega de Seir, en Edom:

«Centinela, ¿cuánto durará la noche aún?»

El centinela responde:

«La mañana ha de venir, pero es noche aún.

Si queréis preguntar, volved otra vez.»

El pueblo a quien esto fue dicho ha preguntado y esperado durante más de dos mil años y todos conocemos su estremecedor destino. Saquemos de este ejemplo la lección de que no basta con esperar y anhelar. Hay que hacer algo más. Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las «exigencias del día». Esto es simple y sencillo si cada cual encuentra el *Daimon* [*Dämon*] que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia (Weber 1985a, 631 [1984, 231; he modificado la traducción]).

«Las exigencias del día» [*Die Forderung des Tages*] es una cita directa de Goethe. Además de esta y otras referencias a Goethe, aparecen en «La ciencia como vocación» también diferentes autores, pasajes o personajes literarios: Tolstói, Platón, Karatajev y los santos dostoievskianos, la escena del Gran Inquisidor de *Los hermanos Karamazov*, la literatura hindú representada por el *Arthasastra* de Kautilya, muy anterior a nuestra era y que Weber define como un «maquiavelismo» muchísimo más radical que el del propio Maquiavelo, los *Upanishads*, la conversación entre Krishna y Arjuna en el *Bhagavat Ghita*, o el pacto de Fausto con el diablo. Todas las referencias literarias se concentran aquí en la última parte de la conferencia, mientras que la primera tiene un lenguaje más científico-sociológico.

En cuarto y último lugar, el final de *La ética protestante* resulta ser un homenaje a Goethe. En las conclusiones, reconoce Max Weber la deuda que su obra tiene contraída con la sabiduría del viejo Goethe, pues ya éste en los *Años de andanzas de Wilhelm Meister* [*Wilhelm Meisters Wanderjahre*] y en la conclusión del *Fausto II* había sabido expresar el carácter ascético de la idea moderna de profesión:

A decir verdad, la idea de que el trabajo profesional moderno posee carácter ascético no es nueva. Es lo mismo que quiso enseñarnos Goethe desde las cimas de su profundo conocimiento de la vida, en los *Wanderjahre* y en la conclusión del *Fausto*, a saber: que la limitación al trabajo profesional, con la consiguiente renuncia a la universalidad fáustica de lo humano, es una condición del obrar valioso en el mundo actual, y que la «acción» y la «renuncia» se condicionan recíprocamente de modo inexorable; y esto no es otra cosa que el motivo radicalmente ascético del estilo vital del burgués (supuesto que, efectivamente, constituya un estilo y no la negación de todo estilo de vida) (Weber 1986a, 203 [1973b, 258]).

A partir de esta afirmación de las páginas finales de *La ética protestante*, emprendí en mi libro *Las huellas de Fausto* una investigación sistemática de las citas que Weber realiza de Goethe, tanto en esta obra como en sus demás escritos. Por otro lado, hay que recalcar que Goethe no es el único literato presente en *La ética protestante*. Como veremos más adelante, aparecen también

Heinrich Heine o John Keats y hay una larga cita de *El paraíso perdido* de John Milton, libro que Weber considera como la «Divina comedia» del puritanismo y la contrapone a la obra de Dante como expresión de dos modos diferentes de entender la vida religiosa y la dedicación a la búsqueda de la salvación en el mundo.¹ La *Divina comedia* de Dante culmina en el paraíso, en un arrebató glorioso en el que al poeta parece fallarle el lenguaje para describir los misterios divinos que puede contemplar. Por el contrario, Milton termina su obra con la expulsión de Adán y Eva del paraíso terrenal y el inicio de su camino en el mundo. Max Weber realiza dos amplias citas, de las que sólo transcribo aquí la primera de ellas:

Volvieron ellos [Adán y Eva] la vista atrás, y descubrieron toda la parte oriental del Paraíso, venturosa morada suya en otro tiempo, que ondulaba al trémulo movimiento de la fulminante espada, y agrupadas a la puerta figuras de terrible aspecto y relumbrantes armas. Como era natural, se les arrasaron en lágrimas los ojos, que se enjugaron pronto. Delante tenían todo un mundo, donde podían elegir el lugar que más les pluguiera para su reposo, y por guía la Providencia; y estrechándose uno a otro la mano, prosiguieron por en medio del Edén su solitario camino con lentos e inciertos pasos.²

Asimismo desfilan por *La ética protestante* el *Robinsón Crusoe* (1719) de Daniel Defoe —quien era, según Weber, un celoso no conformista—, el *Progreso del peregrino* (*Pilgrim's Progress*) de Bunyan, una famosa alegoría del viaje del cristiano desde la «ciudad de la destrucción» a la «ciudad del cielo», que constituye una obra maestra de la literatura inglesa del siglo XVIII, junto con la no menos famosa novela inglesa *La feria de las vanidades* (*Vanity Fair, or, a Novel without a Hero*) de William Mackepeace Tackeray, una de las mejores novelas de la época victoriana que realiza un fresco de las clases sociales y una crítica irónica de la sociedad londinense de comienzos del siglo XIX. Estas tres obras aparecen juntas en la argumentación cuando Weber se refiere a la transición de los metodistas desde la exacerbación del movimiento religioso a la austera virtud de la «profesión», de manera que las raíces religiosas se secan y son sustituidas por las inclinaciones utilitarias a este mundo:

En una palabra (para hablar con Dowden), Robinsón Crusoe, *el hombre económico aislado*, que sólo incidentalmente ejerce trabajo de misión, comenzó a sustituir en la fantasía popular al «Peregrino» de Bunyan, que va corriendo a través de «La feria de la vanidad», guiado por una solitaria inspiración interior en busca del reino de los cielos (1986a, 197 [1973b, 251]).

De esta manera, la literatura le sirve a Weber para explicar de una forma muy concentrada los cambios económicos y religiosos en una determinada época, que son también cambios en la fantasía popular determinada por los personajes novelescos. Pero no voy a proseguir aquí esta vía de análisis, sino que me voy a centrar en dos ideas fundamentales de Weber para intentar descubrir los

elementos literarios presentes en ellas. Me refiero al «desencantamiento del universo» y al «regreso de los dioses» que serán objeto de los dos apartados siguientes.

I. EL «DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO» [ENTZAUBERUNG DER WELT] EN MAX WEBER Y SUS CORRELATOS EN LA LITERATURA ALEMANA

La descripción del proceso de racionalización occidental como un «desencantamiento del mundo» [*Entzauberung der Welt*] es un tema central en la obra de Max Weber. En *La ética protestante* utiliza Weber dicha expresión, haciéndola equivaler a la eliminación de la magia como medio de salvación, eliminación que no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana, o anteriormente en la judía (1986a, 114 [1973b, 148]). Y bastante más adelante, en la misma obra afirma que «el radical desencantamiento del mundo no toleró ya otra vía que el ascetismo profano» (1986a, 158 [1973b, 202]). No tengo espacio para elaborar en este capítulo una explicación del uso que Weber hace del término «desencantamiento del mundo» a lo largo de su obra. Para ello tengo que remitir al libro de Antônio Flávio Pierucci (2005), quien realiza un estudio minucioso de todos los pasos del concepto en Weber, al libro de Hartmut Lehmann (2009) en el que se refiere a los posibles orígenes del concepto, a un capítulo en un libro de Wolfgang Schluchter (2009) y al libro de Eduardo Weisz (2011), quien efectúa un inteligente análisis del *Entzauberung der Welt*, por un lado como desmagificación del mundo por las religiones, y por otro como desencantamiento debido al desarrollo de la racionalidad y la ciencia en Occidente. Por mi parte, me referiré tan sólo a las conexiones del concepto weberiano con la literatura alemana.

Karl Jaspers, en su libro de 1931 sobre la situación espiritual de nuestro tiempo, utilizó la expresión de Schiller «die Entgötterung der Natur», que podríamos traducir literalmente como «desdivinización de la Naturaleza», o de una manera más retórica como «pérdida del carácter divino atribuido a la Naturaleza». Muchos comentaristas han insistido en la similitud entre la expresión de Schiller citada por Jaspers y la fórmula weberiana «die Entzauberung der Welt» o «desencantamiento del mundo», de manera que la primera sería un precedente literario de la segunda. Contra este tópico se dirige Wolfgang Schluchter en una nota a pie de página del primer volumen de su excelente análisis de Max Weber titulado *Religion und Lebensführung*. Schluchter se refiere al éxito del libro de Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* que, publicado inicialmente en 1931, ya había alcanzado su cuarta edición en el verano de 1932 y sería objeto de una revisión posterior en 1971. A continuación

añade Schluchter lo siguiente:

Jaspers utiliza entre otras la fórmula de Schiller acerca de la desdivinización del mundo o de la Naturaleza [*Entgötterung der Welt [Natur]*], que frecuentemente se entiende de manera paralela a la fórmula de Weber sobre el desencantamiento del mundo [*Entzauberung der Welt*]. Pero esto es erróneo, en la medida en que en Weber el desencantamiento no conduce a una desaparición de los dioses [*Entgötterung*] (Schluchter 1988, 347, n. 21).

Es cierto que Jaspers hace uso de la expresión de Schiller para referirse a uno de los rasgos de nuestro tiempo: «Como fenómeno específico de los nuevos siglos, tenemos desde Schiller, la *desdivinización del mundo* como algo consciente» (Jaspers 1933, 22). También es verdad que la fórmula de Schiller ha sido entendida repetidas veces como una posible fuente de inspiración para la idea weberiana del *desencantamiento del mundo*. Y, finalmente, Schluchter tiene razón al señalar que la idea de Weber no culmina en la desaparición de los dioses [*Entgötterung*], sino en el resurgimiento de los antiguos dioses griegos y la lucha entre ellos, una forma alegórica de hablar para referirse a la multiplicidad de valores en nuestro mundo actual, valores entre los que el individuo debe elegir cuáles han de vertebrar los principios morales de su propia vida. Ciertamente, la discusión sobre esta relación entre Schiller y Weber ha sido abundante en la sociología contemporánea, pero me da la impresión de que la mayoría de los sociólogos implicados en ella no se han molestado en leer despacio el poema de Schiller de donde toma Jaspers la expresión «desdivinización del mundo». Se trata de «Los dioses de Grecia» [*Die Götter Griechenlandes*], un poema del que Friedrich Schiller publicó dos versiones: la primera apareció en 1788 en la revista de Wieland *Der Teutsche Merkur*, y la segunda vio la luz en 1800, aunque posiblemente fuera redactada algunos años antes, en 1793 (Brokoff 2011, 262-264).

Cabe señalar que en sus *Lecciones sobre la estética*, pronunciadas entre los cursos académicos de 1817/1818 a 1828/1829 y editadas por primera vez entre 1835 y 1838, analiza Hegel las maneras en que el antropomorfismo de los dioses griegos desaparece y se disuelve tanto para la fe religiosa como para la fe de los poetas, y se refiere directamente a este poema de Schiller:

En los últimos tiempos puede oírse con frecuencia el lamento por el ocaso del arte clásico, y también ha sido muchas veces tratada por los poetas la añoranza de los dioses y héroes griegos. Esta tristeza se expresa primordialmente en oposición al cristianismo, del cual se querría ciertamente admitir que contiene la verdad superior, pero con la restricción de que respecto al punto de vista del arte ese ocaso de la Antigüedad no puede sino deplorarse. «Los dioses de Grecia» de Schiller tiene ese contenido, y vale ya la pena considerar aquí también ese poema no sólo como poema en su bella representación, su ritmo sonoro, sus cuadros vivientes o en la bella tristeza del ánimo de la que ha surgido, sino también ocuparse del contenido, pues el *pathos* de Schiller es siempre también verdadera y profundamente pensado (Hegel 1989, 372).

Ciertamente hay que dar la razón a Hegel en su marco general de interpretación, aunque no sea necesario compartir su punto de vista de salvaguarda del dios cristiano frente a los dioses griegos añorados por Schiller. Hegel tiene también razón al afirmar que la primera versión del poema era mucho más polémica contra el cristianismo, y que en la segunda Schiller suavizó la dureza de su ataque.

Por otro lado, es preciso interpretar el poema dentro de la pasión de la cultura alemana en los siglos XVIII y XIX por la cultura griega, por la identificación buscada de lo alemán con lo griego, o con la idea tantas veces expresada de que los «alemanes somos los nuevos griegos» o que «Berlín es la Atenas del Norte». En esa divinización y mitificación de Grecia intervinieron tanto Winckelmann, Lessing, Wieland, Goethe o el propio Schiller, como también Hölderlin, Novalis, Hegel, Schelling o Nietzsche. Poetas, filósofos, historiadores, reyes, militares, arquitectos, escultores y pintores participaron de esta idea, coincidiendo en la necesidad de recuperar el mundo perdido de los griegos para encarnarlo de nuevo en la sociedad alemana. Y ecos de este retorno imposible al hogar del mundo griego se encuentran también en Weber.

Pero vayamos ya directamente al poema de Schiller, quien contrapone dos mundos diferentes. Por un lado, el mundo bello de la Antigüedad, en el que todo mostraba a la mirada la huella de un dios, una época dorada en la que existía un lazo amoroso entre los dioses, los mortales y los héroes; la verdad y la belleza se encontraban unidas y eran sagradas; la alegría de vivir reinaba sobre la tierra y el individuo podía morir sin que ningún espantable esqueleto se presentara en su lecho de muerte. Antes bien, un beso recogía de los labios su postrer aliento y un genio apagaba la luz de su antorcha. Pero ahora ha desaparecido la simetría entre una Naturaleza pródiga en regalos a los seres humanos y el agradecimiento de éstos ante los divinos dones.

Frente a aquel mundo de dioses se eleva otro mundo insensible regido por la ciencia en el que por ejemplo el sol es considerado solamente como una bola de fuego girando de manera inanimada y deja de ser representado como un carro dorado guiado por la serena majestad de Helios. Los demás dioses que poblaban los bosques, las aguas, los cielos y la Naturaleza en general, también desaparecen y son sustituidos por el dios único del cristianismo ya que, en sus palabras, «para enriquecer a Uno de entre todos, / debió disiparse aquel mundo de dioses». Schiller busca y ansía el viejo mundo de la belleza y de los dioses griegos, reclamando su vuelta a la vida:

Mundo bello, ¿dónde te encuentras? ¡Regresa,
encantada edad florida de la Naturaleza!
Ay, sólo en el encantado país de las canciones
vive todavía tu fabulosa huella.
Se anega en tristeza la campiña yerma,

ningún ser divino aparece a mi vista,
¡ay! del cuadro aquel palpitante de vida
sólo quedó la sombra.

(Schiller 2009, 61 [he modificado la traducción]).³

Pero el poeta afirma que la Naturaleza desdivinizada [*die entgötterte Natur*] ya no reconoce al genio que la guiaba ni al artista que la creó: semejante a un golpe muerto del péndulo de un reloj, obedece servilmente la ley de la gravedad. Y sin embargo, Schiller añora aquella época en que los dioses eran más humanos y los hombres eran más divinos, en sus famosos versos: «Da die Götter menschlicher noch waren / waren Menschen göttlicher» [Cuando los dioses eran más humanos, los hombres eran más divinos]. Esta frase es rechazada por Hegel como absolutamente falsa desde una perspectiva cristiana. De hecho, Hegel se inscribe en una tradición de rechazo a esta primera versión del poema que ya en el momento de su publicación en 1787 había originado una fuerte polémica debida a las críticas de Schiller a la visión cristiana del mundo, polémica en la que no puedo entrar aquí (Brokoff 2011; Frühwald 1969). Sólo me puedo referir a que, para la segunda versión del poema, Schiller suprimió muchas estrofas —tal vez influido directamente por Goethe— y eliminó los versos que acabo de citar, concluyendo de una manera más suave con la insistencia de que los dioses griegos se han refugiado en el mundo de la poesía, a la patria de los poetas volvieron los dioses, pues ya no sirven para nada en un mundo liberado de ellos y que se mantiene por sí mismo:

Sí, volvieron a su hogar, llevándose consigo
todo lo bello, todo lo elevado,
todos los colores, todos los tonos de la vida,
y sólo nos quedó la palabra muerta.
Arrancados al flujo del tiempo, vuelan
a salvo sobre la colina del Pindo.
Lo que ha de vivir inmortal en el canto,
por fuerza en la vida habrá de morir.

(Schiller 2009, 63 [he modificado la traducción]).⁴

Jürgen Brokoff, uno de los mejores especialistas en la obra de Schiller, comenta que este poema muestra una antítesis entre dos formas de entender el mundo:

La sustitución del antiguo politeísmo por el monoteísmo cristiano lleva a una disociación del hombre, y particularmente del poeta, que se muestra en que a él se enfrentan ahora un Dios que se ha hecho abstracto y una Naturaleza fría y muerta. Por ello, las críticas a un cristianismo orientado al más allá y a su separación más radical entre la vida y la muerte se conectan con una crítica a la concepción mecanicista de las ciencias de la naturaleza. La abstracción intelectual exigida por el

cristianismo y la visión mecanicista de las ciencias naturales que «desdivinizan» la Naturaleza son consecuencia de un movimiento en la historia intelectual: el surgimiento de una cultura teórica en la Modernidad (Brokoff 2011, 263).

Resulta curioso constatar que en el mismo año de 1800 en que Schiller publica su segunda versión de *Los dioses de Grecia* aparecen por vez primera los *Himnos a la noche* [*Hymnen an die Nacht*] de Novalis. En el himno V, clave de bóveda de todo el poema, vemos reflejadas ideas similares a las de Schiller, si bien con matices y formas de expresión diferentes. Una de las intenciones de Novalis es la conciliación entre las múltiples divinidades paganas y el monoteísmo cristiano, de forma que los viejos dioses no han muerto sino que se durmieron en la noche, viven de forma perdurable en el corazón humano y reaparecen transformados en Cristo y en su madre, la virgen María. El himno V desarrolla una historia mítica de la humanidad. Al principio, el férreo destino dominaba sobre las tribus dispersas de los hombres y la tierra interminable era la morada y patria de los dioses. Al imperio del destino le sucede la edad dorada de los griegos, en la que los dioses eran parientes de los felices hombres. Pero ni siquiera los alegres dioses podían consolar de la muerte, que sorprendía a los humanos en medio del festín y del goce. El mundo antiguo toca a su fin, los dioses desaparecieron con su séquito y quedó la naturaleza inerte y solitaria. Aunque no hable Novalis del «desencantamiento del mundo» textualmente, la idea está presente: «El número árido y la estricta medida la ataron [a la naturaleza] con férreas cadenas. Igual que en polvo y viento se deshizo en oscuras palabras la inmensurable exuberancia de la vida [...]. Hostil y glacial un viento del norte sopló sobre la campiña entumecida y, yerta, la patria maravillosa se desvaneció en el éter» (Novalis 2001, 42-43). El racionalismo y la ciencia destruyen la vida, desencantan la naturaleza y hacen huir a los viejos dioses, quienes buscan su refugio en los confines del universo o en «el alto recinto del corazón humano», de donde regresarán cuando despunte la aurora universal. Y los viejos dioses también se refugian en la noche:

La luz dejó de ser morada de los dioses y signo celeste —los dioses se cubrieron con el velo de la noche. Fue la noche el inmenso seno donde se engendran las revelaciones —a él regresaron los dioses— en él se durmieron para, en nuevas espléndidas formas, reaparecer un día ante el mundo transformado (Novalis 2001, 43).⁵

Tres años antes de los *Himnos a la noche* de Novalis, en 1797, había escrito Johann Wolfgang von Goethe su poema «Der Zauberlehrlinge» («El aprendiz de mago»). Este poema puede considerarse como una burla de aquellos que provocan acontecimientos que no son capaces de controlar y acaban siendo desbordados por ellos, y, desde Max Weber, puede interpretarse como un aviso a quienes dan una vuelta de tuerca a los procesos de racionalización en occidente, provocando catástrofes irracionales. En un artículo reciente (González García

2011, 280-285), me he ocupado más detalladamente de este poema, así como del verso 11.404, perteneciente casi al final del *Fausto II* de Goethe y que fuera citado por Weber y también por Marianne Weber en la biografía de su marido: «Si de mi camino pudiera yo apartar la magia» [«Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen»]. Weber aplica este verso para explicar la conducta del confuciano culto, pero Marianne utiliza las palabras de Goethe para insistir en que Max realiza un «desencantamiento» radical de los conceptos y de las teorías sociales revestidas con valores: «Al servicio de su ansia de verdad, Weber siempre *aparta la magia de su camino*» [«Weber hat im Dienst seines Wahrheitsstrebens überall "Magie von seinem Pfad entfernt"»] (Marianne Weber 1984, 694 [1995, 913]).

Siguiendo con la idea de la *Entzauberung* en la cultura alemana, es preciso recordar que un coetáneo de Goethe y Schiller, el filósofo y poeta Johann Gottfried Herder, publicó también en 1797, en la sexta recopilación de sus *Hojas dispersas* [*Zerstreute Blätter*], un poema titulado precisamente «El desencantamiento. Doctrina de los brahmines» [«Die Entzauberung. Lehre der Braminen»]. Cito aquí sólo los primeros versos, en que Herder habla de la necesidad de que el ser humano desencante sus formas de conocer y de sentir, para huir de las falsas ilusiones y quedarse con lo importante de la vida:

¡Vence a la sed de bienes externos, tú, hombre engañado!
Desencanta tu intelecto y tu corazón;
Sólo te calmará
Aquello que ganes por tus obras.

El tiempo acaba echando los bienes, los honores y la juventud;
Ésas son ilusiones, esfumadas en un abrir y cerrar de ojos.
Aprende a conocer lo eterno,
Y tómallo en tu corazón.

(Herder 2005, 15).⁶

Sin embargo, Weber afirmó que el mundo de la India siempre permaneció como un jardín mágico e irracional, el país por excelencia de las prácticas culturales mágicas e irracionales, pues «los dioses se someten a la fuerza mágica del ritual correctamente practicado» (Weber 1986b, 172 [1987, 173]), y por ello se encuentran por debajo del sabio que sabe forzarlos. Resulta interesante constatar que en el caso de la religión india, Weber también se refiere al «crepúsculo de los dioses» y al surgimiento de la creencia en «un supremo dios creador personal y bondadoso, por encima de la muchedumbre de dioses locales y personales» (Weber 1986b, 173 [1987, 175]).

Y finalmente, ya en el siglo XX y en la literatura en lengua alemana contemporánea de Weber, es posible destacar el tema del encantamiento y del desencantamiento del mundo tanto en la novela como en la poesía. En la novela

baste recordar que Thomas Mann era conocido familiarmente con el apodo *der Zauberer* [el Encantador] por su maravillosa capacidad de crear historias que podían llegar a generar *La montaña mágica* [Der Zauberberg]. Y por otro lado, Hermann Broch dedicó muchos años de su vida a la redacción de una inacabada novela titulada precisamente *Die Verzauberung* [El encantamiento], que en español ha sido traducida como *El maleficio*. Broch comenzó a escribir esta novela en 1934, catorce años después de la muerte de Weber, y su redacción le acompañó en fases distintas de la vida hasta que cayó fulminado por un ataque al corazón, mientras trabajaba intensamente en su finalización el 30 de mayo de 1951 (Lützel 1989, 288).⁷

En cuanto a la poesía, cabe recordar la obra contrapuesta de dos coetáneos de Weber, sobre quienes mantuvo juicios antagónicos, muy favorables acerca de Rainer Maria Rilke al tiempo que rechazaba críticamente la poesía de Stefan George. En el artículo ya mencionado (González García 2011, 273-276) he intentado explicar por qué Marianne inicia la biografía de su marido bajo el signo de un poema de Rilke. También recordé las palabras con las que Marianne constata un cambio en los gustos artísticos de Max Weber durante su larga enfermedad de los años finales del siglo XIX y comienzos del XX, con el consiguiente acercamiento a la poesía de su momento histórico y, de manera especial, a Rilke y a George:

Los años de enfermedad, que habían sacado a Weber de su órbita, habían abierto cámaras secretas de su alma que hasta entonces habían permanecido cerradas. Ahora, las creaciones artísticas que profundizan en el sentir sí fueron aceptadas. Weber se sumergió en obras modernas de todo tipo, ante todo en Rilke y George, e incluso recitó poemas muy bien (Marianne Weber 1984, 463 [1995, 636]).

Por desgracia, Marianne no nos cuenta cuáles eran los poemas de Rilke preferidos por Max Weber. Por su parte, Joachim Radkau nos informa de que el «Réquiem» de Rilke fue recitado por Weber a las dos mujeres con las que mantuvo relaciones amorosas. Primero, en enero de 1910, por tanto antes de ser amante de Max, informa Else Jaffé von Richthofen a Alfred Weber de que su hermano mayor la había visitado y le había recitado este poema (Radkau 2005, 553). Y más tarde, en 1913, lo recita de nuevo, esta vez a Mina Tobler (2005, 569). Lo que Radkau no aclara es a cuál de los réquiems de Rilke se refiere.⁸ En cualquier caso, lo que parece quedar claro es la conexión central que Weber establece entre el erotismo, el amor y la muerte.

Marianne prosigue su relato con las opiniones sobre Rilke expresadas por Max en una carta a su hermana. Weber presenta a Rilke como a un verdadero místico, como alguien de quien no brota la poesía directamente, no es «él» cuando escribe, sino que «algo» escribe en él. Frente a la vivencia mística que Rilke conoce en toda su pureza, Stefan George le parece una palabra hueca, el «bramido orgiástico de una voz que se presenta como voz eterna» (Marianne

Weber 1984, 466 [1995, 640]). Weber se reunió y discutió varias veces en Heidelberg con Stefan George y tuvo amistad con algunos miembros de su círculo, como Friedrich Gundolf. Sin embargo, dichas conversaciones llevaron a Weber a pensar que George y sus discípulos servían «en puntos decisivos a *otros dioses* que yo, por más elevados que me parezcan su arte y su voluntad» (Marianne Weber, 1984, 467 [1995, 641]).⁹ Resulta interesante para mi argumentación que Weber utilice precisamente esa expresión de servir a *otros dioses* diferentes a los suyos para afirmar que sus sistemas propios de valores eran radicalmente incompatibles con los de Stefan George.

En mi artículo ya citado, intenté también mostrar las posibles afinidades y diferencias entre Weber y Rilke en torno al proceso de desencantamiento del mundo, apoyándome en una hipótesis elaborada previamente por el profesor Mario Presas (1997, 117-127). Entre los días 2 y 23 de febrero de 1922, por tanto dos años después de la prematura muerte de Weber, escribió Rainer Maria Rilke sus *Sonetos a Orfeo*. Uno de estos sonetos, el número X de la segunda parte, puede ser interpretado como una cierta respuesta a la teoría weberiana del desencantamiento del universo: la palabra poética y la música tienen la capacidad de reencantar el mundo de nuevo, una y otra vez, en contra de las amenazas de la mecanización de la vida humana sobre la tierra (González García 2011, 269-273).

II. FINAL DEL MONOTEÍSMO CRISTIANO Y RETORNO DE LOS MÚLTIPLES DIOSES GRIEGOS QUE LUCHAN ENTRE SÍ

Max Weber repite en diversos contextos la idea de la contraposición entre el dios único del cristianismo y la pluralidad de dioses o valores entre los que el individuo debe elegir en la situación contemporánea. Y en su análisis de la situación del momento histórico que le tocó vivir señala también repetidas veces que el viejo monoteísmo cristiano está siendo sustituido por un nuevo politeísmo semejante al de los griegos, en el que los viejos y plurales dioses luchaban entre sí. Así, por ejemplo, en su breve artículo «Entre dos leyes» [«Zwischen zwei Gesetzen»], escrito en 1916 en plena Gran Guerra a propósito de la discusión sobre el pacifismo y la contraposición entre la ley del Evangelio y la ley de la patria, Weber, después de recordar la coherencia de Tolstói y de citar críticamente a Goethe y su idea de cumplir con las «exigencias del día», aprueba la sentencia del «viejo y lúcido empírico» John Stuart Mill, según la cual desde el terreno de la esperanza pura no se puede llegar a un dios, y lleva esta afirmación más lejos, considerando que mucho menos se puede llegar a un dios de la bondad y que, si se llega a algo, es más bien al politeísmo. Weber termina este artículo con las siguientes palabras:

En realidad, quien vive en este «mundo» (entendido en el sentido cristiano) no puede experimentar en sí nada más que una pluralidad de secuencias de valores, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. Él debe elegir a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará lejos del dios del cristianismo (más que de ningún otro, de aquel dios que fuera anunciado en el Sermón de la montaña) (Weber 1988b, 145 [1982, 33-34]).

Resulta claro que podríamos rastrear el tema del regreso de Diónisos y de otros dioses en Friedrich Hölderlin o en Friedrich Nietzsche. Pero la tesis weberiana de la vuelta secularizada de los antiguos dioses tiene un precedente literario más importante en Heinrich Heine, el gran poeta romántico alemán que trató este tema una y otra vez en su obra. Pienso que podríamos denominarla como la *tesis de Heinrich Heine y Max Weber*, haciendo así honor a los dos autores que, desde una perspectiva literaria y otra sociológica, han dado expresión a esta idea. Las dos conferencias de Weber «Politik als Beruf» y «Wissenschaft als Beruf» abundan una y otra vez en un lenguaje mítico o alegórico en el que las referencias a Dios y al diablo, al «daimon» personal o a los diferentes «daimones», a la lucha irresoluble entre los distintos dioses y demonios que pueblan el campo de la razón práctica, son constantes. El lenguaje de Weber vuelve a referirse reiteradamente a la Antigüedad griega, si bien a una Grecia ya mediatizada por el clasicismo de Goethe y por el romanticismo de Heine. La situación contemporánea —afirma Weber— nos fuerza a tomar conciencia de que el monopolio interpretativo del grandioso *pathos* de la ética cristiana toca a su fin y de la consiguiente resurrección de los viejos dioses, plurales y diversos, entre los que el individuo tiene que elegir personalmente:

Los numerosos dioses antiguos, desmagificados [*entzaubert*] y por tanto en forma de poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y comienzan de nuevo entre ellos la eterna lucha (Weber 1985a [1984, 218; he modificado la traducción]).

Y un poco más adelante, Max Weber se refiere a que «la vida no conoce sino esa eterna lucha entre dioses». O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse* sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro» (Max Weber 1985a, 608 [1984, 223-224]). Weber es consciente de estar mezclando en esta conferencia dos formas diferentes de lenguaje: junto a un lenguaje que pretende ser científico se mueve a otro nivel de lenguaje retórico, pleno de ideas y formas de expresión tomadas de la literatura:

Si de nuevo en este punto surge Tolstói dentro de ustedes para preguntar que, puesto que la ciencia no lo hace, quién es el que ha de respondernos a las cuestiones de qué es lo que debemos hacer y cómo debemos orientar nuestras vidas, o dicho en el lenguaje que hoy hemos empleado aquí, quién podrá indicarnos a cuál de los dioses hemos de servir, habrá que responder que sólo un profeta o un

salvador (Weber 1985a, 609 [1984, 225; las cursivas son mías]).

Claro que el problema según Weber es que ese profeta, por el que suspiraba una parte de la población alemana, simplemente no existe y no debemos olvidar el «hecho fundamental de que nos ha tocado vivir en un tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios» (Weber 1985a, 609 [1984, 225-226]). Lo que quisiera destacar es que en las dos conferencias de Múnich, y de manera especial en la argumentación central de «Wissenschaft als Beruf», juega Weber con los dos tipos de lenguaje, cambiando constantemente del lenguaje científico al literario y alegórico. Como si le pareciera que el lenguaje científico llegara a los límites de su expresión y tuviera que recurrir al lenguaje de la alegoría en el que los valores se transforman en dioses griegos y luchan a muerte unos con otros.

Según Weber, el final del monoteísmo y su sustitución por el conflicto y el combate de los distintos dioses hace que la situación presente tenga un cierto parecido con la antigua Grecia, aunque también son claras las diferencias. En el mundo antiguo, impregnado de la creencia en sus dioses y demonios, el conflicto valorativo se vivía realmente como conflicto entre dioses (Afrodita contra Apolo, por ejemplo), o como conflicto entre los dioses de la ciudad y los dioses familiares, o como conflicto entre éstos y el *daimon* individual. Hoy, en un mundo desencantado y desmitificado, no podemos hablar de conflicto de dioses y demonios más que de un modo figurado. Pero no deja de resultar interesante el hecho de que Weber recurra a este lenguaje para resaltar de una manera plástica su propio pensamiento. Parecería existir una cierta contradicción entre su reconocimiento de que el destino de nuestro tiempo consiste en tener que vivir sin dioses ni profetas y la utilización de este lenguaje mítico, en el que la propia referencia al destino olvida el hecho de vivir en un mundo ya definitivamente desencantado. En «Wissenschaft als Beruf» insiste Weber en que los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. A continuación da la razón al viejo John Stuart Mill sobre el politeísmo, cita las complejas relaciones entre lo sagrado y lo bello en el capítulo 53 de Isaías o en el Salmo 21: algo puede ser sagrado aunque no sea bello y en la medida en que no lo es. Además, afirma Weber que Nietzsche nos ha vuelto a enseñar que la belleza y la bondad están separadas y que Baudelaire plasma en el propio título de su libro de poemas que el bien puede ser una de *Las flores del mal*. Weber también señala que ya en la vida cotidiana somos conscientes de «la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado ni bueno». Además, la ciencia no puede decidir entre un valor y otro, de la misma manera que no puede solventarse científicamente la discusión sobre el valor de la cultura francesa y el de la alemana. Y añade lo siguiente:

También aquí son distintos dioses los que entre sí combaten. Y para siempre. Sucede, aunque en otro sentido, lo mismo que sucedía en el mundo antiguo cuando éste no se había liberado aún de sus dioses y demonios. Así como los helenos ofrecían sacrificios primero a Afrodita, después a Apolo y,

sobre todo, a los dioses de la propia ciudad, así también sucede hoy, aunque el culto se haya desmitificado y carezca de la plástica mítica, pero íntimamente verdadera, que tenía en su forma original. Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una «ciencia» (Weber 1985a, 604 [1984, 216-217]).

Una aseveración similar aparece en la conferencia «Politik als Beruf». Después de haber dicho en clave goetheana que el mundo está regido por los demonios y que el político, al tener que usar como medios el poder y la violencia, «ha sellado un pacto con el diablo», de manera que las relaciones entre el bien y el mal pueden invertirse y las mejores intenciones pueden tener consecuencias nefastas, Weber afirma lo siguiente:

Las distintas éticas religiosas se han acomodado de diferente modo al hecho de que vivimos insertos en órdenes vitales distintos, gobernados por leyes distintas entre sí. El politeísmo helénico sacrificaba tanto a Afrodita como a Hera, a Apolo como a Dionisos, y sabía bien que no era raro el conflicto entre los dioses (Weber 1988a, 554 [1984, 168]).

Esta retórica de los dioses no aparece sólo en las conferencias de Weber, en las que podría entenderse como una manera de atraer la atención del público, sino también en artículos científicos como el de 1917 sobre «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas» donde vuelve a hablar de un politeísmo absoluto y de que en torno a los valores se trata siempre de una lucha a muerte irreconciliable entre «dios» y el «demonio», de manera que cada uno ha de elegir entre ellos (Weber 1985a, 507 [1973a, 238]).

En mi libro *Las huellas de Fausto* sostuve que, en general, Max Weber tomaba prestado de Goethe su lenguaje metafórico referido a los dioses y a los demonios, al diablo o al destino, a la idea de pactar con el diablo o de seguir sus caminos para aprender de él. A pesar de la preeminencia de Goethe, pienso que en esta ocasión la figura que se encuentra detrás del lenguaje weberiano es el gran poeta romántico alemán Heinrich Heine, a quien alude sin citarlo de manera expresa.

Weber se había referido a Heine —y también al poeta romántico inglés John Keats— en una nota a pie de página en *La ética protestante* para insistir en la relación paradójica entre religión y riqueza: el impulso ético de diversas confesiones religiosas protestantes conduce al trabajo y al aumento de la riqueza, lo cual a su vez tiene un efecto secularizador y de disminución del espíritu religioso. Weber afirma que esta idea ha sido expresada por poetas como Heine y Keats, al mismo tiempo que por científicos y escritores. Y se refiere a la formulación de John Wesley, a quien cita extensamente:

Yo temo: donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en medida idéntica; no veo, pues, cómo sea posible, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, una larga duración de cada nuevo despertar de la religiosidad verdadera. Pues, necesariamente, la religión produce laboriosidad (*industry*) y austeridad (*frugality*), las cuales son a su vez causa de riqueza (Weber 1986a, 196-197 [1973b, 251]).

En realidad, Weber considera esta relación entre religiosidad y riqueza como un ejemplo más de un tema más general de su sociología: las consecuencias no previstas o no deseadas de la acción social de los individuos. En este sentido, el desarrollo del espíritu del capitalismo sería una consecuencia no deseada de la predicación protestante. Y a este tema se había referido Heine en su ensayo de 1834 «Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania», publicado en tres entregas en la *Revue des Deux Mondes*. En gran medida, podemos decir que la libertad de pensamiento fue una consecuencia no intencional de la Reforma luterana y que Heine la aplaude con todas sus fuerzas. De ahí su canto de alabanza: «¡Gloria a Lutero!» Gloria eterna le debe Alemania, pues gracias a su obra ha sido posible la salvación de los más nobles valores y de sus beneficios vive todavía el pueblo alemán en el siglo XIX. Heine otorga la máxima importancia a Lutero en el proceso de racionalización occidental ya que reconoció a la razón humana el derecho de interpretar la Biblia, convirtiendo así a la razón en juez supremo de todos los conflictos religiosos. Con ello surgió en Alemania la libertad de espíritu, también llamada libertad de pensamiento: «Pensar se convertía en un derecho y las razones de la razón se hacían legítimas» (Heine 2008, 87).¹⁰

No puedo seguir aquí el hilo de la argumentación y de la ironía de Heine acerca de la historia de un pueblo metódico como el alemán, que debía seguir un orden muy razonable: primero la Reforma, después la filosofía y, por último, la Revolución política. Quiero, más bien, recordar que en este mismo libro Heine plantea el tema del «retorno de los dioses». Heine afirma que el mérito mayor del cristianismo consistió en suavizar el gusto germánico por la lucha, aunque no pudo eliminarlo del todo. Ese talismán moderador, la cruz, está ya podrido y llegará un día en que se romperá lamentablemente, volviendo a estallar el salvajismo de los viejos guerreros. En este contexto señala Heine que la desaparición del dios cristiano dará lugar a la reaparición de los antiguos dioses germánicos que destruirán con su violencia muchos siglos de cultura:

Los viejos dioses de piedra se levantarán entonces de sus cascotes y se limpiarán de los ojos el polvo milenario, y Thor, con su martillo gigantesco, saltará por último y machacará las catedrales góticas (Heine 2008, 208).¹¹

En este ensayo, por tanto, triunfa la violencia de los viejos dioses germánicos que regresan de su sueño de siglos y derrotan al monoteísmo cristiano. Pero no es en «Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania» la primera ocasión en que Heine habla del ocaso del dios cristiano y del regreso de los viejos dioses paganos. Más bien parece ser una especie de *Leitmotiv* recurrente una y otra vez, con diversas variaciones, a lo largo de su poesía y también de su prosa. En 1823-1824 publica el poema «Crepúsculo de los dioses» [«Götterdämmerung»] como parte del libro *El retorno al hogar* [*Die Heimkehr*], que más tarde, en 1827, sería incluido por el autor en su *Libro de las canciones*

[*Buch der Lieder*]. A pesar de que el título habla del crepúsculo de los dioses, en plural, el poema se refiere sólo al ocaso del dios cristiano, derrotado por «los gigantes hijos de la vieja noche». Estos gigantes suben del abismo abierto en la tierra y, con la ayuda de negros enanos, toman por asalto los cielos, desmoronan las estrellas, hacen que los ángeles se precipiten llorando sobre su propio rostro, tierra y universo se hunden juntos y reina de nuevo la antigua noche. El desencantamiento del dios cristiano en este poema de Heine, más que favorecer una salida ilustrada o el regreso de los dioses griegos, se convierte en una fuerza antiilustrada, una fuerza de la oscuridad, de la noche y del mal (Button 2012, 111).

Entre los años 1825 y 1826 compone Heinrich Heine un canto a «Los dioses de Grecia» [«Die Götter Griechenlands»], repitiendo el título del poema de Schiller al que me he referido más arriba. Publicado por vez primera en abril de 1827 dentro del segundo ciclo de «El mar del Norte», el poema fue recogido meses más tarde, en octubre del mismo año, en *El libro de las canciones*, la obra más conocida de Heine, cuya primera edición fue publicada por la misma editorial Hoffmann y Campe. El poeta se imagina mirando la luna reflejada en el mar y las nubes blancas que pasan le recuerdan las figuras de los dioses de Grecia, aquellos dioses que dominaron alegres el mundo pero que ahora, expulsados y extinguidos, pasean en el cielo de la medianoche como fantasmas gigantes. Heine describe los dioses que se le van apareciendo en las formas cambiantes de las nubes, al tiempo que habla con ellos, uno a uno: Cronos, Zeus, Hera, Palas Atenea, Afrodita, Ares, Febos Apolo o Efaistos. A continuación, les dirige un discurso que comienza con la afirmación de que nunca les ha querido, pero ahora se compadece de ellos al verlos allí arriba, dioses abandonados, muertos, sombras sonámbulas, niebla débil que el viento ahuyenta y piensa que han sido sustituidos por los nuevos y tristes dioses del cristianismo. Quiere luchar contra estos nuevos dioses y recuperar el culto a los dioses griegos, a pesar de reconocer que éstos habían luchado y vencido a los hombres: «y en lucha de dioses yo estoy ahora / con el partido de los dioses vencidos» (Heine 2009, 687).¹² Tras estas palabras, las pálidas figuras de nubes lo miran como mortales, transfiguradas por el dolor, y desaparecen para siempre. La luna se oculta y aparecen victoriosas en el cielo las eternas estrellas. Así pues, Heinrich Heine se coloca del lado de los dioses griegos vencidos frente al cristianismo que los ha derrotado, deseando luchar por ellos y rezar ante sus altares.

Pero volvamos de nuevo a la prosa de este autor, quien comenzaba su relato *Espíritus elementales*, publicado por vez primera en 1837, con una vieja leyenda de Westfalia según la cual los ancianos todavía saben dónde están escondidas las imágenes de los dioses y transmiten su secreto en el lecho de muerte al más joven de sus nietos, de forma que en aquella tierra no todo lo enterrado está muerto. El relato va describiendo las diferentes clases de espíritus elementales que viven en las piedras (los enanos), en los bosques (sílfiles), en las aguas

(ondinas) o en el fuego (salamandras) y que son herencia de aspectos fundamentales de las creencias religiosas germánicas anteriores al cristianismo. Y de los derrotados dioses germánicos pasa a hablar de otros seres subyugados, los dioses griegos destruidos por el cristianismo, y cuyos templos o estatuas fueron monumentos de una época primaveral de la humanidad que no volverá a repetirse. Heine se refiere a que los antiguos dioses griegos, desaparecidos o muertos, no son ahora más que «sueños preciosos en el reino de sombras de la poesía», una frase que podría haber suscrito literalmente Schiller. Por otra parte, Heine insiste en contraponer dos mundos religiosos muy diferentes: el mundo alegre de los griegos, amante de la belleza y de la vida y que ha sido sustituido por el mundo judeocristiano intelectualizado, sin vida, represor de los sentidos y del placer. Pero los dioses griegos no han muerto sino que tuvieron que huir y han seguido viviendo de forma oculta:

[...] he tenido que hablar de la transformación de los viejos dioses paganos. Éstos no son ningunos fantasmas, pues como ya he explicado varias veces, no están muertos, son seres sin principio ni fin, que tuvieron que retirarse a su refugio subterráneo tras la victoria de Cristo, donde habitan junto con los demás espíritus elementales y llevan su vida demoniaca (Heine, 1984, 263).¹³

Para concluir su relato, nos cuenta Heine la leyenda de la diosa Venus, una leyenda que vive de manera asombrosamente romántica en el pueblo alemán. Cuando fue destruido el templo de Venus, esta diosa buscó refugio en un monte secreto en el que continúa una vida muy alegre en compañía de criaturas del aire, de las ninfas de los bosques y de las aguas o de muchos héroes famosos. Las risas del placer y la música melodiosa de las cítaras rodean el pecho de los hombres y los atraen hasta el monte como una cadena invisible. El viejo caballero Eckhart el Fiel monta guardia no lejos de la entrada y advierte a los hombres de los peligros que acechan en el monte de Venus. Quienes, a pesar de los avisos de Eckhart, se precipitan en el monte del placer, viven felices su amor durante un tiempo, pero antes o después son asaltados por la nostalgia de otros sentimientos que, aunque sean dolorosos, ya no pueden experimentar. O les invade la nostalgia por el pasado, pues éste es la patria auténtica de su alma. Y entonces quieren regresar al mundo real, como le ocurrió a Tannhäuser. Heine nos ofrece dos versiones de la canción de Tannhäuser, ¿a más antigua y poética una, más moderna la otra. En cualquiera de las dos versiones se trata para Heine de «una canción que ha de ser incluida entre los monumentos lingüísticos más extraordinarios que han sido conservados en boca del pueblo alemán» (Heine 1984, 264),¹⁴ una canción equiparable al *Cantar de los cantares* del rey Salomón, pues el diálogo entre Venus y Tannhäuser «es como una batalla de amor en la que se derrama la sangre más roja» (Heine 1984, 268).¹⁵

Años más tarde, en 1845, compuso Richard Wagner su famosa ópera *Tannhäuser*, obra que Max Weber apreciaba, al igual que otras composiciones musicales del mismo autor como *Los maestros cantores de Núremberg*. Joachim

Radkau (2005, 798) nos recuerda la identificación que el propio Max Weber hace de sí mismo con Tannhäuser en alguna de sus cartas, en la época en que se encuentra viviendo el triángulo amoroso entre su esposa Marianne (a quien ve como la divina Elisabeth) y su amante Else Jaffé von Richthoffen (quien representa para él la encarnación de Venus, la diosa del amor). En este contexto no es ocioso recordar el comentario de Marianne Weber acerca de la lectura en voz alta del texto de *Las Walkirias*, realizada por Max a las dos mujeres en la mañana del día de pascua de 1920, a modo de prelude a su asistencia conjunta a la representación de esta ópera de Wagner en Múnich como colofón a los días de fiesta:

Weber ama en particular la lucha interior de Sigfrido con la pregonera de la muerte, que le promete el *Walhalla*, pero el cielo de los dioses sin su amada. Y él contesta: «De verdad, no me hables de los frágiles placeres del *Walhalla*». ¹⁶

Pero regresemos a Heine y su lucha de dioses, aunque ésta se encuentra también presente en las óperas de Wagner, como acabamos de ver. En *Les dieux en exil*, publicado inicialmente en su exilio parisino en 1853 en la *Revue des Deux Mondes*, insiste de nuevo Heinrich Heine en la idea de cómo las antiguas divinidades grecorromanas tuvieron que exiliarse, o simplemente murieron y fueron enterradas o consiguieron sobrevivir en lugares inaccesibles de los bosques, o se vieron transformadas en demonios cuando el cristianismo alcanzó la supremacía en Centroeuropa en el siglo III. Los dioses griegos ya habían tenido experiencias de cambios radicales cuando los titanes asaltaron el Olimpo y aquéllos tuvieron que huir precipitadamente, disfrazados de múltiples maneras, acabando muchos de ellos en Egipto en forma de animales diversos. En esta ocasión, con el triunfo del cristianismo repiten su destino con nuevas variantes:

Y de igual manera tuvieron que huir de nuevo los pobres dioses paganos, en disfraces de todo tipo y buscando cobijo en escondrijos apartados, cuando el amo verdadero del mundo colocó el estandarte de su cruz en la fortaleza del cielo y los celotes iconoclastas, las negras bandas de monjes, profanaron todos los templos y persiguieron con fuego y anatema a los dioses expulsados (Heine 1984, 313). ¹⁷

Muchos de esos pobres dioses emigrantes tuvieron que recurrir a un oficio burgués para ganarse la vida, otros trabajaron en tierras alemanas de leñadores y bebieron cerveza en lugar de néctar. Con su proverbial ironía, Heine va desgranando las nuevas profesiones de los viejos dioses griegos y los diferentes espacios geográficos en que desarrollan su nueva vida oculta, según diversas leyendas populares. Apolo, fiel a su oficio, apacentaba corderos en la Baja Austria, pero debido a la belleza de su canto fue desenmascarado y llevado ante un tribunal eclesiástico. De Marte se perdió todo rastro, aunque se supone que participó en guerras y batallas durante siglos. Mercurio, el viejo conductor de almas Hermes Psicopompos, se camufló como un comerciante holandés,

ocupado en llevar las almas de los muertos a la Isla Blanca, según una leyenda de la Frisia oriental. Plutón, el dios de los avernos, y su hermano Neptuno, dios del mar, permanecieron en sus dominios. A ellos les fue mejor que a su otro hermano, Júpiter, quien desapareció sin dejar rastro, aunque parece haber sido identificado en un relato de Niels Andersen como un anciano decrepito escondido en una remota isla del Polo Norte. Pero el mejor relato de Heine se refiere al antiguo dios Baco, camuflado como prior de un monasterio, que una vez al año regresa para celebrar con cientos de jóvenes una gran bacanal, fiesta dionisiaca o marcha triunfal. Así, una noche al año, la triste racionalidad espiritualista cristiana es sustituida por el viejo y alegre culto de los griegos. Pero este triunfo de la vida, de los placeres, de la música y del vino termina al amanecer y los monjes regresan al exilio de su monasterio hasta que la fiesta se repita el año siguiente.

En la concepción de Heine son estos mismos antiguos dioses griegos quienes, al entrar en crisis el monopolio del Dios único del cristianismo, vuelven del exilio o salen de sus tumbas, ejerciendo de nuevo su influencia sobre nuestras vidas. No quiero dejar de señalar que las ideas de Heine sobre el regreso de los dioses tienen también una conexión francesa, en parte debido a su largo exilio en París. Roberto Calasso (2002, 11-77) ha estudiado esta relación, especialmente con el artículo «L'école païenne» publicado por Baudelaire pocos meses antes de la aparición de *Les Dieux en exil* de Heinrich Heine en la *Revue des Deux Mondes*. Y también, en segundo lugar, con el soneto juvenil de Paul Verlaine titulado precisamente *Los dioses*. Verlaine comienza su soneto hablando de que los dioses han sido «vencidos, pero no domados, exiliados pero vivos», no han abdicado a pesar de los edictos del hombre. Y termina afirmando el regreso de los dioses, de todos los dioses expulsados: «Del Corán, de los Vedas, del Deuteronomio, / de todos los dogmas, furiosos, todos los dioses / han salido al descubierto: ¡Cuidado! Hay que estar alerta».

Para concluir regresemos de nuevo a la obra de Weber, cuyo diagnóstico coincide, a veces casi literalmente, con el de Heine. Sin embargo, esto ha sido en gran medida ignorado por los grandes intérpretes weberianos, quienes —salvo excepciones como Wolf Lepenies (1985)— se han limitado a una exégesis interna de los textos, prescindiendo de sus posibles relaciones con la tradición literaria. Así, Wolfgang Schluchter, sin duda uno de los mejores conocedores del sociólogo de Erfurt, se refiere a cuatro aspectos de los pasajes de Weber en los que habla del desencanto moderno y del surgimiento de los viejos dioses que luchan de nuevo entre sí: 1) El monoteísmo cristiano es sustituido por los múltiples dioses, dando lugar a un nuevo politeísmo. 2) Los nuevos dioses son los mismos dioses antiguos, pero desencantados, transformados en fuerzas impersonales o en valores abstractos. 3) En la medida en que queremos dirigir nuestras vidas de manera consciente, estos dioses no nos resultan indiferentes sino que nos exigen reconocimiento y, al encontrarse en conflicto unos con otros, nos obligan a elegir

entre ellos. 4) Esta elección implica que si afirmamos un valor necesariamente tenemos que negar otro (Schluchter 1996, 225; véase Schluchter, p. 97, en este libro). Ni una sola palabra sobre los aspectos míticos, alegóricos o metafóricos del lenguaje utilizado por Weber ni tampoco una palabra acerca de las conexiones literarias de sus formas de expresión, como si éstas no existieran en absoluto o no tuvieran ningún significado para la interpretación. Y ni siquiera una referencia a la posible contradicción en Weber entre su teoría del desencantamiento del mundo y la utilización de este lenguaje encantado de «los dioses y los demonios» o de la «lucha de los dioses». Sin embargo, en un escrito más reciente Schluchter ha dado pasos hacia la consideración de la importancia de la literatura clásica alemana en el pensamiento de Weber. En efecto, en el primer capítulo de su libro *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Wolfgang Schluchter se refiere a Schiller y a Goethe en el contexto de su análisis del desencantamiento del mundo en Weber. Por un lado, analiza las analogías y diferencias entre las formulaciones schillerianas y weberianas sobre el «mundo bello» de los dioses griegos. De forma semejante al poema de Schiller *Los dioses de Grecia*, Weber considera que el «mundo bello» de los griegos ha desaparecido y que la Naturaleza ha sido desdivinizada. Pero al contrario que para Schiller, resulta obsoleta para Weber la nostalgia por el regreso del mundo griego y de sus dioses. Por otro lado, en el mismo capítulo, analiza Schluchter la relevancia que Weber concede al concepto de *daimon* en Goethe, cómo lo formula junto con otros conceptos en «Palabras primigenias órficas» [*Urworte. Orphisch*] y cómo lo usa Weber al final de su conferencia «La ciencia como vocación», en el texto que yo mismo he citado casi al comienzo de estas páginas.

Ante una referencia literaria en un libro de sociología, siempre nos cabe ignorarla, pensando que no hay nada más retórico que un germano citando a Goethe, o a otro de los escritores del Parnaso literario de la lengua alemana, como Heine, Schiller o Novalis. Pero cuando las citas y criptocitas, las metáforas y las alegorías del lenguaje son tan frecuentes y tan decisivas en los párrafos culminantes de muchos de los escritos de Max Weber, es preciso pensar en una influencia más profunda, en razones de fondo que van mucho más allá de un simple ornato literario con la finalidad de concluir una frase o una argumentación de una manera bella o retóricamente eficaz para convencer al lector de un texto o al oyente de una conferencia. Se trata, desde mi punto de vista, de elementos fundamentales para realizar una hermenéutica cultural del pensamiento de Weber, reconociendo su incardinación en una situación histórica en que la imaginación sociológica y política estaba influida de manera especial por las metáforas de la literatura. Y también al hecho de que la enorme fuerza creadora de Max Weber tiene uno de sus pilares en estar empapado de la tradición literaria, especialmente la tradición alemana, pero también la inglesa, la francesa o la rusa. En la sociología contemporánea esta conexión con la literatura se ha perdido, pero esto no debe hacernos olvidar que sí existió en determinadas

épocas del pasado.

Referencias

- Bayón, Fernando. 2004. *La prohibición del amor. Sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann*. Barcelona: Anthropos.
- Breuer, Stefan. 1995. *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brokoff, Jürgen. 2011. «Die Götter Griechenlandes [1788]». En *Schiller Handbuch. Leben Werk - Wirkung*, Matthias Luserke-Jaqui (ed.). Stuttgart y Weimar: Metzler, 262-265.
- Button, Robert. 2012. «A Note on Thematic Affinities in Max Weber and Heinrich Heine: Disenchantment, Devaluing Reversal, and the Demonic». *Max Weber Studies* 12 (1), 95-119.
- Calasso, Roberto. 2002. *La literatura y los dioses*. Barcelona: Anagrama.
- Coser, Lewis A. 1963. *Sociology through Literature. An Introductory Reader*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- Frühwald, Wolfgang. 1969. «Die Auseinandersetzung um Schillers Gedicht “Die Götter Griechenlandes”». En *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 13, 251-271.
- Goldman, Harvey. 1988. *Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self*. Berkeley: University of California Press.
- . 1992. *Politics, Death and the Devil. Self and Power in Max Weber and Thomas Mann*. Berkeley: University of California Press.
- González García, José M. 1989. *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*. Madrid: Visor.
- . 1992. *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Tecnos.
- . 2011. «Max Weber and Rilke: the Magic of Language and Music in a Disenchanted World». *Max Weber Studies*, 11 (2), 267-288.
- Harrington, Austin. 2006. «Hermann Broch as a reader of Max Weber: Protestantism, rationalization and the “disintegration of values”». *History of the Human Sciences*, 19 (4), 1-18.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1989 [1835-1838]. *Lecciones de estética*. Alfredo Brotóns Muñoz (trad.). Madrid: Akal.
- Heine, Heinrich. 1968a [ca. 1835]. *Religion und Philosophie in Deutschland*, en *Heinrich Heine Werke*, vol. 4, *Schriften über Deutschland*. Helmut Schanze (ed.). Fráncfort del Meno: Insel.
- . 1968b [1837]. *Elementargeister*, en *Heinrich Heine Werke*, vol. 5, *Reisebilder. Erzählende Prosa. Aufsätze*. Wolfgang Preisendanz (ed.). Fráncfort del Meno: Insel.
- . 1968c [1834]. *Die Götter im Exil*, en *Heinrich Heine Werke*, vol. 5, *Reisebilder. Erzählende Prosa. Aufsätze*. Wolfgang Preisendanz (ed.). Fráncfort del Meno: Insel.
- . 1984 [1834]. *Los dioses en el exilio*. (Incluye también *Espíritus elementales* y otros textos en prosa.) Pedro Gálvez (ed. y trad.). Barcelona: Bruguera.
- . 2008 [1835]. *Sobre la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*. Juan Carlos Velasco (ed.). Madrid: Alianza.

- . 2009 [1827]. *Libro de las canciones*. Ed. bilingüe. José Luis Reina Palazón (trad.). Ourense: Linteo.
- Herder, Johann Gottfried. 1968. *Poetische Werke*. C. Redlich (ed.). *Sämtliche Werke*, vol. XXIX. B. Suplan (dir.). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- . 2005. «El desencantamiento. Doctrina de los brahmines». En *Max Weber y la India*, Pedro Piedras Monroy (trad.). Valladolid: Universidad de Valladolid, 15-16.
- Jaspers, Karl. 1933. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlín y Leipzig: W. de Gruyter & Co.
- Lehmann, Hartmut. 2009. *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*. Gotinga: Wallstein.
- Lepenies, Wolf. 1985. *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Múnich: Hanser.
- Lützel, Paul M. 1989. *Hermann Broch. Una biografía*. Jacobo Muñoz (trad.). Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Nietzsche, Friedrich. 1973 [1886]. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Andrés Sánchez Pascual (introd., trad. y notas). Madrid: Alianza.
- Novalis (Georg Philipp Friedrich von Hardenberg). 2001 [1800]. *Himnos a la noche. Cánticos espirituales. Fragmentos*. Ed. bilingüe. Américo Ferrari (trad.). Barcelona: Círculo de Lectores.
- Piedras Monroy, Pedro. 2005. *Max Weber y la India*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Pierucci, Antônio Flávio. 2005. *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*. San Pablo: Editora 34.
- Prawer, Siegbert Salomon. 1976. *Karl Marx and World Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Presas, Mario. 1997. *La verdad de la ficción*. Buenos Aires: Almagesto.
- Radkau, Joachim. 2005. *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. Múnich y Viena: Hanser.
- Rilke, Rainer Maria. 2008. *Réquiem*. Ed. bilingüe. Jesús Munárriz (trad.). Madrid: Hiperión.
- Schiller, Friedrich. 2009. *Lírica de pensamiento [Gedankenlyrik]. Una antología*. Ed. bilingüe. Martín Zubiría (trad.). Madrid: Hiperión.
- Schluchter, Wolfgang. 1988. *Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Fráncfort del Meno; Suhrkamp.
- . 1996. *Unversöhnte Moderne*. Fráncfort del Meno; Suhrkamp.
- . 2009. *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Sukale, Michael. 2002. *Max Weber. Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Marianne. 1984. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1995. *Max Weber. Una biografía*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México; FCE.
- . 1973a [1904]. *Ensayos sobre metodología sociológica*. José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- . 1973b [1920]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Luis Legaz Lacambra (trad.). Barcelona: Península.

- . 1982. *Escritos políticos*. José Aricó (ed.), 2 vols., México: Folios ediciones.
- . 1984 [1919]. *El político y el científico*. Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza.
- . 1985a. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985b [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1986a [1920]. «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 17-206.
- . 1986b [1920]. «Hinduismus und Buddhismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1987 [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Hinduismo y budismo». En *Ensayos sobre sociología de la religión II*, Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.). Madrid: Taurus, 1998.
- . 1988a [1919]. «Politik als Beruf». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 505-561.
- . 1988b [1919]. «Zwischen zwei Gesetzen». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 142-146.
- Weiller, Edith. 1994. *Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen*. Stuttgart y Weimar: Metzler.
- Weisz, Eduardo. 2011. *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Whimster, Sam (ed.). 1999. *Max Weber and the Culture of Anarchy*. Londres: MacMillan Press.

La racionalización en la historia de desarrollo de Max Weber*

GUENTHER ROTH

Para Max Weber el mundo moderno fue producto de una larga racionalización e intelectualización. Como heredero de la tradición del Progreso hablaba del «proceso de intelectualización al que estamos sometidos desde hace milenios» y, agregaba de manera reprobatoria, «frente al que en la actualidad se suele tomar posición de un modo extraordinariamente negativo» (Weber 1985g, 593 [1988f, 200]). Weber abordó las consecuencias con pragmatismo, en un espíritu distinto tanto de la *Wertfreiheit* como de la *Kulturkritik*. Así, la vocación por la ciencia se le presentaba como parte de «una condición ineludible de nuestra situación histórica, de la que no podemos salir si deseamos permanecer fieles a nosotros mismos» (1985g, 609 [1988f, 226]).¹ Nunca dudó de que debiéramos permanecer fieles a nosotros mismos como seres humanos modernos. Los científicos deben especializarse; los capitalistas deben seguir las reglas y la ética de la economía de mercado o fracasar; los políticos deben aceptar la responsabilidad pública. Sólo los *virtuosi* religiosos pueden seguir viviendo como lo hacían antes del advenimiento de la modernidad; su visión del mundo se había racionalizado tiempo atrás en otra dirección. Como hombre político, Weber estuvo apasionadamente comprometido con el presente y con dar forma al futuro. Pero como académico miró fundamentalmente al pasado y formuló sólo una teoría parcial de la modernidad, que enfatizaba la autoridad impersonal y la cultura subjetivista. Mientras los escritos políticos tratan necesariamente de los aspectos constitucionales de la modernidad, principalmente en el contexto del Estado-nación, la obra académica se ocupa más de la racionalización e intelectualización a lo largo de la historia que de la naturaleza de la modernidad. Sin lugar a dudas, Weber indagaba a menudo el pasado desde el punto de vista ventajoso de la modernidad, pero se esforzó más en estudiar su génesis que en diagnosticarla. Puesto que la conciencia histórica es parte de la modernidad, el estudio del pasado constituye una afirmación de la visión moderna del mundo.

Considero paradójico que se continúe examinando la obra de Weber en busca

de una teoría de la modernidad, que sólo tiene una base textual limitada, mientras que el grueso de su análisis histórico ha recibido mucho menos atención. Las ideas específicas de Weber sobre la modernidad deben ser reconstruidas a partir de apenas una docena de páginas de una muy extensa *oeuvre*. Algunos párrafos al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, algunas páginas de los dos discursos sobre la ciencia y la política como vocación, algunos comentarios en la «Introducción» y el «Excurso» de «La ética económica de las religiones universales», la breve «Observación preliminar» de 1920 a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, algunos pasajes de *Economía y sociedad* y algunas observaciones dispersas en otros textos: todos han estado sujetos a una enorme carga interpretativa. No es sorprendente que se haya llenado toda una biblioteca con comentarios rivales al respecto, puesto que el carácter fragmentario de la teoría de la modernidad de Weber se presta a las más divergentes lecturas.²

En este ensayo quisiera considerar la parte más importante de la obra de Weber que se ocupa de la racionalización en la historia. Él transformó la racionalización en un componente crucial de la historia de desarrollo [*Entwicklungsgeschichte*], una noción desestimada en la literatura sobre Weber y generalmente en las traducciones al inglés. No tenía una simple «tesis de la racionalización» que vinculase los periodos previos con la modernidad, a la manera de las historias de desarrollo, más antiguas o más recientes, de sus maestros y colegas. Modificó la tradición del progreso unilineal al concebir la evolución sociocultural como racionalización en distintas dimensiones y varias direcciones. Al mismo tiempo, también rechazó la historia de desarrollo «científica» de su época con su aplicación de leyes históricas. Trabajando dentro del molde de la historia de desarrollo, lo rompió en varios pedazos. Respondió a la crisis del evolucionismo desagregando la historia de desarrollo en un modo de análisis multidimensional. Aquí radica la importancia que su obra adquirió décadas después para el estudio comparativo de la modernización, para la teoría neoevolucionista y para la sociología histórica. Dependiendo de la dimensión seleccionada o enfatizada, Weber podía resultar útil para la sociología comparativa de Reinhard Bendix, los intereses neoevolucionistas de Talcott Parsons y Jürgen Habermas, o los problemas «de desarrollo» de Wolfgang Schluchter.³

Primero me detendré en el contexto intelectual e institucional en el que Weber trabajó y luego esbozaré sus propios intentos para resolver algunos de los problemas de la historia de desarrollo. Concluiré con algunas observaciones sobre su visión de la modernidad y sobre la vigencia de su obra para la comprensión de un mundo «posmoderno».

I. HISTORIA DE DESARROLLO Y TEORÍA DE LAS ETAPAS

EN LAS OBRAS DE LOS CONTEMPORÁNEOS DE WEBER

La vieja *Entwicklungsgeschichte* tenía orígenes idealistas y románticos. Contenía una teleología metafísica de la historia mundial y, en diversas combinaciones, se ocupaba tanto de la autorrealización del espíritu del mundo a través de los tiempos, como del despliegue del espíritu de cada pueblo. Hacia la década de 1890, una actitud de realismo político e intelectual se apoderó de la nueva generación, mezclando impulsos positivistas e historicistas. Karl Lamprecht (1856-1915), Kurt Breysig (1866-1940) y Werner Sombart (1863-1941) comenzaron a promover un nuevo programa de historia de desarrollo de carácter empírico. En 1896 Lamprecht y Breysig publicaron declaraciones programáticas en la *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*. Lamprecht defendió su vasto proyecto de la *Deutsche Geschichte* (que alcanzó a tener dieciocho volúmenes) en el mejor entre sus numerosos ensayos polémicos: «Was ist Kulturgeschichte?» [¿Qué es la historia de la cultura?] (1896). Diez años menor que Lamprecht y ansioso por reivindicar su propia postura, Breysig anunció su apostasía de la historia política y administrativa prusiana con su ensayo «Über Entwicklungsgeschichte» [Sobre historia de desarrollo] (1896, 161-174, 193-211). Sus respectivas nociones sobre la historia de desarrollo tenían tanto similitudes como diferencias. En el nivel más general, ambos promovían la historia cultural sobre la historia política; el análisis comprensivo y de largo alcance de las culturas y civilizaciones, sobre el estudio de los grandes hombres y del Estado. Diferían principalmente en que Lamprecht eligió un enfoque psicológico y Breysig uno estructural.

Lamprecht, que había comenzado su carrera como historiador económico de la Edad Media, sustituyó la periodización política y las viejas teorías de las etapas económicas por una teoría de una *Kulturzeitalter* [era cultural] psicológicamente definida. Todo pueblo (o nación) había experimentado una diferenciación progresiva a través de las etapas del animismo, el simbolismo, el tipologismo, el convencionalismo, el individualismo y el subjetivismo. Estas etapas corrían paralelas a otras económicas, pero no estaban determinadas por ellas. Las etapas psicológicas impregnaban todos los aspectos de la vida, y en consecuencia, Lamprecht trató de escribir una historia alemana completa en todas sus manifestaciones políticas, económicas, sociales y culturales a lo largo de las tres edades convencionales, abarcando dos milenios. Eligió la historia alemana como el caso que podía ser mejor documentado, desde los orígenes romanos en adelante, pero en años posteriores también estudió la sucesión de estilos artísticos en la historia china, en defensa de la aplicabilidad universal de sus *Kulturzeitalter* [eras culturales].

A diferencia de Lamprecht, Breysig reconocía tres edades (Antigüedad, Medioevo y Modernidad) como el patrón de desarrollo de la historia mundial. Aunque la mayoría de los pueblos no se había desarrollado a través de todas las

etapas, consideraba que los más exitosos sí lo habían hecho. Además de este esquema general, Breysig presentó veinticuatro leyes históricas en *Las etapas y leyes de la Historia Universal* (1905). Difiriendo de la preocupación de Lamprecht por la historia alemana, se basó en datos etnográficos e históricos de todo el mundo. Sus empresas más ambiciosas fueron las 1 600 páginas de *Historia cultural de la Edad Moderna*, subtitulada: *Una historia de desarrollo comparativa de los pueblos europeos más destacados y de su vida social e intelectual* (1902), y las 1 800 páginas de *Historia de la humanidad* (1907-1955), cuyos últimos dos volúmenes aparecieron póstumamente; el primero tenía que ver con los «pueblos de la prehistoria eterna», un estudio de los indios del norte y noroeste de América (1907). Ya en 1896 Breysig planeaba un libro que anticipaba en algunos aspectos los estudios de Weber sobre la ética económica de las religiones universales y partes de *Economía y sociedad*. En marzo de ese año esbozó en su diario un programa que combinaba la sociología y la historia universal, «el corte transversal sistemático y la sección longitudinal histórica» (1962, 91-92).

En contraste con Lamprecht y Breysig, Werner Sombart fue durante un tiempo uno de los aliados de Weber. Fue, primero y ante todo, un historiador del capitalismo moderno y un crítico de la modernidad. Su primera declaración programática apareció en 1893 en la introducción a los «Estudios sobre la historia de desarrollo del proletariado italiano». En 1905 le siguieron los «Estudios sobre la historia de desarrollo del proletariado norteamericano», que se hicieron famosos bajo su título posterior: «¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?» (1906). En 1913 comenzó a publicar sus «Estudios sobre la historia de desarrollo del capitalismo moderno» con *Lujo y capitalismo* y *Guerra y capitalismo* (1893; 1913a, b). Sombart amplió el campo de la investigación comparativa al incluir «regiones no desarrolladas, siempre que pertenezcan al mismo ámbito cultural» [*Kulturkreis*]. Así como el biólogo estudia el organismo más elemental para clarificar las características básicas de la teoría darwiniana de la evolución, «así también el sociólogo preferirá prestar atención a aquellos países donde el desarrollo social —digámoslo ya: el capitalismo— recién está comenzando» (1893, 177 y ss.). Sombart argumentaba que en la búsqueda de regularidades —la tarea primaria del economista— las observaciones sobre los países más avanzados podían ser puestas a prueba mediante su aplicación a los menos desarrollados. Al mismo tiempo, la influencia ejemplar de un país avanzado sobre uno menos desarrollado podía ser estudiada. Para Sombart, el problema científico más importante era la relación entre las ideas y los hechos del desarrollo económico y social. Hizo una sugerencia llamativa: en los países avanzados, afirmó, es más fácil ver cómo la realidad económica y social influye en la conformación de las ideas, mientras que en los países menos avanzados puede verse con mayor claridad «el impacto de las ideas dominantes sobre el desarrollo real». Sombart tenía en mente especialmente la relación entre el

capitalismo como sistema social y el socialismo proletario como sistema de ideas. Formuló una teoría de la historia de desarrollo que compara las especificidades nacionales de un pueblo con los elementos típicos del desarrollo capitalista.

Es característico de la obra de Lamprecht, Breysig y Sombart que pretendía ser científica en un triple sentido: 1. estaba llamada a ser puramente empírica, no una filosofía de la historia; 2. era por esta razón neutral en términos valorativos, y 3. era teórica, imponiendo un ordenamiento legaliforme sobre el curso de los acontecimientos. El pensamiento de Weber fue en parte una respuesta crítica a estos tres exitosos, pero altamente controvertidos, partidarios de la historia de desarrollo. Weber ignoró la pobre opinión que los «historiógrafos nacionales» tenían de ellos, pero consideró la enérgica crítica formulada por historiadores económicos y «universales» de la talla de Georg von Below (1858-1927) y Eduard Meyer (1855-1930). Esta crítica estaba dirigida en parte también contra las teorías de las etapas económicas que eran el núcleo del historicismo económico.

Entre los contemporáneos de Weber, Sombart y Karl Bücher (1847-1930) se esforzaron por mejorar las tradicionales teorías de las etapas que poblaban los libros de texto de economía, desde las de Friedrich List, Karl Rodbertus, Bruno Hildebrand e incluso Marx y Engels hasta las de Gustav Schönberg, Gustav Schmoller, Richard Hildebrand y Adolph Wagner. En 1893 Bücher presentó por primera vez su famoso esquema con una secuencia que va desde la economía doméstica cerrada hasta la economía urbana y la economía nacional; en 1899 Sombart propuso su propio esquema de un movimiento desde la economía individual, pasando por una economía de transición, hasta la economía social (368, 405). Tanto Bücher como Sombart insistieron en que se trataba de etapas lógicas, no de una periodización histórica, pero eso no los salvó de la severa censura de Below y Meyer.

Eduard Meyer fue tan crítico de Bücher y Sombart como de Lamprecht y Breysig, contra los cuales escribió «Sobre la teoría y el método de la historia» (1902; Meyer 1910b; sobre los dos primeros véase Meyer 1910a, 86 y ss.; Below 1926, 226-227). Fue a este ensayo al que Weber dedicó en 1906 la primera mitad de sus «Estudios críticos sobre la lógica de la *Kulturwissenschaft* [ciencia de la cultura]» (1985c [1973b]), cuya segunda parte establecía sus concepciones sobre la causalidad histórica en términos de «posibilidad objetiva» y «causación adecuada». Anteriormente Weber había tratado los problemas de la economía histórica en su ensayo sobre Roscher y Knies, los representantes tradicionales de la historia de desarrollo, y allí también había mostrado su desdén por Lamprecht, que resonó nuevamente en la crítica a Ostwald de 1909 (Weber 1985e, 417). A Breysig no le fue mucho mejor en el ensayo sobre Eduard Meyer. Weber acusó a Lamprecht de equiparar la causalidad al funcionamiento de las leyes, de reificar a la nación bajo la forma de una entidad psicológico-social y de ocultar supuestos filosóficos detrás de la falsa exactitud de categorías pretendidamente psicológicas; reprendió a Breysig por confundir la diferencia entre causalidad

histórica [*historischer Realgrund*] y fundamento cognoscitivo [*Erkenntnisgrund*] y por compartir el error de algunos historiadores «modernos» de que las particularidades y unicidades históricas pueden ser identificadas estableciendo primero lo que es común en los desarrollos históricos (Weber 1985a, 7n, 52, 56-57, 75n [1985h, 10n-11n, 63, 68, 90n]; 1985c, 231, 235 [1973b, 117, 120-121]).

Esto, por ende, constituyó una parte importante de la configuración del enfoque de Weber sobre la historia de desarrollo. Su crítica fue presentada en los escritos metodológicos, que en gran medida trataban sobre la vieja y la nueva historia de desarrollo. Muchos estudiosos han señalado que la alternativa de Weber, expuesta en los escritos sustantivos, implicaba la sustitución de las leyes metafísicas y positivistas por tipologías históricas y etapas teóricamente construidas. Es menos sabido que Weber ofreció su solución dentro de los parámetros establecidos de organización intelectual del conocimiento en economía y *Staatswissenschaft* [ciencia del Estado], A diferencia de Lamprecht y Breysig, Weber se atuvo a la tradición sistemática de los manuales y los libros de texto de economía y administración pública, por entonces una parte importante en la legitimación de un académico. El director de tesis doctoral de Weber, Levin Goldschmidt, había vinculado la literatura jurídica y económica de libros de texto con su *Manual de derecho comercial* de tres volúmenes, el primero de los cuales contenía una «historia universal del derecho comercial» (Goldschmidt 1891). La antigua generación de economistas históricos (Roscher, Knies, Rausch) había escrito textos que mantuvieron su influencia durante un largo periodo, y el líder de la escuela de economía histórica más reciente, Gustav Schmoller, presentó sus concepciones evolutivas en su famoso *Grundriß der Volkswirtschaftslehre* [Esbozo de economía política] (1900; 1904). En el medio apareció el *Manual de economía política* de Gustav Schönberg (1882, 4^a ed., 1897), que Weber descubrió siendo estudiante y que influiría en la elaboración de *Economía y sociedad*,⁴ En 1909 Weber tomó a su cargo la edición de un nuevo *Manual de economía política* destinado a reemplazar la obra de Schönberg, y que finalmente se tituló *Grundriss der Sozialökonomik*. El *Grundriss* fue un intento muy ambicioso de cambiar todo el campo de la economía entendido en sentido amplio. Apuntaba a tratar «el despliegue [*Entfaltung*] de la economía sobre todo como parte de la racionalización general de la vida y a dilucidar el funcionamiento del capitalismo, en toda su complejidad, dentro del Estado moderno» (Weber 1914, VII). La propia contribución sustantiva de Weber, «La economía y los poderes normativos y de facto», hoy conocida como *Economía y sociedad*, se convirtió en la formulación madura de su historia de desarrollo y su sociología histórica. Fue precedida por una teoría de las etapas políticas en otro «artículo» de manual, las 288 páginas sobre «Las condiciones agrarias en la Antigüedad» para la famosa tercera edición del *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (Weber, 1988c). Al emular esta tradición de manuales y

libros de texto Weber también trató de legitimarse a sí mismo como un colaborador importante a un esfuerzo de síntesis.

II. LA DESAGREGACIÓN WEBERIANA DE LA HISTORIA DE DESARROLLO

En lugar de sostener una concepción unitaria —entidades históricas siguiendo leyes de desarrollo en etapas legaliformes— Weber de hecho desagregó la historia de desarrollo en diversas partes o dimensiones. Escribiendo en un estilo formal impersonal, propio de un manual o un libro de texto, no recurrió a la voz del autor para explicar las razones de su insatisfacción con los modos habituales de la historia de desarrollo. Simplemente presentó su propia alternativa. Sin embargo, ésta no era sólo multidimensional sino también ambigua. Reconozco cuatro dimensiones en la alternativa de Weber, que clasificaré como 1. evolución sociocultural en general con etapas teóricamente construidas; 2. historias de desarrollo específicas como casos particulares de racionalización; 3. la explicación histórica específica de la historia mediterránea y europea, y 4. sociología histórica: modelos sociohistóricos y reglas de la experiencia. En el texto de *Economía y sociedad*, especialmente en su parte más antigua (II), estas dimensiones se superponen y no siempre es posible desenmarañarlas exitosamente, pero pueden ser separadas de manera analítica. Prestaré más atención a la primera y a la segunda dimensiones que a las otras dos, que presentan menos dificultad y son más conocidas. Recuperaré la terminología de Weber *Entwicklungsgeschichte* [historia del desarrollo] y *Eigengesetzlichkeit* [legalidad propia] en las traducciones al inglés, aun cuando no pueda evitarse cierta incomodidad.

1. Evolución sociocultural en general y racionalización

En ausencia de leyes «objetivas», el general «desarrollo de la cultura» (1972, 226 [1964, 306]), como Weber lo llamó, debe ser reconstruido a partir de un interés «subjetivo». Las personas modernas tienen un interés inherente en cómo surgieron a lo largo de siglos los componentes de una compleja sociedad moderna —derecho, religión, economía—. Las «tendencias más generales de desarrollo» (1972, 505 [1964, 650]) de estas esferas pueden ser ordenadas en «estadios de desarrollo teóricos» (1972, 504 [1964, 649]) desde una determinada perspectiva, como «la racionalización general de la vida» (1972, 250 [1964, 334]). En *Economía y sociedad* Weber construyó, para las cuatro esferas, etapas que trascendían la *Kulturkreis* [civilización] Occidental pero que estaban orientadas, de una u otra manera, hacia el problema de la racionalización.

Para el campo del derecho, Weber elaboró el siguiente esquema de racionalización:

El desenvolvimiento general del derecho y del procedimiento jurídico se articula, estructurado en «estadios de desarrollo» teóricos [...] Las cualidades formales del derecho se desarrollan partiendo de una combinación del formalismo mágicamente condicionado y de la irracionalidad producida por la revelación en el procedimiento jurídico primitivo, eventualmente a través del desvío de una racionalidad material e informal con arreglo a fines condicionada teocráticamente y patrimonialmente, hacia una racionalidad y sistematicidad jurídica crecientemente especializada y, por lo tanto, lógica y, con ello —ante todo desde un punto de vista puramente exterior—, hacia una creciente sublimación lógica y fuerza deductiva del derecho, lo mismo que hacia una técnica crecientemente racional del procedimiento jurídico (1972, 504 [1964, 649-650]).

Weber advertía al lector que él sólo trataba de establecer «las tendencias generales de desarrollo» y que por lo tanto dejaba de lado «el que los estadios de racionalidad teóricamente contruidos no se sucedan en la realidad histórica precisamente en el mismo orden de racionalidad creciente, ni se hayan dado todos, ni siquiera en Occidente» (Weber 1972, 504 [1964, 650]). Pero al igual que en las antiguas teorías evolucionistas, su esquema continuaba siendo eurocéntrico, puesto que el derecho había alcanzado su grado de racionalización más elevado sólo en la Europa decimonónica. No obstante, Weber le recordaba al lector que el derecho «puede ser racionalizado en diversas formas, y no necesariamente en la dirección en que se despliegan sus cualidades “jurídicas”» (1972, 456 [1964, 351]).

A diferencia del derecho, la religión altamente racionalizada no era para Weber una parte constitutiva de la modernidad. Racionalizaciones religiosas importantes habían tenido lugar tanto en Asia como en Europa. Todas las religiones habían comenzado y conservado una motivación «sobriamente racional» para repeler los males mundanos, pero esta característica fue superada por un «proceso específico con una doble peculiaridad. Por un lado, una sistematización racional cada vez más amplia del concepto de Dios [...]. Pero por otro, un retroceso característico de aquel racionalismo originario, *práctico* y basado en el cálculo» (Weber 1972, 259 [1964, 344]). En ningún lado Weber se acercó tanto a las antiguas teorías de las etapas evolutivas como en las primeras secciones de su capítulo sobre la religión en *Economía y sociedad*; la religión surgió de la magia y atravesó las etapas de deidades locales y funcionales y de dioses políticos antes de alcanzar el nivel de las religiones éticas universales. En varias oportunidades Weber realizó juicios sobre lo que era de importancia primaria o secundaria para la historia de desarrollo (*cfr.* Weber 1972, 246 [1964, 329]; véase también Weber 1986c, 540 [1998c, 530]). Pero difería del antiguo evolucionismo al analizar las vías por las que las religiones universales alcanzaron un alto grado de racionalización en diferentes épocas y lugares. Así, las soluciones racionales más consecuentes al problema de la teodicea fueron

halladas en el zoroastrismo, el budismo y el calvinismo. Sólo la última fue el final de un largo filamento religioso de racionalización que, paradójicamente, contribuyó al nacimiento del mundo secular moderno.

En el ámbito económico, Weber también se distanció de las viejas teorías de la diferenciación social. Al tratar la «evolución de la comunidad doméstica» — una de las pocas veces que Weber usó el término *Evolution* (Weber 1972, 230 [1964, 311])— describió la bifurcación de la comunidad doméstica en empresa y *oikos*. Con el tiempo, ambas evolucionaron hasta la modernidad. El desarrollo de la empresa culminó en la empresa capitalista de gran escala y burocratizada. El *oikos* se convirtió en patrimonialismo y finalmente en la administración pública burocrática del Estado moderno.

En su esquema evolutivo de dominación, Weber trazó la progresión no sólo desde el patriarcalismo, pasando por el patrimonialismo, hasta llegar al Estado moderno, sino también desde los múltiples portadores de autoridad legítima hasta la monopolización del uso legítimo de la fuerza dentro de un territorio definido. Las dominaciones tradicional y carismática se habían originado en el muy «temprano pasado» (Weber 1985f, 483 [2014, 1391]). Incluso la dominación estatuida o impuesta [*gesazte Herrschaft*] —generalmente traducida como racional-legal— no estaba completamente ausente en la historia temprana, así como la dominación tradicional y la dominación carismática han subsistido hasta la modernidad. «... el dominio carismático no es en modo alguno exclusivo de los primitivos estadios del desarrollo, así como los tres tipos fundamentales de [...] dominación no pueden simplemente insertarse uno detrás de otro dentro de una línea de desarrollo, sino que pueden presentarse juntos en las más diversas combinaciones.» El carisma ha sido ubicuo: «ejercido por profetas y líderes militares de todos los tiempos, ha subsistido a través de los siglos» (Weber 1972, 669-670 [1964, 867]). Pero en el curso de su despersonalización e intelectualización, en el siglo XVIII «la transfiguración carismática de la “Razón” [*Vernunft*] [...] fue la última forma que adoptó el carisma en su trayectoria fatídica» (Weber 1972, 726 [1964, 937]). En consonancia, la democracia moderna fue el producto de una transformación antiautoritaria del carisma en el principio y la práctica de la soberanía popular. Aquí, nuevamente, el interés en la naturaleza de la modernidad política dio forma a los esquemas «evolutivos» contruidos teóricamente.

El desarrollo sociocultural general fue impulsado por necesidades y expectativas crecientes que llevaron al surgimiento de las distintas esferas valorativas e institucionales. Cuanto más seguían estas esferas una lógica y una «legalidad propia» [*Eigengesetzlichkeit*], mayor era la dinámica histórica, debido a las tensiones surgidas entre ellas. En particular, cuanto más se sistematizaba éticamente la religión y más se desarrollaban según su propio espíritu las esferas seculares, en mayor medida constituía la religión «un fuerte factor dinámico de desarrollo» (1972, 350 [1964, 454]).⁵

Si las fases del desarrollo son construcciones teóricas, la noción de *Eigengesetzlichkeit* [legalidad propia], que ha quedado oscurecida en la mayoría de las traducciones como un término técnico, es una herramienta explicativa. Weber la adoptó en gran parte al servicio de su crítica positiva del materialismo histórico y sus supuestos monocausales: «Las formas estructurales de la acción comunitaria tienen, como veremos una y otra vez, su “legalidad propia”, y su configuración siempre puede, en cada caso particular, estar codeterminada por causas distintas de las económicas» (Weber 1972, 201 [1964, 275]). La autonomía del mercado está yuxtapuesta con la «altamente tozuda legalidad propia de lo religioso» (Weber 1972, 264 [1964, 351]). «La racionalización de lo religioso tiene desde luego su propia legalidad interna, sobre la cual las condiciones económicas sólo influyen como “trayectorias de desarrollo”» (Weber 1972, 704 [1964, 909]). Aquí la conexión entre los conceptos de *Eigengesetzlichkeit* y racionalización es clara. La «autonomía» tiene una lógica direccional. Su consistencia es en parte causa y en parte producto de la racionalización.

Por lo tanto, para Weber y para sus colegas, el desarrollo general de la cultura desde condiciones relativamente indiferenciadas (Weber 1972, 219 [1964, 297-298]) hasta el nivel de las *Kulturvölker*, las principales civilizaciones, fue el marco fundamental para sus análisis. La evolución sociocultural en general equivalía a la racionalización. La diferenciación social resultante creó esferas con una «autonomía» racionalizada. A su vez, las cosmovisiones y las instituciones surgidas dentro de estas esferas tenían una historia de desarrollo propia. Esto me conduce a un sentido más restringido en el que Weber emplea el concepto de historia de desarrollo. Este uso tampoco era particular de él, sino que estaba bien arraigado en la época, especialmente entre los historiadores constitucionales (Kern 1970).

2. Historias de desarrollo específicas: casos especiales de racionalización

La historia de desarrollo en un sentido restringido no es idéntica a la historia natural de un «individuo histórico», que tiene un comienzo y un final. Una cosmovisión u organización racionalizada puede seguir estando «completamente desarrollada» mucho después de haber alcanzado su articulación o configuración característica. En principio, cada estructura histórica tiene una historia de desarrollo en la medida en que se desenvuelve desde cierto inicio hacia una configuración distinta. Por supuesto, muchos desarrollos históricos se malograron. Pero si las circunstancias le permiten a una estructura seguir su lógica direccional hasta un punto culminante, la fase de pleno desarrollo ha sido alcanzada. Así, Weber puede hablar del «pleno desarrollo» [*Vollentwicklung*] del

simbolismo (1972, 249 [1964, 333]) o de la ciudad israelita antigua (1986d, 25 [1998d, 40]) y de la antigua medieval (1972, 744 [1964, 959]), como de la *Vollentwicklung* de la dominación legal en tiempos modernos (cfr. 1986b, 268 [1998b, 262]) y de la «burocracia moderna plenamente desarrollada» [*moderne Vollbürokratisierung*] o la comunidad política plenamente desarrollada.⁶ También puede referirse a «un caso especial históricamente importante (la historia de desarrollo del poder eclesiástico cristiano primitivo)», que Rudolf Sohm involuntariamente erigió en un tipo sociológico de dominación carismática (Weber 1972, 655 [1964, 848]), así como escribir sobre la historia de desarrollo del Estado moderno y del moderno *Hochkapitalismus*.

En vista del interés de Weber en la especificidad del racionalismo occidental tiene sentido que preste particular atención a las instituciones altamente racionalizadas de la Iglesia, el Estado y el capitalismo. Por lo que yo puedo apreciar, utiliza el sustantivo «historia de desarrollo» principalmente respecto a estos tres fenómenos «autónomos». Puesto que la autonomía de la religión varía en gran medida con el grado de independencia organizativa (cfr. Weber 1972, 700 [1964, 904-905]), el catolicismo y el calvinismo son los dos casos positivos sobresalientes. La Iglesia católica ha perdurado durante muchos siglos como una organización continua, alcanzando su desarrollo hierocrático pleno ya en los días de Inocencio III y Juan XXII en los siglos XIII y XIV, con un sistema independiente de funcionarios e impuestos (Weber 1972, 271 [1964, 905]). La Iglesia fue la primera burocracia occidental exitosa seguida, aunque bastante más tarde, por el Estado moderno y la empresa moderna. Para Weber,

en particular, la totalidad de la historia de desarrollo del Estado moderno es idéntica a la historia del funcionariado moderno y de la actividad burocrática, del mismo modo que toda la historia de desarrollo del moderno *Hochkapitalismus* es idéntica a la creciente burocratización de las explotaciones económicas. Proporcionalmente, las formas de dominación burocrática se incrementan por todas partes (1985f, 477).

La mayoría de las historias de desarrollo específicas pertenecen al pasado, pero algunas son parte integrante de la modernidad. Por no estar completadas históricamente, son susceptibles de proyectarse e invitan al observador, que en este caso puede ser un actor histórico, a hacer predicciones arriesgadas. Si las «probabilidades de desarrollo» (Weber 1972, 578 [1964, 752]) de un fenómeno histórico dependen de la interacción entre las condiciones económicas y políticas, cada una con su *Eigengesetzlichkeit*, un análisis situacional puede llevar al pronóstico de que hay grandes posibilidades de un desarrollo adicional, pero no a una inevitabilidad histórica. Confiados en su comprensión de una dinámica de desarrollo específica, tanto Weber como Sombart hicieron a veces extrapolaciones históricas que fueron desmentidas por el curso de los acontecimientos. Cuando Sombart formuló su célebre pregunta «¿por qué no hay socialismo en Estados Unidos?» concluyó que todos los factores

retardatorios «están a punto de desaparecer o de transformarse en sus opuestos, de modo que el socialismo con toda probabilidad alcanzará su completo florecimiento en la generación siguiente» (Sombart 1906, 142). Así, él no inventó realmente la teoría del excepcionalismo norteamericano que se le ha atribuido y que se ha popularizado entre historiadores y científicos sociales estadounidenses. Weber se equivocó sobre el futuro de la organización de los partidos políticos en Estados Unidos, la cual no se ha burocratizado. Sin embargo, en general estuvo en lo cierto en su creencia de que una burocracia del tipo europeo surgiría inevitablemente en ese país, porque «necesidades administrativas puramente técnicas e ineludibles determinan este desarrollo» (1988d, 327 [1991, 138]; 1988b, 517 [1988e, 102]; Roth 1985b). Reconocía que como una sociedad con conflictos fronterizos —sujeta a su propio conjunto de generalizaciones—, «el carácter de entidad estatal no burocrática —al menos no completamente, en el sentido técnico— que aún tienen los Estados Unidos, tiende paulatina pero inevitablemente, también en la forma, a una estructura burocrática, cuanto mayor son las superficies en conflicto con el exterior, y, en el interior, cuanto más imperiosa la necesidad de unidad administrativa» (1972, 560 [1964, 729]). La palabra clave es «forma». Cuando Weber afirma que «en todas partes las *formas* de dominación burocrática se vuelven predominantes», no está diciendo que el *poder* de las burocracias esté creciendo en todas partes.

3. Desarrollo y descentralización en la historia europea mediterránea

En contraste con los niveles de evolución sociocultural y de historia de desarrollo específica, encontramos el desarrollo y la descentralización entrecruzados en el nivel «puramente histórico» de análisis. Aquí racionalización como categoría de desarrollo se encuentra en gran medida ausente. Weber no construyó tipologías o modelos de desintegración y de racionalidad declinante paralelos a los de racionalización. En cambio, aparecen el surgimiento y el declive reales de entidades históricas. Frente a la interpretación unilineal y cíclica de la historia, Weber sostenía que «la *Kulturentwicklung* mediterráneo-europea hasta ahora no ha completado “ciclos” ni un desarrollo “unilineal” inequívoco. Fenómenos de la Antigüedad que habían desaparecido completamente por un tiempo volvieron a emerger más tarde en un mundo que les era ajeno». Los mismos fenómenos podían ser vistos como parte de una evolución o de una descentralización. Encontramos así juicios puramente históricos, tales como los siguientes: «las ciudades de la Antigüedad tardía, especialmente las helenísticas —en la esfera de los oficios [*Gewerbe*]—, y las *fincas señoriales* del periodo —en la esfera agraria —, fueron *estadios previos* [*Vorstufen*] de la Edad Media» (Weber 1988c, 278). En cambio, Weber veía el feudalismo occidental como un «producto de la

desintegración» [*Verfallsprodukt*] de un imperio mundial patrimonial. Al mismo tiempo Grecia y Roma mostraban mayor afinidad tipológica con «nuestra Edad Media» que con las culturas de regadío y centros urbanos del cercano Oriente.

En la medida en que Weber trató a la historia occidental como una totalidad continua, se limitó a enumerar los factores históricos distintivos dentro de la estructura multidimensional de *Economía y sociedad* y de «La ética económica de las religiones universales». Esta dimensión histórica particular está indicada por muchas expresiones (en ambas obras) que contienen la frase «sólo en Occidente», que a menudo se vuelve un estribillo. Por ejemplo, luego de reseñar las etapas de la racionalización legal —la dimensión «evolutiva» general antes mencionada— Weber enumera fenómenos exclusivos de Occidente:

Sólo Occidente conoció el pleno desarrollo de la justicia popular [*dinggenossenschaftliche Justiz*] y la estereotipación estamental del patrimonialismo; sólo él conoció también el despertar de la economía racional, cuyos portadores se unieron primeramente con el poder principesco para derribar a los poderes estamentales, y luego, en actitud revolucionaria, se volvieron contra él; por ello, sólo Occidente conocía también el «derecho natural» [...], sólo él vio surgir una construcción tan peculiar como el derecho romano y experimentó un proceso como el de su recepción (Weber 1972, 505 [1964, 650]).

A los ojos de Weber, estos fenómenos «en gran parte fueron procesos con causas políticas concretas» antes que económicas, y precisamente su presencia en Europa y ausencia en cualquier otra parte del mundo «explicaba» que «el estadio [evolutivo, G. R.] del derecho jurídico con formación *especializada* fuera alcanzado en plenitud sólo en Occidente» (Weber 1972, 505 [1964, 650]). Sin embargo, Weber tendía a expresar incluso sus explicaciones históricas específicas en términos tipológicos. Esto me conduce a su sociología histórica propiamente dicha.

4. Sociología histórica: Modelos sociohistóricos y reglas de experiencia

En «Las condiciones agrarias en la Antigüedad» Weber propuso no sólo una teoría económica sino también una tipología político-militar que proveía un esquema longitudinal al mismo tiempo que permitía comparaciones en el interior del ámbito antiguo. Esta tipología fue un primer esfuerzo sistemático, dentro de una secuencia bifurcada de etapas, para tratar el patrimonialismo, el feudalismo, el carisma (como comunismo militar), la hierocracia y la ciudad independiente.⁷ En *Economía y sociedad* y «La ética económica de las religiones universales» Weber añadió a las dimensiones de desarrollo e histórica su sociología histórica propiamente dicha; la formación sistemática de conceptos, la construcción de modelos sociohistóricos y la generalización histórica se

volvieron prominentes y a veces dominantes, a pesar de que la cuestión histórica general de la peculiaridad y singularidad del racionalismo occidental emerge más claramente que antes como el interés subyacente. Junto a las etapas de desarrollo aparecen las lógicas, como cuando leemos: «el profeta está unido por medio de etapas de transición con el *maestro* ético» (Weber 1972, 271 [1964, 359]), o «...hay estadios de la univocidad cualitativa de la creencia “nacional” en una característica común» (1972, 242; [1964, 325]). Al mismo tiempo, juicios históricos como que el *oikos* reapareciera como «un producto relativamente tardío del desarrollo» de la Antigüedad (Weber 1988c, 10) se complementan con la generalización de que «la estructura burocrática es en todas partes un producto tardío del desarrollo» (Weber 1972, 567, 578 [1964, 738, 752]) en la Antigüedad no menos que en tiempos modernos. A esta generalización se añade la regla de experiencia —a veces incorrectamente interpretada en la literatura— de que «una vez que se ha constituido plenamente, una burocracia pertenece a las formaciones sociales más difíciles de derribar», una regla que incluye también a la hierocracia (Weber 1972, 569 [1964, 741]).

La decisión de Weber de mirar más allá de la historia de desarrollo de Europa, hacia Rusia, China, la India y las regiones islámicas, para un esclarecimiento comparativo, requirió que elaborara una terminología y una tipología que fueran aplicables a todas estas civilizaciones diferentes a lo largo de dos milenios y medio.⁸ La sociología histórica alcanzó su potencial como el aparato conceptual para estudios comparativos.

III. RACIONALIZACIÓN Y POSMODERNIDAD

La racionalización ha sido una parte constitutiva, si no el núcleo, de la evolución sociocultural. La diferenciación entre las esferas valorativa e institucional comenzó con los más tempranos desarrollos de la religión ética y con la más temprana «racionalización general de la vida». Para Weber la historia es impredecible no sólo porque no hay leyes en el sentido naturalista o por el incesante choque de las voluntades humanas, sino porque las historias de desarrollo pueden superponerse o contrarrestarse una con otra. La historia del racionalismo occidental ha sido una historia de diversos «factores» reunidos en una concatenación improbable pero reforzada.

La modernidad, entonces, es una era en la que se han encontrado varias líneas de racionalización. Pero así como el pasado no estaba predeterminado, también el futuro permanece abierto. La burocratización no obedece a una «ley de hierro» como la propuesta por el amigo de Weber, Robert Michels, quien fue otro defensor de una historia de desarrollo «científica». Mucha confusión acerca de la teoría de la modernidad de Weber podría haberse evitado si la naturaleza dialéctica de su percepción de la burocratización y la democratización hubiera

sido comprendida adecuadamente. Es cierto que Weber se equivocó sobre la burocratización de los partidos políticos en Estados Unidos, pero esto no anula su advertencia: «Para cada caso histórico individual se debe siempre observar en qué dirección concreta transcurrió la burocratización. Deberá quedar aquí irresuelto si justamente los estados modernos, cuya burocratización avanza en todos lados, muestran con esto, y sin excepciones, un incremento universal del *poder* de la burocracia dentro de la entidad estatal» (Weber 1972, 572 [1964, 744]).

Afirmaciones como ésta indican claramente que Weber no era un determinista en cuanto al desarrollo, ni tampoco un pesimista cultural que asumía la inevitabilidad del declive. No creía que la racionalización burocrática conduciría inexorablemente a una jaula de hierro, aunque le gustaba advertir sobre los peligros de la «egiptización». De hecho, su lucha política por la democratización estaba basada en la creencia de que era posible asumir «la responsabilidad ante la historia» (*cfr.* Roth 1984). El análisis político supone la identificación de «tendencias de desarrollo» en una situación dada, pero ellas no tienen valor prescriptivo; hay una «absoluta disparidad lógica [...] entre el pronóstico de desarrollo y el deber» (Weber 1985d, 313 [2009, 98]). Cuando Weber estudiaba las «tendencias de desarrollo» en las condiciones de los trabajadores rurales al Este del Elba, se ocupó de un aspecto de la historia de desarrollo del capitalismo agrario moderno, pero la solución política que propuso iba a contrapelo de sus tendencias de desarrollo. Quería evitar la difusión del capitalismo agrario y la afluencia de mano de obra polaca a través de un programa de asentamiento para campesinos alemanes sostenido por el Estado. Cuando Weber examinó la primera revolución rusa en 1905, declaró que «nosotros, los individualistas y partisanos de las instituciones “democráticas”, vamos “contra la corriente” de las constelaciones materiales. El que desee ser la veleta de una “tendencia de desarrollo” que abandone estos ideales pasados de moda lo más pronto posible» (1988a, 64 [1982, 397]).

El hecho mismo de que Weber desagregara la historia de desarrollo en las dimensiones evolutiva, histórica y tipológica, otorga a su trabajo permanente aplicabilidad en una realidad histórica que es en sí misma multidimensional y multidireccional. A escala mundial, la modernidad se ha vuelto sólo un elemento en una mezcla de fuerzas históricas. La tradición y la modernidad se están amalgamando de diversas formas que abren nuevas direcciones de racionalización. Las tipologías de Weber pueden ayudarnos a estudiar las nuevas combinaciones, al mismo tiempo que podemos buscar nuevas historias de desarrollo. Para Weber, «el carisma de la razón» era el punto final lógico de la historia de desarrollo del carisma. Era su forma última. A partir de entonces los diferentes tipos de carisma, que pueden ordenarse en un esquema tipológico, han continuado compitiendo unos con otros: el mágico, el institucional, el personal y el del plano de las ideas. Entonces la pregunta es: ¿qué *tipos* de

carisma y racionalización darán forma al mundo «posmoderno»?⁹

Al final de su ensayo sobre la «objetividad» en las ciencias sociales, Weber se refirió a los momentos históricos en que la investigación rutinaria se ve interrumpida: «la importancia de los puntos de vista empleados de manera irreflexiva se vuelve incierta, el camino se pierde en el crepúsculo. La luz de los grandes problemas culturales se ha desplazado. También la ciencia se prepara entonces para cambiar su posición y su aparato conceptual» (Weber 1985b, 214 [1973a, 101]). Debemos asumir que en algún punto la utilidad del trabajo de Weber se agotará frente a nuevos intereses analíticos y problemas históricos. En mi opinión, este punto no ha sido todavía alcanzado. Creo que una razón intrínseca importante es la forma en que Weber luchó para llegar a un acuerdo con las complejidades de la historia de desarrollo. Luchó arduamente para superar las debilidades y errores de sus maestros y sus pares. Sobre todo, se distanció tanto de las aproximaciones nomotéticas como de las ideográficas — estas últimas, como recordaba Heinrich Rickert decir a Weber, invitaban demasiado fácilmente a una contemplación estética de la historia—. No quería escribir de forma narrativa, al modo de los historiadores políticos, ni tampoco se aventuró a describir el devenir histórico como un continuo proceso psicológico al modo de Lamprecht; tampoco buscó etapas empíricas ni leyes de la historia universal en el sentido de Breysig; o buscó un significado viable de la historia de Occidente en una síntesis cultural, como procuraron Ernst Troeltsch y Alfred Weber. En su lugar, vinculó la historia de desarrollo y la sociología histórica de un modo intrincado, en una combinación de tipologías horizontales y verticales que podían aplicarse en todas partes. La vieja historia de desarrollo de los tiempos de Weber había sido básicamente filosófica; la nueva historia de desarrollo de sus coetáneos imitaba a las ciencias naturales. Pero cuanto más se afanaban Lamprecht y Breysig por ser «científicos», más idiosincráticos se volvían. Aunque el temperamento combativo de Weber le hacía desdeñar cualquier noción de que la virtud académica consistiera en elegir un punto medio, esto es lo que de hecho aportó a las grandes controversias metodológicas de la época. Los otros combatientes han sido prácticamente olvidados junto con sus trabajos, pero la posición de Weber ha quedado firmemente establecida entre quienes sostienen que no hay leyes naturales, pero que pueden formularse secuencias evolutivas y tipos ideales estructurales.

A mi juicio, la *oeuvre* de Weber ha sido fructífera para la posteridad, no sólo por ser una contribución innovadora y pionera, sino también por haber tomado una postura relativamente sensata y equilibrada, que evitaba las ambiciones excesivas y los grandes proyectos de sus mayores y de sus contemporáneos. Sin embargo, Weber no era modesto respecto de sus logros. Sabía que con el primer manuscrito de *Economía y sociedad* había conseguido una innovación: «dado que el tratamiento de Bücher de los “estadios de desarrollo” es totalmente inadecuado, he elaborado una teoría y exposición completas que pone en

relación con la economía a todas las grandes formas de comunidad [...] Puedo afirmar que no hay nada semejante, ni siquiera como antecedente».¹⁰ Pero si hubiera escrito más bien una gran historia de desarrollo en una sola clave, podría haber resultado tan idiosincrática como Lamprecht, Breysig, Spengler y Toynbee nos parecen actualmente. Aunque *Economía y sociedad* y «La ética económica de las religiones universales» son tan ilegiblemente extensas como los trabajos de estos otros historiadores, se han prestado, precisamente por su amplitud, a múltiples usos académicos. Weber nos ha ofrecido una teoría fragmentaria de la modernidad, desde el punto de vista de su teoría evolutiva de la racionalización y sus historias de desarrollo específicas. Los modelos sociohistóricos se proponían facilitar el estudio comparativo de la historia universal en la búsqueda de lo distintivo del racionalismo occidental. Todas estas dimensiones deben tenerse en cuenta; incluso si queremos utilizar sólo partes de la obra. De otro modo, los usos fragmentarios de la *oeuvre* de Weber padecerán de la ignorancia de la totalidad, como tan a menudo ha sucedido. Como una síntesis histórica, la totalidad de la obra de Weber continúa siendo más grande que la suma de sus partes, a pesar de su incómoda combinación.

Referencias

- Below, Georg von. 1926. «Zum Streit um das Wesen der Soziologie». *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 124, 218-242.
- Bendix, Reinhard. 1984. *Force, Fate and Freedom: On Historical Sociology*. Berkeley: University of California Press.
- Breuer, Stefan. 1982. «Max Weber und die evolutionäre Bedeutung der Antike». *Saeculum* 23, 174-192.
- Breysig, Kurt. 1896. «Über Entwicklungsgeschichte». *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 1, 161-174, 193-211.
- . 1902. *Kulturgeschichte der Neuzeit. Vergleichende Entwicklungsgeschichte der führenden Völker Europas und ihres sozialen und geistigen Lebens*. Berlín: Bondi.
- . 1905. *Der Stufen-Bau und die Gesetze der Welt-Geschichte*. Berlín: Bondi.
- . 1907. *Die Geschichte der Menschheit*. Vol. I: *Die Völker ewiger Urzeit. Die Amerikaner des Northwestens und des Nordens*. Berlín: Bondi.
- . 1962. *Aus meinen Tagen und Träumen*. Berlín: Bondi.
- Brinkmann, Carl. 1937. *Gustav Schmoller und die Volkswirtschaftslehre*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bücher, Karl. 1893. *Die Entstehung der Volkswirtschaft. Vorträge*. Tubinga: Laupp.
- Goldschmidt, Levin. 1891. *Handbuch des Handelsrechts*. Vol. 1: *Geschichtlich-literarische Einleitung und die Grundlehren*. Sección. 1: *Universalgeschichte des Handelsrechts*. 3ª ed. (revisada), 3 vols. Stuttgart: Enke.

- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Londres: Heinemann.
- Kalberg, Stephen. 1983. «Max's Weber universal-historical architectonic of economically oriented action». En *Current Perspectives in Social Theory*, Scott McNall (ed.). Greenwood CT: JAI Press, 253-288.
- Kern, Fritz. 1970 [1914]. *Kingship and Law in Middle Ages*. Nueva York: Harper.
- Lamprecht, Karl. 1896. «Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik». *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 2 (1), 75-150.
- Meyer, Eduard. 1910a [1895]. «Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums». En *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*. Halle a.S.: M. Niemeyer, 79-168.
- . 1910b [1902]. «Zur Theorie und Methodik der Geschichte». En *Kleine Schriften zur Geschichtstheorie und zur wirtschaftlichen und politischen Geschichte des Altertums*. Halle a.S.: M. Niemeyer, 1-78.
- Parsons, Talcott. 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- Philippovich, Eugen. 1893. «Grundriß der politischen Oekonomie». En *Handbuch des öffentlichen Rechts* I, Heinrich Marquard (ed.). Tubinga: Mohr.
- Roth, Guenther. 1968. «Introduction». En Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth y Claus Wittich (eds.). Nueva York: Bedminster Press, XXII-CIII.
- Roth, Guenther. 1979. «Charisma and the Counterculture». En Guenther Roth y Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*. Berkeley: University of California Press, 119-143.
- . 1981. «Introduction». En Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, Guenther Roth (trad.). Berkeley: University of California Press, XV-XXVII.
- . 1984. «Max Weber's Ethics and the Peace Movement Today». *Theory and Society* 13 (4), 491-511.
- . 1985a. «Reinhard Bendix, Force, Fate and Freedom. On Historical Sociology». *History and Theory* 24 (2), 196-208.
- . 1985b. «Marx and Weber on the United States Today». En *A Weber-Marx Dialogue*, Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (eds.). Lawrence, Kan: University Press of Kansas, 215-233.
- . 1987. «Rationalization in Max Weber's Developmental History». En *Max Weber. Rationality and Modernity*, Scott Lash y Sam Whimster (eds.). Londres y Boston: Allen & Unwin, 75-91.
- Schluchter, Wolfgang. 1981. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Guenther Roth (trad.). Berkeley: University of California Press.
- Schmoller, Gustav. 1900. *Grundriß der Volkswirtschaftslehre*, vol. I. Leipzig: Duncker & Humblot.
- . 1904. *Grundriß der Volkswirtschaftslehre*, vol. II. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schönberg, Gustav. 1897. *Handbuch der politischen Oekonomie*. Tubinga: Laupp.
- Sombart, Werner. 1893. «Studien zur Entwicklungsgeschichte des italienischen Proletariats». *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* 6, 177-258.
- . 1899. «Die gewerbliche Arbeit und ihre Organisation». *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* 14, 368-405.

- . 1906. *Warum gibt es in den Vereinigten-Staaten keinen Sozialismus?* Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1913a. *Krieg und Kapitalismus*. Vol. 2: *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus*. 2 vols. Múnich: Duncker & Humblot.
- . 1913b. *Luxus und Kapitalismus*. Vol. 1: *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus*: 2 vols. Múnich: Duncker & Humblot.
- Weber, Max. 1910. «Handbuch der politischen Oekonomie: Stoffverteilungsplan». Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1914. «Vorwort». En *Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*, sección I: *Grundriss der Sozialökonomik*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), VII-XIII.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.). José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1972 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1973a [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- . 1973b [1906]. «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 102-174.
- . 1982 [1906]. «La situación de la democracia burguesa en Rusia». En *Escritos políticos*, II, ed. José Aricó. México: Folios, 365-402.
- . 1985a [1903-1906]. «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-145.
- . 1985b [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985c [1906]. «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 215-290.
- . 1985d [1907]. «R. Stammlers “Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 291-383.
- . 1985e [1909]. «“Energetische” Kulturtheorien». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 400-426.
- . 1985f [1922]. «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 475-488.
- . 1985g [1919]. «Wissenschaft als Beruf». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 582-614.
- . 1985h [1903-1906]. «Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía». En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, José María García Blanco (trad.). Madrid: Tecnos, 3-173.

- . 1986a [1920]. «Vorbemerkung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-17.
- . 1986b [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 237-275.
- . 1986c [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 536-573.
- . 1986d [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1988a [1906]. «Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 33-68.
- Weber, Max. 1988b [1919]. «Politik als Beruf». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 505-560.
- . 1988c [1909]. «Agrarverhältnisse im Altertum». En *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Marianne Weber (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-288.
- . 1988d [1918]. «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1988e [1919]. «La política como vocación». En *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza, 81-180.
- . 1988f [1919]. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza, 181-233.
- . 1991 [1918]. «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 103-300.
- . 1998a [1920]. «Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 11-24.
- . 1998b [1921]. «La ética económica de las religiones universales: Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 233-268.
- . 1998c [1921]. «La ética económica de las religiones universales: Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.
- . 1998d [1921]. «La ética económica de las religiones universales: El judaísmo antiguo». En *Ensayos sobre sociología de la religión III*, José Almaraz (trad.). Madrid: Taurus.
- . 2003. *Briefe 1913-1914*. Mario Rainer Lepsius, Horst Baier, Birgit Rudhard y Manfred Schön (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, II-8. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2009 [1907]. «La “superación” de la crítica materialista de la historia de Stammler (1907)». En *Crítica a Stammler y otros textos*, Javier Rodríguez Martínez (ed. y trad.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 79-170.
- . 2014 [1922]. «Los tres tipos puros de dominación legítima. Un estudio sociológico». En *Economía y sociedad*, Francisco Gil Villegas Montiel (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas

Montiel (trads). México: Fondo de Cultura Económica, 1383-1396.

Max Weber como educador*

WILHELM HENNIS

Marianne Weber, en la biografía de su pareja —*Max Weber. Ein Lebensbild*—, introduce los estudios sobre la «doctrina de la ciencia» de Weber [*Wissenschaftslehre*] de un modo que aún nos resulta útil (1984, 318 y ss. y 328 y s.).¹ La posición de Weber con respecto a la esencia y los límites de la ciencia es en gran medida biográficamente relevante, pues lleva «justo al punto central de su personalidad intelectual». Y prosigue: «El pensador que busca la verdad a *cualquier* precio y el maestro concienzudo, se interesan ambos en esta cuestión, y a ellos se suma también el político juicioso en grado sumo que es consciente de poder llevar a la gente a su campo de influencia, utilizando su extraordinaria oratoria y su asombroso talento demagógico». En el planteamiento de la cuestión de «la esencia y los límites de la ciencia» incluíamos además «la confrontación elevada a lo suprapersonal entre las dos tendencias de su carácter, ambas de igual fuerza: la activa y la contemplativa; entre un intelecto, libre de juicios de valor y universal, orientado a la dominación del mundo mediante el pensamiento, y una capacidad igualmente fuerte para construir *convicciones* [*Überzeugungen*] y luchar por ellas sin miramientos». No hace falta explicar que Marianne Weber define en estas frases a un *educador* de gran calibre.

Desde el artículo de Friedrich Tenbruck (1975) sobre «La obra de Max Weber»,* los investigadores alemanes se preguntan por el «centro de su obra»; según la formulación de Wolfgang Schluchter, tratan de llegar al «centro intelectual» de Weber. El autor de este artículo intentó tomar parte en estos esfuerzos, tratando de explicar el planteamiento central de la obra con más claridad que lo hecho hasta ese momento y del modo más apegado posible a los textos: la cuestión «caracterológica» sobre el destino de la «humanidad» bajo las condiciones de la modernidad, además del *tema* ubicuo que resulta de esa pregunta; el vínculo entre personalidad y orden vital [*Lebensordnung*]; o dicho de otro modo, la relación entre personalidad, conducción de vida y órdenes y poderes sociales (Hennis 1987a). Max Weber señala en una ocasión: «¿Qué efectos tiene en el interior del individuo la pertenencia a un determinado tipo de

asociación? ¿Y sobre la personalidad como tal?» (1988b, 443). Éste parece ser el tema de su vida, un tema que, sin generar malentendidos, puede denominarse completamente «sociológico», aunque coincida punto por punto con la cuestión fundamental de la ciencia política occidental, desde Platón hasta Rousseau, sobre qué carácter («forma de Estado») ha de tener la comunidad [*Gemeinwesen*] para que puedan formarse ciudadanos con carácter y libres.

Ahora quisiera preguntar por el *propósito* desde el que se desarrolla una obra de este tipo; un propósito que, si fuéramos capaces de aprehenderlo, nos permitiría luego hacer también más comprensible la obra. Parto de que seguimos aún en vías de comprender mejor a Max Weber.

I. EL PROPÓSITO EDUCATIVO

Para entender el propósito con el que Weber se dedicó a la ciencia, habrá que recordar algunos aspectos biográficos. Weber no se acercó a la ciencia desde el principio. Las tareas prácticas lo atraían más que cualquier ciencia. Así, al momento de la *Habilitation*, escribía: «Un verdadero estudioso [...] simplemente no es lo que soy [...] Espero que la parte pedagógica de la vocación docente dé satisfacción al deseo, para mí imprescindible, de dedicarme a algo práctico, pero no puedo saber aún si, de algún modo, tengo talento o no para esta vertiente del asunto» (en Marianne Weber 1984, 175).

Aparentemente lo tenía en un grado del todo extraordinario. Theodor Spitta, luego alcalde de Bremen, se acuerda del joven docente: «Era el profesor más brillante e ingenioso que yo haya tenido en mi época de estudiante. Él apenas tenía treinta años cuando yo llegué a Berlín, pero desde luego era el maestro más polifacético e intelectualmente más ágil con el que me encontré jamás» (1969, 152).

Si el joven estudioso explica que ve el trabajo erudito y científico, en un sentido estricto, sólo como una actividad para sus horas libres, «como un accesorio de la vida», y que la «alegría en la profesión de estudioso» se halla siempre en la parte práctico-pedagógica y no en la propiamente «erudita», entonces la cuestión de si se aplaca este *eros* pedagógico en su obra, y de qué modo lo hace, ha de ser una de las cuestiones fundamentales que tiene que plantearse la investigación weberiana. «Werk und Person» [«Obra y persona»], «Scholarship and Partisanship» [«Academia y militancia»] (Baumgarten 1964; Bendix y Roth 1971), «El científico y el político» —los estudios sobre Weber trabajan por cierto con toda una serie de contraposiciones de este tipo— van más estrechamente de la mano de lo que suele creerse. No sólo se unen en la «personalidad» de Weber, en el «punto central de su personalidad intelectual», por citar de nuevo a Marianne Weber, sino que adquieren también en la praxis científica de Weber un vínculo que se enlaza sin fisuras a un propósito y a un

efecto «pedagógico», o mejor, «educativo».

¿Hay también declaraciones de Weber que puedan legitimar de antemano la pregunta por una intención educativa de su obra? En mi opinión, lo que Weber veía como «fin último» de la ciencia, lo había explicado de forma inequívoca en la Conferencia Inaugural de Friburgo. Allí, «el fin último precisamente también de nuestra ciencia (la economía política [*Nationalökonomie*]) debe ser el de colaborar en la educación política de nuestra nación» (Weber 1921a, 29 [1991, 99]). La conferencia inaugural de 1895 tiene sin duda algunos rasgos de inmadurez juvenil; sin embargo, no hay ninguna razón para no tomarla absolutamente en serio. La afirmación sobre el «fin último» de la ciencia es una afirmación en lo fundamental no revisada sobre el modo en el que Weber comprendía el tipo de ciencia que practicaba. El fin último, cincelado de forma clásica en «La ciencia como vocación», es y seguirá siendo uno educativo. En la carta a Otto Crusius del 24 de noviembre de 1918 —14 días después de la Revolución—, los problemas culturales para Weber ocupan «el primer lugar por encima de todos». Es decir, «cuestiones educativas» cruciales (Weber 1921b, 483; 2012, 318).² Estas marcan el centro de su pensamiento.

Al señalar el papel de la educación y el propósito educativo en la obra de Weber no puede pretenderse originalidad. Ya en uno de sus primeros estudios weberianos, Lawrence Scaff (1973) analizó los escritos políticos bajo el aspecto de la citada frase de la Conferencia Inaugural, y la discusión temprana hasta los años treinta estuvo por completo bajo la impronta del educador.

De todos modos, nos encontraríamos en contradicción con los contemporáneos de Weber y con la primera generación que se ocupó de su obra, si sólo viéramos un talento personal en la intención pedagógica del autor, como si fuera ajena al contenido científico de la misma. En los años que van entre la muerte de Weber, en 1920, y el escrito de Karl Jaspers (1932), la impronta del «educador» se encuentra absolutamente en primer plano. En 1927, Theodor Heuss decía que «en él, vemos al alemán más grande de esta época». Joseph Schumpeter lo formuló del modo siguiente: «era el vivo entre las sombras». Y, a decir verdad, en completa correspondencia con la propia aseveración de Weber en 1895, se veía en él al «educador de la nación». Es ya célebre la fotografía en el patio del castillo Lauenstein de otoño de 1917: Weber hablando con el ademán del docente y Ernst Toller con mirada de veneración empapándose de él. Subrayo expresamente que Weber no debería resultarnos más cercano ni más familiar por desatar la clave del educador. Al contrario, el *pathos* heroico de Weber, así como la satisfacción llena de veneración de sus contemporáneos, nos resultan tan ajenos como todo el espíritu de la época del expresionismo, el *Jugendbewegung*, Theodor Däubler, Stefan George, Rainer M. Rilke o la pedagogía progresista [*Reformpädagogik*]: el espíritu de los tiempos de los que Weber formó parte (Breuer 1994, 144 y ss.; 1995). Su estudiada sobriedad, su rechazo a tantos aspectos de la época, como el culto a la vivencia y a la personalidad, no hacen que

él estuviera más allá de su época: como cualquier buen educador se alza contra su tiempo pero, no obstante, dentro de él.

Una descripción especialmente cautivadora del efecto educativo de Weber nos la ha proporcionado Karl Löwith en sus notas del año 1940. Para Löwith, hubo «sólo un hombre que en virtud de su inteligencia y de su carácter tenía a su disposición la palabra significativa que nos llegaba: Max Weber». Löwith estaba allí cuando Weber brindó las conferencias sobre la ciencia como vocación y la política como vocación. «Su rostro, rodeado por una barba hirsuta, recordaba al sombrío ardor de las figuras de los profetas de Bamberg [...] Rasgó todos los velos de lo deseable [*Wunschbarkeiten*]. Desde entonces, las universidades alemanas no han tenido otro referente como docente» (Löwith 1986, 16 y s.).

Ahora, sabemos cómo reaccionó Weber a la pretensión de verlo como educador o, en su expresión, como «líder» [*Führer*], en asuntos relativos a la conducción de vida: con un rechazo, una reprimenda tajante; en todo caso, con un malhumorado «¡Llega a ser el que eres!» Pero, ¿no aparece justamente en ello Max Weber el educador?³

Si fuera correcto que la pregunta central de Weber es la caracterológica, la que se cuestiona por el destino de la humanidad bajo las condiciones de la modernidad, y que el consiguiente tema central, a partir de ésta, es la relación entre «personalidad y orden vital»,⁴ no sería equivocado tratar de entender la obra de Weber como una contribución a la historia de la educación del género humano.

Los «órdenes y poderes sociales» en el verdadero título de *Economía y sociedad*, son poderes educativos; en cuanto que tales le interesan a Weber la prensa (1988b, 434-441), las asociaciones (1988b, 441-447), el trabajo en la fábrica, las universidades, los partidos, las formas de constitución, y cualquier otra cosa que se le ponga a este hombre bajo los ojos.

Si queremos comprender a Weber, hemos de hacerlo a partir de su época, a partir de la situación de la ciencia de entonces, a partir del discurso en el que estaba inscrito. ¿Cómo asimilaron a Weber sus contemporáneos? ¿Qué era lo importante para el público en su obra?

Se ha visto una y otra vez que sus contemporáneos se hallaban en mayor medida bajo el influjo de la persona que bajo el de la obra, que hasta cierto punto era sólo conocida por unos pocos colegas. Ciertamente que Weber era un científico, pero antes que nada era un contemporáneo de los hermanos Mann, de George, de György Lukács, de Schönberg y de Webern, de Rilke y de muchos otros, que registró y asimiló con gran sensibilidad los problemas culturales del cambio de siglo.⁵ No me parece casualidad que el debate temprano alrededor de Weber girara, en la práctica, exclusivamente en torno a la determinación de éste por la «vocación del científico». Desde la respuesta de Erich von Kahler a «La ciencia como vocación», de 1920, año de la muerte de Weber, más de un decenio fue dedicado casi exclusivamente a tratar las tesis centrales de esta gran conferencia.

El tenor de esta suma de la obra es moral; una invocación pedagógico-apelativa de una enorme fuerza. Un volumen recientemente aparecido en Inglaterra, que reúne la discusión de ese momento en torno a «La ciencia como vocación» —con las contribuciones de von Kahler, Arthur Salz, Ernst Troeltsch, Ernst R. Curtius, H. Rickert, Max Scheler, Sigfried Landshut, Erich Wittenberg, Erik Wolf y Löwith—, fuerza insistentemente a repensar la imagen que hasta entonces se tenía de Weber (Lassman *et al.*, 1989). Nunca antes, si dejamos de lado a Nietzsche, se había expuesto de forma tan contundente y sobria el modo en el que deberemos renunciar casi por completo a la ciencia si le planteamos la pregunta sobre la forma en la que hemos de fundamentar nuestra vida. Este problema, la competencia de la ciencia sobre la conducción de vida [*Lebensführungskompetenz*] y lo que ésta puede producir respecto a la conducción moral de la vida del ser humano, era lo que los contemporáneos y la primera generación después de Weber asociaban con su nombre.

II. EL CENTRO DE LA OBRA

En los trabajos de Weber no hay ninguna indicación directa, inmediatamente convincente para cualquiera, de lo que podría ser denominado el centro de su obra o su piedra angular sistemática. De ahí, por supuesto, la controversia entre los intérpretes. Está claro que ese centro no se encuentra en la doctrina de las categorías, ni en las «imprescindibles» definiciones conceptuales de los «Conceptos sociológicos fundamentales» de *Economía y sociedad*. La obra de Weber trata de la conducción de vida, no de la acción social; ese centro sistemático, por lo tanto, ha de referirse al modo de vida. Aunque su *oeuvre* completa, al menos la mayor parte, trate del efecto educativo de los órdenes y los poderes sociales, Weber no escribió nunca algo articulado sobre educación. De todas formas, en página y media ofreció el esbozo de una «tipología sociológica de los fines y medios pedagógicos», al describir al estamento de literatos en su libro sobre China (1986b, 408 y ss. [1998c, 401 y ss.]), un boceto —esto está un tanto exagerado, pero lo formulé así (1996b, 71-82)— al que en cierto modo se agregan todo el resto de las denominadas sociologías parciales, es decir, la del derecho, de la dominación y de la religión. La pregunta por el *ethos*, por los «fundamentos que parten de la convicción», no sólo es su «verdadero tema, al que nosotros llegamos ahora por fin» (1986b, 395 [1998c, 388]) cuando trata la capa de funcionarios chinos, tal como él mismo aclara pocas páginas antes de ese esbozo, sino que es el verdadero tema de Weber, que le preocupa como ningún otro. ¿Hay aún algún camino intelectualmente responsable para despertar interiormente a las personas, o se agotan las posibilidades educativas en el adiestramiento para la utilidad práctica con fines de gestión «en la empresa, en una oficina, en un despacho, en un taller, en un laboratorio científico o

industrial, en un ejército disciplinado» o, compensado de forma tradicional —en la medida en que estas fuerzas aún siguen una tradición—, en el adiestramiento para el «cultivo de un tipo determinado de conducción de vida, estamental y formado [*gebildeter*]»? Éstos son los tres tipos de educación: despertar carismático, adiestramiento especializado y «cultura» —cualificación en el sentido de una formación general—; todos los órdenes y poderes sociales de que trata la obra de Weber están concebidos, de forma más o menos explícita, en relación con estos tipos.

De esto se deduce que no se debe leer a Weber con Comte o Durkheim en la mente sino que son más bien las «*Nomoi*» de Platón y el «*Émile*» de Rousseau los que conducen hasta él. Nuestro autor justifica expresamente su uso del concepto de «selección» [*Auslese*] en relación con los «procesos de crianza» [*Züchtungsprozesse*] que tuvieron lugar bajo las condiciones de vida económicas y sociales dadas al este del Elba, mediante una referencia al Estado platónico, bajo estricto rechazo de la conjetura de que estuviera utilizando los conceptos en el sentido darwinista de las ciencias naturales. Como observación intermedia, quisiera añadir que al desiderátum más urgente de la investigación weberiana pertenece una exploración de su relación con Platón. En los lugares más importantes de su obra, Weber se apoya en la autoridad de Platón, a quien conocía bien. Como buen estudiante, recién cumplidos los dieciocho años y cuando acababa de matricularse en Heidelberg, le escribe en mayo de 1882 a su madre contándole sus actividades: «Mis lecturas se componen de Strauss, Schleiermacher y Pfleiderer (*Paulinismus*) y, aparte de eso, sólo Platón» (Weber 1936, 48). Cuando Marianne Weber publica su tesis doctoral sobre «El socialismo de Fichte y su relación con la doctrina de Marx» —un importante testimonio de los conocimientos de Weber sobre Marx—, considera necesario decir en el prefacio: «La influencia de las ideas de mi esposo se reconocerá de manera especial en algunas explicaciones de la página 16 (doctrina del Estado de Platón) [...]» (1900, vi). Artur Mettler, en su relevante libro de 1934, con el fin de describir el «rechazo» por parte de Weber del racionalismo, quería dedicar un capítulo a Weber y Platón «pero a causa de su extensión hubo de suprimirlo». Lo mucho que ha cambiado la imagen de Weber se aprecia claramente en que yo no conozca en la bibliografía que hay desde 1945 ni una sola mención del posible significado de Platón para Weber.

¿Qué clase de ciencia surge a partir de los intereses pedagógicos o —como él a menudo se expresa— «educacionales» de Weber? ¿Le permite la ciencia al político frustrado una actuación académica adecuada a su pasión o se queda en la tensión entre sabio y «militante»? ¿O acaso encuentra esta tensión una disolución legítima en cómo comprende Weber la ciencia?

III. EL CONTEXTO TRADICIONAL HISTÓRICO-DISCIPLINAR

Para ello habría que preguntar de nuevo en qué contexto histórico-científico y sistemático-científico se encuentra la obra de Weber. La respuesta habitual de que su obra debe entenderse a partir de su posición en el neokantianismo suroccidental alemán no basta. Naturalmente, es innegable que los trabajos de Rickert fueron para Weber importantes y provechosos, sobre todo esto último, como medio para entenderse fácilmente. Dado que a Weber se lo ve siempre como el pionero, como el padre fundador de una ciencia social empírica y libre de valores, se omite demasiado fácilmente hasta qué punto la obra hunde sus raíces en tradiciones más antiguas, para las que el propósito educativo de una ciencia práctica no planteaba ningún problema lógico o teórico-científico. He mostrado esto hace unos años en el ejemplo de Tocqueville, en quien, dado su propósito educativo, se cree necesario negar su propósito científico (Hennis 1982, 385 y ss.). Un examen renovado y más imparcial de los contextos en los que surge la obra de Weber no puede tener el objetivo de «clasificar» de algún modo al autor de una forma nueva, con lo que la mayoría de las veces concluye el interés cognoscitivo [*Erkenntnisinteresse*]. No se trata de la «clasificación» de Weber como científico «práctico», sino de una mejor comprensión de los contextos a partir de los que Weber surge. Sólo éstos pueden ser de importancia para comprenderlo.

El gran contexto filosófico a partir del que surge su obra es la tradición que se va extinguiendo de la filosofía práctica (o bien, por utilizar un sinónimo, de la «ciencia»), en la que la obra de Weber se ubica en cuanto a su origen. ¿Qué quiere decir esto?

Gerhard Krüger, el gran conocedor de Platón de la generación —aún cercana a Weber— de los Hans-Georg Gadamer, Löwith o Leo Strauss, formuló una vez la especificidad de la ciencia moderna diciendo que ella pretendía «saber por saber, no por guiar la vida en común» (Krüger 1958, 183).⁶

¿Qué se está contraponiendo ahí? La frase contiene, de forma concisa, la vieja división básica del saber, o bien, en la expresión más antigua, de la filosofía: el saber teórico —saber por saber (el astrónomo del que se ríe la «práctica» criada tracia cuando aquél, en mitad de sus observaciones, se cae en el pozo)— y el saber práctico —«saber para guiar la vida en común»—. Al mismo tiempo, Krüger remite de la forma más escueta a la tendencia histórica de los últimos siglos: la ciencia moderna quiere *sólo* «saber por saber»; en cuanto ciencia, no sabe cómo hemos de guiar nuestra vida —salvo en aspectos claramente determinados: dietéticos, referentes a seguros legales o a técnicas de transporte—. Este desarrollo se inicia con Descartes, quien excluye de forma expresa de las ciencias que tiene sentido practicar «la conducción de la vida»; su filosofía busca meramente la «exploración de la verdad» (Principios I, 4) a la que se contrapone la «vida activa». Pero esto todavía no se decide con Descartes: para Kant aún era evidente la prioridad de las ciencias filosófico-prácticas, es decir, de aquellas que se preguntan cómo hemos de fundamentar nuestra vida. En la «culture of

science» de nuestros días, esto ya ni se plantea. En una formulación de Wittgenstein (1921, 6.52): «Aun cuando todas las cuestiones científicas posibles estén respondidas, nuestros problemas vitales seguirán intactos». Si de la forma de conducción de vida se puede decir o no que es verdadera, es una pregunta que las teorías de la verdad que en la Edad Moderna tienen relevancia científica no se plantean.

¿Es aplicable esto también ya para Weber? «Pues verdad científica es sólo aquello que quiere tener validez para todos los que persiguen la verdad», se dice en el artículo sobre la objetividad (1985b, 184 [1973a, 73]). ¿De qué verdad se puede estar hablando aquí? ¿También de «verdad práctica» o únicamente de la verdad teórica, de la que desde Descartes sólo quiere saber algo la moderna filosofía? Pienso que ésta es la cuestión central que hemos de plantearle a Weber. La cita de Krüger, según la cual un saber que se busca para guiar la vida en común estaba superado, alude naturalmente al Sócrates platónico, para quien —como aparece en el primer libro de la *Politeia*— «la cosa *más importante* (es) la pregunta filosófica (ies decir, científica!) sobre la conducción de vida, que puede guiarnos a cada uno de nosotros a una vida lo más plena posible» (Pol I, 17, 344e).

¿Nos dice Weber aún algo sobre los contextos éticos y pedagógicos en los que tradicionalmente se encontraban las ciencias de la acción humana? En todo caso, el pasaje de Platón al que alude Gerhard Krüger nos lo encontramos justo en el punto de «La ciencia como vocación» en el que Weber busca poner de manifiesto el «gigantesco» contraste de la «vocación de la ciencia dentro del conjunto de la vida de la humanidad», en el pasado y en el presente. Weber describe la enorme revelación que se les abre a los alumnos de Sócrates.

De la doctrina de Sócrates parecía deducirse que cuando se hubiera encontrado el concepto adecuado de lo bello, de lo bueno o también, por ejemplo, de la valentía o del alma, podría uno entonces comprender su verdadero ser, y esto de nuevo parecía facilitar el camino para saber y para enseñar cómo se actúa correctamente en la vida, sobre todo como ciudadano del Estado. Puesto que para el heleno, que pensaba de modo completamente político, de esto dependía todo. Por eso se dedicaba uno a la ciencia (1985a, 596 [1998a, 204 y ss.]).

En este pasaje de «La ciencia como vocación» comienza el célebre análisis de Weber sobre las posibilidades —casi completamente— extinguidas de las ciencias para enseñar cómo se habría de guiar la vida, pero también de las posibilidades que aún le quedaban. Hoy la ciencia sería «una profesión [*Beruf*] ejercida de manera especializada, no una parte integrante de la reflexión sobre el sentido del mundo, y si Tolstói se levantara ante su público y preguntase, quién responderá —pues la ciencia no lo hace— a la pregunta: ¿qué hemos de hacer? y a la de ¿cómo hemos de fundamentar nuestra vida?», a ello habría que responder que sólo podría hacerlo un profeta o un salvador.

Si éste no está ahí o si ya no se cree en su mensaje, entonces, con toda seguridad ustedes no van a obligarle a que aparezca sobre la tierra haciendo que miles de profesores pagados por el Estado, en sus aulas, intenten quitarle su papel. Con eso sólo conseguirán una cosa, que la conciencia sobre el hecho objetivo decisivo, que *no* existe el profeta que tantos en nuestra generación más joven anhelan, nunca cobre vida con toda la fuerza de su importancia (1985a, 609 [1998a, 227]).

Es fascinante el modo en que Weber describió lo que aún se esperaba de la ciencia en la época del surgimiento de las ciencias exactas. Recuerda la sentencia de Swammerdam: «Les traigo aquí la prueba de la Providencia de Dios en la anatomía de un piojo» (1985a, 597 [1998a, 205]). Todavía, precisamente en las ciencias exactas, la tarea de la ciencia seguía siendo encontrar el camino hacia Dios. Por el contrario, Weber se pregunta: «¿Y hoy?» Quién, a no ser unos cuantos niños grandes, cree aún que los conocimientos de las ciencias naturales podrían enseñarnos algo sobre el sentido del mundo. «De ser apropiado para algo, este poder específicamente ajeno a Dios lo sería para hacer morir de raíz la creencia en que habría algo así como un “sentido” del mundo.» ¿Era la nueva situación para Weber el resultado del progreso científico? ¿Se había alcanzado tal vez gracias a afortunados cambios de paradigma? La nueva situación era el «destino de la época», del que se volvía a hacer consciente «después de que durante un milenio [...] la orientación hacia el *pathos* grandioso de la ética cristiana hubiera cegado los ojos para ello» (1985a, 605 [1998a, 220]).

Weber es por lo tanto perfectamente consciente de la vocación educativa que tuvo una vez la ciencia durante toda la existencia de la humanidad y de que las expectativas que se vinculan a la ciencia con respecto a la cuestión más decisiva de «¿Cómo hemos de fundamentar nuestra vida?» viven del resplandor que queda de los tiempos pasados.

Pero no sólo en las grandes cuestiones últimas de la *filosofía práctica* el cable que une a Weber con la tradición está tendido aún. También en la comprensión de que lo que él hace como «hombre de vocación» [*Berufsmensch*], como profesor de economía política en Friburgo, Heidelberg, Viena y Múnich, o como autor de la poderosa obra que conocemos, estaba unido a los rasgos fundamentales de una comprensión científica que, tradicionalmente, tenía su lugar sistemático bajo el nombre de «ciencia práctica». Su «sociología comprensiva»⁷ no es la obra de un «padre fundador» sino más bien la de un hombre en el que algo concluye; en cierto modo, el último de su género. De Aristóteles, pasando por Adam Smith, hasta Weber, la ciencia de la economía, es decir, la ciencia de la acción económica —justamente porque es la ciencia de un tipo especial de acción humana—, es una ciencia práctica en la que se trata de la conducción de vida del ser humano económico, así como en la ética se trata de la del individuo, y en la ciencia política, de la del ciudadano. La economía política de la Escuela Histórica Alemana tenía todas las propiedades esenciales de una disciplina que se entendía como ciencia práctica. En ellas se encontraba, visto a la

luz del curso sucesivo de la historia de la ciencia, su «atraso», y nadie como Weber había registrado éste —si es que se trataba de un atraso— de forma tan perspicaz, aunque no fácilmente comprensible, ni de forma tan radical en la contraposición entre «ciencia de la realidad» y «ciencias nomotéticas». Esta comprensión de la especialidad [*Fach*] como una disciplina práctica que remite a la acción humana, era lisa y llanamente fundamental para la posibilidad y competencia de una ciencia dedicada a influir educativamente en la praxis de los jóvenes. En este marco, las alusiones y los recordatorios debían bastar.

IV. EL SENTIDO DEL «ESTAR LIBRE DE VALORES» [*WERTFREIHEIT*] PARA LA COMUNICACIÓN DE CONOCIMIENTOS PRÁCTICOS

Todos los problemas de la ciencia en Max Weber tienen su punto de partida en problemas prácticos. Tal como se expone del modo más conciso en el «Prefacio» a la toma de posesión del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, las cuestiones de las que se ocupa la ciencia social a finales del siglo XIX y comienzos del XX son idénticas a aquéllas con las que se enfrenta la *política* social. La cuestión social, en el sentido amplio de pregunta por las consecuencias del capitalismo de lucro [*Erwerbskapitalismus*] para la civilización [*Kultur*] en su conjunto, determina los problemas económicamente relevantes. Todo interés científico en la economía social [*Sozialökonomie*] es radicalmente antropocéntrico; son los intereses de «hombres vivos» los que dirigen las ciencias culturales históricas. En estas ciencias no se trata nunca, para Weber, de la reducción de los fenómenos a cantidades o, en último término, a «leyes», sino siempre de lo cualitativo, del significado cultural de los problemas. En la «relación de valor» de toda ciencia social plena de sentido, ineludible lógicamente según Weber —al igual que en Rickert—, se verifica una diferencia lógica con la búsqueda de conocimiento, sea científico-natural o científico-social, meramente observacional, «astronómico», y en este sentido indiferente a los valores. Es cierto que en las ciencias de la cultura históricas han de obtenerse conocimientos evidentemente comunicables de forma intersubjetiva, pero mucho más importante es que en estas ciencias se trata de percepciones [*Einsichten*] que de ningún modo pueden adquirirse sólo con el intelecto y la razón, sino que requieren de una disposición interior, de la capacidad de percibir [*Einsichtsfähigkeit*], por parte de las personas con una cultura [*Kulturmenschen*], la voluntad de *querer* la verdad. «La verdad es sólo para aquel que persigue la verdad.»

El concepto de «percepción» [*Einsicht*], central para la intención pedagógica de Weber y utilizado por él una y otra vez, en mi opinión, no ha sido tenido en cuenta hasta ahora. Sin una cierta educación moral para la capacidad de percibir, en concreto: para la aceptación ante todo de las verdades desagradables, no es

posible transmitir todos los resultados científicos esenciales a los jóvenes. Se trata justamente de la misma tesis que conocemos del inicio de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, según la cual en las ciencias teóricas, las más apropiadas para la enseñanza serían las personas más jóvenes e inmaduras, mientras que en las ciencias prácticas, por el contrario, sólo lo serían las personas maduras. La percepción presupone la existencia de aquellos que poseen la capacidad de percibir. Observaré sólo de pasada que la célebre diferenciación entre ética de la convicción [*Gesinnungsethik*] y ética de la responsabilidad [*Verantwortungsethik*] se funda ante todo en este punto: aquel que despliega una ética de la convicción creyente, sindicalista o socialista, es incapaz de percibir [*Einsichtsunfähig*] y por ello resulta un tipo tan peligroso en política. Por convicción, está dispuesto a sacrificar el intelecto [*Opfer des Intellekts*], es decir, al sacrificio de la percepción de las probables consecuencias de la acción. Aquel que despliega una ética de la responsabilidad está cargado de percepción; sabe que enoja a un «Dios» cuando sirve a otro y, aun así, actúa por responsabilidad.

Para mostrar cómo siendo aún muy joven, para Weber de lo que trata la docencia académica —o sea, en la actividad pedagógico-práctica que tanto le atrae— es de educar a los que lo escuchan para que perciban, quisiera emplear un texto muy temprano, de una época en la que, según las interpretaciones habituales, aún no estaba involucrado en los problemas lógicos de la ciencia social.

En *Die Christliche Welt. - Evangelisch-lutherisches Gemeindeblatt für Gebildete aller Stände* (1993a) Weber se refiere, en 1893, a ciertos cursos que había organizado el Congreso Evangélico-Social para la formación, sobre todo, de párrocos (el propio Weber participó con ocho conferencias sobre «Agricultura y política agraria», cuyo resumen se imprimió en forma de manuscrito; 1993b). Contrastó el propósito de estos cursos con otros semejantes que en 1892 los católicos llevaron a cabo en Mönchengladbach y los evangélicos en Elberfeld. Los cursos berlineses se diferenciaban por «su carácter académico». Mientras que en Mönchengladbach y en Elberfeld las jornadas tenían el carácter de «reuniones de hombres de ambiciones sociales semejantes y las conferencias dictadas, el de discursos que buscaban expresar la postura común» y, por consiguiente, eran recompensadas —según muestran los protocolos— con «calurosos aplausos», etc., es decir, que tenían «en primera línea» un fin apologético y habían de ofrecer una herramienta para «la defensa de nuestro orden económico cristiano»; en los cursos de Berlín en los que él interviene todo se configuraría de un modo esencialmente diferente. El posicionamiento de un docente individual, por ejemplo en favor del socialismo, en modo alguno sería homogéneo y la mayoría de los docentes rechazaría dejarse «atar» a puntos programáticos concretos. No puede descartarse, por lo tanto, que algunos participantes «mantengan» en parte su sensación de decepción respecto al «escepticismo bastante distanciado con el que los docentes, o al menos algunos de ellos, tienen

que posicionarse, a causa de sus opiniones científicas, frente a la posibilidad de resolver precisamente algunos de los problemas que interesan más directamente». Pero en esto se fundamenta la esencia de la exposición científica sobre estos temas y no podría evitarse, «más aún, aunque pudiera evitarse, no debería hacerse». La naturaleza de las cosas fuerza a los clérigos, «como a todos nosotros», a cooperar en la política social.

Pero es precisamente por eso que, «en este momento ningún otro atributo le es tal vez más necesario al clérigo que la completa sobriedad del juicio, como la que sólo trae consigo el conocimiento de las condiciones económicas previas de un fenómeno social y de las dificultades que se contraponen a la solución que parece sociopolíticamente deseable». «Llevar este conocimiento a los factores reales de poder» sería el único medio de impedir los intentos, guiados por un cuestionable diletantismo, de remediar los síntomas con curanderías. Los cursos «no quieren hacer propaganda sino trabajar [...] en la instrucción económica. Por eso no ponen el énfasis en mostrar medios y caminos para la solución de los grandes problemas de la época sino —y la observancia de estos límites requiere una cierta resignación— muy por el contrario, hacer visible la dimensión completa de las dificultades económicas, intentar conseguir que los problemas sean conocidos correctamente en su envergadura y las cuestiones prácticas sean planteadas correctamente». Veinticinco años antes del artículo sobre la libertad de los juicios de valor en *Logos*, de 1917, Weber ya ha elaborado por completo su posición sobre el sentido pedagógico del discurso académico desde la cátedra, y no son las posiciones teórico-cognoscitivas y lógicas las que para él son determinantes, sino pedagógico-«educativas». Que al respecto no habría cambiado nada, lo pone de manifiesto cualquier lectura imparcial del artículo de *Logos*.

Weber escribía para especialistas y naturalmente para contemporáneos, conocedores del contexto de la disputa en torno a valoraciones hechas desde una cátedra [*Kathederwertung*]. Podía ahorrarse por tanto extensas explicaciones sobre estas circunstancias. De ese modo, al artículo aparecido en *Logos* en 1917, «El sentido del “estar libre de valores” en las ciencias sociológicas y económicas» (1985c [1973b]), se le quitaron casi todas las alusiones a la discusión en boga; con la consecuencia de que sobre pocas posiciones de Weber se han escrito tantas cosas absurdas como sobre el famoso postulado, que le ha granjeado al autor las etiquetas de precursor espiritual de Hitler, de decisionista, de nihilista, etc. Si hay una pieza en la obra que, junto a «La ciencia como vocación», evidencia el apasionado rigor pedagógico de Weber, es ésta. El tenor de lo que allí se plantea sólo se hace comprensible para nosotros cuando se lee el texto original, el informe presentado en la asamblea de la Verein für Sozialpolitik [Asociación para la Política Social] en 1913, en su momento sólo impresa como manuscrito, y recogida por Eduard Baumgarten en su obra *Max Weber: Werk und Person* (1964). Ahí se muestra que la insistencia de Weber —de hecho, en

ocasiones quijotesca— en el postulado, sólo se hace inteligible si se considera desde la perspectiva del adversario: el «venerado maestro, el señor consejero privado von Schmoller», el representante de una generación. Weber sabía que Schmoller era un gran estudioso; su antipatía estaba llena de resentimiento, era altamente alérgico a su enorme influencia. Schmoller era el tipo gubernamental de economista político práctico, como gustaba en los ministerios. En un dictamen para el nombramiento de un catedrático en Viena, Weber escribe que Schmoller era «el representante más brillante de este tipo, sin comparación». En su asesoramiento de los ministerios, había «desarrollado la capacidad de saber siempre con antelación lo que los ministerios deseaban ver defendido en cada caso, y anunciarlo entonces como resultado de la ciencia».⁸

La lucha de Weber por el «estar libre de valores» es del todo concreta y está absolutamente vinculada a su tiempo. Él parte de la cuestión —la que, no obstante, en absoluto quería discutir— de si en la Asociación para la Política Social debería haber un lugar para las concepciones del mundo [*Weltanschauungen*] o, para ser más precisos, para las «valoraciones» político-prácticas. No discute esto pues a todos les debería constar que la Asociación «ha sido creada, ha existido y seguirá existiendo principalmente con este fin». Y eso es lo que ella debía seguir haciendo, «en el sentido correctamente entendido» que sus discusiones habían tenido hasta entonces. Se había prescindido expresamente de «Resoluciones» y similares, evitando con ello a los miembros diálogos de tipo «religioso» en el que una parte debe ser considerada herética y alejada del resto. Al contrario, en lo posible se había recurrido como ponentes, a propósito, a representantes de posturas enfrentadas. Con esto, la Asociación habría «satisfecho todos los postulados que le planteamos a una discusión de valoraciones prácticas», cuyo «fin científico sólo puede ser el de sacar a la luz los axiomas decisivos, en la forma más simplificada posible, y sobre los que descansan los enfoques encontrados, de modo tal que se pueda elegir entre éstos».

El «postulado» de Weber es entendido en forma completamente errónea, en la medida en que se pasa por alto que presupone una justificación científica de las discusiones científicas sobre valoraciones. La forma en la que, según Weber, han de llevarse a cabo tales discusiones se encuentra aún en estrecha relación con la vieja doctrina de la formación de juicios dialéctico-tópicos; no tiene nada que ver con el decisionismo.⁹

El informe de 1913 y el artículo de *Logos* de 1917 fueron entendidos siempre como textos centrales de Weber sobre lógica y metodología de la ciencia social. Pero poco tienen que ver con esto. Todo lo que Weber afirma en ellos sobre «lógica» es la exigencia, que nadie discutiría, de que la comprobación de un hecho y una toma de posición práctica-valorativa son cosas diferentes y deben ser distinguidas. La elección de las palabras por parte de Weber, de que se trataría de «problemas heterogéneos», es demasiado pretenciosa para un

mensaje lógico que es modesto. Lo que hay que exigirle a un autor en nombre de la lógica es «tan sólo que no engañe a sus lectores acerca de la absoluta heterogeneidad de los problemas, ni involuntariamente ni por deliberada picardía». ¡La palabra decisiva aquí es «engañar»! «No engañar, no ser engañado», ésa es la única virtud, la claridad y la honestidad intelectual, a la que la ciencia aún puede llevar y a la que, según Weber, debe conducir. En «La ciencia como vocación» se dice, enfáticamente, que «la tarea pedagógica más difícil de todas es quizá la exposición de problemas científicos de forma tal que una cabeza instruida, pero también receptiva, las entienda, y que pueda llegar a través de ella a un pensamiento independiente —lo único que a nosotros nos resulta decisivo—». No dejo de mencionar la frase que sigue inmediatamente después: este arte es «un don personal y no coincide de ninguna manera con las cualidades científicas de un estudioso». Sin embargo, sin «artificio», sin mayéutica tampoco se puede dar este arte. Y, si lo entiendo bien, «estar libre de valores» y «discusión de valores» y, finalmente, también el tipo ideal, son artificios mayéuticos no sólo para la promoción de conocimientos de tipo técnico sino, sobre todo, de conocimientos de carácter práctico-moral.

V. EL FRACASO DE MAX WEBER

Los ideales de Max Weber, su lenguaje o su forma de pensar apasionada se han alejado de nosotros. Ya en el momento de su muerte, era para la mayoría un hombre de un mundo pretérito. Así lo vio también, al fin y al cabo, la mayoría de la gente de mi generación, cuando después de 1945 estudiamos a Weber. Para Tenbruck (1959), la doctrina de la ciencia [*Wissenschaftslehre*] de Weber ya no le decía nada. El gran libro de Wolfgang Mommsen lo circunscribió (1959) por completo al mundo de la Alemania guillermiana: un gigante pero completamente anclado en su tiempo; en 1959, yo escribía aún en un sentido semejante, después de que poco antes, de manera juvenilmente naif, lo viera de otro modo. Los alemanes tenemos pocas figuras en el siglo xx con las que podamos orientarnos intelectualmente. No me refiero a esto en el sentido de correr detrás sino de darnos cuenta de si la forma en que *nosotros* fundamos nuestra vida resiste la comparación con *su* baremo. Si nos esforzamos por conocer mejor a Weber y por su aspecto de «educador», tenemos que hablar también de su fracaso. Weber ha fracasado lo mismo que todas las grandes figuras de educadores —sus profetas: Platón, Rousseau o Nietzsche— en la desmesura alejada del mundo de sus exigencias, y en su estricto «mandato de coherencia». Ahora bien, ¿dice esto algo sobre el papel que desempeñan estos educadores en el balance del pensamiento humano? ¿Qué seríamos sin ellos? Trataré de esbozar el fracaso de Weber.

1. Su fracaso como educador. La juventud se había apartado de él ya en 1919. Debería examinarse su fracaso para ver si no hay en el contexto alemán límites a

lo que se acepta de sobriedad y de no hacerse ilusiones; si Alemania no es manifiestamente —o si tal vez también lo fue— el país en el que no aparece un séquito intelectual sin un poco de filosofía de la historia, sin un poco de «principio de esperanza», sin conciencia del *kairós* —justo ahora, *ahora*, con la esencia alemana se cura al mundo—, o sin un poco de promesa de redención y de parusía. Cuando en 1919 el joven Horkheimer asiste en Múnich, lleno de expectativas, a una clase de Weber sobre la democracia de los consejos [*Rätedemokratie*], sale de allí muy triste (1965, 65; 1971, 61). ¿Qué había esperado? En todo caso, no había sido engañado por Weber. Tal vez debería intentarse alguna vez comparar el *eros* pedagógico particularmente esquivo de Weber con el seductor de Heidegger y de los francfortianos.

2. El fracaso de la incomprensibilidad de su ciencia. ¿Cómo puede explicarse que esta obra haya quedado tan inconcebiblemente incomprensida, que nosotros aún hoy debamos esforzarnos en entenderla? Y ello ocurrió ya en parte durante su vida. En diciembre de 1913, es decir, presumiblemente en el contexto del recién aparecido «Ensayo de las categorías» (1985d [1973c]), Weber escribía a Hermann Kantorowicz, el penalista: «la “sociología comprensiva”, ¿incomprensible?, ¿y para usted?. Si pasa esto en tierra fértil... ¡qué mal debo haber redactado!» (2003, 442). Sería, sin duda, una tarea necesaria la de mostrar de forma más precisa dónde tenía Weber la culpa de su incomprensibilidad y, por otra parte, dónde, aun con una mayor comprensibilidad, no podía ofrecer lo que reclamaba el mercado intelectual de los años que siguen al de 1920. A aquel que esperaba un «espectáculo» de su sociología, Weber le señalaba, como es sabido, por dónde se iba al cine (1986b, 14 [1998c, 23]). La frase estaba dirigida contra Scheler.

Eso lleva (3) al completo fracaso desde la perspectiva de la imagen del ser humano que Weber trataba de erigir. Weber odiaba el culto a la «vivencia» y a la «personalidad» que estaba en boga en su época, y también el «darse-importancia» que tanto proliferaba. En el «Dictamen» sobre la discusión en torno a los juicios de valor se encuentra una formulación que aparece en su obra en incontables variantes. Según ésta, sería deseable «que precisamente la generación que ahora se hace adulta» se acostumbre nuevamente a la idea de que «ser una personalidad» es algo que no puede pretenderse de forma deliberada y que sólo hay un camino único para (¡quizá!) convertirse en tal: la entrega incondicional a una «cosa», independientemente de la forma particular que en el caso particular adopte ella, y la «exigencia del día» que de ella se desprende (1964, 108). Con Weber, se puede mostrar de qué modo tan radical se han desarrollado desde él las pretensiones de emancipación, de «despliegue de la personalidad» —que según el artículo 2 de la Ley Fundamental [de Bonn] es un derecho básico de cualquiera—. ¡Quién querría vivir todavía según las normas erigidas por Weber!

4. La ciencia política habría de investigar de nuevo el excepcional fracaso de

Weber como teórico político. Si por medio de su concepto de «democracia plebiscitaria de líder» [*plebiszitäre Führerdemokratie*] pudo haber ayudado a allanar el camino a Hitler, presumiblemente contribuyó mucho más a la degeneración de la concepción liberal del cargo de presidente en Estados Unidos; pues decenas de miles de estudiantes universitarios americanos se familiarizaron entretanto con el «concept of plebiscitary democracy», mientras que al final de la República de Weimar, apenas una docena de especialistas aún recordaban la contribución de Weber a su Constitución. El serio libro de Robert Eden *Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche*, de 1983, apunta en esa dirección; en *The Closing of the American Mind* de Allan Bloom, Weber desempeña igualmente un importante papel como fatalidad para Estados Unidos. Si sobre Nietzsche hay tantas cosas mal entendidas como bien entendidas, por qué habría de irle mejor a Weber. Yo creo que podría demostrarse, sin embargo, que Weber tiene menos culpa en estos malentendidos de la que podría tener Nietzsche. El concepto weberiano de democracia de líder carismático plebiscitario es, después de Rousseau y Tocqueville, un último intento por encontrar una solución al desecamiento de lo político, diagnosticado por él, de todo lo que le daba rango y dignidad espiritual. Justamente por él, que por lo demás ponía el cerrojo sobre cualquier «escapatoria», «redención» de los males del mundo desencantado, como carentes de sentido y de dignidad. ¡Si Weber se hubiera callado! Con todo, el intento intelectual no podía criticarse, pero la realización fue desastrosa. Hindenburg y Hitler, con toda seguridad, no leyeron ni una sola línea de Weber; Hindenburg no era un demagogo carismático y Hitler no accedió al poder mediante un plebiscito. ¿Acaso Rousseau debería haber dejado de pensar y escribir para que Robespierre no lo leyese?

La pregunta hipotética por «Max Weber como educador», uno podría decir también como legislador o como nomoteta —el educador y el nomoteta van de la mano en el pensamiento de la teoría política—, debe ser corroborada en todos sus escritos. Para esto, pero también (5) para la comprensión del fracaso de Weber tenemos en especial una parte de su obra que hasta ahora no ha encontrado una exposición adecuada: el compromiso periodístico de Weber con los problemas universitarios de su época. Edward Shils publicó los ensayos más importantes al respecto en inglés (Weber 1974), pero hasta ahora no se ha pasado a las investigaciones. También en esta parte de su obra, lo «central» en Weber es sólo una cosa: qué deviene en «caracterológico» en los seres humanos que son encuadrados en este sistema, en el «sistema Althoff», sea como docentes en la cátedra, sea como estudiantes en el aula y en el salón de exámenes. Weber desdeñaba la adaptabilidad, la obediencia anticipada [*vorausseilender Gehorsam*] a la que el sistema obligaba a sus integrantes. Las ideas de Weber sobre la tarea de la ciencia y de la universidad pueden haber sido excesivas. Ahora bien, si las ideas no cuentan en absoluto y sólo la adaptabilidad y los criterios cuantitativos de éxito —nivel de fondos aportados por terceros, porcentaje de aceptación de los

egresados en instituciones con prestigio en la economía—, ¿se «venderán» también la ciencia y las universidades, como todo lo que se ha hecho dependiente de un mercado? En la tercera *Consideración intempestiva* [«Schopenhauer como educador»], cuyo título plagio sin vergüenza, se dice: «[...] ahora trato de hacer algo muy comprensible, a saber, aclarar de qué modo todos nosotros podemos educarnos a través de Schopenhauer *en contra* de nuestro tiempo —porque, a través de él, tenemos la ventaja de *conocer* realmente este tiempo» (Nietzsche 1999, 363). En este sentido, todavía tenemos que aprender de Max Weber como «educador».

Referencias

- Baumgarten, Eduard (ed.). 1964. *Max Weber, Werk und Person*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bendix, Reinhard, y Guenther Roth. 1971. *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- Bloom, Allan David. 1987. *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Breuer, Stefan. 1994. *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1995. *Ästhetischer Fundamentalismus: Stefan George und der deutsche Antimodernismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Descartes, René . 1955. *Die Prinzipien der Philosophie: Mit einem Anhang, enthaltend Bemerkungen René Descartes' über ein Gewisses in den Niederlanden gegen Ende 1647 gedrucktes Programm*. J. H. V. Kirchmann (trad.). 5ª ed. Hamburgo: F. Meiner.
- Eden, Robert. 1983. *Political Leadership & Nihilism: A Study of Weber & Nietzsche*. Tampa: University Presses of Florida.
- Fink, Eugen. 1947. *Vom Wesen des Enthusiasmus*. Essen: v. Chamier.
- Hennis, Wilhelm. 1982. «Tocqueville's "Neue Politische Wissenschaft"». En *Aspekte der Kultursoziologie. Aufsätze zur Soziologie, Philosophie, Anthropologie und Geschichte der Kultur. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem*, Justin Stagl (ed.). Berlín: Reimer, 385-407.
- . 1987a. «Max Webers Thema: "Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen"». En *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 59-116.
- . 1990. «Max Weber als Erzieher». En *Den Staat denken. Theodor Eschenburg zum fünfundsiebzigsten*, Hermann Rudolph (ed.). Berlín: Siedler, 241-264.
- . 1996a. «Max Weber als Erzieher». En *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 93-113.
- . 1996b. «Max Webers Wissenschaft vom Menschen». En *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 3-89.
- Horkheimer, Max. 1965. «Diskussion über "Wertfreiheit und Objektivität"». En *Max Weber und die Soziologie heute*, Otto Stammer (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 65-67.
- . 1971. «Discussion on Value-Freedom and Objectivity». En *Max Weber and Sociology Today*,

- Otto Stammer (ed.), Kathleen Morris (trad.). Nueva York: Harper & Row, 51-53.
- Jaspers, Karl. 1932. *Max Weber: Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. Oldenburg: Gerh. Stalling.
- Krüger, Gerhard. 1939. *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des Platonischen Denkens*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- . 1958. *Grundfragen der Philosophie: Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*. Fráncfort del Meno: Klostermann.
- Lassman, Peter, Irving Velody y Herminio Martins (eds.). 1989. *Max Weber's «Science as a Vocation»*. Londres y Boston: Unwin Hyman.
- Löwith, Karl. 1986 [1940]. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: Metzler.
- Mettler, Artur. 1934. *Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit: Mit einer Bibliographie der Arbeiten über Max Weber*. Leipzig: Hirzel.
- Mommsen, Wolfgang J. 1959. *Max Weber und die deutsche Politik*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Nietzsche, Friedrich. 1999 [1874]. «III. Schopenhauer als Erzieher». En *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Kritische Studienausgabe, I. Múnich: dtv, 335-427.
- Platón. *Politeia*. 1971. Dietrich Kurz y Gunther Eigler (eds.), Friedrich Schleiermacher (trad.). *Werke in Acht Bänden*, vol. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Priddat, Birger P. 1989. «Die Politische Wissenschaft von Reichtum und Menschen. - Aristotelische Reminiszenzen in der politischen Ökonomie des 19. Jahrhunderts». *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 75 (2), 171-195.
- Scaff, Lawrence A. 1973. «Max Weber's Politics and Political Education». *American Political Science Review* 67 (1), 128-141.
- . 1989. *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*. Berkeley: University of California Press.
- Spitta, Theodor. 1969. *Aus meinem Leben: Bürger und Bürgermeister in Bremen*. Múnich: List.
- Tenbruck, Friedrich H. 1959. «Die Genesis der Methodologie Max Webers». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11, 573-630.
- . 1975. «Das Werk Max Webers». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, 663-702.
- Weber, Marianne. 1900. *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1984 [1926]. *Max Weber. Ein Lebensbild*. 3ª ed. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1921a [1895]. «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede». En *Gesammelte Politische Schriften*. Múnich: Drei-Masken-Verlag, 8-30.
- . 1921b [1919]. «Brief an Otto Crusius». En *Gesammelte politische Schriften*. Múnich: Drei-Masken-Verlag, 482-484.
- . 1936. *Jugendbriefe*. Marianne Weber (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1964 [1913]. «Gutachten zur Werturteilsdiskussion im Ausschuß des Vereins für Sozialpolitik». En *Max Weber, Werk und Person*, Eduard Baumgarten (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 102-139.

- . 1973a [1904]. «La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- . 1973b [1917]. «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 222-269.
- . 1973c [1913]. «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 175-221.
- . 1974. *Max Weber on Universities: The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany* Edward Shils (ed.). Chicago: University of Chicago Press.
- . 1985a [1919]. «Wissenschaft als Beruf». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 582-613.
- . 1985b [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985c [1917]. «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 489-540.
- . 1985d [1913]. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 427-474.
- Weber, Max. 1986a [1920]. «Vorbemerkung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-17.
- . 1986b [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, II. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 276-536.
- . 1988a. «Debattereden auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien 1909 zu den Verhandlungen über “Die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden”». En *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Marianne Weber (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 412-416.
- . 1988b. «Rede auf dem ersten Deutschen Soziologentage in Frankfurt 1910». En *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Marianne Weber (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 431-449.
- . 1991 [1895]. «El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 66-100.
- . 1993a [1893]. «Die Evangelisch-Sozialen Kurse in Berlin im Herbst dieses Jahres». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik: Schriften und Reden, 1892-1899*, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/4-1. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 233-237.
- . 1993b [1893]. «Landwirtschaft und Agrarpolitik. Grundriss zu 8 Vorlesungen im Evangelisch-Sozialen Kursus zu Berlin». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik: Schriften und Reden, 1892-1899*, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/4-1. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 259-271.

- . 1998a [1919]. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 181-233.
- . 1998b [1920]. «Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Luis Legaz Lacambra, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.). Madrid: Taurus, 11-24.
- . 1998c [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Confucianismo y taoísmo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Luis Legaz Lacambra, Julio Carabaña y José Almaraz (trads.). Madrid: Taurus, 269-526.
- . 2003. *Briefe 1913-1914*. M. Rainer Lepsius y Horst Baier (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/8. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2012. *Briefe 1918-1920*. Gerd Krumeich y M. Rainer Lepsius (eds.). 2 vols. *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/10. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2015. *Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895-1920*. M. Rainer Lepsius (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/13. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wittgenstein, Ludwig. 1921. «Logisch-Philosophische Abhandlung». *Annalen der Naturphilosophie* 14, 185-262.

II. Obra: las partes

¿Qué es la *Sozialökonomik*?*

KEITH TRIBE

Max Weber tuvo una educación formal como abogado, aunque jamás ejerció esta profesión. Obtuvo la cátedra de economía política en Friburgo en 1894, pasando parte de ese verano preparándose las materias que impartiría hasta su colapso en 1898; aprendió ruso de forma autodidacta para poder leer de primera mano acerca de los eventos de la revolución de 1905 y sus consecuencias; escribió extensos documentos sobre historia económica antigua y sobre religión comparada —aunque aseguró no interesarse personalmente por la fe religiosa—, y murió en Múnich, durante el semestre de verano del año 1920, dejando inconclusas sus nuevas clases sobre «Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)».¹ Desde una perspectiva moderna, su obra y sus intereses pueden parecer fragmentarios, dispersos, caleidoscópicos; pero es poco lo que podemos aprender de su obra si reducimos esta diversidad real para obtener una especie de «sociología weberiana». Tampoco podemos hacerle justicia a su obra buscando dentro de ella «contribuciones» para la sociología moderna. Por el contrario, aprendemos más de Weber cuanto más buscamos comprender su obra dentro de su contexto contemporáneo, y cuanto menos asimilamos fragmentos de ella dentro de nuestros intereses académicos modernos.

Weber, por supuesto, es conocido como el autor de un texto titulado *Economía y sociedad*, aunque ésta es una publicación póstuma de la cual tan sólo la primera sección, aproximadamente 20% del texto, había sido completada. Por qué este texto debería llamarse *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economía y sociedad], así como su propósito, son cuestiones que hoy en día dividen incluso a los especialistas en Weber. En este ensayo buscaré mostrar las cuestiones que arroja este problema cuando abandonamos las definiciones modernas de estos términos y consideramos, en su lugar, lo que éstos podrían haber significado para Weber. En primer lugar consideraré el proyecto del cual formaba parte *Economía y sociedad*, un proyecto (finalmente) titulado *Grundriss der Sozialökonomik* (*Esbozo de Sozialökonomik*). Esta empresa creció hasta convertirse en una colección de múltiples volúmenes y autores, la cual sólo fue completada a finales de los años veinte. ¿Qué era entonces esta

«Sozialökonomik», de la cual el monumental *Economía y sociedad* no era más que una parte? Tal es la pregunta que nos ocupa aquí, tratando primero con ciertos elementos de la propia *Economía y sociedad* para luego considerar el desarrollo del proyecto del *Grundriss der Sozialökonomik (GdS)*. Para concluir, presentaré un resumen de la organización del segundo capítulo de la primera parte de *Economía y sociedad*, «Categorías sociológicas fundamentales de la acción económica».

El texto conocido hoy en día como *Economía y sociedad* fue publicado en 1922 como la tercera sección [*Abteilung*] del *GdS*. El borrador de la primera parte—conformada por cuatro capítulos que abarcan 180 páginas dedicadas a 1. conceptos sociológicos básicos, 2. las categorías sociológicas fundamentales de la acción económica, 3. tipos de gobierno y 4. un boceto de la distinción entre clase y estamento social—había sido corregido por Weber. Como era habitual en su forma de trabajar, se deshizo de todos los borradores anteriores y manuscritos una vez que el escrito entró en producción, por lo cual, para la primera parte de lo que hoy conocemos como *Economía y sociedad*, no están disponibles. Es sólo por la ausencia de estos manuscritos que podemos concluir que Weber daba por finalizados estos capítulos. Por el contrario, las dos secciones restantes, abarcando 617 páginas en la edición de 1922, no habían sido completadas al momento de su muerte: Marianne Weber y Melchior Palyi se encargaron de armar el texto a partir de manuscritos encontrados en el estudio de Max Weber—un indicio seguro de que esta obra aún no había sido terminada (Hanke 2009, 353 y ss.)—. Debido a esto podemos concluir que únicamente el texto que conforma la primera parte de *Economía y sociedad* puede ser considerado un reflejo directo de las intenciones de redacción de Weber. Los mismos editores de la *MWG* han llegado a una decisión radical a partir de esta situación: que la primera parte sea publicada como una obra independiente (Weber 2013), colocada aparte y ubicada después de los escritos (Weber 1999, 2001a, 2001b, 2005, 2010) para los cuales había, desde 1922, fungido el papel de introducción, y este material, a su vez, publicado por orden temático en la forma de manuscritos acerca de la ciudad, las comunidades, la dominación, el derecho y las comunidades religiosas.

Debido a lo anterior, los tres capítulos principales de la primera parte asumen un significado especial dentro de la obra de Weber, pues son sus últimas palabras con respecto al marco conceptual del análisis social, económico y político, y como tal, forman una base sólida para el desarrollo de las ciencias sociales. Sin embargo, dadas las divergencias en cómo se publica actualmente *Economía y sociedad* en todos los idiomas, este aspecto peculiar de la primera parte ha sido ignorado; la falta aparente de estructura de la obra como totalidad ha alentado a sus lectores a hojear el texto entero en busca de definiciones y fórmulas, en lugar de leer la primera parte de un modo más sistemático. De hecho el propio Talcott Parsons, traductor al inglés de varias obras de Weber, sugería que el capítulo 1

debía ser leído como una «obra de referencia» en lugar de como una narrativa continua.² Los primeros tres capítulos, sin embargo, presentan un argumento bien estructurado, y si buscamos comprender lo que Weber tenía en mente cuando utilizó el término de «Sozialökonomik», no está mal comenzar considerando la relación entre los dos primeros capítulos: el primero acerca de los conceptos básicos de la sociología y el segundo acerca de las categorías sociológicas de la acción económica.

El capítulo 1, «Conceptos sociológicos fundamentales», es, en parte, una versión más elaborada de su ensayo de 1913 acerca de las categorías sociológicas, presentado por segunda vez en Viena durante el semestre de verano de 1918 con el nombre «Economía y sociedad (Crítica positiva de una concepción materialista de la historia)»³ y luego, ampliado, en 1919. Este largo proceso de gestación y revisión explica su rigurosa organización dentro de diecisiete párrafos de definiciones, cada uno seguido de una exposición sistemática. El texto supera las 20 000 palabras, de las cuales una tercera parte está dedicada a exponer el término introducido en el §1, lo que hace del siguiente modo:

La sociología (en el sentido que aquí le damos a este término que con tantos significados se utiliza), debe entenderse como una ciencia que pretende comprender, interpretándola, la acción social para de ese modo explicarla causalmente en sus desarrollos y efectos. En esto, «acción» debe entenderse como un proceder humano (más allá de que sea una actividad externa o interna, una omisión o un consentimiento) si y en la medida en que quien actúa lo haga dando a ese proceder un sentido subjetivo. Pero debemos entender como acción «social» cuando dicha acción, de acuerdo al sentido dado por quien la realiza, es relativa al comportamiento de un otro, y se orienta en su desarrollo por ese comportamiento (1980, 1 [1964, 5]).

La primera sección del capítulo 1 está abocada a una discusión acerca de los problemas que surgen de una interpretación de la acción social, cuyo significado es subjetivo, entendiéndose la «acción social», consistentemente, como acción individual, pues el objeto del análisis de Weber gira en torno a la relación entre el orden social y la acción individual —tal como declara en el §1.9: «La acción, en el sentido de la orientación comprensible y significativa del comportamiento propio, existe para nosotros sólo como comportamiento de una o varias personas individuales» (1980, 6 [1964, 12])—. Por lo tanto, podría decirse que Weber es un analista de la acción social, mas no de la «sociedad»; el título de *Wirtschaft und Gesellschaft* es, por lo tanto, anómalo en tanto que Weber no se ocupó en ella de la naturaleza de la «sociedad». En su lugar, encontramos que el orden social se construye a partir de la acción social, siendo éste el modo de exposición que adopta Weber a partir del §2: tratando primero con la racionalidad instrumental de la acción (§2), pasando entonces a las relaciones sociales que surgen a partir de esta acción instrumental (§3), las regularidades de la acción social que permiten el desarrollo de tipologías (§4), las fuentes de la legitimidad que gozan los órdenes que surgen de la acción tipificada (§§5, 6, 7), la búsqueda por cumplir

con intereses individuales y las formas de selección social que esto conlleva (§8), los procesos de «comunización» [*Vergemeinschaftung*] que moderan y controlan la competencia social (§9), la naturaleza relativamente «abierta» o «cerrada» de estas relaciones (§§10, 11), la forma de asociación [*Verband*] resultante y su orden interno (§§12, 13, 14, 15), la naturaleza relacional entre el poder y la dominación (§16) y, finalmente, la asociación política y el Estado (§17). Al ser enlistados de esta manera queda claro que todos los órdenes, ya sean sociales, políticos o económicos, se construyen a partir de la acción social, definida como las acciones de los individuos. Mientras que esto ilumina fuertemente el papel de la legitimidad dentro de su teoría del Estado moderno (Anter 1996, cap. III.1), Weber también argumentaba que cada orden debe ser evaluado de acuerdo a los tipos humanos a los que proporciona las oportunidades óptimas para volverse dominante (*cfr.* 1985b, 517 [1973b, 247]).⁴ Esto resalta la reciprocidad y dependencia mutua entre la agencia y la estructura que se halla en el centro del pensamiento de Weber. La forma sistemática en la cual el tema es abordado en el capítulo 1 de *Economía y sociedad* dista mucho del abordaje habitual de esta distinción típica de las ciencias sociales contemporáneas.

El capítulo 2, «Categorías sociológicas fundamentales de la economía», parte directamente del primero y extiende su tratamiento de la organización social de la acción social, para explicar las condiciones sociales de la organización económica. Weber comienza haciendo énfasis en que lo que sigue no es «teoría económica», sino un intento por definir «algunas relaciones sociológicas de lo más simples dentro de la economía» (1980, 31 [1964, 46]). Sin duda, Weber tenía en mente una clara demarcación entre la teoría económica y la sociología dentro del contexto de «la economía». Y si nos preguntamos: ¿qué consideraba que era la «teoría económica»? no tenemos más que recurrir a las fórmulas y argumentos presentados por Friedrich von Wieser en el primer volumen del *Grundriss der Sozialökonomik*, el cual está dedicado a la «Economía y ciencia económica» (Wieser 1914, §4 y ss.): los grados de la necesidad humana, la existencia de bienes económicos, la relación entre la satisfacción de las necesidades y el suministro de bienes, el trabajo humano como un medio para satisfacer las necesidades y suministrar bienes, el rol jugado por el capital y la combinación de estos elementos dentro de una economía simple de intercambio.⁵ La manera en la que las «categorías sociológicas» se relacionan con esto había sido indicada al principio del capítulo 1, donde Weber señala que es «acción “social” cuando dicha acción, de acuerdo con el sentido dado por quien o quienes la realizan, es relativa al comportamiento de *otros*, y se orienta en su desarrollo por ese comportamiento» (1980, 1 [1964, 5]). Por lo tanto, el tema del capítulo 2 puede ser visto como una exposición de la forma en la cual la acción económica se encuentra orientada al comportamiento de otros; pues incluso Robinson Crusoe, en su isla, se vale de objetos que han sido producidos por otros.

El primer párrafo establece una relación entre la orientación de la acción económica y la racionalidad detrás de su propósito:

§1. Una acción se llamará «económicamente orientada» en la medida en la que según el sentido dado por el actor a la misma esté orientada a atender [*Fürsorge*] un deseo de utilidades. «Gestión económica» [*Wirtschaften*] se llamará el ejercicio *pacífico* de un poder de disposición que *en primer término* está orientado económicamente; se llamara «gestión económica racional» a la que está orientada económicamente con arreglo a fines, es decir, *planificada* [*planvoll*]. «Economía» se llamará a una gestión económica *continuada* autocéfala; «actividad económica» a una gestión económica *continuada* ordenada con carácter de explotación [*betriebsmäßiges*] (1980, 31 [1964, 46]).

Esta definición de la acción económica racional como una relación entre los fines y los medios pone en discusión dos elementos importantes: el propósito de la «acción económica» es la satisfacción de un deseo de recibir utilidades, pero no se especifica cuáles podrían ser estas «utilidades» (por lo que no existen, de hecho, «fines económicos» singulares e independientes), y no se especifican tampoco los medios por los cuales estas utilidades son adquiridas (no hay «medios económicos» específicos). La «acción económica» es un proceso que vincula los medios con los fines, ninguno de los cuales es necesariamente económico en sí mismo, y la racionalidad de esta acción surge del marco en el cual se lleva a cabo este proceso. Más adelante se introduce la figura del dinero como un medio transparente para el cálculo económico, relacionando medios con fines.

En las noventa páginas que siguen luego de estos señalamientos Weber nos presenta un surgimiento de la organización económica que toma la forma de una génesis de categorías económicas modernas inscritas en tipos distintivos de orden social. Más allá de otras consideraciones, en este abordaje confluyen la Escuela Histórica con la cual Weber se identificó en su discurso inaugural de Friburgo⁶ y la «economía moderna» austriaca que fuera objeto de sus clases en Friburgo y Heidelberg, cruzando así la brecha del *Methodenstreit* que abrió el ataque en 1883 de Schmoller a Menger (veáse Tribe 2007, cap. 4). Podría decirse, por lo tanto, que en 1920 Weber nos proporciona el marco de una *Sozialökonomik* moderna en la cual la racionalidad de la actividad económica es definida mediante la especificación del orden social en el cual ésta tiene lugar. Desafortunadamente, este logro no fue reconocido, siendo reinventado durante los años ochenta de una forma más limitada. Aun cuando la relevancia del capítulo 2 para la *Sozialökonomik* ha sido reconocida por Richard Swedberg, quien resume algunos aspectos del segundo capítulo de *Economía y sociedad* en su obra *Max Weber and the Idea of Economic Sociology* (1998, 30-57), la «sociología económica» con la cual Swedberg relaciona a Weber es claramente no-weberiana, pues conecta la acción por un lado y las instituciones por el otro sin dar cuenta de la manera en que las instituciones son también constructos de

la acción.⁷ Como ya ha argumentado en otro contexto Andreas Anter, la concepción que tenía Weber del Estado no es la de un aparato que impone un orden a una población, sino la de agentes cuyas acciones son organizadas en torno a la idea de que el Estado existe y debe existir. De ahí la posición central del concepto de legitimidad para entender la efectividad del Estado (Anter 1996, 95).

Más adelante en este ensayo volveré a considerar el contenido del capítulo 2, pero primero debemos recurrir al proyecto para el cual fueron escritos los capítulos 1 y 2: un manual en varios volúmenes titulado *Grundriss der Sozialökonomik*. Si buscamos entender la «Sozialökonomik», hacemos bien en preguntar exactamente qué es lo que contiene este «resumen de economía social». ¿Cuál era el alcance de este manual y de qué manera influyó Weber en su propósito y diseño a lo largo de los años de su planificación?⁸ Sin embargo, dado el tortuoso camino que llevó a la creación del *GdS*, comenzando en 1905 y cuya primera sección no fue publicada sino hasta 1914, debe también considerarse el resultado final del proyecto, en gran parte después de la muerte de Weber. La elaboración de un resumen de su contenido se dificulta también debido a la confusa estructura adoptada por los editores, quienes en 1914 lo organizaron en cinco libros [*Bücher*] y nueve secciones [*Abteilungen*], mientras que los volúmenes individuales posteriores fueron subdivididos y numerados como partes de las últimas secciones, por lo cual no hay una relación coherente entre las subdivisiones del trabajo en su totalidad y los volúmenes que se pueden encontrar en el estante de una biblioteca.⁹

El primer volumen en aparecer fue publicado durante el verano de 1914 como la primera parte (A. «Economía y Ciencia Económica» —*Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*—) del primer libro («Fundamentos de la Economía» —*Grundlagen der Wirtschaft*—). Éstos eran fundamentos estrictamente teóricos que combinaban tres contribuciones: el tratamiento somero de Bücher acerca de las etapas de la economía, el resumen de Schumpeter sobre el desarrollo de la disciplina económica y la consideración de Wieser de la economía teórica. En 1893 Bücher había publicado una explicación del desarrollo económico dividida en tres etapas, pasando de una «economía doméstica» [*Hauswirtschaft*] en la cual no existe el intercambio, a una economía urbana [*Stadtwirtschaft*] en la que los bienes pasan directamente del productor al consumidor, terminando en una economía de intercambio [*Volkswirtschaft*] que incluye la producción de mercancías y el libre tránsito de bienes (1898, 54 y ss.).¹⁰ Había revisado y expandido su perspectiva de este esquema a lo largo de varias ediciones y Weber claramente pretendía obtener de Bücher una versión definitiva de este abordaje del desarrollo económico para hacer de ella la plataforma inicial desde la cual podría desarrollarse el *GdS*. Cuando finalmente recibió la contribución de Bücher, Weber se mostró desilusionado por su brevedad, pero dado que Bücher había elaborado originalmente el texto de 1893 a partir de lecciones esporádicas, es fácil imaginar cuán duramente tendría que haber trabajado Bücher para

cumplir con las altas expectativas de Weber, esforzándose en producir algo nuevo a partir de material que ya había sido reescrito varias veces a lo largo de veinte años. La pieza de Schumpeter era menos compleja: un recuento en tres partes del desarrollo del pensamiento económico, desde el preclásico, pasando por la economía política del periodo entre Smith y la Revolución Marginalista y culminando con la «economía moderna».¹¹ Weber también se mostró preocupado porque la contribución de Wieser no establecía los vínculos esperados entre la teoría económica y la sociología, aunque, nuevamente, no se encuentran indicios en la descripción original del encargo que sugieran que esto era lo que Weber entendía que esperaba de Wieser. En cualquier caso, en 1914 Weber consideró que el texto de Wieser tenía deficiencias y se propuso repensar su propia contribución al *GdS* para poder proporcionar un vínculo apropiado entre «economía y sociedad».¹²

Por supuesto que el comienzo de una guerra, que tendría como uno de sus efectos secundarios destruir la supremacía internacional con la cual contaba la academia alemana, no era el mejor momento para lanzar la publicación de un gran manual. Por ejemplo, cuando Talcott Parsons viajó como estudiante a Heidelberg a finales de los años veinte, entrando así en contacto con la reputación póstuma de Weber y con el salón de Marianne Weber, lo hizo debido a que Heidelberg era la sede de un nuevo esquema de intercambio académico alemán-estadunidense instalado para reparar el daño que la guerra había causado a la reputación académica internacional de Alemania. Debido a que Weber interrumpió su labor editorial en el *GdS* durante la guerra y que murió antes de cumplirse dos años del fin de la misma, ha habido una falta comprensible de interés por las últimas entregas del manual, pues las secciones y las partes restantes fueron publicadas esporádica e irregularmente hasta 1930, incluyendo reproducciones parciales cuyos títulos parecen haber sido modificados. El historial de publicación del *GdS* nos es relevante, pues no coincide por completo con la estructura planificada por Weber y la división por él planteada antes de 1914, y estos planes han llegado a jugar un gran papel en el intento por comprender qué hubiera incluido Weber en *Economía y sociedad* si hubiese vivido lo suficiente para enviarla completa a la imprenta.

El primer libro del *GdS* estaba dividido en tres secciones que trataban, respectivamente, la economía y la ciencia económica, las relaciones naturales y técnicas dentro de la economía, y la economía y la sociedad.¹³ El «libro» propio de Weber es, por lo tanto, parte de uno que buscaba dejar sentados los rasgos básicos de la economía, comenzando por su tratamiento teórico y siguiendo con las «condiciones geográficas para la economía humana», el consumo, la división del trabajo, la tecnología y, finalmente, «la economía y los órdenes y poderes sociales». Lo anterior queda más claro cuando consideramos el segundo libro, «Elementos específicos de la economía capitalista moderna». Aunque no fue publicado hasta 1925, la introducción era un ensayo corto escrito por Werner

Sombart acerca de «La singularidad fundamental del capitalismo moderno», seguido por un número de ensayos acerca del consumo, la comunicación, la acumulación del capital, precios y salarios, culminando con un ensayo escrito por Emil Lederer acerca de los ciclos y crisis económicos. El libro tercero (la quinta sección en la confusa estructura de la obra) está dedicado a «Las áreas individuales de la actividad económica capitalista y las políticas de economía doméstica en el Estado moderno», incluyendo ensayos acerca del comercio, la banca y el transporte.¹⁴ Este libro continúa con una sexta sección que se ocupa de la organización industrial, la minería y la construcción, y una séptima sección acerca de la agricultura y silvicultura, que concluye con una colaboración sobre los seguros. Cuando finalmente fue publicado el cuarto libro en 1929, éste contaba con una contribución de Franz Eulenburg acerca del comercio internacional, mientras que el quinto libro planeado fue publicado en 1926 y 1927 como una novena sección dedicada al «Sistema Social del Capitalismo». La primera parte de este quinto libro/novena sección se ocupó de la estratificación social e incluía ensayos de Lederer y Jakob Marschak acerca de la nueva clase media, una contribución de Robert Michels sobre la psicología de los movimientos anticapitalistas de masas, así como piezas sobre la aristocracia y el campesinado y una sobre el proletariado comercial. La segunda parte de esta novena sección contenía una contribución de Lederer y Marschak acerca de la organización del mercado laboral, otra de Lederer sobre el seguro social, así como contribuciones respecto a las asociaciones de consumidores, cooperativas y entes de caridad.

Éste fue, entonces, el resultado del *Grundriss der Sozialökonomik* de Weber: un análisis de la economía capitalista moderna, comenzando con los principios básicos de la economía y de los sistemas económicos, pasando por estudios de la organización económica del capitalismo moderno y concluyendo con los aspectos sociales de esta economía moderna. A partir de esto surgen dos puntos a considerar: que *Economía y sociedad*, lejos de ser una obra independiente de sociología comparada, fue en realidad una parte de una colección extensa de trabajos dedicada a describir la economía contemporánea, y que esta economía contemporánea era descrita, con total naturalidad, como una «economía capitalista moderna». El *Grundriss* ofrecía así una anatomía del capitalismo comprendido como la fuerza dominante de la modernidad.

Esta concepción de la economía moderna como una economía capitalista era en ese entonces relativamente reciente. En 1910 Eugen von Böhm-Bawerk resaltó que «existe una tendencia a describir a nuestro orden económico moderno como uno de carácter principalmente “capitalista”» (1910, 783), pero ésta hubiera sido una observación superflua si el «capitalismo» hubiese estado ya generalizado. También es común, en comentarios sobre Max Weber, asumir que cualquier referencia al «capitalismo» es una referencia cifrada a Marx, pero esto sólo suma a la confusión pues malinterpreta seriamente la recepción que

tenía Marx entre los académicos alemanes de la época. De hecho, la idea moderna de que la cultura de la modernidad es una cultura capitalista se la debemos principalmente a Max Weber, no a Karl Marx. Esta confusión fue aumentada por aquellos que han buscado contrarrestar esta asociación de Weber con Marx sugiriendo que la obra tardía de Weber estaba dominada por una preocupación con la racionalización y no con el capitalismo. Sin embargo, como observó ásperamente Wilhelm Hennis: «¡El que no quiera hablar sobre el capitalismo, que no diga nada del racionalismo!»¹⁵

El término «capitalismo» fue acuñado a mediados del siglo XIX por Louis Blanc para describir la apropiación del capital por parte de unos pocos para la exclusión de los muchos (Passow 1918, 2). Marx no utilizó el término en sí en el primer volumen de *Das Kapital*, en el cual hace referencia constante al «modo de producción capitalista» y por lo tanto a un sistema de producción mas no a un modelo de organización social; sin embargo, su uso más amplio lo tomó de la crítica al poder del capital sobre la vida social realizado por socialistas franceses como Blanc y Pierre-Joseph Proudhon durante la década de 1840. A pesar de ello, como señala Passow, el uso de la palabra se mantuvo en un nivel relativamente fortuito antes de 1900, observando también que no fue hasta el establecimiento en 1904 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* por parte de Edgar Jaffé, Sombart y Weber que el término comenzó a adquirir un sentido cultural que excedía su uso para caracterizar un sistema económico en particular (Passow 1918, 4).¹⁶

También debemos tomar en consideración aquí la cronología de la recepción de la obra de Marx en Alemania, así como el papel desempeñado por Friedrich Engels en la promoción de Marx como el «fundador del socialismo científico». Mientras que el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) fue reconocido como el principal partido socialista del mundo antes de 1914, con la obra de Marx como su piedra angular teórica, esto sucedió sólo después de la muerte de Marx en 1883. El mismo Marx era un fuerte crítico del camino político adoptado por el SPD, a tal punto que su crítica al programa de Gotha de 1875 no fue publicada hasta 1891. La elevación de Marx a la posición de principal «teórico del socialismo» fue en gran medida obra de Friedrich Engels en una serie de escritos, una campaña que se intensificó después de la muerte de Marx en 1883, con la publicación en 1884 de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, así como la primera publicación independiente de *Trabajo asalariado y capital*, publicado antes, en 1849, en el *Neue Rheinische Zeitung*. Al combinarse con la aparición, en 1885, de la primera traducción al alemán de la crítica de Marx a Proudhon escrita en 1847, *Misère de la philosophie*, es sencillo apreciar que fue, paradójicamente, en la década de 1880 que esta serie de «nuevas» obras hicieron accesible a Marx para un público alemán más vasto, al presentar textos considerablemente más legibles que *El capital*. La obra de Marx también se hizo disponible, del mismo modo, a una audiencia más amplia que incluía

historiadores y economistas. La recepción de la obra de Marx, por lo tanto, sucedió en paralelo y no fue la causa de la obra alemana existente sobre la historia económica del desarrollo, de la cual las lecciones de Bücher, entre 1886 y 1892, no fueron más que una parte (Takebayashi 2003, 108 y ss.). Por supuesto, un punto a recalcar es que esta recepción coincidió exactamente con el comienzo de la carrera académica de Max Weber.

Fue Werner Sombart quien, en su momento, se destacaba por su buena disposición hacia el encuentro con el trabajo más teórico de Marx. Introdujo un seminario para estudiantes avanzados de la Universidad de Breslau durante el semestre de invierno de 1892/1893 y, en 1894, reseñó el recién publicado tercer volumen de *El capital* en el *Archiv* de Braun (Lenger 2009, 45). Sin embargo, la defensa presentada por Sombart de la teoría económica marxista siempre fue ambigua en su tratamiento: en 1894 trataba a los elementos de la teoría de los valores de Marx como una «aproximación», y no como un marco analítico riguroso. Más adelante, llegaría al grado de negar que los conceptos centrales de Marx —el valor, la plusvalía, el capital, la empresa, el ejército industrial de reserva, la acumulación, la concentración, el empobrecimiento— tuviesen utilidad alguna, describiéndolos como términos ambiguos y difusos y apoyando el juicio de Wilhelm Roscher, que había declarado que Marx era «un hombre ingenioso, mas no perspicaz» (Sombart 1907, 444).¹⁷ La actitud del propio Weber hacia Marx durante la década de 1890 también fue crítica; durante sus clases en Friburgo y Heidelberg, Weber reconocía la importancia en general de la obra económica de Marx, pero la caracterizaba, por un lado, como una continuación de la economía política clásica de Adam Smith y David Ricardo, y, por otro, como tan sólo una parte dentro de la tradición socialista que incluía a Proudhon y Ferdinand Lassalle (Weber 2009a, 298-299, 555-561).

Si al comienzo del siglo xx el «capitalismo» era ya una idea respetable a pesar de su novedad relativa, la propuesta de Weber sobre la existencia de un «espíritu» del capitalismo como algo aparte del simple dominio de la producción por parte de los capitalistas no le debía nada a Marx: en su papel como teórico del capitalismo Weber trataba a Marx como un tipo particular de economista. La identificación de un «espíritu» del capitalismo se origina, en cambio, en las ideas de Sombart, quien lo introdujo en su obra de 1902 sobre el capitalismo moderno. En esta obra Sombart divide a la historia humana desde la Antigüedad en tres épocas principales: la organización campesino-feudal de la vida económica; la desintegración de los vínculos agrarios y la creación de la mano de obra industrial, urbana y libre de toda propiedad, y la época actual, caracterizada por el dominio de la vida mercantil, de la actividad organizada con carácter especulativo y calculador en la cual el objetivo de la vida económica es la obtención de dinero. Este impulso habría, según su argumento, creado una forma de organización cuya mejor descripción es capitalista (Sombart 1902, xxxi-xxxii). Más adelante Sombart define al capitalismo de la siguiente manera:

Llamamos capitalismo al tipo de economía en la cual la forma económica específica es la empresa capitalista. [...] Pero llamo empresa capitalista a aquella forma económica cuyo propósito es la valorización de los bienes materiales por medio de una suma de contrataciones concerniendo beneficios monetarios y contraprestaciones, es decir, que reproducen para el dueño estos recursos sumando un suplemento (ganancia). Llamamos capital a un bien material que se utiliza de esta manera.¹⁸

Para Sombart, por lo tanto, el «capitalismo» es una economía representada por una forma de empresa, a la cual define de tal manera que puede decirse que ésta ha existido desde el periodo moderno temprano de la historia europea. La relación de reciprocidad que se establece entre las partes de un contrato da lugar al cálculo racional, y el desarrollo de esta relación racional se inscribe dentro del desarrollo de esa forma de empresa. Luego de elaborar la evolución histórica de la empresa, Sombart pasa a lo que él llama la «Génesis del espíritu capitalista», la tercera sección del primer volumen. Es aquí donde discute, en primer lugar, el «despertar del impulso adquisitivo capitalista» (1902, tomo I, Sección III, cap. 14), al cual relaciona principalmente con la existencia del dinero. Sin embargo, queda claro que este impulso adquisitivo es propio de los europeos, producto de la cultura, el clima, la raza y las condiciones del desarrollo natural y de los pueblos: la «disposición a trabajar, el temperamento vivaz, la concepción terrenal del mundo» de los europeos (1902, 380).¹⁹ Sin embargo esto no basta para explicar el desarrollo del capitalismo en Europa; tampoco es correcto, considera Sombart, el atribuirle el desarrollo del capitalismo a comunidades religiosas específicas, dado que:

La idea de que el protestantismo, sobre todo en sus vertientes calvinista o cuáquera, ha sido esencial para impulsar el desarrollo del capitalismo es un hecho demasiado conocido como para requerir mayor fundamentación.²⁰

Además, a continuación Sombart sugiere que el sistema religioso protestante tiene más de efecto que de causa para el «espíritu moderno capitalista». En su elaboración del argumento respecto al papel de la racionalidad para la promoción del desarrollo capitalista, termina identificando el desarrollo de la contabilidad de doble entrada como el punto de inflexión, afirmando que, de ser puesto bajo presión, no dudaría en identificar el año 1202²¹ como el momento del nacimiento del capitalismo moderno (1902, 392).

En la reseña que hace Schmoller del libro, destaca la prominencia que recibe en el tratamiento de Sombart la industria artesanal y la agricultura como características propias del periodo más reciente (1987, 137-138); la ausencia en esta primera edición de cualquier tratamiento sistemático de la banca, del comercio y de la producción en masa es efectivamente uno de sus rasgos más impactantes. Mientras que esto se debió en parte a la delimitación de la época que definía a la «historia económica», en líneas generales, como una disciplina

dedicada al estudio del periodo previo a 1800,²² también podría decirse, sin caer en una injusticia, que el problema con el relato que Sombart nos ofrece del «capitalismo moderno» en 1902 es que no es muy moderno. Por el contrario, la variedad de materiales incluidos en el *Grundriss der Sozialökonomik* se relacionaba de manera explícita con la forma de organización económica de la época. De hecho, podría argumentarse que la totalidad del proyecto *GdS* representa un intento por parte de Weber de producir la clase de recuento sistemático del capitalismo de su época que Sombart había sido incapaz de realizar en su libro de 1902.

Asimismo, es evidente que los dos ensayos de Weber acerca de «La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo» de los años 1904 y 1905 toman a Sombart como punto de partida. Mientras que el vínculo con Sombart aparece de manera recurrente en las críticas subsiguientes a «La ética protestante» y en la defensa que hiciera Weber de ésta (2004, 336, 341, 344, 353, 360 [2011, 420, 420n, 426, 439, 447]), la asociación entre el protestantismo y el capitalismo que Sombart al pasar descartaba por ser «demasiado conocida» como para requerir de mayor discusión, representa tanto el punto de partida para Weber como para la suposición habitual de que el autor de algún modo habría argumentado que el protestantismo había «causado» al capitalismo —la célebre, y supuesta, «tesis de Weber» (Hennis 2000, 14)—. Este último fue uno de los argumentos presentados por Felix Rachfahl, al cual Weber respondería de manera tan polémica y extensa (2004, 392), aunque con tan poco éxito durante muchos años. Más aún, ha existido también una marcada tendencia entre los comentaristas a ignorar el hecho de que el ensayo de 1904-1905, «La ética protestante», lejos de ser un ensayo «sobre» la religión y por lo tanto más relacionado con su análisis comparado de los sistemas de creencia religiosa del que se ocuparía más adelante, debiera ser comprendido como un ensayo «sobre» el capitalismo y, por lo tanto, vinculado tanto a sus obras previas como futuras.

El papel central del «capitalismo» y su cultura es evidente a partir de la declaración editorial escrita cuando Max Weber y Werner Sombart, con el apoyo financiero de Edgar Jaffé, tomaron el control del *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* en 1904 y firmaron esta declaración, en la cual delineaban el alcance de la nueva revista, rebautizada como el *AfSS*:

El día de hoy nuestra revista se compromete a considerar al entendimiento histórico y teórico del *significado general del desarrollo capitalista para la Kultur* como el específico problema académico y científico a cuyo servicio se pone. Y precisamente debido a que procede, y debe hacerlo, desde un punto de vista bastante específico, el de la naturaleza económicamente condicionada de los fenómenos de la *Kultur*, no puede evitar mantenerse en un contacto estrecho con disciplinas aledañas —la teoría general del Estado, la filosofía del derecho, la ética social— y con la investigación psicológico-social, así como con todas las investigaciones habitualmente agrupadas bajo el nombre de sociología (Sombart *et al.* 1904, v [1992, 186]).²³

Entonces, el propósito de la revista era servir como un centro que coordinase el estudio y el análisis del desarrollo capitalista contemporáneo. El ensayo sobre la «objetividad», el cual originalmente debía seguir inmediatamente a esa declaración, desarrolla la centralidad de la *Kultur*, refiriéndose a la vida cultural, las instituciones culturales, los procesos culturales, los valores culturales y los fenómenos culturales —todos ellos, de acuerdo con la declaración anterior, considerados «económicamente condicionados» —, la cultura, por lo tanto, del capitalismo (Weber 1985a, 147 y ss. [1973a, 39 y ss.]).

Este contexto nos permite comprender más fácilmente por qué el manual que Weber finalmente editaría llevaba por título «*Sozialökonomik*».²⁴ Mientras que la expresión «*Sozialökonomik*» o «*Sozialökonomie*» era, en el siglo XIX, un término específico predominantemente francés²⁵ —desde Jean-Baptiste Say en su obra de 1828 *Cours complet d'économie politique pratique* hasta Léon Walras en *Études d'économie sociale (théorie de la répartition de la richesse sociale)* de 1896 (cfr. Swedberg 1998, 177 y ss.)—, a principios del siglo XX no era un término utilizado ampliamente en relación con la economía. Ya una década antes Heinrich Dietzel había publicado una «*Sozialökonomik* teórica» en la cual describe a la *Socialwirthschaftslehre* o *Socialökonomik* como una ciencia que investiga aquellas categorías de fenómenos sociales que tienen su origen en la búsqueda de riqueza como medio y como fin. Sin embargo esta idea jamás es desarrollada a lo largo del libro, sino simplemente repetida varias veces, sin ofrecer mayor claridad (1895, 27), y el intento de Dietzel por rescatar este término no generó mayor atención. Debido a esto, la manera en la que el mismo Weber utilizó esta idea no venía asociada a un uso bien establecido,²⁶ y puede ser comprendida como dirigida a aquellos aspectos de la vida económica que influyen a los fenómenos sociales —o, podríamos decir, las condiciones del capitalismo moderno—.

La manera en la que Weber llegó a editar un manual que terminaría titulado «Esbozo de la *Sozialökonomik*» nos ayuda a iluminar este problema. La génesis del proyecto del *GdS* fue tan largo y vacilante como lo sería su posterior publicación. No había sido una idea propia de Weber, quien en un principio se mantuvo algo alejado del proyecto. Fue abordado inicialmente por el editor Paul Siebeck, quien buscaba asesoramiento respecto a un libro de economía muy reconocido y con muchos autores, y que estaba entre sus preocupaciones: el *Handbuch der politischen Ökonomie* de Gustav von Schönberg.²⁷ Este texto había sido publicado por primera vez en dos volúmenes en 1882, pero las revisiones habían hecho que, para 1896, ya consistiera en cinco volúmenes. En 1905 el texto requería urgentemente de una nueva actualización, pero Schönberg, ya de edad muy avanzada, no era capaz de llevar a cabo una revisión tan profunda como la que Siebeck consideraba necesaria. Por ello, en abril de 1905, pidió asesoramiento a Max Weber, director editorial del *AfSS*, del que Siebeck también era editor.

Siebeck quería volver al formato anterior de dos volúmenes, reemplazar las contribuciones viejas, insertar nuevas temáticas, convertir la obra en un libro de texto, más que una obra de referencia y, crucialmente, tratar mucho más directamente con el capitalismo como la forma dominante de la economía contemporánea. Expresó su asombro al descubrir que el «capitalismo» no figuraba dentro del índice de los cinco volúmenes que conformaban la edición existente (Weber 1994, 15). A pesar de que Schönberg había accedido a realizar ciertas revisiones, a Siebeck le preocupaba la escasa probabilidad de que Schönberg aceptara hacer lo suficiente como para producir la clase de texto revisado que él buscaba. Fue entonces que Siebeck le envió a Weber una lista de lo que, a su juicio, hacía falta en el texto existente, a lo cual éste respondió sugiriendo nuevos colaboradores. Sin embargo, Weber rechazó la única petición directa de Siebeck: que el mismo Weber contribuyese con un nuevo artículo sobre política agraria.

En noviembre de 1905 Siebeck retornó a Weber con la idea de que Schönberg podría ser asistido en el trabajo, y pidiendo su ayuda para identificar posibles candidatos para este papel. Schönberg aceptó la idea, imaginándose en ese puesto a un futuro sucesor, y coincidiendo con Siebeck en que Max Weber sería el candidato ideal. Sin embargo, en mayo de 1906 Weber declinó la oferta por motivos de salud, mientras que las conversaciones con otros candidatos resultaron infructuosas (Weber 1994, 94n). Siebeck envió a Weber un posible esquema, el cual esperaba sería aprobado por Schönberg, y al cual Weber respondió de inmediato. Esta situación se mantuvo hasta la muerte de Schönberg en enero de 1908, lo cual liberó a Siebeck de la necesidad de persuadir a un renuente y anciano editor de realizar una revisión completa de su obra. Sin embargo esto no resolvía el problema principal de Siebeck: encontrar un editor, así como la creencia, por parte de los herederos de Schönberg, de que ellos tenían algún derecho legal sobre la publicación. Una vez más volvió a Weber, sugiriendo que se conservara el antiguo título (*Handbuch der politischen Ökonomie*), pero con un contenido completamente renovado. Finalmente, en agosto de 1908, Weber aceptó el puesto de editor (aun cuando más adelante adoptaría el título de mero «redactor» [*Schriftleiter*], y fue sólo entonces que comenzaron las discusiones sobre la organización del nuevo texto (Weber 1994, 667 y ss.). Estas discusiones con Siebeck y con los colaboradores continuaron durante la primera mitad de 1909 y, en julio de ese año, Weber le sugirió a Siebeck por carta adoptar el título de *Siebeck's Handbuch der Sozialökonomik* (Schluchter 2009, 17). Sin embargo, Weber no dio ninguna razón en particular para elegir esta terminología. Finalmente, tras una disputa con los herederos de Schönberg, toda relación con el antiguo *Handbuch* fue eliminada, por lo que para mediados de 1912 ni el título ni el contenido mostraban vínculo alguno con la obra anterior (Schluchter 2009, 34).²⁸

En mayo de 1910 fueron redactados los contratos y se imprimió un plan para

el texto y las contribuciones. Este plan difiere del resultado final expuesto previamente; en particular con respecto a muchas de las contribuciones que Weber se había asignado a sí mismo. De hecho, había propuesto contribuciones que cubrían una gama mucho mayor que lo recolectado e impreso bajo el título de *Wirtschaft und Gesellschaft* en 1922. Esto nos brinda evidencias adicionales acerca del tipo de material que Weber consideraba como parte de la «*Sozialökonomik*». Para poder darnos una idea de lo que Weber tenía en mente, debemos considerar la organización del plan de 1910 y cómo éste se diferencia del resultado final del *GdS*.

En primer lugar, el plan de 1910 se encuentra dividido en cinco libros que siguen los lineamientos de la versión publicada, con un cambio: mientras que en 1910 el primer libro llevaba el título de «Economía y ciencia económica» [*Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*], para 1914 el libro fue rebautizado «Fundamentos de la economía» [*Grundlagen der Wirtschaft*], con «Economía y ciencia económica» como apartado A y «Las relaciones naturales y técnicas de la economía» [*Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft*] como apartado B. Esto cobra importancia, pues el apartado C del plan tripartito de 1914 es ahora «*Wirtschaft und Gesellschaft*», una recopilación de temas claramente relacionada, mas no idéntica, a la obra publicada en 1922. Esto se debe supuestamente a que Marianne Weber y Melchior Palyi se valieron del plan de 1914 como template para la elaboración del texto de 1922. En contraste, en 1910 el libro I estaba dividido en cinco secciones (I-V), siendo la contribución de Bücher el apartado I, la de Wieser el apartado II, mientras que el apartado III, llamado «Economía, naturaleza y sociedad» [*Wirtschaft, Natur und Gesellschaft*], incluía gran parte del material que sería eventualmente publicado como el *Abteilung* II del *GdS*, pero incluyendo, como su cuarta sección, a «Economía y sociedad». Ésta,²⁹ a su vez, consistía en tres partes principales:

- a) Economía y derecho (1. Relación en sí, 2. Épocas del desarrollo de las condiciones modernas)
- b) Economía y grupos sociales (familia y organización comunitaria, rangos y clases, el Estado)
- c) Economía y cultura (Crítica al materialismo histórico) (Schluchter 2009, 145 y ss.)

Las dos secciones restantes del libro I eran:

IV. Ciencia económica

- 1. El objeto y la naturaleza lógica de los problemas [*Fragestellungen*]. (Max Weber)
- 2. Épocas en la historia y el método de la economía. (Joseph Schumpeter)

V. El curso del desarrollo de los sistemas e ideas económicos y sociopolíticos.
(Eugen von Philippovich)

La contribución de Schumpeter fue cambiada de lugar posteriormente e insertada entre los trabajos de Bücher y Wieser, para así completar la *Abteilung I*, mientras que la contribución de Philippovich jamás se materializó.³⁰ A finales de 1914, lo que quedaba fue transformado en *Economía y sociedad*, con la forma que tomaría en 1922.

En 1910 Weber también se postuló para varias otras contribuciones, ninguna de las cuales formaría parte de la versión final, ni, lo que es relevante, estaban relacionadas con la sección del plan destinada a «*Economía y sociedad*». Estos textos pueden simplemente enumerarse:³¹

- Libro II.II. Fundamentos legales del capitalismo moderno: 2. *El Estado moderno y el capitalismo.*
- Libro II.VIII. Fundamentos técnicos del capitalismo moderno: 3. *El significado general de la comunicación moderna y de los medios de información modernos para la economía capitalista.*³²
- Libro III.VI. Agricultura: 7. *Límites del capitalismo en la economía agraria.*
- Libro V. Las relaciones sociales del capitalismo y la política social interna del Estado moderno: I. *Variedades y alcance de las trabas, efectos reactivos y reveses del desarrollo capitalista.*
- Libro V. Las relaciones sociales del capitalismo y la política social interna del Estado moderno: II. Capitalismo y grupos de población: b) El capitalismo agrario y el agrupamiento de la población.
- Libro V. Las relaciones sociales del capitalismo y la política social interna del Estado moderno: VI. El capitalismo y el *Mittelstand*: 1. *Mittelstandpolitik positiva a) Colonización interna.*
- Libro V. Las relaciones sociales del capitalismo y la política social interna del Estado moderno: VI. El capitalismo y el *Mittelstand*: 3. *El llamado nuevo Mittelstand.*
- Libro V. Las relaciones sociales del capitalismo y la política social interna del Estado moderno: VII. Capitalismo y trabajo. 2. *Esencia y situación social de la clase trabajadora (a. Concepto del “trabajador”, situación material de clase e intereses materiales de clase. b. La situación del proletariado en la sociedad).*
- Libro V. Las relaciones sociales del capitalismo y la política social interna del Estado moderno: IX. *Las tendencias hacia la*

transformación interna del capitalismo (tendencias de desarrollo monopólico, colectivista y burocratizante), en relación con sus repercusiones sociales; los rentistas; tendencias hacia la rearticulación social [Umgliederung] (de Alfred Weber, probablemente con Max Weber).

Dejando de lado el hecho de que Siebeck, después de todo, estaba ahí para conseguir su contribución sobre política agraria, así como que el proyecto de Weber acerca de la sociología de la prensa continuaba bastante activo, estos títulos nos permiten ver los lineamientos de una sociología weberiana que de hecho nunca fue desarrollada por Weber, pero que en años posteriores ha sido elaborada por escritores poco familiarizados con las ideas del propio Weber en esta área, tanto en relación con el marco teórico que produciría más adelante en la primera parte de *Economía y sociedad*, como con el alcance de sus intenciones sustanciales en 1910.

En 1919 Weber reanudó la tarea con su propia contribución para el *GdS*, la cual sería luego la primera parte de *Wirtschaft und Gesellschaft (WuG)*, en su versión publicada en 1922. Además del análisis realizado por Edith Hanke (2009) sobre la manera en que los manuscritos inconclusos de Weber llegaron a la imprenta, ilustrando la forma en que las «obras» de Max Weber fueron compuestas como un corpus unitario a partir de un cuerpo fuertemente fragmentado de publicaciones, la discusión en torno a la composición de *WuG* se ha visto dominada por la génesis de diversos planes y ordenamientos posibles.³³ A pesar de que esto constituye un trabajo necesario e importante, significa de hecho que tanto el contexto alrededor de la construcción de *WuG* por parte de Weber, como su escritura, hayan tendido a ser desatendidos.³⁴ Mientras que los comentarios que se hacen a continuación acerca del capítulo 2 son, por lo tanto, preliminares, buscan dirigir la atención más allá del texto en sí y hacia el proyecto mucho más extenso del cual forman parte.

Al igual que el capítulo 1, el capítulo 2 de *WuG* se encuentra organizado como una serie de párrafos que establecen definiciones y principios particulares, los cuales son luego elaborados mediante una serie de comentarios. En el caso del capítulo 1 Weber mantiene esta estructura hasta el final, mientras que los 41 párrafos del capítulo 2 retienen esta secuencia constante de afirmación y exposición únicamente hasta el §9, después del cual las afirmaciones se vuelven cada vez más discursivas, borrando la distinción estricta entre afirmación y comentario establecida en el capítulo 1. El texto mantiene, sin embargo, una estructura bastante clara, aun cuando los pasajes finales ofrecen mucho menos en términos de conclusiones definitivas que las ofrecidas en el capítulo 1. Los primeros nueve párrafos muestran el siguiente orden:

§1. Definición de la acción económica.

- §2. Definición de las utilidades como bienes y servicios.
- §3. La naturaleza de la orientación económica tradicional o racional de acuerdo a fines.
- §4. Medidas típico-ideales de la acción económica racional
- §5. Listado de asociaciones [*Verbande*] económicamente orientadas:
 - Asociación con gestión económica accidental [*wirtschaftender Verband.*]
 - Asociación económica [*Wirtschaftsverband.*]
 - Asociación reguladora de la economía [*wirtschaftsregulierender Verband.*]
 - Asociación ordenadora [*Ordnungsverband.*]
- §6. El dinero como un medio de intercambio.
- §7. Consecuencias principales del uso típico del dinero —crédito—.
- §8. Situación del mercado:
 - Comerciabilidad [*Marktgängigkeit*].
 - Libertad de mercado.
 - Regulación del mercado.
- §9. La racionalidad *formal* de una acción económica —el grado de cálculo técnicamente posible—. La racionalidad *sustantiva* de la acción económica «se ocupa del grado con el que el suministro dado de bienes para *grupos* humanos particulares [...] era, es, o puede ser sometido a determinados *postulados* valorativos...»

Aquí se continúa con el marco de acción establecido en el primer capítulo, pues la acción económica involucra la vinculación de los medios a los fines de manera intencional y dentro de una clase particular de organización (§5) inscrita en un mercado que está estructurado en algún punto entre la autonomía absoluta para el agente económico por un lado y por otro el control prescriptivo, ya sea de los objetos de intercambio, o de los participantes a quienes se les permite dedicarse a las transacciones mercantiles (§8). El dinero como medio de intercambio (§6) es necesario para una racionalidad formal del cálculo (§9), aunque esta racionalidad formal se ve acompañada de una racionalidad sustantiva, la cual permite la intervención de los valores que dirigen la conducta de la acción económica, o determinar hacia qué objetos podría ser aplicada la acción económica. Hasta ahora el argumento es bastante directo, pero los párrafos siguientes están dedicados al tema del dinero y la racionalidad, e introducen una crítica a las economías sin dinero concebidas en la obra de Otto Neurath.³⁵

Weber no niega que la contabilidad en especie sea una forma de técnica racional y señala que las comparaciones físicas de los insumos y resultados de un proceso de producción son bastante comunes —tantas toneladas de acero, plástico y vidrio entran, tantos automóviles salen—. Sin embargo, incluso para

fines internos, una empresa encontraría graves dificultades al tratar de contabilizar su producción total en relación con los insumos —incluyendo salarios, depreciación, el costo de las edificaciones y de la tierra— y de esta forma llegar a una evaluación racional de la estructura productiva (§12.) Este argumento sigue la lógica del listado de «acción económica racional» elaborado en el §4, una secuencia de acciones en la que cada una es metódica [*planvoll*]: la distribución metódica de utilidades entre el presente y el futuro (ahorro); la distribución metódica de las utilidades disponibles entre varios usos distintos según la estimación de la importancia de cada uno —su utilidad marginal—; la obtención metódica mediante la manufactura y el transporte de utilidades sobre los cuales el agente tiene la capacidad de disponer; la adquisición metódica de utilidades a disposición de otros, mediante el establecimiento de asociaciones con ellos o mediante el intercambio. La naturaleza «metódica» de estas acciones, y de la acción económica racional generalizada, dependen de cálculos monetarios y del uso de dinero para el intercambio entre agentes. Es sólo gracias a un medio tan común que podemos reconciliar la verdadera diversidad de la actividad económica, para formar un instrumento a través del cual los agentes son capaces de tomar decisiones racionales. Sin embargo, el dinero no es un mero medio neutral:

Los precios en dinero son producto de la lucha y el compromiso, por lo tanto, resultados de constelaciones de poder. El «dinero» no es una «letra por utilidades indeterminadas» que pueda transformarse a voluntad sin eliminar de raíz el carácter de los precios como marcado por la lucha del hombre contra el hombre sino, en primera instancia, un medio de lucha y los precios son el resultado de esa lucha, mientras que es medio de cálculo sólo como expresión cuantitativa de una estimación de oportunidades en la *lucha* de intereses (1980, 58 [1964, 82]).

Así, para Weber, los «mecanismos del mercado» y el «sistema de precios» no son entes dotados de autonomía, sino construcciones sociales creadas a través de una lucha constante de intereses entre agentes que, de manera individual, buscan ordenar sus acciones de manera racional. El resultado de esta lucha constante es la creación de tipos particulares de organización, los cuales se detallan en el §5 y son presentados en ese párrafo según el nivel de control que ejerce la organización sobre la actividad económica. El §14 resalta este punto al contrastar el «cumplimiento de necesidades» mediante el intercambio comercial con las prácticas de una «economía planificada». Su tipología de la acción económica «metódica» ya ha dejado bastante claro que toda acción económica racional involucra cierto elemento de planificación. Es por ello que no contrasta aquí las economías «planificadas» con las «de mercado» a lo largo del eje «planificado»-«no planificado». De lo que se trata, en cambio, es de la naturaleza de las agencias económicas a través de las cuales se realiza la planificación: ya sea en una economía comercial mediante el conflicto entre intereses que da lugar a la creación y destrucción de instituciones sociales, o en

una economía planificada, mediante una organización que opera siguiendo un orden estatuido —una burocracia—.

Sin embargo el argumento avanza rápidamente, pues el §15 se transforma en una explicación de la organización del trabajo social dentro de las empresas, considerando el reparto de personas y tareas, y la forma en la que esta distribución se relaciona con los medios de producción. Tenemos pues una discusión preliminar de la asignación de tareas a las personas, dentro de un sistema económico, la cual continúa en el §16 en términos de la especialización del trabajo, conduciendo, en el §18, a un análisis de la división del trabajo como una diferenciación social de tareas. El §19 por su parte trata el tema de las oportunidades que disfrutaban los individuos a cambio de un trabajo remunerado, la naturaleza del contrato laboral y aquello a lo que Weber se refiere como la «valorización de la fuerza de trabajo» [*Verwertung der Arbeitskraft*], en lo que muchos perciben una alusión transparente a *El capital* de Marx. Esto permite introducir una discusión acerca de la función del trabajo administrativo dentro de la empresa y las varias modalidades a través de las cuales el obrero individual es separado de la posesión de los medios de producción. A continuación hay unas observaciones sobre las estructuras ocupacionales, y la optimización de los individuos para realizar el tipo de trabajo que se les pide. La lógica de la exposición ha pasado, por lo tanto, de analizar la racionalidad de la acción económica a considerar el intercambio, y la organización de la empresa capitalista como una serie de intercambios en los cuales los obreros individuales son reducidos a su capacidad de desempeño. Por tanto, la lógica de la exposición de Weber contiene ecos del análisis del proceso de trabajo en *El capital*, pero no adopta la lógica propia de Marx según la cual los procesos históricos son resultado de una lógica uniforme. Y esta alusión a Marx tampoco supone que Weber se identifique con la concepción propia de Marx de que es en el proceso del trabajo donde tiene lugar la extracción de la plusvalía, pues eso no es lo que está buscando Weber con su análisis. Weber simplemente no atribuye ninguna importancia a la idea de «plusvalía», y de ahí que no haya razón para que busque el origen de ésta. Por tanto, si bien la explicación que ofrece Weber del proceso de producción capitalista contiene ecos de Marx, conviene señalar que Weber no se siente vinculado por ninguna de las posturas adoptadas por Marx o que más tarde se le han atribuido a este último.

La atención cambia luego para centrarse en la mediación del intercambio a través de instituciones como los bancos, y el papel de éstos en controlar los flujos monetarios. Para Weber, existen varios marcos sociales dentro de los cuales uno puede ubicar a estas relaciones. Sin embargo (§31),

Sólo Occidente conoce la empresa capitalista racional con *capital fijo*, trabajo libre, la especialización y coordinación racional del trabajo, y la distribución de prestaciones [*Leistungsverteilung*] de acuerdo a criterios estrictamente económicos en base a gestiones económicas de lucro [*Erwerbswirtschaften*] capitalistas. También, la forma capitalista de la

organización del trabajo puramente voluntaria, en lo formal, como forma típica y dominante para cubrir las necesidades de amplias masas, con la expropiación del trabajador de los medios de producción, la apropiación de las empresas por parte de los poseedores de títulos (1980, 96 [1964, 134]).

Por lo tanto, la línea de argumentación que Weber desarrolla en las primeras secciones del capítulo 2 están dirigidas a la especificación del marco social dentro del cual se lleva a cabo la actividad económica y no a hacer un análisis de la racionalidad de la actividad económica en sí misma. Mientras que su organización capitalista, tal como la actividad económica está especificada aquí, se encuentra más desarrollada en Occidente, esto no debe descartar la posibilidad de que elementos de este sistema puedan coexistir con otros marcos sociales.

Gran parte de la discusión restante concierne a las distintas formas de dinero, y a una evaluación de la teoría estatal del dinero de Georg Friedrich Knapp, concluyendo con un estudio de las organizaciones en las que se lleva a cabo la actividad económica, así como las distintas maneras en que los individuos pueden generar ingresos. Como hemos mencionado anteriormente, la estructura general del capítulo 2 es mucho menos rígida que la del capítulo 1. Sin embargo, este pequeño resumen es suficiente para mostrar que, comenzando con proposiciones elementales de la acción económica, es capaz de arribar a las instituciones económicas capitalistas a partir de axiomas sobre la acción económica, la orientación de la acción económica racional y las condiciones de intercambio en el que se desarrolla la acción económica. Este capítulo es, a grandes rasgos, un acta constitutiva para la *Sozialökonomik* que logra no ser ni economía ni sociología, sino una exposición de la organización institucional de la acción económica. Proporciona un esquema para comprender el desarrollo económico que no presupone una serie de etapas, sino una serie de relaciones que se combinan dentro de un proceso evolutivo, actuando como guardagujas contingentes. En la explicación de Weber, el desarrollo económico no es arbitrario, pero tampoco una secuencia determinada y teleológica de «etapas»: sólo depende del proceso histórico.

La comparación moderna más obvia que puede hacerse con la relación que establece Weber entre la sociedad y la economía como un proceso de desarrollo es el intento de Douglass North por construir una explicación «neoinstitucional» de la organización económica, pues él también lo hace en términos de interacción humana, instituciones sociales y cambio económico. North, por ejemplo, planteó una pregunta que parece ser similar a la que se hizo Weber: «... el misterio de la evolución singular de Europa occidental» (2005, 137). En las diez páginas en las que estudia la historia completa del desarrollo humano hasta esa evolución —North no se destaca por su atención a los detalles y matices— menciona *La ética protestante* de Weber. Este texto es descrito como un relato de la manera en la cual el protestantismo «impulsó el crecimiento del capitalismo» (2005, 135), señalando que Weber pudo haberse equivocado al subestimar el

sentido de la disciplina encarnada en el catolicismo de la contrarreforma —por lo tanto, la clase de comentario que Weber ya había intentado enfrentar en su respuesta a Rachfahl de 1910 (Weber 2004, 382 y ss.) y que no da cuenta en absoluto de la conexión con *Der moderne Kapitalismus* de Sombart—. El desarrollo histórico durante el periodo moderno temprano es atribuido a las diferencias en cuanto a la «fuerza de regateo entre los constituyentes y los gobernantes», aunque concede que «llevaría a errores ignorar el papel complementario que desempeña la estructura de creencias» (North 2005, 144-145). Aun cuando North se basa para su análisis en la obra histórica de Henri Pirenne, Alan Macfarlane y J. H. Hexter, es difícil discernir en qué difiere su resumen a grandes pinceladas de la evolución de las libertades inglesas, de las ya dudosas generalidades de sus fuentes. North, a diferencia de Weber, busca responder a su pregunta, esencialmente acerca del desarrollo, recurriendo a, y resumiendo, fuentes históricas muy generales, y no mediante el desarrollo de un marco analítico coherente en el cual las instituciones sociales se derivan de la acción social. Según North, la «interacción» entre actores sociales se ve duplicada en la «interacción» entre actores e instituciones (1990, 5). Cómo estos actores e instituciones se forman, es un tema que no recibe ninguna atención. Y mientras North niega filiación alguna a la corriente principal de análisis económico, no ofrece, a diferencia de Weber, nada nuevo en términos de definiciones alternativas y coherentes para las categorías y conceptos económicos que emplea. Tampoco hay evidencia alguna dentro de la obra de North que indique un conocimiento profundo de las fuentes históricas, por lo que cada uno de sus muy breves ensayos intenta vincular una forma convencional de comprender el análisis económico con un «desarrollo histórico» derivado de historias generales, las cuales ya han creado por sí mismas su propia narrativa del desarrollo. En sus intentos posteriores por lidiar con las diferencias en el desempeño a largo plazo de diferentes economías, North parece ignorar que este problema ya fue abordado por Weber de una manera mucho más sofisticada hace casi cien años, lo que lo llevó a realizar estudios detallados de las religiones de China, la India y el Medio Oriente, en un esfuerzo por aprehender las contingencias reales del desarrollo histórico. A pesar de que la mayor parte de las fuentes históricas utilizadas por Weber han sido naturalmente superadas de una u otra forma, las conclusiones a las que arribó fueron el resultado de las preguntas que se hacía y del aparato analítico que empleó en su búsqueda de respuestas, no de las narrativas históricas empleadas por sus fuentes.

Los tres capítulos principales (y finalizados) de la primera parte de *WuG* son los que nos proporcionan este aparato analítico, una base para las ciencias sociales del siglo xx. Fueron pensados para ser leídos como los principios básicos para un manual en varias partes cuya intención era iluminar la naturaleza del desarrollo capitalista moderno, el condicionamiento económico de la *Kultur* en el mundo moderno. Concebido en el contexto anterior a la guerra, en el cual los

académicos alemanes disfrutaban de una preeminencia internacional, la mayor parte de este manual, incluyendo las contribuciones de Weber, fue publicada en un contexto de posguerra muy distinto, en el cual la reputación de la *Kultur* alemana había sido destruida. Las universidades alemanas habían perdido su eminencia internacional y su influencia al interior del país también declinaba. Irónicamente, la academia internacional pronto experimentaría una infusión directa y duradera de «ciencia alemana», con la migración de cientos de jóvenes académicos tras las purgas de servidores públicos de abril de 1933. El *GdS*, sin embargo, formaba parte de la cultura académica que dejaban atrás, y el proyecto en el cual Weber había trabajado por tanto tiempo se desvaneció entre las sombras. Aunque la contribución de Weber a este volumen logró escapar a esta suerte y en varias ocasiones ha sido elevada al grado de «último testamento», su contribución al propósito buscado por el manual del que formaba parte siempre ha oscurecido las intenciones de Weber al disponerse a escribir su «*Economía y sociedad*». Pero al preguntarnos qué podría haber significado «*Sozialökonomik*» para Weber, nos es posible arrojar una nueva luz sobre su trabajo, desde sus tempranos estudios acerca del trabajo al este del Elba, hasta las conferencias que impartió en 1917 y 1919 acerca del destino de la ciencia en un mundo moderno, y del tipo de vida que la política moderna le podía ofrecer a quienes buscaban influenciar su curso.

Referencias

- Anter, Andreas. 1996. *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Böhm-Bawerk, Eugen von. 1910. «Kapital». En *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, tomo 5, 3^a ed. Jena: Gustav Fischer, 777-785.
- Bücher, Karl. 1898. *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 2^a ed. Tubinga: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
- . 1914. «Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen». En *Grundriss der Sozialökonomik*, I. Abteilung. Erstes Buch: Grundlagen der Wirtschaft. A. Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft I. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-18.
- Dietzel, Heinrich. 1895. *Theoretische Socialökonomik*. Leipzig: C. F. Winter'sche Verlagshandlung.
- Ghosh, Peter. 2010. «Max Weber, Werner Sombart and the *Archiv für Sozialwissenschaft*: The Authorship of the "Geleitwort" (1904)». En *History of European Ideas*, 36 (1), 71-100.
- Hanke, Edith. 2009. «"Max Weber's Desk is Now my Altar": Marianne Weber and the Intellectual Heritage of her Husband». En *History of European Ideas*, 35 (3), 349-359.
- Hennis, Wilhelm. 2000. *Max Weber's Central Question*. Keith Tribe (trad.). Newbury: Threshold Press.
- . 2003. «Die "Protestantische Ethik" – Ein "überdeterminierter" Text?». En *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 113-129.

- Lenger, Friedrich. 2009. *Sozialwissenschaft um 1900. Studien zu Werner Sombart und einigen seiner Zeitgenossen*. Fráncfort del Meno: Peter Lang.
- Lichtblau, Klaus. 2011. «Vergemeinschaftung and Vergesellschaftung in Max Weber: A Reconstruction of his Linguistic Usage». En *History of European Ideas*, 37 (4), 454-465.
- Mill, John Stuart. 1967 [1844]. «Essays on some Unsettled Questions of Political Economy». En *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 4. Londres: Routledge & Kegan Paul, 229-339.
- Mitchell, Wesley C. 1917. «Wieser's Theory of Social Economics». En *Political Science Quarterly*, 32 (1), 95-118.
- North, Douglass C. 1990. «An Introduction to Institutions and Institutional Change». En *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 3-10.
- . 2005. *Understanding the Process of Economic Change*. Princeton: Princeton University Press.
- Orihara, Hiroshi. 2003. «From “A Torso with a Wrong head” to “Five Disjointed Body-parts without a Head”: A Critique of the Editorial Policy for *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22». *Max Weber Studies* 3 (2), 133-168.
- Osterhammel, Jürgen. 1987. «Varieties of Social Economics: Joseph A. Schumpeter and Max Weber». En *Max Weber and his Contemporaries*, Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (eds.). Londres: Allen and Unwin, 106-120.
- Parsons, Talcott. 1947. «Introduction». En Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*. Nueva York y Londres: Oxford University Press, 1-86.
- Passow, Richard. 1918. *Kapitalismus. Eine begrifflich-terminologische Studie*. Jena: Gustav Fischer.
- Robbins, Lionel. 1935. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2ª ed. Londres: Macmillan.
- Roscher, Wilhelm. 1874. *Geschichte der National-Oekonomie in Deutschland*. Múnich: Oldenbourg.
- Schluchter, Wolfgang (ed.). 2009. *Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft. Entstehungsgeschichte und Dokumente. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/24. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schmoller, Gustav. 1987 [1903]. Reseña de «Sombart, *Der moderne Kapitalismus*». En *Sombarts 'Moderner Kapitalismus'. Materialien zur Kritik und Rezeption*, Bernhard vom Brocke (ed.). Múnich: dtv, 135-146.
- Sombart, Werner. 1902. *Der moderne Kapitalismus*. 2 vols. Leipzig: Duncker & Humblot.
- . 1907. «Karl Marx und die soziale Wissenschaft». En *Archiv für Sozialwissenschaft: und Sozialpolitik*, 26, 429-450.
- Sombart, Werner, Max Weber y Edgar Jaffé. 1904. «Geleitwort». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19, i-vii.
- Sombart, Werner, Max Weber y Edgar Jaffé. 1992 [1904]. «Preámbulo». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 58, 183-188.
- Steiner, Philippe. 1995. «Economic Sociology: A Historical Perspective». *European Journal of the History of Economic Thought* 2 (1), 175-195.
- Swedberg, Richard. 1987. «Economic Sociology, Past and Present». En *Current Sociology* 35 (1), 1-221.
- . 1998. *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press.
- Takebayashi, Shiro. 2003. *Die Entstehung der Kapitalismustheorie in der Gründungsphase der deutschen Soziologie. Von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie Werner Sombarts und Max Webers*. Berlín: Duncker & Humblot.

- Tribe, Keith. 2007. *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse 1750-1950*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walras, Léon. 1965 [1904]. «Notice autobiographique». En *Correspondence of Léon Walras and Related Papers*, William Jaffé (ed.). Amsterdam: North-Holland, vol. I, 1-16.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máyne y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1973a [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- . 1973b [1917]. «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 222-269.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985a [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985b [1917]. «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 489-540.
- . 1988 [1895]. «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik». En *Gesammelte politische Schriften*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-26.
- . 1991 [1895]. «El Estado nacional y la política económica». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 61-100.
- . 1994. *Briefe 1909-1910*. M. Rainer Lepsius y Horst Baier (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/6. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1999 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Die Stadt*. Wilfried Nippel (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-5. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 2001a [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gemeinschaften*. Wolfgang J. Mommsen y Michael Meyer (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-1. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2001b [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Religiöse Gemeinschaften*. Hans G. Kippenberg, Petra Schilm y Jutta Niemeier (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-2. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2003. *Briefe 1913-1914*. M. Rainer Lepsius y Horst Baier (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/8. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2004 [1904-1920]. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Dirk Kaesler (ed.). München: C. H. Beck.
- . 2005 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Herrschaft*. Edith Hanke y Thomas Kroll (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-4. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- . 2009a. *Allgemeine («theoretische») Nationalökonomie. Vorlesungen 1894-1898*. Wolfgang J. Mommsen, Cristof Judenau, Heino H. Nau, Klaus Scharfen y Marcus Tiefel (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, III/1. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2009b. *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1919-1920*. Gangolf Hübinger y Andreas Terwey (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, III/7. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2010. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Recht*. Werner Gephart y Siegfried Hermes (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-3. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2011 [1920]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Francisco Gil Villegas M. (ed.), Luis Legaz Lacambra (trad.). México: FCE.
- . 2013 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie: Unvollendet, 1919-1920*. Knut Borchardt, Edith Hanke y Wolfgang Schluchter (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/23. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wieser, Friedrich von. 1914. «Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft». En *Grundriss der Sozialökonomik, I. Abteilung. Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 125-444.

La dominación legítima*

STEFAN BREUER
Universidad de Hamburgo

Tratar el concepto de legitimidad de Max Weber supone en primer lugar hablar del abismo que separa a este concepto de la forma convencional de entenderlo extendida entre juristas y politólogos. Por lo general, la idea de legitimidad funciona como el «juicio sobre la forma correcta de Estado y el justo ejercicio de la dominación estatal» (Würtemberger 1982, 677-740 y 679; véase también 1973). De ahí que los discursos sobre la legitimidad sean discursos sobre la «evaluación de los fines del Estado», sobre ética, sobre la «capacidad de verdad de cuestiones prácticas» (Würtemberger 1982, 679; Hofmann 1980, 161-166; Habermas 1973, 140 y s.).

Max Weber no rechazó tales discursos categóricamente. Cuando en 1904 esbozaba el programa futuro del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, admitió por completo un lugar para la «exposición de ideales» y el «bosquejo y desarrollo lógicamente coherente de las “ideas” que sirven o pueden servir de base a la finalidad concreta» (Weber 1985a, 157 y 151 [1973a, 49 y 43]). Sin embargo, se empeñó en describir tales explicaciones como política social y filosofía social y en separarlas de forma estricta de la ciencia empírica. Juzgar científicamente fines y valores, le pareció que equivalía a ir más allá de lo que la ciencia podía lograr, o dicho en el lenguaje de la teoría de sistemas, una transferencia inadmisible del código verdadero/falso —típico para la ciencia— a la diferenciación aprobable/reprobable, característica de las tomas de postura práctica ante el mundo. De forma análoga, su sociología de los órdenes legítimos supone un recorte esencialmente más estrecho. Ella deja la disputa sobre la dignidad interna de las razones de justificación a los políticos y a los gestores de la moral (entre los que se cuentan, bajo este punto de vista, también los juristas en tanto y en cuanto dictaminan sobre derecho político o hablan de él) y se interesa en su lugar sólo por las relaciones empíricas entre las pretensiones de legitimidad y la creencia en la legitimidad [*Legitimitätsglauben*], así como por las formas de organización que se derivan de éstas. Max Weber, como ha formulado Horst Dreier con acierto, trata «de los motivos sociológicamente reales,

descifrables del “reconocimiento” de un orden dado y no de la obtención de buenas razones para la creación de un orden futuro» (Dreier 1987, 143). Mi explicación de este concepto se llevará a cabo en cuatro etapas. En primer lugar, trataré de trazar el desarrollo del concepto en *Economía y sociedad* [*Wirtschaft und Gesellschaft*] (I) luego abordaré las principales malinterpretaciones en la bibliografía (II) y esbozaré una posible profundización (III). El final lo constituyen algunas declaraciones sobre la difícil relación, y sin embargo esencial tanto para la sociología de la dominación como para la sociología del derecho, entre legitimidad y organización (IV).

I

Weber se dedicó a la problemática de la legitimidad en la última década de su vida (aprox. de 1910 a 1920), en el marco de sus contribuciones al *Grundriss der Sozialökonomik*, editado por él. Esta actividad tuvo lugar en dos fases. Los manuscritos denominados como «segunda parte» de *Economía y sociedad*, cuyo cuerpo se hallaba formado por las tres grandes sociologías (a saber: la sociología de la religión, la del derecho y la de la dominación), fueron redactados ya antes de la primera Guerra Mundial. Para el concepto de legitimidad resultará aquí relevante, naturalmente, ante todo la sociología de la dominación; sin embargo, el capítulo I, «La economía y los órdenes sociales» [«Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen»], contiene también pistas reveladoras. El plan para el *Grundriss* de 1914 presenta una sección sobre «Los tres tipos de dominación legítima» [«Die drei Typen der legitimen Herrschaft»], que es posiblemente lo que Weber podría haber llevado a cabo en el texto (póstumo publicado por Marianne Weber) de título parecido, que ahora puede consultarse en los *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. A este contexto pertenecen también el ensayo de la revista *Logos* [*Logos-Aufsatz*] de 1913, que contiene algunas observaciones sobre la legitimidad (1985c, 427 y ss. [1973b, 175 y ss.]), así como la versión abreviada de la teoría de los tipos de dominación en la «Introducción» [«Einleitung»] a *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* [*La ética económica de las religiones universales*], publicada en 1915 pero al parecer escrita igualmente en 1913 (Weber 1989, 119 y ss. [1998, 233 y ss.]).

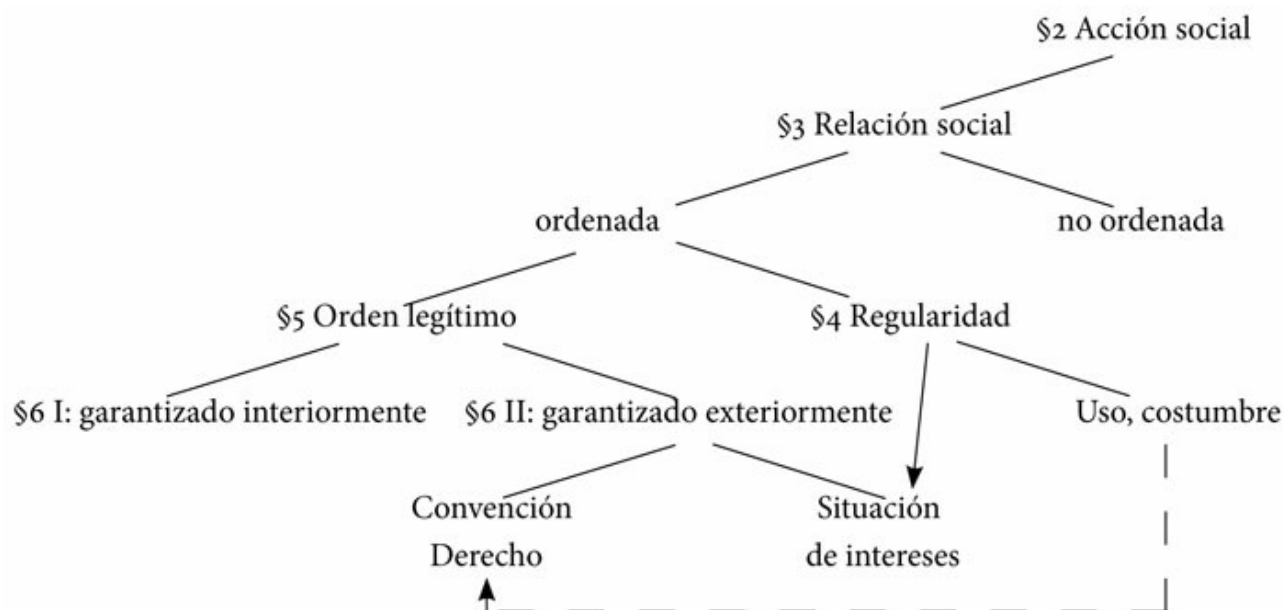
Tras el fin de la guerra, Weber se entregó a la tarea de reelaborar sus manuscritos y de reducirlos de forma sustancial. De ahí surgió la «primera parte» de *Economía y sociedad* anunciada todavía por él mismo, que contiene comentarios sobre la legitimidad en los «Conceptos sociológicos fundamentales» [«Soziologische Grundbegriffe»] y en el capítulo sobre los tipos de dominación. La opinión sostenida por Marianne Weber y Johannes Winckelmann, que vendría a decir que la primera parte se comportaría con la segunda como la sociología general-abstracta con la concreta-sustancial, puede considerarse

refutada tras las investigaciones de Tenbruck (1977, 733 y ss.) y Schluchter (1988, I, 597 y ss.). La segunda versión debería más bien reemplazar a la primera, de forma que es en ella donde podemos ver la última palabra de Weber. Por ello, partiré de esta versión e incluiré los textos más antiguos sólo donde sea necesario completar la información.

Como punto de partida, haré una pequeña constatación. La disciplina para la que se pensaron los «Conceptos sociológicos fundamentales», en realidad, nunca logró hacer buenas migas con ellos. Si se mide por la pretensión contenida en ellos, el número de comentarios ceñidos al texto resulta hasta hoy asombrosamente pequeño. Esto puede deberse a que, de todos los escritos de Weber que en realidad gravitan ya fuertemente en formas de pensamiento jurídico (Gephart 1993, 419 y ss.), éstos muestren la máxima proximidad respecto a la jurisprudencia, lo que al mismo tiempo quiere decir que se encuentran lo más lejos posible de la postura tan extendida entre los científicos sociales, que reivindica que el carácter fluido y proteico del objeto de conocimiento se exprese en el nivel conceptual. Según los recuerdos de Helmuth Plessner, que asistió a las lecciones sobre la teoría de las categorías sociológicas en el semestre de verano de 1919, el número de asistentes decreció rápidamente porque sólo unos pocos estaban interesados en lo que Weber ofrecía: «puras definiciones y explicaciones: un vino gran reserva, embotellado en la propiedad» (Plessner 1963, 34; Lepsius 1990, 9 y ss.).

Otra razón, no obstante, podría ser que Weber sólo fue capaz de cumplir en parte su propio objetivo de máxima transparencia. Tal como cuenta Marianne Weber, «(él) modelaba los conceptos difíciles una y otra vez y seguía trabajando mucho en las correcciones», sin que en realidad hubiera llegado a tenerlos listos (Marianne Weber 1950, 728). La línea de pensamiento se ve interrumpida por interminables explicaciones, disuasorias por lo diminuto de la impresión; el lector es bombardeado con tipologías cuya relación mutua no es lo suficientemente clara; los epígrafes en el índice no se incluyen de nuevo en el texto en el lugar correspondiente... En resumen, junto a toda la grandiosidad de la construcción, lo cierto es que el conjunto tiene una inclinación laberíntica, como si el arquitecto, al principio de las obras, hubiera tenido el plano en la cabeza sólo en parte y lo cambiara a cada instante a medida que avanzaran los trabajos.

La categoría de la legitimidad, para entrar ya en materia, se desplegará en esta versión última en dos niveles: en el nivel de los «Conceptos sociológicos fundamentales», y aquí particularmente en los párrafos (§§) 5-7, y en el capítulo III, que recibe el título de «Los tipos de dominación». En primer lugar, los «Conceptos sociológicos fundamentales», cuya estructura, según el «método de partición sucesiva» típico en Weber, se puede esquematizar del modo siguiente:¹



El razonamiento es, de forma muy resumida, como sigue. Después de algunas consideraciones introductorias sobre el concepto de sociología, Weber esbozará su concepto de acción social, que se organizará en cuatro tipos: la acción racional con arreglo a fines [*zweckrational*], la racional con arreglo a valores [*wertrational*], la afectiva [*affektuell*] y la tradicional [*traditional*]. La acción social, según su sentido, se relaciona con «la conducta de otros» (§1), por lo tanto, de ningún modo es monológica, como por ejemplo supuso Habermas; la sigue a continuación la categoría de la relación social [*soziale Beziehung*] como la de la conducta de varios regulada recíprocamente entre unos y otros (§3). Las relaciones sociales pueden ser ordenadas o no ordenadas; esto quiere decir que o bien se determinan a través de regularidades de la conducta comprobables mediante los hechos o bien no lo hacen. Weber dejará de lado el último caso. Para el primero, distingue dos posibilidades que se explicarán en los §§4 y 5. El §4 esbozará los órdenes y regularidades que resultan de una acción regulada de forma no normativa (usos, costumbres, relaciones guiadas por los intereses).² Sigue a continuación, en el §5, la acción regulada normativamente, la acción que se orienta por la idea de la aprobación de un orden legítimo. En esta sección, no obstante, no se dice de forma explícita que se trate de una acción guiada por normas, pero las perífrasis no permiten ninguna otra conclusión: Weber habla de una acción que se orienta a un orden que «debe ser válido»; que considera este orden como «obligatorio y ejemplar» y lo dota con el «prestigio de la ejemplaridad y la obligatoriedad» o bien supone su «validez (como norma obligatoria)» (1980, 16 [1964, 25 y ss.]). Del mismo modo que en textos anteriores, en especial en el ensayo sobre «Los tres tipos puros de la dominación legítima» [«Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft»], se separa la orientación a la legitimidad, a la «creencia en la legitimidad», de otros motivos de

la observancia del orden, especialmente de la costumbre y de la racionalidad con arreglo a fines [*Zweckrationalität*]. Sólo hay una pequeña diferencia en que los motivos afectivos no son mencionados en este lugar (1980, 17 [1964, 25]; 1985e, 475 [2014, 1384]).

Siguen dos párrafos, en los que determinar la relación que mantienen entre sí y con el contexto plantea ciertos problemas. El §6 se dedica a las garantías de legitimidad y recurre para ello, junto a factores externos, también a factores internos, es decir, a actitudes de los que actúan: motivos afectivos, racionales con arreglo a valores y religiosos. Ahora bien, éstos aparecen también en el §7, ampliados a la tradición y a la legalidad. ¿Dónde se halla exactamente la diferencia?

Una mirada al índice, que se coordina con el texto tan sólo de forma relativa, muestra hasta dónde llegó Weber. Según el primero, en el §6, se trata de «Formas del orden legítimo: convención y derecho», en el que la mirada sobre lo que en I se denominan garantías internas, es conducida a los órdenes fundados por garantías externas: a órdenes que se garantizan mediante intereses, órdenes que se garantizan mediante desaprobación, órdenes que se garantizan mediante coerción física o psíquica.³ A las dos últimas, Weber las denomina convención y derecho. En letra chica, apunta además a que entre estos tipos de orden legítimo y las meras regularidades de uso y costumbre hay transiciones muy graduales.

El §7 está titulado «Fundamentos de validez del orden legítimo: tradición, creencia, promulgación de leyes» [*«Geltungsgründe der legitimen Ordnung: Tradition, Glauben, Satzung»*]. En esta ocasión, salta a la vista que el título sólo enumera tres fundamentos, pero el desarrollo concreto ofrece cuatro; una diferencia que se deduce de la división de la creencia en dos formas: la creencia afectiva [*afektuell*] y la creencia racional con arreglo a valores [*wertrational*]. El hecho de que también en lo que se refiere a la promulgación de leyes se hable luego de creencia, hace discutible la diferenciación que se encuentra en el título. Evidentemente, no se trata tanto de tradición, creencia y promulgación de leyes como tres fundamentos diferentes de la validez como de la diferenciación de distintas formas de creencia que están en relación con la tradición, los modelos, los valores y las promulgaciones de leyes. ¿Debemos por tanto entender la lista del §7 como un despliegue en abanico de los contenidos de lo que en el §5 se presenta bajo el concepto de «creencia en la legitimidad»? ¿Y tenemos con ello ante nosotros, al mismo tiempo, el nexo de unión con la tipología de la dominación en el capítulo III? ¿Cómo se relaciona, finalmente, esta lista con la tipología de la acción social dada en el §2?

En primer lugar, si los actores de un orden, a partir de determinadas razones, le atribuyen validez legítima, entonces esto es sin duda una «creencia en la legitimidad» en el sentido del §5. No obstante, el concepto tiene en Weber un doble sentido. Aquí, en los «Conceptos sociológicos fundamentales», domina el sentido más amplio, que encierra todas las convicciones normativas en virtud de

las cuales un orden será visto como ejemplar u obligatorio. En el plano de la sociología de la dominación, por el contrario, se sitúa en primer plano una idea más acotada. Mientras que en el §7, la lista de las razones de validez abarca la tradición, la creencia afectiva y racional con arreglo a valores y la orientación a la promulgación de leyes, en el capítulo III §1 la creencia en la legitimidad no sólo está delimitada frente a motivos que resultan de costumbres e intereses (lo que sería una repetición de las definiciones del §5 de los «Conceptos sociológicos fundamentales»), sino también frente a «motivos del vínculo puramente afectivo o puramente racional con arreglo a valores»:

Toda experiencia parece indicar que ninguna dominación se conforma voluntariamente con contar como posibilidad de su perduración con motivos sólo materiales, sólo afectivos o sólo racionales con arreglo a valores. Cada una buscará más bien despertar y cultivar la creencia en su «legitimidad». Según sea la clase de legitimidad exigida así será de fundamentalmente diferente tanto el tipo de obediencia, como el cuadro administrativo destinado a garantizarla y el carácter del ejercicio de la dominación. Ahora bien, con ello también sus efectos. Por tanto, resulta adecuado distinguir las clases de dominación según sus pretensiones típicas de legitimidad (1980, 122 [1964, 170]).

La base para este estrechamiento del concepto «creencia en la legitimidad» es evidente. En el capítulo III ya no se trata, como en los §§5-7 de los «Conceptos sociológicos fundamentales», tan sólo de órdenes sino de una particular especie de órdenes: aquellas que se caracterizan por las relaciones de dominación, lo que, como es sabido, no ocurre en todos los órdenes. La existencia de relaciones de dominación significa, no obstante, que ya no tenemos que tratar sólo y sencillamente con actores, sino con dos grupos claramente diferenciados: el de los que ordenan y el de los que obedecen. Las relaciones sociales de mandato y obediencia son, sin embargo, improbables y muy precarias, como por ejemplo puede deducirse de los comentarios de Canetti, tal como seguramente también Max Weber supo (Canetti 1976, II: 29 y ss.). Por lo demás, no se trata tan sólo de dominación sino de dominación legítima, una relación en la que los que ordenan apuntalan su pretensión de obediencia mediante razones de validez, pretensiones de legitimidad, y junto a ella, los que obedecen, por su lado, se comportan respecto a estas pretensiones «como si» hubieran adoptado como propias estas razones o pretensiones.

Esta compleja situación no permite ver en los tipos de dominación legítima una forma de continuación o de transformación de la tipología de la creencia en la legitimidad del §7. Lo sugiere la mera circunstancia de que nos encontramos en el primer caso con una tipología de tres, y en el segundo caso, con una tipología de cuatro. Ahora bien, mayor peso tienen las razones objetivas. Sin embargo, las narrativas que legitiman la dominación tradicional recurren no sólo, pero también, a los fundamentos de legitimidad racionales con arreglo a valores, como muestra sin ir más lejos el ejemplo de los órdenes de dominación

legitimados por el confucianismo o el islam. Las formas más desarrolladas de la dominación carismática se apoyan también sobre bases racionales con arreglo a valores; por ejemplo, la profecía ética, que proclama una determinada doctrina y exige obediencia para los postulados derivados de ella (Weber 2001, 189 [1964, 361 y ss.]). Tampoco la dominación legal-racional se ve reducida por Weber de ningún modo a una mera racionalidad con arreglo a fines, como a menudo se ha dicho, sino que más bien se refiere a la idea «de que cualquier derecho [*beliebiges Recht*] podría ser promulgado de forma racional, racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o de ambas) mediante pacto o imposición» (1980, 125 [1964, 173]). Eso no quiere decir otra cosa que las convicciones racionales con arreglo a valores colaboran en los tres tipos de dominación motivando la obediencia. Lo mismo puede decirse para el resto de las formas de la creencia en la legitimidad esbozadas en el §7, aunque naturalmente en una combinación diferente según la situación.

El §7 no representa por tanto ninguna anticipación de la tipología de la dominación sino tan sólo una lista general de las razones de validez a las que luego se acercará, en el caso de la existencia de órdenes de dominación, la creencia en la legitimidad, que está relacionada con los especiales «fundamentos de derecho, bases de su “legitimidad”», presentados por los dominadores (Weber 1985e, 475 [2014, 1384]). Esta creencia en la legitimidad, en sentido estricto, será dividida por Weber en tres tipos puros que contienen las razones de validez presentadas en el §7, cada una en diferentes combinaciones.

Ahora bien, el §7 no es, como a menudo se ha conjeturado, una continuación o una transformación de la tipología de la acción del §2 (así, por ejemplo, Habermas 1981, I, 238, y Merquior 1980, 99 y 101), sencillamente porque el §2 esboza lisa y llanamente tipos de la acción social, o sea, también de la acción regulada de forma meramente fáctica y no de forma normativa, mientras que los §§5 al 7 se refieren a la creencia en la legitimidad. La acción tradicional según el §2 ha de entenderse por tanto más bien en el sentido de uso («costumbre establecida»); tradición según el §7, en el sentido de convención. La acción afectiva, según el §2, se define sobre todo por los «afectos presentes y los estados emocionales»; la creencia afectiva, por el contrario, por la «validez de lo recién revelado o del modelo», o sea, de igual modo a través de algo normativo. No carece por tanto de fundamento la tesis de Weyma Lübke de que si bien es cierto que las tipologías conceptuales en la «primera parte» de *Wirtschaft und Gesellschaft* son parecidas, no pueden no obstante proyectarse unas sobre otras (1991, 9).

II

Los pasos conceptuales que hemos expuesto hasta ahora permiten delimitar la

concepción weberiana de legitimidad respecto de algunos malentendidos que suelen aparecer en la bibliografía sobre la temática. El primer malentendido ya ha sido mencionado. Se produce cuando se relacionan entre sí los tipos de acción, de creencia en la legitimidad y de dominación legítima y se trata de armonizarlos: una idea que se encuentra ya en Johannes Winckelmann y que ha llevado a diferentes soluciones para zanjar el supuesto malentendido de las tipologías de tres y de cuatro: sería mediante la invención de un tipo más de legitimidad o mediante la reducción de los tipos de acción (Lübbe 1991).

Un segundo malentendido surge cuando a partir del examen del carácter normativo de la creencia en la legitimidad y del significado de las convicciones racionales con arreglo a valores para el respaldo de los tres tipos de dominación, se saca la conclusión de que en Weber la creencia en la legitimidad y la orientación según valores serían en general idénticas. Este malentendido se encuentra por ejemplo en Winckelmann, que en su volumen de comentarios a *Economía y sociedad* afirma que en el concepto de legitimidad de Weber para los dominados lo mismo que para los dominadores se trataría «de una conducta orientada por normas y, por tanto, de posturas que obedecen a valores» y que los tres tipos puros de dominación legítima constituirían, «a consecuencia de eso, categorías inalienablemente orientadas a valores, o sea, por definición, tipos tradicionales con arreglo a valores, afectivos con arreglo a valores o racionales con arreglo a valores» (Winckelmann, en Weber 1976, 44). Lo mismo se encuentra en Veit-Michael Bader (1989, 320), según el cual la validez de la legitimidad empírica es «del todo dependiente de la medida de la afirmación fáctica racional con arreglo a valores de un orden determinado». Y de forma similar ocurre en Rainer Döbert, que en un estudio por lo demás extraordinariamente agudo llega a la conclusión de que «toda acción en el marco de la dominación legítima es, en cuanto que emana de la creencia en la legitimidad, acción racional con arreglo a valores, y por tanto encarna sólo un tipo de acción» (Döbert 1989, 238).

Pienso que se está mejor posicionado al respecto si, como hace Peter Baumann, se relacionan los tipos de creencia en la legitimidad con las orientaciones normativas y se mantiene que éstas son sólo en parte idénticas a la racionalidad con arreglo a valores (1993, 362). Esto, sin embargo, contradice *prima facie* el análisis de Weber, según el cual por norma habría que entender una regla con la que se «“miden” acontecimientos en el sentido de un juicio de valor, es decir, la declaración general de un deber (lógico, ético, estético)» (1985b, 323 [2009, 108]);⁴ esta definición se refiere a la esfera de validez ideal que, según Weber, ha de separarse de forma nítida de aquella de la validez empírica. En el ámbito de esta última en la que, como toda sociología, también tiene su lugar la sociología de la dominación, estará todo lo que vale para que el que actúa como norma de conducta para su acción, lo considerado como «máxima», que define un comportamiento fáctico comprobable empíricamente,

y a él pertenecen justamente no sólo los «valores últimos» en el sentido de «lo inferido como absolutamente válido» (1980, 17 y 19 [1964, 27 y 29]) sino también las reglas del juego sencillas, incluso las normas DIN (Deutsche Institut für Normung [Instituto alemán de estandarización]) (1985b, 323, 337 [2009, 108 y ss., 122]).⁵ Referir la legitimidad tan sólo a la racionalidad con arreglo a valores, tal como proponen los autores arriba citados, tendría como consecuencia un estrechamiento del concepto, que haría que se excluyera mucho de lo que Weber quería que necesariamente se entendiese ahí: la ejemplaridad de alguien con carisma, por ejemplo, de un profeta ejemplar; la obligación que genera una tradición religiosa con mandamientos y prohibiciones en parte sumamente arbitrarios, o el carácter obligatorio de un orden legal cuyo acervo jurídico es permanentemente revisado.⁶

El tercer malentendido está relacionado estrechamente con los otros dos. Éste surge cuando a la legitimidad se la vincula demasiado estrechamente con las ideas de valor y con las convicciones fruto de la creencia de los dominados y, desde ahí, hasta alcanzar lo que Volker Heins (1990, 10) denomina «hipótesis fuerte de legitimación», a saber, la opinión de que la creencia en la legitimidad constituye la dominación política. Que la de Weber, sin embargo, haya representado una «hipótesis débil de legitimidad» en la que la legitimidad sólo se acerca a una dominación ya existente (como soporte adicional) y que, por otra parte, tampoco puede deducirse directamente de las convicciones de los dominados, se expresa por un lado en vistas de la firmeza con la que él relativiza, debido a la legitimidad, los afectos y las convicciones fruto de las creencias de los dominados, al principio del capítulo de la dominación; por otro lado, en razón de argumentos contextuales y concretos por él utilizados. Weber nunca abandonó la convicción de que la historia no la hacen las masas sino las minorías, lo que se manifiesta también en la legitimidad: la actividad descansa completamente en los dominadores, que estabilizan su posición manifestando argumentos de derecho, de legitimidad y de validez y, a través de ellos, creando la condición previa para que pueda creerse algo —leyendas de dominación, mitos y autojustificaciones (1980, 549 [1964, 705])—. Está por completo asociado con esta convicción el que Weber, en el artículo de *Logos*, constate que la «gran mayoría de las promulgaciones de leyes tanto de instituciones como de agrupaciones» se basa en «el poder real de la imposición», es decir, en la dominación (1985c, 469 [1973b, 216 y ss.]), a la que, como se dice en otro lugar, se añade la fe normativa en la legitimidad sólo como un complemento, como un «Superadditum» (1980, 192 [1964, 264]).

Por otro lado, el interés histórico-comparativo de la sociología weberiana va en contra de una interpretación del concepto de legitimidad centrado en los dominados. Los verdaderos motivos que fundamentan la obediencia de éstos se encuentran, por regla general, en un enredo apenas desglosable (1980, 190 [1964, 262]; 1985e, 484 [2014, 1393]), y muy a menudo, de forma retrospectiva,

casi nunca se pueden comprobar como tales. El sociólogo que trabaja históricamente o el historiador que trabaja sociológicamente sólo puede probar, en la mayoría de los casos, si existe o no una pretensión de legitimidad de los dominadores, si los dominados obedecen y, en caso contrario, si al no hacerlo se acogen por su parte a principios últimos. Sólo raras veces puede probarse empíricamente si la pretensión de legitimidad se corresponde verdaderamente con una creencia en la legitimidad por parte de la mayoría de los dominados.

De todo ello, se deduce una versión estrecha del ámbito que concierne a la sociología de la dominación. Su tarea no es tanto investigar la génesis de la dominación como, en mucha mayor medida, tipificar las relaciones de dominación ya existentes. En esto puede aprovechar además el hecho de «que los poderes de mando “fácticos” suelen exigir el *Superadditum* de un “orden” normativo “conforme a derecho”» (1980, 545 [1964, 700]). Puede sistematizar estos órdenes normativos o bien reducirlos a «tipos puros». Y puede finalmente proseguir buscando aún cómo traducir éstos a «diferencias sumamente reales de las estructuras empíricas de dominación», es decir, sobre todo a administraciones (1980, 549 [1964, 705]). En principio, Weber no descartó ulteriores propósitos como, por ejemplo, los discursos favoritos de los partidarios de la hipótesis fuerte de la legitimación sobre el contenido de verdad del orden exigido, sino que más bien los adscribió a la filosofía social. Para la sociología de la dominación orientada empíricamente, éstos se encuentran más allá de su competencia.

III

La crítica precedente se dirige contra una lectura que entiende la creencia en la legitimidad como «fundamento de la dominación» (Heidorn 1982, 12). No es la intención, sin embargo, caer en el extremo opuesto y explicar la creencia en la legitimidad o bien como una ideología completamente irrelevante o bien como una ideología manipulable «desde arriba» de forma arbitraria. Al igual que Lübbe, no querría desviarme tampoco del pensamiento de que un orden sólo es estable si es legítimo y que la legitimidad, por otra parte, sólo puede suponerse entonces como dada si los dominados «ven también de forma subjetiva la relación de dominación como “obligatoria” para ellos» (Weber 1985c, 470 [1973b, 217]; Lübbe 1991, 129 y 145). En otras palabras, por lo que se pregunta es por un concepto que aclara por qué algunas pretensiones de legitimidad encuentran resonancia entre los dominados y otras no. O preguntado en la terminología de los «Conceptos sociológicos fundamentales»: ¿qué «garantías internas» han de darse para que un orden de dominación también garantizado exteriormente tenga la oportunidad de lograr una validez legítima?

En la reciente bibliografía sobre Weber se da la tendencia de formular un

concepto así con ayuda de la psicología evolutiva de Piaget. A pesar de que, no obstante, no querría seguir todos los pasos que se encuentran en Habermas y en Schluchter, la idea fundamental sí que me parece muy fructífera (Habermas 1976, 18 y ss., e. o.; Schluchter, 1979, 59 y ss.). Efectivamente, los niveles de racionalidad esbozados por Piaget pueden concebirse como campos en los que pueden formarse en cada caso diferentes sistemas de interpretación, que si se aceptan, desarrollarán un efecto legitimador. La racionalidad preoperativa con su inclinación a la asimilación a la acción propia (egocentrismo) promueve la proyección al mundo exterior de las fantasías de omnipotencia y perfección y se presta con ello como base para relaciones de autoridad carismáticas, en las que las personas se someten a la dominación de un individuo en virtud de la fe «en sus fuerzas o atributos sobrenaturales o suprahumanos o, al menos, específicamente extracotidianos no accesibles a cualquiera» (Weber 1980, 140 [1964, 193]). El realismo conceptual característico de estos grados, que percibe los atributos simbólicos no como asociaciones espirituales subjetivas sino como sustancias o fuerzas que se encuentran en las cosas mismas (Hallpike 1984, 493), favorece además la rutinización [*Veralltäglichung*] del carisma que se expresará en carisma hereditario [*Erbcharisma*], carisma del cargo [*Amtscharisma*] u honor estamental [*ständische Ehre*] y de ese modo tiene un significado fundamental para el surgimiento de las instituciones de dominación (Weber 1980, 144 [1964, 199]). A pesar de su naturaleza privada-individual, los sistemas de símbolos preoperativos pueden colectivizarse y convertirse en el fundamento de una «memoria comunicativa» o «social» a cuyo significado fundador de identidad apuntaron ya de forma temprana sociólogos como Maurice Halbwachs o historiadores del arte como Aby Warburg. Esta memoria comunicativa, por otro lado, puede transformarse, bajo las condiciones de una redoblada diferenciación social y por medio de técnicas memorísticas institucionalizadas, en una «memoria cultural» que se manifestará tanto en relatos fundadores de recuerdo (mitos) como en objetivaciones de tipo no lingüístico: en forma de ritos, danzas, fiestas o monumentos (Assmann 1992, 52 y 59). En estadios más desarrollados, en especial tras el tránsito de la «coherencia ritual» a la «coherencia textual» en el marco de las culturas escritas, el simbolismo preoperativo retrocede pero sin desaparecer por completo. Éste seguirá vigente en la religión, en la «fórmula de *pathos*» del arte o en el concepto mítico de la nación (Hübner 1985, 349 y ss.) y se muestra ante todo en la continua disposición de atribuir un carisma a personas con capacidades extraordinarias.

La racionalidad concreta-operativa, cuyo rasgo principal es la coordinación reversible de análisis y síntesis con la sistemática centrada en elementos o en relaciones, abre un mayor margen de posibilidad (Franz 1995, 19). La reversibilidad creciente para una sistemática integrativa tiene como consecuencia que retrocede la repercusión causal de lo supraempírico para la descripción y

explicación de lo empírico y que los componentes subjetivos y objetivos se distinguen más claramente. Al mismo tiempo, con ello se abrirá la posibilidad de asignar a una persona varios modelos de acción, lo que por otro lado favorece la reflexión sobre la unidad de lo diverso, o dicho de otro modo: la autorreflexión y la autotematización. En este grado, no hay por tanto que contar sólo con éticas normativas tradicionales, en las que «las obligaciones y los valores están determinados por las leyes o las instrucciones en sí, independientemente del contexto de las intenciones y las circunstancias», sino también ya con formas tempranas de una ética de la convicción [*Gesinnungsethik*], que descansan sobre conceptos todavía rudimentarios del yo y de la conducta de vida [*Lebensführung*] moral (Piaget e Inhelder 1987, 124 y ss.)⁷ Una clasificación de las normas morales conforme a principios inmanentes morales es, no obstante, posible en primer lugar en estadios operativos-formales, pues es ahí donde las normas morales se diferencian con claridad de las normas legales y los sentimientos pueden generalizarse en valores abstractos (Franz 1995, 40 y ss.). La sistematización de las éticas operativas-concretas se orienta a acciones y experiencias concretas y, principalmente, a aquellas que, en vista de la creciente diferenciación de los órdenes vitales, aún garanticen hasta cierto punto lo común: las experiencias en la socialización primaria. Lo que une a éticas en sí muy diferentes es su oscilación en torno al «respeto filial y de los criados» (Weber 1980, 582 [1964, 755]), que está en la base de todas las religiones universales [*Kulturreligionen*]. Estas religiones se diferencian después, en si inscriben la relación de respeto [*Pietät*] en un orden cosmocéntrico o teocéntrico, así como también divergen en las exigencias éticas (respecto a leyes o a convicciones) que dirigen a esta relación. El núcleo se encuentra universalmente y sirve de base de numerosas leyendas de base religiosa, en las que el gobernante será representado como servidor de Dios y como padre de sus súbditos. Georg W. Oesterdiekhoff plantea, no obstante, un campo de variación demasiado pequeño, al reducir la ética tradicional a ética normativa y a moral heterónoma, aunque hay que estar de acuerdo con él cuando define la legitimidad tradicional como la ampliación del *ethos* familiar (1992, 230).

Con la racionalidad operativa-formal se afirma un estilo de pensamiento que a través de la formación de hipótesis y pronósticos se caracteriza por su comprobación combinatoria y por ser un pensamiento sobre el pensamiento, es decir, un pensamiento de segundo orden (Elkana 1987, 1: 52-58). En la moral autónoma que corresponde a este estilo de pensamiento se disuelve el absolutismo de las normas, que hasta ahí hacía aparecer a las reglas como sagradas, divinas e inaccesibles; las reglas se «desnaturalizan» y se conceptualizan como promulgaciones puramente humanas de leyes, que en principio serán contingentes. Por consiguiente, se hacen plausibles las pretensiones de legitimidad que ya no exigirán la obediencia en razón de la dignidad de los contenidos de una norma sino en razón de la circunstancia de

que ella haya sido promulgada de un modo formalmente correcto. Esto no excluye una orientación a normas materiales —el estadio de la racionalidad formal es, como se ha dicho, también el estadio de la moral autónoma—, pero subordina su realización al reconocimiento del procedimiento de decisión y permite de ese modo una resolución del conflicto respetada como obligatoria por parte de los interesados, también en aquellos casos en los que el politeísmo de valores favorece una polarización (Lübbe 1991, 119).

No es posible hacer aquí un dimensionamiento histórico preciso de los tipos ideales de la racionalidad aquí esbozados ni de los conceptos de legitimidad correspondientes. No obstante, quisiera al menos dar algunas pistas sobre qué aspecto podría tener un dimensionamiento como ése. En principio, tendría que partir del diagnóstico de Hallpike (1984, 52) de «que las representaciones colectivas de las sociedades primitivas se corresponden de ordinario con los criterios del pensamiento preoperativo y de que, hasta donde llega nuestra limitada documentación, un porcentaje considerable de los individuos de tales sociedades parece no alcanzar el estadio de las operaciones concretas». Ello no descarta la aparición del simbolismo operativo-concreto en este estadio, pero hace en general más bien probable una predominancia del tipo esencialista, preoperativo. Habría de tener en cuenta, por otro lado, la idea de Oesterdiekhoff (1992, 50) de que en los países en desarrollo, es decir, en sociedades agrarias que se hallan por debajo del umbral de la industrialización, las operaciones concretas específicas de cada área serán alcanzadas por al menos 50-70% de la población adulta. Ello nuevamente tampoco descarta la existencia del tipo preoperativo, pero hace probable una predominancia cultural del simbolismo operativo concreto. En el paso de las sociedades primitivas a las sociedades agrarias en las que la diferenciación es mayor y que a menudo se organizaban en forma de estados patrimoniales e imperiales, se puede suponer por tanto un gradual desplazamiento de la importancia del simbolismo preoperativo a la del simbolismo operativo concreto y sus correspondientes planteos de autonomía moral, que encontraron su sedimento en las «religiones históricas» (Robert Bellah) (Breuer 1994, 1-33). Un estadio ulterior se alcanzará con las sociedades industriales de tipo occidental que se distinguen por una predominancia del simbolismo operativo-formal junto a la existencia simultánea de las otras dos. En realidad, también este simbolismo existe como posibilidad universal en el pensamiento humano, pero necesita para hacerse efectivo de un estímulo especialmente enérgico mediante factores culturales, en especial, una formación escolar de tipo moderno de varios años, una infraestructura científico-técnica así como también aquella cultura urbana, industrial, profesional y de clase media, como la que sólo generó Occidente desde la Modernidad temprana, pero sobre la que en la actualidad ya no posee el monopolio (Hallpike 1984, 44 y s.; Oesterdiekhoff 1992, 8 y s.).

IV

Como ya se ha señalado antes, no se puede limitar el concepto de legitimidad de Max Weber a la relación de la creencia en la legitimidad y de la pretensión de legitimidad. El mismo tiene como objetivo una diferenciación de tipos de dominación, pues a la forma respectiva de legitimidad ha de corresponderle una determinada forma de organización de la dominación. ¿Cumplió Weber con este postulado?

Muy claramente, la fuerza de la legitimidad para dejar su impronta aflora en la dominación legal por medio del cuadro administrativo burocrático [*bürokratischer Verwaltungsstab*]. Que la dominación se ejerza sobre la base de un «orden impersonal objetivo promulgado legalmente» (Weber 1980, 124 [1964, 172]) tiene también consecuencias trascendentales para la organización de la administración. La construcción de la administración se ordena a partir de puntos de vista objetivos, entre los cuales sobre todo han de considerarse la existencia de una firme jerarquía de cargos [*Amtshierarchie*], «es decir, el orden de autoridades fijas de control e inspección», la distribución de funciones por competencias, el principio de la carrera profesional [*Laufbahnprinzip*] y la existencia de una estricta disciplina administrativa. El reclutamiento del personal no tiene lugar según el favor y la gracia personales, sino según la selección libre en virtud de la cualificación especializada; la colocación tiene lugar en virtud del contrato; la remuneración, en dinero, de forma que se mantiene un principio ulterior: la completa separación del poseedor del cargo respecto de los medios administrativos [*Verwaltungsmittel*]. La posibilidad de una acción relativamente voluntaria en el plano de la legitimidad, sólo limitada por la sistemática racional, se corresponde con una estructura de organización que se distinguirá, por un lado, a través de la modificabilidad —establecida por principio— de las reglas, los puestos y el personal y, por otro, a través de la realización de asuntos administrativos, ligada a reglas, precisa y por tanto calculable (Tyrell 1981, 48 y 46). Al menos en el tipo ideal.

Y es que el propio Weber relativizó sin duda esta afirmación, limitándola al «tipo más puro de la dominación legal» (1980, 126 [1964, 175]). Menos aún son concebibles para él las constelaciones «puras», en las que legitimidad y organización no se correspondan, sea porque la dominación en el marco del principio válido de legitimidad se compartimente de forma pluralista (mediante parlamentos, corporaciones, órganos colegiales); sea porque la dominación se confronte con esfuerzos ajenos a ella o enteramente antiautoritarios de los dominados, que acaben en una democratización de la administración («funcionariado rotativo, por sorteo y por elección») (1985e, 477 y s. [2014, 1386]; 1980, 155 y ss. [1964, 214 y ss.]). No pueden exponerse aquí las combinaciones que resultan de ello; sin embargo, basta con su mención para aclarar que la legitimidad legal no sólo es compatible con un único tipo de

organización, aunque en ese caso hay que contar con tensiones entre legitimidad y organización.

Correspondencia y no correspondencia se encuentran también en la dominación tradicional. Los modelos tradicionales de legitimidad se vinculan, por cierto, con frecuencia con las relaciones de respeto y lealtad de la comunidad doméstica [*Hausgemeinschaft*], pero Weber advierte expresamente que la dominación doméstica [*Hausherrschaft*] no es la única autoridad que se asienta sobre la santidad de la tradición. A su lado, se encuentra la dominación por *honorarios*, que en lugar de asentarse sobre el respeto filial [*Kindespietät*] y el de los criados, lo hace sobre el honor o el prestigio social y funda una estructura administrativa con forma propia: la administración mediante notables [*Honoratiorenverwaltung*] (1980, 582 y 170 [1964, 755 y 233]). Y a su vez, dentro de los órdenes de dominación que se basan en el principio de respeto [*Pietätsprinzip*], nos encontramos no con un único tipo de organización, sino con tres: una administración patrimonial, en la que la arbitrariedad de los señores y la sujeción a la tradición se encuentran en un equilibrio también, como siempre, precario (lo que implica un cierto poder de veto de los miembros del Estado así como descentralización); una administración sultanista con fuerte vínculo del aparato con el señor y los correspondientes derechos de intervención y de injerencia de este último, y una dominación estamental con amplios derechos particulares de los miembros de la administración sobre los medios de la misma. La tesis de que «toda dominación política tradicional sería patriarcal» (Oesterdiekhoff 1992, 246), es por tanto demasiado abrupta. Funciona en el plano de las representaciones de legitimidad únicamente para los modelos vinculados con el principio de respeto (y también aquí sólo con considerables modificaciones); en el plano de la organización, por el contrario, en absoluto, pues «patriarcal» en Weber se refiere tan sólo a formas de dominación tradicional sin cuadro administrativo; es decir, precisamente no para la estructura patrimonial, sultanista o estamental (1980, 133 y ss. [1964, 184 y ss.]).

Finalmente, en lo que concierne al tercer tipo de legitimidad, sólo despliega una fuerza estructuradora en el caso del carisma puro. La «entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona» (Weber 1980, 124 [1964, 172]) que es característica de este tipo, sólo está garantizada si se mantiene el movimiento carismático por completo en la esfera de la «antiestructura» (Victor Turner): una esfera en la que los individuos se relacionan entre sí no tanto como portadores de un papel sino como personas completas y concretas, y lo hacen en formas que en sentido literal son «extáticas», es decir, situadas fuera de los estados y posiciones que normalmente dan forma a la vida cotidiana. Turner habla de la «Communitas espontánea» como una relación no estructurada por posiciones de estatus ni jerarquías (Turner 1989a, 130 y ss.; 1989b, 74 y ss.); Max Weber, de la «congregación» [*Gemeinde*] cuyos miembros se deshacen de sus vínculos locales, de parentesco y

profesionales, renuncian conscientemente a mantenerse económicamente y a la estabilidad social, para participar como jóvenes o como séquito en el carisma del señor. En semejantes colectivos no hay reglamento, no hay preceptos jurídicos, no hay organización de cuerpos administrativos, no hay clasificación de aptitudes ni carreras profesionales. Hay, en efecto, gradaciones internas, aunque son fluidas y están condicionadas por la cercanía o la lejanía cambiante respecto al líder carismático. La muestra dominante es la de relaciones *face-to-face*, en las que los factores emocionales y afectivos desempeñan un papel destacado (Weber 1980, 141 [1964, 195]; Gebhardt 1994, 47 y s.).

El modelo histórico son, en este caso, las congregaciones de profetas y los séquitos de héroes guerreros. Su aparición será vinculada por Weber a ciertas condiciones previas como, por ejemplo, las épocas de necesidad o de crisis, en las que las relaciones sociales, las pertenencias a grupos y los ambientes sociales se vuelven frágiles (Gebhardt 1994, 40), o los procesos de diferenciación social, en los que séquitos o grupos de virtuosos como, por ejemplo, alianzas de guerreros, se escinden del grupo estable de la comunidad de una zona y se independizan (Weber 1980, 517 y ss., 670 y ss. [1964, 664 y ss., 867 y ss.]). En relación con esto, se distingue su concepto de asociación puramente carismática del concepto de antiestructura de Turner, que se refiere a estados liminares regularmente recurrentes en el ciclo vital de individuos y sociedades y de ahí se define espacial y temporalmente mediante la estructura institucional (Gebhardt 1994, 186; Bauman 1995, 175 y ss.). De igual modo, Weber conoce también procesos en los que el carisma se aproximará al orden cotidiano. En esto, tal como ha mostrado Wolfgang Schluchter, se puede llegar a la pérdida del carisma, en cuyo caso habrá de hablarse de tradicionalización o legalización (Schluchter 1988, 2: 549). Ahora bien, pueden establecerse a su vez estructuras mixtas o híbridas, que combinan la forma extracotidiana de la legitimidad con las estructuras cotidianas de la organización. A éstas pertenecen, por ejemplo, los órdenes que se asientan sobre el carisma hereditario, los que en el plano político toman la forma estructural del Estado perteneciente a un linaje (Weber 1980, 145 y 672 [1964, 200 y 870]), además de estructuras estables que se asientan sobre el carisma del cargo, tal como Weber vio que se daban no sólo en las asociaciones hierocráticas pero sobre todo en ellas. Como ejemplo para un «giro institucional» del carisma como éste, le servía la Iglesia católica con su burocracia altamente desarrollada (1980, 674 y ss. [1964, 872 y ss.]). También en el caso del dominio carismático puede por lo tanto establecerse que la tesis de la correspondencia de legitimidad y organización tiene sólo una validez limitada. Funciona para el tipo puro, pero no para las diversas permutaciones y transformaciones que, desde la perspectiva histórica, tienen al menos la misma importancia que el tipo puro.

Referencias

- Allerbeck, Klaus. 1982. «Zur formalen Struktur einiger Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (4), 665-676.
- Assmann, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis*. Múnich: C. H. Beck.
- Bader, Veit-Michael. 1989. «Max Webers Begriff der Legitimität. Versuch einer systematisch-kritischen Rekonstruktion». En *Max Weber heute*, Johannes Weiß (ed.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 296-334.
- Baumann, Peter. 1993. «Die Motive des Gehorsams bei Max Weber: eine Rekonstruktion». En *Zeitschrift für Soziologie* 22 (5), 355-370.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Postmoderne Ethik*. Hamburgo: Hamburger Edition.
- Breuer, Stefan. 1994. «Kulturen der Achsenzeit». En *Saeculum* 45, 1-33.
- . 2006a. «Legitime Herrschaft». En *Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 63-79.
- Canetti, Elias. 1976. *Masse und Macht*. 2 vols. Múnich: Carl Hanser.
- Döbert, Rainer. 1989. «Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes». En *Max Weber heute*, Johannes Weiß (ed.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 210-249.
- Dreier, Horst. 1987. «Staatliche Legitimität, Grundgesetz und neue soziale Bewegungen». En *Demokratie und Wirtschaft*, Joseph Marko y Armin Stolz (eds.). Viena, Colonia y Graz: Böhlau, 139-185.
- Elkana, Yehuda. 1987. «Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland». En *Kulturen der Achsenzeit I*, Shmuel N. Eisenstadt (ed.). 2 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Franz, Ulrich Thomas. 1995. *Entstehungsbedingungen der pädagogischen Theorie*. Tesis doctoral. Heidelberg: mimeo.
- Gebhardt, Winfried. 1994. *Charisma als Lebensform*. Berlín: Reimer.
- Gephart, Werner. 1993. *Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hallpike, Christopher R. 1984. *Die Grundlagen primitiven Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Habermas, Jürgen. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- . 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- . 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Heidorn, Joachim. 1982. *Legitimität und Regierbarkeit. Studien zu den Legitimitätstheorien von Max Weber, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und der Unregierbarkeitsforschung*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Heins, Volker. 1990. *Strategien der Legitimation*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hofmann, Hasso. 1980. «Legalität, Legitimität». En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, Joachim Ritter y Karlfried Gründer (eds.). Darmstadt: WBG, 161-166.
- Hopf, Christel. 1986. «Normen und Interessen als soziologische Grundbegriffe. Kontroversen über Max Weber». En *Analyse und Kritik* 8 (2), 191-210.
- . 1987. «Normen in formalen Organisationen: Theoretische und methodische Probleme der empirischen Analyse». *Zeitschrift für Soziologie* 16 (4), 239-253.
- Hübner, Kurt. 1985. *Die Wahrheit des Mythos*, Múnich: C. H. Beck.
- Lepsius, M. Rainer. 1990. «Max Weber in München». En *Interessen, Ideen und Institutionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 9-30.

- Lin, Duan. 1997. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China. Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Lübbe, Weyma. 1991. *Legitimität kraft Legalität. Sinnverstehen und Institutionenanalyse bei Max Weber und seinen Kritikern*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Merquior, J. G. 1980. *Rousseau and Weber. Two Studies in the Theory of Legitimacy*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Oesterdiekhoff, Georg W. 1992. *Traditionales Denken und Modernisierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Piaget, Jean, y Bärbel Inhelder. 1987. *Die Psychologie des Kindes*. Múnich: DTV.
- Plessner, Helmuth. 1963. «In Heidelberg 1913». En *Max Weber zum Gedächtnis*, René König y Johannes Winckelmann (eds.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 30-34.
- Roetz, Heiner. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 1989 [1892-1893]. *Einleitung in die Moralwissenschaft*. 2 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1988. *Religion und Lebensführung*, 2 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Tenbruck, Friedrich. 1977. «Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft*». En *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 133, 703-736.
- Turner, Stephen P., y Regis A. Factor 1994. «Max Weber und das Ende der Sitte». En *Max Webers Wissenschaftslehre*, Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 563-601.
- Turner, Victor. 1989a. *Das Ritual. Struktur und Antistruktur*. Fráncfort del Meno y Nueva York; Campus Verlag.
- . 1989b. *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Fráncfort del Meno y Nueva York; Campus Verlag.
- Tyrell, Hartmann. 1981. «Ist der Webersche Bürokratietypus ein objektiver Richtigkeitstypus?» En *Zeitschrift für Soziologie* 10 (1), 38-49.
- Weber, Marianne. 1950. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz Echeverría, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1973a [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires, Amorrortu, 39-101.
- Weber, Max. 1973b [1913]. «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires, Amorrortu, 175-221.
- . 1973c [1917]. «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires, Amorrortu, 222-269.
- . 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft. Ergänzungsband*. Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985a [1904]. «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985b [1907]. «R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 291-359.
- . 1985c [1913]. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 427-474.
- . 1985d [1917]. «Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 489-540.
- . 1985e [1922]. «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 475-487.
- . 1989 [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung». En *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, Helwig Schmidt-Glintzer y Petra Kolonko (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe* I/19. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 83-127.
- . 1998 [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión* I, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 233-268.
- . 2001 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Religiöse Gemeinschaften*. Hans G. Kippenberg, Petra Schilm y Jutla Niemeier (eds.), *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-2. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2009 [1907]. «La "superación" de la crítica materialista de la historia de Stammler (1907)». En *Crítica a Stammler y otros textos*, Javier Rodríguez Martínez (ed. y trad.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y BOE, 79-170.
- Weber, Max. 2014 [1922]. «Los tres tipos puros de dominación legítima. Un estudio sociológico». En *Economía y sociedad*, Francisco Gil Villegas Montiel (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas Montiel (trads.). México: Fondo de Cultura Económica, 1383-1396.
- Windelband, Wilhelm. 1924. *Präludien*. 2 vols. Tübinga: Mohr.
- Wundt, Wilhelm. 1903. *Ethik*. 2 vols. Stuttgart: F. Enke.
- Würtenberger, Thomas. 1973. *Die Legitimität staatlicher Herrschaft. Eine staatsrechtlichpolitische Begriffsgeschichte*. Berlín: Duncker & Humblot.
- . 1982. «Legitimität, Legalität». En *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politischsozialen Sprache in Deutschland*. 7 vols., Otto Brunner et al. (eds.). Vol. 3. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 677-740.

Patrimonialismo*

STEFAN BREUER
Universidad de Hamburgo

I

El concepto debe su relevancia actual en las ciencias sociales a la sociología de la dominación de Max Weber. No obstante, pueden rastrearse las raíces aisladas del mismo hasta el siglo XVIII. El Código Civil prusiano de 1794 contempla la jurisdicción patrimonial (II 17 §23), que se halla vinculada a la posesión de un bien [*patrimonium*]; esta disposición relativa al derecho de propiedad sobre lo que en principio son derechos públicos se basa también en la teoría del Estado patrimonial, considerado, en algunas obras teóricas sobre el Estado de finales del siglo XVIII, como una peculiaridad de las circunstancias constitucionales alemanas (Erler y Kaufmann 1984, 1547-1551; para la jurisdicción patrimonial, Wienfort 1994, 207-239).

Esta concepción fue asimilada y ampliada por Carl Ludwig Haller, quien en su *Restauración de la ciencia del Estado* [*Restauration der Staatswissenschaft*], 1816-1834, defiende la opinión de que históricamente tan sólo habría tres tipos de estados: los patriarcales, los militares y los espirituales. Los primeros serían los más ampliamente extendidos. Éstos nacerían de la asociación entre el señorío doméstico y el señorío fundiario [*Grundherrschaft*] y tendrían sus raíces en la posesión no derivable de un señor sobre el terreno y el suelo. Mediante una ampliación de su independencia, estos dominios privados se habrían desarrollado en patriarcados y estados patrimoniales que se diferenciaban del señorío fundiario patriarcal sólo por sus circunstancias, no por una cualidad jurídica propia (Haller 1964, 2: 12 y s., y 3: 157; sobre Haller, véase Westerholt 1999).

En la bibliografía jurídica estatal alemana del siglo XIX, esta teoría encontró un amplio eco. Aunque hubo autores como Karl Friedrich Eichhorn y Friedrich Julius Stahl que se negaron a clasificar al Estado medieval como Estado patrimonial, a muchos otros este concepto les pareció, no obstante, sumamente

apropiado para la caracterización de la condición estatal premoderna. Heinrich Leo, al principio crítico con Haller y más tarde admirador suyo, adoptó la teoría del Estado patriarcal para las relaciones prehistóricas y la modificó para explicar el Estado patriarcal como un Estado sin contradicciones internas. Robert von Mohl distinguía en su *Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, 1859 [*Enciclopedia de las ciencias del Estado*], entre Estado patriarcal, Estado patrimonial, teocracia, Estado clásico, Estado de derecho y despotismo, y dividía el Estado patrimonial, por su parte, en el Estado señorial [*grundherrlicher Staat*], la monarquía feudal militar y el municipio urbano dominante: una concepción que se anticipaba a los posteriores tipos ideales de Weber, no sólo en cuanto a la metodología sino en parte también en cuanto al contenido. En forma limitada o modificada, se encuentran los conceptos en Romeo Maurenbrecher (1837), Georg Waitz (1862) y Otto Gierke (1868). En época de Weber aún seguían utilizándose, tanto por Hermann Rehm (1899) como por Otto Hintze (1907), quien interpretaba el absolutismo prusiano de Friedrich Wilhelm I como un caso modélico de patrimonialismo (véanse las referencias en Georg von Below 1925, 17, 29, 31 y s., 208 y ss.).

En torno al cambio de siglo, empero, se oyeron cada vez más las voces críticas. Georg Jellinek explicaba en su *Teoría general del Estado* [*Allgemeine Staatslehre*] que la fundamentación del Estado «conforme a derecho real», la conocida como «teoría patrimonial», era igual de inadecuada que la fundamentación conforme a derecho familiar o contractual (teoría patriarcal o teoría contractual) (Jellinek 1914, 197 y ss.). Below le reprochó a Haller haber descompuesto el Estado alemán de la Edad Media en una suma de relaciones privadas y, con ello, de haberlo reducido a una expresión de la sociedad (Below 1925, 174, 312 y ss.). El debate encontró un final provisional con el libro *Tierra y dominación* [*Land und Herrschaft*] de Otto Brunner, en el que se rechazaban tanto la teoría de Haller del Estado patrimonial como la posición de Below fundada en la diferenciación moderna del derecho público y privado, como una versión anacrónica sobre la Edad Media, y no apoyada en fuentes (Brunner 1973, 146 y ss.).

II

En la obra de Max Weber aparecerá el concepto por vez primera en torno a 1910, en relación con su trabajo en *La ética económica de las religiones universales* [*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*] y en *Elementos de economía social* [*Grundriss der Sozialökonomik*] (cfr. Zingerle 1972, 20 y ss.; Breuer 1991, 76 y ss.; Hermes 2003, 114 y ss., Hermes 2004). Aquí, Weber ve en primer lugar en el patrimonialismo, de forma muy parecida a Haller, un perfeccionamiento del patriarcalismo que nuevamente será presentado como la forma más importante

de la dominación que se asienta sobre la «autoridad tradicionalista» (Weber 1989, 121 [1998, 263]). La dominación patrimonial surge de la descentralización de la comunidad doméstica, en la que un patriarca [*Hausherr*] distribuye tierra y bienes entre los miembros de su casa para que ellos los administren. Weber destacará en especial esta relación genética, de hecho el capítulo sobre patrimonialismo se encuentra directamente relacionado con las explicaciones — también en la parte más antigua de *Economía y sociedad* (1980 [1964])— sobre la «evolución de la comunidad doméstica», que lleva a una clasificación interna de la misma, a su configuración como *oikos*. «El desarrollo del señorío fundiario con su maquinaria administrativa sale por naturaleza de la comunidad doméstica que bajo un padre como patriarca se organiza como aparato de dominación y surge por tanto por todas partes a partir del poder del padre» (2001, 138 [1964, 303]).

Si el aparato surgido de este modo es lo bastante poderoso como para garantizar el sometimiento de otros patriarcas, la dominación patrimonial podrá convertirse en la base de una asociación *política*, es decir, de un Estado patrimonial (1980, 585 [1964, 759]). La estrecha relación entre patrimonialismo y patriarcalismo que en este estadio de sus reflexiones Weber supone todavía, se muestra a su vez en que utiliza este último no sólo para el señorío doméstico en sentido estricto, sino que distingue las dos formas del Estado patrimonial, a saber, el «patrimonialismo patriarcal», en el que el príncipe ejerce su autoridad [*Gewalt*] sobre otros patriarcas del mismo modo que ejerce la autoridad doméstica, y el «patrimonialismo estamental» en el que los sometidos a la autoridad disponen de una mayor independencia y sólo serán dominados de forma «política» y no dominical (1980, 636, 648 [1964, 824, 840]; 1985, 479 y s. [2014, 1387]).

En la parte más antigua de *Economía y sociedad*, así como en los estudios sobre China y la India, Weber describe la relación entre los dos polos como una oscilación cíclica. Al polo patriarcal tiende de continuo el patrimonialismo cuando el señor, como ocurre en casi todos los estados conquistadores orientales, dispone de un aparato de coerción unido a su persona bajo juramento, que se recluta entre esclavos, mercenarios o militares prebendados, y cuando él entonces, apoyado en esta base de poder, impone a los que le están sometidos una cobertura de sus necesidades «litúrgicas», en las que él asegura los tributos u obligaciones que se le deben mediante la creación por su parte de asociaciones responsables de hacerlo (1980, 586 y ss., 592 [1964, 760 y ss., 768]).

Hacia el polo estamental, por el contrario, gravita el patrimonialismo, en parte en razón de la tendencia entrópica inherente a él, en parte en razón de barreras externas. Cada ampliación significa al mismo tiempo un debilitamiento del poder señorial original. Con el fin de imponer sus pretensiones de obediencia, el señor ha de organizar una administración. Ha de introducir «servidores» reclutados patrimonial o extrapatrimonialmente como

administradores de las regiones recién adquiridas y, al mismo tiempo, procurar manutención para éstas, lo que por regla general ocurre mediante la distribución de prebendas en especie, en emolumentos o en terrenos. La salida de los empleados de la casa del señor supone ya una relajación de sus posibilidades de control, y ésta irá en aumento cuando los empleados dispongan de fuentes de abastecimiento propias. El cuadro de personal [*Stab*] desarrollará un interés en la apropiación duradera y hereditaria a ser posible de las prebendas y buscará limitar el poder de control del señor sobre ellas. Esta tendencia al «esterotipamiento» se potenciará aún si una parte de los cargos estatales se confiere, por razones de oportunidad política, a miembros de las clases de notables locales y poseedores de tierras, que desde el centro apenas pueden controlarse. Bajo estas circunstancias, la burocracia patrimonial adquiere rápidamente los rasgos de una administración de sátrapas, en la que el Estado es de facto independiente, aunque nominalmente está bajo el paraguas de una construcción política especial unificadora (1980, 613 y s. [1964, 796 y s.]).

El hecho de que Weber haya modificado de nuevo esta concepción tras la primera Guerra Mundial, ha de atribuirse ante todo a la influencia de la obra de Below sobre el Estado alemán de la Edad Media. La crítica de Below a Haller, que se dirigía ante todo contra la equiparación de patriarcalismo y Estado patrimonial, obligó a Weber por su parte a abandonar tal equiparación y a acentuar más claramente la «absoluta separación entre el poder señorial sobre la casa, los cuerpos y las tierras, y la dominación política».¹ Por consiguiente, en la versión final de la sociología de la dominación (1980 [1964], cap. III) ya no se trata de la variante patriarcal del patrimonialismo sino del patriarcalismo primario como un principio estructural ligado a la asociación doméstica, así como del patrimonialismo como forma de dominación política en la que el «señorío jurisdiccional [*Gerichtsherrlichkeit*] y otros derechos de origen puramente político se tratan en forma de derechos privados» (1980, 137 [1964, 189]). Además de eso, el patrimonialismo se distingue del patriarcalismo primario por la existencia de un cuadro administrativo del señor, puramente personal, que será definido con más detalle por la ausencia de la distribución a través de la competencia, de la jerarquía fija, del reclutamiento regulado, del ascenso, de la cualificación especializada y del salario fijo (1980, 131 [1964, 182]).

En lo que concierne a la diferenciación interior del tipo, frente a la versión más antigua Weber llevó a cabo sólo cambios terminológicos mínimos. Por regla general, el patrimonialismo se mueve en el marco de un espectro que se determina a través de la tradición, es decir, a través de un orden simbólico definido por la religión o la visión del mundo, y sus correspondientes portadores sociales. Sin embargo, si el señor logra organizar un cuadro administrativo especialmente amplio y vincularlo estrechamente a su persona, será posible ensanchar la esfera de arbitrariedad libre e independiente de la tradición, en cuyo caso, irá en aumento el «puro patrimonialismo» (Arnold Zingerle) hasta llegar a

una forma extrema: el sultanismo (Weber 1980, 133 y s. [1964, 185]). A la posibilidad igualmente existente de que este cuadro administrativo escape al control del señor, Weber la denominará en adelante como «patrimonialismo estamental». Aquí, si como contrapartida por los servicios militares o administrativos que se rinden al señor patrimonial, sólo se asignan derechos económicos a los miembros del cuadro administrativo, Weber hablará de «prebendalismo». Pero cuando en la asignación se trate también de derechos de dominación, se tratará de «feudalismo», el que por otra parte se puede presentar en forma de feudalismo prebendario o de feudo [*Pfründenfeudalismus* o *Lehensfeudalismus*].²

III

Mientras Max Weber, tanto en la versión más antigua de la sociología de la dominación como en la más moderna, aplica el concepto de patrimonialismo a un enorme espectro de fenómenos históricos que va desde el Egipto faraónico hasta el Absolutismo francés, en la actualidad hay tendencias que conciben este espectro de un modo más estrecho. Algunos, exactamente en el sentido de Haller, acercan el patrimonialismo al patriarcalismo y denominan como sistema patrimonial a aquel que cuenta con un grado pequeño de diferenciación interna y para el que sería característico un patrón de «cambio no combinado». Empíricamente, se asignan a este tipo estados como el Egipto antiguo, Asiria y Babilonia, el Imperio sasánida o el carolingio, que tienen como centro un *oikos* patriarcal; en esta línea, se halla también la tesis de Richard Pipes, según la cual Rusia entre los siglos XII y XVII habría estado bajo el signo de un sistema patrimonial. Por el contrario, estados como la China imperial o los reinos hinduistas, que Weber clasificó como patrimoniales, ya no aparecen desde este punto de vista bajo esta denominación sino que figuran como «historical bureaucratic societies» (Eisenstadt 1963, 10, y 1978; *cfr.* Pipes 1974). En ocasiones, se encuentran también valoraciones que afirman, por ejemplo para China, la completa inadecuación del concepto de patrimonialismo porque en ese caso la idea «romana» de propiedad privada habría faltado en los poderes públicos y la dominación, en su lugar, habría de entenderse como cargo en lugar de como derecho subjetivo (*cfr.* Bünger 1977; Hamilton 1990 y 1984; Lin 1997, 140 y ss.) —una valoración a la que ciertamente, en tanto se presenta como una crítica a Weber, habrá que objetarle que la exposición de éste «no exige de ninguna manera ser la única posible o, más aún, que todas las estructuras empíricas de dominación deban corresponderse con uno de estos tipos “puros”—. Muy al contrario, la gran mayoría presenta una combinación o un estado transitorio entre muchos de ellos» (Weber 1989, 125 [1998, 266]).³

Otra delimitación proviene, por el contrario, de la consideración de que los criterios definidos en la versión final de la sociología de la dominación sólo son utilizables en relaciones sociales y económicas más desarrolladas (*cfr.* Breuer 1991, 97 y ss.). Para que pueda contar con poderes señoriales «a la manera de oportunidades económicas apropiadas de un modo privado» (Weber 1980, 136 y ss. [1964, 188]) y para que la dimensión de la arbitrariedad libre de tradiciones del señor pueda ser ampliada por medio de un cuadro administrativo personal, se requiere una relajación de los vínculos de parentesco, genealógicos y tribales, primordiales para las sociedades tribales y arcaicas, que se originan a partir del pensamiento mágico-mítico con sus principios estructurales de la homología y del *continuum* ontológico. Esta relajación, por otra parte, presupone una población considerablemente mayor que la de las sociedades tribales y arcaicas, más allá de un patrón de urbanización más complejo con novedosos sistemas «solares» de plaza central, en los que el intercambio se organiza en forma de mercado; un retroceso, permitido de este modo, de las formas de apropiación colectiva o comunal a través de exclusivas formas «privadas» de aprovechamiento; y, a consecuencia de ello, una creciente competencia por los recursos vitales y estratégicos, que acarreará ulteriores transformaciones sociales: el surgimiento de las élites propietarias, el desarraigo de amplias capas de población, la diferenciación de la sociedad en libres y siervos, el aumento de las oportunidades de acumulación mediante las relaciones con las mercancías, economía monetaria, gravamen fiscal y conquistas militares. En primer lugar, esta descomposición estructural, surgida de la disolución de la *rank society* (Morton Fried), genera las condiciones previas para el régimen patrimonial: la propiedad privada de los medios de producción, de administración y de guerra, por un lado; la falta de posibilidades de acceso a estos recursos, por el otro. En la antropología política, el término genérico para estos procesos es estratificación (Fried 1967, 195 y ss.).

La imposición del principio de estratificación proporciona, no obstante, no sólo los elementos para el apoyo «exterior» del patrimonialismo: la organización. Genera asimismo la condición previa para el apoyo «interior» del mismo: la legitimidad. En tanto que en las comunidades tribales y arcaicas la comunicación se asienta en un sentido amplio sobre la «empraxis», es decir, en intercalar el lenguaje entre las acciones y los acontecimientos, en sistemas estratificados se da en conexión con las exigencias de la administración política y del intercambio en forma de mercado para el establecimiento de novedosos métodos escritos de gestión de la información y del recuerdo colectivo. El punto clave cultural se traslada de los ritos, monumentos o imágenes a los textos en los que dominan los discursos generalizados. Como portadores de estos discursos, actúan capas sacerdotales e intelectuales cuya existencia, por su parte, implica un cierto nivel de diferenciación social. Sólo cuando en este tránsito de la integración transmitida ritualmente a la transmitida textualmente se han formado ciertas

instituciones que sirven a la supervisión del texto y del sentido y, al mismo tiempo, aseguran la transmisión de los textos a la vida, y la creación de una impronta en cada nueva generación, se puede hablar de una «gran tradición» como una formación de sentido [*Sinngebilde*] independiente, desligada de situaciones y acontecimientos (Assmann 1992, 245-280, 269 y ss.). Ahora bien, sólo entonces puede hablarse de «dominación tradicional»; unidos los dominadores y los dominados en la fe común en la santidad del orden canonizado en cada caso y fijado el marco dentro del cual el señor, sin tener que contar con revueltas tradicionalistas, puede ensanchar su espacio de movimiento arbitrario.

Desde una perspectiva histórico-empírica, estas condiciones previas se han dado sólo raras veces. Para la amplia mayoría de las sociedades, el cabecilla [*Häuptlingstum*] ha seguido siendo el «punto de culminación natural» del desarrollo general (Mann 1986, 39). Esto no excluye, no obstante, una considerable acumulación de poder en manos de cabecillas individuales que, en circunstancias extraordinarias, como en Hawái, estaban en condiciones de construir un cuadro administrativo propio de coerción y de establecer un control de los recursos estratégicos; sin embargo, aun en tales casos extremos, se conservó el vínculo mediante las estructuras de parentesco y rituales (Kirch 1984, 257 y ss.).

Unas cuantas sociedades consiguieron fundar estados arcaicos sobre la base de una monopolización del carisma. También por lo general a ellas les faltaba, no obstante, tanto el cuadro de coerción profesional como una «gran tradición» fijada por escrito. Incluso en una estructura tan extendida territorialmente como el Estado inca, el dominador debía crearse en cada caso en primer lugar un fundamento propio de poder para estar a la altura de su rango, en razón de la praxis de la *split inheritance*, que transfiere la posesión material completa de su predecesor al servicio del culto a los muertos (Conrad y Demarest 1984, 113 y ss.). Por ello, parece razonable, en contra de la opinión de Weber, excluir también de la serie de los estados patrimoniales a los estados arcaicos como, por ejemplo, el Estado inca o el Egipto faraónico en razón de su predominante coherencia ritual; también en América del Sur se reconocen quizá en el altiplano durante la época posclásica (Horizonte tardío) algunos signos en dirección al patrimonialismo, que no obstante siguieron siendo sólo signos, puesto que la apropiación privada se limitaba a la aristocracia.

Con ello, se achica el número de estados patrimoniales considerablemente. Los ejemplos más tempranos pueden encontrarse en Mesopotamia, donde ya a finales del tercer milenio se registra una disolución de las asociaciones de parentesco y una movilización considerable del suelo que, en el segundo milenio, llevará a la institucionalización de la propiedad privada. De forma análogamente temprana hubo dominadores que pudieron administrar su vasta posesión territorial mediante mano de obra dependiente y financiaban con sus ingresos y

con su botín de guerra un séquito personal, obligado a la prestación de servicios civiles y militares. Un desarrollo paralelo comparable de estratificación y dominación patrimonial comienza en China bajo los Zhou Orientales y llevará allí, a finales del siglo III a.C., a la fundación del Estado unificado imperial. En la India, se llega a un desarrollo semejante tras el hundimiento de la arcaica Civilización del Indo en la región del Ganges-Yamuna, que culminará en el siglo III también en un imperio patrimonial y generará a su vez, una y otra vez, formaciones semejantes. No todos los imperios tienen su punto de partida en los estados patrimoniales, como enseña el ejemplo de los imperios grecorromano o islámico. A la larga, no obstante, los grandes estados premodernos sólo podían mantenerse cuando recurrían a las formas de organización patrimonial: ése fue el caso de las monarquías helenísticas, de Roma bajo la Tetrarquía, del califato Abásida o de los imperios turcos. En el Occidente medieval, de los órdenes feudales surgieron estados patrimoniales, ninguno de los cuales, sin embargo, consiguió eliminar a sus competidores ni concretarse en un imperio universal, aun cuando, por ejemplo, España logró exportar su aparato de dominación. En la competencia resultante entre estados, Weber vio una importante fuerza motriz para la racionalización específicamente occidental de la dominación política.⁴

IV

El concepto de patrimonialismo ha encontrado también aplicación en los fenómenos políticos de la época contemporánea y del pasado reciente. Planteamientos en este sentido se encuentran ya en Talcott Parsons, que en 1942 interpretó el régimen nacionalsocialista en términos weberianos como rutinización [*Veralltäglichung*] de la dominación carismática, que iría en la dirección de la dominación tradicional (1993, 176 y ss.). Con ello, Parsons pensaba en realidad menos en una estructura patrimonial que en una feudal, lo que de ningún modo es lo mismo (1993, 198).⁵ Nuevos trabajos sobre el «Tercer Reich», escritos desde una perspectiva weberiana, en vista de la predominancia de los rasgos carismáticos hablan preferentemente sólo de cuadros «cuasipatrimoniales» (Bach 1990, 74 y ss.).

Una atención eminentemente mayor encontró el concepto en la investigación sobre los denominados países en desarrollo, en la que importantes impulsos provinieron del entorno de Parsons.⁶ Muchos estudios se dedicaron a la supervivencia de las estructuras patrimoniales en el Sudeste Asiático, en el cercano Oriente, en el África Negra y en Latinoamérica, y descubrieron componentes patrimoniales incluso en los sistemas comunistas.⁷ Una interpretación «revisionista» de la sociología weberiana de la dominación llegaba entonces a la conclusión, algo que visto en retrospectiva no sorprende, de que el

patrimonialismo sería un fenómeno que se encontraría en todas las burocracias y que resultaría imprescindible para su funcionamiento, puesto que requieren de un contrapeso personal contra las orientaciones puramente objetivas, con su efecto potencialmente alienante (Rudolph y Rudolph 1979).

Un acento diferente se debió a Guenther Roth, quien con su traducción de *Wirtschaft und Gesellschaft* contribuyó en gran medida a abrir a Max Weber al mundo de habla inglesa. Roth partía de la observación de que en los estados de reciente creación, en muchos casos, la tradición habría perdido su fuerza fundadora de legitimidad, aunque sin ser sustituida por la «modernidad legal-racional». De ese modo, se llegó a considerar formas de la dominación personal que, al no estar cubiertos por alguno de los tipos de legitimidad desarrollados por Weber, se vieron obligadas a apoyarse mayormente en «material incentives and rewards» (incentivos materiales y recompensas), o dicho de modo más claro: en el clientelismo y la corrupción (Roth 1971). La propuesta de Roth de comprender estas formas a través de una diferenciación en el concepto de patrimonialismo, distinguiendo entre un patrimonialismo tradicionalista y uno «personalizado, destradicionalizado», se convirtió en el fundamento de una construcción conceptual que pronto hablaba ya de «neopatrimonialismo» y descubría a éste por todas partes, donde hasta entonces se veía patrimonialismo: desde Latinoamérica hasta los Estados Unidos, pasando por el África Negra.⁸

Esta construcción conceptual permite, no obstante, que coincida lo que en Weber, por buenas razones, está separado: la dominación legítima y la no legítima. Para la aparición de formas de dominación personales en el Estado constitucional más o menos racionalizado, se dispone del concepto de democracia plebiscitaria, acuñado también especialmente para estados presidenciales. Pero ésta se basa en una creencia específica en la legitimidad, que siempre abarca más que «costumbre o interés», o bien más que «vínculos puramente afectivos o motivos puramente racionales con arreglo a valores» (1980, 122 [1964, 170]). La dominación calificada como neopatrimonial, por el contrario, carece justamente de esa creencia y, por ello, pertenece a la categoría de la dominación no legítima, cuya peculiaridad queda encubierta por el uso de una denominación que procede de la tipología de la dominación legítima. Desde el plano empírico, existen tales relaciones de dominación y éstas pueden perdurar un cierto tiempo, muy particularmente cuando logran compensar la legitimidad de la que carecen mediante la corrupción y/o el clientelismo. En definitiva, la corrupción depende de la disponibilidad de recursos materiales, que siempre han de ser los suficientes como para batir a potenciales competidores, y el clientelismo es una estrategia del intercambio social, «built around asymmetric but mutually beneficial and open-ended transactions» («construido en torno a transacciones asimétricas pero mutuamente beneficiosas e indefinidas»), en las que el señor —el patrón— es al menos tan dependiente del cliente como el cliente de aquél, lo que si bien no suprime el concepto de

dominación, lo relativiza de forma considerable (Roniger 1994 y Eisenstadt y Roniger 1980).⁹ El clientelismo, así se ha dicho de forma acertada, puede generar apoyo pero no legitimidad (Graziano 1978, 294). Se trata, como este último autor señala en otro lugar, de «the product of a disorganic society and tends to preserve social fragmentation and disorganization» («el producto de una sociedad disorgánica y tiende a preservar la fragmentación y la desorganización social») (Graziano 1973, 5).¹⁰ En una palabra, se trata de formas de dominación precarias e inestables que han de ser denominadas como tales, en lugar de mezclarlas terminológicamente con los tipos de dominación legítima. De esto se trata cuando en algunas nuevas investigaciones sobre los estados del África Negra se habla aún de clientelismo, patrocinio y política de prebendas, guardando no obstante una distancia creciente respecto del concepto de patrimonialismo (*cfr.* Joseph 1987 y Crook 1989).

Referencias

- Assmann, Jan. 1992. «Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur». En *Kulturen der Achsenzeit II*, vol. 3, Shmuel N. Eisenstadt (ed.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Bach, Maurizio. 1990. *Die charismatischen Führerdiktaturen. Drittes Reich und italienischer Faschismus im Vergleich ihrer Herrschaftsstrukturen*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Below, Georg v. 1925. *Der deutsche Staat des Mittelalters*, 2ª ed. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Blake, Stephen P. 1979. «The Patrimonial-Bureaucratic Empire of the Mughals». *Journal of Asian Studies* 39 (1), 77-94.
- Breuer, Stefan. 1987. *Imperien der Alten Welt*. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1991. *Max Webers Herrschaftssoziologie*. Fráncfort de Meno y Nueva York: Campus.
- . 1998. *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- . 2006. «Patrimonialismus». En *Max Webers tragische Soziologie. Aspekte und Perspektiven*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 80-91.
- Brunner, Otto. 1973 [1939]. *Land und Herrschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bünger, Karl. 1977. «War China ein patrimonialer Staat?» *Oriens Extremus* 24 (1-2), 167-178.
- Callaghy, Thomas M. 1987. «The State as Lame Leviathan: The Patrimonial Administrative State in Africa». En *The African State in Transition*, Zaki Ergas (ed.). Nueva York: St. Martin's Press, 87-116.
- Conrad, Geoffrey W., y Arthur A. Demarest. 1984. *Religion and Empire. The Dynamics of Aztec and Inca Expansion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crook, Richard. 1989. «Patrimonialism, Administrative Effectiveness and Economic Development in Côte d'Ivoire». *African Affairs* 88 (351), 205-228.
- Crouch, Harold. 1986. «Patrimonialism and Military Rule in Indonesia». En *The State and*

- Development in the Third World*, Atul Kohli (ed.). Princeton: Princeton University Press 242-258.
- Eich, Peter. 2005. *Zur Metamorphose des politischen Systems in der römischen Kaiserzeit. Die Entstehung einer «personalen Bürokratie» im langen dritten Jahrhundert*. Berlín: Akademie Verlag.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1963. *The Political Systems of Empires*. Londres y Nueva York: Free Press of Glencoe.
- . 1973a. *Tradition, Change, and Modernity*. Nueva York: John Wiley & Sons.
- . 1973b. *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*. Beverly Hills: Sage Publications
- . 1978. *Revolution and the Transformation of Societies*. Nueva York: Free Press.
- Eisenstadt, Shmuel N., y L. Roniger. 1980. «Patron-Client-Relations as a Model of Structuring Social Exchange». *Comparative Studies in Society and History* 22 (1), 42-77.
- Erdmann, Gero. 2002. «Neo-patrimonial Rule Transition to Democracy has not succeeded (Subsaharan Africa)». *Development and Cooperation* 1, 8-12.
- Erler, Adalbert, y Ekkehard Kaufmann (eds.). 1984. *Handwörterbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, vol 3. Berlín: E. Schmidt.
- Fried, Morton. 1967. *The Evolution of Political Society*. Nueva York: Random House.
- Gerhardt, Uta. 1993. «Introduction - Talcott Parsons's Sociology of National Socialism». En *Talcott Parsons on National Socialism*, Uta Gerhardt (ed.). Nueva York: Aldine de Gruyter, 1-80.
- Gilsenau, Michael. 1991. «Patrimonialismus im Nordlibanon». En *Herrschaft als soziale Praxis*, Alf Lüdtke (ed.). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 113-140.
- Graziano, Luigi. 1973. «Patron-Client Relationships in Southern Italy». *European Journal of Political Research* 1 (1), 3-34.
- . 1978. «Center-Periphery Relations and the Italian Crisis: The Problem of Clientelism». En *Territorial Politics in Industrial Nations*, Sidney Tarrow et al. (eds.). Nueva York: Praeger Publishers, 290-326.
- Haller, Carl Ludwig v. 1964 [1816-1834]. *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*. 6 vols. Aalen: Scientia Verlag.
- Hamilton, Gary G. 1984. «Patriarchalism in Imperial China and Western Europe. A Revision of Weber's Sociology of Domination». *Theory and Society* 13 (3), 393-425.
- . 1990. «Patriarchy, Patrimonialism, and Filial Piety: A Comparison of China and Western Europe». *British Journal of Sociology* 41 (1), 77-104.
- Hardy, Peter. 1987. «Islamischer Patrimonialismus: Die Mogulherrschaft». En *Max Webers Sicht des Islams*, Wolfgang Schluchter (ed.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 190-216.
- Hermes, Siegfried. 2003. *Soziales Handeln und Struktur der Herrschaft. Max Webers verstehende historische Soziologie am Beispiel des Patrimonialismus*. Berlín: Duncker & Humblot.
- . 2004. «Vom politischen Traditionalismus zum ökonomischen Rationalismus. Kapitalistische Wirtschaft und patrimoniale Herrschaft bei Max Weber». *Archiv für Kulturgeschichte* 86 (1), 179-213.
- Hutchcroft, Paul D. 1991. «Oligarchies and Cronies in the Philippine State: The Politics of Patrimonial Plunder». *World Politics* 43 (3), 414-450.

- Jellinek, Georg. 1914 [1900]. *Allgemeine Staatslehre*. 3ª ed. Berlín: Verlag von Julius Springer.
- Joseph, Richard A. 1987. *Democracy and Prebendal Politics in Nigeria. The Rise and Fall of the Second Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jowitt, Kenneth. 1983. «Soviet Neotraditionalism: The Political Corruption of a Leninist Regime». *Soviet Studies* 35 (3), 275-297.
- Kirch, Patrick. 1984. *The Evolution of the Polynesian Chieftdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Vine, Victor T. 1980. «African Patrimonial Regimes in Comparative Perspective». *The Journal of Modern African Studies* 18 (4), 657-673.
- Lin, Duan. 1997. *Konfuzianische Ethik und Legitimation der Herrschaft im alten China. Eine Auseinandersetzung mit der vergleichenden Soziologie Max Webers*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mansilla, Hugo C. F. 1990. «Neopatrimonialistische Aspekte von Staat und Gesellschaft in Lateinamerika». *Politische Vierteljahrsschrift* 31 (1), 33-53.
- Martz, John D. 1997. *The Politics of Clientelism. Democracy and the State in Colombia*. New Brunswick y Londres: Oxford University Press.
- Maslovski, Mikhail. 1996. «Max Weber's Concept of Patrimonialism and the Soviet System». *The Sociological Review* 44 (2), 294-308.
- McCormick, Barrett L. 1990. *Political Reform in Post-Mao China*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Medard, Jean François. 1982. «The Underdeveloped State in Tropical Africa: Political Clientelism or Neo-Patrimonialism». En *Private Patronage and Public Power. Political Clientelism in the Modern State*, Christopher Clapham (ed.). Londres: Frances Printer, 162-192.
- Parsons, Talcott. 1993. «Max Weber and the Contemporary Political Crisis». En *Talcott Parsons on National Socialism*, Uta Gerhardt (ed.). Nueva York: Aldine de Gruyter, 159-187.
- Pipes, Richard. 1974. *Russia under the Old Regime*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Remmer, Karen L. 1988. «Neopatrimonialism: The Politics of Military Rule in Chile, 1973-1987». *Comparative Politics* 21 (2), 149-170.
- Roett, Riordan. 1972. *Brazil. Politics in a Patrimonial Society*. Boston: Allyn & Bacon.
- Röhrborn, K. 1973. *Untersuchungen zur osmanischen Verwaltungsgeschichte*. Berlín y Nueva York: W. De Gruyter.
- Roniger, Luis. 1994. «The Comparative Study of Clientelism and the Changing Nature of Civil Society in the Contemporary World». En *Democracy, Clientelism, and Civil Society*, Luis Roniger y Ayşe Güneş-Ayata (eds.). Boulder, CO: L. Rienner Publishers, 1-18.
- Rösel, Jakob. 1986. «Max Weber, India, and the Patrimonial State». En *Recent Research on Max Webers Studies of Hinduism*, D. Kantowsky (ed.). Múnich: Weltforum Verlag, 97-116.
- Roth, Guenther. 1971. «Personal Rulership, Patrimonialism, and Empire-building in the New States». En *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*. Reinhard Bendix y Guenther Roth. Berkeley: University of California Press, 156-169.
- . 1987. *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Rudolph, Lloyd I., y Susanne Hoeber Rudolph. 1979. «Authority and Power in Bureaucratic and Patrimonial Administration». *World Politics* 31 (2), 195-227.

- Sarfatti, Magali. 1966. *Spanish Bureaucratic-Patrimonialism in America*. Berkeley: University of California Press.
- Schmidt-Glintzer, Helwig. 2001. «China und die Angemessenheit des Begriffs der "Patrimonialbürokratie"». En *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zur Entstehung und Wirkung*, Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 223-231.
- Schmidt, Steffen W. (ed.). 1977. *Friends, Followers, and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley: University of California Press.
- Schwartzman, Simon. 1977. «Back to Weber: Corporatism and Patrimonialism in the Seventies». En *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*, James M. Malloy (ed.). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 89-109.
- Sheikholeslam, A. Reza. 1998. «Patrimonial Monarchy: Nasir al-din Shah, 1848-1896». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 18 (2), 17-31.
- Snyder, Richard. 1991. «Explaining Transition from Neopatrimonial Dictatorships». *Comparative Politics* 24, 379-399.
- Solt, Frederick. 2001. «Institutional Effects on Democratic Transitions: Neo-patrimonial Regimes in Africa. 1989-1994». *Studies in Comparative International Development* 36 (2), 82-92.
- Stein, Steve. 1980. *Populism in Peru: The Emergence of the Masses and the Politics of Social Control*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Theobald, Robin. 1982. «Patrimonialism». En *World Politics* 34 (4), 548-559.
- . 1995. «Globalization and the Resurgence of the Patrimonial State». En *International Review of Administrative Sciences* 61 (3), 423-432.
- Uricoechea, Fernando. 1980. *The Patrimonial Foundations of the Brazilian Bureaucratic State*. Berkeley: University of California Press.
- Walder, A. 1986. *Communist Neo-Traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Wallace-Hadrill, Andrew (ed.). 1989. *Patronage in Ancient Society*. Londres, Routledge.
- Walle, Nicolas van de. 1994. «Neopatrimonialism and Democracy in Africa, with an Illustration from Cameroon». En *Economic Change and Political Liberalization in Sub-Saharan Africa*, Jennifer A. Widner (ed.). Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 129-157.
- Weber, Max. 1964. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz Echeverría, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- Weber, Max. 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985 [1922]. «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 475-488.
- . 1988 [1909]. «Agrarverhältnisse im Altertum». En *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Marianne Weber (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-288.
- . 1989 [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung». En *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*. Helwig Schmidt-Glintzer y Petra Kolonko (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe* I/19. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 83-

- . 1998 [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 233-268.
- . 1999 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Die Stadt*. Wilfried Nippel (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-5. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2001 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gemeinschaften*. Wolfgang J. Mommsen y Michael Meyer (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-1. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2014 [1922]. «Los tres tipos puros de dominación legítima. Un estudio sociológico». En *Economía y sociedad*, Francisco Gil Villegas Montiel (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez, José Ferrater Mora y Francisco Gil Villegas Montiel (trads.). México: Fondo de Cultura Económica, 1383-1396.
- Westerholt, Burchard von. 1999. *Patrimonialismus und Konstitutionalismus in der Rechts- und Staatstheorie Karl Ludwig von Hallers: Begründung, Legitimation und Kritik des modernen Staates*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Wienfort, Monika. 1994. «Ländliche Reichsverfassung und bürgerliche Gesellschaft. Patrimonialgerichtsbarkeit in den deutschen Staaten 1800 bis 1855». *Der Staat* 33, 207-239.
- Willame, Jean-Claude. 1972. *Patrimonialism and Political Change in the Congo*. Stanford: Stanford University Press.
- Wimmer, Hannes. 1996. «Die Modernisierung des Staates als Entwicklungsproblem». En *Staat und zivile Gesellschaft*, Franz Kolland et al. (eds.). Fráncfort del Meno: Brandes & Apsel, 17-38.
- . s.f. *Neopatrimonialismus - Ein Theorievorschlag für die vergleichende Politikwissenschaft*, mimeo.
- Zingerle, Arnold. 1972. *Max Weber und China. Herrschafts- und religionssoziologische Grundlagen zum Wandel der chinesischen Gesellschaft*. Berlín: Duncker & Humblot.

La crítica de Max Weber al sistema político y social de Alemania (1890-1920)

JOAQUÍN ABELLÁN
Universidad Complutense de Madrid

Las páginas que siguen se ocupan de los análisis críticos que Max Weber realizó, en dos etapas de su vida, sobre la sociedad y el sistema político alemanes. El primero de ellos, en la década de 1890, tiene que ver con una investigación sociológica sobre la estructura social agraria (I), mientras que el segundo, en los años 1917-1919, se refiere al sistema político existente en la época sobre el que realiza algunas propuestas de reforma institucional tendientes a hacer posible una política democrática (II).

I

Su análisis de la estructura social se centra en la situación social de los campesinos al este del Elba, donde observa un proceso de transformación del sistema de propiedad patrimonialista. Efectivamente, poco después de presentar su escrito de habilitación el 1 de febrero de 1892, Max Weber se encargó de la evaluación científica de los resultados de una encuesta sobre la situación de los campesinos en Alemania, que la Verein für Sozialpolitik [Asociación para la Política Social] había realizado entre diciembre de 1891 y febrero de 1892. En concreto, Max Weber se encargó de la evaluación de los resultados obtenidos en los territorios al este del Elba, escribiendo y hablando públicamente sobre éstos y sobre su propia evaluación en numerosas ocasiones y en distintos foros entre los años 1892 y 1899.¹

Entre todas estas intervenciones públicas, la más relevante probablemente tuvo lugar en la asamblea de la Asociación de Política Social, celebrada en marzo de 1893. Max Weber subrayó allí cómo la disolución de la estructura laboral tradicional en el Este de Alemania había causado el despoblamiento de los

distritos orientales y su «polonización». Los *Junker* se habían transformado de señores patrimonialistas en empresarios agrícolas, disolviéndose la anterior comunidad de intereses existente entre ellos y sus propios trabajadores: los terratenientes se hacían cada vez con más tierras y pagaban con dinero y no en especie, es decir, administraban sus propiedades como una empresa capitalista, poniendo en un primer plano su propio interés en una mano de obra barata y dócil (Weber 1993a, 172-176). La consecuencia inmediata había sido el aumento del número de emigrantes estacionales polacos procedentes de Rusia.

Max Weber hizo asimismo explícita ante los miembros de la Asociación de Política Social la perspectiva desde la que analizaba la cuestión campesina: la *razón de Estado*. La cuestión importante ya no era para él la situación de los campesinos o cómo se les pudiera ayudar o cómo se pudiera procurar mano de obra a los terratenientes del Este, sino «el interés del Estado y de una nación, que puede ser diferente de los intereses de las clases, no sólo de la de los terratenientes... sino también de la del proletariado» (Weber 1993a, 181). Desde esta perspectiva, que está asimismo presente en su *Discurso inaugural* de 1895 en la Universidad de Friburgo, derivaba en concreto su posición a favor de cerrar la frontera del Este a la «inundación eslava» (Weber 1993c, 556). Él observaba en este asunto una lucha económica entre dos grupos nacionales —los polacos inmigrantes y los alemanes—, que no la veía, sin embargo, como una lucha abierta en la que perdieran los campesinos y jornaleros alemanes frente a enemigos políticamente más fuertes, pues los alemanes «pierden la partida frente a una raza inferior» (Weber 1993c, 558). Según él, los campesinos polacos no estaban ganando por su superior inteligencia económica o por su capital, sino más bien por lo contrario, porque sólo producían para sus propias necesidades, y éstas eran de más bajo nivel: «el pequeño campesino polaco gana terreno porque, por así decirlo, se alimenta de la hierba de la tierra, pero no *a pesar de*, sino *por* el bajo nivel de los hábitos de su vida material y espiritual» (Weber 1993c, 553). La nación, el poder del Estado nacional como la «organización terrenal del poder de la nación», se constituía así en el criterio último con el que evaluar la política económica a seguir (Weber 1993c, 560-561).² La nación alemana tenía ante sí, según Weber, una enorme tarea para el futuro —ya que la unificación nacional conseguida unas décadas antes no era para él un punto final sino más bien el punto de partida—: la educación política de los alemanes para una época más grande que la de la unificación política, la de la transformación de Alemania en una potencia mundial (Weber 1993c, 571, 574).

Esta posición ante los polacos del *Reich*, que cambiaría, sin embargo, en las décadas siguientes, la mantuvo Max Weber a lo largo de la década de 1890, reclamando el cierre de la frontera del Este para evitar la inmigración de los polacos de Rusia. Y fue esta actitud antipolaca la que puede explicar su ingreso en la asociación pangermanista *Alldeutscher Verband*, en 1893. Pero esta asociación, fundada en 1891 por Carl Peters, entre otros, para propagar el espíritu

alemán en el mundo con el convencimiento de que el fomento de lo alemán formaba parte del avance de la humanidad, decepcionó a Max Weber. En 1899 la abandonó por considerar que la asociación, por atender los intereses de sus miembros conservadores, se había opuesto a la reivindicación del cierre de la frontera para los obreros polacos estacionales, poniendo los intereses económicos del capitalismo agrario por encima de los «intereses vitales de lo alemán», según se expresa en su escrito de abandono de la asociación de 22 de abril de 1899 (Marianne Weber 1984, 237-238 [1995, 372]). Pocos años después, sin embargo, cambiaría radicalmente su posición respecto a los polacos. Su contacto con los liberales rusos de la revolución de 1905 le mostró una solución para los polacos que consideró interesante, y que consistía en un reconocimiento de la autonomía cultural para las distintas nacionalidades existentes dentro del imperio ruso. Su estudio de los escritos del federalista ucraniano M. P. Dragomanov le suministró argumentos para su crítica a la política seguida por Prusia respecto a los polacos: cuestionó la política lingüística de Bülow, que limitaba el uso del polaco en las asambleas políticas, y no aceptó la ley de expropiación de 1907-1908, con la que el gobierno prusiano podía apropiarse de latifundios en manos de polacos.³

II

Hasta los dos últimos años de la primera Guerra Mundial Max Weber no volvió a publicar análisis suyos sobre la situación alemana, y ahora sería el sistema político el objeto de sus reflexiones y propuestas institucionales. Entre 1917 y 1919, a la vez que avanzaba en sus escritos académicos, publicó una serie de artículos de prensa y pronunció conferencias sobre el sistema político de Alemania, ofreciendo argumentos a favor de una democracia parlamentaria, en un primer momento (1917-1918), y a favor de una democracia presidencialista posteriormente (noviembre de 1918-1919).

El análisis del sistema político alemán que Max Weber realiza en estos escritos parte de su consideración de que Alemania había estado gobernada, desde el cese de Otto von Bismarck como canciller del *Deutsches Reich* en 1890, exclusivamente por funcionarios, pues Bismarck había logrado eliminar a todas las cabezas realmente políticas que había a su alrededor. La herencia que Bismarck había legado a Alemania era la de una nación sin la más mínima voluntad política, acostumbrada a que fuera el canciller quien hiciera la política; una nación que no cuestionaba la cualificación *política* de sus gobernantes y un Parlamento sin autoridad y sin posibilidad de influir en la dirección política del Estado. Weber reconoce con total sinceridad que la burocracia civil y militar de Alemania había sido sin ninguna duda muy eficiente. Pero el problema radicaba, sin embargo, precisamente en la ausencia de una auténtica dirección *política*.

Este sistema de poder burocrático se había esforzado por conservar la preeminencia social y política de la aristocracia terrateniente, aunque esta clase social se había convertido ya en una clase receptora de las subvenciones del Estado y había perdido el elemento fundamental que, para Weber, capacitaba a una clase social para llevar la dirección política de la nación, es decir, su independencia económica. Por otro lado, no obstante, Weber constataba igualmente que la burguesía alemana, que podría aspirar a dirigir políticamente al Estado, no estaba madura para esa función y buscaba la protección en el Estado autoritario contra las capas sociales inferiores en ascenso. Tampoco en la clase obrera encontraba Weber la madurez suficiente para alcanzar la dirección de la política, pues el propio partido socialista (SPD) no aspiraba, por motivos ideológicos, al poder.⁴

Ante este sistema de poder —autoritario y pseudoconstitucional, gobernado por la burocracia y no puesto en peligro por la burguesía ni por el partido socialista—, Max Weber creía que la única alternativa válida era su transformación en un sistema de gobierno parlamentario. Weber caracteriza el sistema político-constitucional del *Deutsches Reich* efectivamente como un *sistema de poder burocrático*, es decir, que Alemania estaba gobernada por «funcionarios» y no por políticos, entendiendo funcionario no en el sentido material de la palabra, pero sí en el sentido de que sus gobernantes sólo obedecían órdenes, no siendo responsables por sus acciones: «Alemania ha conservado la burocracia militar y civil más acreditada del mundo en cuanto a integridad, formación, escrupulosidad e inteligencia. Los logros alemanes en la guerra en el exterior y en la propia patria han puesto de manifiesto lo mucho que se puede conseguir con estos medios. ¿Y la *política* alemana durante las últimas décadas? Lo más benévolo que se ha llegado a decir de ella es que «las victorias de los ejércitos alemanes han compensado las derrotas de aquélla» (Weber 1984c, 468 [2008a, 120]).

En la base de la crítica de Max Weber al sistema político-constitucional alemán está su diferenciación entre el funcionario y el político. Mientras que el comportamiento típico del funcionario es obedecer órdenes de su superior, al político lo caracteriza Weber —como caracteriza también, por otra parte, al empresario— por la independencia en la toma de sus decisiones y por tener que responder de sus acciones. Para el funcionario es un honor cumplir las órdenes que recibe, incluso aunque esas órdenes fueran en su propia opinión erróneas; es decir, el funcionario tiene que sacrificar sus propias convicciones al *deber de obediencia*. En cambio, el dirigente político que actuara de la misma manera sólo merecería desprecio, señala Weber: entre el cargo y sus propias convicciones, el político tiene que sacrificar el puesto ante estas últimas (Weber 1984c, 518 [2008a, 184]). El político que lucha por ganarse aliados y seguidores y aspira al poder, busca el poder con la responsabilidad política que ello conlleva, mientras que el gobernante cuyo espíritu de trabajo fuera el del funcionario se desvincula

de la responsabilidad de sus acciones. Por eso escribe Weber que «si un *dirigente* es, por el *espíritu* de su trabajo, un “funcionario”, con independencia de lo diligente que pueda ser, es decir, si es un hombre habituado a realizar su trabajo honradamente y con todo celo siguiendo el reglamento y las órdenes, ni sirve para estar al frente de una empresa privada ni al frente de un Estado» (Weber 1984c, 467 [2008a, 118]).

Esta situación de un gobierno de funcionarios y de un Parlamento sin capacidad para elegir al gobierno era consecuencia directa de la propia Constitución de 1871. Ésta había construido un Estado federal con algunos elementos de carácter confederal, en el que destacaba el *Bundesrat* (Consejo Federal). Este órgano del *Reich*, integrado por delegados de sus 25 estados miembros y presidido por el canciller del *Reich*, que era nombrado a su vez por el emperador, era en realidad el gobierno del *Reich*, con competencias en el ámbito legislativo y ejecutivo.

La relación entre el *Bundesrat* y el Parlamento [*Reichstag*] establecida por la Constitución de 1871 no dejaba de ser muy similar a la del viejo *Konstitutionalismus* alemán del siglo XIX, en el que la separación de poderes reducía al Parlamento a un foro de discusión sin que el poder ejecutivo pudiera proceder de una elección realizada por los diputados, y sin que estos últimos pudieran ser miembros del gobierno si no dejaban su escaño. El artículo 9 de la Constitución establecía expresamente la incompatibilidad entre el cargo de delegado en el *Bundesrat* y de diputado del *Reichstag*: «Todo miembro del *Bundesrat* tiene derecho a comparecer ante el *Reichstag* y debe ser oído siempre que se lo soliciten para expresar las opiniones de su gobierno, aun cuando éstas no hubieran sido adoptadas por la mayoría del *Bundesrat*. Nadie puede ser al mismo tiempo miembro del *Bundesrat* y del *Reichstag*» (Huber 1986, 389). Por ello un diputado del *Reichstag* tenía que dejar su escaño para poder aceptar un cargo en la Administración del Estado (art. 21, 2), como el de secretario de Estado. Estos dos preceptos de incompatibilidad impedían que el sistema político alemán pudiera funcionar como un sistema de gobierno parlamentario.⁵

Las posibilidades de controlar la acción del *Bundesrat* sólo podrían provenir de dos instituciones, del emperador y del *Reichstag*, escribe Weber. Pero el monarca no gobernaba realmente, señala Weber, aunque Guillermo II estuviera convencido de que era él quien gobernaba, pues gobernaba el funcionariado, *sin control y sin responsabilidad*, con el respaldo del monarca (Weber 1984c, 472 [2008a, 124]). Por ello su análisis se centra en el Parlamento y en sus posibilidades.

Weber describe la actividad del *Reichstag* como una «política de negación». Es decir, lo único que puede hacer es «denegar» lo que se le proponga. Tiene la posibilidad de denegar los fondos que se le presentan, puede rechazar la aprobación de los proyectos de ley, puede presentar mociones, pero sin fuerza de ley, para apoyar las quejas de la población contra la burocracia. Pero no tiene

capacidad para elegir al gobierno. Un Parlamento en estas circunstancias no puede ejercer ningún control de la administración gubernamental ni puede resultar atractivo para los partidos políticos, sobre todo si aspiraran a gobernar. Y partiendo de esta situación, Max Weber reivindica que el Parlamento se convierta en un órgano de control de la burocracia dirigente del Estado y en la institución para la elección del gobierno.

El control de la burocracia que dirige el Estado como el objetivo principal del Parlamento implica para Weber superar su mera política de negación, de crítica y de transmisión de quejas, y de dedicación a la mera deliberación. Pero requiere a su vez que el Parlamento sea un Parlamento que trabaje, y no un mero Parlamento «conversador», con cualificados parlamentarios profesionales, de donde puedan salir gobernantes responsables y no meros demagogos y aficionados: «un Parlamento *que trabaje*, no un Parlamento conversador, es el suelo sobre el que pueden crecer auténticas cualidades de liderazgo político —y no meros demagogos— y pueden ascender por la vía de la elección. Pero un Parlamento trabajador es el que *controla permanentemente a la Administración*. Antes de la guerra no lo teníamos aquí. Después de la guerra *habrá* que reformar el Parlamento en ese sentido o tendremos la miseria de antes (Weber 1984c, 486 [2008a, 142]).

Pero a esta reivindicación de la transformación de Alemania en un sistema de gobierno parlamentario no sólo se oponía, según observa Weber, la administración del Estado, la cual veía en el Parlamento a un rival, a un órgano controlador y a un aspirante a una cierta participación en el poder, en concreto a ocupar los cargos de gobierno (Weber 1984c, 502 [2008a, 164]). También se oponían los «poderes del gran capital», y en concreto la industria pesada, que estaba de parte del Estado *burocrático* y *en contra* de la democracia (Weber 1984c, 485 [2008a, 141]). Opuestos a un sistema de gobierno parlamentario estaban también aquellos que pensaban que era un sistema ajeno a la tradición alemana (Weber 1984c [505-506; 2008a, 169]). Pero también constata Weber que los propios partidos políticos en el *Reichstag* no estaban a favor de la transformación del sistema. Parafraseando a Friedrich Nietzsche, dice que no tienen «voluntad de poder», sino más bien «voluntad de impotencia» (Weber 1984c, 501-503 [2008a, 163-165]). Y, por último, también están contra el sistema parlamentario quienes entendían la democracia como una «democracia directa», incompatible con la representación parlamentaria.⁶

Max Weber plasmó por escrito, y de manera articulada, algunas de sus propuestas sobre la reforma parlamentaria del *Deutsches Reich* que hemos mencionado en los párrafos anteriores. A comienzos de mayo de 1917 le envió al diputado Conrad Haussmann, miembro de la Comisión Constitucional del *Reichstag*, la redacción de dos proyectos de ley articulados, que el diputado del Deutsche Demokratische Partei (DDP; Partido Democrático Alemán) le había solicitado. El primero de ellos se refiere al derecho del Parlamento a crear

comisiones de investigación o encomendar una investigación a comisiones ya existentes (1984a). En la explicación de motivos señala que el objetivo es controlar a la administración y poder aclarar hechos mediante la investigación de documentos, citación e interrogatorio de testigos y especialistas, pues sólo de esta manera se puede convertir el *Reichstag* en un auténtico Parlamento de trabajo, que sea el lugar para la selección de políticos profesionales y no de meros demagogos. El modelo para esta propuesta lo toma del reglamento de comisiones del Parlamento inglés. El derecho a crear comisiones de investigación es, según él, el correctivo más adecuado para impedir que la administración sea opaca a la opinión pública y para que el conocimiento oficial que los funcionarios tienen de los acontecimientos no sea secreto, es decir, que no lo sea cuando no exista un motivo suficientemente fundado. Weber propone que el *Reichstag* esté obligado a poner en marcha estas comisiones a petición de la cuarta parte de sus miembros; es, por tanto, un derecho de investigación también para las minorías parlamentarias. El segundo proyecto es doble. Una primera parte se refiere a la supresión del ya mencionado artículo 9.2 de la Constitución alemana, según el cual el canciller no puede ser miembro del *Reichstag*, y a la creación de un Consejo Real del Estado. Una segunda parte se refiere a la penalización de publicaciones no autorizadas de las declaraciones de los príncipes de la Federación (Weber 1984b).

Por lo que respecta a la argumentación teórica e histórica a favor del sistema de gobierno parlamentario hay que señalar que Weber rechaza de raíz la tesis de que el parlamentarismo sólo se puede dar en realidad cuando no existe democracia, como ocurría en el ejemplo clásico del parlamentarismo inglés del siglo XIX. Ese parlamentarismo, e incluso el de la época de la primera Guerra Mundial, no era democrático para Weber por estar basado en el censo, en la existencia de electores con voto plural y en un sistema bipartidista, en el que los partidos políticos estaban dirigidos por «notables» (hasta muy avanzado el siglo XIX). Él, sin embargo, cree que en un Estado industrializado como Alemania, en el que progresa la democratización del sufragio, ya no serían posibles algunas de las condiciones del parlamentarismo clásico inglés, como el bipartidismo. En Alemania en concreto ya no sería posible por las diferencias religiosas y por la presencia activa de un movimiento obrero organizado, lo cual conduce a la existencia de más de dos partidos. Pero, en cualquier caso, la democratización del sufragio no la considera una amenaza para el parlamentarismo, como demuestra el caso de Francia, dice, aunque no sea éste un buen ejemplo porque los partidos franceses por su parte estaban todavía dirigidos por «notables». Piensa, incluso, que en el caso de una democracia directa —como última ratio en algunos casos muy específicos— hace falta un Parlamento: «El Parlamento es también imprescindible en las democracias con elecciones directas como órgano del control de los funcionarios y de la transparencia de la administración, como medio para separar de sus cargos a funcionarios gobernantes inadecuados, como

sede para la fijación del presupuesto y como medio para la realización de compromisos entre los partidos. Y es más imprescindible todavía en las monarquías hereditarias, porque el monarca hereditario no puede trabajar con funcionarios elegidos ni puede él mismo tomar partido, cuando es él el que los nombra, si no quiere comprometer su función específica en la política interna, es decir, la de hacer posible una solución cuando no haya acuerdo en las fuerzas políticas. Pero en las monarquías hereditarias es imprescindible, además de líderes “cesarísticos”, un Parlamento con poder por el hecho de que puede haber periodos largos en los que *falten* hombres de confianza de las masas con un reconocimiento en alguna medida general» (Weber 1984c, 546 [2008a, 218-219]).

Ahora bien, la democratización del sufragio obliga a una transformación de los partidos de «notables» en partidos con una organización burocrática rígida que les permita conquistar los millones de nuevos votantes. Y este hecho afecta a la actividad parlamentaria, hasta el punto de que el Parlamento quedará desplazado en cierto sentido por el peso político de los nuevos partidos de masas. Es este fenómeno el que centra la atención de Max Weber, tanto en «Parlamento y gobierno» como en «La política como profesión» (1919). La democratización del voto exige partidos organizados y centralizados para atender a los millones de nuevos electores, pero al mismo tiempo estos partidos adquieren un protagonismo extraordinario en relación con el Parlamento y también en relación con las masas de electores. En este sentido destaca Weber que la nueva organización de los partidos políticos implica el nacimiento de un nuevo tipo de político, el *político profesional*, es decir, un hombre que hace de la actividad dentro de un partido político el centro de su vida. Pero al mismo tiempo los partidos políticos operan con personas que tienen un expreso interés por la política, entendiendo esto último en el sentido de que son personas que aspiran al poder y a la responsabilidad política para realizar determinadas ideas (Weber 1984c, 547 [2008a, 219-220]). Lo cual quiere decir que la política es para los «interesados», diferenciados claramente de la masa de electores, y que la «masa» es políticamente pasiva, pues no es ella la que da a luz desde sí misma al líder, sino que es el líder político quien se busca su clientela y se gana a la masa con medios que incluyen también la «demagogia». Pero, a su vez, reconociendo Max Weber la significación del nuevo tipo de político profesional y su relación «emocional» con las masas de electores, considera que hace falta el Parlamento también desde ese punto de vista, en el sentido de que el Parlamento permite a los líderes de masas no quedarse en el cultivo de una política puramente emocional. El Parlamento «enfía» la relación de los líderes de los partidos con los electores al obligarles a trabajar seriamente en las comisiones parlamentarias: «Por otro lado, una organización firme de los partidos y sobre todo la necesidad que tiene el líder de masas de formarse y de hacer méritos participando en los trabajos reglados de las comisiones parlamentarias, brinda siempre una garantía

de que estos cesarísticos hombres de confianza de las masas se sometan a formas jurídicas firmes y de que no sean elegidos de modo puramente emocional, es decir, sólo según sus cualidades “demagógicas” en el sentido usual de la palabra. Un Parlamento fuerte y unos partidos parlamentarios responsables constituyen, precisamente en la situación actual de selección de los dirigentes, las condiciones fundamentales para una política estable; esto quiere decir que la función del Parlamento es ser el lugar para la acreditación y elección de los líderes de masas como dirigentes del Estado» (Weber 1984c, 549 [2008a, 222-223]). Que la política gire en torno al «pequeño número» —partidos políticos organizados además de manera burocrática para luchar por el poder— no resulta peligroso para la democracia, piensa Weber, mientras que la «democracia de la calle», la masa desorganizada en la calle, sí le parece irracional y peligrosa (Weber 1984c, 549 [2008a, 223]).

El fenómeno de la creación de los nuevos partidos políticos con sus efectos sobre su relación con el Parlamento y con los electores lo observa Max Weber en Inglaterra y en los Estados Unidos siguiendo las obras de Mosei Ostrogorski y de James Bryce.⁷ Y la creación e introducción de tales aparatos, que Weber denomina democracia *plebiscitaria* (Weber 1992, 204; 2007, 102), la utilizará para comparar la situación política alemana con la de los dos estados anglosajones.

Mosei Ostrogorski le suministró un relato pormenorizado del nacimiento del *caucus* en Inglaterra con motivo de la segunda reforma electoral de 1867. Y de esta gran transformación del sistema político inglés Weber destaca varias consecuencias:

a) La primera es la «centralización del poder en manos de unos pocos y finalmente en manos de una sola persona, que estaba situada en la cúspide del partido» (Weber 1992, 209 [2007, 106]). En el partido liberal inglés esta persona fue William Gladstone, con quien triunfa definitivamente la nueva forma de organización del partido sobre el anterior sistema de notables. La fe en su persona fue la que hizo que el «dictador del campo de batalla electoral», en expresión de Weber, iniciara un nuevo giro en la política, dando a luz un nuevo tipo de líder político (Weber 1992, 209 [2007, 107]; Ostrogorski 1982, 145-150).

b) La segunda consecuencia de la creación de estos partidos de nuevo cuño afectaba a la posición de los parlamentarios. Ostrogorski había señalado que la creación del *caucus* había roto el equilibrio entre los diputados parlamentarios y los líderes del partido a favor de estos últimos, pues, anteriormente, cuando la Cámara de los Comunes en Inglaterra se reclutaba dentro del mismo grupo social, el líder del partido era simplemente un *primus inter pares*, mientras que con la nueva situación de los partidos políticos, su líder se convierte en un «general en jefe de un ejército». Esta ruptura del equilibrio entre los diputados parlamentarios y los líderes de los partidos a favor de estos últimos abre la puerta, en palabras del propio Ostrogorski, a una especie de *popular Caesarism*

con el que ha sido investido el jefe máximo del partido. Para Ostrogorski no había duda alguna de que el magnetismo personal de William Gladstone y de Lord Beaconsfield habían contribuido a establecer esta *Caesarean supremacy* de los líderes (Ostrogorski 1982, 316). Al recoger este fenómeno en su *Política como profesión*, Weber dice que los diputados parlamentarios son ahora un «rebaño bien disciplinado» y que al diputado lo único que se le exige es que no traicione a su partido, pues cuando hay un líder, como William Gladstone, no sólo los parlamentarios son corderos, sino que todo el aparato se pone a disposición del líder (Weber 1992, 209-210 [2007, 108]).⁸ A esta nueva posición de los parlamentarios en relación con los dirigentes «carismáticos» de los partidos hace referencia Weber cuando escribe la frase siguiente: «ahora se convierte en dirigente aquel a quien siga el aparato, incluso por encima de la cabeza del Parlamento» (1992, 204 [2007, 102]).

c) La tercera consecuencia es el carácter que adquieren las elecciones. Ostrogorski había señalado que, con la transformación de los partidos políticos y el aumento del peso político de los líderes, las elecciones habían adquirido el carácter de «plebiscitos personales», en los que los electores no votan a este o aquel candidato sino a Mr. William Gladstone o en contra de Lord Beaconsfield o Lord Salisbury (Ostrogorski 1982, 316). En esta nueva situación, Weber observa que los líderes ingleses dominan el discurso demagógico, dirigido a la emotividad de las masas, y por eso califica la situación en Inglaterra de «dictadura basada en la utilización de la emotividad de las masas», aunque reconoce sin duda que los líderes ingleses tienen la ventaja de haber pasado previamente por el trabajo de las comisiones parlamentarias, es decir, que se excluyen los meros demagogos (Weber 1992, 212 [2007, 109]).⁹ La democratización produce finalmente, por tanto, un giro cesarístico en la elección de los líderes: los dirigentes son realmente elegidos por las masas y lo son en la medida en que las masas creen en ellos, en la medida en que las masas profesan su fe en las cualidades de líder de quien asume ese reconocimiento (Weber 1984c, 539 [2008a, 208]). Cuando las masas intervienen a través del sufragio de manera masiva, el líder político es ya distinto al líder parlamentario, es decir, cuando interviene la elección directa nos aproximamos a una forma de elección/aclamación cesarística. Esto es lo que, según Weber, ocurrió con Napoleón I y Napoleón III, con el héroe alemán de la primera Guerra Mundial Paul von Hindenburg, y también tiene esta característica de aclamación cesarística la elección democrática del presidente de Estados Unidos, de donde deriva su superioridad sobre el Parlamento. Añade Weber que también Bismarck quiso hacer derivar su poder de la aclamación de los electores mediante un sufragio igualitario, pero los defensores del legitimismo monárquico reaccionaron contra él y tuvo que ser cesado por el emperador. Las democracias parlamentarias también quieren frenar esta elección plebiscitaria, directa, de los dirigentes, porque resultan peligrosos para el poder del Parlamento. En el caso de Francia, donde el Parlamento tiene un

poder absoluto, esta oposición a la selección plebiscitaria de los dirigentes es radical. En Inglaterra, sin embargo, considera Weber que, aun existiendo una monarquía hereditaria, sí está presente el elemento plebiscitario, pues el primer ministro inglés actualmente hace descansar su poder real en la confianza de las masas y del ejército en campaña y no en la confianza del Parlamento y sus partidos (1984c, 539 [2008a, 209]).

El fenómeno de la transformación de los partidos de notables en partidismáquina burocratizados en Estados Unidos, que Weber lee en la obra de James Bryce, lo sitúa a partir de 1824, y más concretamente con la elección de Andrew Jackson como presidente, en 1829 (Weber 1992, 212 [2007, 110]).¹⁰ Con este presidente, señala Weber, el «principio plebiscitario» se elevó a principio del sistema y con mayor intensidad incluso que en Inglaterra. El aumento del peso de la organización del partido en relación con los parlamentarios se puso de manifiesto en el hecho de que los diputados parlamentarios como tales no jugaban prácticamente ningún papel en la batalla electoral. Desde las primarias, los delegados de los partidos son elegidos por su vinculación con el candidato a la jefatura del Estado. Y a la hora del reparto de cargos, la cámara de representantes no cuenta políticamente, porque los cargos los decide el presidente solo o en consulta con los senadores. Todo esto pone de manifiesto que la cámara baja elegida por el pueblo no tiene ya el mismo peso político que tenía antes, pues queda desplazada por el poder del presidente y por el papel de los partidos en la lucha electoral por la presidencia del Estado.

Frente a esta evolución en Gran Bretaña y en Estados Unidos, Max Weber hace la observación de que los partidos alemanes están marcados por la naturaleza del *Reichstag*, que está privado de la función de elegir a los gobernantes, y por el hecho consiguiente de que los puestos de dirección política están ocupados por funcionarios. Esto significa que los partidos alemanes no sirven para llevar al poder a los auténticos líderes. Y señala otra nota diferenciadora con los anglosajones: que los partidos alemanes tienen un fuerte carácter ideológico. Pero, a pesar de esta constatación, Weber observa al mismo tiempo que en Alemania se ha ido produciendo un proceso de cambio dentro de los partidos hacia su transformación en organizaciones más burocratizadas, pues observa una mayor significación del aparato del partido y el consiguiente decrecimiento de la de los notables, concretamente fuera de las regiones periféricas con latifundios patriarcales (Weber 1992, 219-222 [2007, 116-119]): a) En los partidos burgueses (liberales) la actividad local está en manos de notables que trabajan en la política como su segunda actividad; sólo en las grandes ciudades hay funcionarios del partido; las listas de candidatos y los lemas electorales se hacen conjuntamente entre las agrupaciones locales y las regionales; la actividad de los miembros en las agrupaciones locales es reducida, pagan sus cuotas, están abonados a la prensa del partido, trabajan algo en trabajos coyunturales durante las elecciones; participan en la elección de

delegados para congresos del partido; sin embargo, los candidatos son designados por el núcleo formado por los funcionarios de partido, completados con algunos notables; el elector común no participa en estas actividades. *b)* De los partidos de la derecha (conservadores), que eran más laxos en cuanto a su organización, señala Weber que ahora cuentan con una organización de masas muy disciplinada, como la «Confederación agraria» [*Bund der Landwirte*]. *c)* El partido católico *Zentrum* tiene una organización centralizada más desarrollada y una dirección autoritaria. *d)* Sobre el partido socialista SPD destaca Weber que es el partido alemán que cuenta con una organización más centralizada y disciplinada y que tiene un porcentaje relativamente mayor de militantes, pero manteniendo al mismo tiempo un fuerte carácter ideológico, que lo vuelve ineficaz para movilizar a las masas y para seleccionar líderes. El SPD ha formado, según Weber, un Estado dentro del Estado, con una política inmovilista sin ambiciones de poder (Weber 1988i).¹¹

La carencia fundamental, y común, que Max Weber constata en los partidos alemanes es, en resumen, la ausencia de líderes y de voluntad para consolidarlos. A este respecto, y con la experiencia norteamericana ante sus ojos, Weber sugiere que podrían surgir dirigentes políticos de entre los «dictadores municipales», elegidos democráticamente, al estilo de los grandes municipios norteamericanos (Weber 1992, 225 [2007, 123]).¹² En ese caso los partidos tendrían que organizarse entonces como «máquinas» con la mira puesta en las elecciones. Pero todas las observaciones y reflexiones de Max Weber sobre los rasgos plebiscitarios que se habían introducido en los sistemas democráticos de Inglaterra y Estados Unidos no lo apartan del reconocimiento de la necesidad de las funciones del Parlamento. Frente a los gobernantes-hombres de confianza de las masas el Parlamento ofrece: 1. continuidad institucional; 2. el control del poder de los gobernantes; 3. la conservación de las garantías civiles frente a aquéllos; 4. el trabajo parlamentario como una forma regulada de los méritos políticos de los políticos que compiten por la confianza de las masas, y 5. el Parlamento es una forma pacífica de la eliminación del dictador cesarista, cuando éste pierde la confianza de las masas (Weber 1984c, 540 [2008a, 210]).

Su apuesta a favor de un sistema de gobierno parlamentario le lleva finalmente a mostrar que semejante sistema no sólo es compatible con la estructura federal del *Deutsches Reich*, sino que la parlamentarización del sistema político sería el mejor fundamento para el funcionamiento del federalismo alemán. Esto sería posible, aun sin eliminar la posición especial de Prusia dentro de Alemania, a través de la introducción en Prusia del sufragio universal igualitario, lo que implicaría una transformación del Parlamento prusiano, al menos de su cámara baja —la Cámara de Diputados—, que tenía en sus manos facultades que afectan al «gobierno» de toda Alemania, precisamente por la posición especial de Prusia en el *Reich*. Por otro lado, con una parlamentarización completa del sistema de gobierno, los partidos políticos

parlamentarios comunes al *Reichstag* y al Parlamento prusiano podrían preparar los compromisos necesarios entre el *Reich* y Prusia (Weber 1984c, 583-584 [2008a, 267]).

Las reflexiones de Max Weber sobre la reorganización político-constitucional de Alemania experimentaron un cierto cambio a partir del otoño de 1918. Con los acontecimientos revolucionarios de noviembre y la abdicación del emperador también a comienzos de noviembre de 1918, se produjo una profunda transformación política en Alemania, que, entre otras cosas, conmocionó el sistema de partidos existente durante las décadas anteriores y abrió un profundo debate sobre la nueva figura del presidente de la República. Sólo dos partidos subsistieron con su antiguo formato —los dos partidos socialistas: el Sozialdemokratische Partei Deutschlands, SPD (Partido Socialdemócrata de Alemania) y el Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschland, USPD (Partido de los Socialistas Independientes de Alemania)—. En el campo liberal se crearon dos partidos nuevos: el DDP, fundado el 20 de noviembre de 1918, sobre las bases del anterior partido progresista y de la pequeña Demokratische Vereinigung (Asociación Democrática), al que Max Weber se adhirió unos días después de su fundación. El otro partido liberal se fundaría a mediados de diciembre: el Deutsche Volkspartei (Partido Popular Alemán), que venía a ser una renovación del viejo partido de los liberal-nacionales. El compromiso de Max Weber con el DDP le llevó a desplegar una intensa actividad a favor de éste durante la campaña electoral para las elecciones generales de 19 de enero de 1920, de las que tendría que formarse la asamblea nacional constituyente que habría de elaborar una nueva Constitución para Alemania.¹³

Durante la campaña electoral Max Weber pronunció varios discursos en los que abordó temas muy diversos. Uno de los temas más importantes fue, sin duda, la cuestión de la revolución en Alemania. Había entonces en la sociedad alemana quienes pensaban que la revolución era el auténtico camino hacia la paz y la reconciliación, pero había también quienes culpaban a la revolución de ser la causante de la desgracia nacional, tachándola de «puñalada por la espalda». Max Weber, sin dejar de censurar a estos últimos, criticó duramente la revolución y las expectativas que se asociaban a su triunfo. Él señalaba que para llegar a la paz se podían plantear dos caminos: el camino del político y el camino religioso predicado por Jesús en el Sermón de la Montaña. Mientras que el camino del político consiste, según él, en llegar a una paz en la que todos los implicados puedan avenirse a ella sinceramente, el otro camino —el de una ética de convicciones de carácter absoluto— significaba la consecución de la paz a cualquier precio. Por ello, Weber no creía que la revolución pudiera ser el camino para llegar a la paz, mostrándose partidario de que, en caso de que las condiciones fueran insoportables, los soldados del frente tendrían que decidir si habría que retomar la lucha para la defensa nacional (1988g, 364; Marianne Weber 1984, 638-639 [1995, 846-847]).¹⁴

Sus críticas a la revolución fueron continuas desde el mes de noviembre de 1918. El 1 de diciembre de 1918 la atacaba porque «la revolución nos ha dejado indefensos y nos ha entregado a una dominación extranjera» (Weber 1988c, 384).¹⁵ Pocos días después dice que la revolución es para él la culpable de la pérdida de dignidad y del honor con la que los alemanes se desprecian ante el extranjero (Weber 1988f, 405).¹⁶ El 4 de enero de 1919, en un discurso electoral a favor de su partido —el DDP—, en Karlsruhe, señala que la revolución ya ha producido unos costes económicos tan elevados que el pueblo alemán no los podrá pagar ni en veinte años. Unos días después, el 17 de enero en Heidelberg, profetiza el despertar del «patriotismo» alemán si la paz a la que se llegue en los tratados de Versalles es consecuencia de la revolución: «si, como es de temer, la paz resulta con unas características de las que haya sido responsable el inoportuno estallido de la revolución, surgirá en Alemania unos años después de la guerra un *patriotismo [Chauvinismus]* como nunca se ha dado antes. La revolución ha incapacitado a Wilson para hacer razonar a los franceses, pues su poder de árbitro mundial sólo ha existido mientras nosotros teníamos un ejército. Pero si ahora nos llega una dominación extranjera, conoceremos un terrible despertar del sentimiento nacional» (Weber 1988k, 463).¹⁷

Max Weber había formulado su claro rechazo a la revolución desde meses antes del final de la primera Guerra Mundial. En su conferencia «El socialismo», pronunciada en Viena el 13 de junio de 1918, había analizado la postura de los socialistas alemanes de la época, quienes habían abandonado la tesis del derrumbe inevitable de la sociedad capitalista y habían formulado una evolucionista, es decir, la de un cambio gradual de la economía capitalista a una economía regulada, colectiva, como situación previa a la auténtica sociedad socialista (Weber, 1984d, 613 [2008b, 305]). Y al preguntarse por los actores socialistas que, de llegar al poder tras la guerra, se harían cargo de esta nueva economía cartelizada, Weber criticó tanto a los partidarios de la «dictadura del proletariado», que ponían al partido político como sujeto de la transición política, como a los sindicalistas revolucionarios que convertían a los sindicatos en los sujetos que habrían de hacerse con el poder mediante la acción directa. Al hilo de esta exposición sobre el sindicalismo revolucionario había hecho una alusión a la revolución bolchevique de 1917, a la que calificó de experimento poco alentador, pues se habían vuelto a introducir viejas medidas como el destajo, el regreso de antiguos empresarios para dirigir las empresas y de militares del antiguo régimen zarista. Su opinión sobre la revolución bolchevique es que había podido durar tanto tiempo porque era «dictadura militar, no de generales sino de sargentos» (Weber 1984d, 629 [2008b, 326]). Y sobre una revolución en Alemania pensaba ya en los últimos meses de la guerra que sólo traería una guerra civil y, en el mejor de los casos, «un acercamiento de la estructura *política* a la deseada democracia, y esto se lo hurtaría al socialismo por las consecuencias *económicas* reaccionarias que tendría la revolución. Tampoco esto puede negarlo ningún

socialista sincero» (Weber 1984d, 632 [2008b, 329-330]).¹⁸

Otro de los temas abordados por Max Weber fue el de la cuestión de la culpa de Alemania en el desencadenamiento de la guerra. En este punto, Max Weber critica frontalmente a los pacifistas alemanes, pues considera que éstos se estaban comportando de una manera absolutamente indigna, propia de gentes que no soportan ver la realidad y que se inventan un orden mundial concebido sobre la base de que una derrota es consecuencia de ser culpables. Él entiende, por el contrario, que el resultado de la guerra no es un juicio divino ni dice absolutamente nada a favor o en contra de la justicia, tal como muestran innumerables campos de cadáveres a lo largo de la historia. Según él, la responsabilidad decisiva en el inicio de la guerra, aun reconociendo que los alemanes cometieron errores importantes, le corresponde al imperialismo ruso que quería la guerra a cualquier precio (Weber 1988h, 183).¹⁹ Esta tesis sobre el zarismo es mantenida por Weber en la delegación alemana en las negociaciones de Versalles, de la que formó parte, junto con Hans Delbrück, Max Graf Montgelas y Albrecht Mendelssohn Bartholdy. En el documento final redactado por la comisión para ser presentado a los aliados se recoge el hilo argumental que Weber había desarrollado con anterioridad: «el zarismo, con el que era imposible un entendimiento real, constituía el sistema más terrible de esclavitud de los hombres y los pueblos que se recuerde, hasta este momento de la presentación del tratado de paz. El pueblo alemán declaró en 1914 contra el zarismo sólo una guerra preventiva, como reconoció con razón toda la socialdemocracia, y luchó con unidad y decisión. Aún hoy, cuando el poder militar alemán está amputado para siempre, consideramos inevitable esta guerra defensiva. En el momento en que se consiguió el objetivo de derrotar al poder zarista, la guerra dejó de tener sentido...» (Weber 1988b, 350-351).²⁰

Finalmente, Max Weber se involucró intensamente en la otra gran cuestión de la política alemana desde el otoño de 1918: la figura del presidente de la futura república alemana. Él plasmó su propuesta institucional en el artículo «Der Reichspräsident», cuando la asamblea nacional constituyente comenzaba sus deliberaciones sobre la nueva constitución para Alemania (Weber 1988d, 220-224 [2008c, 337-342]).²¹ Pero con anterioridad a este escrito ya había manifestado sus reflexiones a este respecto en varias ocasiones. En su escrito «La futura forma del Estado de Alemania» había expuesto su tesis de que el jefe del Estado fuera elegido directamente por el pueblo y no por el Parlamento (Weber 1988e).²² Esta misma idea la había expuesto asimismo en la reunión de expertos convocada en el Ministerio del Interior por el secretario de Estado de Interior del *Reich*, Hugo Preuss, con la finalidad de preparar un borrador de la futura constitución alemana. Allí había fundamentado sus tesis sobre la elección directa del presidente de la República en el descrédito en que habían caído los parlamentos, según su opinión, siendo necesario un contrapeso frente al

Parlamento que podría encontrarse precisamente en un presidente elegido por el pueblo. En esa misma reunión se había manifestado asimismo a favor de que el presidente pudiera convocar referéndums y de que el pueblo le pudiera exigir responsabilidad, por ejemplo, por iniciativa del 10% de los electores (Weber 1988a, 82-88).²³ Y en su famosa conferencia sobre «La política como profesión», pronunciada en Múnich el 28 de enero de 1919, había aludido también al tema al hablar de la necesidad de líderes políticos en la democracia, especialmente en Alemania. Con rotundidad escribió en la versión impresa de la conferencia que sólo hay una alternativa: o una democracia con líderes y partidos políticos (la «máquina») o una democracia sin líderes, que él equipara a la ausencia de partidos bien organizados y al dominio de las camarillas. Y la situación del momento en Alemania la describía precisamente como una democracia sin líderes, es decir, como una democracia de políticos profesionales sin *Beruf*, sin las cualidades carismáticas que convierten a un político en un líder. En esta situación Weber creía que el Parlamento alemán no iba a poder contar con auténticos políticos —una carencia que el sistema electoral proporcional agravaría—, mientras que la elección popular del presidente significaría una movilización política que él no esperaba de la vida parlamentaria a la vista de los partidos alemanes del momento (Weber 1992, 225 [2007, 122-123]).

Todos estos argumentos están condensados en su artículo «Der Reichspräsident» [«El presidente del *Reich*»]. Pero el artículo no sólo sintetiza efectivamente su tesis sobre la figura del presidente del *Reich*, sino que explica asimismo con claridad los motivos por los que ahora aboga por una democracia presidencialista cuando antes, en los artículos escritos en 1917-1918 —reunidos en el texto «Parlamento y gobierno»—, había abogado por una democracia parlamentaria. Esta explicación de Max Weber pone de manifiesto el peso de las circunstancias que le han impulsado a defender esta opción presidencialista. Su opción a favor de que el presidente de la República fuera elegido directamente por los ciudadanos es una opción a favor de que el presidente tenga una vía propia y directa de «legitimidad» de modo que las crisis parlamentarias no desemboquen en un colapso del Estado: «antes, en el Estado autoritario, teníamos que abogar por el incremento del poder de la mayoría parlamentaria, para que aumentase finalmente el nivel y la significación del Parlamento. Hoy la situación es que todos los proyectos constitucionales han caído con la fe ciega del carbonero en la infalibilidad y omnipotencia de la mayoría —de la mayoría parlamentaria, no del pueblo, es decir, han caído en el otro extremo, igualmente antidemocrático—. Que se limite el poder del presidente elegido por el pueblo como de costumbre y que se vele por que no pueda intervenir en la maquinaria del Estado nada más que en casos críticos irresolubles temporalmente (con un veto suspensivo y con el nombramiento de gobiernos técnicos), y en los demás casos con la convocatoria de un referéndum. Pero que se le dé con la elección popular un suelo propio bajo sus pies. De lo contrario se tambaleará todo el

edificio del Estado si se produce una crisis del Parlamento, lo cual no será nada extraño habiendo al menos cuatro o cinco partidos» (Weber 1988d, 223 [2008c, 340-341]).

Su propuesta atribuye, por tanto, poderes importantes, pero limitados, al presidente de la República, pues si bien pone en sus manos el poder de un veto suspensivo a decisiones de las otras instituciones y la capacidad para nombrar gobiernos técnicos, por otro lado propone que sus intervenciones en la maquinaria del Estado sólo tengan lugar en situaciones críticas: el presidente debe tener siempre presente «la soga y la horca» si lo hace mal (Weber 1988d, 221 [2008c, 338]) y los límites de su poder deben estar bien definidos (Weber 1988d, 223 [2008c, 341]). Weber desgana en su artículo otros motivos por los que considera que el presidente elegido directamente por el pueblo puede constituirse en la garantía de la democracia auténtica. Sólo un presidente que tenga detrás de sí millones de votos, dice Weber, puede poseer la autoridad para poner en marcha los procesos de nacionalización económica, inevitable tras la guerra (Weber 1988d, 220 [2008c, 338]) y poseer una base propia sin tener que depender de las alianzas políticas que puedan hacer los partidos en el Parlamento (Weber 1988d, 223 [2008c, 341]). Y, en la situación política alemana de la época, sólo la elección popular del presidente puede actuar como un revulsivo para la modernización de los partidos políticos y la superación de los partidos de notables y como una válvula de escape para que las mejores cabezas no se aparten de la política (Weber 1988d, 222 [2008c, 339]). La elección popular del presidente, por otra parte, constituiría un dique contra la proliferación de las tendencias particularistas y centrífugas, al obligar a los partidos políticos a organizarse y a entenderse en toda Alemania (Weber 1988d, 222-223 [2008c, 340]).

Un presidente de la República elegido directamente por los ciudadanos es para Max Weber expresión de una democracia auténtica, porque la democracia consiste, en definitiva, según él, en que los ciudadanos elijan a los gobernantes y se sometan a ellos. Al entender la democracia como la libre elección de los gobernantes y el consiguiente sometimiento a los así elegidos, Max Weber no vincula el concepto de democracia a la «voluntad popular» o al «gobierno del pueblo por el pueblo» o la «reducción del poder a lo mínimo». La democracia para Max Weber no significa necesariamente un incremento de la participación activa de los gobernados en el poder ni tampoco implica que el poder no se configure de conformidad con la «ventaja del pequeño número» (Weber 2005, 201-204). La democracia en su sentido literal de «poder del pueblo» es para Weber una ilusión, pues «el *demos*, como masa desorganizada, nunca “administra” en una comunidad política de grandes dimensiones sino que es administrada». Lo único que cambia con la democracia es el modo de elegir a los dirigentes de la administración del Estado y el grado de influencia que el «demos» pueda ejercer sobre los gobernantes a través de la «opinión pública»

(Weber 1990a, b).

En relación con la situación política concreta de Alemania, su fórmula presidencialista pretende evitar los dos extremos peligrosos que él había constatado en su época: la burocratización del Estado autoritario, por un lado, y la lucha política entre líderes demagógicos surgidos de la revolución, por otro. Con un presidente del *Reich* elegido directamente por los electores pretende crear un espacio para la política democrática en la que la política no esté suplantada por un «gobierno de los funcionarios» —como había ocurrido durante la época guillermina— ni por una «democracia sin líderes», es decir, una democracia sin partidos políticos y líderes organizados —como ocurría con la revolución—. Su propuesta de democracia presidencialista no implica, por otra parte, en ningún caso la eliminación del Parlamento ni de la administración burocráticoracional, sino el establecimiento de una figura en la cúpula estatal que no dependa de los vaivenes de la formación de las mayorías parlamentarias.

OBSERVACIÓN FINAL

El cambio experimentado en Max Weber en 1919 a favor de una democracia presidencialista para Alemania no significa una contraposición radical a su anterior propuesta de una democracia parlamentaria, en el sentido de que su democracia presidencialista fuera sinónimo de autoritarismo, antidemocratismo o antiparlamentarismo. Mi argumentación a este respecto parte de que el fenómeno importante que Weber describe en «Parlamento y gobierno» y en «La política como profesión» es la transformación de los partidos políticos producida como consecuencia de la expansión o democratización del sufragio así como los efectos de esta transformación sobre la relación triangular entre los partidos, el Parlamento y los electores. Se trata de un fenómeno moderno que altera, sin duda, la relación de los elementos de ese triángulo, en el que se destaca el nuevo papel de los partidos políticos y de sus líderes; fenómeno que él ve desarrollado en Gran Bretaña y en Estados Unidos —con modelos políticoconstitucionales distintos—, mientras que en Alemania no acababa de implantarse plenamente, con su consiguiente ausencia de líderes y de partidos con voluntad y organización para llegar al poder político.

Si se tiene realmente en cuenta que Max Weber analiza este fenómeno basándose en las contribuciones de Ostrogorski y de Bryce sobre Gran Bretaña y Estados Unidos y se acude a estas fuentes, se puede entender de manera más adecuada la exposición de Weber —y el vocabulario que utiliza— así como el sentido de la comparación que él efectúa entre ambos estados anglosajones y la situación política de la Alemania de su tiempo. Al respecto es conveniente recordar que en «La política como profesión» (1919) queda claro, por ejemplo, que Max Weber denomina «democracia plebiscitaria» a la democracia presidencialista de Estados Unidos, sin asociarla evidentemente a autoritarismo

o a antiparlamentarismo, y que, en consonancia con ello, al comparar Weber el sistema de partidos políticos de Alemania con los de Estados Unidos y Gran Bretaña, su afirmación de la necesidad de líderes auténticos en la democracia o su propuesta concreta de una democracia presidencialista en 1919 no tiene por qué considerarse un cambio radical y peligroso respecto a los análisis y propuestas de sus escritos anteriores, sino más bien como una alternativa democrática diferente a la de la democracia parlamentaria.²⁴

En nuestro mundo académico hispánico ha sido habitual interpretar la propuesta de Max Weber sobre la presidencia del Estado y el vocabulario utilizado por él en el entorno de esa cuestión como un cambio radical y significativo en la dirección del autoritarismo y del antidemocratismo. La postura de Wolfgang Mommsen ha sido reforzada entre nosotros por la traducción de algunas expresiones weberianas y por una interpretación literal de algunos fragmentos, cuya correcta comprensión requeriría, sin embargo, tener presente la descripción que del fenómeno en cuestión hacía Ostrogorski. La traducción, por ejemplo, de *plebiszitäre Führerdemokratie* por «democracia plebiscitaria del líder»²⁵ conduce a asociar a ese concepto una situación política contraria a la pluralidad de partidos y de líderes en competencia unos con otros, alejándose así del fenómeno que Weber estaba describiendo y del propio concepto weberiano de la democracia como competencia entre distintos partidos (y líderes). Como ya hemos señalado, con todas esas denominaciones —democracia plebiscitaria, democracia de líderes plebiscitarios, democracia de líderes, principio plebiscitario, partido plebiscitario—, Max Weber se estaba refiriendo al fenómeno de la transformación de los partidos políticos en organizaciones con una rígida estructura para luchar por el poder, fenómeno que generaba una nueva relación entre el Parlamento (y el gobierno), los electores (masas de electores) y los partidos («máquinas»), en el sentido de que los diputados parlamentarios perdían casi todo su poder respecto a los aparatos de los partidos. Por otro lado, un ejemplo de cómo la literalidad de una frase puede conducir a conclusiones erróneas lo tenemos en la siguiente frase de «La política como profesión»: «por encima del Parlamento está, por tanto, el dictador plebiscitario de hecho, quien arrastra tras sí a las masas por medio de la “máquina” y para quien los diputados parlamentarios son sólo prebendados que forman parte de su séquito» (1992, 211 [2007, 124]). La mera literalidad de la frase no da a entender por sí misma el fenómeno a que se refiere, y que Ostrogorski había descrito en su libro. Se trataba de la práctica introducida por Benjamin Disraeli de que el primer ministro dimitiera, si su partido había perdido las elecciones, sin esperar a que se reuniera el nuevo Parlamento salido de las urnas. Cuando Disraeli dimitió, la reina Victoria llamó a Gladstone para encargarle la formación del nuevo gobierno por encima del grupo parlamentario liberal.²⁶

Por todo ello considero que la contraposición entre democracia parlamentaria y democracia presidencialista no es una contraposición entre democracia y

autoritarismo, sino dos formas distintas de organización político-constitucional democrática, estando unida la defensa de cada una de ellas por parte de Max Weber a la situación histórica concreta alemana. La principal razón de Max Weber a favor de que el presidente fuera elegido directamente por el electorado era que tuviera un «suelo propio» y no dependiera del Parlamento. Weber temía que el Parlamento no iba a ser un lugar adecuado para la elección de los líderes políticos, ya que el sistema electoral proporcional lo iba a convertir en «una corporación en la que llevarán la voz cantante personas a las que no les importa nada la política nacional y que actuarán bajo el mandato “imperativo” de los intereses económicos», además de que el control del canciller por parte del *Bundesrat* iba a tener como consecuencia que se limitara considerablemente la significación política del Parlamento, por lo que se requería otra institución que consolidara el edificio estatal (1988d, 223 [2008c, 339-340]).

Referencias

- Boldt, Hans. 1990. *Deutsche Verfassungsgeschichte*, 2 vols. Múnich: Taschenbuch Verlag.
- Bryce, James. 1995. *The American Commonwealth*. 2 vols. Indianápolis: Liberty Fund.
- Huber, Ernst-Rudolf. 1986. «Die Verfassung des Deutschen Reiches». En *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Band 2. Deutsche Verfassungsdokumente 1851-1900*, Ernst-Rudolf Huber (ed.). Stuttgart: Kohlhammer, 384-402.
- Langewiesche, Dieter. 1988. *Liberalismus in Deutschland*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Mommsen, Wolfgang J. 1974². *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1981. *Max Weber: Sociedad, política e historia*. Ernesto Garzón Valdés (trad.). Buenos Aires: Alfa.
- . 1993. «Einleitung». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/4-1, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-68.
- . 2001. «Politik im Vorfeld der “Hörigkeit der Zukunft”. Politische Aspekte der Herrschaftssoziologie Max Webers». En *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (eds.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 303-319.
- Ostrogorski, Mosei. 1982. *Democracy and the Organization of Political Parties*. 2 vols. Seymour Martin Lipset (ed.). New Brunswick y Londres: Transaction Books.
- Radkau, Joachim. 2005. *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*. Múnich y Viena: Carl Hanser Verlag.
- Ritter, Gerhard A. 1985. *Die deutschen Parteien 1830-1914. Parteien und Gesellschaft im konstitutionellen Regierungssystem*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Weber, Marianne. 1984 [1926]. *Max Weber: Ein Lebensbild*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- . 1995. *Max Weber: una biografía*. Javier Benet y Jorge Navarro (trads.). Valencia: Alfons el Magnànim.
- Weber, Max. 1984a [1917]. «Entwürfe von Gesetzen betr.: die Einführung des Rechtes des Reichstags, durch besondere Kommissionen oder Auftrag an bestehenden Kommissionen Erhebungen zu veranstalten». En *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/15, Wolfgang J. Mommsen (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 268-277.
- Weber, Max. 1984b [1917]. «Entwürfe von Gesetzen zur Aufhebung der Inkompatibilität der Mitgliedschaft im Reichstag und im Bundesrat, zur Verbindung des Reichskanzlersamts mit der Mitgliedschaft im preussischen Staatsministerium, zur Errichtung eines Reichskronrats sowie zur Strafbarkeit unbefugter Veröffentlichung von Äusserungen der Bundesfürsten». En *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1918. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/15, Wolfgang J. Mommsen (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 278-288.
- . 1984c [1918]. «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland». En *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/15, Wolfgang J. Mommsen (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 432-596.
- . 1984d [1918]. «Der Sozialismus». En *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1918-1920. Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 599-633.
- . 1988a [1918]. «Beiträge zur Verfassungsfrage anlässlich der Verhandlungen im Reichsamt des Innern vom 9. Bis 12. Dezember 1918». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 56-90.
- . 1988b [1919]. «Bemerkungen zum Bericht der Kommission der alliierten und assoziierten Regierungen über die Verantwortlichkeiten der Urheber des Krieges». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 324-351.
- . 1988c [1918]. «Das neue Deutschland». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 376-395.
- . 1988d [1919]. «Der Reichspräsident». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 220-224.
- . 1988e [1919]. «Deutschlands künftige Staatsform». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 98-146.
- . 1988f [1918]. «Deutschlands Lage». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 405-409.
- . 1988g [1918]. «Deutschlands politische Neuordnung». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 363-369.

- Weber, Max. 1988h [1919]. «Zum Thema “Kriegsschuld”». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 179-190.
- . 1988i [1917]. «Diskussionsrede bei den Verhandlungen des Vereins für Sozialpolitik in Magdeburg 1907 über Verfassung und Verwaltungsorganisation der Städte». En *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 407-412.
- . 1988j [1912]. «Diskussionsreden auf dem zweiten Deutschen Soziologentag in Berlin 1912. Zum Vortrag von P. Barth über “Die «Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung”»». En *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 484-486.
- . 1988k [1919]. «Der freie Volksstaat». *Rede am 17. Januar 1919 in Heidelberg. Bericht des DDP-Ortsverein/Heidelberg*. En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 161-173.
- . 1988l [1919]. «Erklärung zum Scheitern der Kandidatur für die Wahlen zur Nationalversammlung im Wahlkreis 19 (Hessen-Nassau)». En *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/16, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schwentker (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 156.
- . 1990a. «Brief an Michels vom 6.11.1907». En *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/5, M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 423.
- . 1990b. «Brief an Michels vom 4.8.1908». En *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/5, M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 615.
- . 1992 [1919]. «Politik als Beruf». En *Wissenschaft als Beruf. 1917-1919. Politik als Beruf. 1919. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/17, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter y Birgitt Morgenbrod (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 157-252.
- . 1993a [1893]. «Die ländliche Arbeitsverfassung. Referat und Diskussionsbeiträge auf der Generalversammlung des Vereins für Socialpolitik am 20. und 21. März 1893». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/4-1, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 165-207.
- . 1993b [1893]. «Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/4-1, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 368-424.
- . 1993c [1895]. «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/4-2, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 543-574.
- . 1993d [1896]. «Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Hans Delbrück: Die Arbeitslosigkeit und das Recht auf Arbeit». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899. Max Weber-Gesamtausgabe*, I/4-2, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 609-611.
- Weber, Max. 1993e [1897]. «Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Karl Oldenberg: “Über Deutschland

- als Industriestaat”». En *Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*. Max Weber-Gesamtausgabe, I/4-2, Wolfgang J. Mommsen y Rita Aldenhoff (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 626-640.
- . 2005 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*. Edith Hanke (ed.). Max Weber-Gesamtausgabe, I/22-4. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2007 [1919]. «La política como profesión». Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Biblioteca Nueva, 87-152.
- . 2008a [1918]. «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada (1917-1918)». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 67-282.
- . 2008b [1918]. «El socialismo». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 283-331.
- . 2008c [1919]. «El presidente del Reich». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 333-342.

Las comunidades de Max Weber

Acerca de los tipos ideales sociológicos como medio de desustancialización de la comunidad

PABLO DE MARINIS
Universidad de Buenos Aires/Conicet

INTRODUCCIÓN

A primera vista, el concepto de comunidad no tiene la apariencia de la «autopoiesis» luhmanniana, o de las «interacciones lingüísticamente mediadas» habermasianas o de otros conceptos de ese estilo, tan esotéricos que apenas interesan a un puñado de expertos en ciencias sociales o, más restringidamente aún, sólo a estudiosos de la obra de esos autores. Por el contrario, la comunidad es más bien una idea-noción-concepto¹ que está realmente en boca de todos, y que casi automáticamente despierta pasiones que dificultan su caracterización de manera valorativamente neutral; en suma, es una palabra que está, y siempre ha estado, demasiado cargada de sentidos, a menudo contrapuestos; es una consigna que casi inmediatamente convoca a alistarse a la lucha, y que suele apelar a modalidades fuertes de la identidad, más allá de cómo quieran entenderse palabras (de tan variopinto significado como comunidad) tales como «lucha» e «identidad».

En esta verdadera «inflación discursiva» de tintes comunitarios también participan las ciencias sociales y humanas, a lo largo de cuya historia se han desplegado muy variadas semánticas de la comunidad.² Dos de las más notables entre ellas son la alemana y la anglosajona. O, al menos, son las que más llaman la atención por los contrastes que muestran apenas se realiza una ligera comparación entre ellas, y que han tenido el mayor impacto en el campo del pensamiento en todo el mundo.³

La semántica alemana, aun albergando en su seno diferentes versiones, ha tendido *grosso modo* a dotar a la comunidad de unos componentes afectivos (incluso directamente irracionales), culturalistas, gregarios, románticos, «naturales». Así, ha movilizó tendencialmente registros fuertes de inmersión

de los individuos en una suerte de «fusión colectiva», partiendo a menudo de apelaciones a la «sangre y suelo», así como realizando estrictas delimitaciones de un «nosotros» fuertemente distinguible de otros «nosotros». Por otra parte, la semántica anglosajona ha asumido ribetes más bien voluntaristas, proactivos, que suponen la adhesión consciente, racional y deliberada de los sujetos en un colectivo que los incluye pero que, mayormente, no borra, sino que más bien permite potenciar su individualidad. En ese sentido, su definición parece incluir bastantes de los rasgos de otros constructos que en el marco de esa tradición están emparentados con ella, tales como la «*civil society*» y la «esfera cívica», teñidos de contenidos que, en contraste con la semántica alemana de la comunidad, son de una tonalidad mayormente individualista, contractual y liberal.⁴

En América Latina siempre hemos sido receptivos (de manera a menudo bastante desprejuiciada) de las más variadas tradiciones intelectuales. Así, en los usos del concepto de comunidad en las ciencias sociales, y más ampliamente en el pensamiento político y social latinoamericano, las semánticas alemana y anglosajona se han mixturado de maneras muy complejas, pero lamentablemente tampoco se podrá profundizar aquí acerca de tan interesante fenómeno.⁵

Retomando el hilo principal de la argumentación de este artículo, diremos que el hecho de que proliferen múltiples discursos que invocan y apelan a la comunidad no es patrimonio exclusivo de nuestro tiempo. Ya la sociología clásica, en especial aquella generación de pensadores que estuvo activa entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, había participado activamente de la conformación de una discursividad que asumió rasgos «comunitaristas». Así, le había otorgado a la comunidad un estatus fundamental como concepto a menudo contrapuesto al de «sociedad»,⁶ alinéandose pero también confrontando otros discursos que circulaban en la época: discursos historiográficos, jurídicos, filosóficos, económicos, político-ideológicos, religiosos. Esto fue especialmente notable en Alemania, en mayor medida que en Inglaterra o Francia, entre otros contextos culturales. Cabe también admitir que, dentro de Alemania, esto no se ha dado del mismo modo en autores como Ferdinand Tönnies, que en otros como Georg Simmel y Max Weber.

En este contexto resulta importante mencionar la pionera figura de Tönnies, un autor fundamental, tan habitualmente mencionado en los libros de texto como poco estudiado de manera sistemática. Desde 1887, fecha de la primera publicación de *Comunidad y sociedad* (1947), en adelante, pero en especial desde la segunda edición de su obra, en 1912, que alcanzó gran repercusión en Alemania, el papel de Tönnies fue decisivo para esa fase inicial de la sociología alemana y, más en general, para el campo político-cultural. Muy leído, citado y respetado por sus contemporáneos, con el advenimiento del nazismo su figura empezó un pronunciado declive, dada su condición de opositor a ese régimen y

afiliado a la socialdemocracia. En la segunda posguerra mundial su obra fue prácticamente olvidada, por razones especialmente ideológicas. Fue seguramente la «mala conciencia» alemana por haber sido capaz de engendrar la espantosa figura de la *Volksgemeinschaft* lo que llevó a obturar allí cualquier pensamiento sobre la comunidad. Y si la obra tönnesiana había en su momento entronizado a la comunidad no sólo como un concepto científico-social, sino especialmente como un valor (incluso como el valor más elevado de todos), era esperable que bajo las nuevas condiciones intelectuales y políticas de la segunda posguerra su autor fuera objeto de (injustificados) reproches, y así cayera prácticamente en un olvido casi total.⁷

Los años de la primera Guerra Mundial y, más allá de ellos, todo el periodo de la República de Weimar, fueron testigos de una impresionante revitalización del pensamiento sobre la comunidad en Alemania. Ese entusiasta «clima comunitarista» impregnó el pensamiento de casi todos, en los movimientos sociales y políticos, en el campo cultural y, más en concreto, en las nuevas *Sozial-* y en las —comparativamente más arraigadas— *Geisteswissenschaften*.⁸ Un notable y excepcional contraste representó en su momento Helmuth Plessner, cuya obra *Die Grenzen der Gemeinschaft*, publicada en 1924 (2012), ofreció una fuerte crítica tanto al radicalismo comunitarista de izquierda como de derecha.

Para los fines de este trabajo resulta importante realizar aunque sea una breve contextualización cultural de esta época en la que, en parte, participó también Max Weber, y respecto de la cual se posicionó de muy variadas maneras. Así, por un lado, Weber supo participar fervientemente de «las ideas de 1914» y, más allá de sus reparos frente a la conducción política del *Reich*, se sumó como casi todos sus contemporáneos al fervor patriótico, nacionalista y guerrero que atravesó la Alemania de aquellos años.⁹ Pero, por otro lado, y en especial en los textos que habremos de analizar mayormente en este artículo, Weber tomará decidida distancia de los grandes trazos de este «*pathos* de la comunidad» tan propio del pensamiento alemán de aquellos años, avanzando en unas caracterizaciones conceptuales de la comunidad que no tienen demasiados puntos de contacto (digamos más bien que casi ninguno) con esas tonalidades esencialistas tan características de la semántica alemana de la comunidad a la que hacíamos referencia más arriba.

Para comprender las posiciones de autores conceptualmente tan ricos como Weber se requiere de unas claves de lectura que permitan identificar sus diferentes facetas. Sintetizando mucho, podrían localizarse —al menos en el plano del discurso experto de las ciencias sociales y humanas— diversas orientaciones, o usos, o registros de la comunidad. Estos diversos registros jamás aparecen en los textos de manera absoluta, aunque a veces alguno de ellos parece marcar el tono dominante en algún texto, o en algún tramo de la obra de determinado autor. En suma, el listado de registros que se presenta a continuación conforma una suerte de mapa de significados posibles que puede

asumir el concepto de comunidad en la teoría sociológica. Todo esto habrá de ser puesto a prueba en este ensayo para el caso de la obra weberiana.

- a) Comunidad como tipo ideal sociológico de relaciones interindividuales, esto es, como elemento de una suerte de «sociología pura», de conceptos;
- b) comunidad como elemento o componente de una explicación de procesos históricos de larga duración;
- c) comunidad como utopía político-ideológica, esto es, como dispositivo que puede (y quizá deba) contrarrestar los efectos disolventes de los procesos de modernización-racionalización.¹⁰

En De Marinis (2010b) había concentrado el foco mayormente en una de esas dimensiones de la comunidad, la político-utópica. Sin dejar de mencionar incidentalmente aquélla, ni tampoco la dimensión histórica, el presente artículo se propone avanzar entonces en una caracterización más detallada de la dimensión tipológico-sociológica. Para ello, se habrá de posar la mirada sobre todo en dos trabajos de Weber que constituyen los mejores exponentes de la misma: el llamado «Kategorienaufsatz» de 1913 (1985b [1973a]) y los «Soziologische Grundbegriffe» de *Economía y sociedad*, de 1920 (1980 [1964]) (en adelante: KA y SG, respectivamente).¹¹

Para concluir esta sección introductoria del trabajo sólo se anticiparán algunos argumentos que se desplegarán con mayor detalle al final, en las conclusiones, en las cuales terminaré contrastando los diferentes conceptos de comunidad con cierta «imagen del mundo social»¹² agónica, conflictiva, desgarrada, que atraviesa y caracteriza el conjunto de la obra weberiana. Así, será interesante ver cómo la relación comunidad-sociedad (o conceptos asociados, o similares, o derivados de aquéllos) puede asumir formas bien diferentes según cuál sea la orientación conceptual de la comunidad (tipológico-sociológica, histórico-evolutiva, político-utópica) que se tome en consideración.

I. LA DIMENSIÓN TIPOLOGICA DE LA COMUNIDAD EN LA OBRA WEBERIANA

Uno de los debates más importantes entre los sociólogos alemanes de los años veinte del siglo xx (esto es, luego de la muerte de Weber) fue el que se dio entre los partidarios de la «sociología histórica» y los cultores de una «sociología sistemática». En tanto los primeros estaban prioritariamente interesados en explicar los orígenes y el devenir histórico de la sociedad burguesa (en tanto configuración única e irrepetible), los segundos procuraron establecer claras bases metodológicas y categoriales para la sociología, de la mano de elaboraciones abstractas y generales (a menudo fuertemente formalistas) sobre

el actor humano y las diversas configuraciones que puede asumir la vida colectiva.¹³

En un tan breve como magnífico trabajo orientado a mostrar a un público francés las «novedades» que había encontrado durante su estancia de investigación en Alemania, Raymond Aron (1965 [1935]) dedicó un capítulo a explicar cada una de estas corrientes sociológicas y sus más importantes exponentes. El tercero de los capítulos lo enfocó exclusivamente en Weber, cuya obra Aron caracterizó como portadora de rasgos de las dos orientaciones recién mencionadas pero, a la vez, yendo más allá de ellas.

Quienes estudiamos su obra sabemos que son muchos y variados los Weber que componen la compleja figura «Max Weber» (el *Nationalökonom*, el erudito historiador de la cultura, el apasionado pensador de la política y el poder, etc.). Esta parte (la principal) del artículo va a enfocar aquellos aspectos de su obra que revisten un carácter más marcadamente «sociológico-sistemático».

La publicación del «Kategorienaufsatz» en 1913 marca en este sentido un punto de ruptura en las propias posiciones de un Weber que, apenas algunos pocos años antes, se había mostrado todavía francamente escéptico respecto de la necesidad de construir «sistemas de conceptos» y «conceptos fundamentales» en las ciencias histórico-culturales.¹⁴ Su labor en torno al *Grundriss der Sozialökonomik* lo fue llevando cada vez más a la necesidad de darle a ese proyecto un sólido fundamento conceptual y metódico. El ensayo de 1913 realiza un aporte importante en esa dirección, y por eso puede y debe leerse en estrecha correlación con las «partes viejas» de *Economía y sociedad*, donde se replica y recrea permanentemente el vocabulario de aquel ensayo. Esa faena de autoesclarecimiento de conceptos y de métodos es proseguida por Weber años después (aunque introduciendo decisivos cambios de los que habremos de dar cuenta aquí) a través de los «Soziologische Grundbegriffe» de *Economía y sociedad* (1920) que, como se sabe, son un componente fundamental de las «partes nuevas» de esa obra.¹⁵

KA y SG conformarán entonces el corpus de textos weberianos que habremos de considerar en esta parte del trabajo. ¿Qué pretendió hacer Weber en su momento con cada uno de estos dos textos?; ¿qué relación hay entre ellos?; ¿qué metamorfosis conceptuales hubo en los siete años que median entre uno y otro? Ambos incluyen un amplio conjunto de referencias metodológicas y una detallada explicitación de conceptos teóricos. Para los fines de este trabajo, interesará poner el foco en el concepto de comunidad, así como en conceptos relacionados con éste, contruidos complejamente a través de prefijos, sufijos y palabras compuestas, y que incluyen todos alguna forma de referencia comunitaria. En todos los casos, se tratará de establecer su lugar específico y la relevancia teórica que ellos tienen en el marco de esos textos.

1. El «Kategorienaufsatz» de 1913

Incluido posteriormente por Marianne Weber en la compilación de ensayos metodológicos y epistemológicos de su extinto marido (la «*Wissenschaftslehre*»), el KA fue publicado por primera vez a finales de 1913 en la revista *Logos*. Su estructura consiste en siete apartados que, por su contenido y a primera vista, se pueden subdividir claramente en dos partes. La primera de ellas abarca los tres primeros apartados (los de corte eminentemente metodológico) y la segunda abarca los cuatro restantes (de clara impronta teórico-conceptual).

En ningún momento Weber sostuvo pretensiones de completitud para este ensayo. De hecho, ya su propio título revela cierta modestia, en el sentido de que no se trata de un «tratado de sociología pura», o de unos «*Soziologische Grundbegriffe*»,¹⁶ sino apenas de un abordaje sobre «algunas categorías» de la sociología comprensiva. Pero tampoco deja dudas respecto de su intención de ofrecer una detallada clarificación categorial (Lichtblau 2006, 244), más que necesaria para una disciplina *in statu nascendi* y a la que Weber se fue aproximando cada vez más, aún con pasos erráticos, y más allá de sus reservas ante la forma en la que ella se estaba practicando tanto en la Alemania de su época como en otras partes del mundo donde, comparativamente, había alcanzado mayor desarrollo. Las citas bibliográficas y las menciones a nombres importantes que realiza Weber al comienzo del ensayo (Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Alfred Vierkandt, Heinrich Rickert, Karl Jaspers, Emil Lask, Rudolf Stammler, Gustav Radbruch, Edmund Husserl y Friedrich von Götting), y que son las únicas en todo el texto, indican que nuestro autor no pretende operar en el vacío ni instalarse en un lugar de absoluto pionero, sino sobre un horizonte ciertamente nutrido de debates ya existentes, pero respecto del cual quiere, de todos modos, deslindar sus propias posiciones, sus «diferencias de conceptualización» [*Abweichungen der Begriffsbildung*] (Weber 1985b, 427 [1973a, 175]).

Apenas comenzar el KA Weber subraya algo que luego habría de verse mucho más claramente en los SG: que el objeto de la sociología comprensiva es *la acción*, esto es, un comportamiento comprensible en relación con «objetos», especificado por un *sentido (subjetivo)* «poseído» o «mentado» (Weber 1985b, 427 [1973a, 125]).¹⁷ Estos «objetos» pueden ser físicos, sociales y culturales, e incluyen también, desde luego, a otros sujetos. La precisa definición del objeto de la sociología comprensiva es completada por Weber de este modo: «la acción que específicamente reviste importancia para la sociología comprensiva es, en particular, una conducta que **1.** está referida, de acuerdo con el sentido subjetivamente mentado del actor, a la *conducta de otros*; **2.** su referencia plena de sentido está *co-determinada* en su decurso por esa conducta, y **3.** es *explicable* por vía de comprensión a partir de este sentido mentado (subjetivamente)» (*ibidem*).

Propio de un ejercicio fundacional de una nueva disciplina¹⁸ es establecer no sólo lo que ella es o deba ser, sino también lo que no es. Como se acaba de indicar más arriba, la sociología comprensiva tiene que vérselas primariamente con la acción social provista de sentido. Para Weber ella no debe confundirse con una «psicología» (porque la acción social tal como él la entiende no es deducible a partir de estados de cosas «psíquicos»), ni tampoco con una ciencia dogmática (porque no debería, como ésta lo hace, confundir la validez normativa con la validez empírica de sus objetos). Hasta aquí, extremadamente resumidos, los temas principales de los tres primeros apartados de su ensayo, los cuales, además de esa primera definición de acción como objeto primario de la sociología comprensiva, ofrecen abundantes referencias metodológicas, en especial en torno a la «comprensión», la «explicación», la «causalidad», el «sentido», la distinción entre el punto de vista del observador y el de los participantes, etcétera.¹⁹

Lo que más interesa a los fines de este trabajo son los siguientes tres apartados (IV, V y VI), en los cuales el concepto de comunidad ocupa un lugar destacado, junto a una serie de conceptos relacionados. En algunos casos, «comunidad» resulta directamente visible e identificable, mientras que en otros se halla fuertemente encriptada. En lo que sigue, habremos de desplegar con mayor detalle esta segunda parte del KA, y luego, al compararla con la segunda parte de los SG, llegaremos a la conclusión de que, entre 1913 y 1920, hay una mayor continuidad en un plano metodológico que en un plano terminológico-conceptual, donde los cambios resultan ser mucho más pronunciados.²⁰

Lo primero que tiene para ofrecernos la segunda parte del KA, apenas comenzar el cuarto apartado, es una definición de «actuar en comunidad» [*Gemeinschaftshandeln*], y es precisamente allí la primera vez que la palabra *Gemeinschaft* (o alguno de sus derivados) aparece en este ensayo. Dice Weber que «hablamos de “actuar en comunidad” allí donde la acción humana se refiere de manera subjetivamente *provista de sentido* [*sinnhaft*] a la conducta de otros hombres» (1985b, 441 [1973a, 189]). Es interesante subrayar que este «actuar en comunidad» ya había sido definido previamente en este mismo ensayo, prácticamente en los mismos términos, aunque sin ser precisamente denominado a través de este concepto (Weber 1985b, 429 [1973a, 177]).

Lo que resulta muy importante para un esbozo de teoría sociológica de la acción como la que Weber tiene entre manos, es que en este punto el ensayo le atribuye una dimensión fuertemente interactiva a este «actuar en comunidad». En efecto, Weber se refiere a la cuestión de la orientación del actor hacia las expectativas de que otros se comporten de determinada manera, y hacia las chances (estimadas subjetivamente) de las consecuencias que puede tener el propio actuar. En este contexto, el actor «se entiende» con otros, entra en «acuerdos» con ellos, y esto supone una ampliación del círculo de expectativas con las cuales el actor cree poder orientar su propio actuar de manera racional

con arreglo a fines (Weber 1985b, 441-442 [1973a, 190]). Schluchter (2009, 122) concluye al respecto que, aunque todavía no lo haya definido así (recién habría de hacerlo en los SG de 1920), resulta evidente que Weber ya está pensando claramente no sólo en una acción plena de sentido [*sinnhaftes Handeln*], sino en una relación plena de sentido [*sinnhafte Beziehung*].²¹

Una vez presentado el concepto de «actuar en comunidad», desde el quinto apartado del ensayo se empiezan a abrir unas ramificaciones de aquél, las que siempre suponen sucesivas especificaciones del concepto-raíz,²² de modo similar a como puede verse en la (comparativamente mucho más conocida) tipología de la acción social de los SG de *Economía y sociedad*.

Así, «actuar asociado» [*vergesellschaftetes Handeln*], como sinónimo de «actuar en sociedad» [*Gesellschaftshandeln*], es «un actuar en comunidad en la medida en que **1)** se oriente, con sentido, hacia expectativas alentadas sobre la base de ordenamientos; cuando **2)** el “estatuto” de éstos se ha realizado de manera puramente racional con arreglo a fines, con miras al actuar de los asociados esperado como consecuencia, y cuando **3)** la orientación provista de sentido se produce, en lo subjetivo, de manera racional con arreglo a fines» (Weber 1985b, 442 [1973a, 191]). Prosigue aclarando las características que debe tener ese orden estatuido, que puede asumir la forma de una exigencia o requerimiento unilateral que unos imponen a otros, o bien se puede tratar de una explicación bilateral entre sujetos, con el contenido subjetivamente mentado de que se prevea o espere un determinado tipo de actuar. «Previsión», en este caso, se refiere a una anticipación del propio actuar, en tanto «expectativa» tiene relación con el probable actuar de otros.

Desde luego, Weber no se priva de introducir nuevas distinciones y aclaraciones: puede haber correspondencia entre la previsión subjetiva y el actuar objetivo que luego tiene efectivamente lugar; pero también puede ser el caso de que esa correspondencia esté ausente. Además, el que haya una orientación según un orden estatuido no necesariamente debe suponer el cumplimiento estricto de sus pautas reguladoras: quien hace trampas en un juego de naipes aprehende subjetivamente el orden del juego, pero contraviene su sentido aun sosteniendo su papel como participante en la interacción.

Como puede verse, el argumento de Weber opera siguiendo una secuencia: del concepto más genérico de «actuar en comunidad» se pasa al más específico de «actuar asociado» o «actuar en sociedad». Posteriormente, se abre una nueva especificación: el «actuar asociativo» (tal es la propuesta del traductor para *Vergesellschaftungshandeln*). Ya no se trata meramente de la relación con sentido de unos hombres con otros («actuar en comunidad»), ni de la orientación de la acción en relación con un orden estatuido («actuar en sociedad»).²³ Se trata, más bien, de una acción a través de la cual se realiza un orden estatuido, tanto a través de la figura de un pacto como de una imposición, como resultado de un acuerdo o meramente implantada por la fuerza (Weber

1985b, 448 [1973a, 196]).

A esta secuencia de tipos del «actuar en comunidad» al «actuar asociativo», pasando por el «actuar en sociedad», le subyace un gradiente de racionalidad, siendo el «actuar asociativo» el más alto exponente. Sobre un telón de fondo indudablemente histórico, Weber subraya el creciente predominio de este último tipo de acciones en el contexto de una creciente racionalización de los ámbitos de acción. Pero, vale la pena subrayarlo, su intención es aquí de carácter mayormente tipológico.

En efecto, Weber insiste una y otra vez que aquí se trata sólo de tipos ideales, y que en la realidad de los fenómenos empíricos los límites entre unos y otros tipos son fluidos. Así, tiene lugar «una escala continua de transiciones» entre los tipos ideales (Weber 1985b, 429 [1973a, 177]) aunque desde un punto de vista lógico siempre se relacionen de manera excluyente. Desde tal punto de vista, si una determinada acción «cae» bajo la órbita del tipo A, no puede corresponderle al mismo tiempo el tipo B. La tipología permite así una distinción lógica entre los tipos que la componen, pero empíricamente todos terminan quedando enlazados entre sí en el marco de un continuo semántico de acciones y relaciones.

Interesa también subrayar que Weber no sólo está teniendo en cuenta un gradiente de racionalidad socialmente generalizado, como indicábamos recién, sino también una creciente diferenciación de ámbitos de acción, que consiste en la existencia simultánea de múltiples ordenamientos que pueden entrar en contradicción entre sí, o que pueden suponer para los sujetos una pluralidad de exigencias. Excepto algunas referencias incidentales (aunque no menores), la problemática general de la racionalización permanece así en el trasfondo de un ensayo que tiene mayormente intenciones tipológico-sociológicas, mas no históricas.²⁴ No pueden quedar dudas de que Weber pretende subrayar las condiciones específicamente modernas, esto es, aquellas en las cuales este proceso de diferenciación se encuentra más avanzado y desplegado.²⁵ En el contexto de un ensayo arduo como pocos, Weber aporta un ejemplo para ilustrar esta cuestión que resulta (al menos por una vez!) clarificador: quien se bate a duelo se orienta por la validez de las convenciones de un cierto círculo donde ellas tienen vigencia, pero a la vez sabe que esa práctica se encuentra prohibida por la legislación más general, y deberá entonces sacar sus consecuencias de ello (batirse a duelo de todos modos, ocultar la existencia de ese duelo ante las autoridades, etcétera).²⁶

Pero no todo termina aquí. Además de la secuencia mencionada más arriba (del «actuar en comunidad» al «actuar asociativo» pasando por el «actuar en sociedad»), del mismo *Oberbegriff* «actuar en comunidad» parte una rama paralela, que Weber introduce recién en el sexto apartado de su ensayo. Téngase en cuenta que con los conceptos hasta ahora presentados Weber no estaba todavía en condiciones de dar cuenta de un ámbito muy particular de realidad y que él no podía ni quería soslayar: el mercado y la economía dineraria. Para ello,

el concepto que Weber trae a la discusión es lo que el traductor del KA ha llamado confusamente el «actuar por consenso» [*Einverständnishandeln*].

A diferencia del «actuar en sociedad», el «actuar por consenso» se caracteriza por la ausencia de un ordenamiento estatuido de manera racional con arreglo a fines. Sin embargo, se produce una cierta uniformidad del actuar «como si» [*als ob*] ese ordenamiento hubiese existido. Así, los participantes en la interacción comparten la suposición de que los demás van a actuar conforme a ese ordenamiento, y de que va a haber una chance objetiva de que eso suceda, aún sin haber un pacto expreso.²⁷

La *Einverständnishandeln* muestra un grave problema en su traducción castellana, en la que, como dijimos, se ha vertido este concepto como «acción por consenso». Sin embargo, Weber es tajante al decir que aquí no se trata de un consenso activo por parte de los actores, de un entendimiento consciente entre partes; no se trata entonces de un activo consentimiento [*Zustimmung*] con el cual el actor expresaría satisfacción [*Zufriedenheit*], sino de algo más bien pasivo. Por eso, la palabra castellana más adecuada sería aquí algo así como «aquiescencia» o «avenencia».²⁸

Los problemas de la traducción de Weber a otras lenguas son conocidos, empezando por las tan famosas como forzadas lecturas parsonianas que pretendieron hacer de Weber algo que, evidentemente, él no era ni quería ser: un teórico normativista de la acción.²⁹ En cualquier caso, y sin ánimo de adentrarnos ya mucho más en disquisiciones filológicas (necesarias, aunque nos llevarían lejos de los propósitos de este trabajo), interesa sintetizar ahora el recorrido realizado en el análisis del KA: de una manera todavía bastante confusa y entreverada (en comparación con el texto de 1920, que analizaremos en lo que sigue), Weber está presentando una batería de conceptos que si bien están inscritos en un gradiente de racionalidad de corte histórico, tienen propósitos mayormente analíticos, identificando en cada uno de estos conceptos (y poniendo siempre el foco en el actor individual) diferentes posibilidades de orientación de la acción. Pero esto, como a continuación se verá, no habría de quedar así.

2. Los «Soziologische Grundbegriffe» de 1920

El capítulo 1 de los SG de *Economía y sociedad* tiene, a simple vista, una estructura similar a la del KA, del cual es su directo heredero: ambos están divididos en dos partes, siendo la primera de carácter metodológico-epistemológico y la segunda de impronta teórico-conceptual. Los SG comienzan con una breve e importante advertencia preliminar, en la que Weber anuncia que desea formular con la máxima precisión conceptual posible «lo que toda sociología empírica entiende de hecho cuando habla de las mismas cosas» (1980,

1 [1964, 5]). En directa relación con el KA afirma que pretende simplificar la terminología de aquel ensayo, «con el propósito de hacer fácil su comprensión».³⁰ Y concluye esta nota previa citando a un puñado de autores, todos los cuales a su vez ya habían sido mencionados al comienzo del KA: Jaspers, Rickert, Simmel, Gottl, Tönnies, Stammler (Weber, 1980, 1 [1964, 5]).

Luego siguen, en un solo párrafo, tres definiciones, todas de enorme importancia. Primero, «sociología»; luego, «acción», y finalmente «acción social». Las definiciones son de sobra conocidas, y cualquier estudiante de sociología de primer curso las sabe casi de memoria, de manera que no será necesario citarlas *in extenso* nuevamente aquí. A primera vista, hasta aquí, no se observan grandes novedades en los SG respecto del KA, y por eso nada puede llamarnos mayormente la atención para quienes ya conocemos el ensayo de 1913.

Ahora bien, quizá debamos reflexionar más detenidamente acerca de la «novedad» de los SG. Así, si en el KA la sociología comprensiva todavía aparecía definida de manera implícita por lo que ella hace o debe hacer, o por los objetos con los que tiene que vérselas, en los SG, adicionalmente, se agrega una definición explícita de la disciplina en la cual no sólo aparece mencionado su «nuevo» objeto primario (la «acción social»),³¹ sino que además se realizan importantes referencias en relación con el método de la comprensión y con los propósitos de explicación causal que toda sociología que se precie de tal debe tener. Finalmente, no es menor la distinción que introduce Weber entre «acción» y «acción social», y en este contexto tiene lugar una importante sustitución de términos conceptuales: lo que en el KA era todavía designado como «actuar en comunidad» pasa ahora a denominarse «acción social» [*soziale Handeln*]. El cambio no sólo no es menor, sino que es fundamental. La introducción de la palabra «*sozial*» le permite a Weber colocarle a la acción o al actuar un adjetivo que para los oídos alemanes de la época tenía una resonancia semántica mucho menos cargada que «*gemeinschaftlich*» [comunitario]. Además, con ello se evita también colocar a una entidad colectiva o a una suerte de totalidad llamada «*Gesellschaft*» como objeto primario de la sociología.

A esta jugosa advertencia preliminar le sigue toda la primera parte del capítulo, que contiene los «fundamentos metodológicos», sobre los que no habremos de detenernos aquí. La segunda parte del capítulo («Concepto de la acción social») es la que más nos interesará, puesto que es precisamente allí donde aparecerán importantes reformulaciones de los conceptos de comunidad que el autor había utilizado en el KA. Comienza entonces realizando una extensa explicación acerca de la acción social. No es para menos, puesto que la acción social ya había sido definida previamente como el objeto primario con el que tiene que vérselas la sociología comprensiva. Luego despliega su (también muy conocida) tipología de la acción social, en la cual presenta (de manera mucho más clara y simple que en el KA) las diferentes posibilidades de orientación de la

acción que se abren para el actor.

Si bien ya la propia definición de acción social involucra siempre una orientación «por las acciones de otros» (Weber 1980, 11 [1964, 18]), los problemas que supone la coordinación de la acción entre varios actores emergen en el momento en el que se introduce el concepto de «relación social» [*soziale Beziehung*].³² La relación social, dice Weber, es una «conducta plural —de varios— que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente *referida*, orientándose por esa reciprocidad. La relación social *consiste*, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente [*sozial*] en una forma (con sentido) indicable; siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa» (1980, 13 [1964, 21]).

Retengamos, por el momento, la forma en la que está construido este concepto, en la línea habitual de los tipos ideales weberianos, esto es, «vacíos frente a la realidad concreta de lo histórico» (Weber 1980, 9 [1964, 16]). Por eso, cuando Weber tiene que especificar las características generales del concepto de relación social, sólo se limita a indicar aspectos tales como un mínimo de «recíproca bilateralidad» en cuanto a su forma, pero nada concreto dice respecto de su contenido, que puede ser extremadamente variado, desde lucha y enemistad, hasta piedad, intercambio de mercado, (in)cumplimiento de un pacto, competencia económica, erótica o de otro tipo, comunidad nacional, estamental o de clase, y varios etcéteras más. Así lo sintetiza el propio Weber: «el concepto, pues, *nada* dice sobre si entre los actores existe “solidaridad” o precisamente lo contrario» (1980, 13 [1964, 22]).³³

Se ha introducido, pues, una desustancialización importante del concepto de relación social, y con él de todos los conceptos que de allí se derivarán en la secuencia lógica que sostienen los SG. Será importante retener este hecho que tendrá importantes consecuencias cuando más tarde nos ocupemos de la comunidad y de los conceptos que se derivan de ella. Al hablar de relaciones sociales, no se trata —se preocupa Weber en subrayarlo una y otra vez en los SG, del mismo modo en que ya lo había hecho en el KA— de un sentido normativamente justo o metafísicamente verdadero, sino de un sentido empírico y mentado por los partícipes de la relación.

Las especificaciones ulteriores del concepto de relación social revisten siempre el máximo interés, y por razones de espacio sólo podrán ser aquí superficialmente repuestas. Por ejemplo, para que exista una relación social no hace falta que tenga lugar una «correspondencia de sentido plena». Lo que en uno de los partícipes es, por ejemplo, «fidelidad contractual», en el otro puede ser «amor». Lo que realmente importa para que exista relación social es que cada uno presuponga una determinada actitud de su contrario frente a él, y con base en esa expectativa oriente su conducta. Otra especificación tiene que ver con la duración o la permanencia de la relación. Para Weber, no son relaciones sociales sólo las que tienen duración en el tiempo y de las que cabe esperar que se repitan

en el futuro, sino que puede haberlas también de carácter transitorio. Por demás, el contenido de sentido de una relación puede cambiar a través del tiempo, y lo que hoy constituye, por ejemplo, una relación de solidaridad, puede luego mutar en una colisión de intereses. Además, en las relaciones que tienen permanencia es posible observar la formulación de una serie de «máximas», cuya incorporación cada participante puede esperar de los otros y orientar por ellas su propia acción. Esa previsibilidad es desde luego mayor cuanto más racionales sean las acciones involucradas. Por eso, las relaciones afectivas o eróticas suelen tener un menor grado de previsibilidad. Con estas especificaciones en torno a la relación social concluye el §3 de los SG.

El contenido de los siguientes párrafos (hasta que lleguemos a los que más nos interesan, en torno a «comunidad» y «sociedad») sólo será aquí brevemente repuesto. Resulta importante no soslayar ninguno para que pueda comprenderse plenamente la lógica de la sucesión de conceptos que plantea Weber para llegar hasta aquéllos. Así, en el cuarto párrafo, se refiere a las regularidades que de hecho se dan en la acción social, de acciones que se repiten por parte de los mismos agentes o que se extienden a muchos actores, de las que se ocupa mayormente la sociología, en contraste con la historia, que más bien pretende captar conexiones singulares entre acontecimientos. Los conceptos de «uso», «costumbre», «situación de intereses», así como unas primeras distinciones entre «convención» y «derecho», entre otros, son introducidos aquí. El quinto párrafo, por su parte, presenta el concepto de «orden» y sus ulteriores especificaciones, como la de «orden válido» (retomada posteriormente con mayor detalle en el séptimo párrafo), y en el sexto párrafo «orden legítimo», así como también tienen lugar nuevas especificaciones en torno a la «convención» y el «derecho». El octavo párrafo es aquel en el cual el concepto clave es la lucha: «acción (que) se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes» (Weber 1980, 20 [1964, 31]). Estrechamente con él se relacionan la «competencia», la «competencia regulada» y la «selección».

Así llegamos al noveno párrafo, donde Weber se introduce de lleno en sus discusiones sobre «comunidad» y «sociedad».³⁴ La primera definición es la siguiente: «Debe llamarse “comunización” [*Vergemeinschaftung*]³⁵ a una relación social cuando y en la medida en que la actitud [*Einstellung*]³⁶ de la acción social —en el caso particular, por término medio o en el tipo puro— de los participantes se apoya en [*beruht*]³⁷ una pertenencia conjunta [*Zusammengehörigkeit*] subjetivamente sentida» (1980, 21 [1964, 33]).

Acto seguido, avanza con la definición de «sociedad»: «Debe llamarse “socialización” a una relación social cuando y en la medida en que la actitud³⁸ de la acción social se apoya³⁹ en una compensación de intereses racionalmente motivada (con arreglo a fines o a valores) o también en una coligación de

intereses [*Interessenverbindung*]⁴⁰ motivada del mismo modo» (Weber 1980, 21 [1964, 33]). Y continúa afirmando que, de un modo típico, la socialización puede fundarse en especial (aunque no solamente) en un acuerdo racional aprobado recíprocamente. Entonces la acción socializada [*das vergesellschaftete Handeln*], en el caso en que sea racional, se orienta a) de manera racional con arreglo a valores, basada en la creencia en la propia vinculabilidad [*Verbindlichkeit*]; b) de manera racional con arreglo a fines, basada en la expectativa de la lealtad de la otra parte.

Weber reconoce que esta terminología recuerda la distinción establecida por Tönnies en su «obra fundamental» *Gemeinschaft und Gesellschaft*,⁴¹ pero no deja de expresar sus diferencias al agregar que aquél le dio a esta distinción «un contenido esencialmente más específico» [*einen wesentlich spezifischeren Inhalt*] que el que resultaría útil para sus propios propósitos (los de Weber) (1980, 22 [1964, 33]). En efecto, esta cuestión de la mayor o menor especificación del contenido del concepto, así como de su esencialidad, no carece de importancia. Ya veremos que comunización y socialización son presentados por Weber como formas que pueden llenarse histórica y empíricamente con los más variados contenidos.⁴²

De todas maneras, y justamente para ilustrar acerca de esos contenidos, Weber avanza en una mención de los tipos más puros que pueden darse tanto en la socialización como en la comunización. Para la primera, los ejemplos son el cambio en el mercado, de estricta racionalidad con arreglo a fines y libremente pactado; la unión de fines [*Zweckverein*] que por sus propósitos y sus medios se orienta a la persecución de intereses (económicos o de otro tipo) de sus integrantes; la unión valorativamente motivada de quienes comulgan en una misma creencia [*Gesinnungsverein*]: tal es el caso de la secta racional, siempre y cuando deje de lado intereses emotivos y afectivos y sólo quiera servir a su «causa» objetiva.

Respecto de la segunda, la comunización, Weber sostiene que puede basarse en todo tipo de fundamentos afectivos o emocionales, o también tradicionales.⁴³ Los ejemplos, esta vez, son una cofradía pneumática, una relación erótica, una relación de piedad, una «comunidad» nacional,⁴⁴ una tropa unida por sentimientos de camaradería. La comunidad familiar, concluye Weber, es aquella que mejor expresa este tipo de relaciones.

Una observación interesante es la que introduce Weber al decir que la gran mayoría de las relaciones sociales participa en parte de las características de la comunización y en parte de las de la socialización, es decir vuelve a acudir al recurso, tan habitual en él, de enfatizar el carácter típico-ideal de estas construcciones conceptuales y de los límites fluidos o elásticos que, en la realidad de los hechos empíricos, entre todos ellos se manifiestan. Además agrega que el contenido de la relación no permanece fijo e inmutable, sino que puede

transformarse a través del tiempo. Incluso las relaciones sociales que más orientadas están hacia la persecución racional de un fin pueden generar valores afectivos que trasciendan los propósitos originalmente establecidos para esa relación. Esto puede verse, por ejemplo, entre quienes comparten una clase escolar, un taller, una oficina, un cuartel. A la inversa, una relación social cuyo sentido normal tiene que ver con la comunización (por ejemplo una familia), puede luego orientarse total o parcialmente de manera racional con arreglo a fines por uno o por todos sus miembros. Así, puede haber una gran variación empírica de situaciones, si ese grupo familiar es sentido como «comunidad»⁴⁵ o si es más bien aprovechado o utilizado por los actores como una «socialización».

Nuevas especificaciones siguen a las anteriores. Así, afirma Weber, normalmente y según su sentido mentado, «comunización» constituye la más radical contraposición de la «lucha» (Weber 1980, 22 [1964, 34]). Pero inmediatamente después se apresura a borrar con el codo lo que acababa de escribir con la mano, o al menos a relativizar sus alcances. Seguramente temeroso de que su afirmación sea interpretada como alineada con el más habitual sentido común sociológico, que no pocas veces ha tendido a construir imágenes de la comunidad como idílico y natural reino de paz y concordia, Weber advierte que incluso en las comunizaciones más íntimas es absolutamente normal que se produzcan violaciones de este principio. Así, mostrando la misma intención de desacoplar la dupla «comunidad-convivencia libre de conflictos» insiste en que la «selección» [*Auslese*]⁴⁶ también puede tener lugar en las comunidades, lo mismo que bajo cualquier otra forma de relación social.

Por el lado de las «socializaciones» tampoco deja de suministrar las mismas imágenes potencialmente conflictivas del mundo social. Por eso, las «socializaciones» a menudo implican meros compromisos entre intereses contrapuestos, que desactivan (o intentan hacerlo) sólo una parte del objeto o de los medios de la lucha, dejando en pie, sin embargo, la propia contraposición de intereses y la competencia [*Konkurrenz*] por las oportunidades vitales.

Las últimas especificaciones de este parágrafo son realmente sustanciosas (Weber 1980, 22-23 [1964, 34-35]). Así, afirma categóricamente que no toda participación común en las cualidades, en la situación o en la conducta supone sin más una comunización. No lo es, por ejemplo, el mero compartir de una herencia biológica (los llamados caracteres «raciales»)⁴⁷. Desde luego, la limitación del *commercium* y el *connubium* puede conducir a una situación de homogeneidad. Pero aun cuando los individuos reaccionen ante esto de un modo análogo, esto no es todavía una comunización, ni tampoco ésta es producida por el mero «sentimiento» [*Gefühl*] de la situación compartida y sus consecuencias. Entonces, «recién cuando, sobre la base de ese sentimiento, [los individuos] de alguna manera orientan su conducta recíprocamente (no solamente entre cada uno de ellos y el ambiente) surge entre ellos una relación social; y recién se trata de una “comunidad”⁴⁸ en la medida en que esta relación

social documente una pertenencia conjunta sentida» (1980, 22 [1964, 34]).

Compartir el mismo idioma (algo que se logra a través de la tradición familiar y el vecindario) facilita en gran medida la comprensión recíproca, esto es, la formación de todas las relaciones sociales. Pero esto no significa en sí, todavía, ninguna comunización, sino tan sólo la facilitación de los intercambios de los grupos correspondientes; esto es, el surgimiento de socializaciones [*Vergesellschaftungen*], que se dan ante todo entre personas individuales y no en su condición de partícipes del mismo idioma, sino como portadores de intereses de algún tipo. Recién cuando se dan contrastes conscientes frente a terceros, puede crearse —para los participantes de un mismo idioma— una situación homogénea, un sentimiento de comunidad y socializaciones, cuya razón de existencia consciente es el idioma compartido.

Se cierran las reflexiones de Weber con una referencia a la participación en un mercado, cuyo proceso transcurre para él de manera diferente a lo hasta aquí descrito. Si bien promete introducir el concepto de «mercado» recién en el capítulo siguiente (el II, «Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica»), anticipa en este capítulo algunos breves comentarios al respecto. Así, afirma Weber, la participación en un mercado crea socialización [*Vergesellschaftung*] entre los participantes de un intercambio y una relación social (que sobre todo es de «competencia») entre los concurrentes al mercado, que deben orientar su conducta recíprocamente. Pero más allá de eso sólo surgen formas de socialización, por ejemplo, en tanto algunos participantes se pongan de acuerdo (por ejemplo en torno a precios, o a formas de asegurar el intercambio).

Con esto concluye el noveno párrafo, para avanzar en los siguientes en nuevas especificaciones del concepto de relación social (relación social abierta y cerrada), así como en los conceptos de solidaridad, representación, asociación, empresa, unión, instituto, poder, dominación, disciplina, Estado, asociación política, asociación hierocrática, etcétera.

En síntesis, otra vez, como en el KA, Weber ofrece variadas referencias conceptuales en torno a lo comunitario y lo asociativo. En una veta estrictamente individualista, se trata siempre de orientaciones del actor individual, distinciones ideal-típicas que tendencialmente realzan la sensación subjetiva de *Zusammengehörigkeit* (en el caso de las comunizaciones) y los intereses racionalmente motivados (en el caso de las socializaciones). Pero, en lo que hace a lo que más interesa para nuestro artículo (lo comunitario), cabe observar que son muchas las salvedades que Weber se esfuerza en introducir: comunización es «por su sentido» lo opuesto a lucha, pero no descarta que ella tenga lugar, lo mismo que la selección [*Auslese*]; además, el contenido de sentido de la relación de comunización puede variar en el tiempo y, más aún, puede ser percibido de un modo por una parte y de otro por la otra, ¡en la misma relación! Por todo esto resulta posible suponer que Weber no está intentando otra cosa que tomar

decidida distancia de los contenidos de sentido habituales en la semántica alemana de la comunidad, que de Tönnies en adelante tanta difusión alcanzó y tantas pasiones despertó en ese campo político-cultural y respecto de la cual, como ya fue mencionado, Plessner supo en su momento elevar sus más fervientes críticas.

II. LA DIMENSIÓN HISTÓRICA Y LA UTÓPICO-POLÍTICA DE LA COMUNIDAD EN WEBER

La obra de Weber, como bien se sabe, es monumental. Dada la diversidad de intereses históricos, filosóficos, sociológicos y políticos que nuestro autor ha tenido a lo largo de su vida, y en vistas de las continuas reformulaciones que ha realizado de sus propias ideas, resulta obvio que su «pensamiento de la comunidad» no pueda agotarse sólo en los dos textos teórico-sociológicos que hemos mayormente considerado hasta aquí.⁴⁹

De acuerdo con el esquema básico de tres orientaciones o registros de la comunidad que se presentó en la introducción de este trabajo, el énfasis se ha venido poniendo hasta ahora en la dimensión tipológico-sociológica de la comunidad, y en especial en las contribuciones fundamentales que Weber realizó tanto en el KA de 1913 como en los SG de 1920.

En un trabajo previo (De Marinis 2010b), ya he puesto el foco en otros aspectos de la problematización weberiana sobre la comunidad. Allí, el mayor interés residía en detectar aquellos ejemplos de la obra weberiana en los cuales la comunidad es presentada mayormente como modalidad relacional que conforma una suerte de dispositivo que, quizá, pueda ser utilizado o instrumentalizado para «recalentar» los lazos sociales «refrigerados» por la creciente racionalización y desmagificación del mundo moderno. Se trataba, en suma, de enfatizar un registro de la comunidad entendida como utopía político-ideológica. Para ello, me serví de algunos pasajes del conocido «Excurso» de los *Ensayos sobre sociología de la religión* (1986 [1987]), así como de otros escritos (algunos fueron integrados luego en las diferentes partes de *Economía y sociedad*, y otros forman parte de sus escritos políticos) en los cuales Weber despliega su propuesta de «democracia plebiscitaria del líder» o sus conceptos de «comunidad política». Con ello, no sólo intenté mostrar esa consistente y reiterada imagen, que atraviesa toda su obra, de un mundo social desgarrado, dividido en irreconciliables «esferas de valor», sino que también me propuse documentar en qué sentido Weber visualiza la posibilidad de la emergencia de diferentes ámbitos de despliegue de relaciones «comunitarias», desde las situaciones más íntimas de la «esfera erótica» hasta momentos excepcionales, extraordinarios y extracotidianos en los cuales los sujetos se vuelven súbitamente proclives a zambullirse en (o entregarse a) alguna forma «fuerte» de vinculación colectiva,

desde los combatientes en el campo de batalla hasta los seguidores de un líder carismático en el marco de una comunidad política. En todos estos ejemplos, Weber hace un uso profuso y «explosivo» del vocabulario de la comunidad, que sobreimprime una suerte de «efecto de fusión» sobre un conjunto de individuos que, de otro modo, estarían desconectados, desperdigados y desagregados, renegando de toda forma de pertenencia común y colectiva. No puede ser más grande el contraste entre intervenciones de este tipo y el vocabulario vacío y descarnado que Weber cultivó en el KA y, de manera aún más pronunciada, en los SG.

Asimismo, en una tonalidad discursiva que, en comparación con los textos recién mencionados, tiene una apariencia mucho más sobria y descriptiva, en diversos capítulos correspondientes a la «parte vieja» de *Economía y sociedad* pueden encontrarse extensos y complejos desarrollos acerca de diversas «comunidades»: domésticas, étnicas, políticas, de lenguaje, de vecindario, de mercado, etc. Estos análisis, plagados de información histórica erudita, ofrecen una abigarrada presentación de diversas formas de agrupamiento colectivo que se han dado a través del tiempo, siempre en esa modalidad argumentativa tan habitual en Weber de articular (de manera antideterminista y férreamente opuesta a las explicaciones de «factor único») contenidos culturales, formas sociales, aspectos políticos y configuraciones de la vida económica.⁵⁰

Conocedor pero al mismo tiempo muy crítico de los esquemas de desarrollo lineal que ofrecía la investigación antropológica y etnológica de su tiempo, pero también de las abstractas categorías de la economía política clásica (que en su momento ya habían recibido el duro cuestionamiento de la Escuela Histórica Alemana), Weber presenta una amplia y diversificada batería de conceptos alternativos, superpuestos a los más genéricos y conocidos (tales como «acción en comunidad», «socialización», etc.) que ya hemos considerado más arriba en relación con los SG, pero sobre todo (dada la localización temporal de estos otros textos) con el KA: comunidad económica [*Wirtschaftsgemeinschaft*], comunidad de gestión económica [*wirtschaftende Gemeinschaft*], comunidad sexual duradera [*sexuelle Dauergemeinschaft*], comunidad doméstica [*Hausgemeinschaft*], comunidad de vecindario [*Nachbarschaftsgemeinschaft*], comunidad étnica [*ethnische Gemeinschaft*] y muchísimos etcéteras más.⁵¹

Visto de manera panorámica, el tono que asume el concepto de comunidad en todas estas variantes de «comunidades» también parece carecer del contenido mayormente primordialista o esencialista característico de la semántica alemana de la comunidad. En efecto, comunidad parece ser aquí el nombre que Weber le asigna a las más variadas formas de la relación interindividual y del agrupamiento colectivo, en los más diversos contextos históricos. En ese sentido, su significado no está habitado por unos contenidos específicos (esto es, comunidad puede suponer tanto paz como violencia, tanto aspectos económicos como dimensiones culturales, orientaciones mayormente racional-

instrumentales de la acción y compromisos emotivos o afectivos, etc.) ni tampoco es objeto de una localización histórica precisa. Por eso, Weber puede hacer referencia tanto a comunidades en la antigüedad, como en el Medioevo, así como bajo las condiciones actuales de la modernidad capitalista.

Los contrastes con la obra tönnesiana no podrían ser mayores. Werner Cahnman, un gran conocedor de la obra de Tönnies y de todo el clima cultural de su época, afirma que en los escritos sobre comunidades «Weber usó el término *Gemeinschaft* en el sentido general pretönniesiano de “grupo social”» (1976, 847). Algo similar observa Schluchter (en De Marinis 2008, 187).⁵² Sin ánimo de introducirme demasiado en una discusión que no resulta pertinente para los fines de este artículo, esto es, la de las relaciones, deudas y controversias existentes entre Weber y Tönnies, sólo me limitaré aquí a afirmar mi acuerdo con las posiciones aludidas por estos comentaristas.⁵³

Habiendo rastrillado los textos tipológicos (apartado I de este trabajo), y habiendo incorporado al menos algunas breves referencias a los textos históricos así como a las apelaciones utópico-políticas de la comunidad (apartado II), únicamente cabe concluir que sólo en estos últimos (en las referencias utópicopolíticas) Weber «capitula», «se rinde» ante (o recae en) la semántica comunitaria alemana. En los demás casos, y de manera notable en los textos tipológicos, ha tenido lugar una importante desustancialización de la comunidad. Las conclusiones del trabajo, que se presentan a continuación, deberán profundizar sobre estas cuestiones.

CONCLUSIONES

Hasta aquí se ha planteado un recorrido de lecturas en torno a los muy diferentes conceptos de comunidad presentes en la obra weberiana, prestándole la mayor atención a las construcciones tipológico-sociológicas de la comunidad, y mencionando de manera más breve y esquemática a las variantes históricas y a las utópico-políticas. Corresponde ahora ir extrayendo algunas conclusiones que, al menos provisoriamente, puedan cerrar este ejercicio y abrir nuevas posibles vías de investigación.

Retomando lo planteado en la introducción, puede observarse cómo aún sobre el trasfondo de la misma imagen agónica, conflictiva y desgarrada de la vida social (que es un «sello de identidad» del pensamiento weberiano), pueden observarse muy diferentes características del concepto de comunidad según cuál sea el registro u orientación que se quiera tomar en consideración.

Así, en los registros utópico-políticos de la comunidad que hemos brevemente mencionado (la comunidad de los guerreros en el campo de batalla que deben afrontar la ímproba tarea de dar sentido a su vida y a la probabilidad de acabar con la vida de otros; los entusiastas seguidores del líder de una

democracia plebiscitaria en el marco de una comunidad política, etc.) la comunidad pierde mayormente ese rasgo de neutralidad tipológica propio de una ciencia que se precie de tal, y se llena de contenidos ciertamente «efervescentes».⁵⁴ En tal sentido, la comunidad es concebida normativamente como dispositivo o artefacto que sirve (o debería servir) para religar, recalentar, reunir o dar sentido a todo aquello que los procesos de racionalización (emparentados mayormente con las *Vergesellschaftungen*) desintegraron o desmagificaron o enfriaron. Se trata, entonces, de una comunidad entendida como artefacto contratendencial de los procesos de racionalización, que no brota automática ni naturalmente, sino que debe ser activa y deliberadamente promovida, estimulada, alentada por sentimientos de variada índole (nacionales, raciales, culturales, territoriales, ideológicos, religiosos, etcétera).

A su vez, en los registros de corte histórico-evolutivo, parece ser el caso que comunidad es el nombre que se le pone (de manera ciertamente neutral en cuanto a su semántica) prácticamente a cualquier agrupamiento colectivo (sea éste nacional, de mercado, étnico, político, familiar, etc.). Además, en fuerte contraste con la *opus magnum* tönniesiana, en la cual «Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre» (1947, 21), Weber efectúa un fuerte desacoplamiento entre los conceptos de comunidad y unas referencias histórico-temporales precisas. Formas de comunidad, entonces, para Weber no son sólo o predominantemente localizables en el pasado, sino que son constitutivas, también, de nuestro presente, y quizá puedan tener lugar (o quizá sea deseable su constitución) en el porvenir, lo cual vuelve a reenviarnos al registro utópico-político del concepto, en el cual, como se ha mostrado más arriba, comunidad constituye decididamente una apuesta a futuro.

Finalmente, a través de los registros tipológico-sociológicos tiene lugar una profunda operación de desustancialización del concepto de comunidad, una forma de relación social que ahora aparece en Weber careciendo de la entidad primordial y la consistencia con que la observamos en otros contemporáneos suyos, particularmente en Tönnies. Así, más allá de las recurrentes apelaciones a la *Zusammengehörigkeit*, incluso subrayando en términos ideal-típicos la contraposición entre comunidad y «lucha», los conceptos tipológicos de la comunidad en Weber ofrecen en su conjunto una imagen bastante «poco comunitaria» de la comunidad. Esto es especialmente destacable teniendo en cuenta el sentido convencional que ha sobrecargado la semántica (en especial la alemana) de la palabra desde Tönnies en adelante, en el reducido (aunque heterogéneo) campo de las ciencias sociales y humanas. Y también resulta interesante subrayar esto en un contexto como el actual, en el cual los discursos de numerosos actores sociales y políticos alimentan una suerte de «inflación de motivos comunitarios», tal como lo apuntábamos al comienzo de este artículo.

Por todo esto, no resultó casual o forzada la elección que se hizo para el título de este trabajo: dada tal variedad de referencias comunitarias presentes en su

obra, resulta imposible hablar de «la» comunidad en Weber, sino que, más bien, se impone presentarlas como «comunidades», detectando, en cada caso, la extraordinaria variación de su significado y alcance.

Referencias

- Álvaro, Daniel. 2011. *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*. Tesis doctoral en cotutela, Universidad de Buenos Aires y Université Paris 8.
- Aron, Raymond. 1965 [1935]. *La sociología alemana contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Breuer, Stefan. 2002. «“Gemeinschaft” in der “deutschen Soziologie”». *Zeitschrift für Soziologie* 31 (5), 354-372.
- Cahnman, Werner J. 1976. «Tönnies, Durkheim and Weber». *Social Science Information* 15, 839-853.
- De Marinis, Pablo. 2008. «Max Weber: la disputada herencia de un clásico de la sociología» (entrevistas a Wolfgang Schluchter y Dirk Käsler). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 121, 169-204.
- . 2010a. «Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia y la utopía (un recorrido por algunos textos de Ferdinand Tönnies)». En *La comunidad como pretexto: en torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias*, Pablo de Marinis, Gabriel Gatti e Ignacio Irazuzta (eds.). Barcelona y México: Anthropos y UAM-Iztapalapa, 347-382.
- . 2010b. «La comunidad según Max Weber: desde el tipo ideal de la *Vergemeinschaftung* hasta la comunidad de los combatientes». *Papeles del CEIC* 58, 1-36. Disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/58.pdf>.
- (ed.) 2012. *Comunidad: estudios de teoría sociológica*. Buenos Aires: Prometeo Editorial.
- Ferraresi, Furio. 2003. *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*. Milán: Franco Angeli.
- Fistetti, Francesco. 2004. *Comunidad. Léxico de Política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fitz, Gregor. 1994. «Un problema linguistico-concettuale nelle traduzioni di Weber “comunità”». *Filosofia Politica* VIII (2), 257-268.
- Gebhardt, Winfried. 1999. «“Warme Gemeinschaft” und “kalte Gesellschaft”». Zur Kontinuität einer deutschen Denkfigur». En *Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*, Günter Meuter y Henrique Ricardo Otten (eds.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 165-184.
- Haidar, Victoria. 2010. «De la disolución a la recreación de la comunidad. Un contrapunto entre Max Weber y Francois Perroux». *Papeles del CEIC*, 1 (54). Disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/54.pdf>.
- Honneth, Axel. 1999. «Comunidad: esbozo de una historia conceptual». *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 20, 5-15.
- Kalberg, Stephen. 2001. «The Spirit of Capitalism Revisited. On the New Translation of Weber's *Protestant Ethic*». *Max Weber Studies* 2 (1), 41-58.

- Lichtblau, Klaus. 2000. «“Vergemeinschaftung” und “Vergesellschaftung” bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs». *Zeitschrift für Soziologie* 29 (6), 423-443.
- . 2006. «Zum Status von “Grundbegriffen” in Max Webers Werk». En *Max Webers «Grundbegriffe». Kategorien der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung*, Klaus Lichtblau (ed.). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 243-257.
- Liebersohn, Harry. 1988. *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*. Cambridge: MIT Press.
- Losurdo, Domenico. 2003. *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la «ideología de la guerra»*. Buenos Aires: Losada.
- Mommsen, Wolfgang. 2000. «Max Weber’s “Grand Sociology”: The Origins and Composition of *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*». *History and Theory* 39, 364-383.
- . 2009. «Nachwort des Herausgebers». En *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gemeinschaften*, Wolfgang J. Mommsen y Michael Meyer (eds.). *Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-1. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 113-153.
- . 2014. «Sobre el surgimiento de la obra póstuma de Max Weber *Economía y sociedad. Sociología*». *Estudios Sociológicos* 32 (96), 709-766.
- Morcillo Laiz, Álvaro. 2011. «Un vocabulario para la modernidad. *Economía y sociedad* de Max Weber (1944) y la sociología en español», Documentos de Trabajo del Centro de Investigación y Docencia Económicas, México, núm. 224. Disponible en http://morcillolaiz.com/pdf/DTEI_224.pdf.
- . 2012. «Aviso a los navegantes. La traducción al español de *Economía y sociedad* de Max Weber». *Estudios Sociológicos* 30 (90), 609-640.
- . 2014. «Un vocabulario para la modernidad. Crítica a la interpretación de Max Weber por sus primeros traductores al español». *Estudios Sociológicos* 32 (96), 767-818.
- Nocera, Pablo. 2009. «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 127, 93-119.
- Plessner, Helmuth. 2012 [1924]. *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Tommaso Menagazzi y Víctor Granado Almendra (trads.). Madrid: Siruela.
- Schluchter, Wolfgang. 2009. *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2011. «Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad». *Signos Filosóficos* 13 (26), 43-62.
- Tönnies, Ferdinand. 1947 [1887]. *Comunidad y sociedad*. José Rovira Armengol (trad.). Buenos Aires: Losada.
- Tyrell, Hartmann. 1994. «Max Webers Soziologie - eine Soziologie ohne “Gesellschaft”». En *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.). Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 390-414.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- . 1973a [1913]. «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 175-221.
- . 1973b [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.

- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1984 [1892]. *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland. 1892*. Martin Riesebrodt (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/3. 2 vols. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985a [1904]. «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985b [1904]. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 427-474.
- . 1986 [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 536-573.
- . 1987 [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.
- . 1988 [1895]. «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-26.
- . 1990 [1892]. «La situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania del Este del Elba. Visión general (1892)». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 49, 235-255.
- . 1991 [1895]. «El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 66-100.
- Weber, Max, 2009 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gemeinschaften*. Wolfgang J. Mommsen y Michael Meyer (eds.). *Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-1. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación¹

EDUARDO WEISZ
Universidad de Buenos Aires

Nuestro propósito en este artículo será exponer una interpretación de la sociología weberiana de la religión, ubicándola en el contexto de la producción de su autor, analizando sus etapas, propósitos y características. Siendo el objetivo de este volumen ofrecer a los lectores hispanoamericanos una perspectiva actualizada de las interpretaciones del corpus weberiano, la *Religionssoziologie* debe ocupar, en nuestra opinión, un lugar fundamental. En efecto, una de las mutaciones fundamentales que ha sufrido la interpretación de la obra de Max Weber, como parte del proceso de *desparsonificación* —como se ha denominado al proceso generalizado con el que desde la década de 1960 se cuestiona fuertemente la particular impronta dada por Talcott Parsons a la interpretación de Weber—, ha puesto en el proscenio a esta fracción de su obra.² Este proceso implicó también una resignificación de sus estudios sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, los que, ubicados por el propio autor como parte de su sociología de la religión, por diferentes razones —también por haber sido escritos con anterioridad— habían sido canonizados en el panteón sociológico sin referencia alguna al marco en el que Weber decidió ubicarlos.³

Por eso nos proponemos, en primer lugar, ubicar la sociología de la religión weberiana en la producción de su autor. En segundo lugar, desarrollaremos una sistematización de los diferentes objetivos que subyacen a sus estudios, atendiendo a las divergencias entre los distintos textos que componen esta parte de su obra, así como a los varios momentos de su producción. En tercer lugar, esbozaremos algunas tensiones que subyacen a dichos ensayos, así como algunas proyecciones de los mismos en otros campos de la producción weberiana. Esto último resulta muy esclarecedor, porque como hemos de mostrar, varias de las conceptualizaciones más destacadas de Weber, las que mayor trascendencia han tenido en el desarrollo posterior de las ciencias sociales, hunden sus raíces en la sociología weberiana de la religión. Conceptos

como el de modernidad, racionalidad, burocracia o carisma, así como —asociadas a éstos— las lúgubres caracterizaciones de Weber sobre el destino de la humanidad, hunden sus raíces, todos ellos, en su particular sociología de la religión.

Al respecto, y para terminar con esta presentación, cabe señalar que en tanto que sociología de la religión, la weberiana es claramente singular. Sin ahondar en aspectos teológicos —recordemos la afirmación de Weber, en carta a Ferdinand Tönnies en 1909, de no tener ni necesidad ni capacidad para la religión («*Ich bin zwar religiös absolut "unmusikalisch"...*», cit. en Marianne Weber 1984, 339)—, sus estudios se centran en la conducta de vida que se desprende típicamente de las distintas religiones. Más específicamente, como señala el propio Weber, sus escritos sobre religión aspiran sobre todo a ser un aporte a la sociología y a la tipología del racionalismo (*cfr.* Weber 1988d, 537 [1998e, 528]). Como veremos, es efectivamente el proceso histórico de racionalización el problema central que articula su sociología de la religión.

I. EL INTERÉS DE WEBER EN LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Habiendo empezado a publicar sus investigaciones a comienzos de la década de 1890 —estudios de carácter netamente histórico sobre la Edad Media o la Antigüedad—, el primer trabajo que forma parte de la sociología weberiana de la religión es un ensayo que posteriormente, en 1920, devino, con modificaciones, en la primera parte de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo». Ese ensayo fue publicado en el número 20 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (AfSS)*, una revista de la que Weber, junto a Edgar Jaffé y Werner Sombart, se había hecho cargo a partir del número inmediatamente anterior, el número 19. Pocos meses después, el número 21 de dicha revista publicará el segundo ensayo sobre protestantismo, que, modificado, será la segunda parte de EP en 1920.

Entre 1905 y 1920 Weber se dedicó a temáticas muy diferentes. De este periodo son, por ejemplo, gran parte de sus estudios metodológicos, todo lo que después será compilado en *Economía y sociedad (EyS)* y la casi totalidad de sus escritos políticos. La diversidad de las temáticas a las que se abocó explica que este autor sea un clásico de distintas disciplinas, o subdisciplinas. Si consideramos que el periodo activo de Weber se extiende por treinta años, esta segunda mitad será inequívocamente la más productiva. Pese a que la importancia cuantitativa de sus escritos sobre religión es entonces relativa, creemos, no obstante, que éste fue el eje central de sus preocupaciones en los últimos quince años de su actividad. Constituye el área que más sistemáticamente encaró en esos años, la única que lo ocupó permanentemente

en todo el periodo, y a él pertenece el único trabajo que, en sus manos, tomó formato de libro —el tomo I de sus *Ensayos sobre sociología de la religión (ESR)*—.

A diferencia de *EyS*, los *ESR* surgieron por su propia iniciativa e interés y no como un plan mucho más vasto en el que Weber era convocado a participar —el *Grundriss der Sozialökonomik*—, junto a otros autores. Probablemente sea ésta una de las razones por las que *ESR* es un trabajo sistemático, que, aunque incompleto, constituye una unidad conceptual. En cambio, el carácter no sistemático de *EyS* se hace evidente en las diferentes formas que fue tomando desde su primera publicación, ya muerto el autor. Su viuda, Marianne, comenzó a publicarlo a partir de 1921 con una forma, diferente a la dada posteriormente por Johannes Winckelmann, y también distinta de la actual en tres volúmenes —compuesto por cinco, uno y dos tomos respectivamente— en las obras completas que están siendo publicadas desde 1984, y aún no se ha terminado de editarlas.⁴ Las diferentes versiones de *EyS* han incluido o excluido diferentes partes, de acuerdo con los criterios que se fueran tomando para darle algún tipo de unidad, incorporándole, en algunos casos, partes de textos publicados bajo otro formato, como *La política como vocación* o *Historia económica general*. Sin embargo, y pese a estos intentos, creemos que *EyS* sigue siendo, como sostuvo Friedrich Tenbruck, «... una inabarcable diversidad de temas y tesis que se pierden en una red infinita, en la que un nudo conduce a otro, pero a ninguno le cabe una posición predominante», lo cual hace que no se le pueda encontrar una unidad temática (1999, 61).⁵

La compilación de artículos metodológicos escritos entre 1903 y 1917, que Marianne denominó arbitrariamente *Wissenschaftslehre*, lejos están de ser —como pretende su título— un estudio sistemático o una doctrina —una *Lehre*—, sino que son más bien una suma de discusiones con contemporáneos o reflexiones motivadas por su propia producción, en un campo en el que Weber se apoyó básicamente en otros autores de su época, quienes se dedicaron mucho más centradamente a los problemas metodológicos de las ciencias de la cultura: especialmente Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey y Georg Simmel.⁶ El propio Weber señala, al comenzar uno de estos ensayos metodológicos, en 1904, que quien está familiarizado con los «lógicos modernos» podrá advertir que su trabajo está en lo esencial ligado a ellos. Remite a Windelband, a Simmel, y especialmente a Rickert, a quien, por otro lado, refiere profusamente en todos estos ensayos (Weber 1985a, 146 [1973, 39]).

Sus trabajos políticos, por otro lado, fueron en gran parte producto de reflexiones con motivo de situaciones puntuales frente a las que su pasión por la política lo condujo a intervenir. Éstos se abocan tanto a la situación de Rusia, como, y muy especialmente, a los cambiantes escenarios con los que le tocó convivir en Alemania, desde su tardío ascenso a potencia europea moderna hasta el débil y turbulento surgimiento de la República de Weimar. Sus estudios, por lo

tanto, tampoco pretendieron constituir un abordaje sistemático sino que se trata más bien de riquísimas y agudas reflexiones que acompañan y sostienen sus intenciones de intervenir en el destino de su nación.

Al igual que fuera sostenido por varios estudiosos de la obra de Weber, consideramos que Tenbruck ha significado una bisagra en la interpretación del legado weberiano.⁷ La lectura de este sociólogo formado con Martin Heidegger y posteriormente asistente de Max Horkheimer, se ha centrado en llamar la atención sobre la importancia dada por Weber al proceso histórico-universal de racionalización. Desde esta perspectiva, desde la idea de que la mayor preocupación de Weber estaba puesta en las características y consecuencias de la racionalización, y específicamente en la forma que ésta toma en el Occidente moderno, se hace evidente que el lugar en el que el autor desarrolla sus estudios sobre este problema es en la sociología de la religión.⁸

Como señaló Peukert, el Weber que nos interpela no es ya el sistemático de *EyS*, el que «volvió» a Alemania luego del «exilio» norteamericano al cuidado de Parsons, ni tampoco el que fue constituido en la contracara de Karl Marx en esos mismos años (1989, 9). El Weber que queremos destacar aquí es el que, a través de su descomunal investigación sobre la influencia de las diferentes religiones en las civilizaciones más relevantes en la historia universal, construyó una perspectiva sobre características decisivas de la vida moderna que lo condujeron a ver un destino trágico para la humanidad en su conjunto, al menos, como dice al final de EP, hasta que se consuman los últimos restos de combustible fósil...

Al presentar la nueva etapa del *AfSS*, en el número 19, Weber hace referencia a la importancia que la revista asignará al análisis económico, pero relacionándolo con una perspectiva más general: «En la medida en que sigue *un* elemento específico de las manifestaciones culturales, el económico, en su significado cultural a través de los contextos culturales más diversos, aspira a ser una *interpretación* histórica bajo un punto de vista específico y brinda una visión parcial, un *trabajo preparatorio*, para el conocimiento histórico completo de la cultura» (Weber 1985a, 163 y ss. [1973, 55]). La sociología de la religión weberiana es un análisis centrado en las motivaciones religiosas condicionantes de la acción económica a lo largo de la historia, basado en el estudio de las principales religiones universales.⁹ Su pretensión, por esta vía, es aportar a la comprensión del proceso histórico que condujo al surgimiento singular de la Modernidad occidental, desde una perspectiva universalista. Pues, como señala reiteradamente Weber, este punto de vista específico: la motivación religiosa, fue históricamente determinante hasta la consolidación de la Modernidad. Es justamente una característica central de la cultura moderna la separación de la esfera económica —así como la de todas las otras esferas vivenciales en las que se desarrolla el individuo— de la religiosa. Estas esferas permanecían ingenuamente unidas hasta ese momento, subsumiéndose la legalidad interna de cada ámbito a la hegemonía religiosa. Esto realza la importancia de buscar el

origen premoderno de la conducta económica contemporánea en la ética religiosa, aunque sin ignorar, como destaca reiteradamente el autor, que dichas raíces ya han muerto (*cfr.*, por ejemplo, Weber 1958, 314 [1997, 309]).

Es en esta clave que queremos plantear una interpretación de la sociología weberiana de la religión.

II. ETAPAS Y PROPÓSITOS DE LA SOCIOLOGÍA WEBERIANA DE LA RELIGIÓN

Nuestro objetivo en lo que sigue es proponer una sistematización de esta relevante porción de la obra weberiana. Creemos que el conjunto de los textos que la conforman puede ordenarse de acuerdo a diferentes criterios, entre los cuales nos interesa detenernos en dos.

Por un lado, mientras que una parte de estos textos busca profundizar en las formas específicas en que, *en cada caso analizado*, la ética religiosa influyó en la conducta de vida de sus adeptos, específicamente en lo que hace a la acción económica, otra parte de estos estudios no están abocados a alguna civilización en particular, sino que buscan establecer procesos *universales*, típicoideales, de la relación entre esas dos variables: ética económica y religiones universales.

Por otro lado, mientras que en ciertos textos el interés de Weber pareciera estar centrado en los *orígenes de la Modernidad occidental*, en aportar a la comprensión de la transición de la Edad Media a la Modernidad desde la perspectiva del factor religioso en la misma, en otros textos el interés del autor pareciera haberse alejado de ese objetivo particular y estar más bien atento a un *proceso de larga duración*, el proceso de *Entzauberung*, de desmagificación-desencantamiento, que con origen en el judaísmo antiguo se desarrolla hasta la Modernidad, con las particularidades que lo caracterizan en Occidente, pero que sigue *también* su curso en las *otras civilizaciones* estudiadas. Las singularidades en cada una de ellas, incluyendo entre éstas aspectos económicos, políticos y estamentales, además de otras, se articulan en cada uno de los estudios de caso weberianos con las distintas éticas religiosas para dar consecuentemente resultados diferentes.

Señalados ambos criterios que permiten abordar sistemáticamente la sociología religiosa weberiana, será necesario detenerse también en algunos aspectos que claramente dan unidad a esta parte de su obra.

Planteado el recorrido que haremos, es conveniente comenzar presentando brevemente los ensayos que componen su sociología de la religión, siguiendo el orden de su publicación.

a) Los textos de la sociología weberiana de la religión

Como ya señalamos, el primer trabajo publicado por Weber al respecto son los dos ensayos en los que relaciona la ética protestante con el espíritu del capitalismo, en dos números sucesivos del *AfSS*, en 1904 y 1905. Estos dos ensayos serán incorporados en 1920 por el propio Weber, con alteraciones en las que tendremos que detenernos, en el tomo I de los *ESR*, como un capítulo de los mismos, con el título de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo».¹⁰

Imbuido evidentemente en esta problemática, Weber viajó en 1904 a dar unas conferencias en Estados Unidos, invitado en el marco de la Exposición Universal de St. Louis, en Missouri. Sus observaciones en el viaje que realizó a través de este y otros estados norteamericanos lo condujeron a reflexionar sobre la importancia de las sectas protestantes en la constitución moral y en la actitud económica en dicho país. Sus conclusiones fueron publicadas en Alemania en 1906, en dos versiones con leves modificaciones. Al compilar el tomo I de los *ESR*, Weber incorporó un capítulo sobre la base de la reescritura parcial de dichos ensayos, bajo el título: «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo».

Discusiones sobre estos ensayos ocuparon los años inmediatamente posteriores a su publicación.¹¹ Pero a partir de 1910, Weber comienza un estudio mucho más abarcativo sobre las relaciones entre conducta económica y religión en diferentes civilizaciones. Si bien publicado después de su muerte, el extenso capítulo 5 de la parte II de *EyS*: «Sociología de la comunidad religiosa (sociología de la religión)», fue escrito, siguiendo a Johannes Winckelmann, entre 1911 y 1913.¹² Este largo escrito es el único de sus estudios sobre religión que no forma parte de los tomos de los *ESR*.

Entre 1915 y 1920 Weber publica en el *AfSS* una serie de ensayos bajo el título general «La ética económica de las religiones universales» (EERU). Éstos se componen de **1)** una «Introducción» —la «Einleitung», publicada en 1915—, **2)** el estudio sobre China, «Confucianismo y Taoísmo», en dos números consecutivos, ambos en 1915, **3)** la «Zwischenbetrachtung», o reflexión intermedia: «Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo», también publicado en 1915, **4)** el ensayo sobre la India, «Hinduismo y Budismo», en tres partes entre 1916 y 1917, y el último, **5)** sobre el judaísmo antiguo: «El judaísmo antiguo», publicado en seis partes, entre 1917 y 1920.¹³

De estos ensayos, los primeros tres, con modificaciones importantes hechas por el propio Weber, forman parte del tomo I de los *ESR* que el autor llega a entregar completos a su editor, Paul Siebeck, para su publicación. El cuarto y el quinto —éste con el agregado de un manuscrito inédito, dispuesto por Marianne luego de la muerte de Weber—, constituyen los tomos II y III de los *ESR*.

El plan original de Weber para los *ESR*, elaborado en 1919, pretendía incorporar ensayos sobre el judaísmo talmúdico, el cristianismo primitivo, el cristianismo oriental, el Islam y el cristianismo occidental (*cfr.* Schluchter 1991,

II 593 y ss.). Si bien hay en *EyS* referencias a esas religiones, es evidente que Weber no alcanzó a hacer un estudio sistemático sobre estas culturas.

Para finalizar esta enumeración, lo último que Weber escribió antes de su muerte en junio de 1920 fue la introducción con la que abre el tomo I de *ESR*, la «Advertencia preliminar» («*Vorbemerkung*»), destinada a presentar el conjunto de tomos que planeaba para *ESR*, y por lo tanto, muy relevante para entender sus propósitos. Esta introducción a la totalidad de la obra fue incorporada en 1930 por Parsons a su traducción de EP, originando que durante décadas ésta sea leída como introducción a este estudio específico. Aunque Parsons dio cuenta varias décadas más tarde del equívoco que introdujo, al día de hoy este ensayo se sigue publicando indefectiblemente como introducción de los ensayos sobre capitalismo y protestantismo, aunque es evidente de su lectura que el propósito del autor era bien distinto (cfr. Nelson 1974).

Presentado, entonces, el corpus que compone su sociología religiosa, vamos ahora a detenernos en los dos criterios de clasificación que planteamos.

b) Estudios de caso y perspectivas típico-ideales: dos propósitos diferenciados

En sus «*Soziologische Grundbegriffe*», hoy primera parte de *EyS*, Weber distingue entre sociología e historia como disciplinas con objetivos diferentes. Dice allí que mientras la sociología construye conceptos tipológicos y busca las reglas generales del acaecer, la historia, en cambio, busca el análisis y la imputación causal de situaciones singulares (Weber 1980, 9 [1964, 16]).¹⁴

Es a partir de este diferente propósito entre ambas disciplinas que podemos plantear una primera clasificación de sus textos sobre religión. Sus primeros estudios sobre el protestantismo, así como los posteriores sobre el confucianismo, el hinduismo y el judaísmo antiguo, son análisis de aspectos parciales de procesos específicos, si bien más acotados temporalmente en el caso de su aporte a la transición a la Modernidad occidental. En todos estos ensayos se hace evidente la búsqueda de profundizar en situaciones singulares.¹⁵ En cambio, toda la *Religionssoziologie* de *EyS*, así como la «Introducción» y el «Excurso» de la EERU —estos dos en el tomo I de los *ESR*—, pueden ser entendidos como ensayos sociológicos, es decir, que buscan reglas generales, que no se detienen en ninguna civilización específica sino que parten de situaciones concretas para elevarlas a un nivel conceptual.¹⁶ Sin duda, estos ensayos están abarrotados de ejemplos específicos, pero con la finalidad de arribar a un plano más general. Esto puede observarse, por ejemplo, en el planteamiento explícito en la «Introducción» a la EERU, al discutir la teoría del resentimiento de Friedrich Nietzsche, en tanto que explicación del origen de las religiones. El argumento de este último, en *La genealogía de la moral*, es

rechazado aquí por Weber justamente porque si bien explica *algunas* situaciones históricas, carece de universalidad. No se ha dado siempre, señala, a diferencia de la explicación propuesta por él: la teodicea del sufrimiento (1988c, 247 y ss. [1998d, 242]). Esto muestra claramente que el objeto de este ensayo —la «Introducción» de 1915— es el proceso que sigue reglas comunes a todas las religiones, motivo por el cual Marianne pudo calificarlo en su biografía como un ensayo histórico-filosófico (Marianne Weber 1984, 350). En su surgimiento, las religiones universales siguen un encadenamiento típico-ideal de fases que comienza con el mago, sigue con el mistagogo, y encuentra luego en el profeta, quien da una respuesta racional, al menos relativamente, al sinsentido del mundo, a la teodicea del sufrimiento que *motoriza* el proceso (Weber 1988c, 242 y ss. [1998d, 238 y ss.]).¹⁷ Lo universal aquí es el proceso de racionalización ética de la conducta al cual está asociado el surgimiento de las religiones de salvación. Existen distintas respuestas religiosas al problema de la desigual distribución de sufrimiento y felicidad, afirma, pero todas están condicionadas por una «creciente racionalidad del concepto del mundo» (1988c, 246 [1998d, 241]).

El título de su «Excurso», por otro lado, indica claramente sus propósitos. En principio, se trata de una *teoría*, lo cual le da un carácter general, conceptual. Pero al referirse a *estadios* y *direcciones* que sigue el rechazo religioso del mundo, se alude a un proceso universal que siguen típicamente las religiones de salvación y por el cual la fraternidad universal que las constituye se ve crecientemente enfrentada con la lógica específica de cada esfera de la vida. En éstas, en el marco de una creciente racionalización de la conducta, se despliegan sus propias legalidades internas —la de la política, o la economía, o la estética, por ejemplo—, las cuales en un principio permanecían veladas, sujetas a condicionamientos religiosos. Para Weber cada religión tuvo que vérselas con este proceso universal, encontrando cada una diferentes formas de acomodarse a esa tensión ineludible.¹⁸

Lo que nos interesa destacar aquí es algo que ya fuera señalado por Tenbruck: estos ensayos a los que acabamos de referirnos no son estrictamente comentarios introductorios (*Einleitung*) ni reflexiones adicionales (*Zwischenbetrachtung*): «... son la *summa* sistemática [...] que surge de las investigaciones histórico-sociológicas de años» (Tenbruck 1999, 72).

En el mismo sentido se refirió Wolfgang Schluchter al capítulo de sociología de la religión de *EyS*. Los estudios de caso realizados por Weber son el insumo para definir, en este capítulo, conceptos y regularidades, patrones (Schluchter 2004, 36).¹⁹ Esto se inscribe en las características del propósito que el propio autor se planteó para *EyS*: «una teoría sociológica coherente y su exposición» (cit. en Schluchter 2004, 37). En el capítulo en particular que aquí nos interesa, el objetivo de encontrar regularidades es evidente: expresiones como *por lo general*, *mayormente*, *normalmente*, *casi en todas partes*, *por regla general*, *pero la regla es*, *casi siempre*, *la mayor parte de las veces*, aparecen

permanentemente en sus 12 apartados. Sin ninguna referencia a un interés particular en alguna, todas las religiones universales son mencionadas a los fines de establecer regularidades, aspectos universales. También aquí, el énfasis está puesto en las distintas variables que profundizaron o, en cambio, obstaculizaron el proceso universal de racionalización.

c) 1910: una bisagra en el objeto de estudio de Weber

Con EP Weber propuso un punto de vista relativamente novedoso —y modesto, agrega él mismo— para pensar un problema que atravesaba a una parte importante de la *intelligentzia* alemana en esa etapa. Ya el jurista Georg Jellinek (1895, 1908) había relacionado en 1895 la concepción moderna de los derechos humanos con ideas de origen protestante. Georg Simmel había publicado unos años antes su célebre análisis de la influencia de la economía monetaria sobre la cultura moderna (1900, 1977). Evidentemente, el trasfondo que subyace a la investigación weberiana, el atraso alemán frente a las potencias burguesas rivales en Europa, no podía dejar de manifestarse en el campo académico y en el político, y ambos deben ser tenidos en cuenta para entender el objeto que Weber se propone analizar en sus primeros escritos sobre religión.

Al finalizar el segundo ensayo sobre la ética protestante en 1905, Weber planteaba un plan de trabajo para proseguir con su investigación. Su ambicioso proyecto se proponía estudiar la influencia del protestantismo en la esfera política, relacionar el racionalismo religioso con corrientes filosóficas que también pueden relacionarse con el origen del moderno Occidente y, también, avanzar en el camino causal inverso, es decir, en cómo las condiciones, especialmente las económicas, influyeron en el surgimiento del racionalismo protestante (Weber 1988b, 204 y ss. [1998c, 200 y ss.]).²⁰ Claramente, sus propósitos se ceñían en ese momento a profundizar sobre los orígenes de la Modernidad occidental, y estaban, por lo tanto, en el marco de EP.

Pero en la reedición de EP para su incorporación en el tomo I de los *ESR*, Weber incorpora allí una nota al pie, la que resulta sumamente indicativa de un cambio en su objeto de estudio. Señala en esta nota que «[e]n lugar de la continuación directa en el sentido del programa más arriba planteado, tal como consideré originalmente, me decidí oportunamente, en parte por motivos contingentes [...], pero también en parte para sacar de su aislamiento a este trabajo e insertarlo en el desarrollo de la cultura en su conjunto, a escribir por de pronto los resultados de estudios comparativos sobre las conexiones histórico-*universales* entre religión y sociedad» (Weber 1988b, 206 [1998c, 202n]). Define aquí, por lo tanto, un cambio en su objeto de estudio, claramente distinto al que lo ocupaba en la primera década del siglo. Algo similar puede verse en el comienzo de la «Advertencia preliminar» de los *ESR*: se declara ahí como

preocupado por problemas histórico-universales, claro que desde la perspectiva de quien vive en sus coordenadas espacio-temporales (Weber 1988a, 1 [1998b, 11]). Así, el foco de atención se extiende geográfica y temporalmente: a todas las civilizaciones principales, y a un periodo que comienza en el primer milenio a.C., en lo que fuera denominado la era axial por ser un cambio cultural que atraviesa las culturas más diversas.

Una idea de lo que originó su cambio la tenemos a través de Marianne, quien en 1925 escribe un «Prólogo a la segunda edición» de *EyS* en el que refiere a la impresión de su marido al abocarse al estudio de la música, una disciplina en la que priman los sentimientos, y en la que sin embargo —a esta conclusión arriba Weber— la influencia de la *ratio* ha jugado un rol destacado. Y que en su variante occidental, prosigue el comentario de Marianne, está condicionada por un racionalismo específico que se manifiesta también en todas las instituciones estatales y sociales (*cfr.* Marianne Weber 1980, 33). La profundización de Weber en la música, en torno a 1910, parece haber sido decisiva para que éste se abocase en su última década a estudiar el proceso de racionalización, un proceso que, como señalamos a partir de sus textos conceptuales, tiene un carácter universal.

La comparación de las versiones de la EP de 1904/1905 y 1920, arroja otra diferencia que debe ser inscrita en el cambio de objeto entre un momento y otro de ambas versiones. Una de las expresiones que está indisolublemente asociada a Weber es relevante para nuestra comparación. Se trata de *Entzauberung*: desmagificación o, como muchas veces se traduce, desencantamiento. Aunque suele ser identificado con EP, sólo fue agregado por Weber para su versión de 1920. Por primera vez lo había utilizado en un texto metodológico de 1913: «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», es decir, cuando estaba ya trabajando intensamente sobre las religiones universales. En la última versión de EP, el término aparece cuatro veces. En la primera de ellas, por ejemplo, Weber señala que con el calvinismo culmina el proceso histórico-religioso de *Entzauberung* que había comenzado con el judaísmo y que, en combinación con el pensamiento científico heleno, había desechado todo medio mágico de búsqueda de la salvación (Weber 1988b, 94 y ss. [1998c, 98 y ss.]). Un proceso de milenios, entonces, en el cual la modernidad es, solamente, una culminación. La racionalización que favorece el protestantismo se halla aquí emplazada en un proceso histórico, ajeno por completo a la temática de 1904/1905. En otro de los agregados del término para la versión de 1920, Weber añade una nota al pie en la que señala que la importancia de la ruptura con la magia podrá apreciarse en los estudios de otras religiones (1988b, 114 [1998c, 117n]). Esto nos parece también significativo, pues indica su perspectiva, ya hacia el final de su vida, de inscribir el proceso particular en uno universal, como modo de mensurar su papel.

Fue Tenbruck quien en 1975 planteó que todas las referencias a la *Entzauberung* de EP pertenecían a la versión de 1920. La diferencia fundamental entre ambas versiones, coincidimos también con Tenbruck en esto, es que al

momento de la revisión el puritanismo ascético era para Weber el acto final de un proceso histórico-religioso de *Entzauberung*, mientras que en la concepción original el interés se dirigía exclusivamente a los orígenes de la Modernidad. En 1904 Weber no concebía a la Modernidad como el resultado de un proceso de larga duración, que habiendo comenzado con el judaísmo antiguo, concluía con el ascetismo intramundano del puritanismo. A esto agregaba Tenbruck que, en los ensayos que Weber publica a partir de 1915 en el *AfSS*, el proceso de racionalización es visto como un desarrollo más general que el de la racionalización occidental, siendo éste sólo un caso particular (Tenbruck 1999, 63 y ss.).

Pese a este carácter, sin embargo, la sociología de la religión weberiana hace un fuerte énfasis en comparar lo que divergió en otras civilizaciones frente al proceso de Occidente. Y esto, en nuestra opinión, por dos razones. En primer lugar, como vimos, porque Weber se ubica como «hijo del moderno mundo cultural europeo» (Weber 1988a, 1 [1998b, 11]), y, como toda su generación, intenta aprehender el proceso que, tardíamente, atravesaba Alemania. En segundo lugar, porque considera que tanto en el judaísmo del primer milenio a.C. como en el protestantismo, el proceso universal de racionalización encuentra condiciones singulares que permiten que se despliegue con mayor coherencia, es decir, con menos factores contrarrestantes. Es significativo al respecto lo recurrentemente que Weber se refiere en sus estudios sobre la India o China a trabas [*Hemmungen*] que no permitieron que la racionalización avance en el sentido que sí lo hizo en esas dos civilizaciones. Aspectos como la pervivencia de la magia en China, o —en el marco de la pluricausalidad analítica de este autor— las limitaciones estamentales en la India o las ligadas a la dominación en China, son ejemplos de factores que inhibieron ese desarrollo.

Cualquier análisis que enfatice excluyentemente el interés en Occidente de este autor —interés que obviamente no negamos— debe vérselas con un dato irrefutable: Weber no realiza un estudio sistemático sobre el cristianismo anterior a la Reforma. Sus estudios sobre China y la India, que sin duda también aportan a esclarecer comparativamente el proceso occidental, no hubieran podido anteceder al del propio proceso del cristianismo en Occidente, como lo hizo, si éste fuera su solo interés.

La atención en un proceso universal no implica en Max Weber, evidentemente, que pueda soslayarse la riqueza de lo particular. Como advierte el propio autor: «[q]ue los estadios de racionalidad que aquí se construyen teóricamente no hayan seguido en la realidad histórica en todos lados una secuencia de racionalidad creciente, ni que tampoco hayan estado presentes todos, incluso en Occidente, [...] debe ser aquí ad hoc ignorado, ya que se trata sólo de establecer las líneas más generales de desarrollo» (Weber 1980, 505 [1964, 650]). Esta advertencia, que se inscribe en los dos propósitos paralelos que, como señalamos, evidencian sus estudios, denota también su atención al

proceso universal.

d) La unidad de la sociología religiosa de Max Weber

Habiendo planteado estas dos distinciones, queremos ahora detenernos en lo que atraviesa el conjunto de estos ensayos.

En primer lugar, más allá de las coordenadas espacio-temporales y del propósito de aportar al conocimiento de un hecho histórico o, por el contrario, centrarse en la construcción de conceptos y tendencias histórico-universales, hay un aspecto en el que su interés se mantiene constante. Wilhelm Hennis ha destacado que «... el verdadero tema de Weber fue el origen histórico de la “conducta de vida racional”» (1996, 22). Si bien este intérprete de la obra de Weber apunta esto en contraposición a autores como Tenbruck o Schluchter — quienes han señalado el interés weberiano en el proceso de racionalización—, creemos que no son incompatibles ambas perspectivas. La obra weberiana está cruzada por su perspectiva comprensivista, la que remite a Dilthey. En sus estudios subyace frecuentemente la pregunta por el sentido de la acción social, la que en la medida que alcanza un cierto grado de sistematización puede entenderse como interrogante por los motivos que conducen a una conducta institucionalizada. Es innegable que tanto sus estudios sobre el protestantismo como sobre China o la India están estructurados en torno a la pregunta por las distintas motivaciones que conducen al actor encuadrado en una religión a actuar de tal o cual modo. Como ya señalamos, Weber parte de la noción de que, hasta la modernidad, las religiones constituyen la fuerza motora fundamental de las conductas, lo cual enfatiza reiteradamente. En ese sentido, la sociología religiosa de Weber está claramente enfocada en las motivaciones históricamente relevantes de la acción, y especialmente de la económica.

Su análisis de la religión protestante le permite acercarse al tipo de conducta racional específica que domina la Modernidad, sus estudios sobre las religiones universales le brindan las herramientas para inscribir esa racionalidad en un proceso mucho más vasto, el proceso de racionalización, el que a partir de las grandes profecías dio lugar a la racionalización del accionar humano, la que toma diferentes formas en cada lugar. El proceso de racionalización que destaca Tenbruck tiene su manifestación en las conductas de vida que señala Hennis. Esto, con los matices que señalamos, es una constante de sus estudios.

También, al respecto, existe una continuidad en que Weber es desde muy temprano consciente de que la racionalidad no es un concepto unívoco, de que puede hablarse de racionalidades en sentidos muy distintos. Esto lo conduce a hacer la observación, ya en la primera versión de EP, de que la vida puede racionalizarse desde puntos de vista muy diferentes (*cfr.* Weber 1988b, 62 [1998c, 67]). Evidentemente, sus estudios sobre otras culturas lo llevan a

enfatar este hecho, lo cual se refleja en un agregado de 1920 en el que señala que «[s]i en algo aporta este ensayo, pretendería que sea en descubrir el carácter multifacético de lo “racional”, que sólo en apariencia es unívoco» (Weber 1988b, 35n [1998c, 42n]). En este añadido se manifiesta la perspectiva universal que le aportaron las diversas formas que tomó el proceso de racionalización en las distintas culturas.

La sociología de la religión tiene otro factor permanente, asociado a la perspectiva trágica del autor. Ya la primera versión de EP concluye con los famosos párrafos en los que Weber describe descarnadamente el mundo moderno. Pues, como afirma ahí, el espíritu del ascetismo cristiano no sólo aportó a engendrar uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, sino que también de la civilización moderna en su conjunto, caracterizada por la conducción de la vida sobre la base de principios racionales. De aquí deriva la necesaria renuncia de la humanidad a la universalidad fáustica, con la que Goethe, señala Weber, mostraba el fin de un periodo de plenitud para el ser humano. Esta renuncia, por otro lado, no es una opción sino un camino ineludible: el moderno sistema industrial determina de modo ineluctable el tipo de vida de quienes nacemos dentro de sus mecanismos, y, aclara, no sólo de quienes están directamente involucrados en la industria. La búsqueda racional de riqueza, que en el puritano era una contingencia en su búsqueda de certezas sobre su propia salvación, se convirtió en una carcasa de acero, de la cual el individuo moderno ni siquiera busca escapar. Y esto, agrega, hasta que se extingan todas las fuentes de energía que permiten la vida, es decir, hasta el final de los tiempos. Y los últimos hombres, señala aludiendo a Nietzsche aunque sin nombrarlo, serán nulidades: especialistas en lo suyo, pero desprovistos de espíritu y de corazón (*cfr.* Weber 1988b, 203 y ss. [1998c, 199 y ss.]).

El romanticismo de Goethe y el escepticismo moral de Nietzsche se articulan para expresar la perspectiva sobre el mundo moderno que Weber se conformaba ya al comienzo de sus estudios sobre religión. Daba con esto su perspectiva sobre una problemática que atravesaba a Alemania en su vertiginosa transformación desde su unificación en 1871. Pero a diferencia del movimiento romántico, los avances insoslayables de la racionalización occidental implican para nuestro autor la imposibilidad de un retorno a tiempos pretéritos: esta perspectiva es la que le imprime un carácter más oscuro a sus pronósticos.

De este modo, Weber constituye a partir de su sociología religiosa su aporte específico a la contraposición epocal que, sea enfrentando *Zivilisation* a *Kultur*, o *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*, estaba fuertemente instalada entre los intelectuales de la época.

Si bien su perspectiva trágica no se manifiesta solamente en los textos que aquí analizamos —tiñen fuertemente sus escritos políticos, pero está presente incluso en los metodológicos, y en los más desprovistos de valoraciones como *EyS*—, es aquí, en esta fracción de su obra, en la que hunden sus raíces y

encuentran su explicación última.

III. DISCUSIONES Y PROYECCIONES

Nuestro propósito en este apartado es, por un lado, señalar algunas líneas controversiales que surgieron de la interpretación de la particular sociología weberiana de la religión y, por otro, apuntar a algunas de las relaciones que pueden establecerse entre los estudios que aquí nos ocupan y otros aspectos de la producción del autor.

a) Las interpretaciones de la sociología de la religión weberiana

Sin ningún ánimo de exhaustividad, queremos reflejar aquí algunas de las discusiones más relevantes a las que dio lugar esta sustancial parte del corpus weberiano.

Guenther Roth señaló correctamente la matriz que ha permitido diferentes interpretaciones: la propia concepción de desarrollo de Weber, asociada a distintas dimensiones y direcciones, la que, rompiendo el molde evolutivo, no deja de moverse en él. Esto es lo que, agrega, permitió que su trabajo tenga relevancia para los estudios comparativos de la modernidad, para la teoría neoevolucionista y para la sociología histórica. De este modo, «dependiendo de la dimensión seleccionada o enfatizada, Weber pudo ser utilizado para la sociología comparativa de Reinhard Bendix, para los intereses neoevolucionistas de Talcott Parsons y Jürgen Habermas, o para las inquietudes sobre el desarrollo de Wolfgang Schluchter» (Roth 1987, 76).²¹

Señalaremos, en lo que sigue, algunas de las consecuencias posibles de estas diferentes utilidades del legado weberiano.

La interpretación evolucionista que introdujo Tenbruck, renovando profundamente el modo de leer a Weber, destacó la importancia del proceso histórico de racionalización —cuya matriz se desarrolla, hasta la Modernidad, en el campo religioso—. Con esto, destacó la raíz antropológica de la perspectiva weberiana, por la cual la *ratio* se constituye en una determinación metahistórica del ser humano, y, como tal, en fuerza motriz de la evolución. Es contundente —y de carácter antropológico— la afirmación de Weber de que lo racional ejerce desde siempre una presión sobre los individuos (1988d, 537 y ss. [1998e, 528]).²² El proceso de *Entzauberung*, de desencantamiento del mundo, motorizado por esa presión, consiste en rigor en dos procesos. El primero, hasta la Modernidad, de origen religioso; el segundo, moderno, condicionado por la ciencia —y en este estadio, la propia religión se desencanta (*cfr.* Schluchter 2009,

2 y ss.)—. El rechazo religioso del mundo es un proceso típico-ideal que avanza por etapas, motorizado por la propia naturaleza humana, la cual lleva al individuo a buscar respuestas crecientemente racionales a los problemas del mundo. En su última etapa, moderna, la propia religión pasa a ser parte de lo considerado como irracional e incapaz de brindar explicaciones a los fenómenos del mundo.

Sobre esta base, puede también leerse la presencia de una filosofía de la historia subyacente, típico-ideal, como hemos hecho en otro lado (*cfr.* Weisz 2011b, *passim*).

Sin embargo, también desde muy temprano se enfatizó el interés de Weber en casos individuales, que, como señalaba en 1926 Andreas Walter, «impulsaban o entorpecían la materialización de la racionalización» (cit. en Hennis 1987, 73). Esta temprana advertencia puede ponerse en sintonía con afirmaciones de Weber como las de su ensayo metodológico de 1904 sobre la objetividad en las ciencias sociales. Decía allí promover una ciencia social que sea una *Wirklichkeitswissenschaft*, una ciencia de la realidad, basada en estudiar la singularidad de los fenómenos sociales (*cfr.* Weber 1985a, 171 [1973, 61]). Desde esta perspectiva, los estudios sobre religión de Weber estarían centralmente abocados a entender la singularidad occidental, para lo cual el estudio de otras culturas sería una herramienta. La sociología histórico-comparativa busca profundizar sobre un proceso específico utilizando como insumos las diferencias que se suscitan con otros procesos, en condiciones diferentes que sin embargo tienen puntos de partida en común. En este sentido, estaríamos frente a una estrategia idiográfica.²³ Ciertamente, pueden encontrarse muchos comentarios del propio autor en los que rechaza leyes generales del acaecer, abonando esta interpretación de su sociología religiosa. Y, más específicamente, en los que en su sociología de la religión dice sólo interesarse por Occidente y utilizar las otras culturas al servicio de profundizar en éste. Señala en 1920, por ejemplo, que en sus estudios sobre las religiones universales trata variables sólo en la medida en que «... es necesario para encontrar los puntos de *comparación* con el desarrollo occidental, que sigue siendo el que hay que analizar. Pues sólo así pueden imputarse causalmente en forma parcialmente unívoca aquellos elementos de la ética económica religiosa occidental, que, en oposición a otras, son específicas» (Weber 1988a, 12 y ss. [1998b, 21 y ss.]).

No obstante, es en ese mismo año en el que, al revisar para su publicación los ensayos sobre protestantismo y capitalismo, señala, como vimos, su intención de sacar de su aislamiento su estudio original para dedicarse a trabajos comparativos sobre las conexiones histórico-*universales* entre religión y sociedad (Weber 1988b, 206n [1998c, 202n]). Por eso, la sociología religiosa weberiana puede también ser vista como una lógica típico-ideal de evolución de las sociedades. Ésta se ve favorecida o socavada por diferentes fuerzas históricas. Las condiciones sociales, económicas, políticas, etc., permitieron que en

Occidente esa lógica pueda haberse desplegado con menos resistencias. En los estudios de caso en los *ESR*, la fuerza de la magia en la civilización china, o de las trabas estamentales en la India, operan como *Hemmungen*, trabas al desarrollo de esa lógica de desarrollo.

Creemos que se trata de una tensión efectivamente presente en su sociología de la religión, y que ha dado lugar, consecuentemente, a diferentes interpretaciones sobre el objetivo de la misma.²⁴

Una expresión de esta controversia es la posición de Schluchter, quien ha intentado una difícil síntesis de ambas posiciones. Entender el propósito de Weber como una *Entwicklungsgeschichte* —una historia del desarrollo—, afirma, permite superar tanto una interpretación evolucionista de Weber como una que sólo ve una comparación tipológica: «La tesis es que él está, en cierto modo, *entre* la comparación histórico-universal y una teoría evolutiva cuyo origen es funcionalista y está ligado a una lógica de desarrollo» (Schluchter 1998, 58).

b) Proyecciones de la sociología weberiana de la religión

En la medida en que, como vimos, la sociología religiosa de Weber es sobre todo, en sus términos, un aporte a la sociología de la racionalización, creemos que está aquí el sustrato de su perspectiva sobre la racionalización del derecho, del arte, de la administración, del conocimiento científico, por nombrar algunas de las esferas con las que Weber comienza su prólogo a los *ESR*. Y también, como concluye esta enumeración, la racionalización del poder más determinante para nuestra vida moderna, el capitalismo (Weber 1988a, 1 y ss. [1998b, 11 y ss.]).

El capitalismo moderno no tiene en el afán de lucro una característica específica. Más bien, lo decisivo aquí es el cálculo racional que obliga a moderar ese afán, ya que solamente en la contabilidad rigurosa y en la inversión de parte del lucro puede desenvolverse una empresa moderna exitosa. Las premisas del capitalismo moderno (*cfr.* Weber 1958, 239 y ss. [1997, 237 y ss.]) están determinadas por completo por una racionalidad específica que, como Weber había analizado ya en 1904, fue en su origen condicionada por el protestantismo ascético. Los estudios sobre las religiones universales que Weber comienza en su última década son los que permiten situar esa racionalidad en un proceso histórico-universal.

Del mismo modo, todas las esferas sociales sufren un proceso de racionalización condicionado por lo religioso. Éste es el argumento de la «*Zwischenbetrachtung*», en donde analiza las esferas económica, política, artística, erótica e intelectual.

Ello es sumamente relevante para entender las consecuencias de los estudios weberianos. Si bien en 1905, al final del segundo ensayo sobre el protestantismo, Weber despliega en pocos párrafos su perspectiva desgarrada sobre el mundo

moderno, el enfoque que le brinda su sociología religiosa, el inscribir la racionalidad moderna en un proceso de milenios, da a su perspectiva un carácter trágico que teñirá su percepción social en su conjunto.

En los escritos políticos de sus últimos años, durante e inmediatamente después de la Gran Guerra, Weber no deja de advertir sobre los peligros de una administración estatal dominada por la burocracia.²⁵ En realidad, éste es un fenómeno presente en todas las instituciones complejas, dada su eficacia y consecuente irreemplazabilidad. El destino de esta sociedad es el de un orden social osificado, sin espacio para iniciativas individuales ni para cualquier libertad. Lo que nos interesa destacar aquí es que si la burocracia —ese fenómeno tan inescindible del autor que nos ocupa— tiene ese grado de inevitabilidad, éste es, en su origen, debido a que para Weber es el producto genuino del proceso histórico-universal de racionalización. Esto ha sido destacado por Wolfgang Mommsen, quien ve en esas consecuencias sociales del proceso de burocratización la preocupación central de Weber. Estas implicaciones, señala, están corroboradas por la historia de las grandes religiones universales. «Estas ideas sobre la rutinización inevitable y la racionalización formal de todas las cosmovisiones religiosas se asientan en una noción específica sobre el curso de la historia universal. Esta noción provee el fundamento de los intentos elaborados de Weber para evaluar correctamente la naturaleza y el funcionamiento de las burocracias...» (1989, 110).

Al igual que con la burocracia, la racionalización de todas las esferas de la vida moderna hunde sus raíces en el proceso histórico-universal de racionalización que durante milenios se despliega en la esfera religiosa. De ahí que, como comenzamos este artículo, en la medida en que Weber dejó de ser considerado el pensador funcionalista en que a través de Parsons había llegado a convertirse —y difundirse en Iberoamérica—, que, por el contrario, pasó a ser considerado un crítico despiadado y desesperado de la Modernidad, su sociología religiosa debía pasar a jugar un papel central en la interpretación de su obra, y la riqueza y profundidad de sus percepciones sobre lo moderno, a renovar su influencia para la comprensión de una sociedad que, en sus transformaciones contemporáneas, ya en el siglo XXI, muestra también la radicalización de muchas de sus más modernas tendencias.

Referencias

- Cohen, Jere, Lawrence E. Hazelrigg y Whitney Pope. 1975. «De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology». *American Sociological Review* 40 (2), 229-241.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid: Taurus.
- Hennis, Wilhelm. 1987. «Personality and life orders: Max Weber's Theme». En *Max Weber*,

- Rationality and Modernity*, Sam Whimster y Scott Lash (eds.). Londres y Nueva York: Routledge, 52-74.
- . 1996. *La problématique de Max Weber*. París: PUF.
- Jellinek, Georg. 1895. *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- . 1908. *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano: estudio de historia constitucional moderna*, Adolfo Posada (trad.). Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Kippenberg, Hans G. 2005. «Anhang». En Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften. Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-2, Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 195-288.
- Löwith, Karl. 1993 [1932]. *Max Weber and Karl Marx*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Mommsen, Wolfgang J. 1989. «Max Weber on Bureaucracy and Bureaucratization: Threat to Liberty and Instrument of Creative Action». En *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: The University of Chicago Press, 109-120.
- Nelson, Benjamin. 1974. «Max Weber's "Author's Introduction" (1920): A Master Clue to his Main Aims». *Sociological Inquiry* 44 (4), 269-278.
- Peukert, Detlev J. K. 1989. *Max Webers Diagnose der Moderne*. Gotinga: Vandenhoeck u. Ruprecht.
- Rickert, Heinrich. 1961 [1924]. *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.
- Roth, Guenther. 1987. «Rationalization in Max Weber's Developmental History». En *Max Weber. Rationality and Modernity*, Sam Whimster y Scott Lash (eds.). Londres y Nueva York: Routledge, 75-91.
- Schluchter, Wolfgang. 1991. *Religion und Lebensführung*. 2 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- . 1998. *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- . 2004. «The Approach of Max Weber's Sociology of Religion as Exemplified in His Study of Ancient Judaism». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 127, 33-56.
- . 2009. *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Seyfarth, Constans. 1980. «The West German Discussion of Max Weber's Sociology of Religion since the 1960s». *Social Compass* 27 (1), 9-25.
- Simmel, Georg. 1900. *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- . 1977. *Filosofía del dinero*, Ramón Cotarelo García (trad.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Tenbruck, Friedrich. 1999 [1975]. «Das Werk Max Webers». En *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 59-98.
- Turner, Bryan S. 1996. *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*. Londres: Sage Publications.
- Weber, Marianne. 1980. «Vorwort zur 2. Auflage». En Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 33.
- . 1984. *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1958 [1923]. *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und*

- Wirtschaftsgeschichte*. Siegmund Hellmann y Melchior Palyi (eds.). Berlín: Duncker & Humblot.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máyne y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1972. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Johannes Winckelmann (ed.). Hamburgo: Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- . 1973 [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- Weber, Max. 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985a [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985b [1919]. «Wissenschaft als Beruf». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 582-614.
- . 1988a [1920]. «Vorbemerkung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-16.
- . 1988b [1920]. «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 17-206.
- . 1988c [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 237-275.
- . 1988d [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 536-573.
- . 1997 [1923]. *Historia económica general*. Siegmund Hellmann y Melchior Palyi (eds.), Manuel Sánchez Sarto (trad.). México: FCE.
- . 1998a [1919]. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.). Alianza, Madrid, 181-233.
- . 1998b [1920]. «Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 11-24.
- . 1998c [1920]. «La ética protestante y el espíritu del capitalismo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 24-202.
- . 1998d [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 233-268.
- . 1998e [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.
- . 2004 [1920]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Francisco Gil Villegas M. (ed.), Luis Legaz Lacambra (trad.). México: FCE.
- Weisz, Eduardo. 2011a. «Introducción: Claves para la lectura de un texto clásico». En Max Weber, *La*

- ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo, 9-36.
- . 2011b. *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.

Sociología jurídica en Max Weber: economía, sociedad y derecho

JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ
Universidad de Granada
CRISTINA MONEREO ATIENZA
Universidad de Málaga

I. SOCIOLOGÍA DEL DERECHO: DERECHO, RACIONALIZACIÓN Y COMPORTAMIENTO HUMANO

Max Weber es uno de los grandes fundadores de la sociología del derecho; para muchos el padre fundador de dicha disciplina. La sociología del derecho adquiere una especial centralidad, compartida con la sociología de la dominación y la sociología de la religión, y está presente —aunque dispersa— en una gran parte de su obra, más allá del capítulo VIII de su libro *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economía y sociedad*).

En gran medida la sociología del derecho de Weber se resuelve en el estudio del proceso de racionalización del derecho, desde el derecho carismático, revelado e irracional, hacia el derecho moderno, secularizado y tecnificado. La cuestión central de la sociología del derecho de Weber radica en el estudio de la racionalidad jurídica y de la formalización de los procesos y criterios de decisión que presiden al orden jurídico: el proceso de racionalización de los distintos órdenes y de las estructuras políticas.

En este sentido, la concepción de Weber del derecho sigue el hilo conductor de la «racionalización», que aparece como un concepto instrumental que permite ordenar la realidad y comprender el sentido de las acciones humanas. En el plano *teórico-cognitivo*, la racionalización aparece como una noción equivalente a la idea de intelectualización, la cual remite al proceso por el que se produce un incremento de la complejidad, la estructuración formal y la sistematización en aumento de los esquemas simbólicos que interpretan la realidad considerada en cuanto un todo significativo. Desde este punto de vista no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Por su parte, en el plano *práctico*, la racionalización concierne a la plasmación del estilo metódico-

racional orientado racionalmente con arreglo a fines. Se traduce en la capacidad de la acción del individuo de dominar racionalmente el mundo vital según los fines previstos, calculados, y a través de los medios más adecuados para alcanzarlos.

Así, la sociología de Weber se presenta como un sistema de un alcance universal, caracterizado por un elevado grado de abstracción, que se aplica a tipos ideales, es decir, sistematizaciones casi únicamente intelectuales que permiten las interpretaciones más diversas de los datos de la experiencia concreta. Esto quiere decir que, en contra del determinismo, las transformaciones sociales se producen por la acción humana. El individuo tiene un papel decisorio en el dominio del mundo concreto. Weber se sitúa desde esta perspectiva en la tradición del idealismo alemán, y particularmente de Friedrich Nietzsche, ya que reivindica la libertad absoluta del individuo respecto de la elección de sus valores. Por ello, Weber temía que la sociedad moderna capitalista, burocrática y racional contribuyese a sofocar lo que, a sus ojos, determinaba que la existencia humana fuese digna de ser vivida, esto es, la elección personal, la conciencia de la responsabilidad, la acción libre (Monereo 2001a, xvii). En la sociología de Weber subyace un ideal de personalidad individualista. De ahí que su metodología, esencialmente, se centre en el individuo y sus motivaciones. Por tanto, analiza empíricamente los comportamientos humanos orientados subjetivamente por un sistema jurídico. No estudia el sistema jurídico como orden normativo, sino como complejo de motivaciones del actuar humano real.

Su conocimiento científico comprensivo-explicativo es el propio de la sociología jurídica. Pero su sociología jurídica no incurre en el «sociologismo jurídico», puesto que atiende al derecho como hecho (objeto principal de la sociología del derecho), sin desconocer la especificidad del derecho como norma (objeto principal de la ciencia jurídica), afirmando su interconexión y mutua interacción, por más que pueda (y deba) ser criticada la adhesión positivista de Weber al formalismo jurídico.

La sociología del derecho no se ocupa del orden jurídico entendido como conjunto de preceptos o proposiciones normativas, sino ante todo como complejo de motivaciones del actuar humano real (Weber 1960, 54). El derecho es un complejo de motivos fácticos de determinación de la acción humana real que está vinculado a los demás órdenes sociales, agrupados por él en la costumbre (tradición) y la convención (costumbre en sentido estricto). Es derecho vivo, en contraste con el derecho jurídicamente válido. Desde este punto de vista le interesa la «validez sociológica», entendida como la oportunidad o probabilidad de observancia de las normas de comportamiento en el caso concreto (no necesariamente equiparable a un cumplimiento efectivo).

Para Weber el derecho pertenece a la categoría de los órdenes legítimos que orientan la conducta empírica de los individuos. Para él, un orden es un conjunto de máximas, que pueden orientar subjetivamente la conducta real de las

personas, de manera que un orden jurídico sería típicamente un orden legítimo, que se encuentra garantizado externamente por la probabilidad de la coacción — física o psíquica— ejercida por un cuadro de individuos investidos de la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su transgresión. Se trata, pues, de un orden doblemente caracterizado por su carácter legítimo (legitimidad del orden jurídico) y por estar reforzado por la amenaza de la coacción, que actúa como garantía externa de cumplimiento u observancia (a diferencia de Hans Kelsen, que la considera como un elemento interno del orden normativo; *cfr.* 1993, 46 y ss.). La coacción es situada por él ante todo como un problema existencialmente empírico.

Por lo demás, en Weber existe una inequívoca interconexión entre sociología del derecho y sociología del Estado. Para Weber, el Estado es «un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente (1980, 28 [1964, 23-24]). Con esta definición *formal* del Estado, la interdependencia es manifiesta por explícita, cuando Weber caracteriza al derecho como orden legítimo que es garantizado externamente por la existencia de un aparato institucional de carácter coactivo. De este modo ambos requieren de un aparato coactivo, y de ordinario el derecho exige, según Weber, la garantía externa de la maquinaria coactiva estatal. Dado que para él el Estado ostenta en la sociedad moderna el monopolio de la fuerza, de la coacción física, de ello se infiere la íntima vinculación entre Estado y un ordenamiento jurídico basado en la amenaza del uso de la fuerza. Pero esto no autoriza a afirmar que Weber identifique totalmente Estado y derecho, pues la misma noción de derecho en Weber adquiere una mayor amplitud, sin una reducción del fenómeno jurídico al derecho del Estado. En tal sentido, mientras que para Weber la teoría del Estado, permaneciendo en la teoría del poder y de las diversas formas de poder, es distinta de la teoría del derecho, en Kelsen la teoría del Estado es una parte constitutiva de la teoría del derecho (Bobbio 1981, 151).

Pero la legitimidad del Estado y del derecho no deriva tan sólo de la fuerza, sino más bien de ser un orden político y jurídico *legítimo*; ha de tratarse de una fuerza legítima (detentada y ejercida legítimamente). Para Weber, la efectividad de un orden es una consecuencia de la legitimidad, de manera que la legitimidad no queda reducida a la mera efectividad. La legitimidad opera como fundamento del poder político y jurídico. La efectividad de un orden jurídico podría ser el reflejo más evidente (aunque no siempre es así) de su legitimidad. Para Weber el hecho de que el fundamento de la legitimidad de una forma de dominación no sea una mera cuestión de especulación teórica o filosófica, sino que da origen a diferencias reales entre las diversas formas de dominación, se debe a ese otro hecho general inherente a toda forma de dominación e inclusive a toda probabilidad de la vida, esto es la *autojustificación* (Weber 1980, 549 [1964,

705]). Por lo demás, como es sabido, en la concepción de Weber la misma legalidad es un principio formal de legitimidad del Estado racional moderno.

II. SOCIOLOGÍA DEL DERECHO Y DOGMÁTICA JURÍDICA. DELIMITACIÓN CIENTÍFICA

Weber parte de la concepción de la «sociología comprensiva» y entiende que es una ciencia que trata de comprender interpretativamente el actuar social. El objetivo de la sociología no es, así pues, meramente el estudio de los hechos sociales (posición típica del positivismo), sino esencialmente la acción social de los individuos.

Interiorizando en gran medida la poderosa filosofía neokantiana (Weber se consideraba siempre discípulo de Heinrich Rickert en lo que hace referencia a la lógica de la ciencia; *cfr.* Aron 1953, 82 y ss.) de su tiempo (que diferencia entre dos mundos: el «mundo del ser» y «mundo del deber ser», al igual que distinguen también autores neokantianos como Kelsen o Georg Simmel), trata de diferenciar nítidamente la dogmática jurídica y la sociología del derecho. En este sentido pueden demarcarse esos dos ámbitos. Corresponde a la dogmática formular o comprender el sentido intrínseco objetivo incorporado a una norma jurídica y controlar su coherencia lógica con el conjunto del sistema jurídico. Centra su atención en el mundo del «deber ser» (el deber ser del derecho) y le preocupa la validez jurídica o normativa (que es validez ideal; que distingue de la validez empírica, relativa al plano del ser; *cfr.* también Weber 2009, esp. 131 y ss.). El conocimiento o captación de esa dimensión normativa del derecho se efectúa mediante el método jurídico.

Por su parte, es objeto de la sociología del derecho comprender (su sociología del derecho es, evidentemente, como se ha dicho, sociología comprensiva) el comportamiento fáctico relevante de los miembros del grupo en relación con las leyes vigentes y establecer el sentido de la creencia en su validez. Se interesa por la eficacia social de las normas, es decir, por la acomodación de las conductas a lo preceptuado en el orden vigente. Su concepción de la validez empírica es comprensiva de la idea de validez y eficacia. Importa aquí el análisis de la acción y sus determinantes y resultantes, esto es, el ser del derecho, su facticidad. Se ocupa, por tanto, del mundo del «ser» y le interesa, ante todo, la validez sociológica o empírica. La sociología del derecho se ocupa del sistema jurídico en su calidad de complejo de motivaciones del actuar humano real.

El punto de vista jurídico se pregunta qué vale idealmente el derecho, es decir, qué significado tiene y, por eso, de nuevo, qué sentido normativo debe atribuir de manera lógicamente correcta a un enunciado lingüístico que se presenta como norma jurídica. Sin embargo, la sociología del derecho se pregunta qué sucede de hecho en el ámbito de una comunidad, dada la existencia

de la posibilidad de que individuos que participan en el actuar de una comunidad —sobre todo aquellos que ejercen de manera socialmente relevante una influencia de hecho sobre ella— consideren subjetivamente y traten prácticamente a determinados ordenamientos jurídicos como válidos, y por tanto orienten en vista de ello su propio actuar (Weber 1980, 181 [1964, 251-252, *cfr.* también 255 y ss.]). El conocimiento o captación de esta dimensión fáctica del derecho se realiza propiamente a través de un método sociológico.

Así pues, Weber establece una distinción entre el punto de vista estrictamente jurídico (punto de vista interno relativo a la estructura lógico normativa y a los procedimientos jurídicos) y el punto de vista externo (concerniente a los comportamientos y a las relaciones de poder político, económico y social, condicionante de la producción y aplicación de las normas). Si el primero integra el objeto de la ciencia jurídica como ciencia normativa (la «dogmática» jurídico-formalista de su época), por el contrario, el campo propio y específico de la sociología del derecho es, en su opinión, el acotado desde ese último punto de vista (Weber 1980, 181 [1964, 251]; Fariñas Dulce 1991, 219 y ss.).

Para él, no obstante, la comprensión explicativa integral del derecho exige de una estrecha colaboración —no confusión— entre los métodos jurídico y sociológico. Será después cuando Kelsen establecerá una separación más radical entre esos dos puntos de vista, es decir, entre ciencia jurídica y sociología jurídica, desde su enfoque ideológico-positivista (*cfr.* 1993 y 2002; puede consultarse, al respecto, Losano 1992).

Con ese dualismo de perspectivas de observación, Weber *evita incurrir en el reduccionismo* de una perspectiva monista y unilateral que afirmara la primacía del punto de vista sociológico-jurídico por encima de la dogmática jurídica, sobre la pretendida base del carácter no científico de esta última (que, como es conocido, era posición que caracterizaba —más allá de las diferencias específicas existentes entre ellos— a autores como Eugen Ehrlich, Ernst Kantorowicz y Theodor Geiger; una perspectiva sesgada en la que, sin embargo, no incurrieron otros teóricos críticos antiformalistas como François Gény, Roscoe Pound o Alt Ross, pues todos ellos aceptaron la legitimidad de un espacio jurídico propio para la ciencia del derecho; véase Monereo 2000a, xi y ss., en particular xliii).

Por lo demás, en la teoría jurídico-sociológica de Max Weber se percibe un conjunto de influencias que reflejan el clima intelectual de la época en que le tocó vivir y que dominaban la cultura alemana. De ahí que no es de extrañar que también en el campo jurídico se hiciera sentir en él la influencia del neokantismo y del positivismo jurídico; eso sí, recibidas y asimiladas críticamente. Pero su posición se encuentra alejada del idealismo jurídico —iusnaturalismo idealista— de Rudolf Stammler (2006), aunque en cierto sentido se halla más próxima al neokantismo de Gustav Radbruch (neokantiano también, aunque, a diferencia de Weber, iussocialista), el cual trató de delimitar los ámbitos propios de la

ciencia jurídica y de la sociología del derecho en términos cercanos a los planteamientos de Weber; además, Radbruch (1999), como el propio Weber, era un relativista. Para Weber la ciencia jurídica era fundamentalmente prescriptiva (se ocupa de las normas en sí mismas) y la sociología del derecho esencialmente «descriptiva» (se ocupa de los hechos vinculados a las normas; esto es, del desarrollo *real* de las formulaciones jurídicas; Weber 1980, 181 [1964, 251]). Posteriormente, Kelsen recibió una influencia notable de Weber, aunque concibe la sociología del derecho como una «ciencia de la naturaleza», mientras que Weber la entiende como una ciencia comprensiva (que atiende a los hechos y a su sentido subjetivo y socialmente prevalente; puede consultarse Ferrari 2000, 74).

III. LA DIFERENCIACIÓN DE LOS CAMPOS JURÍDICOS: DERECHO PRIVADO Y DERECHO PÚBLICO

En el marco de lo que denomina «la diferenciación de los campos jurídicos objetivos» (Weber 1980, 387 y ss. [2001, 3 y ss.]), comienza señalando que una de las distinciones más importantes establecidas por la teoría y la práctica jurídicas es la que se refiere a los *derechos* «privado» y «público», poniendo de manifiesto que no existe unanimidad respecto al criterio de distinción (criterio que, en su modo de pensar, va más allá del uso corriente de clasificación funcional de las ramas o sectores diferenciados del orden jurídico).

Weber establece una interconexión entre derecho privado y economía, y, a su vez, entre derecho público y política. Respecto al derecho privado en la Edad Moderna, subraya la importancia del esquema contractual, indicando que la característica material esencial de la vida jurídica moderna, especialmente privada, frente a la antigua, se produce sobre todo en la creciente importancia del negocio, especialmente el contrato, como fuente de exigencias garantizadas por la coerción jurídica. A tal efecto destaca una doble tendencia en el derecho privado: en primer lugar, la cada vez mayor relevancia del «contrato de fines» vinculado al tráfico económico moderno, a las relaciones de mercado capitalista, y la correlativa decadencia de los «contratos de estatus» antiguos. El predominio de la libertad contractual (que, obsérvese, presupone los requisitos de personalidad y capacidad de obrar de los sujetos contratantes) y de los «contratos de fines» fue uno de los factores que impulsaron las actividades mercantiles y el desarrollo de las formas capitalistas de organización, aunque las formas capitalistas no se generalizarían tan sólo en virtud del derecho racional-formal, sino por la concurrencia adicional de otros factores de causación (triunfo de las revoluciones «liberales burguesas», revolución industrial, etc.). Por lo demás, expresiones de derecho racional-formal existían, aunque de modo marginal, antes de la generalización de la modernidad capitalista. En todo caso, esa

institución del contrato, que es fundamental en las relaciones económicas modernas de tráfico mercantil, lo que presupone y consagra es una libertad formal, no necesariamente una libertad e igualdad real entre las partes contratantes (exponente de ello sería la contratación laboral caracterizada por la asimetría existente entre las partes contratantes, y que en la época de Weber podría configurarse como típicos contratos de adhesión en el sentido fuerte del término, donde el trabajador se somete a las condiciones unilateralmente fijadas por el empresario).

Por su parte, el derecho público queda vinculado íntimamente a la política, por lo que en esa lógica no debe causar extrañeza que Weber relacionara el derecho público (y el conjunto normativo específico que lo integra) con su sociología del poder; esto es, interrelaciona su sociología del derecho público con la doctrina política del poder estatal o público, poniendo de manifiesto que existe un nexo inescindible entre ordenamiento jurídico y Estado. Éste, en su opinión, asume el monopolio legítimo del uso de la fuerza, sin perjuicio de que existan otros ordenamientos extraestatales con una vigencia siempre marginal. Pero Weber no era un firme partidario del pluralismo jurídico, y más bien llamó la atención sobre la tendencia a la centralización del poder de creación de normas jurídicas en manos del poder público, con apoyo en una burocracia especializada y en aquel monopolio de la fuerza que, al tiempo, le conduciría a ser la fuente principal (no exclusiva) del orden jurídico; esto es lo que pensaba Weber.

IV. CREACIÓN DE LAS NORMAS JURÍDICAS: DERECHO FORMAL OBJETIVO Y DERECHOS SUBJETIVOS

En el ámbito de la sociología del derecho, Weber indaga sobre las fuentes de producción del derecho, o modos de producción jurídica (1980, 397 y ss. [2001, 25 y ss.]). El derecho puede nacer de forma inconsciente o espontánea, o de forma deliberada. La *sociedad moderna es una sociedad jurídica* (proceso creciente de juridización o juridificación), en la cual lo más frecuente es que el derecho sea creado de manera deliberada y a través de cauces altamente formalizados. Al efecto, Weber distingue entre formas o fuentes primarias y formas o fuentes secundarias de producción o creación de normas jurídicas.

Entre las fuentes primarias incluye el acuerdo de los interesados y el fallo judicial. El acuerdo de los interesados (cuya expresión formal es el contrato), que remite al estado evolutivo de potenciación de una sociedad basada en el contrato, en la lógica del tipo ideal «contratos relativos al fin» frente a la anterior forma de «contratos relativos al estatus». Los contratos relativos al fin —basados en la libertad formal de contratación generalizada— acabarán siendo, con su lógica de racionalidad formal, los predominantes en el derecho moderno tras un largo periodo de desarrollo histórico de coexistencia con otras formas de contratación.

La expansión de las formas autónomas de creación jurídica (la «sociedad de tipo contractual» que implica un cierto grado de «descentralización» en la creación de reglas jurídicas) deriva de varios factores vinculados al proceso de racionalización, al que Weber describe del siguiente modo: el ensanchamiento del mercado, por una parte, y la burocratización de la actividad orgánica de las comunidades consensuales, por otra. Realza en lo político las exigencias de poder del soberano y los funcionarios en el fortalecimiento creciente del instituto estatal y, en lo económico —no exclusivamente, pero sí en gran medida—, los intereses de los económicamente poderosos, es decir, de los privilegiados económicamente en el mercado, en virtud de su riqueza (situación de clase, a pesar de la —formalmente al menos— libre concurrencia; 1960, 138-139 [1964, 559]). Por otra parte, se trata de una libertad formal que garantiza tan sólo una igualdad jurídico-formal, pero no necesariamente real. Se debe hacer notar la diferencia de poder jurídico-real existente entre el trabajador y su empresario en la contratación laboral, pues este último puede, de ordinario, imponer unilateralmente las condiciones en la contratación laboral (Weber 1960, 138-139 [1964, 559]).

Fuente primaria de creación del derecho, en el modo de pensar de Weber, es también el «fallo judicial» [*Richterspruch*] a través, sobre todo, de la formación y sistematización de precedentes judiciales. Observa Weber que «en un principio, la fuente de las decisiones “judiciales” no está constituida en absoluto, o sólo para determinados planteamientos formales, por normas generales —normas de decisión— que hubiera que “aplicar” al caso individual. Lo que ocurre es precisamente lo contrario: cuando el juez pone en movimiento la garantía de la coacción en relación con un caso concreto, por razones igualmente concretas, inicia casi siempre la vigencia empírica de una norma general como “derecho objetivo”, porque la significación de sus máximas trasciende del caso singular a los futuros». En la sociedad moderna se realza la idea de que la creación judicial opera en cuanto productora/aplicadora de normas jurídicas garantizadas a través de mecanismos coactivos (Weber 1960, 178-180 [1964, 516-518]). En esta línea cabe destacar que Weber se aparta del positivismo jurídico clásico de extracción liberal, lo que pone de manifiesto, entre otras cosas, que Weber es un liberal crítico en la crisis del liberalismo jurídico y político, cuyas contradicciones vislumbró lúcidamente.

Es interesante anotar aquí la modernidad de este modo de pensar, si se repara en el dato de que en el momento presente se insiste en relativizar la dicotomía existente en la tradición del derecho liberal entre la creación y aplicación del derecho, por autores tan significativos como Duncan Kennedy (que como se sabe pertenece a la innovadora corriente de pensamiento jurídico conocida como *Critical Legal Studies*). Kennedy entiende que los jueces ejercen un rol habilitado por un conflicto constitutivo, exigiéndoles formalmente que sean meros portavoces de las normas a aplicar, pero dichas normas, aun cuando funcionen

como una restricción (espacio acotado de la decisión), ésta no conduce por sí sola, de modo concluyente, a una sentencia determinada (2010, 105 y ss.; Unger 1976). «Las teorías liberales del imperio de la ley requieren la separación de poderes como un medio para proteger los derechos individuales en un régimen de gobierno de la mayoría. La separación entre las instituciones legislativas y judiciales corresponde exactamente a la distinción entre legislación y decisión judicial como métodos de decisión. Las legislaturas *deberían* legislar y sólo legislar; los tribunales *deberían* emitir fallos y ninguna otra cosa, incluso si de hecho pueden violar estas restricciones vinculadas a su rol» (Kennedy 2010, 110). Sin embargo, señala Kennedy, «no parece plausible describir la actividad de los jueces sólo en términos de aplicación del derecho, al menos tal como ésta se suele entender» desde la teoría jurídica del liberalismo convencional. Hay que tener en cuenta que «los jueces constantemente tienen que hacer algo que es mejor descrito como creación de derecho que como aplicación de derecho. Como mínimo, los jueces a menudo tienen a su cargo el trabajo de resolver lagunas, conflictos o ambigüedades del sistema de normas jurídicas...» En este sentido, cuando «hay una laguna, un conflicto o una ambigüedad de este modo, entonces también se coincide en que el juez que la resuelve “crea” una nueva norma y después la aplica a los hechos, en lugar de meramente aplicar una norma preexistente». De este modo la decisión judicial implica tanto crear como aplicar (Kennedy 2010, 111-112; Cardozo 2004, 51 y ss.). La influencia de Gény en todo esto fue determinante (*cfr.* 2000; para la concepción matizada de Roscoe Pound, puede consultarse Monereo 2004, ix y ss.)

Lo que Weber había intuido es la superación y el desbordamiento del positivismo jurídico clásico (disolución del paradigma jurídico liberal) en cuanto al modo de entender la aplicación del derecho y el fundamento de la validez de la decisión *judicial*. En efecto, conforme al positivismo normativista, el contenido de una decisión judicial está justificado si deriva de una norma internamente aplicable, de manera que la validez de la «norma individual» del juez estaría fundamentada, así, en la norma internamente aplicable al caso concreto. Es la respuesta del positivismo clásico que entiende el silogismo judicial como forma de reconstruir la justificación de las decisiones judiciales. Ese enfoque en la experiencia jurídica nunca resultó plenamente aceptable. Basta reparar en que la simple derivación estática de una conclusión lógica a partir del contenido de una norma válida no atribuye validez —obligatoriedad o pertenencia— a la norma derivada. Por lo demás, recuérdese que en los sistemas jurídicos contemporáneos el juez tiene siempre la obligación de resolver los casos dictando una decisión —es decir, está prohibido el *non liquet*—, siendo así que el juez se encontraría en una situación problemática si no se localizasen consecuencias lógicas para el caso que se someta a su necesaria decisión. En tal sentido, si se considera que los ordenamientos o sistemas jurídicos son conjuntos inevitablemente incompletos, se comprenderá que pueden ser —y están

pensados para ello— susceptibles de ser completados por la actividad creativa del juez. Ello supone aceptar, con todas las limitaciones lógicas que de ahí se derivan para la seguridad jurídica, un específico rasgo de tales ordenamientos jurídicos que son completados por medio de la interpretación judicial. Con todo, cada vez que el juez competente aplica una formulación normativa para decidir un caso, de modo implícito o explícito, interpreta esta formulación como si expresara una norma que regula el caso, y a partir de la cual puede hacerse derivar la «norma individual» que es el contenido de la decisión judicial (Comanducci 2009, 11 y ss.).

En cuanto a las fuentes secundarias de producción del derecho, señala que se trata de fuentes que implican una creación deliberada, directa e impuesta de normas jurídicas. Es el nacimiento del nuevo derecho a través de la imposición, donde las reglas nuevas no surgen por sí mismas en la comunidad jurídica, sino que son impuestas (Rehbinder 1981, 78). Según Weber, existen dos fuentes secundarias: la revelación jurídica [*Offenbarung*] y la creación o establecimiento del derecho positivo [*oktroierte Satzung*]. De acuerdo con Weber, la revelación jurídica implica una revolución, una ruptura de la continuidad de la tradición y del orden establecido hasta ese momento; se trata de una producción carismática de un derecho nuevo (Weber 1960, 181; 1964, 519). En la revelación jurídica prevalecen los aspectos decisionistas e irracionales. El derecho resultante es el reflejo «concreto de una vivencia personal de la gracia celestial y de la heroica fuerza divina. Por eso se comporta revolucionariamente, invirtiendo todos los valores y rompiendo absolutamente con toda norma tradicional o racional: “está escrito, pero yo os digo”». Pero aunque se trata de un derecho especialmente contingente, sin embargo, apunta Weber que se puede estabilizar como orden normativo en virtud de un proceso de rutinización del carisma; quedando, así, legitimada la decisión revolucionaria/carismática (1980, 654 y ss. [1964, 847 y ss.]).

Por su parte, la creación o establecimiento del derecho positivo es configurado por Weber como un típico «poder autoritario que interviene en el formalismo e irracionalismo de la vieja administración popular de la justicia», lo cual remite a una intervención del «*imperium*» en el campo jurídico y al otorgamiento del derecho por los poderes públicos (1960, 241 [1964, 261]). Esta forma de creación del derecho se racionalizaría tras una larga evolución histórica a través de la sistematización y codificación de las normas jurídicas creadas. La formalización creciente del derecho racional tenía como presupuesto el prestigio de la jurisprudencia científica (y en cierto sentido, el «carisma» de la élite de los juristas). Ese proceso de racionalización del derecho tendrá un desarrollo complejo que primeramente cristalizaría en la racionalidad formal que inspira a los códigos de derecho privado a finales del siglo XIX, donde adquieren una especial relevancia las necesidades internas del pensamiento de los juristas, sobreañadidas a las que motivaron el más amplio y general proceso de

racionalización del derecho racional (1980, 482 y ss. [2001, 181 y ss.]), con particular referencia a las que denomina «codificaciones principescopatrimoniales» y mucho después en la racionalidad compleja (formal y material) que informaría a las constituciones sociales y a la forma política de Estado social de derecho, que le es correspondiente (proceso racionalizador que ha dominado a los sistemas democráticos de derecho durante buena parte del siglo xx). El desarrollo del proceso de racionalización jurídica, su historicidad y carácter cambiante conducirá a identificar distintos tipos ideales de órdenes jurídicos y asimismo las tendencias emergentes en la modernidad jurídica.

Por lo demás, Weber no se ocupa sólo de las cualidades del derecho *objetivo*, sino también y de manera especialmente detenida de las formas de creación de los *derechos subjetivos* (a lo que dedica el epígrafe 3 de su *Rechtssoziologie*, el más extenso de todos ellos; 1980, 397-441 [2001, 53-132]). Esta *centralidad* en el tratamiento de las distintas «formas de creación de los derechos subjetivos» entronca ante todo con la importancia que tienen, en general, las formas jurídicas *diferenciadas* de organización de las relaciones sociales de tipo económico/mercantil, frente a las fórmulas jurídicas *indiferenciadas* (basadas en relaciones de *estatus o de privilegio*, donde existe una gran centralización jurídica y una generalizada negación de la personalidad y capacidad de obra contractual de la mayor parte de la población, y que no sólo afectan a las relaciones de tipo económico cuyo objeto es el trabajo, ordenadas en la sociedades precapitalistas de modo predominante con arreglo a relaciones de privilegio o de tipo forzoso respaldadas por la coerción). Es aquí donde especialmente atiende —aunque siempre con esa complejidad del discurso que caracteriza a la obra de Weber— a la problemática de la transición entre *estatus* y *contrato*, esto es, a la dialéctica existente entre éstos en el desarrollo histórico y en el surgimiento de la Edad Moderna (esa evolución bipolar ha tenido una particular presencia en el pensamiento social, desde Henry Maine, Herbert Spencer, Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim; puede consultarse Tönnies 2009; Durkheim 1928 y 2006; Monereo 2009, vii y ss.).

En el desarrollo histórico se produciría una evolución desde formas coercitivas de interacción y cooperación social a formas voluntarias de cooperación basadas en el reconocimiento previo de la personalidad y libertad contractual de los sujetos jurídicos. Todo está en el trasfondo y subyace en el interés por analizar históricamente las formas de creación de los derechos subjetivos y sus presupuestos lógico-jurídicos y sociológico-jurídicos. En el epígrafe 3 de la *Sociología del derecho* se habla, efectivamente, de los tipos diversos de derechos amparados en normas jurídicas, de la libertad de contratación, de los «contratos relativos al estatus» y de los «contratos determinados por el fin», de los límites de la libertad contractual, de la libertad y coacción, y significativamente de la libertad de contratación, autonomía y personalidad jurídica de las asociaciones. En definitiva, se habla de relaciones e

instituciones fundamentales del derecho y de la economía de mercado, en atención a la creciente expansión de la «sociedad de mercado»; en otras palabras: de la *juridificación de las libertades y de las instituciones económicas* como proceso histórico (Monereo 2001b, xiii y ss.; 2013).

Como se sabe, las codificaciones modernas reflejan la proyección del derecho natural como criterio normativo del derecho positivo, y con ello cristalizan en el ámbito normativo el positivismo jurídico y el dominio del estamento de juristas. Weber (1980, 496 y ss. [2001, 207 y ss.]) subraya que el derecho natural es la forma específica de legitimidad del ordenamiento jurídico *revolucionariamente creado*. La invocación al derecho natural ha sido siempre la estrategia mediante la cual las clases que se rebelaban contra el orden existente prestaban legitimidad a su anhelo de creación jurídica, cuando no se apoyaban sobre la tradición o sobre normas religiosas positivas (aunque no todo derecho natural ha tenido una significación revolucionaria). Pero frente al irracionalismo se encuentran los axiomas iusnaturalistas del racionalismo jurídico de la época moderna y sólo éstos pueden dar origen a normas de tipo formal. La legitimación iusnaturalista del derecho positivo puede hallarse más vinculada a condiciones formales o más vinculada a condiciones materiales. Pero de nuevo destaca la relevancia de los derechos de libertad, y en particular la libertad contractual: «Los “derechos de libertad” son el elemento esencial de este derecho natural, figurando en primer término la *libertad contractual*» (cursivas en el original), vinculada con el «principio de libre competencia» (Weber 1980, 496 y ss. [2001, 207 y ss., en particular 209 y ss.]). En todo caso, conviene puntualizar que ese «iusnaturalismo laico», secularizado, no puede ocultar sus raíces teológicas (*cfr.*, al respecto, Todescan 1987). La modernidad jurídica venía en gran medida reflejada por el racionalismo jurídico cristalizado en las codificaciones de derecho privado (puede consultarse Grossi 2011, 16 y ss.).

Por otra parte, Weber hace notar que en la tensión entre derecho natural formal y material, «el decisivo viraje hacia el derecho natural material enlaza primordialmente con las teorías socialistas sobre la exclusiva legitimidad de la adquisición en virtud del trabajo propio». Pero aquí Weber se hace eco de la gran controversia ideológico-jurídica relativa a los títulos (fuentes) de adquisición de los frutos del trabajo (sobre los que habían intervenido autores como Karl Marx, Ferdinand Lassalle, Henry George y Anton Menger, entre otros; no se pueda entrar aquí en el trasfondo de este debate, *cfr.* Menger 2004 y George 2008).

En efecto, observa a renglón seguido que «de este modo no sólo se rechaza la adquisición gratuita por derecho hereditario o monopolio concedido, sino también el principio formal de la libertad contractual y de la fundamental legitimidad de todos los derechos adquiridos por contrato, ya que toda apropiación de bienes es juzgada desde un punto de vista puramente material en función de la cantidad de trabajo que haya en su causa de adquisición. Naturalmente —prosigue— que tanto el derecho natural racionalista y formal

como este derecho natural material de la exclusiva legitimidad del producto del trabajo tiene también muy fuertes relaciones de clase. La libertad contractual y todas las disposiciones sobre la propiedad legítima derivadas de aquélla constituían por supuesto el derecho natural de los interesados en el mercado, como interesados en la apropiación definitiva de los medios de producción. Desde el punto de vista positivo este derecho natural de los pequeños campesinos es equívoco, pues puede comprender... el derecho al producto total del trabajo...» (Weber 1980, 496 y ss. [2001, 207 y ss., en particular 214 y ss.]).

Weber considera que la atribución de *derechos subjetivos* es indispensable para la seguridad jurídica acerca de la subsistencia de los poderes de disposición sobre una persona o una cosa, que le son inherentes del mismo modo que aquél a quien se ha prometido algo confía en que la promesa será cumplida. Y apunta de inmediato a que precisamente éstas son en realidad las relaciones más elementales entre el derecho y la economía. Pero no las únicas posibles. Pues el derecho puede funcionar más bien en tal forma o, expresado sociológicamente, la actuación del aparato coactivo puede hallarse estructurada de tal modo por los ordenamientos dotados de *vigencia empírica*, que el nacimiento de ciertas relaciones económicas: regulación de poderes económicos de disposición o de las expectativas económicas basadas en convenio, sólo sea posible a través de procedimientos coactivos, creándose el efecto de un derecho objetivo racional. En esa perspectiva, desde el punto de vista jurídico, el derecho moderno se compone de preceptos jurídicos, es decir, de normas abstractas de acuerdo con cuyo contenido una determinada situación de hecho debe producir tales o cuales consecuencias jurídicas. Weber aporta una concepción *positivista y secularizada de los derechos subjetivos* (los derechos derivan directamente de los preceptos imperativos o prohibitivos del derecho objetivo), indicando que de las normas jurídicas (agrupadas en imperativas, prohibitivas y permisivas) surgen los derechos subjetivos en ejercicio de los cuales un individuo puede ordenar, prohibir o permitir a otro un determinado comportamiento. A este *poder, jurídicamente limitado y garantizado*, respecto de una acción, corresponden, sociológicamente hablando, diversas expectativas.

Subraya Weber, en esa lógica jurídica, que todo derecho subjetivo es *per se* una *fuerza de poder* que, conforme con la norma jurídica correspondiente, pertenece, en el caso concreto, a una persona, la cual, en ausencia de tal norma, acaso sería impotente (esta concepción entronca con la teoría jurídica de los derechos de Rudolf von Ihering, *cfr.* 1998 y 2008). Destaca la relevancia para el desarrollo del orden económico en particular de los «derechos de libertad», que les permite una libertad de contratación, y puntualiza que el volumen y amplitud de la libertad de contratación (es decir, del contenido de los negocios jurídicos garantizados como «válidos» por el poder coactivo y, por tanto, la relativa importancia de la totalidad de un ordenamiento cualquiera) son, naturalmente, en primer término, una «*función del desarrollo del mercado*». La libertad de

contratar que se confiere en el sistema jurídico reforzándola con la garantía de la coacción, no es ilimitada; ni siquiera la amplia libertad de contratación garantizada en el derecho moderno ha existido siempre. Para la amplitud que tenga la concesión de cada orden jurídico entiende que es decisiva, de acuerdo con la estructura económica, la influencia de muy diversos interesados. Cuando el mercado gana en amplitud, tal influjo proviene, principalmente, de los que en él intervienen. Su influencia determina, sobre todo, la índole de los negocios regulados por el derecho a través de normas creadoras de facultades jurídicas. Con todo, Weber destaca la significación de la figura contractual (en el sentido de un convenio libre como fundamento jurídico de ciertas pretensiones y deberes jurídicamente garantizados) y con ella la relevancia estructural de la *autonomía privada* en el mundo moderno, donde el contrato aparece como un mecanismo flexible y descentralizado de formación de reglas jurídicas para autocomposición de intereses de los particulares (sobre la relevancia de la autonomía privada negocial, véase Betti 2000, especialmente 43 y ss.; Ferri 2001, especialmente 197 y ss. y 275 y ss.).

V. RACIONALIZACIÓN JURÍDICA: DERECHO RACIONAL FORMAL Y MATERIAL

En la teoría de la racionalidad jurídica de Weber adquiere un papel nuclear la distinción entre derecho formal y derecho material (1980, 468 y ss. [2001, 155 y ss.]). En el primero, la lógica formal que lo informa conduce a la sistematización de las normas jurídicas; el segundo es más inorganizado y empírico, por su carácter casuístico. Estos dos tipos de derechos presentan distintos modos de *racionalización*: la lógica formal, en el caso del derecho formal, y la utilidad en el derecho material, aunque en ambos persisten elementos irracionales. Pueden establecerse cuatro tipos ideales de derecho, que en la práctica no se localizan en estado puro: 1) El derecho *irracional y material*, cuando el legislador y el juez se basan en puros valores emocionales, al margen de toda referencia a una norma, y sólo consultan su propio sentimiento. Al igual que los otros tipos, éste no se encuentra en estado puro, si bien se le parece a la justicia dictada por un déspota. De igual modo, la justicia del cadí, o juez musulmán que, sentado en el mercado, parece emitir su fallo sólo en función de su arbitrio. En realidad, observa Weber, se trata de mera apariencias, ya que el cadí se refiere, por lo menos implícitamente, a las representaciones religiosas o políticas que están en curso en el pueblo. 2) El derecho *irracional y formal*. El legislador y el juez se dejan llevar por normas que escapan a la razón, ya que se pronuncian basándose en una revelación o en un oráculo. 3) El derecho *racional y material*. La legislación o el juicio se refieren a un libro sagrado, a la voluntad política de un conquistador o bien a una ideología. Esta forma de derecho reconoce como legítimo aquello

que es equitativo en las condiciones de las situaciones empíricas; introduce, pues, un elemento de valoración de carácter económico, político, religioso, ético. 4) El derecho *racional y formal*: la ley y el juicio se establecen únicamente sobre la base de conceptos abstractos creados por el pensamiento jurídico (véase Freund 1968, 227 y ss. Sobre la teoría de la racionalidad formal en Weber, es interesante la reflexión de Zaccaria 1981, 197 y ss.). En el derecho formal los procesos decisorios se producen por cauces estrictamente jurídicos. Como ha sido advertido, «... el derecho formal no reconoce como legítimo más que aquello que es jurídicamente correcto por conformidad al sistema jurídico considerado en sí mismo» (Freund 1978, 81). El paradigma del derecho formal conduce a la elaboración de una teoría jurídica, en la cual las normas obedezcan exclusivamente a la coherencia del orden jurídico abstracto y puedan deducirse las unas de las otras, fuera de toda intervención y de toda consideración exterior de carácter ético, religioso o económico.

Se puede decir también, en términos más simplificados y expresivos, que «la “formalidad” hace referencia al procedimiento jurídico, mientras que la “materialidad” hace referencia al contenido del derecho» (Fariñas Dulce 1991, 258). La dimensión «formal» del derecho está vinculada, como ocurre con la misma dimensión «racional», con la controlabilidad intersubjetiva de los fines decisorios, y también con la necesidad de previsibilidad de los instrumentos. En este sentido puede hablarse de *distintos grados de racionalidad* (Febbrajo 1981, 44 y ss.; Marra 1995 y 2002).

En el desarrollo del derecho siempre ha existido una tensión entre formalidad y materialidad del derecho. Los modelos históricos ponen de relieve la combinación de ambas lógicas, formal y material, en los órdenes jurídicos. La dicotomía formal/material, situándose sobre la conexión típica de un cierto proceso decisorial con un determinado sistema, se funda sobre una perspectiva rigurosamente «intersistémica», en cuanto refleja la conexión de los criterios decisorios adoptados con los criterios propios del sistema jurídico. De hecho Weber no descalifica —como parece pensar Habermas— la racionalidad material, sino que más bien pone de relieve la *tensión en la Modernidad* entre legalidad (racionalidad formal) y moralidad (racionalidad material).

En el desarrollo histórico se ha producido una racionalización progresiva y creciente del derecho, que da lugar a un proceso de «juridificación» en todos los ámbitos de las relaciones sociales. Para Weber las cualidades formales del derecho han evolucionado internamente hacia una racionalización y sistematización lógica crecientes, debido a la especialización jurídica, y de allí —si se consideran las cosas del exterior— hacia una sublimación lógica y un rigor deductivo del derecho crecientes y, finalmente, hacia una creciente técnica racional del procedimiento (Weber 1980, 181 [1964, 251]). La racionalidad del derecho supone, para Weber, abstracción y generalización, y sistematización jurídica, rasgos que caracterizan la aplicación indiferenciada y la coherencia del

derecho, pero también la previsibilidad y calculabilidad del mismo frente a las formas de derecho irracional. Dicho proceso se presenta bajo forma de generalización y de sistematización en el sentido de una reducción de los motivos relevantes para la decisión del caso concreto a uno o más «principios» jurídicos, formando un sistema de reglas lógicamente claro, privado de contradicciones internas y sobre todo privado de lagunas (Rossi 1982, 81 y ss.). En el plano de las fuentes de producción normativa, el Estado moderno remite a un proceso histórico de apropiación y de concentración/centralización de poderes normativos por parte de los poderes públicos, frente a su posible fragmentación en los sujetos y operadores privados.

Esa evolución interna del derecho está marcada, según Weber, por razones de orden y de eficacia y asimismo por necesidades de equilibrar la lógica jurídica y las exigencias materiales de origen extrajurídico. En esa evolución se ha afirmado, con justeza, que «el formalismo queda ambiguo a pesar de todas las especializaciones, debido a que no se puede encerrar la vida en el marco de las prescripciones jurídicas abstractas [...] la coherencia absolutamente lógica y sistemática del derecho es una ficción, ya que no existe teoría jurídica pura y sin fallos». Siendo el papel de la sociología jurídica «precisamente comprender este desfase, así como los conflictos que surgen de la incompatibilidad entre el aspecto formal y el material, es decir, analizar el desarrollo del espíritu jurídico sin dejarse imponer por las querellas dogmáticas de los profesionales del derecho. En todo caso, la sociología no ha de pronunciarse sobre el valor de esta racionalización, aunque el derecho actual tenga el peligro de alejar a los profanos de los problemas jurídicos y de cultivar simplemente su ignorancia» (Freund 1968, 237).

Dentro de su concepción jurídica esencialmente positivista (no se olvide su incardinación en la cultura jurídica del neokantismo), Weber vincula íntimamente el derecho racional moderno con la dominación legal. Hasta tal punto enfatiza esa unión que, según Habermas, «*el principio de que el derecho necesita justificación se desvanece y queda solamente el principio de positivización*» (1987, 339). Centra su atención en el formalismo del derecho positivo con un elevado grado de sistematización realizada por juristas profesionales. Pasa a un segundo plano la exigencia de fundamentar el derecho, ya que para él éste no es sino un medio de organización racional con arreglo a fines. Es así que acaba por *desvincular la racionalización jurídica de la racionalidad práctico-moral*, la cual quedaría desplazada por la razón finalista. Es, ésta, una *reducción del derecho a puro medio técnico de organización*, sometido simplemente a una racionalización formalista, que en él es señaladamente racionalidad con arreglo a fines. De ahí la separación que postula de todo derecho natural racional (basado en una racionalidad práctico-moral, en la validez racional conforme a valores; para él, el derecho moderno se basa esencialmente en el principio de positivización, y por decisión impositiva del

legislador), la esencial *equiparación positivista de legalidad y legitimidad* y su visión negativa de la racionalidad material como elemento distorsionante de la racionalización formalista de la modernidad.

Las aporías —derivadas de su concepción positivista del derecho— que se presentan con el rechazo de todo principio material de fundamentación del derecho positivo manifiestan una cierta *confusión* en el pensamiento de Weber entre las cualidades formales de un sistema de derecho moderno postradicional con los particulares valores materiales que sirven de fundamento al orden jurídico establecido. El problema práctico que plantea la concepción formalista de Weber es el de cómo legitimar una dominación legal cuya legalidad se basaría en un derecho de estructura estrictamente decisional. Para Weber se trata de una *legitimación procedimental*, es decir, a través de un procedimiento jurídico entendido como el atenimiento de la decisión jurídica a las reglas procedimentales prefijadas en el desenvolvimiento vital del derecho (momento genético y de aplicación e interpretación). Por ello puede afirmar, en coherencia, que la legitimidad del derecho reside básicamente en la fe en la legalidad de los órdenes estatuidos y del poder de mando respecto de aquellos a los que dichos órdenes facultan para el ejercicio del poder (Weber 1980, 181 y ss. [2001]). Y no se olvide que para él el derecho está situado dentro de la categoría de los órdenes legítimos que determinan y orientan el comportamiento empírico de los individuos. Esa fe representa para él la sumisión a las normas de los sujetos destinatarios, las cuales han sido estatuidas de modo *formalmente* correcto, esto es, conforme a las reglas procedimentales establecidas.

Ahora bien, aquí se produce una paradoja que refleja el carácter contradictorio de la relación entre legalidad y legitimidad en el pensamiento de Weber, porque «*si la legalidad no significa otra cosa que concordancia con un orden jurídico fácticamente vigente, y si éste, como derecho estatuido que a su vez es, no resulta accesible a una justificación de tipo práctico-moral, entonces no queda claro de dónde extrae la fe en la legalidad su fuerza legitimadora. La fe en la legalidad sólo puede crear legitimidad si se supone ya la legitimidad del orden jurídico que determina qué es legal. No hay manera de romper este círculo*» (Habermas 1987, I, 343; quien apunta que la legitimación mediante procedimiento es también la posición mantenida por Carl Schmitt y Niklas Luhmann). Como hace notar Habermas, la fe en la legalidad de un procedimiento no es capaz de producir legitimidad por la exclusiva virtud de la corrección procedimental de la creación del derecho positivo. Desde esa perspectiva, la dominación legal no sería propiamente un tipo independiente de legitimidad o dominación legítima. Añade que la legalidad que sólo se base en la corrección procedimental de lo positivamente estatuido puede ser a lo sumo *síntoma* de una legitimidad subyacente, pero no puede en sí *sustituirla* (Habermas 1987, I, 346). Según Weber, la legitimación del Estado y del derecho moderno remite a un poder jurídico y político que es racional porque es legal. Se

consume así el esquema reduccionista de la legitimidad a la legalidad, es decir, la *orientación sustitutiva de los problemas de fundamentación por cuestiones de procedimiento*. Cuestión ésta de gran relevancia, porque toda dominación política (al menos en una sociedad democráticamente organizada) exige de suyo un cierto principio de legitimidad.

Las causas determinantes del proceso histórico de la *creciente* racionalización jurídica son heterogéneas. En primer lugar, están las causas propiamente internas al orden jurídico (racionalización interna del derecho), tratándose de causas «intrajurídicas» que remiten a «la peculiaridad del círculo de personas que pueden influir *profesionalmente* en la formación del derecho, y sólo indirectamente por las condiciones económicas y racionales de índole general» (Weber 1980, 456 [1964, 531]); se vinculan, pues, a la estructura interna del pensamiento jurídico y a las cualidades formales y sistemáticas del derecho. Junto a ellas se sitúan, en segundo lugar, las causas externas al mundo jurídico (racionalización externa del derecho), que hacen referencia a la influencia de los factores «extrajurídicos» de carácter político, económico e ideológico sobre la dinámica del sistema jurídico (véase, operando con esta distinción extraída de la obra de Weber, Freund 1978, en particular 71 y 81 y ss. Para un amplio estudio de la racionalización interna y externa del derecho, véase Fariñas Dulce 1991, 287 y ss.). No se trata, en la práctica, de factores disociados entre sí. Son aspectos de un mismo proceso de racionalización jurídica. Por lo demás, las categorías de la racionalidad, interna y externa, son conceptos instrumentales, tipos ideales, que permiten comprender los distintos momentos de la racionalización del derecho (véase Weber 1980, 505 [1964, 650]).

Desde el punto de vista de la racionalidad intrajurídica o interna, se está ante un desarrollo histórico interno del derecho —no precisamente lineal ni unidireccional—, y no de una sucesión meramente cronológica (Freund 1968, 234). En realidad, según Weber, el desarrollo general del derecho y del procedimiento se estructura en «etapas teóricas» de desarrollo, y sigue una secuencia que «conduce de la revelación carismática a través de profetas jurídicos, a la creación y aplicación empírica del derecho por notables (creación cautelar de acuerdo con los precedentes); después al “otorgamiento” del derecho por el *imperium* profano y los poderes teocráticos y, por último, al “derecho sistemáticamente estatuido” y a la “aplicación” del mismo por juristas especializados, sobre la base de una educación letrada de tipo lógico-formal» (1980, 504 [1964, 650]). Con la mediación de estos portadores o actores jurídicos, históricamente se ha producido un desarrollo jurídico marcado por los diversos modos de articulación dialéctica entre las parejas racionalidad-irracionalidad y formalidad-materialidad del derecho. Fariñas Dulce realza que el eje central del desarrollo weberiano de las características internas del derecho está constituido por lo que Weber denomina el «equipo de portadores jurídicos», es decir, todas aquellas personas que, en cualquier época histórica, crean, aplican

e interpretan el derecho, ya se trate del mago, el sacerdote, el jefe carismático, la asamblea carismática, el hechicero, los notarios italianos, los jueces, el estamento de los abogados ingleses, o de los juristas profesionales de la Edad Moderna (Fariñas Dulce 1991, 293 y 296 y ss.).

La última etapa del proceso de racionalización jurídica considerada por Weber supone «una vuelta al formalismo, cuyo objetivo fue esta vez conciliar la lógica jurídica y las exigencias materiales de origen extrajurídico, es decir las libertades individuales y los imperativos colectivos». Freund entiende que esa etapa no está todavía cerrada, ni siquiera «ha logrado encontrar su centro de gravedad, ya que este nuevo formalismo se inspiró al principio en la doctrina del derecho natural [racional], caída actualmente en desuso» (1968, 236). Weber había estudiado la aportación decisiva del derecho natural al formalismo jurídico y a los contenidos materiales de la legislación moderna. Weber pensó que el derecho natural podría ser un elemento de fundamentación del derecho racional formal. En efecto, para él «todo derecho legítimo descansa sobre un *estatuto y el estatuto se apoya en última instancia en un convenio racional de voluntad*. Bien sobre un contrato real primitivo de individuos libres, que regula para el futuro la forma de creación de un nuevo derecho estatuido. O, en sentido ideal, establece que sólo será legítimo aquel derecho cuyo contenido no contraiga al concepto de orden conforme a la razón, estatuido a través de un acuerdo libre». Sin embargo, considera que el derecho natural racional muestra sus insuficiencias para dar fundamento al derecho positivo en el Estado contemporáneo, entre otras razones porque «se le ha puesto al descubierto de manera demasiado patente en la gran mayoría de los casos, y precisamente en muchas de sus determinaciones más importantes, como *producto y medio técnico de un compromiso de intereses*» (Weber 1980, 502 [1964, 647]).

Dicho proceso encuentra su origen en los movimientos revolucionarios del siglo XVIII. Desde el punto de vista práctico-jurídico supone la elaboración de los códigos de derecho privado, los cuales trataban de formalizar jurídicamente un orden racional con arreglo a fines, previsible y calculable, dentro de la comunidad, basado en los principios de seguridad, libertad e igualdad jurídica (Weber 1980, 496 [1964, 639]). Es así que se obtiene, como puso de relieve Weber, un modelo de «derecho sistemáticamente instituido» necesario, económica y políticamente, para el funcionamiento de la economía capitalista y el Estado racional moderno. El sistema del código (fundado inicialmente en un paradigma de derecho natural racional-formal) hace posible que el principio de legitimidad del orden jurídico y político descansa en una legitimidad legal-racional, que convino perfectamente a los intereses de la clase burguesa en el poder político, interesada en la garantía jurídica de las libertades económicas de mercado, es decir, libertades de la propiedad, de iniciativa económica y de trabajo profesional en régimen asalariado.

Sin embargo, a pesar de la pretensión uniformadora de los códigos, ya

inicialmente existía una fractura interna (códigos de comercio) que después se verá acrecentada con el surgimiento de otros particularismos jurídicos, como exponente de un proceso de diferenciación jurídica, que debilita el formalismo jurídico (y con ello la racionalidad formal) por la influencia de elementos materiales, de carácter económico (necesidades del tráfico económico) y social (exigencias de justicia social y de protección de los derechos del hombre específico, como en el caso de la emergencia del «derecho social» moderno); pero también por la influencia de las tendencias hacia la autonomización del estamento de los juristas que, al reivindicar espacios propios de creación jurídica, cuestionan el formalismo jurídico (*v.g.* libre investigación, Movimiento del Derecho Libre), y asimismo la existencia de una interpretación creadora por parte de los jueces (*cfr.* 1980, 504 [1964, 649]). Como consecuencia de ello se produce cada vez con mayor fuerza una tensión entre los elementos formales y los elementos materiales en el derecho moderno. En esta línea se produce una antinomia creciente entre la racionalidad material del sujeto jurídico y la lógica formal interna del sistema jurídico que atiende sistémicamente al formalismo y a la eficiencia de la regulación normativa predispuesta. Esto parecería reflejar el hecho de que la racionalidad formal genera un distanciamiento entre la lógica interna del sistema jurídico y la comprensión y expectativas de los individuos, lo que abundaría en el ensanchamiento de la crisis de la racionalidad formal como modo de organización del orden jurídico (véase Febbrajo 1981, 39 y ss., en particular 64; Fariñas Dulce 1991, 349. Al respecto, la aportación de Gény resultó fundamental; *cfr.* Monereo 2000b, xvi y ss.).

Ese efecto de distanciamiento entre «individuo» y «sistema» a que ha contribuido la progresión del derecho racional formal es nítidamente advertido por Max Weber cuando afirma que «sea cual fuere la forma en que bajo tales circunstancias puedan estructurarse el derecho y la práctica jurídica, lo cierto es que el resultado inevitable, condicionado por el desenvolvimiento técnico y económico, tendrá que ser, a pesar de cualquier judicatura laica, el desconocimiento creciente, por parte de los legos, de un derecho cuyo contenido de orden técnico es cada vez mayor, es decir, la especialización del mismo y la creciente consideración del derecho vigente como aparato racional desprovisto de toda santidad y, por tanto, modificable en cualquier momento de acuerdo con fines racionales. Este destino puede ser ocultado por la creciente sumisión, determinada por consideraciones generales, al derecho en vigor, mas no puede en realidad ser eludido» (Weber 1980, 513 [1964, 660]).

VI. HACIA NUEVAS FORMAS DE RACIONALIDAD

Weber constata la insoluble oposición entre los principios formal y material, como rasgo que preside constitutivamente al derecho moderno. Y realza que la

última fase de la evolución del derecho reside en el derecho lógico-racional y sistemático-formal, resultado de la elaboración de juristas especializados. Pero este derecho formal-racional no sería una creación directa del capitalismo (por más que a éste le sea necesario), pues encontraría múltiples factores de causación, y muy especialmente para él, encontraría su base en las leyes lógicas singulares del pensamiento jurídico de los juristas científicos.

Pero existe un dato, quizá no suficientemente destacado, en el pensamiento de Weber que pone de manifiesto que para él el último estadio del proceso de desarrollo en la racionalidad formal-racional no es una fase definitiva o totalmente clausurada, pues el derecho racional formal de su época permitía entrever la emergencia de otras formas de racionalidad, señaladamente la racionalidad material del derecho contemporáneo. Efectivamente, Weber vislumbró dos factores que debilitaban el derecho racional-formal (la racionalidad formal).

En primer lugar, la acción de protesta de grupos sociales interesados contra el pensamiento científico-jurídico como tal. En tal sentido las pretensiones materiales en relación con el derecho surgen paralelamente al crecimiento de los modernos problemas de clase y planteados en parte por la clase trabajadora interesada por el derecho y en parte por los ideólogos del derecho. Estas pretensiones —hace notar Weber— se dirigen precisamente contra la validez exclusiva de las pautas de la moral de los negocios y exigen un «*derecho social*» apoyándose en postulados morales (justicia, dignidad humana). Con ello se pone en duda, sin embargo, de manera radical, el formalismo del derecho. La aplicación de conceptos apoyados en esos postulados éticos se sitúa en esa dirección, atendiendo a una perspectiva jurídica, de las normas antiformales, que no tienen carácter jurídico, convencional o tradicional, sino puramente ético, como la justicia material en lugar de legalidad formal, que es lo que se reclama.

En segundo lugar, la presencia de determinadas ideologías estamentales internas. Estas ideologías estamentales conciernen ante todo al llamado Movimiento del Derecho Libre y la libre investigación jurídica que emergía en la época de Weber (los orígenes de la libre investigación se encuentran en la figura descollante de Gény, y, específicamente el Movimiento del Derecho Libre, en Ehrlich. Para las ideologías jurídicas de la libre investigación científica y el Movimiento del Derecho Libre, puede consultarse Monereo 2000b, xvii y ss.). Las distintas escuelas antiformalistas (la Escuela del Derecho Libre de Ehrlich, la llamada jurisprudencia de intereses, la «jurisprudencia sociológica», etc.) habían realizado una crítica severa al positivismo jurídico-formalista. La técnica de justificación no es exclusivamente formal y cerrada, sino que es abierta y esencialmente de carácter sustancial o material, en cuanto basada en criterios de justicia aceptados en la comunidad jurídica de referencia. Esto significa, en vía de interpretación, que el derecho no es un sistema jurídico cerrado, como viene a afirmar la plural Escuela del Derecho Libre y su defensa de la creación judicial del

derecho. Tanto en la sociología jurídica de Ehrlich (para el cual junto al derecho legal existe un derecho viviente o vivo nacido espontáneamente de la sociedad; precisamente para Ehrlich la sentencia judicial aparece como testimonio del derecho viviente, donde se pone en práctica una jurisprudencia de valores) como en la también antiformalista «*Sociological Jurisprudence*» americana (Roscoe Pound), se concedió —frente al positivismo legalista— una especial importancia a la función del juez y su poder creativo de derecho a partir de los datos sociales y de las decisiones judiciales. Ellos mantuvieron también el criterio sustancial de la insuficiencia del modelo de razonamiento lógico-deductivo y de algún modo de la libre investigación del derecho.

Pues bien, Weber las considera en cierto modo como «ideologías estamentales internas», y reflexiona indicando que cuanto más originales son los representantes del movimiento, más se llega a conclusiones que redundan en beneficio del prestigio de la ciencia y, por tanto, de los teóricos o de los prácticos del derecho. Los juristas académicos se sienten sensiblemente amenazados en su importancia y en sus oportunidades para moverse libremente por el permanente incremento del derecho formulado legalmente y especialmente de las codificaciones sistemáticas; el rápido crecimiento de los movimientos tanto antilógicos como antihistóricos es por estas causas fácilmente explicable y es, en este sentido, producto de una constelación histórica de intereses intelectuales internos. Todas las variedades de distanciamiento —y también y especialmente las irracionalistas— de la sistemática del derecho puramente lógica, desarrollada en el seno de la ciencia del derecho común, son también, por otra parte, consecuencia de la racionalización científica volcada sobre sí misma y de la autorreflexión carente de presupuestos, del pensamiento científico. En la medida en que no tienen carácter racionalista son, como forma de huida a lo irracional, una reacción a la progresiva racionalización de la técnica jurídica. Pero esto está condicionado, por encima de cualquier otra cosa, a la aspiración de los modernos prácticos del derecho, progresivamente aglutinados en grupos de interés, a elevar su sentimiento de dignidad estamental por medio de la elevación de la conciencia de su poder; así sucede, por ejemplo, en Alemania con las repetidas referencias a la «elegante situación del juez inglés, el cual no se halla vinculado a un derecho racional».

Weber criticará esas tendencias que cuestionan el formalismo del derecho (el formalismo legalista), porque para él introducen elementos valorativos e irracionales. Entre los dos grados de derecho racional (el derecho racional material, en el cual la decisión formal está penetrada en su contenido por elementos éticos, valorativos o políticos, y el derecho racional formal, que opera con criterios lógico-jurídicos y sistemáticos), entiende que la tendencia coherente debería ser la fomentar la generalización del derecho racional formal, considerando —no sin cierto apresuramiento— como la meta final o última fase del proceso de racionalización jurídica. Al tiempo, Weber fue también un hombre

de su época que veía peligrar la seguridad jurídica de un mundo construido sobre la base de la racionalidad formal del orden establecido. El ordenamiento jurídico se configura y proyecta en su generalidad y abstracción y se reafirma en el dogma de la plenitud del ordenamiento jurídico bajo esquemas de la lógica y del tecnicismo jurídico.

El desarrollo de las corrientes antiformalistas —más o menos avanzadas— acabaría prevaleciendo sobre el positivismo formalista y el paradigma de derecho racional formal dominante durante prácticamente todo el siglo XIX. Entonces se opera el *derrumbamiento y la derrota del positivismo legalista*, con la desaparición de la unidad ideal del derecho privado, el retorno a la justicia material, etc. «En el siglo XIX ya no pudo sostenerse la ciencia del derecho privado en esa situación. Y en un rápido y progresivo derrumbamiento de la unidad sistemática del derecho civil por el desmembramiento de todos los núcleos sociales del ordenamiento jurídico en derechos especiales se manifestó también el derrumbamiento de aquella imagen fundamental del derecho. Tras la pretensión de unidad del derecho civil se hallaba, como lo muestra la historia previa de la codificación de ese derecho en el primer *Reichstag*, la pretensión de unidad de una burguesía nacional y liberal, que se tenía por representante de toda la nación. En el derecho económico de urgencia de la primera Guerra Mundial y en el pluralismo económico y político de la democracia de Weimar se quebrantó esa pretensión. A la decadencia del antiguo liberalismo económico clásico correspondió el derrumbamiento de su gran creación, la unidad del derecho civil» (Wieacker 2000, esp. 491 y ss.).

Todo ello confirmaría los temores de Weber del dominio de un nuevo derecho racional-material, transitando del derecho formal liberal a formas de derecho social antiformalista, en el cual coexisten en permanente tensión los principios de racionalidad formal y material del derecho y de la administración de justicia. Así, el derecho ha devenido en derecho flexible, con racionalidades múltiples, conceptos jurídicos indeterminados abiertos a la interpretación, de manera que se evidencia que la racionalidad formal es insuficiente, aunque necesaria para la seguridad jurídica y la previsibilidad de las decisiones, teniendo que ser completada por formas de racionalidad material (vertical o estatalista u horizontal o reflexiva). Se puede advertir que el Estado social intervencionista generó las nuevas formas típicas de derecho social, es decir, formas jurídicas situadas en el cruce entre el derecho público y el derecho privado. Se trató de una ordenación social democrática basada en la justicia (que es actualmente lo que hoy mismo se está cuestionando en la época de la globalización neoliberal), que significó una profunda invasión en la libertad contractual del derecho privado, en gran parte de todos los contratos, pero muy especialmente con la instauración de un derecho del contrato de trabajo, que incorpora el derecho a la negociación colectiva, sometiendo la libertad contractual de los particulares individualizados a una lógica de acción y regulación eminentemente colectiva.

Referencias

- Aron, Raymond. 1953. *La sociología alemana contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Betti, Emilio. 2000. *Teoría general del negocio jurídico*. J. L. Monereo Pérez (ed.). Granada: Comares.
- Bobbio, Norberto. 1981. «Max Weber e Hans Kelsen». *Sociologia del Diritto* 8 (1), 135-154.
- Cardozo, Benjamin Nathan. 2004. *La naturaleza de la función judicial*. J. L. Monereo Pérez (ed.), Eduardo Ponssa (trad.). Granada: Comares.
- Comanducci, Paolo. 2009. «Algunos problemas conceptuales relativos a la aplicación del derecho». En *Positivismo jurídico y neoconstitucionalismo*, Paolo Comanducci, M^a Ángeles Ahumada y Daniel González Lagier (eds.). Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 11-39.
- Durkheim, Émile. 1928. *La división del trabajo social*. Carlos González Posada (trad.). Madrid: Daniel Jorro editor.
- . 2006. *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho*. J. L. Monereo Pérez (ed.), Estela Canto (trad.). Granada: Comares.
- Fariñas Dulce, María José. 1991. *La sociología del derecho de Max Weber*. Madrid: Civitas.
- Febbrajo, Alberto. 1981. «Capitalismo, Stato moderno e Diritto razionale-formale». *Sociologia del Diritto* 8 (1), 39-64.
- Ferrari, Vincenzo. 2000. *Acción jurídica y sistema normativo. Introducción a la sociología del derecho*. Madrid: Dykinson.
- Ferri, Luigi. 2001. *La autonomía privada*. J. L. Monereo Pérez (ed.), L. Sancho Mendizábal (trad.). Granada: Comares.
- Freund, Julien. 1968. *Sociología de Max Weber*. Alberto Gil Novales (trad.). Barcelona: Península.
- . 1978. «La rationalisation du droit selon Max Weber». *Archives de Philosophie du Droit* 23, 69-92.
- Gény, François. 2000. *Método de interpretación y fuentes en derecho privado positivo*. J. L. Monereo Pérez (ed.). Granada: Comares.
- George, Henry. 2008. *Progreso y miseria*. J. L. Monereo Pérez (ed.), Manuel S. Mainar (trad.). Granada: Comares.
- Grossi, Paolo. 2011. *El Novecientos jurídico: un siglo posmoderno*. Madrid: Marcial Pons.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. 2 vols. Madrid: Taurus.
- Ihering, Rudolf von. 1998. *El espíritu del derecho Romano en las diversas fases de su desarrollo*. J. L. Monereo Pérez (ed.), Enrique Príncipe y Satorres (trad.). Granada: Comares.
- . 2008. *La lucha por el derecho*. J. L. Monereo Pérez (ed.), Adolfo Posada (trad.). Granada: Comares.
- Kelsen, Hans. 1993. *Teoría pura del derecho*. México: Porrúa.
- . 2002. *Teoría general del Estado*. J. L. Monereo Pérez (ed.), Luis Legaz Lacambra (trad.). Granada: Comares.
- Kennedy, Duncan. 2010. *Izquierda y derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Losano, Mario G. 1992. *Teoría pura del derecho. Evolución y puntos cruciales*. Jorge Guerrero R. (trad.). Santa Fe de Bogotá: Temis.

- Marra, Realino. 1995. *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero giuridico e politico di Max Weber*. Turín: Giappichelli.
- . 2002. *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*. Boloña: Il Mulino.
- Menger, Anton. 2004. *El derecho al producto íntegro del trabajo. El Estado democrático del Trabajo (El Estado Socialista)*. J. L. Monereo Pérez (ed.). Granada: Comares.
- Monereo Pérez, José Luis. 2000a. «Alf Ross, la ambición de la teoría realista del derecho». En A. Ross, *Lógica de las normas*. Granada: Comares, xi-cxxxvi.
- . 2000b. «El pensamiento científico jurídico de Gény». En F. Gény, *Método de interpretación y fuentes en derecho privado positivo*. Granada: Comares, xvii-lxxxvi.
- . 2001a. «Estado y democracia en Otto Kirchheimer». En O. Kirchheimer, *Justicia política*. Granada: Comares, 17-185.
- . 2001b. «La organización jurídico-económica del capitalismo moderno: El derecho de la economía». En G. Ripert, *Aspectos jurídicos del capitalismo moderno*. Granada: Comares xiii-cl.
- . 2004. «La “jurisprudencia sociológica” de Roscoe Pound: La teoría del derecho como ingeniería social». En R. Pound, *Evolución de la libertad. El desarrollo de las garantías constitucionales de la libertad*. Granada: Comares, xi-lxxxvi.
- . 2009. *La defensa del Estado Social de derecho. La teoría política de Hermann Heller*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.
- Monereo Pérez, José Luis. 2013. *Modernidad y capitalismo. Max Weber y los dilemas de la teoría política y jurídica*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.
- Radbruch, Gustav. 1999. *Filosofía del derecho*. J. L. Monereo Pérez (ed.), José Medina Echavarría (trad.). Granada: Comares.
- Rehbinder, Manfred. 1981. *Sociología del derecho*. Madrid, Pirámide.
- Rossi, Pietro. 1982. *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*. Milán: Il saggiatore.
- Stammler, Rudolf. 2006. *La génesis del derecho*. W. Roces (trad.). Granada: Comares.
- Todescan, Franco. 1987. *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. 2. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Jean Domat*. Milán: Giuffrè Editore.
- Tönnies, Ferdinand. 2009. *Comunidad y asociación*. J. L. Monereo Pérez (ed.), F. J. Ivars (trad.). Granada: Comares.
- Unger, Roberto Mangabeira. 1976. *Law in Modern Society. Towards a Criticism of Social Theory*. Nueva York: The Free Press.
- Weber, Max. 1960 [1922]. *Rechtssoziologie*. J. Winckelmann (ed.). Neuwied: Herman Luchterhand Verlag.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1988 [1924]. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Marianne Weber (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2001 [1922]. *Sociología del derecho*. J. L. Monereo Pérez (ed.), Eduardo García Máynez (trad.). Granada: Comares.
- . 2009 [1907]. *Crítica a Stammler y otros textos*. J. Rodríguez Martínez (ed. y trad.). Madrid: CIS-

BOE.

Wieacker, Franz. 2000. *Historia del derecho privado en la Edad Moderna*. J. L. Monereo Pérez (ed.), F. Fernández Jardón (trad.). Granada: Comares.

Zaccaria, Giuseppe. 1981. «Razionalità, formalismo, Diritto: riflessioni su Max Weber». *Sociologia del diritto* 8 (1), 197-224.

La metodología de Max Weber*

HANS HENRIK BRUUN
Universidad de Copenhague

INTRODUCCIÓN

El término «metodología», tal como lo utiliza Max Weber, suele referirse generalmente a la constitución del conocimiento científico por medio de la formulación de conceptos. En este sentido, la «metodología», aunque manteniendo sus diferencias, se vincula tanto con la «epistemología» (que se ocupa de la constitución del conocimiento en general a través de la formulación de categorías) como con la «teoría científica» (entendida como un conjunto de definiciones de las diversas unidades del conocimiento científico, y de las hipótesis que se desprenden de las relaciones que se establecen entre ellas).¹ La forma en que Weber utiliza el término no es consistente ni mucho menos sistemática. Sin embargo, no parecen haber dudas de que entiende la metodología en términos de una «filosofía científica», y, por lo tanto, considera sus conclusiones como vinculantes.

Los ensayos metodológicos publicados por Weber en vida fueron compilados tras su muerte por Marianne, su viuda, en el volumen *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.^{2*} Sabemos, de la lectura de su correspondencia, que esta compilación póstuma responde más o menos a sus propias ideas (véase Bruun 2007). Los artículos de mayor interés y relevancia para el presente trabajo son:³ los abultados y extensos ensayos sobre «Roscher y Knies» (1903/1906); el artículo programático sobre «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» (1904);* los dos ensayos que componen los «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura» (1906); la dura crítica a Rudolf Stammler (1907); las secciones introductorias generales del artículo sobre «Algunas categorías de la sociología comprensiva» (1913); el ensayo sobre «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas» (1917),** y las versiones impresas de las conferencias sobre «La ciencia como vocación» y «La política como vocación» (1919), publicadas en *Max Weber-*

Gesamtausgabe (1992). Salvo contadas excepciones,^{4*} los otros escritos de Weber son relevantes, en el presente contexto, sólo en la medida en que ofrecen *ejemplos* ilustrativos de su propia posición metodológica.

La de Weber es una obra extraordinariamente fragmentada. Es entendible, entonces, que la pregunta por la unidad sustantiva de la misma haya sido abordada por un gran número de académicos. Más allá de la diversidad que asume su obra, algunos comentaristas (v.g. Hennis 1988, Weiss 1992) han intentado rastrear el «problema central» que guía a Weber en sus investigaciones, mientras que otros han propuesto una visión mucho más «fragmentaria» de la misma (v.g. Schluchter 1989, Käsler 2003). Los primeros «sistematizadores» (v.g. Henrich 1952) sostienen que en la metodología se halla la clave para acceder a la obra weberiana, la cual debe por lo tanto entenderse como una unidad sistemática, y posteriormente otros estudios se basan también en asumir dicha sistematicidad (v.g. Nusser 1986, Burger 1987, Merz 1990). Por otro lado, existen trabajos que, enfatizando el carácter ecléctico de los ensayos metodológicos de Weber, rechazan —más o menos explícitamente— la idea de que éstos constituyan una unidad (Tenbruck 1999, Käsler 2003, Oakes 1982 y 1988, Wagner y Zipprian 1987 y 1994).

Hay una serie de argumentos a favor de esta última perspectiva. En primer lugar, los ensayos metodológicos escritos por Weber fueron producidos casi siempre en ocasiones específicas, tomando frecuentemente la forma de comentarios críticos —incluso a veces fuertemente polémicos— acerca de otros autores. Según Eliaeson, «en realidad Weber no tenía un “programa” metodológico; más bien ofrecía respuestas a los problemas cruciales puestos en la agenda por otros académicos» (2002, 3). Además, la mayor parte de los ensayos metodológicos de Weber no son piezas cerradas y concluidas, ya que al final de éstos se plantean perspectivas y referencias a futuras investigaciones que nunca llegan a concretarse. Para reafirmar esta perspectiva sobre el carácter de sus trabajos metodológicos citamos sus propias palabras en la nota introductoria al artículo sobre «La “objetividad”»:

[...] se ha dejado aquí por completo de lado la idea de, en lugar de plantear una yuxtaposición de algunos puntos de vista metodológicos, hacer una investigación *sistemática*. No se trata aquí de profundizar en Lógica, sino de hacer utilizables para nosotros resultados bien conocidos de la Lógica moderna; no resolver problemas, sino hacer inteligible su relevancia al lego (Weber 1968b, 146 n. 1 [1973a, 43 n. 1]).

Este punto de vista «no-sistemático» coincide perfectamente con el hecho de que los estudios metodológicos nunca fueron considerados por Weber como un fin en sí mismo:

[...] la metodología sólo puede ser, siempre, la reflexión sobre los medios que, en la práctica, *resultaron útiles*, y que éstos se hagan explícitamente conscientes es tan poco un requisito de un

trabajo fructífero, como lo es el conocimiento de la anatomía para un andar «correcto».

Dichos estudios sólo son necesarios, dice a continuación,

[...] cuando, como consecuencia de fuertes desplazamientos en los «criterios» bajo los que un material se convierte en objeto de la descripción, surge la concepción de que los nuevos «criterios» también requieren de una revisión de las formas lógicas en las que se movía desde siempre el «asunto», produciendo así inseguridad sobre la «esencia» del propio trabajo (Weber 1968c, 217-218 [1973b, 112-113]).

Ésta era precisamente la situación en el momento en que Weber empieza a escribir sobre cuestiones metodológicas: comenzaba a gestarse cierta incertidumbre acerca de los fundamentos metodológicos de las «ciencias de la cultura» (en oposición a las de la naturaleza); pudiendo ser entendido en gran medida el trabajo de Weber como el intento de analizar y criticar un número de propuestas, más o menos infructuosas, tendientes a superar esta incertidumbre. Es difícil encontrar en sus textos afirmaciones positivas acerca de su propio punto de vista; en efecto, tiene con frecuencia más éxito socavando las posiciones que critica. Pero su crítica, en muchas ocasiones, termina resultando un esquema o bosquejo de lo que será su propia plataforma conceptual. Las secciones que siguen representan los principales «jalones» que constituyen dicha plataforma.

I. NEUTRALIDAD VALORATIVA*

El nombre de Max Weber se encuentra íntimamente relacionado con el postulado que establece que los valores, por un lado, y la ciencia, por el otro, conforman dos esferas diferentes en donde la primera —la de los valores— queda escindida de la segunda —la de la investigación científica (lo que él llama el principio de la «neutralidad valorativa» de la ciencia)—.⁵ Es cierto que otros pensadores trabajaron en dicho principio antes que Weber, en particular Georg Simmel (1892-1893), Heinrich Rickert (1892) y Georg Jellinek (1900), cada uno desde sus respectivos campos de estudio, y que el postulado se sustenta en una lógica subyacente que se remonta a una larga tradición de pensamiento que llega hasta Aristóteles, pasando por John Stuart Mill, Immanuel Kant y David Hume. Sin embargo, ha sido Weber el primero en estudiarlo detallada y exhaustivamente y de extenderlo a todas las ciencias sociales.

La formulación «simétrica» que refiere a la separación de ambas esferas suele hallarse en la obra de Weber en una u otra de las dos siguientes formulaciones «asimétricas»: **a)** «La ciencia debe mantenerse libre de elementos valorativos», y **b)** «Los valores deben mantenerse libres de elementos científicos». Por mucho tiempo los comentaristas han dirigido su atención a la primera de estas

formulaciones (a), y Weber fue criticado por ser «un intento de “liberar” a la ciencia para aceptar valores impuestos desde fuera de la ciencia» (Marcuse 1971, 133); pero suele reconocerse cada vez más a menudo que ésta es una crítica equivocada y que Weber estaba al menos igual de interesado en el segundo aspecto (b), a saber, en la integridad y relevancia de la esfera de los valores —por decirlo de algún modo: el «lado de los valores» de la neutralidad valorativa—.

En lo que refiere a la formulación **a)**, Weber concentra su atención en la forma que tienen las ciencias sociales de elaborar los conceptos con los que trabaja. Su análisis demuestra que un gran número de conceptos si no se comportan como simples juicios de valor encubiertos,⁶ al menos requieren de algún tipo de acuerdo previo acerca de qué criterios (evaluativos) son imprescindibles a la hora de alcanzar el adecuado nivel de precisión (*v.g.* «progreso»). Resulta notable que las reflexiones de Weber se mantienen básicamente en un nivel conceptual: no ofrece prácticamente ningún tipo de guía de conducta por la positiva (en el sentido de «metódica») en cuanto a cómo debe ser llevada a cabo la tarea científica.

La siguiente cita da cuenta de la formulación del principio en su segunda variante, **b)**: «No hay absolutamente ningún puente que conduzca por medio de la explicación causal desde un análisis que es realmente *sólo* empírico de una realidad dada, a la constatación o refutación de la “validez” de cualquier juicio de valor» (Weber 1968a, 61 [1985, 73]). Los valores, resumiendo, no pueden ser sometidos a «prueba» científica, como tampoco ninguna observación empírica puede en sí misma convertirse en un juicio de valor sin incorporar algún tipo de premisa valorativa. Si bien aquí el principio toma características bastante generales, Weber le dedica especial atención a la refutación de la idea de que las «tendencias de desarrollo» puedan ofrecer una orientación categórica en cuanto a los fines prácticos a ser perseguidos (consúltese, por ejemplo, Weber 1968e, 512-513 [1973d, 260-261]).⁷

A este respecto, Weber hace un gran esfuerzo por rechazar lo que en el lenguaje moderno podría definirse como «sociología del conocimiento». Su argumento (que por entero se limita a las disciplinas teóricas como la matemática, la ética, la estética y la lógica), reside en que el conocimiento, no importa cuán completo, de las condiciones (psicológicas, bioquímicas o de cualquier otro tipo) necesarias para que percibamos un juicio como verdadero o falso, es irrelevante para el estatus lógico de dicho enunciado. Sobre la misma base, descarta de cuajo la visión «utilitarista» de la verdad, en la cual «sólo debería *tomarse* válidamente como «verdad» lo que nos es «útil» (Weber 1968a, 58 [1985, 70]).⁸ Está claro que Weber concibe su propia distinción entre causalidad empírica y exactitud lógica como directamente análoga al modo en que entiende la brecha entre el conocimiento empírico y las valoraciones prácticas. Pero esta línea de razonamiento parece implicar que las verdades teóricas se sustentan en normas indemostrables —una idea que bien pudo haber

tomado de Kant o, más probablemente, de la escuela neokantiana de filosofía (véanse más abajo,)--->, lo que supone una cierta «ambivalencia metodológica» de su parte (este punto será retomado en detalle más abajo, pp. 379-381).

Weber no dedica mucho espacio al apuntalamiento lógico que sostiene el principio de la neutralidad de los valores, considerándolo casi siempre, desde el punto de vista lógico, como autoevidente. Si bien no hace referencia a ningún filósofo ni a ningún especialista en lógica al respecto, no parecen existir dudas acerca de la fuerte influencia que recibe de los neokantianos (más que del propio Kant) ni tampoco de otros pensadores (v.g. el filósofo Friedrich Albert Lange: véase Hennis 1996, 194-199, y Jacobsen 1999), quienes probablemente también contribuyeron a formar su concepción acerca del tema.

Cuando Weber en 1904, junto con dos de sus colegas, se hace cargo de la dirección editorial del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Archivo de ciencia social y política social], establece en el artículo programático con el que se presenta la revista («La “objetividad”»), que ésta respetará el principio de la neutralidad valorativa. Dicha posición demuestra la distancia que separa a Weber de la Escuela Histórica de Economía liderada por Gustav Schmoller. Según Schmoller, la economía entendida como ciencia, en última instancia, revelaría y establecería a través de los estudios históricos la existencia objetiva de las pautas de valor (la idea de justicia particularmente), las cuales podrían funcionar a su vez como los principios generales que conduzcan la economía y la política social (Nau 1996, 15-23). A Weber le resultaba completamente ajena esta mezcla entre pensamiento empírico y pensamiento normativo. En los años que siguieron, planteó el problema de la neutralidad de los valores en los congresos de la *Verein für Sozialpolitik* [Asociación para la Política Social] de 1905 y de 1909, aunque sin lograr demasiado apoyo. Estas desavenencias lo llevaron a participar en la fundación de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (Sociedad Alemana de Sociología), en donde el respeto al principio de la neutralidad valorativa se encontraba incluso establecido en los estatutos. Sin embargo, luego de unos pocos años Weber deja la sociedad frustrado, ya que muchos de sus miembros no siempre estaban dispuestos o en condiciones de obedecer este mandato formal. Simultáneamente la discusión acerca de la neutralidad de los valores (denominada a menudo «*Werturteilsstreit*» —la «disputa acerca de los juicios de valor»—) llegó a un punto crítico en la Asociación para la Política Social. A comienzos de 1914 se lleva a cabo un intenso debate sobre el tema en el Comité Principal de la Asociación sobre la base de algunas presentaciones escritas; la de Weber es, sin duda, por mucho, la de mayor extensión y la más abarcativa en el análisis. Nuevamente abandonará la reunión, enojado e insatisfecho, ya que en el debate no logra demasiada adhesión a su postura. Unos pocos años después, en 1917, el escrito que había presentado en dicho debate fue publicado, revisado y ampliado, como el artículo sobre la «*Wertfreiheit*» —la «neutralidad valorativa»—, el que después de «La “objetividad”» es su segundo mayor ensayo

sobre la temática (1968e [1973d]).

En dicho trabajo Weber se ocupa de un punto específico al cual le dedica un espacio harto considerable: dilucidar si el principio de la neutralidad valorativa debería aplicarse a los profesores universitarios mientras están impartiendo sus clases. Al respecto se esfuerza en subrayar que, en términos estrictamente lógicos, no se puede *exigir* que los profesores universitarios respeten el principio, ya que pueden existir diferentes formas de entender la tarea de la enseñanza universitaria: ¿debe ésta sólo apuntar a influir sobre el intelecto de los estudiantes o debe también encaramarse a la tarea de formar su personalidad? Weber se declara fervientemente a favor de la primera posición, respaldándose en el argumento de que proclamar el propio punto de vista y las preferencias personales en un auditorio en el que los estudiantes no disponen de la posibilidad real de contestar le resulta, básicamente, una actitud *irresponsable*. La poca simpatía de Weber hacia los «profetas profesorales» es un claro y notorio ejemplo del profundo respeto y estima que demuestra por la esfera de los valores. Los juicios de valor no deben disfrazarse de afirmaciones académicas sino que deben ser expuestos abiertamente.⁹ En este sentido, insiste en que los profesores universitarios que decidan exponer sus propios juicios valorativos en las aulas, deberían por lo menos advertir al público, abierta y claramente, *cuando* lo están haciendo (Weber 1968e, 490-491 [1973d, 239]).

El postulado acerca de la neutralidad valorativa de la ciencia parecería proclamar, en palabras técnicas, el carácter ilegítimo de un salto del «ser» hacia el «deber-ser»: «Las dos esferas están separadas. Por lo tanto deben permanecer separadas». De todos modos, Weber es bien consciente de este problema y se ocupa de él introduciendo tácitamente una premisa del orden del «deber-ser» («Es conveniente que la separación de las dos esferas sea conservada»). El valor intrínseco de los logros científicos (libres-de-valores) para muchos académicos se encuentra implícito en su propia actividad profesional, resultando interesante que Weber vaya un poco más allá y subraye que el valor de la actividad científica «no es comprobable con los medios de la ciencia» (Weber 1992, 93 [1975, 208]).

Se ha producido una buena cantidad de discusiones en relación con el principio de la neutralidad valorativa tal como lo formula Weber. Algunas de ellas sólo se deben a malos entendidos: por ejemplo, la neutralidad de los valores en la ciencia no implica que los valores no puedan de alguna manera funcionar como presupuestos de la actividad científica (véanse abajo) o ser objeto de un análisis científico (véanse abajo). A su vez, Weber hace fuerte hincapié en que por el simple hecho de poner en práctica la neutralidad valorativa en su ámbito de trabajo, un académico no está impedido de poder defender sus ideales y sus valores *fuera de la esfera de la actividad académica*. Más aún, Weber celebra tal demostración de compromiso: «En la prensa, en reuniones, en asociaciones, en ensayos, en cualquier otra forma que también sea accesible a cualquier ciudadano del Estado, [el profesor] puede (y debe) hacer lo que su Dios o su

daemon le indique» (Weber 1968e, 493 [1973d, 242]). Otra vez podemos ver que el interés de Weber recae tanto en la esfera de los valores como en la de la ciencia.

Otro argumento que discute, al que le dedica especial atención en «La “neutralidad valorativa”», es el que plantea que es «difícil» en la práctica actuar acorde al principio de la neutralidad de los valores. Para desechar este argumento realiza una comparación con la esfera de la ética. En dicha esfera también, Weber subraya, se manifiesta la dificultad de cumplir con los preceptos y mandatos de la ética, pero esto de ningún modo significa que estas exigencias puedan ser declinadas (Weber 1968e, 497 [1973d, 246]).

El principio de la neutralidad valorativa suele criticarse a menudo, y es quizá Leo Strauss (véase también Voegelin 1952) quien expresa con mayor énfasis este tipo de crítica, por no estar formulado sobre la base de la distinción lógica fundamental entre el «ser» y el «deber-ser», sino más bien en «la creencia [de Weber] de que no se puede conocer genuinamente el deber-ser» (Strauss 1953, 41-42); lo que según Strauss lleva indefectiblemente a considerar que cualquier elección o preferencia, por más perversa o malsana que sea, es tan legítima como cualquier otra. El problema que presenta este tipo de argumento es que resulta tan verdadero como falso. Es verdadero si se interpreta «conocimiento genuino» como «conocimiento científico», ya que la ciencia no puede, según Weber, *probar* si un determinado valor es bueno o malo. Pero es falso en el sentido en que el requerimiento weberiano es meramente metodológico y de ninguna manera impide que los académicos —como cualquier otra persona— mantengan ciertos valores y rechacen otros.

II. CONFLICTO DE VALORES

Como se ha mencionado anteriormente, no hay dudas en que Weber acepta que los valores pueden convertirse en objeto de la investigación científica. De hecho, uno de los resultados más importantes de su análisis sobre la esfera de los valores es que existe un fuerte e irresoluble *conflicto* entre los valores últimos hacia los cuales los seres humanos pueden orientar su propia vida. En el ensayo sobre «La “objetividad”» de 1904 es donde por primera vez se presenta este punto de vista, el que se mantiene sin variaciones hasta el final de su vida.¹⁰ En sus últimos trabajos un fuerte *pathos* se trasluce en su afirmación acerca de la existencia del conflicto entre los valores. Así, en «La ciencia como vocación» (publicada en 1919), habla de «... la eterna lucha entre sí de aquellos dioses», una frase que se explica por «la incompatibilidad e irreconciliabilidad entre los *posibles* posicionamientos últimos frente a la vida» (Weber 1992, 104 [1975, 225]). No parece haber ninguna duda en que lejos de ser sólo un hallazgo empírico, la presencia de este esencial conflicto entre valores es, para Weber,

algo que puede ser demostrado contundentemente mediante el análisis conceptual.¹¹

Weber no ofrece ninguna lista de valores que puedan ser considerados desde su punto de vista como los «valores últimos», dejando la impresión de que en realidad, de existir tal lista, no tendría demasiados límites establecidos. Sin embargo, en el «Excurso» («*Zwischenbetrachtung*») del tratado sobre sociología de la religión (Weber 1920, 536-573 [1987, 437-466]), presenta una completa y profunda reflexión sobre las tensiones entre la religión y algunas otras «esferas de valor» (la economía, la política, la estética, la erótica y la intelectual), las cuales ocupan un lugar particularmente central en su pensamiento al respecto.

III. LA OBJETIVIDAD DE LAS CIENCIAS SOCIALES: LA RELACIÓN DE VALOR

Hacia fines del siglo XIX, los grandes avances alcanzados por las ciencias naturales hicieron que muchos de sus partidarios se sintieran habilitados a proclamar que éstas mantenían el monopolio de la metodología en *todas* las disciplinas científicas. En consecuencia, las ciencias humanas adoptaron constantemente una postura defensiva. En este debate general, Weber rechaza el positivismo sociológico de cuño comteano así como otros métodos provenientes de las ciencias naturales. En el contexto de lo que se conoció hacia el interior de las ciencias económicas como la «disputa por el método» [*Methodenstreit*], Weber también se opuso vehementemente a la idea extrema de que la economía podría ser reducida a una ciencia legaliforme deductiva. Pero bajo ningún punto de vista estaba comprometido con la metodología «histórica» de Gustav Schmoller, teniendo grandes coincidencias con el principal oponente de éste, Carl Menger, quien a partir de una postura más equilibrada veía en la teoría una ayuda indispensable para el descubrimiento de las leyes de la economía.

Sin embargo, el problema era cómo darle una base metodológica suficientemente firme a la economía y al resto de las ciencias humanas. Un primer intento de respuesta aparece en Wilhelm Dilthey (1883), quien planteó una distinción entre las ciencias naturales y las «ciencias del espíritu»: los *objetos* de esta última tienen un carácter intrínsecamente diferente al de las ciencias *naturales*, y por lo tanto requieren un método completamente diferente, que conlleva intuición y empatía. Esta posición presentaba un evidente atractivo, ya que abarcaba gran parte de lo que efectivamente ocurre en las «ciencias del espíritu». Pero tenía al menos una importante debilidad, ya que el propio núcleo de su definición, el «espíritu humano», se hacía cada vez más accesible al tratamiento por parte de una ciencia psicológica que trabajaba en la misma línea de las ciencias naturales.

La así llamada escuela neokantiana de filosofía propuso un enfoque más

prometedor, intentando mostrar, sobre la base del lugar central que ocupan las categorías y conceptos en la filosofía de Kant, que los *métodos* y conceptos de las ciencias humanas eran esencialmente diferentes de los de las ciencias naturales. Quien dio el primer paso en este sentido fue Wilhelm Windelband, al definir en 1894 dicha distinción esencial separando las ciencias «nomotéticas» (orientadas a la búsqueda de leyes) de las «idiográficas» (que se ocupan del carácter individual y distintivo de un fenómeno concreto).

Sin embargo, fue otro filósofo neokantiano, Rickert, quien asumió la tarea de elaborar conceptualmente la lógica de las ciencias idiográficas en su libro *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales*, cuya segunda parte fue publicada en 1902.

El punto de partida de Rickert es su visión acerca de la realidad como una «multiplicidad infinita». Esta multiplicidad no puede ser reproducida en su totalidad. Las ciencias idiográficas (que Rickert llama «históricas») deben, por lo tanto, determinar ciertos criterios para poder seleccionar su material. Rickert afirma que los conceptos de las ciencias históricas, a los que denomina «individuos históricos», se conforman mediante el vínculo de ese material con los valores teóricos a través de una «relación de valor» («*Wertbeziehung*»). A su vez, agrega dos importantes salvedades: en primer lugar que los valores que se aplican en el nivel de la investigación empírica son *teóricos* (es decir que sólo indican que un determinado aspecto de la realidad es de interés). Por lo tanto, la relación de valor llevada a cabo por las ciencias históricas no es ni una evaluación práctica ni un juicio de valor, ya que esto implicaría una contradicción evidente con el principio general de la neutralidad valorativa de estas ciencias (que Rickert pretende demostrar y sostener). Y en segundo lugar, en el intento de proveer a las ciencias históricas de una base suficientemente sólida, los valores teóricos que ingresan en la relación de valor deben ser *generalizadamente* válidos para toda una comunidad, y no sólo reflejar las preferencias subjetivas de los académicos que los formulan. Deben ser por lo tanto «valores culturales», y de esta manera las ciencias que se constituyen en relaciones de valor de acuerdo con dichos valores pueden ser definidas como «ciencias de la cultura».¹²

Rickert cree así haber demostrado la objetividad de las ciencias de la cultura, en donde los conceptos que construyen estas ciencias se encuentran necesariamente relacionados con los valores culturales. Y estos valores son válidos para una determinada comunidad, no sólo subjetivamente, sino también absoluta y objetivamente.¹³

El libro de Rickert causó indudablemente una fuerte impresión en Weber; así lo demuestra al calificarlo como «*muy* bueno» en una carta que le escribe a su esposa apenas lo lee (Bruun 2001, 141-142; Weber 2012a, 374).¹⁴ La línea de razonamiento que Rickert expone allí fue el instrumento que necesitaba para combatir los errores metodológicos que identificaba en los trabajos de muchos de sus contemporáneos. Consecuentemente, sus trabajos metodológicos tempranos

—en especial el ensayo sobre «La “objetividad”» — están llenos de referencias a Rickert y fundamentalmente a la idea de la «relación de valor» y los «valores culturales». En particular, es apoyándose en estos argumentos —en la serie de ensayos metodológicos de 1903-1906— que identifica y critica la desatinada apreciación que presentan sus eminentes predecesores, Roscher y Knies, sobre la relación entre el concepto y la realidad (Weber 1968a, 15-19, 144-145 [1985, 19-24, 172-173]).

Es necesario destacar que el entusiasmo de Weber hacia la solución rickertiana no es del todo sincero. En la carta a su esposa anteriormente citada dice tener sus «reservas en cuanto a la terminología». Y, analizando su correspondencia y otros fragmentos manuscritos,¹⁵ está bastante claro que lo que en mayor medida le objeta a Rickert es su uso del término «valor». Para Weber, los «valores» de Rickert son en realidad sólo una forma entre tantas otras de afirmar que algo es «digno de ser conocido».¹⁶ Al resquebrajarse el vínculo con valores que son normativamente válidos para una comunidad, la solución rickertiana al problema de la objetividad en las «ciencias de la cultura» pierde su eficacia. Esto es comprensible, pues como vimos anteriormente (pp. 376-377), Weber estaba firmemente convencido de que los valores últimos se hallan en un eterno conflicto. Así, Weber se encuentra en la necesidad de salir a la búsqueda de una base alternativa, sólida, sobre la cual sostener la objetividad de las ciencias de la cultura. No hay duda acerca de su convicción sobre que las ciencias de la cultura pueden producir resultados universalmente válidos —que puedan ser aceptados «también por un chino» (Weber 1968b, 155 [1973a, 52])—, aun pese a sus recelos con el término «objetividad».¹⁷ Sin embargo, como hemos visto (pp. 373-374), la forma de acceder a tal validez en la práctica no está del todo explicitada. Cuando Weber establece que «la verdad científica es sólo aquella que *quiere* ser válida para todos aquellos que *quieren* la verdad» (Weber 1968b, 184 [1973a, 79]), parece estar definiendo una posición que unifica la postura que tiende a relativizar el valor de la verdad con aquella de Rickert acerca del valor normativo de la tal verdad.¹⁸ No obstante, no hay en su argumentación referencias a cómo es que esta postura —que Oakes (1982) reconoce como una manifestación de la «ambivalencia metodológica»— puede ser alcanzada de manera lógicamente satisfactoria.¹⁹

Intensos debates se han generado en torno a cuál es el grado en el que la metodología weberiana depende de la filosofía de Rickert. Mientras algunos autores, *v.g.* Schelting (1934), Henrich (1952), Burger (1987), Oakes (1988) y Merz (1990), sostienen que la perspectiva de Weber sobre la construcción de conceptos —así como también otros aspectos de su metodología— está fuertemente influenciada por Rickert, otros, como Baier (1969), Wagner (1987), Jacobsen (1999), Eliaeson (2002) y Bruun (2007), son menos «rickertianos» en sus conclusiones. A pesar de ello, todos parecen estar de acuerdo en que Weber

no sigue a Rickert en cuanto a la objetividad de los valores teóricos.²⁰

IV. LOS MÉTODOS DE LAS «CIENCIAS DE LA CULTURA»: INTERPRETACIÓN Y COMPRENSIÓN («*VERSTEHEN*»)

Como se ha señalado anteriormente, la adopción por parte de Weber (más o menos incondicionalmente) del punto de vista neokantiano de Rickert se expresó en polémicas, en discusiones sobre la obra de otros pensadores del campo.

Dado que el enfoque de Rickert difería profundamente del de Dilthey, era de esperarse que no pocas de las críticas de Weber fueran dirigidas a académicos que, siguiendo el pensamiento de Dilthey,²¹ distinguían a las «ciencias del espíritu» por su *objeto*, el aspecto «espiritual» de la acción humana. El problema que éstos enfrentaban era el de cómo tratar la conciencia subjetiva de los actores humanos.

El propio Dilthey había formulado el presupuesto «trascendental» de que todos los seres humanos, en tanto tales, actúan de acuerdo con sus sentimientos, deseos y creencias, y que por lo tanto podemos «comprender» estados de ánimos similares en otras personas. A la misma conclusión arriba Hugo Münsterberg, aunque por un camino algo diferente. Su argumento era que la conciencia subjetiva, el «yo» esencial de la vida real, era esencialmente inaccesible al método científico convencional, y que todas las ciencias «subjetivantes» necesitaban por lo tanto otro método distinto, el de la empatía y la comprensión, que involucrara también una «reproducción en la experiencia inmediata». Otros autores como Friedrich Gottl, Theodor Lipps y Benedetto Croce, basándose en la misma idea propusieron ciertas variaciones: que las ciencias «humanas» —que Münsterberg llama «subjetivantes»— deben desarrollar métodos especiales para poder captar los elementos «subjetivos» con los que tratan.

Curiosamente, la propia línea de razonamiento de Rickert conducía a un problema metodológico que hasta cierto punto se relacionaba con éste: como corolario de su visión de que los fenómenos «psíquicos», así como los inanimados, pueden ser en principio subsumidos bajo conceptos genéricos, sostenía que «la vida de otras mentes es esencialmente inaccesible».

¿Cómo se enfrenta Weber a estas posturas? Debe llevar a cabo, por así decirlo, una guerra en dos frentes:

Por un lado, sin negar que las ciencias «subjetivantes» («de la cultura») deben realizar algún tipo de «interpretación» de sus objetos de estudio, insiste reiteradamente en que el interés del académico que trabaja en estas ciencias no se limita a los procesos psíquicos internos *per se*, «interpretados» y «comprendidos» empáticamente, sino que más bien abarca el mundo exterior en toda su extensión como un factor motorizante de dicho proceso interno y un

resultado del mismo. Tampoco la «subjektivación» constituye por sí misma una base suficientemente segura cuando se trata de obtener *resultados* en las investigaciones científicas. En palabras de Weber:

El rasgo específico de las ciencias «subjektivizantes» sigue siendo siempre el objetivo de «empatía», de «revivencia», resumiendo: de «comprensión interpretativa» [...]. Pero en las disciplinas que aspiran a este tipo de comprensión, la objetivización es ineludible para con el fenómeno psíquico concreto —por ejemplo, la «volición» «inmediatamente» comprensible, así como el «yo» en su «unidad» «inmediatamente» comprensible—, siempre que se trate de una representación científica de hechos fácticos, pues a su esencia justamente corresponde el querer ser supraindividualmente *válidos*, como «verdad objetiva» (Weber 1968a, 88-89 [1985, 105]).

Dicho de otro modo, los resultados de una ciencia «comprensiva», más allá de cuán «subjektivante» sea, deben ser «objetivamente» válidos en la medida en que pretendan reclamar para sí cierto estatus científico.²²

Por el otro lado, Weber enfrenta las objeciones de Rickert en cuanto a lo «inaccesible» de la vida de otras mentes, sosteniendo que «al curso de la acción humana y de las expresiones humanas de cualquier tipo puede accederse mediante una *interpretación plena de sentido*» y que esto es «lo específico que permite agrupar a las ciencias que usan la interpretación metódicamente, como un grupo particular de ciencias» (Weber 1968a, 12 n. 1 [1985, 16 n. 24]).

Resulta muy interesante observar que Weber continúa su respuesta a Rickert con las siguientes palabras: «No debe caerse en el error de considerar como necesario [para estas ciencias] su fundamentación en una ciencia sistemática de la psicología social a ser desarrollada...» Es la primera vez que en sus escritos metodológicos manifiesta su profunda y constante aversión hacia cualquier idea tendiente a considerar que la «psicología» deba, de uno u otro modo, tomar un rol preponderante en las «ciencias del espíritu humano», debido a que trata con fenómenos del orden de lo «psíquico» y de lo «espiritual». Casi diez años después, en su ensayo sobre las «Categorías» (1913), inaugura la sección acerca de la relación entre la sociología y la psicología con una declaración sin reservas: «Por todo lo antedicho, la sociología comprensiva no forma parte de algún tipo de “psicología”» (Weber 1968d, 432 [1973c, 193]).

El modelo propio de Weber de «interpretación plena de sentido» o «comprensión»,^{23*} lo desarrolla fragmentadamente en sus escritos metodológicos, en respuesta a muchas otras posiciones. Los principales puntos de éste son los siguientes:

- 1) La interpretación en las ciencias de la cultura («históricas») debe servir al análisis causal y conducir al conocimiento causal.
- 2) Lo hace intentando descubrir los motivos subjetivos de la acción para poder ser explicados en sus causas.
- 3) Esa acción debe tener sentido para nosotros —lo que significa que podamos de

alguna manera «re-experimentar» esos motivos dentro nuestro— para poder ser interpretada.

- 4) Aunque este «re-experimentar» se presentará de forma más evidente cuando los motivos que impulsan la acción sean de carácter racional, se pueden «comprender», por ejemplo, ciertas emociones irracionales, tanto como los procesos de deliberaciones «racionales»; y en principio, somos capaces de «re-experimentar» acciones y sentimientos que nunca hubiésemos podido experimentar directamente por nosotros mismos.
- 5) Toda interpretación que se conduzca de esta manera no deja de ser una hipótesis, que, en la medida de lo posible, debe ser verificada empíricamente.
- 6) Por otro lado, en las ciencias de la cultura, la formulación de una regla empírica, por muy estricta que sea, nunca puede remplazar a una interpretación de sentido.²⁴

La última manifestación de su posición frente a la «interpretación» y a la «comprensión» en un contexto estrictamente metodológico se encuentra en su artículo sobre «La “neutralidad valorativa”» (1917):

Cualquier ciencia que trate sobre aspectos de la mente o de la sociedad es una ciencia de comportamientos *humanos* (aunque, en este caso, cualquier acto del pensar y cualquier hábito psíquico entra en este concepto). Pretende «comprender» ese comportamiento y por esa vía «explicar interpretando» su curso (Weber 1968e, 532 [1973d, 279]).

Sin embargo, continúa: «[...] el complejo concepto de “comprensión” no puede ser tratado aquí». En donde sí aparecerá trabajado en profundidad este concepto es en el magistral primer capítulo de su gran obra *Economía y sociedad*, que fue escrito pocos meses antes de su muerte.

V. INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

La idea de que el individuo es el principal foco de atención en las ciencias sociales —lo que por primera vez Joseph Schumpeter (1908, 88-98) denominó «individualismo metodológico»— tiene una larga tradición que se remonta a Hobbes, Hume y J. S. Mill. En economía, constituye un principio fundamental de la escuela neoclásica, y en particular de la obra de Carl Menger (véase arriba, p. 378).²⁵ Sin embargo, puede decirse que fue Max Weber quien introduce por primera vez la lógica del individualismo metodológico en la sociología. Toda su aproximación a la metodología de las ciencias de la cultura se basa en la premisa de que la «sociología comprensiva» [*verstehende Soziologie*] «trata al individuo aislado y a su acción como su unidad más básica, como su “átomo” —si nos permitimos esta cuestionable comparación por esta vez» (Weber 1968e, 439 [1973d, 201]).²⁶ Esto se deriva del hecho de que sólo los individuos pueden

proveer de significado subjetivo a su comportamiento. Weber, por lo tanto, se mantiene firme en su opinión de que las ciencias que se ocupan del comportamiento humano deben, en última instancia, mirar al individuo, su personalidad, su motivación y su acción. Esto aparece claramente planteado en 1920, en una carta que Weber escribe al economista Robert Liefmann:

... si *yo* ahora me he convertido en sociólogo (¡ según mi acta de nombramiento!), ello ha sido sobre todo para ponerle fin a esa actividad que sigue creando fantasmas y que trabajan con conceptos colectivos. En otras palabras, también la sociología [al igual que la economía, N. del E.] sólo puede practicarse partiendo de la acción de la o las, muchas o pocas, *personas* [*Einzelner*], es decir, con un método estrictamente «individualista» (Weber 2012b, 946; 2012a, 410).

El individualismo metodológico de Weber está en fuerte contraste con el enfoque «holista» de su colega contemporáneo Émile Durkheim, quien afirma que los «hechos sociales» objetivos, que no pueden ser reducidos al nivel de lo individual, constituyen el objeto de estudio primario de la sociología (véase Jensen 2012, 52). Sin embargo, esto no significa bajo ningún punto de vista que Weber desestime el nivel supraindividual de análisis. De hecho, muchas de sus discusiones se ocupan de estructuras sociales de carácter general y abarcativo; pero siempre es cuidadoso en observar que «... para esta perspectiva [la de la sociología comprensiva] es el individuo [...] el único portador de un comportamiento con sentido» (Weber 1968d, 439 [1973c, 201]).

Debe destacarse que el enfoque individualista de Weber no es ontológico sino metodológico. Al afirmarlo, no pretende afirmar nada sobre la realidad sino sobre el método apropiado de las ciencias sociales.

VI. CAUSALIDAD

Queda claro por lo hasta aquí dicho que la pregunta por la causalidad se encuentra en el centro de las preocupaciones de las ciencias históricas, y Weber se ocupa en detalle de dicha cuestión abordándola desde dos ángulos diferentes.

Antes que nada, a la hora de buscar las causas de un fenómeno histórico particular que ha sido seleccionado como «individuo histórico» a través de una relación de valor, el científico social se tropieza con el mismo problema que enfrentó al seleccionarlo, considerándolo «digno de interés científico»: ¿cuáles son los criterios mediante los cuales el académico selecciona unas causas como relevantes y no otras, entre la infinita multiplicidad de posibilidades? La respuesta general que da Weber parece sencilla: «... la medida en que una investigación se extiende a la infinitud de relaciones causales la determinan las ideas de valor que dominan sobre el investigador y su época» (Weber 1968b, 184 [1973a, 79]). De ahí que la condición metodológica aquí es la misma que la que había definido la decisión inicial. Pero esta concepción introduce (otra vez) un

elemento subjetivo al proceso y, por lo tanto, plantea la cuestión de la validez general («objetividad») del análisis causal. La posición de Weber puede interpretarse, en mi opinión, de un modo en el que conserva esta validez general, ya que la subjetividad del análisis causal puede verse como limitada a la elección del *tipo de* explicaciones que los científicos buscarán acerca de un evento particular (por ejemplo, un historiador político buscará sólo aquellas causas *políticamente relevantes*, inmediatas e indirectas, de la muerte del César). Otros comentaristas como Rossi (1971, 75-76) y Oakes (1988) toman una postura diferente y afirman que Weber se encuentra en esto atrapado en un dilema, debido a que los resultados de una investigación se ven, directa o indirectamente, afectados por la aceptación de ciertos supuestos valorativos.

Weber aborda la cuestión de la causalidad también desde otro ángulo. En una de sus pocas piezas sistemáticas, el artículo sobre «Posibilidad objetiva y causación adecuada»,* intenta aplicar los elementos básicos de la obra del estadístico Johannes von Kries con el fin de brindar una respuesta satisfactoria a la cuestión de qué fue lo que causó un determinado evento histórico. Según Weber, se arriba a esta respuesta mediante la construcción de «cuadros imaginarios»,* de los cuales se remueven o alteran uno o más componentes específicos de la propia realidad histórica, formulándose luego «juicios de posibilidad» que refieran a la situación que *podría* haber acaecido —de acuerdo con las reglas de la experiencia—. Si aplicamos este método, por ejemplo, al problema de la importancia del desenlace de la batalla de Marathon para la civilización occidental, arribamos a la conclusión de que hubiera sido «objetivamente posible» que la Grecia Antigua se desarrollara en una dirección bastante diferente (mucho más «oriental») de haber sido los Persas los triunfadores en dicha contienda; arrojando como resultado que la civilización occidental carecería de algunas características importantes que de hecho posee. Nuestra civilización, tal cual la conocemos, es por lo tanto la «consecuencia adecuada» de la victoria griega en Marathon. Así, el análisis histórico, lejos de ser una cuestión «intuitiva» o «artística», involucra la aplicación de conceptos bien delimitados («cuadros imaginarios») y de «reglas de experiencia» nomológicas. Weber lo plantea sucintamente en estos términos: «Para poder penetrar la relación causal real, *construimos relaciones irreales*» (Weber 1968d, 287 [1973c, 184]).²⁷

VII. EL TIPO-IDEAL

En el ensayo «La “objetividad”», Weber discute en profundidad el concepto de tipo ideal, siendo el primero en definirlo, elaborarlo y aplicarlo en un sentido deliberadamente metodológico.²⁸

Tal como lo define Weber, el principio fundamental del tipo ideal es que es

una «imagen mental [que] unifica diferentes relaciones y procesos de la vida histórica en un cosmos, libre de contradicciones, de relaciones *imaginadas*. [...] Se logra mediante la *acentuación* unilateral de *uno*, o *algunos* puntos de vista, y mediante el agrupamiento de un gran número de aspectos *individuales* existentes, difusos y discretos —más presentes en un lado que en otro, o en un tercero directamente ausentes—, que conforman esos puntos de vista unilateralmente destacados, dando lugar a una imagen *mental* unitaria. En su pureza conceptual, esta imagen mental no existe empíricamente en la realidad: es una *utopía*...» (Weber 1968b, 190-191 [1973a, 85]).

El término «tipo ideal» no debe ser entendido de ningún modo como ideal *normativo*. El propio Weber dice, en una carta de 1904 (Bruun 2007, 214, n. 39; Weber 2012a, 375), que «escogió el término [tipo ideal] porque en su uso habitual, los términos “caso límite ideal”, “pureza ideal” de un suceso típico, “construcciones ideales”, etc., se utilizan sin la implicación de deber-ser».

Weber le atribuye gran importancia a este concepto, al cual ve como «específico, y en ciertas situaciones indispensable para las ciencias de la cultura» (Weber 1968b, 190 [1973a, 85]). Aunque no explicita las razones que subyacen a dicha «especificidad» e «indispensabilidad», sus argumentos dejan en claro que se está refiriendo al hecho de que los elementos que componen el tipo ideal no provienen de las clasificaciones que uno puede encontrar en las ciencias naturales («*genus proximum, differentia specifica*») sino de la selección que el académico realiza con base en sus propios criterios de relevancia («valores», para usar la terminología utilizada antes en la discusión acerca de la relación de valor). Por lo tanto, el tipo ideal pretende clarificar la *significación cultural* del fenómeno que está siendo investigado, lo cual es, como hemos visto, una función específica y, en parte, indispensable de las ciencias históricas o culturales.

Weber le asigna dos funciones principales a su concepto de tipo ideal.

En primer lugar, provee claridad conceptual —algo de especial importancia al establecer relaciones causales en las ciencias de la cultura (a este respecto Weber introduce explícitamente la categoría de «posibilidad objetiva» tratada más arriba, pp. 385-386)—. Y en segundo lugar, tiene una función «heurística». Weber no lo considera una hipótesis (esto queda claro desde el momento en que se construye deliberadamente el tipo ideal como una «utopía» irreal) pero puede mostrar el camino hacia la formulación de las mismas. Diferentes académicos pueden construir diversos tipos ideales del «mismo» fenómeno. Consecuentemente, no se puede hablar de tipos ideales más o menos «correctos», sino solamente de más o menos útiles. El tipo ideal no es una hipótesis que busca su corroboración, sino más bien una referencia, definida sobre las bases de ciertos criterios que los académicos consideran «significativos», y con la cual la realidad efectiva puede ser comparada.

Tal como lo entiende Weber, lo importante de esta función «heurística» no es

la *coincidencia* de la conducta real con el tipo ideal (una coincidencia total sería, de hecho, sólo un caso extremo), sino por el contrario, el grado de su *desviación*. Tal desviación puede deberse *tanto* al hecho de que los valores o fines que incidieron en realidad sean otros que los postulados como fundamento del tipo ideal, *como también* a una racionalidad imperfecta en la búsqueda de tales valores o fines.²⁹

Weber pone mucho empeño en subrayar que esta focalización metodológica en las «desviaciones» de la búsqueda racional de fines es un simple reflejo del carácter particularmente unívoco de esas construcciones racionales, lo que facilita al investigador, por lo tanto, su *aplicación*: de ningún modo desea afirmar que las acciones racionales y las motivaciones dominan *de hecho* la vida cotidiana, y agrega que esta concepción equivocada se encuentra desafortunadamente bastante difundida (Weber 1976, 3 [1964, 5-6]).

El argumento weberiano acerca del concepto del tipo ideal y sus aplicaciones sufre notables desplazamientos con el paso del tiempo. La mayoría de las veces que usa el término «tipo ideal», lo hace en los artículos de 1904 a 1913, y sobre todo en «La “objetividad”» (1968b [1973a]). Las aplicaciones del concepto durante este periodo en muchos casos denotan fenómenos históricos individuales —aunque también discute tipos ideales más generales, tales como el del «hombre económico» (Weber 1968d, 429 [1973c, 190], y, más en general, Weber 1968a, 130; 1968b, 189-190 [1985, 156-157; 1973a, 85])—. Luego de 1913 la terminología cambia y los tipos ideales son denominados, en su mayoría, simplemente «tipos» o «tipos puros». Los tipos en este último periodo asumen un carácter bastante general en las argumentaciones de Weber, en donde el aspecto «valorativo» es considerablemente menos prominente, viéndose reemplazado por reflexiones acerca del «sentido» de la acción en cuestión, y de su racionalidad.

La aplicación más ampliamente conocida del tipo ideal en su forma «temprana» es, por mucho, la construcción típico-ideal de los dos conceptos que aparecen mencionados en el título de su famoso ensayo «La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo» (1904-1905).³⁰ La «última» versión (el «tipo puro») es utilizada por Weber reiteradamente, sobre todo en los primeros capítulos de *Economía y sociedad* («Conceptos sociológicos fundamentales»; 1976, 1-31 [1964, 5-45]).

El concepto del tipo ideal formulado por Weber ha sido apreciado de modos muy distintos. Heinrich Rickert adopta una actitud aparentemente algo fría respecto al mismo (1986, 78); Alexander von Schelting (1934, 330) sostiene que sólo pueden reclamar para sí ser tipos ideales aquellos conceptos de carácter abstracto-general, mas no aquellos contruidos *ad-hoc* como ayuda para el análisis de situaciones históricas concretas.³¹ Thomas Burger (1987, 131-133) apunta más o menos a lo mismo cuando dice que parecería no haber ninguna diferencia considerable entre lo que Weber llama un tipo ideal «individual» y un

concepto individual «ordinario». Burger intenta solucionar este problema proclamando que los tipos ideales «individuales» weberianos (como el «capitalismo» o «la economía de la ciudad medieval») son en realidad una suma de numerosas instancias en donde las personas han actuado acorde a la lógica del tipo ideal. Sin embargo, el problema con ambas objeciones, de Schelting y de Burger, es que no cabe duda en cuanto a que Weber también usa el término «tipo ideal» en aquellos casos en los que caracteriza las acciones de una sola persona.³²

VIII. EL LUGAR DE LA METODOLOGÍA EN EL CONJUNTO DE LA OBRA DE WEBER Y SU IMPORTANCIA PARA EL PRESENTE

Como hemos visto (p. 371), el propio Weber adopta una mirada fuertemente instrumental de la metodología, sin considerarla en ningún momento un fin en sí misma; pero, a su vez, sus planteamientos metodológicos ocupan en muchos aspectos un lugar central en los fundamentos de su pensamiento sociológico. Su preocupación por la independencia valorativa de los conceptos científicos (véase arriba p. 375) ciertamente se refleja en su propios trabajos sociológicos —las definiciones libres-de-valores de la «legitimidad» y el «Estado» en su sociología política (Weber 1976, 16-20 y 29-30 [1964, 25-31 y 43-45]) son un ejemplo prominente, y su pronunciado interés en lo que he dado en llamar el «lado de los valores» de la neutralidad valorativa (véase arriba p. 374) encuentra su expresión en su minucioso análisis de las «esferas de valor» de la vida moderna y sus diferentes racionalidades (véase arriba p. 377)—. A su vez, su obra sociológica también está caracterizada por el extendido uso de los tipos ideales y, en sus últimos trabajos, de los tipos puros (véase arriba p. 387). En cuanto a la «comprensión» [*Verstehen*] y el individualismo metodológico, como hemos visto, son conceptos que se ubican por su esencia en el centro mismo de su sociología sustantiva.

¿Cuál es, pues, la importancia de la metodología weberiana hoy? No podríamos responder a esta pregunta simplemente refiriéndonos a las innumerables veces que los académicos contemporáneos recurren a Weber en sus citas. La posición encumbrada que se le reconoce en el ámbito de las ciencias sociales del siglo xx³³ implica inevitablemente que usualmente las referencias a su obra y a sus conceptos se utilicen simplemente como mecanismos de legitimación. Por otro lado, parece no haber dudas en que las exposiciones de Weber acerca del concepto de la «neutralidad valorativa», minuciosas y de amplio alcance, han dejado una marca imborrable en la forma en que se conciben en la actualidad las propias bases fundamentales de las ciencias sociales. La aplicación por parte de Weber de las ideas de Rickert sobre la «relación de valor» [*Wertbeziehung*] en las ciencias «de la cultura», aunque tal

vez imperfecta desde un punto de vista epistemológico, puede decirse que representa un punto de inflexión hacia el contemporáneo «enfoque parcial» en las ciencias sociales.³⁴ Aun cuando no se escuchan mucho hoy en día los ecos de las reflexiones de Weber sobre causalidad en términos de «posibilidad objetiva» y de «causación adecuada», su riguroso análisis no ha perdido siquiera un ápice de su relevancia.³⁵ Quizá el concepto del tipo ideal esté más presente en forma de cita textual que en su puesta en práctica, pero el tratamiento que hace de él Weber determina con claridad ejemplar una importante cantidad de problemas y posibilidades conceptuales que atañen a las ciencias sociales.³⁶ Por último, resulta evidente que los sociólogos tienen la necesidad, tan obvia como constante, de reflexionar sobre los puntos centrales implicados en el individualismo metodológico y la *Verstehen*.³⁷

Pero sobre todo, la metodología de Weber ha sabido mantener su frescura porque elude la tentación de la sistematización. Sus escritos metodológicos son ampliamente polémicos y para llevar a cabo sus propósitos toma prestado mucho de otros pensadores, tal como lo hace la urraca. Sin embargo, mientras la urraca roba todo aquello que brilla, Weber tiene la interesante y particular cualidad de hacer resplandecer los elementos que toma prestados. La forma sugestiva e imaginativa en que usa estos elementos —incluso cuando es asistemática y ocasionalmente inconsistente— proporciona a los científicos sociales del presente novedosas facetas acerca de los problemas metodológicos que nos siguen cautivando, precisamente porque nunca podemos tener la esperanza de verlos definitivamente resueltos.

Referencias

- Andersen, Heine. 2000. «Influence and Reputation in the Social Sciences - How Much Do Researchers Agree?» *Journal of Documentation* 56 (6) (noviembre), 674-692.
- Baier, Horst. 1969. *Von der Erkenntnistheorie zur Wirklichkeitswissenschaft*, Universidad de Münster, tesis doctoral.
- Bruun, Hans Henrik. 2001. «Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type». *Max Weber Studies* 1 (2), 138-160.
- . 2007. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Londres: Ashgate.
- . 2008. «Objectivity, Value Spheres, and “Inherent Laws”. On some Suggestive Isomorphisms between Weber, Bourdieu, and Luhmann». *Philosophy of the Social Sciences* 38 (1), 97-120.
- Burger, Thomas. 1987. *Max Weber's Theory of Concept Formation*. Durham: Duke University Press.
- Dilthey, Wilhelm. 1883. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Berlín; Duncker & Humblot.
- Eliaeson, Sven. 2002. *Max Weber's Methodologies*. Cambridge: Polity.
- Ghosh, Peter. 2005. «Max Weber and William James: “Pragmatism”, Psychology, Religion». *Max*

- Weber Studies* 5 (2) (julio), 243-280.
- Hennis, Wilhelm. 1988. *Max Weber. Essays in Reconstruction*. Keith Tribe (trad.). Londres: Allen & Unwin.
- . 1994. «The Meaning of “Wertfreiheit”». On the Background and Motives of Max Weber’s “Postulate”. *Sociological Theory* 12 (2), 113-125.
- . 1996. *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Henrich, Dieter. 1952. *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Jacobsen, Bjarne. 1999. *Max Weber und Friedrich Albert Lange. Rezeption und Innovation*. Wiesbaden: DUV.
- Jellinek, Georg. 1900. *Allgemeine Staatslehre*. Berlín: O. Häring.
- Jensen, Henrik. 2012. *Weber and Durkheim. A Methodological Comparison*. Londres: Routledge.
- Josephson, Peter. 2004. «Lehrfreiheit, Lernfreiheit, Wertfreiheit: Max Weber and the University Teachers’ Congress in Jena 1908». *Max Weber Studies* 4 (2), 201-219.
- Käsler, Dirk. 2003. *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*. Fráncfort del Meno: Campus.
- Marcuse, Herbert. 1971. «Industrialization and Capitalism». En *Max Weber and Sociology Today*, Otto Stammer (ed.), Kathleen Morris (trad.). Oxford: Blackwell, 133-151.
- Merz, Peter-Ulrich. 1990. *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nau, Heino Heinrich (ed.). 1996. *Der Werturteilsstreit*. Marburgo: Metropolis.
- Nusser, Karl-Heinz. 1986. *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft*. Friburgo y Múnich: Karl Alber.
- Oakes, Guy. 1982. «Methodological Ambivalence: The Case of Max Weber». *Social Research* 49 (3), 589-615.
- . 1988. *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Parsons, Talcott. 1949. *The Structure of Social Action*. Nueva York: The Free Press.
- Rickert, Heinrich. 1892. *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Friburgo: Mohr.
- . 1902. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1986. *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. Guy Oakes (trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rossi, Pietro. 1971. «Discussion». En *Max Weber and Sociology Today*, Otto Stammer (ed.), Kathleen Morris (trad.). Oxford: Blackwell, 71-77.
- Schelting, Alexander von. 1934. *Max Webers Wissenschaftslehre*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schluchter, Wolfgang. 1989. *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Schumpeter, Joseph. 1908. *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg. 1892-1893. *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Stuttgart y Berlín: Cotta.

- Stammer, Otto (ed.). 1971. *Max Weber and Sociology Today*. Kathleen Morris (trad.). Oxford: Blackwell.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tenbruck, Friedrich. 1999. *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Harald Homann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Turner, Stephen P., y Regis A. Factor. 1981. «Objective Possibility and Adequate Causation in Max Weber's Methodological Writings». *Sociological Review* 29 (1), 5-29.
- Udehn, Lars. 2002. «The Changing Face of Methodological Individualism». *Annual Review of Sociology* 28, 479-507.
- Voegelin, Eric. 1952. *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Gerhard. 1987. *Geltung und normativer Zwang*. Friburgo y Múnich: Karl Alber.
- Wagner, Gerhard, y Heinz Zipprian. 1987. «Tenbruck, Weber und die Wirklichkeit. Ein Diskussionsbeitrag». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39 (1), 132-149.
- Wagner, Gerhard, y Heinz Zipprian (eds.). 1994. *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Weber, Max. 1909. «Adolf Weber: Die Aufgaben der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft». *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 29, 615-620.
- . 1920. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 536-573.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1968a [1903-1906]. «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-145.
- . 1968b [1904]. «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1968c [1906]. «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 215-290.
- . 1968d [1913]. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 427-474.
- . 1968e [1917]. «Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 489-540.
- . 1973a [1904]. «La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- . 1973b [1906]. «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura». En *Ensayos sobre*

- metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 102-174.
- . 1973c [1913]. «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 175-221.
- . 1973d [1917]. «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 222-269.
- . 1975 [1919]. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 181-233.
- . 1976 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1985 [1903-1906]. «Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía». En *El problema de la irracionalidad en las Ciencias Sociales*, José María García Blanco (trad.). Madrid: Tecnos, 3-173.
- . 1987 [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.
- . 1988 [1895]. «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-26.
- . 1991 [1895]. «El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 66-100.
- . 1992 [1919]. «Wissenschaft als Beruf». En *Wissenschaft als Beruf. 1917-1919. Politik als Beruf. 1919*. Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schluchter (eds.), *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/17. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 71-111.
- . 2009 [1907]. *Crítica a Stammler y otros textos*. Javier Rodríguez Martínez (ed. y trad.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- . 2012a. *Collected Methodological Writings*. Hans Henrik Bruun y Sam Whimster (eds.), Hans Henrik Bruun (trad.). Londres: Routledge.
- . 2012b. *Briefe 1918-1920*. Gerd Krumeich y M. Rainer Lepsius (eds.), *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/10. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weiss, Johannes. 1992. *Max Webers Grundlegung der Soziologie*. Múnich: Saur.
- Whimster, Sam. 2007. *Understanding Weber*. Londres: Routledge.
- Windelband, Wilhelm. 1894. *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg*. Estrasburgo: J. H. Ed. Heitz (Heitz & Mündel).

III. Weber: su relevancia para Iberoamérica

Max Weber y el Estado latinoamericano*

MIGUEL ÁNGEL CENTENO'
Princeton University

Es difícil imaginar un trabajo académico acerca del Estado que no mencione a (si no es que comienza con) Max Weber.¹ Para la mayoría de los estudiosos, su interés por el Estado comenzó también con él. Sin embargo, a pesar de su posición central para el campo, los trabajos de Weber sobre el Estado no se encuentran dentro de un texto único ni constituyen un conjunto teórico ordenado cuidadosamente. No hay duda sobre la cantidad y la calidad del trabajo de Weber sobre varios principios de la política. Sin embargo, sin importar su centralidad para el discurso académico, nuestra idea de la «weberianidad» del Estado se aproxima más a una interpretación *post-facto* de varios trabajos y análisis que a una lectura directa de una presentación teórica formal.² El presente ensayo intentará realizar un análisis conciso de la visión que tenía Weber sobre el Estado como una forma de dominación, así como la relación de esta institución con el resto de la sociedad. Las percepciones centrales de Weber son la relación de dominación (prevalente, según Weber, a lo largo de la historia) y la conexión entre el Estado moderno y la dominación legal-racional.

¿Cómo puede contribuir el estudio del Estado latinoamericano a nuestra apreciación de Weber? ¿Cómo puede Weber clarificar las discusiones sobre el desarrollo político de esta región? Con respecto a la primera cuestión, Weber utilizaba «tipos ideales» para explorar el doble rostro del análisis sociológico: la convergencia y la variación, lo universal y lo particular. Los tipos ideales «se obtienen mediante un aumento *mental* de ciertos elementos de la realidad» (Weber 1985a, 190 [2009, 142]), herramientas conceptuales con las cuales podemos acercarnos a la realidad. Éstas no deben ser confundidas con una serie de expectativas (normativas o de otro tipo), sino servir como puntos de referencia con los que podemos comprender mejor la realidad empírica (Swedberg 2005, 119-121). Weber no buscaba hacer declaraciones holísticas basadas en evidencia selectiva, sino que buscaba identificar patrones comunes a algunas trayectorias institucionales y a las divergencias entre éstos.

Precisamente por esta fe en la vital importancia de la coincidencia histórica, la secuencia temporal y su legado, Weber sería el primero en admitir que el expandir el alcance de su análisis hacia casos poco estudiados sería un elemento imperativo de su propia obra. Weber escribió bastante poco sobre América Latina, y la yuxtaposición de sus ideas con la realidad local implicará, en cierta medida, forzar el análisis. Por otro lado, la comparación del desarrollo del Estado en América Latina se beneficiaría en gran medida de aplicar los «tipos ideales» weberianos a las particularidades de la región. ¿Cómo y por qué fue distinto el progreso de la dominación política en esta región del patrón que Weber percibía en Europa occidental?³ Este proyecto nos proporciona una oportunidad de distinguir entre generalización sociológica y explicación histórica, permitiendo a cada una informar a la otra. Buscaré aplicar el desarrollo que lleva al surgimiento del Estado latinoamericano al concepto weberiano más general y configurativo (Roth 1975, 149).

I. DOMINACIÓN Y LEGITIMIDAD

Especialmente en sus últimos diez años de vida, Weber propuso una sociología de la «*Herrschaft*» [dominación]. Inicialmente traducida al inglés como «authority» y como «hierarchical coordination» por Talcott Parsons, recientemente su presentación como «domination» ha sido preferida por los académicos de habla inglesa. Pero también significa gobierno (*rule*), como prefiere Reinhard Bendix, reinado, dominio, señorío o soberanía. Es «una relación de *dominación* de seres humanos sobre seres humanos» (Weber 1988a, 507 [2007, 89]). Para Weber es fundamental la diferencia entre *Macht* (poder) y *Herrschaft* (dominación) (Weber 1985b, 28 [1964, 43]). El poder es la probabilidad de que un individuo u organización pueda llevar a cabo su propia voluntad, mientras que la dominación es la probabilidad de que otros obedezcan. El poder puede involucrar el carisma, la coacción, la coerción directa o la intimidación y es una cualidad propia de un individuo o un grupo. La dominación es la relación entre dos o más individuos, definida más claramente no por quién la ejerce, sino por quién obedece y sus razones para hacerlo; el cómo y por qué los dominados consienten esta situación de obediencia. Mientras que el poder puede ser episódico e idiosincrático, la dominación está asociada de manera intrínseca con cierta regularidad y predictibilidad que la hacen particularmente apropiada para el análisis histórico y social. Además, «un cierto mínimo de *querer* obedecer [...] es parte de toda verdadera relación de dominación»; es decir, requiere un nivel mínimo de legitimidad (Weber 1985b, 122 [1964, 170]).

El énfasis en la dominación hace que la sociología política de Weber sea inherentemente antiutópica. Siempre se mantuvo escéptico frente a cualquier

noción de «harmonía permanente» (Lassman 2000, 86). Weber creía que «la *lucha* no puede ser excluida de la vida civilizada. Uno puede cambiar sus medios, su objeto, e incluso su dirección fundamental y sus portadores, mas no puede eliminarla» (Weber 1985c, 517 [2010, 122]; Derman 2010): en toda sociedad compleja los intereses colectivos tienen que, a menudo, contradecirse entre sí. En la *Lección inaugural* de Friburgo de 1895, Weber declaró que no debíamos imaginar que «la paz y la felicidad nos esperan en las entrañas del futuro ni creer que se puede ganar un espacio de acción dentro de esta existencia terrenal de otra manera que no sea la de la dura lucha del hombre contra el hombre» (1988b, 12 [1991a, 82]). Es posible argumentar que el mensaje principal de *La política como vocación* es la contradicción inherente entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Todo político tiene que confrontar la incongruencia, casi inevitable, entre los fines y los medios, y quienes creen en utopías cometen el error de pretender que no es necesario elegir entre tales opciones (Weber 1988a, 549-559 [2007, 139-152]). La dominación de los humanos sobre otros humanos es inevitable y debemos aceptar este límite fundamental a las posibilidades de la libertad humana. Para Weber (parafraseando el aforismo más famoso de su discípulo y amigo Robert Michels), quien dice sociedad, dice dominación.

Dada la ausencia de una jerarquía absoluta de valores y en vista de la irracionalidad ética del mundo, la dominación no es una expresión de un interés común, pues tal cosa no existe. La distribución del poder y los recursos dentro de una sociedad determinará la forma en que la dominación es usada, por quién, en contra de quién y por qué. Las contradicciones entre el interés nacional y los intereses particulares del grupo social dominante son probables. Quizá donde esta perspectiva se muestra más claramente sea en la discusión que hace Weber de la situación en Prusia oriental y de los *Junker*. Existía, para Weber, una contradicción central entre la posición socioeconómica de los *Junker* y la unidad de Alemania. Después del proceso de unificación, los intereses de los *Junker* y los de la nación empezaron a divergir —por ejemplo, los *Junker* querían traer mano de obra polaca barata e imponer aranceles proteccionistas, incluso cuando dichas políticas operaban en contra de los intereses de la mano de obra y el capital alemanes—. A pesar de esta contradicción básica entre los intereses de clase y nacionales, los *Junker* mantenían su preponderancia mediante el control del Estado. El Estado prusiano era, en muchos sentidos, su Estado, incluso si su posición económica y social estaba en declive. En lugar de enfrentarse a los *Junker* por el poder, la burguesía alemana no se convirtió en una clase por sí misma, sino que imitó las maneras de los *Junker* y compartió su actitud reaccionaria hacia la socialdemocracia.

Este escepticismo puede ser comprendido mejor si tenemos en mente que Weber veía a la democracia como una competición entre intereses, más que como un Edén utópico con representación directa (Weber 1985b, 171-177 [1964,

235-241]). La esencia de la política es el conflicto. En todo caso, los parlamentos representan a los que «son *dominados* con los medios de la burocracia» (Weber 1988c, 339 [1991b, 154]; cursivas en el original). Así, por ejemplo, Weber afirmó que existían dos caminos hacia la democracia en Alemania, ninguno de los cuales involucraba la creación de un todo colectivo, sino que requerían un reordenamiento en las preferencias. Primero, uno podría introducir una cuña entre la burguesía y la clase terrateniente tradicional mediante un ataque al sistema de estatus social, y demostrando a los burgueses que sus temores acerca de la socialdemocracia eran infundados. Alternativamente, la oposición de los obreros al capitalismo podía ser disminuida y éstos podían ser alentados a cooperar con la burguesía. Ambas estrategias requerían la existencia de un gran pacto entre los grupos sociales relevantes. La tragedia de la democracia alemana fue que la burguesía nunca tuvo la oportunidad de participar en el ejercicio del poder político antes del surgimiento del proletariado y del desarrollo del conflicto moderno entre clases. Así, el miedo de la burguesía a la clase obrera los llevó a una posición reaccionaria (Mommsen 1989, 59-60).

Dado el énfasis en la dominación por parte de un grupo concreto de intereses, sorprende poco que Weber no considerara que existiera tal cosa como «el Estado», actuando de manera autónoma. El Estado weberiano ha sido malentendido como uno con autonomía organizacional, como un sujeto hegeliano. Sin embargo, las notas existentes de sus últimas lecciones sobre el Estado indican claramente que Weber había «purgado al Estado de toda agencia colectiva» (Palonen 2009, 102; Hübinger 2009, 26). Weber sugiere que el Estado, y en particular el Estado de derecho, es una fachada que oculta la realidad de las relaciones de poder (Lassman 2000, 92-93). El Estado es una forma de dominación organizada de unos sobre otros (Weber 1988a, 507 [2007, 89]), el medio para algún fin.

El Estado es una herramienta con fines de dominación. El Estado es una «empresa» o una «explotación» [*Betrieb*]. Como instrumento del poder, el Estado puede ser utilizado por diversos grupos (incluyendo, particularmente, a los cuadros estatales) con una variedad de propósitos, pero es imprescindible comprender que es un instrumento, mas no un fin. El Estado es meramente una de las encarnaciones organizativas posibles para las relaciones sociales; representa la institucionalización de las relaciones de dominación. Para Weber, la dominación no proviene, como asegura Marx, por ejemplo, del control sobre la propiedad u otros recursos, sino que se sostiene sobre dos fundamentos: el control sobre la violencia y la legitimidad de dicho control. El análisis político trata precisamente de quiénes controlan la violencia y cómo justifican este control. La política trata, por lo tanto, sobre la distribución y el uso de la fuerza. El Estado se define mejor por los medios que le son propios, es decir, la violencia física (Weber 1988a, 506 [2007, 88]).

Para Weber la violencia siempre ha sido parte de cualquier asociación política

que se pueda llamar Estado y discute los predecesores de esta entidad moderna en una amplia gama de sus escritos. En este capítulo nos atañe sobre todo el Estado «en el momento actual», cuya relación con la violencia es «particularmente íntima». El Estado contemporáneo es aquella «comunidad humana que se atribuye (exitosamente) el monopolio legítimo de la violencia física dentro de cierto territorio» (Weber 1988a, 506 [Weber 2007, 88]). Estos tres aspectos (legitimidad, violencia y territorio) son todos indispensables.

Para Weber la violencia es, de cierta manera, tanto la causa como la consecuencia fundamental de las instituciones sociales. Este orden queda delimitado por el territorio: Weber asume una estructura territorial obligatoria. En sus trabajos tardíos acerca del Estado se le presta relativamente poca atención a las sociedades nómadas, o aquéllas que no se encuentran unidas por un mismo territorio. La clave de este enfoque podría ser la violencia misma, pues parece existir una relación intrínseca entre el uso de la violencia organizada y el ordenamiento de la tierra en unidades soberanas mutuamente excluyentes. El territorio es crucial para Weber no sólo en términos de los límites de la dominación sino en la creación de una «comunidad de destino político» —los conflictos políticos compartidos generan profundos sentimientos de un destino común— y volveremos a tratar este tema. Pero el punto principal es que, para el Estado moderno, «la seguridad militar, el interés económico y la comunidad cultural nacional» deben coincidir en el mapa (Weber 1985b, 514-541 [Weber 1964, 661-694]).

Mientras que el papel central de la violencia puede ser una constante histórica, la forma en que se ejerce esta violencia y la manera en que se toman decisiones respecto de su uso difieren de un caso a otro.⁴ Weber no ve al Estado como un simple mecanismo de coerción. Ningún Estado puede sobrevivir si depende de forma exclusiva del miedo o el interés propio, la fuerza o la recompensa material. Para que un Estado funcione bien, requiere legitimidad, o la creencia en la existencia de un orden social que es obligatorio o ejemplar (Weber 1985b, 544, 16 [1964, 699, 25]). Weber sitúa la legitimidad en el centro de su análisis de la obediencia. Para que el Estado mantenga su existencia, los gobernados deben someterse a la dominación que pretende ejercer quien gobierne en un momento dado. ¿Cuándo hace eso la gente y por qué? ¿Qué justificaciones internas y qué factores externos sostienen esta dominación? En pocas palabras, el gobierno debe estar basado en una alta probabilidad de obediencia por parte de la población y en su aceptación del derecho de los de arriba a dominar.

Es significativo que para Weber todas las formas legítimas de dominación dependen de que los gobernantes acepten las reglas normativas y de que correspondan a la obediencia de los de abajo mediante el cumplimiento de su parte del acuerdo político y de sus obligaciones. Ciertamente esto es verdad en el caso de sistemas patrimoniales, pero Weber también veía al funcionamiento de

la burocracia como dependiente, en última instancia, de un código de integridad y una dignidad de cargo —*Amtsehre*— sin el cual ésta no podría desempeñarse.

La legitimidad es inherentemente frágil, y puede verse amenazada de varias maneras. En todo momento quienes dominan deben preguntarse qué justificaciones internas y medios externos sostienen la aceptación o sometimiento a su dominio. Lo crucial es que la legitimidad no tiene, para Weber, contenido normativo. Así como el Estado, la legitimidad es un instrumento. Lo importante, hablando de legitimidad, no son las reglas *per se*, sino las probabilidades de cumplimiento y el grado en que la población relevante acepta los principios fundamentales. Weber es realista: dado que el mundo y la vida social serán inherentemente injustos (basados, como lo están, en una dominación histórica previa y en la distribución desigual de los recursos bajo la misma), los órdenes sociales deben contar con razones que expliquen o justifiquen la injusticia. En este sentido, la legitimidad se entiende menos como un bien en sí misma y más como un medio que permite la dominación.

Es famoso el análisis de Weber de las tres formas de dominación, asociadas con formas específicas de legitimidad y de administración: tradicional, carismática y legal-burocrática. Para estos tipos ideales Weber hace énfasis tanto en la «autojustificación» de la dominación como en su organización. Dados los límites de un capítulo, la discusión que sigue se concentrará en dos conceptos: la dominación patrimonial y la dominación legal-burocrática.⁵

La dominación patrimonial es un subtipo de la tradicional, es decir, aquella que se basa en «dar por sentadas» las tradiciones y el legado histórico. En todas las formas de dominación tradicional, tanto la identidad del que domina como la del súbdito son vitales. No existe una división entre la persona y su cargo o función, ni existe la expectativa de decisiones y juicios universales e independientes de la identidad personal. Esta forma de dominación tiene su origen en la descentralización de la casa, donde tanto el señor como el súbdito dependen del cumplimiento de una serie de obligaciones mutuas. Más allá de esto, lo que distingue a la dominación patrimonial es la estructura de vínculos personales interdependientes basados en el «respeto y la fidelidad» (*Pietäts- und Treueverhältnis*; Weber 1985b, 1010 [1964, 757]). La expectativa de una cierta reciprocidad define al patrimonialismo, incluso cuando las asimetrías de poder son considerables. Los cambios a estos acuerdos podrían representar una amenaza a los beneficios que ambas partes derivan de la relación. De todos modos, el control sobre los medios para ejercer la violencia sigue siendo crucial, y es la habilidad del amo para producir y utilizar esta fuerza lo que, finalmente, establece las bases de esta relación.

La característica más importante del tipo ideal del Estado moderno es el reemplazo de los sistemas administrativos patrimoniales tradicionales por la dominación burocrática. La burocracia es la dominación a través del conocimiento y la regulación y es, por naturaleza, el método más eficiente para la

dominación. Es gobernar mediante una serie de principios y leyes universales. La racionalidad implica calculabilidad y previsibilidad. Los sistemas son racionales cuando están dirigidos a alcanzar fines sustantivos y no están sujetos al capricho o favor individual. Estos sistemas son guiados por la conciencia sobre y la consideración de las consecuencias. Es importante señalar aquí que para Weber la burocracia no es necesariamente el Estado, sino que el Estado moderno es una organización que se administra y legitima mediante la dominación legal-burocrática.

¿Cómo se origina este Estado? Una lectura posible de Weber es la del pensador «evolucionista», según el cual el progreso entre los tipos ideales es inevitable, irresistible e irreversible,⁶ mientras que otra opción es que los tipos ideales no deben ser vistos como una especie de «modelo», sino única y estrictamente como una herramienta heurística. Si preferimos el segundo argumento, más conservador, podríamos decir que Weber identifica tres condiciones bajo las cuales puede observarse la transición hacia un Estado moderno. Primero, la competencia geopolítica obliga a los estados a ser lo suficientemente eficientes para vencer o defenderse de los estados vecinos. Aquí tenemos a Weber en su faceta más darwinista y funcionalista. Una forma de organización triunfa porque aporta una ventaja crítica dentro de una competición a muerte entre otras organizaciones similares. Segundo, la dominación burocrática es superior como instrumento de administración y reduce la fricción entre los costos personales y administrativos. La administración burocrática ayuda a resolver los problemas de agente-principal que lastraban las organizaciones patrimoniales. Sólo esta clase de estructura es capaz de administrar la complejidad de las tareas que enfrenta el Estado moderno. Es posible también que triunfe porque provee a los cuadros que existen dentro de la estructura de un poderoso instrumento que puede ser utilizado a favor de su propia dominación social. Finalmente, el establecimiento de un gobierno burocrático es un paso crítico hacia la formación y el desarrollo del mercado. Los estados y su monopolio sobre la violencia posibilitan la calculabilidad y previsibilidad que el capitalismo requiere. Dado el papel central del capitalismo dentro de la visión de la modernidad de Weber, sólo aquellos estados capaces de sostener tales sistemas económicos podrán sobrevivir a la competencia geopolítica.

Por encima de la forma de dominación establecida, la legitimidad en el mundo moderno se encuentra cada vez más basada en pretender alguna forma de identidad comunitaria. El tipo ideal del Estado moderno es tanto una burocracia como una «nación»: una «comunidad de sentimientos» donde la gente comparte un sentimiento de solidaridad. Weber argumentaba que este sentimiento no tenía por qué ser inherente a una comunidad, sino que podía lograrse en un periodo relativamente corto de tiempo; especialmente cuando tales esfuerzos son apoyados por literatos que buscan crear y diseminar una

identidad particular. Nuevamente vemos que lo que el Estado puede lograr únicamente mediante la coerción es limitado, requiere de la legitimidad especial de la nación: «... es cierto que el Estado puede muchas cosas, pero no tiene el poder de forzar *al individuo a que se le entregue libremente*» (Weber 1988d, 170 [1982, 49]). En las sociedades contemporáneas el nacionalismo podría proporcionar una conciencia común por encima de la de clase y ayudaría a que el proletariado no se opusiera al orden social existente. Este sentido de comunidad (aunque sea generado políticamente o construido artificialmente) es necesario para atraer al proletariado o a los subalternos desde su fijación con la posición de clase o étnica hacia su identidad como nación (Weber 1988b, 22-23 [1991a, 96-97]; 1985b, 242-245 [1964, 324-327]).

Para Weber, la nación y el Estado son dos cosas muy distintas, pero la dominación puede asegurarse más fácilmente cuando éstas son congruentes. «Un Estado no debe ser, necesariamente, un “Estado-nación” en el sentido de que todas sus políticas estén orientadas de forma exclusiva a los intereses de una única nacionalidad predominante. El Estado puede servir a los intereses culturales de varias nacionalidades» (1984, 91; citado en Roth 2000, 129). Pero parecería que la legitimidad de la pretensión de dominar por parte de una comunidad es crucial para el éxito de un Estado. A la inversa, una comunidad sólo puede llamarse nación a sí misma si está ligada a un Estado —una nación es *Gemeinschaft*—, vinculados mediante la solidaridad; mientras que un Estado es *Gesellschaft*, organizado para propósitos específicos (Beetham 1985, 129).

¿Qué se necesita para ser una nación? Al tiempo que remarca la «artificialidad» de la creencia en unos ancestros comunes (Weber 1985b, 237-238 [1964, 319-320]), Weber cita cuatro componentes cruciales: *a)* algún factor objetivo en común (como el lenguaje); *b)* que este factor en común sea considerado algo de valor (hablar un idioma es valioso, y es un fin en sí mismo); *c)* este factor en común se transforma en solidaridad frente a los extraños (ellos hablan otro idioma), y *d)* esta solidaridad encuentra su expresión dentro de instituciones políticas co-extensivas con la comunidad (*nuestras* escuelas enseñan el lenguaje correcto). Este proceso debe ser aceptado ampliamente: «el Estado-nación descansa sobre una robusta base psicológica compartida incluso por amplios estratos de los económicamente dominados en la nación, y de ninguna manera es meramente una “superestructura”: la organización de las clases económicamente dominantes» (Weber 1988b, 18-19 [1991a, 91]).

Si parafraseamos y resumimos una historia mucho más compleja de lo que puede ser analizado en unas cuantas páginas podemos decir que, para Weber, el Estado moderno es:

- a)* un instrumento que puede ser utilizado por un grupo o sector social
- b)* con el fin de asegurar su dominación sobre otros que también pretenden llegar al poder u obtener privilegios

- c) basado en un monopolio sobre el uso de la violencia
- d) y en la legitimidad de este monopolio
- e) dentro de un territorio determinado.

El Estado contemporáneo/moderno se caracteriza por:

- f) el predominio de la dominación legal-burocrática y la subsiguiente legitimidad para gobernar
- g) y la creación de solidaridades horizontales que dan cabida a la creencia de que dicho Estado representa puntos de vista e intereses compartidos.

Esta forma de organización es el producto de:

- h) las eficiencias organizacionales inherentes a la burocracia
- i) y la competencia interna y externa que recompensa a aquellos que utilizan los medios de dominación más eficientes.

El Estado weberiano es, por tanto, una forma de control institucionalizado, cuyas características se definen en relación con su entorno social. Éste requiere dos condiciones: una disposición de la población a obedecer a quienes ejercen la dominación y que estos últimos tengan a su mando los recursos organizacionales necesarios para mantener su dominio (Weber 1988a, 509 [2007, 91]). El desarrollo del Estado moderno es un proceso paralelo de monopolización de la violencia y una creciente organización y legitimación burocráticas de la dominación.

II. EL ESTADO LATINOAMERICANO⁷

La narrativa central del desarrollo político latinoamericano muestra un apego desigual hacia los tipos ideales del Estado moderno señalados por Weber. Con ciertas y limitadas excepciones, la obediencia esperada de la población hacia quienes dominan no ha sido institucionalizada/internalizada de una manera tan completa como la que Weber incorporó a su tipo ideal. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, la organización del Estado mismo a menudo ha carecido de los recursos necesarios para crear o legitimar esta forma de obediencia. Aquí es importante señalar la insistencia de Weber en la formación técnica del personal burocrático (1985b, 124-130 [1964, 173-180]) y el desdén que prevalece en la región hacia muchos servidores públicos. Estas dos condiciones, la imperfección o fragilidad de la legitimidad y una carencia generalizada de recursos institucionales, han caracterizado al Estado latinoamericano desde el inicio y puede argumentarse que aún ayuda a definirlo hoy en día. La pregunta fundamental para nosotros es cómo nos ayuda esta

trayectoria diferenciada a comprender el tipo ideal weberiano, y a su vez, cómo nos ayuda Weber a entender por qué América Latina fue distinta.

El concepto de dominación, ciertamente, no es nuevo para la región. Uno encuentra pocos ejemplos del establecimiento de un poder dominante sobre un territorio tan extremo como el que tuvo lugar en América durante el siglo XVI. La conquista se vio beneficiada por un desastre epidemiológico que redujo a la población nativa a una pequeña fracción de lo que era en 1492. No cabe duda que, para 1600 y con pocas excepciones, los españoles habían establecido su control sobre sus territorios en América Latina. Los portugueses a su vez también comenzaban a establecer su control sobre la costa. Tanto en Brasil como en el Caribe esta dominación se extendió hasta las poblaciones de esclavos, traídos como sustitutos de los ahora difuntos nativos.

Es posible formular un argumento fuerte a favor de la caracterización del régimen colonial como uno patrimonial (Sarfatti Larson 1966; Zabłudovsky 1989). Una pregunta clave aquí es si la naturaleza de esta forma de dominio era algo además de coactiva. ¿Hasta qué punto la población negra e indígena aceptaba la dominación ibérica, en el sentido en que Weber busca aplicar dicho concepto? La legitimidad del imperio colonial es sujeto de un debate considerable. El régimen colonial parece haber estado basado en el tipo de aceptación pasiva u obediencia que Weber considera decisiva. Esto fue facilitado por la segregación de una parte considerable de la vida colonial, lo «delgado» del Estado, y la multitud de costumbres, normas y obligaciones que definían las razas y las castas. El sistema era cualquier cosa menos justo, pero al igual que la situación descrita por Weber en Prusia del Este previo a la década de 1880, una serie de obligaciones mutuas y de acuerdos proveían al régimen colonial de una pátina de legitimidad.

La primera amenaza a este orden provino de las reformas borbónicas que buscaron imponer una serie de controles sobre ambos imperios. Esto resultó en fisuras dentro de la comunidad blanca, así como en una creciente resistencia por parte de sus subalternos. La invasión napoleónica de España hizo añicos lo que quedaba de la legitimidad tradicional colonial. No sólo se había marchado el rey, sino que la ruptura con la dominación imperial exacerbó los conflictos entre peninsulares y criollos conforme la red de obligaciones y beneficios recíprocos se desbarataba. Como nos señala enfáticamente Weber, la clave de una pretensión de legitimidad tradicional es que ésta se tome por sentada. Una vez que la cortina se ha recorrido y el mago imperial ha sido revelado como un charlatán puede que no sea factible restablecer la naturalidad en el obedecer.

El periodo independentista en América Latina, de 1810 a 1830 (con la excepción de Brasil), fue uno de desmoronamientos, de centros que no se sostienen y de estructuras que se derrumban. Durante el medio siglo posterior (cuando menos) los derechos y obligaciones de los dominados y los dominantes dejaron de ser obvios o aparentemente irreversibles. El legado restante de las

castas raciales y la explotación cotidiana desmentían precisamente las pretensiones de legitimidad de las repúblicas independientes: el de representar al pueblo. Las rebeliones, bandolerismo y actos aleatorios de violencia demostraban a su vez la debilidad del Estado. El resultado (de nuevo, con las excepciones notables de Chile y Brasil) fueron varias décadas de inestabilidad, incluyendo conflictos intraélites y revueltas populares. De muchas maneras la violencia que caracterizó a la región durante este periodo es exactamente lo que Weber podría haber predicho que sucedería una vez derribado el estrato de quienes dominan en un imperio. Durante estos años y en gran parte de la región no podía decirse que existiera nada más que el nivel más primitivo y superficial de dominación.

Comparemos esta narrativa con la historia contemporánea de Prusia oriental. Allí los *Junker* continuaron disfrutando el secular control sobre gran parte del territorio y de la población. El trauma de Jena en 1806 no tuvo como resultado la desinstitucionalización de la dominación prusiana. El campesinado se mantenía en un Estado de auténtica servidumbre, y los terratenientes poseían el poder económico y social total. El poder político consistía en una asociación con la dinastía de los Hohenzollern, quienes apoyaban la posición de los *Junker*, mientras que éstos proveían de personal al ejército y a la mayor parte de la burocracia. En este caso, la dominación incluyó un arreglo evidente entre una clase y un Estado dominantes. Debemos señalar que, mientras Weber escribía sus primeras obras, la funcionalidad de esta alianza entre una clase y el Estado comenzaba a desmoronarse conforme se deterioraba el poder económico de los *Junker* y las necesidades económicas de Alemania cambiaban (Bendix 1977). Por el contrario, durante buena parte del siglo XIX latinoamericano, no quedaba claro a quién pertenecía el Estado. Por supuesto los poderes comerciales e imperiales alzaban su voz, y en distintos momentos los mercaderes, élites terratenientes y caudillos militares tuvieron el mando. Sin embargo, y a diferencia del caso prusiano, ningún grupo social fue capaz de institucionalizar o legitimar sus intereses por encima de los de los demás.

Durante la segunda mitad del siglo XIX la región alcanzó una nueva forma de orden «liberal». Este orden se caracterizó por incluir economías orientadas hacia la exportación, gobierno autoritario y aparente democracia, así como por la consolidación de jerarquías y desigualdades poscoloniales, pero también por un crecimiento y desarrollo significativos. El patente progreso, puesto a la vista en varias ferias mundiales durante el periodo, ocultaba la fragilidad del orden político, económico y social. La obediencia rara vez era garantizada, la riqueza fluía a manos de muy pocos y las divisiones a lo largo de múltiples ejes desgarraba a las sociedades. Entre los años 1910 y 1930 el orden liberal que había sido creado en varios países fue destrozado por las revueltas de los de abajo, por el miedo de los de arriba y por los retos económicos de la Gran Depresión. Sin embargo el resultado de esta crisis no fue ni la continuación del *statu quo*

patrimonial, ni el desarrollo de estados modernos con dominación legal-burocrática, sino un híbrido que incluía aspectos de ambos. La maquinaria del Estado se expandió enormemente, en particular en las esferas del bienestar público y la economía, aunque las relaciones y reciprocidades patrimoniales continuaron siendo significativas mientras que el Estado de derecho, elemento central de la dominación burocrática, a menudo era superficial.

De cualquier forma, la legitimidad del monopolio sobre los medios para ejercer la violencia del Estado, así como su representación y administración de los intereses nacionales, eran constantemente cuestionadas. Las cinco décadas siguientes fueron caracterizadas por ciclos de demandas revolucionarias por parte de la izquierda y de respuestas reaccionarias por parte de la derecha. Argentina tuvo golpes militares, levantamientos populares, peronismo, amenazas terroristas y la «guerra sucia». Tanto en Perú como en Colombia hasta el mismo monopolio sobre la violencia fue cuestionado exitosamente por distintos grupos en partes de su territorio y ambos pasaron años de intenso conflicto armado. Lo mismo puede decirse acerca de Centroamérica, con la excepción de Costa Rica después de 1948 y de Panamá en 1989. La doble transición, alejándose del control estatal de la economía y hacia un gobierno democrático, le otorgó una especie de luna de miel a muchos de estos países aunque, nuevamente con pocas excepciones, los crecientes niveles de violencia dañaron la transición hacia un gobierno más democrático, mientras que la desigualdad socavó la legitimidad del sistema económico. La imagen del Estado latinoamericano es, por lo tanto, marcadamente distinta de la suposición hecha por Weber acerca de la dominación legal-racional moderna. No cabe duda de que éstos son estados no sólo en un sentido puramente nominal⁸ y que lo han sido desde mediados del siglo XIX, pero ni el monopolio sobre la violencia física ni la legitimidad de la autoridad pública han sido tan firmes como en el tipo ideal del Estado moderno. De igual importancia es el hecho de que la estructura burocrática estatal subyacente siguió subdesarrollada. Los estados latinoamericanos del siglo XXI, en su mayoría, contaban con todos los adornos que pueden esperarse de tales instituciones. Sin embargo, la distancia entre la realidad empírica de la región y el tipo ideal legal-burocrático es mucho mayor que la que podemos observar en gran parte de Europa y del este de Asia.

¿Cómo podemos explicar estas distintas trayectorias empíricas? Para empezar, los orígenes del Estado latinoamericano fueron muy distintos de aquéllos imaginados por Weber. Su visión, dominada por los casos europeos, es una de crecimiento orgánico de la dominación acorde al desarrollo social y al tamaño del territorio en cuestión. Los estados europeos a los que Weber se refiere comenzaron siendo territorios pequeños y consolidados, controlados por grupos reducidos de élites. A lo largo de los siglos el alcance del mando y el tamaño y composición de la élite cambió y se expandió con tal de ejercer su dominio sobre un territorio y defenderlo de los enemigos externos. El Estado

surgió como el proyecto de una élite dentro de un territorio, y mientras que la identidad de la primera cambió a lo largo de los siglos, el control organizativo del segundo mantuvo su legitimidad histórica.

En América Latina nos encontramos con una narrativa muy diferente sobre su origen. Los estados primordiales, es decir, los imperios inca y azteca, fueron destruidos por la conquista. Esto generó una dominación colonial que se caracterizó por diferencias explícitas entre las castas y pocos conflictos con otros rivales formales. Este sistema colapsó al principio del siglo XIX y partes extensas de la región permanecieron fuera de cualquier forma de control central durante décadas. Debido a que a pesar de haber heredado los límites administrativos imperiales contaban con poco poder, el ámbito oficial de los nuevos estados era mucho más extenso que su dominio efectivo. Estos estados comenzaron sus vidas institucionales siendo incapaces, organizativa y políticamente, de establecer un dominio sobre su territorio.

Consideremos la razón que en última instancia da Weber para el desarrollo de la dominación burocrática. Haciendo un resumen de lo que en realidad es un esfuerzo complejo a lo largo de décadas por comprender el surgimiento del Estado moderno, sugiero que Weber se concentra en tres atributos cruciales para su tipo ideal: su efectividad para la competencia interestatal; su resolución de los problemas de agente-principal, y el apoyo que proporciona al establecimiento de mercados capitalistas. En América Latina había poca necesidad geopolítica de crear un Estado particularmente efectivo. La competencia externa en busca de territorio estuvo por lo general ausente, y los estados (y sus élites) sentían poca necesidad de construir defensas en contra de enemigos foráneos. El control interno era manejado de manera privada por las élites locales, o se mantenía fácilmente con recursos relativamente limitados. Los modelos de dominación patrimonial fueron, durante largos periodos, lo suficientemente efectivos como para mantener el control. Si bien el capitalismo se impuso, éste tenía un estilo particular, basado en las exportaciones hacia el mercado internacional o sobre monopolios internos, defendidos por alianzas entre las clases dominantes. Aunado a ello, grandes segmentos de la población se mantenían al margen del proyecto estatal: eran irrelevantes como productores, o consumidores, o soldados. Debe considerarse que incluso hoy en día varios estados latinoamericanos se ven forzados a alentar de manera activa a que sectores significativos de ciudadanos dejen su país dada la ausencia de un papel económico o social que puedan desempeñar dentro de él.

En pocas palabras, el cambio esperado de una dominación patrimonial hacia una burocrática en América Latina se dio con un retraso significativo, y sólo en ciertas regiones y sectores de la sociedad. Sin duda la posesión de medios privados para ejercer violencia, característica de la dominación patrimonial, duró mucho más en la región y posiblemente aún continúa jugando un papel importante en algunos países. El elemento que caracteriza al Estado

latinoamericano durante gran parte de sus dos siglos de historia puede ser considerado una falta de interés en resolver los problemas asociados con la dominación patrimonial. Los conflictos de agente-principal fueron aceptados como el costo involucrado en hacer negocios políticos. La ausencia en general de amenazas externas protegió al Estado como instrumento de los tipos de incentivos negativos que juegan un papel fundamental en los análisis de Weber, Otto Hintze y Charles Tilly.⁹ En muchos casos la pérdida del poder era un resultado temporal y no muy costoso que claramente no merecía el esfuerzo político requerido para asegurar que no sucediera. Sólo cuando se enfrentaban a amenazas populares serias las élites eran capaces y estaban dispuestas a hacer uso de la violencia sancionada por el Estado, pero esto podía lograrse utilizando relativamente pocos medios y, lo que es más, no requería que el Estado central pusiera a prueba el patrimonialismo de las élites. Cuando sí lo hacía, como en el México del porfiriato y en el priísta, parecía una bestia imaginada por Borges: un colosal animal burocrático descansando en complejas pirámides de reciprocidades patrimoniales.

Los postulados fundamentales de la dominación burocrática/legal-racional weberiana: la universalidad de las reglas codificadas y la separación en las personas de sus lados públicos y privados continúan siendo poco más que aspiraciones en gran parte de América Latina. Los estados creados después de 1930 a menudo eran demasiado grandes e incluso tras los recortes de los años noventa aún quedan organizaciones y burocracias enormes. Pero, con la excepción de algunas «islas de excelencia» (los bancos centrales, el servicio diplomático), muchos de los servicios públicos en América Latina son subjetivos, personalistas, corruptos, venales e ineficientes. Fuera de algunos casos aislados, como el de Chile, son pocos los latinoamericanos que esperan que la justicia o la administración sea universal y anónima. El reclamo indignado, escuchado tan a menudo, de «¿Que no sabes quién soy?» ejemplifica la manera en que mucha gente ve sus interacciones con el Estado. Un conductor de raza blanca con auto último modelo puede contar con tener un intercambio muy distinto con la policía brasileña que el que espera su contraparte de raza negra que anda en bicicleta. Las asignaciones de personal son hechas de acuerdo con una amplia gama de criterios personalistas y clientelistas. La corrupción, ya sea en forma de sobrecontratación, simple robo, compensaciones o sobornos, es endémica. Weber predijo una forma de «burocracia patrimonial» en la cual los cuadros estatales utilizan el instrumento del Estado para sus propios fines, un término que podríamos utilizar para describir al antiguo bloque comunista. En América Latina esta forma de burocracia se desarrolló de manera conjunta con una alianza entre élites políticas, sociales y económicas.

Esta falta de capacidad burocrática tiene otros costos, además de los que afectan a la provisión de servicios y la protección de derechos. Siguiendo el pensamiento de Weber, el problema verdadero no surge de las cualidades del

instrumento organizacional en sí, sino de la forma en que éste es percibido. La disfuncionalidad del aparato estatal le dificulta cada vez más a los ciudadanos el considerarlo como legítimo por encima de su propio acuerdo o desacuerdo acerca de políticas específicas. En el centro de la dominación legal-burocrática está la creencia en su aplicación constante y universal, y los estudios acerca de la legitimidad en la región confirman la interacción entre las expectativas y la percepción que se tiene del Estado.¹⁰ El rigor metodológico y la solidez de sus resultados indican que estos hallazgos generales reflejan una realidad subyacente.

La primera observación que se hace es que existe gran variación dentro de la región. En prácticamente todos los estudios realizados, el triunvirato de Chile, Costa Rica y Uruguay se encuentran a leguas por delante de sus vecinos, mientras que los países andinos y centroamericanos se encuentran abajo. No es sorprendente que esos mismos estados suelen liderar las encuestas hechas a la población. Encuesta tras encuesta nos muestra que la mayoría de los ciudadanos en muchos países no aceptan que las reglas del juego políticas (por no hablar de las socioeconómicas) sean razonables y sensatas ni que estén justificadas. Demasiados conflictos políticos tratan no sobre quién dirigirá la maquinaria del Estado, sino del derecho fundamental del Estado a gobernar. En gran medida esto se explica por los bajos niveles de confianza que se tienen en la capacidad del Estado para hacerlo. Algunos de los resultados individuales describen lo que sólo podemos llamar un «Estado rechazado»: tan sólo 6.6% de los argentinos tienen un nivel de confianza significativo en el servicio público, 19.2% de los peruanos confían en «el gobierno» y 30% de los mexicanos confían en la policía (World Bank 2010, 214-215).

La falta de confianza lleva a que «los ciudadanos se vuelvan cínicos con respecto al sistema político y sientan desafecto hacia el orden existente» (Diamond 2007, 1). Las consecuencias son mayores que un simple descontento o enajenamiento individual; ningún sistema de gobierno puede ser eficiente y justo con todos todo el tiempo. De hecho, puede ser que los sistemas funcionales tengan que «engañar» a algunas personas de vez en cuando con tal de funcionar. Las disminuciones de confianza dificultan un buen gobierno, o evitan que los grupos relevantes lo reconozcan cuando lo tienen delante. Así, por ejemplo, es mucho más difícil que los funcionarios sean honrados y que actúen de forma apropiada cuando casi tres cuartas partes de los ciudadanos creen que son corruptos y esperan que se comporten de ese modo.¹¹ Existe un elemento de circularidad causal dentro de la relación entre confianza y gobierno que dificulta en gran medida las reformas políticas. La falta de confianza refleja una gobernanza de baja calidad, pero también puede obstaculizar los esfuerzos por mejorarla.

Detrás de estas cuestiones se encuentra una debilidad fundamental en la lealtad hacia el Estado (Norkus 2004). Podemos comenzar distinguiendo dos

tipos de sentimiento nacionalista. El primero favorece una especie de vínculo psicológico entre las personas, una convicción acerca de su identidad y sus diferencias respecto de otros; se refiere también a una comunidad percibida e identificada (Connor 1978). Podemos detectar estos sentimientos fácilmente dentro de América Latina, pero es necesario diferenciar este nacionalismo psicológico del tipo de vínculo político más institucionalizado. El segundo sentimiento, comúnmente llamado patriotismo en la filosofía política, debe ser situado en el contexto del Estado como una entidad política. Involucra la identificación con el Estado y el reconocimiento de la promoción de sus intereses como el mayor deber. Este «compromiso» comunitario con el Estado suele sustentar su legitimidad y es un elemento central del patriotismo. Este tipo de sentimiento nacionalista es mucho más difícil de encontrar en la región.

La característica dominante de América Latina, desde el comienzo de su historia moderna hasta el día de hoy, ha sido la fragmentación social y política; América Latina es una región permanentemente dividida con «vínculos horizontales» no muy desarrollados (Lomnitz 2001). América Latina se ve definida por divisiones intraestatales, más que por divisiones interestatales. Podemos comenzar con el notorio legado étnico y racial de la conquista que tanto determina aún a las sociedades andinas y mesoamericanas, o el de la agricultura en plantaciones que caracteriza a gran parte de la costa atlántica. Existen también brechas regionales que afectan prácticamente a todos los países: planicies y montañas; costa e interior; capital y provincia. También encontramos los abismos entre clases en ésta, la más desigual de las regiones —un hecho que define la retórica y los conflictos políticos—. Finalmente, encontramos las divisiones ideológicas de izquierda, derecha y centro. Varias de estas divisiones se superponen, haciendo los cismas aún más fuertes.

La imagen que surge de estas cifras es clara: El Estado latinoamericano, con algunas excepciones, carece de un grado adecuado de legitimidad entre sus ciudadanos. En consecuencia, no le es posible ejercer el esperado monopolio sobre la violencia, generar un desarrollo efectivo, o proveer servicios al nivel que uno esperaría. Quizá de aún mayor importancia es que este fracaso es advertido por un amplio sector de la población y conforma su imagen del Estado. ¿Cómo podemos conciliar la naturaleza híbrida de la autoridad política en gran parte de la región con las construcciones teóricas de Weber?

III. EL ESTADO POSCOLONIAL

Mirar a Weber a través de un lente latinoamericano nos confirma el valor heurístico de utilizar tipos ideales. La experiencia latinoamericana con el caos del siglo XIX y la manera en que éste frustró a poderosas élites imperiales e internas demuestra que el control sobre los medios para ejercer la violencia es tan

importante (si no es que más) como el control sobre la producción y las finanzas. Weber era un realista, y como tal correctamente privilegió el control de la violencia como la base fundamental para cualquier sistema de autoridad política. Sin embargo, el control de la violencia no es suficiente si aquéllos sobre quienes se impone no creen en su «corrección» inherente. De manera similar, para que funcionen las burocracias es de vital importancia la creación de un espíritu del deber o dedicación. Las sociedades no reflejan tan sólo lo que hacen sus miembros, sino también lo que éstos creen. Puede que los estados latinoamericanos hayan resuelto otros problemas e incluso establecido algo de control sobre la violencia, pero generalmente han sido poco exitosos en la creación de una fe patriótica. El escepticismo de Weber también podría aminorar las expectativas que han perseguido al Estado latinoamericano desde el comienzo. Estas instituciones han sido encargadas de resolver divisiones y desigualdades que son el resultado de siglos de dominación racial, social y económica. Con esto no se busca insinuar que exista algún orden político que pueda eludir del todo a la dominación, en una forma u otra, sino señalar que la experiencia colonial fue caracterizada por una versión particularmente feroz de ésta, una asociada con la membresía étnica y cuyo legado histórico continúa formando una parte importante de la vida diaria.

¿Cuál es la lección principal que puede ofrecer América Latina a una visión weberiana del Estado? La progresión weberiana de tipos ideales, desde la dominación patrimonial a la burocrática, asume que una élite social siempre buscaría maximizar su efectividad organizacional. Es decir, el grupo dominante buscará maximizar la efectividad de su posición de control. La experiencia de América Latina nos indica que, en ausencia de ciertos contextos y trayectorias históricas, la organización del Estado puede sobrevivir en una situación por debajo del óptimo. El paralelo que encontramos aquí con las estrategias de optimización vs. «satisfacción» podría ser relevante (Simon 1956). Es posible que algunos grupos dominantes no deseen o no sean capaces de maximizar su dominio. Un menor control en una asociación con otros con quienes se comparte el poder puede ser suficiente para sus propósitos. De la misma manera, las necesidades o las expectativas de la población gobernada pueden ser tan bajas como para no requerir un control extenso. En un ambiente geopolítico generalmente pacífico, una de las principales motivaciones del Estado weberiano podría desaparecer. En resumen, no es necesario que la organización del Estado progrese, pues ésta puede permanecer en una etapa «en proceso» durante décadas, si no es que siglos.

Una segunda adición al tipo ideal weberiano podría ser aún más importante: mientras que Weber reconocía la importancia del sentimiento comunitario y la identidad, muchos de sus casos presentan una congruencia fundamental entre la identidad y el Estado. Cuando reconocía posibles contradicciones, como los trabajadores agrarios polacos en Prusia, él supuso que estos problemas podían

ser resueltos mediante alguna forma de autonomía cultural y administrativa. Desafortunadamente no contamos con muchos testimonios sobre qué pensaba Weber en cuanto a la sociología política de la etnicidad y la raza. Ciertamente su acercamiento al problema racial en el sur de Estados Unidos (Weber 1985b, 234-235 [1964, 315-316]) nos indica que era consciente de las jerarquías entre las categorías raciales, pero no queda claro cómo éstas, a su vez, podrían redefinir el tipo ideal burocrático/legal-racional.¹² En el tratamiento por parte de Weber del control burocrático el Estado trata a todos los sujetos de la población como si pertenecieran a la misma categoría, en la medida en que son ciudadanos. El Estado puede no ser equitativo y justo, pero la fachada que le presenta a la población será consistente. Pero, ¿qué sucede cuando un sistema es codificado para tratar distinto, de forma sistemática, de acuerdo a la identidad racial? Weber reconoció que el Estado refleja la jerarquía del poder social y sus escritos sobre la Alemania de su tiempo claramente nos demuestran que era consciente de cómo esta jerarquía infiltraría la misma organización burocrática del Estado. Sin embargo, yo argumentaría que Weber no prestó suficiente atención a cómo una sociedad permanentemente fragmentada podría producir un Estado fragmentado (y que causa divisiones).¹³

Haríamos bien en aceptar la importancia de lo que los teóricos poscoloniales han postulado por un largo tiempo. Primero, un reconocimiento de las condiciones particulares del nacimiento de la poscolonialidad. Éstas no son organizaciones orgánicas que se adaptan a un medio ambiente, y que son modeladas por sus necesidades y posibilidades. Por el contrario, a menudo son construcciones artificiales pensadas para un tipo muy distinto de dominación. En segundo lugar deberíamos tomar prestado el énfasis en cómo la discriminación que el Estado sanciona y hace cumplir ha sido el legado político fundamental para muchas de estas sociedades. La herencia de la desigualdad podría ser el rasgo definitivo de las sociedades latinoamericanas y es imposible tratar de comprender la política en estos estados sin tener en cuenta que, por varios siglos (incluso después de 1810), el papel central del Estado no era la creación de una nación, sino la preservación del privilegio social.

Referencias

- Abraham, Gary. 1991. «Max Weber: Modernist Anti-Pluralism and the Polish Question». *New German Critique* 53, 33-66.
- Beetham, David. 1985. *Max Weber and the Theory of Modern Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Bendix, Reinhardt. 1977. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Berkeley: University of California Press.

- Centeno, Miguel Ángel, y Fernando López-Alves (eds.). 2001. *The Other Mirror. Grand Theory Through the Lens of Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Centeno, Miguel Ángel, y Agustín Ferraro (eds.). 2013. *Statemaking in Latin America and Spain: Republics of the Possible*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connor, Walker. 1978. «A Nation Is a Nation, Is a State, Is an Ethnic Group, Is a...» *Ethnic and Racial Studies* 1 (4) (octubre), 377-383.
- Derman, Joshua. 2010. «Skepticism and Faith». *Journal of the History of Ideas*, 71 (3), 481-503.
- Diamond, Larry. 2007. «Building Trust in Government by Improving Governance». Ponencia presentada en el 7th Global Forum on Reinventing Government: «Building Trust in Government», Viena, Austria, 27-29 de junio.
- Espinal, Rosario, Jonathan Hartlyn y Jana Morgan Kelly. 2006. «Performance Still Matters: Explaining Trust in Government in the Dominican Republic». *Comparative Political Studies* 39 (2), 200-223.
- Gilley, Bruce. 2006. «The Meaning and Measure of State Legitimacy: Results for 72 Countries». *European Journal of Political Research* 45 (3), 499-525.
- Hechter, Michael. 1976. «Response to Cohen: Max Weber on Ethnicity and Ethnic Change». *American Journal of Sociology* 81 (5), 1162-1168.
- Hübinger, Gangolf. 2009. «Max Weber's "Sociology of the State" and the Science of Politics in Germany». *Max Weber Studies* 9 (1), 17-32.
- Lassman, Peter. 2000. «The Rule of Man over Man: Politics, Power and Legitimation». En *The Cambridge Companion to Weber*, Stephen Turner (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 81-98.
- Lomnitz, Claudio. 2001. «Nationalism as a practical system: Benedict Anderson's theory of nationalism from the vantage point of Spanish America». En *The Other Mirror: Grand Theory Through the Lens of Latin America*, Miguel Ángel Centeno y Fernando López-Alves (ed.). Princeton: Princeton University Press, 329-359.
- Manasse, Ernst Moritz. 1947. «Max Weber on Race». *Social Research* 14 (2), 191-221.
- Mommsen, Wolfgang J. 1989. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: University of Chicago Press.
- Norkus, Zenonas. 2004. «Max Weber on Nations and Nationalism». *Canadian Journal of Sociology* 29 (3), 389-418.
- Palonen, Kari. 2009. «The State as a "Chance" Concept». *Max Weber Studies* 11 (1), 99-117.
- Power, Timothy, y Jennifer M. Cyr. 2010. «Political Legitimacy in Latin America». *International Social Science Journal* 60 (196), 253-272.
- Roth, Guenther. 1975. «Socio-Historical Model and Developmental Theory». *American Sociological Review* 40 (2), 148-157.
- . 2000. «Global Capitalism and Multi-ethnicity: Max Weber Then and Now». En *The Cambridge Companion to Weber*, Stephen Turner (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 117-130.
- Sarfatti Larson, Magali. 1966. *Spanish Bureaucratic-Patrimonialism in America*. Berkeley: Institute of International Studies, University of California.
- Seligson, Mitchell. 2002. «The Impact of Corruption on Regime Legitimacy: A Comparative Study of Four Latin American Countries». *Journal of Politics* 64 (2), 2002, 408-433.
- Seligson, Mitchell A., y John A. Booth. 2009. *The Legitimacy Puzzle: Democracy and Political Support*

- in *Eight Latin American Nations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simon, Herbert A. 1956. «Rational Choice and the Structure of the Environment». *Psychological Review* 63 (2), 1956, 129-135.
- Swedberg, Richard. 2005. *The Max Weber Dictionary*. Stanford: Stanford University Press.
- Titunik, Regina F. 2005. «Democracy, Domination, and Legitimacy in Max Weber's Political Thought». En *Max Weber's "Economy and Society": A Critical Companion*, Charles Camic, Philip Gorski y David Trubeck (eds.). Stanford: Stanford University Press, 143-163.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1982 [1916]. «Alemania ante las grandes potencias europeas». En *Escritos Políticos I*, José Aricó (ed.). México: Folios, 35-58.
- . 1984 [1915]. «Bismarcks Außenpolitik und die Gegenwart». En *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, Wolfgang Mommsen (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I / 15. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 71-92.
- . 1985a [1904]. «"Die Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985b [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985c [1917]. «Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 489-540.
- . 1988a [1919]. «Politik als Beruf». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 505-561.
- . 1988b [1895]. «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-26.
- . 1988c [1918]. «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 306-444.
- . 1988d [1916]. «Deutschland unter den europäischen Weltmächten». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 157-178.
- . 1991a [1895]. «El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra». En *Escritos Políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 66-100.
- Weber, Max. 1991b [1918]. «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos». En *Escritos Políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 103-300.
- Weber, Max. 2007 [1919]. «La política como profesión». En *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Espasa Calpe, 87-152.
- . 2009 [1904]. *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- . 2010 [1917]. *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía (el*

- sentido de «no hacer juicios de valor» en la sociología y en la economía*). Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- World Bank Results. 2010. *Performance Budgeting and Trust in Government*. Washington, DC: World Bank.
- Zabludovsky, Gina. 1989. «The Reception and Utility of Max Weber's Concept of Patrimonialism in Latin America». *International Sociology* 4 (1), 51-66.

Max Weber y *La ciudad*

Una interpretación a la luz de la experiencia hispanoamericana

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

El texto de Max Weber que ha llegado hasta nuestros días con el título de *La ciudad* fue publicado por primera vez en 1921 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Se trata de un manuscrito póstumo e incompleto encontrado por Marianne Weber entre los papeles de su marido que fue incluido en 1922 en el volumen recopilatorio de *Economía y sociedad*. Su redacción se cree que tuvo lugar entre 1911 y 1914 y que formaba parte de una serie de escritos sobre historia universal que debía llevar el nombre de *Grundriss der Sozialökonomik*, aunque no hay coincidencia entre los especialistas sobre este punto (Nippel 2000, 14-15; Breuer 2000, 76). Una alusión epistolar de Weber a su intención de vincular la tipología de las ciudades a las formas de dominación *no legítima* llevó a los editores de *Economía y sociedad* a incluir el texto en el capítulo dedicado a la sociología de la dominación. Lo cierto es que esta característica de los regímenes urbanos tan sólo es tratada en algunas partes del escrito, concretamente en las páginas dedicadas a los tiranos de la Antigüedad y a la formación de los órganos municipales de las ciudades medievales italianas por medio de la *conjuratio* de los burgueses. Weber interpretó el surgimiento de los derechos estamentales urbanos y su afirmación política como una *usurpación original* de los poderes señoriales *legítimos* (Weber 2000, 26-27 [1964, 966-967]), un auténtico acto revolucionario, pues implicaba una subversión de las formas feudales de asociación y una alteración de las relaciones patrimoniales entre señores y Estado llano.

Las circunstancias que rodearon el descubrimiento del manuscrito, los cambiantes subtítulos añadidos al mismo,¹ así como la articulación interna del texto y su ubicación en las ediciones recopilatorias de la obra de Weber, han llevado a que se haya perdido buena parte de su sentido original. Así, por ejemplo, en los Estados Unidos el texto se publicó equiparándolo a los estudios

de sociología urbana de Robert E. Park y asimilando su perspectiva a una «teoría sistemática del urbanismo» y al paradigma del «behaviorismo social» (Martindale y Neuwirth 1958, 56 y 51). En Francia, Julien Freund lo presentó como un ejercicio interdisciplinar inspirado en la metodología de los *tipos ideales* y como el anticipo frustrado de un estudio de Weber sobre las ciudades modernas (1982, 8-9). En Alemania, por el contrario, la recepción de la teoría urbana de Weber llegó a través de los medievalistas, ya que su tipología contraponía el *ethos* político-militar de la Antigüedad grecorromana al espíritu fabril y comercial de las ciudades italianas y transalpinas de la Edad Media. La aparición del *homo economicus*, y con ello de las precondiciones para el surgimiento del capitalismo moderno, estaba ligada para nuestro autor a la distinción conceptual del *burgués* —el habitante de la ciudad— frente al campesino y, más genéricamente, a la diferenciación social del trabajo en el medio urbano, un factor condicionado por la ubicación geográfica de las ciudades —la costa frente al interior— y su posicionamiento con respecto a los intereses y las rutas del comercio. En términos políticos, el régimen corporativo de las ciudades medievales, con su tendencia a la homogeneización interna, representaba asimismo un anticipo de la vinculación estatal con el súbdito, distinta del nexo personal del señor con el vasallo.

Algunos especialistas en la obra de Weber han señalado el carácter asistemático de sus estudios urbanos y el escaso papel que éstos desempeñan en el conjunto de la misma (Bruhns 2000). Sus trabajos inmediatos a la génesis de *La ciudad* están centrados en la estructura agraria de las sociedades antiguas y en el surgimiento de las asociaciones gremiales durante la Edad Media, así como en la ética económica de las grandes religiones. Posteriormente, Weber imprimió un nuevo giro a su carrera orientándola a las formas históricas de organización del trabajo, pero no puede encontrarse en su obra un tratamiento sistemático del capitalismo industrial en relación con el desarrollo de las metrópolis modernas. El vínculo que une su estudio de las ciudades con las relaciones de propiedad en la Antigüedad y las motivaciones religiosas de la empresa económica reside en última instancia en la búsqueda de las precondiciones genéticas del capitalismo y del Estado moderno. Su teoría urbana debe insertarse por ello en el debate propiciado por Werner Sombart a comienzos del siglo xx con su monumental obra sobre los orígenes del capitalismo. En el volumen dedicado a la economía precapitalista, Sombart asignó a las ciudades un papel clave como centros de consumo. Para él, lo que define una ciudad desde un punto de vista económico es su dependencia de la producción ajena para el sustento cotidiano (1902, 128). Poco tiempo después de Sombart, Georg Simmel señaló en un difundido ensayo el efecto individualizador que las grandes urbes ejercen sobre la subjetividad moderna (1903). Weber colaboró intensamente con ambos autores a lo largo de su vida, y la influencia de éstos en su obra es palpable (Mommsen y Osterhammel 1989). De hecho, su caracterización de la ciudad occidental recoge

el debate de Sombart con los principales historiadores urbanos de la Alemania guillermina —Otto Kallsen, Willi Varges y Georg von Below—, pero a diferencia de él, Weber intentó esbozar un concepto jurídico-político de la ciudad para contrastarlo en distintas épocas y culturas.

En el primer capítulo de su texto, Weber clasifica someramente las ciudades en función de su especialización económica. La ciudad de consumidores [*Konsumentenstadt*] se caracteriza por depender de la capacidad consuntiva de grandes usuarios, ya sean éstos señores territoriales, funcionarios o rentistas. Los dos primeros casos constituyen subtipos de ciudad que Weber califica respectivamente de principescas [*Fürstenstadt*] y funcionariales [*Beamtenstadt*]. Se trata de centros territoriales erigidos en recolectores de ingresos de tipo patrimonial y político. En el caso de que las rentas urbanas provengan de la actividad comercial o industrial, su clasificación cae bajo el tipo de la ciudad de productores [*Produzentenstadt*]. Por último, atendiendo a la relación con el medio rural, Weber distingue la ciudad agraria [*Ackerbürgerstadt*] típica de la Antigüedad, en la que los habitantes son autosuficientes aunque generen ocasionalmente un excedente mercantil.

Esta tipología urbana no vuelve a aparecer en el texto. Más adelante Weber introduce la categoría de la ciudad patricia [*Geschlechterstadt*] para establecer las similitudes y diferencias entre las urbes de la Antigüedad clásica y las de la Edad Media. Tales distinciones se subsumen finalmente en el tipo más amplio de la *ciudad occidental*, cuyo contraste con la *ciudad oriental* volverá a surgir en sus estudios sobre religión. Pese a su advertencia de que las ciudades representan siempre tipos mixtos en la realidad, la heterogeneidad de las tipologías aplicadas ha llevado a cuestionar la coherencia de sus criterios y a alimentar la impresión de que el texto sobre la ciudad podría ser un ensamblado de varios fragmentos en el que la primera parte fue añadida *a posteriori* (Breuer 2000).

Los criterios de clasificación económica le sirven a Weber para destacar que la ciudad necesita desarrollar una política global que asegure su abastecimiento. El tamaño, sin embargo, no define el estatuto político de un conglomerado urbano. Una ciudad presupone el desarrollo de una actividad mercantil, la especialización productiva, estructuras de defensa (murallas) y una autonomía jurisdiccional.

No toda «ciudad» en el sentido económico, ni toda fortaleza que en un sentido político-administrativo suponga un derecho particular para sus habitantes, constituye un «*municipio*» [*Gemeinde*]. El municipio urbano, en el pleno sentido del término, tan sólo ha existido como fenómeno extendido en Occidente [...] Para ello es preciso que se trate de asentamientos con un marcado carácter industrial-mercantil en el que coincidan los siguientes rasgos: **1.** la fortificación, **2.** el mercado, **3.** tribunales y, al menos en parte, un derecho propio, **4.** carácter asociativo y, unido a ello, **5.** autonomía, autocefalia parcial y administración por medio de autoridades en cuyo nombramiento participen de alguna manera los burgueses (Weber 2000, 11 [1964, 949]).

Pese a que podemos observar el surgimiento de ciudades en distintas zonas

geográficas y momentos históricos, el proceso occidental de urbanización ofrece para Weber características extraordinarias. Esa especificidad va más allá de la mera diferenciación del medio urbano frente al entorno rural. Escribe en la génesis histórica de formas específicas de socialización política y en el surgimiento de una clase urbana autónoma con intereses económicos diferenciados. La ciudad medieval, con su autocefalia política y los privilegios estamentales de sus habitantes, constituye para Weber una corporación territorial [*Gebietskörperschaft*] basada en una unión comunitaria [*gemeindliche Einung*], así como un eslabón histórico en el tránsito hacia el capitalismo y el Estado modernos. Su análisis comienza con el mundo griego y termina en torno al siglo XVII, cuando las ciudades europeas perdieron su autonomía en favor de las emergentes monarquías absolutas. Los rasgos generales de esta perspectiva habían sido ya esbozados por Marx medio siglo atrás al señalar que:

La historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades fundadas en la propiedad de la tierra y la agricultura. La historia asiática es una especie de unión indiferenciada entre la ciudad y el campo (las grandes ciudades pueden considerarse aquí como un mero campamento regio, una superposición sobre la construcción propiamente económica). La Edad Media (la época germánica) parte del campo como sede de la historia y se desarrolla a continuación como oposición entre la ciudad y el campo. La [historia] moderna es urbanización [*Verstadtung*] del campo, no ruralización [*Verländlichung*] de la ciudad, como entre los antiguos (Marx 1983, 390-391).

Si bien en Japón y China existieron asentamientos urbanos fortificados y dotados de funciones mercantiles, Weber advierte su carencia de un estatus de derecho público y de una jurisdicción común y exclusiva para sus habitantes en calidad de sujetos urbanos [*Stadtbürgerrecht*]. En algunos lugares de Asia las asociaciones de artesanos y comerciantes llegaron a gozar de cierta autonomía y privilegios, pero de nuevo la vinculación de éstos con las ciudades fue algo contingente. Por último, en la India la estructura hereditaria de castas y la separación ritual entre profesiones impidieron la aparición de una burguesía [*Bürgertum*] y de comunidades urbanas [*Stadtgemeinden*] en sentido estricto. En Oriente,

no existía un derecho «urbano» como el de la Antigüedad y la Edad Media, ni tampoco se conocía el carácter corporativo de la ciudad [...] Lo que falta aquí son las cualidades estamentales específicas de los habitantes de la ciudad. Nada de ello se encuentra en China, Japón e India, y sólo algunos principios de ello en Oriente próximo (Weber 2000, 12-13 [1964, 950-951]).

La ciudad oriental aparece en la tipología de Weber inserta en unas estructuras políticas más extensas y sometida por ello a una doble forma de dominación patrimonial: la de la autoridad estatal y la del señorío local. La variante más extrema de este tipo de dominación estaría representada por el sultanismo islámico, mientras que en la China imperial se ejemplificaría en su jerarquización estamental y en el Imperio otomano en su feudalismo

prebendario. La necesidad de regular las canalizaciones hidráulicas a gran escala estaría asimismo en el origen de las grandes estructuras burocráticas de las monarquías orientales, que impidieron el desarrollo de formas militares autónomas en las ciudades. Los rasgos generales de esta tesis habían sido ya avanzados por los economistas clásicos y recogidos por Marx en los *Grundrisse*, con su esbozo de las formas precapitalistas de producción (1983, 386). Esta idea sería desarrollada ulteriormente por Karl A. Wittfogel en su teoría del *despotismo hidráulico*, una forma política cuya clave estriba en impedir la consolidación de cuerpos sociales independientes capaces de contrapesar o controlar la maquinaria administrativa del poder central (1966, 71).

La doble supeditación política (estatal/imperial y señorial) de las ciudades no fue desconocida en la historia europea, pero éstas lograron aquí un grado transitorio de autonomía inexistente en otras latitudes. La única similitud histórica que Weber reconoce con la ciudad europea medieval es la de la antigua *polis* griega. En ambos casos los órganos comunales fueron fruto de un acto revolucionario de aglutinación política: el *sinoicismo* de las poblaciones del Ática y la *conjura* del Estado llano en el Medievo. Este particular proceso de fraternización [*Verbrüderung*] se debió a su autonomía militar (el ejército de hoplitas y las milicias urbanas, respectivamente) y a la confluencia religiosa de los distintos grupos reunidos en ellas. En Grecia, esa unión fue propiciada por la ausencia de un monopolio sacerdotal del culto, mientras que en el periodo cristiano lo fue por el propio impulso ecuménico del mismo. Diferentes fueron, sin embargo, la naturaleza de sus elementos constitutivos —los gremios en un caso, sin equivalente en el mundo antiguo— y el tipo de oposición entre ellos —la propiedad de la tierra en un caso, el capital manufacturero y comercial frente al trabajo asalariado en el otro—. El ciudadano de la Antigüedad, a diferencia del burgués medieval, era un ciudadano labrador [*Ackerbürger*] y derivaba sus derechos de la posesión de un terreno de cultivo. La ciudad clásica careció, sin embargo, de proyección mercantil y nunca llegó a superar la naturaleza eminentemente militar de sus *fratrías* ni su orientación económica hacia el botín de guerra.

La asociación de ciudadanos libres formando parte de una misma comunidad jurídica y con privilegios estamentales ligados a su especialización económica, constituye para Weber un fenómeno excepcional que impulsó la autocefalia de las ciudades medievales, erosionó el régimen feudal y favoreció la racionalización del derecho —esto es, su desvinculación del estatus personal—. A diferencia de formas asociativas *naturales* ligadas al parentesco o la descendencia (como la *phylé* griega y la *gens* romana), las corporaciones urbanas medievales eran agrupaciones *arbitrarias* que amparaban la igualdad jurídica de sus integrantes.

Al fundarse las ciudades, el burgués ingresa a la ciudadanía como individuo, y como tal jura la *conjuratio*. Su posición jurídica como burgués viene garantizada por su pertenencia personal a la asociación urbana local, no al linaje o a la tribu (Weber 2000, 24 [1964, 963]).

La disolución de los vínculos de linaje se vio favorecida en Occidente por el universalismo cristiano, un proceso que ni el Islam ni el hinduismo fueron capaces de impulsar en las sociedades orientales.

Lo decisivo en el desarrollo de la ciudad medieval hasta llegar a convertirse en una asociación fue que los burgueses, en una época en que sus intereses económicos les impulsaban a una socialización [*Vergesellschaftung*] de tipo institucional, no se vieron impedidos en ello por limitaciones mágicas o religiosas ni por la administración racional de una asociación política superior (Weber 2000, 26 [1964, 965]).

Las ciudades medievales impulsaron un proceso de nivelación social entre siervos y hombres libres («el aire de la ciudad hace libre»), al tiempo que generaron nuevas formas de diferenciación entre los grupos de notables, las distintas corporaciones artesanales y el pueblo llano. Pero por detrás de formas *horizontales* de asociación como cofradías, gremios artesanales y guildas de comerciantes, Weber reconoce en la ciudad medieval unas pautas de confraternización política ausentes en otros contextos. La formación de los órganos comunales en el sur y el norte de Europa ilustra este proceso. El *popolo* de la Italia medieval era un concepto político, no económico, que agrupaba a los sectores ocupados en actividades comerciales y fabriles (*popolo grasso* y *popolo magro*) opuestos al dominio de las familias patricias (*magnati*). La autonomía financiera, administrativa y militar del *popolo* frente al magistrado de la ciudad (el *podestà*) le permitía nombrar sus propios *capitani* y lo convertía, según Weber, en una agrupación política conscientemente ilegítima y revolucionaria, «un auténtico Estado dentro del Estado» (Weber 2000, 58 [1964, 999]). Estos derechos corporativos de naturaleza urbana se derivaban de una *usurpación* de privilegios arrancados a los estamentos señoriales. Tales privilegios, presentados por los interesados como *derechos originarios*, eran contrarios al régimen vigente de *dominación legítima*, si bien con el tiempo solían ser sancionados por las crónicas como una concesión señorial. Estos derechos entrarían finalmente en conflicto con las emergentes monarquías absolutas y no se libraron del declive histórico de las formas económicas feudales.

Al comienzo de la Edad Moderna la mayoría de las ciudades europeas se encontraba gobernada por castas de notables de origen burgués o por una nobleza aburguesada. Weber atribuye esa decadencia de la autocefalia municipal a la creciente concentración de las élites urbanas en actividades lucrativas, a la profesionalización de las funciones militares y al desarrollo de un estamento de notables locales interesados en los asuntos de la corte. El burgués [*Bürger*] como habitante de la ciudad e integrante de una clase animada por intereses lucrativos fue para nuestro autor el producto de una determinada fase de la historia europea, un *intermezzo* tras el cual la ciudad dejó de tener relevancia y se vio sustituida por el Estado como marco institucional para el desarrollo del capitalismo.

Las ciudades vieron así arrebatada su soberanía militar, judicial y comercial. Formalmente en nada cambiaron sus antiguos derechos, pero lo cierto es que con la Edad Moderna perdieron su libertad al igual que en la Antigüedad con la erección del imperio romano (Weber 2011a, 368 [2011b, 341]).

I. LA CIUDAD COLONIAL HISPANOAMERICANA COMO VARIANTE DE LA «CIUDAD OCCIDENTAL»

La obra de Weber estuvo muy pronto disponible en castellano, gracias en buena medida a los esfuerzos de algunos académicos españoles exiliados en México tras la Guerra Civil, con José Medina Echavarría a la cabeza (Morcillo Laiz 2008). Pese a ello, su recepción en América Latina se vio condicionada por diversos factores, como la precaria estabilidad profesional de sus introductores y la larga hegemonía académica del marxismo en la región. La interpretación fragmentada de sus trabajos entre distintas disciplinas y las escasas menciones directas de Weber al mundo ibérico disminuyeron su perfil ante generaciones enteras de estudiosos iberoamericanos. Aun así, algunas categorías de su sociología de la dominación —como el patrimonialismo o el caudillismo— han encontrado un fértil terreno en la interpretación de las sociedades y de la cultura política de la región (Morse 1964; Góngora 1998; Dealy 1977; Paz 1983; Zabłudovsky Kuper 1993). Dada la importancia de las ciudades en la colonización de la América española y en el posterior desarrollo histórico de ésta, la teoría urbana de Weber posee un potencial que ha sido escasamente aprovechado. Lo cierto es que su obra sobre la ciudad incluye implícitamente una subtipología de la *ciudad mediterránea*, aunque no alude a España más que una sola vez (Weber 2000, 73 [1964, 1015]) y en ningún caso menciona las ciudades latinoamericanas ni las civilizaciones urbanas precolombinas.

Si admitimos que el texto de Weber adquiere pleno sentido en el terreno más amplio de su interés por los orígenes del capitalismo moderno, tales ausencias resultan quizá menos llamativas. Los flujos mercantiles y de metales preciosos desde América hacia Europa guardan ciertamente relación con la génesis del capitalismo moderno, pero en el plano social las formaciones que aquí nos interesan discurrieron en el sentido contrario. La colonización de América forma parte de la dinámica de expansión occidental por el globo. La proliferación de ciudades en la América española proyectó sobre el Nuevo Mundo un proceso de consolidación urbana cuyas condiciones sociales, políticas y culturales habían madurado en Europa durante la baja Edad Media y culminaron en el Renacimiento. Las sociedades coloniales, aunque sometidas a la dependencia de la metrópolis, fueron por ello a su manera sociedades occidentales. La ciudad hispanoamericana constituye en este sentido una variante de la *ciudad occidental* y en ella pueden reconocerse muchos de los rasgos descritos por Weber en su obra. Aun así, la transposición de las categorías urbanas europeas a

América debe ser matizada, ya que no sólo existe un desfase de varios siglos entre los procesos descritos por Weber y el desarrollo de las ciudades al otro lado del Atlántico. Su estratificación interna fue asimismo cualitativamente distinta de la europea. El estudio comparado de los procesos de urbanización en el Viejo y en el Nuevo Mundo nos permite comprender mejor las características propias de la historia social y política hispanoamericana y sus vínculos, similitudes y diferencias con la historia europea.

Desde el *municipium* romano, las *cartas pueblas* de la Edad Media y la colonización de América, hasta las sublevaciones independentistas, la proclamación de las soberanías nacionales y los movimientos populistas del siglo xx, uno de los rasgos más característicos de la tradición política hispana ha estribado en su íntima conexión con las formas urbanas. El hecho de que las Comunidades de Castilla y las Germanías valencianas cayeran ante Carlos V poco antes de que lo hiciera Tenochtitlan ante Hernán Cortés adquiere así un significado especial. Tales acontecimientos marcaron el ocaso político de las ciudades en la península ibérica, pero anunciaban el incipiente protagonismo que éstas asumirían en la ocupación del Nuevo Mundo. La caracterización de las ciudades ibéricas medievales resulta de especial importancia para comprender los patrones políticos, jurídicos e institucionales que impregnaron el proceso de urbanización hispanoamericano. Como es sabido, Weber cifró la especificidad histórica de la ciudad europea en su autonomía jurisdiccional, que se apoyaba en los intereses económicos y antiseñoriales de los estamentos urbanos.

El nacimiento de la asociación urbana autónoma y autocéfala de la Edad Media, con su concejo municipal y su «cónsul», «*major*», o «burgomaestre» a la cabeza, es un acontecimiento que se diferencia esencialmente no sólo de todo el desarrollo de la ciudad en Asia, sino también en la Antigüedad europea (2000, 26 [1964, 965]).

Este proceso tuvo una variante transalpina y otra meridional. Al norte de los Alpes tendió a darse una neta separación entre el medio urbano de los burgueses y el hábitat rural de los señores, así como una temprana disolución de los vínculos de linaje. En las ciudades hanseáticas, la función protectora de éstos fue suplida por las hermandades juradas [*Schwurbrüderschaften*], que asumieron un papel central en la creación de los órganos municipales. En el sur de Europa, por el contrario, el vigor de las ciudades atrajo a su seno a la clase nobiliaria. En Francia, y sobre todo en Italia, la constitución de las comunas tuvo generalmente lugar mediante la expropiación de los poderes señoriales legítimos a través de la *conjura* de los burgueses.

Las ciudades ibéricas comportan algunas peculiaridades en el marco de la tipología weberiana. Los burgos que florecieron a lo largo del Camino de Santiago durante la alta Edad Media reproducen algunos rasgos de las ciudades centroeuropeas —como sus gremios y cofradías— y de las meridionales —las *conjuras* de los burgueses *francos* contra los poderes de abades y señores, tal

como ocurrió en Sahagún, Lugo, Carrión, Burgos, Palencia y Santiago—. Más al sur de la península el patrón urbanizador fue muy distinto. El factor diferencial reside en el peculiar régimen feudal ibérico, condicionado por la *reconquista* de los reinos musulmanes. Los reyes cristianos dependían de la concesión de mercedes y privilegios a sus súbditos para ganar nuevos territorios. La repoblación del valle del Duero fue llevada a cabo durante el siglo x por pequeños monasterios y particulares al amparo de concesiones alodiales (el *derecho de presura*). En una segunda fase la colonización se organizó mediante *concejos* urbanos, a los que se asignaba su correspondiente alfoz. Al sur del río Tajo el protagonismo de la reconquista corrió a cargo de las órdenes militares, mientras que en el último periodo se recurrió al sistema de *donadíos* y *repartimientos* entre la nobleza, las órdenes y los concejos. En estas circunstancias, las ciudades cristianas —a diferencia de los grandes núcleos musulmanes del sur— se vieron abocadas a funciones preponderantemente defensivas, eclesiásticas y agropecuarias en detrimento de las actividades comerciales (Powers 1988). Esto permitió la consolidación de una clase hidalga urbana —los *caballeros villanos* e *infanzones*— y la obtención de un estatuto propio —los *fueros*— que las protegía frente a las servidumbres feudales, pero debilitó el desarrollo del comercio y, consiguientemente, de los gremios. Para una ciudad castellana ser *libre* significaba estar bajo la jurisdicción directa del rey y, por tanto, no sometida a vasallaje bajo ningún señor. El rey podía modificar las leyes y alterar los fueros, pero en cuanto patrimonio real, el territorio de la ciudad era inalienable. Sólo las ciudades marítimas mediterráneas con una fuerte proyección comercial y manufacturera —las *südeuropäische Seestädte* como Barcelona, Valencia y Palma de Mallorca, en la terminología de Weber (2000, 31, 81, 89 [1964, 971, 1024, 1032])— experimentaron *conjuras* comunales similares a las francesas e italianas (ciudades marítimas del sur de Europa).

En Castilla, por el contrario, la gran crisis política de las ciudades vino dada por la Guerra de las Comunidades (1519-1521). Este conflicto ha sido interpretado en ocasiones como un enfrentamiento entre la concepción patrimonialista de Carlos de Gante, quien recibió el trono de Castilla como herencia familiar borgoñona, y una noción más *moderna* y democrática de la libertad —como participación en un gobierno propio— por parte de los comuneros (Maravall 1979). También ha sido interpretado en un sentido opuesto, como una reacción *medieval* de las ciudades contra el impulso homogeneizador del Estado absolutista (Valdeón 1996). El movimiento comunero de las ciudades castellanas contrasta con el patrón señalado por Weber, ya que en él confluyen tipos urbanos económicamente muy distintos y resulta notable la ausencia de protagonismo de los gremios. La instauración de una Junta Comunera con representación de las ciudades alzadas constituyó un acto usurpatorio contra el poder legítimo del emperador, pero el cuerpo político que traslucen los textos comuneros no son ya las ciudades, sino el *reino*.

La combinación de iniciativa privada y patrocinio real practicado durante la *reconquista* peninsular volvería a repetirse en la colonización española de América. Este rasgo, unido a la debilidad de las tradiciones burguesas ibéricas, marcaría la naturaleza patrimonialista del *Estado indiano* y el perfil de las ciudades coloniales (Morse 1972; Góngora 1998). Éstas se convirtieron en lugar de residencia de una clase de notables criollos (encomenderos, terratenientes, comerciantes, funcionarios reales y municipales) que difiere de la aristocracia europea tanto en el origen de sus prerrogativas (derivadas del patrimonialismo colonial) como en su composición social y prácticas económicas. Los criollos son *burgueses* en la medida en que habitan en las ciudades y hacen valer sus derechos en calidad de vecinos de las mismas, pero no reproducen la actitud mercantilista ni las tendencias lucrativas de los burgueses europeos. Antes al contrario, desarrollan y emulan actitudes señoriales (hidalguismo). En las ciudades coloniales hispanoamericanas se dieron tensiones internas y rivalidades territoriales, pero tales conflictos no enfrentaron a un Estado llano urbano con una clase señorial, sino a una oligarquía criolla que copaba los puestos municipales con la Corona, cuya actividad era ejercida por funcionarios reales a través de las Audiencias.

La ciudad se convertiría en el núcleo administrativo de la sociedad hispanoamericana y en el lugar por excelencia de su vida social y cultural. La política colonizadora impuso un patrón urbano uniforme y un sistema jerárquico de ciudades que, como advirtió Solórzano, replicaba el modelo romano de las *metrocomiae* (cabezas de partido). Las ciudades coloniales se constituyeron así en cabezas territoriales y en centros jurisdiccionales, aunque careciesen de la autocefalia de las ciudades medievales europeas. A diferencia de Brasil, donde la colonización se apoyó inicialmente en factorías costeras y se gestó una sociedad de grandes propietarios agrarios, o de la Nueva Inglaterra, donde los colonos ingleses se identificaron con valores religiosos encarnados en la vida rural, la Monarquía Hispánica organizó desde el principio su imperio colonial con una mentalidad decididamente urbana. Esto no significa que la explotación del campo, de las encomiendas o de las minas fuese desatendida, ni que el grueso de la población se estableciese en las ciudades. Significa más bien que la ocupación y administración de sus posesiones se organizó mediante una red jerárquica de jurisdicciones urbanas. Desde entonces, el poder político en Iberoamérica ha residido tradicionalmente en las ciudades. Allí donde éstas habían sido creadas por las civilizaciones indígenas, como Tenochtitlan y Cuzco, los españoles se aposentaron en ellas para refundarlas. Donde no fue así, es decir, en la inmensa mayoría del continente, la fundación de ciudades marcó las pautas de ocupación del territorio.

En 1580 se contaban ya más de doscientas ciudades y villas en las Indias. Hacia 1630 el número se había incrementado por encima de las trescientas (Elliott 2006). Su ubicación física solía responder a necesidades prácticas y

estratégicas. Desde un punto de vista económico, la mayoría de los núcleos coloniales no llegó a alcanzar durante largo tiempo los criterios que Weber maneja para considerarlos ciudades. En los primeros años de la conquista los enclaves urbanos apenas aspiraban a la autosuficiencia o a convertirse en bases de aprovisionamiento para ulteriores expediciones. Por ello en América Latina, más que en Europa, el estatuto de las ciudades viene marcado por su naturaleza jurídico-política, como parte de una estrategia colonizadora. La fundación de ciudades, necesariamente rudimentarias en sus inicios, representaba la materialización de los derechos territoriales concedidos por la Corona mediante capitulación —lo que Weber denomina fundación mediante «estatuto pactado u otorgado» (2000, 27 [1964, 966])— pero reflejaba asimismo una tradición cultural y una ideología (Morse 1972; Romero 1976). El espíritu urbanocéntrico de la colonización española replicaba la concepción clásica de la vida ciudadana como la forma más perfecta de sociabilidad. Ésta era una idea muy extendida en las corrientes escolásticas, humanistas y quiliásticas que dominaban la teoría política ibérica de los siglos XVI y XVII. Para la mentalidad renacentista española, impregnada de valores aristotélicos y ciceronianos, sólo la vida urbana y su correlato arquitectónico reflejaban formas de vida civilizada. La ciudad, según recogían los comentarios de Santo Tomás a *La política* de Aristóteles, es una *sociedad perfecta*, ya que en ella —en sus condiciones materiales, jurídicas y políticas— encuentran los hombres todo lo necesario para la vida buena. Juan de Solórzano, en su *Política indiana*, recordó por ello la obligación de la Corona de mover a los indios a vivir con *forma política*, sacándolos de su hábitat natural para *reducirlos* en poblados.

Los reyes y príncipes que tienen el gobierno a su cargo, pueden mandar, obligar y forzar a aquellos vasallos suyos que viven esparcidos y sin forma política en los montes y campos que se reduzcan a poblaciones, usando y ejerciendo en esta parte uno de los fines para que fueron constituidos, y como buenos tutores y curadores, dirigiendo y persuadiendo a los que por su barbarismo o rusticidad no lo alcanzan, lo mucho que les importan estas agregaciones; y dejarse guiar y gobernar en la forma que les granjea tantos provechos y es más ajustada a la razón natural (Solórzano Pereira 1648, 204).

La fundación de ciudades en América se inscribe en las prácticas simbólicas y políticas de apropiación del territorio. Las ciudades coloniales trataban de fijar física y jurídicamente a la población, mitigando así los efectos disgregadores de las expediciones de conquista. Esta fórmula permitía asimismo legitimar maniobras usurpatorias en las conflictivas relaciones de los conquistadores entre sí y con la Corona. Conviene recordar, por ejemplo, que el pacto con el que selló Cortés su determinación de conquistar el imperio mexica se plasmó en una fundación urbana, la de la Villa Rica de la Vera Cruz, lo que le permitía paliar la carencia de capitulaciones y compensar su desobediencia al gobernador de Cuba. De acuerdo con el derecho municipal castellano, la fundación de una ciudad

autorizaba a formar Cabildo, elegir al capitán de la tropa y apelar directamente al rey (Frankl 1962). Un ritual similar, la fundación de Santiago de la Nueva Extremadura, le sirvió a Pedro de Valdivia en Chile para reafirmar su autonomía frente a Almagro y los hermanos Pizarro. Aun tratándose de un simple y tosco campamento, su erección jurídica con nombramiento de alcaldes y regidores lo transformaba legalmente en una *república* de moradores. La fundación de una ciudad testimoniaba ante la Corona la población efectiva del territorio y el derecho de precedencia frente a posibles huestes rivales. Éste fue el caso de la fundación de Santafé de Bogotá, en la que Gonzalo Jiménez de Quesada se adelantó por pocos meses a las expediciones de Sebastián de Belalcázar y de Nicolás Federmann. Por ello, la ciudad seguía siendo la misma aun cuando cambiase de emplazamiento, como ocurrió con frecuencia durante el periodo inicial de la conquista. Lo que le confería su derecho de ser eran los vecinos, ya que «por muy importante que sea su fundador, y por muchos títulos que posea para erigirla, [la ciudad] es inexistente sin los vecinos, como se extingue cuando éstos la abandonan, esto es, la “despueblan”» (Ramos Pérez 1983, 129).

Estas prácticas de apropiación del territorio contrastan con las desarrolladas por otras naciones. Entre los colonos ingleses, por ejemplo, el reconocimiento de la propiedad de la tierra dependía de la construcción de una morada y del cercado y cultivo del terreno («to make habitation and plantation»). La creación de una nueva comunidad civil no se plasmaba necesariamente en un ritual jurídico, al estilo de las *Ordenanzas de descubrimiento* castellanas, sino por la invocación de una alianza teológica «ante Dios y los demás», como hicieron los puritanos del *Mayflower* (Seed 1995; Bradford 1952). El modelo urbano de la colonización española difirió también de los sistemas señoriales que, con distintas variaciones, ensayaron en América portugueses y franceses. Las *capitanías donatarias*, empleadas en Brasil para proyectar hacia el interior del continente la empresa colonizadora, hacían recaer en sus beneficiarios la responsabilidad de desarrollar, proteger y administrar el territorio. Los *senhores donatários* disfrutaron así de derechos jurisdiccionales negados a los encomenderos españoles. Las *Cámaras* municipales brasileñas preservaron también un mayor grado de representatividad política que los Cabildos hispanoamericanos, ya que sus cargos nunca fueron venales. Sin embargo, en su conjunto, la función colonizadora del sistema de donaciones fracasó, siendo sustituido a mediados del siglo XVI por gobernadores dependientes directamente de la autoridad real. El sistema de *seigneuries* practicado por los franceses a orillas del río San Lorenzo se asemeja en algunos aspectos al régimen brasileño, aunque a menor escala. El *seigneur* de la *Nueva Francia*, como el donatario portugués, asumía el compromiso de poner en valor el terreno otorgado por la Corona. Para ello debía repartir lotes de tierra entre sus censatarios, que quedaban ligados al señor por obligaciones tributarias y de corvea. Este sistema resultaba particularmente eficaz para el aprovechamiento de las redes fluviales que, desde la Gaspésie hasta

la Luisiana, servían de base a la colonización francesa en Norteamérica, pero dificultaba sobremanera la formación de núcleos urbanos. La proliferación de pequeñas explotaciones agrarias a lo largo de la bahía de Chesapeake, en Virginia, ejerció un similar efecto disgregador entre los colonos ingleses de la zona.

II. PATRIMONIALISMO Y GOBIERNO URBANO EN LA SOCIEDAD COLONIAL

El sistema de dominación español en América responde a grandes rasgos a lo que Weber describe bajo su tipología de la burocracia patrimonial. Los reinos eran patrimonio del monarca y éste los administraba de acuerdo con sus intereses personales y dinásticos. Aunque derivado del feudalismo ibérico, el régimen colonial tuvo que acomodarse a las condiciones de las nuevas sociedades de ultramar. Éstas se sedimentaron muy pronto en un sistema de castas que difería de la sociedad matriz en aspectos importantes. Españoles y naturales estaban obligados por ley a morar en sus respectivas *repúblicas*, pero la dependencia de la mano de obra nativa obligó a que las ciudades de españoles se rodearan de barrios o pueblos de indios. La *reducción* de los nativos a formas de vida urbana semejantes en apariencia a las castellanas generó procesos sociales con características propias. Los Cabildos indígenas gozaron de cierta autonomía, pero la oposición entre las instituciones del cacicazgo, el municipio y el corregimiento corría necesariamente en detrimento de los indios del común y vació progresivamente su significado (Solano 1983). Aun así, las *repúblicas de indios* lograron pervivir en algunos casos hasta la independencia y durante buena parte del siglo XIX constituyeron una plataforma para oponerse a la privatización de sus tierras comunales.

La estructura de las dos *repúblicas* institucionalizó en la América colonial formas diferenciadas de subordinación a la Corona, ya que los indígenas, aunque reconocidos como súbditos, estaban afectados por un estatuto de minoridad y sometidos a un régimen tributario específico. De hecho, dado el acelerado proceso de miscegenación y de migración interna, la categoría de *indio* terminó por definir ante todo un estatuto fiscal y personal, más que directamente étnico. Con el tiempo aparecieron otros grupos sociales con un peso creciente en la vida de la Colonia. De entre ellos sobresalió el de las *castas*, una imprecisa categoría étnica que incluía a libertos, mulatos, mestizos, zambos e indígenas alienados de sus comunidades, y cuya única característica común se limitaba a su exención de la servidumbre y del pago del tributo real. En este sistema la vida social, religiosa y profesional de los sectores urbanos se organizaba en torno a cofradías, hermandades y gremios, pero estas formas de asociación poseían un carácter etno-corporativo desconocido en Europa y no desempeñaron un papel político

equivalente.

Para el estamento criollo, alimentado por las sucesivas oleadas migratorias, la posesión señorial de la tierra y el tránsito generacional del comercio al latifundio constituían la principal fuente de prestigio y la certificación de su ascenso en la escala social. Pero si la propiedad de la tierra otorgaba estatus, era la vida en la ciudad lo que permitía hábitos civilizados. Las casas blasonadas que todavía hoy salpican el centro de las antiguas ciudades coloniales atestiguan la vocación urbana de sus clases propietarias, quienes solían buscar en los cargos municipales una fuente adicional de prestigio e influencia. La mentalidad de la élite criolla fue por ello decididamente urbana, pero no se acomodó al modelo de la ciudad mercantil y burguesa, sino al de corte o, por emplear la categoría de Richard Morse, al de ciudad *agro-administrativa* (1971), dependiente para su subsistencia de su posición en la red de jerarquías urbanas de la Colonia y de los ingresos derivados de la agricultura, la ganadería y la minería. Cada ciudad cabecera contaba con un *Hinterland* de poblaciones subordinadas. La Ciudad de México, por ejemplo, sede cortesana de la Nueva España, acumulaba en su seno la autoridad política, económica y eclesiástica, que irradiaba al resto del Virreinato. Estas características la aproximan a la ciudad principesca de Weber, un subtipo de la ciudad de consumidores. Más allá de este esquema general, la tipología funcional de las ciudades hispanoamericanas se decidió durante el tránsito de la conquista a la colonización (Lucena Giraldo 2006). Muy pronto las ciudades constituidas en sedes virreinales o de Audiencias, Capitanías y obispados (México, Lima, Panamá, Santo Domingo, Guatemala, Bogotá, Santiago...) se diferenciaron de sus subordinadas, pero también de ciudades de producción minera como Zacatecas, Huancavelica o Potosí. Algunas ciudades costeras como Veracruz, Cartagena y Portobelo, cabeceras regionales de las flotas de Indias, se especializaron en la exportación de metales preciosos, el comercio con la península o la importación de esclavos. Más al sur, Valparaíso, Buenos Aires y, tardíamente, Colonia de Sacramento se convirtieron en activos puertos de contrabando hacia el interior del continente. Otras ciudades se consolidaron en torno a una universidad, como la de Chuquisaca en Charcas o la de San Carlos en Guatemala. La política de defensa de los Borbones llevó por último a reforzar la función estratégica de algunas plazas fuertes costeras, como Montevideo, Cartagena y La Habana, que vieron combinada su tradicional actividad comercial con su papel logístico y militar.

El periodo fundacional estuvo marcado por la pugna entre las ambiciones patrimonialistas de la oligarquía colonial y los esfuerzos de los funcionarios reales por circunscribir sus privilegios. Tan pronto como el mundo épico de la conquista se transmutó en un entramado jurídico regido por funcionarios y leguleyos —la *ciudad letrada* famosamente descrita por Ángel Rama (2004)—, la hidalguía se tornó en la ideología social hegemónica. La actividad mercantil no estaba reñida con ello. De hecho, todos los funcionarios reales, desde el virrey

hasta el corregidor, lucraban con las oportunidades ofrecidas por la nueva sociedad de frontera, pero el comercio con las Indias quedó muy pronto confinado en redes familiares controladas desde la Casa de Contratación de Sevilla y los consulados de mercaderes. La estratificación étnica y la dependencia del patrimonialismo burocrático crearon así un patriciado urbano ajeno en su composición social y actitudes señoriales al desarrollado por el mercantilismo europeo. Su condición oligárquica descansaba en el usufructo monopolista de la fuerza de trabajo nativa a través de la *encomienda* y el *repartimiento*. Ésta fue la única fuerza laboral disponible hasta la importación masiva de esclavos africanos, ya que tanto criollos como peninsulares desdeñaban el trabajo manual. Su asignación, sin embargo, competía en exclusiva a la autoridad real.

Los conquistadores y sus descendientes intentaron transformar el reconocimiento de su empresa épica en un estatus feudal. Este peculiar proceso de señorialización, nunca concluido a total satisfacción de los interesados, suponía sancionar de una sola vez lo que en Europa, en el mejor de los casos, hubiese requerido varias generaciones. A diferencia del *feudo* medieval, la encomienda americana representaba una asignación temporal de trabajo vivo, no de bienes inmuebles. Tras un lapso de tiempo que varió con las sucesivas reformas de la institución, el derecho de usufructo de la mano de obra revertía en la Corona, que nunca estuvo dispuesta a reconocer competencias jurisdiccionales a los encomenderos. Era, pues, exclusiva potestad de la Corona adjudicar las encomiendas, otorgar o vender cargos públicos, hacer mercedes de tierras y ejercer, al menos nominalmente, la tutela sobre los nativos. La monetarización del tributo indígena, convertido en un impuesto de capitación a mediados del siglo XVI, vino a equiparar la relación entre indios y encomenderos a la de los *pecheros* castellanos con sus señores, pero la reversibilidad de la encomienda y su celoso control por la Corona socavaron los cimientos del régimen señorial indiano, que quedó a medio camino entre el feudalismo tributario y el Estado patrimonial burocrático (Góngora 1998).

En la cúspide de la burocracia civil de la Colonia se ubicaban los virreyes y gobernadores, así como los oidores y fiscales de las Audiencias. Estos cargos representaban directamente la autoridad de la Corona en América y solían ser ejercidos, aunque no de forma exclusiva, por peninsulares. En cualquier caso, implicaban su desempeño fuera de la región de origen de sus titulares. En un segundo nivel se situaban los funcionarios de los tribunales de cuentas, empleados reales y oficiales medios de las Audiencias. Los cargos militares y municipales que suponían jurisdicción sobre españoles (capitanes generales, alféreces mayores, alcaldes mayores y corregidores) solían reclutarse entre el estamento de notables locales. Al final del escalafón y del nivel de prestigio se encontraban los empleos destinados al control de los indígenas, como el de corregidor de indios. Por detrás de la lógica patrimonial que guiaba todo este sistema es posible reconocer, sin embargo, una serie de prácticas de

racionalización jurídica y administrativa destinadas a dar respuesta a las dificultades generadas por la colonización (Leyes Nuevas, Recopilación de Leyes de Indias, sistema de Intendencias) y un núcleo de valores *racionales*, en el sentido weberiano del término. Estos valores se resumían en:

Una formación profesional académica basada en la herencia del derecho romano; una visión de la sociedad como idealmente debería ser, lo que reflejaba una visión coherente del mundo consagrada en el derecho natural y divino; una tendencia a la organización sistemática en el nombramiento de los oficiales reales [...]; una supervisión de sus vidas privadas con el fin de asegurar el cumplimiento de sus deberes públicos o, en otras palabras, con el fin de asegurar el ideal de la burocracia como institución (Góngora 1998, 101).

El *Estado indiano* mostraba una serie de similitudes y diferencias con el sistema burocrático peninsular. Entre los rasgos peculiares de su cultura administrativa destacan la elasticidad en la aplicación de las leyes, el solapamiento de funciones y la necesidad de labrar amplios consensos entre los intereses dominantes en la sociedad colonial. La figura del rey, jamás vista pero ubicuamente imaginada, encarnaba el orden social e institucional de la Monarquía. La institución monárquica estaba constituida por la real persona más el entramado administrativo y el cuerpo de derecho público que la rodeaba. Su interés primordial consistía en preservar su papel como piedra angular sobre la que se sostenía todo ese orden. El carácter absoluto de su legitimidad política no equivalía en ningún caso a una declaración de omnipotencia. La Monarquía podía castigar o recompensar, transigir o verse obligada a rectificar, pero en cualquier circunstancia debía salvaguardar la representación simbólica de su supremacía. La negociación constante de la Corona con las élites coloniales sobresale así como un imperativo central del sistema. Los criollos demostraron ser excelentes negociadores y aprovechaban las distintas coyunturas para modular la aplicación efectiva de las leyes, lo que se tradujo en toda una serie de convenciones jurídicas y acomodos administrativos. Por otro lado, la superposición de competencias y la contraposición de intereses locales le permitían a la Corona ejercer un control remoto sobre las autoridades ultramarinas. La burocracia colonial debía terciar, conciliar y equilibrar los intereses en juego a costa incluso de desactivar o aplazar las órdenes recibidas de la península. Su misión consistía en preservar un orden moral, material y simbólico del que dependía la pervivencia de la Monarquía en América, no sólo en gestionar de manera diligente el aparato administrativo. Esta función autorreferencial responde en alguna manera al tipo de racionalidad que Weber calificó de *sustantiva* —esto es, una racionalidad atendida a la consecución de un postulado valorativo último—. La representación de la Monarquía como salvaguardia del bien común explica las típicas rebeliones del Antiguo Régimen al grito de «¡Viva el rey y muera el mal gobierno!» y el hecho de que, tan pronto como la figura del soberano legítimo desapareció en 1808, todo el orden colonial

se viniera abajo. Este tipo de racionalidad es distinto del formalismo jurídico y de la instrumentalidad de fines abiertos que caracterizan a la administración racional moderna.

El administrador colonial español tenía que orientarse por los objetivos «reales» de sus superiores, a menudo no reflejados en las instrucciones efectivas que llegaban de España. De acuerdo con esto, la fórmula «se acata, pero no se cumple» aparece como un dispositivo institucional para la descentralización de la toma de decisiones (Phelan 1960, 13-14).

El Cabildo funcionaba como unidad de gobierno local en la estructura institucional de la Colonia. Se trataba de un órgano corporativo de carácter consultivo y con limitadas competencias judiciales encargado de aplicar las órdenes recibidas del poder ejecutivo. Frente al Cabildo, las Audiencias fungían como una alta magistratura dotada de una amplia gama de competencias extrajudiciales, entre las que se contaba la supervisión de los propios municipios. La autoridad del virrey se centraba en las tareas generales de gobernación, la defensa militar del territorio, el ejercicio del patronato eclesiástico y el control de la tesorería real. La personalidad jurídica y política de los colonos se constituía a la manera castellana, por su inserción social en calidad de *vecinos*, esto es, de propietarios de un solar urbano y cabezas de familia. Pero pese a este entramado de cuerpos intermedios, la sociedad colonial carecía de los dispositivos contractuales típicos del mundo feudal europeo. Dado el rechazo original de la Corona a permitir la convocatoria a Cortes en las Indias, las únicas corporaciones territoriales que gozaron de un efímero carácter representativo fueron las *juntas* o *ayuntamientos generales*, donde se reunían los procuradores de diversas ciudades con instrucciones concretas sobre los problemas y las peticiones a tratar. La junta celebrada en Santo Domingo en 1518 tuvo una especial trascendencia, ya que fue elegida directamente por los vecinos y sirvió para medir los intereses de la primera generación de colonos. Durante el siglo XVI se celebraron juntas similares en la Nueva España, Perú, Nueva Granada y Chile (Borah 1956). Es preciso señalar que estas libertades municipales se concedieron en América cuando ya en la península las corporaciones urbanas habían dejado de disfrutarlas. Con la consolidación de la conquista las fórmulas representativas fueron sin embargo suprimidas y la elección vecinal de alcaldes y regidores quedó sustituida por un criterio de cooptación, según el cual el Cabildo saliente designaba los cargos de la regiduría entrante.

Presionados por las necesidades financieras, los últimos monarcas de la casa de Austria se vieron abocados a poner en venta los empleos de la Corona. Si inicialmente tan sólo se subastaron cargos públicos considerados menores, el sistema se amplió posteriormente a los puestos importantes. En 1606 una real cédula permitió el traspaso en heredad de los cargos adquiridos en Indias (Parry 1953; Tomás y Valiente 1972). La Monarquía vio así progresivamente enajenada su capacidad para administrar las posesiones americanas de acuerdo con sus

intereses. Durante este proceso los Cabildos perdieron su precaria autonomía, quedando convertidos en un reducto de la oligarquía criolla. El resultado de todo ello fue una decadencia generalizada de la función municipal en América. Los libros de actas de los Cabildos revelan el absentismo y el manifiesto desinterés de sus miembros por las tareas de gobierno, un rasgo atribuible sin duda a la declinante rentabilidad de sus oficios, pero también a la inanidad política de las instituciones coloniales (Pike 1960). Los tiempos heroicos, cuando los Cabildos podían oponerse a la Audiencia o desafiar a los gobernadores, eran ya en el siglo XVII un asunto del pasado. En circunstancias extraordinarias, como la vacante del puesto de gobernador, la necesidad de recolectar un nuevo tributo o de hacer frente a una rebelión, cabía la posibilidad de convocar un *Cabildo abierto*, en el que participaba «la parte principal y más sana del vecindario». En tales ocasiones las corporaciones coloniales revivían el espíritu de autonomía de los viejos ayuntamientos castellanos, aunque solía ser el factor aristocrático el que salía fortalecido, pues los vecinos tendían a aliarse con sus notables en contra de los funcionarios reales y la legislación de la Corona.

El sistema de *intendencias* implantado por los Borbones a lo largo del siglo XVIII puede entenderse como una reacción frente a esta situación generalizada de impotencia. Con él la Corona trató de uniformizar el modelo administrativo de España e Indias y de recuperar el control administrativo, fiscal y militar sobre sus dominios. El refuerzo del poder ejecutivo a través de la figura del Intendente, tanto como la reordenación de las jurisdicciones coloniales, propiciaron muy pronto conflictos competenciales con las Audiencias americanas y toda una serie de litigios territoriales que, en algunos casos, se prolongaron hasta el periodo de la independencia. El nuevo modelo afectó también al municipio, que vio sometidos sus cargos al veto de los intendentes y gobernadores. En cualquier caso, desde un punto de vista jurídico sería inexacto afirmar que el nuevo sistema arrebató a los Cabildos unas competencias que, en realidad, jamás habían poseído (Lynch 1958, 212). La evidencia acumulada durante las primeras décadas de la *Ordenanza de Intendentes* en el Río de la Plata, el primer dominio americano en llevarla a la práctica, revela una reactivación general de la administración pública y un incremento de la tensión política local. La mayor capacidad recaudatoria del nuevo modelo y la supresión de la venalidad en los oficios municipales se tradujo en una revitalización del espíritu público que terminaría por volverse en contra del propio sistema que lo había generado. Así, aunque instigada por motivos fiscales, la rebelión de los Comuneros del Socorro en la Nueva Granada en 1781 disuadió a las autoridades de implantar el sistema de Intendencias en ese Virreinato. La creciente resistencia de las corporaciones locales a aceptar las iniciativas emanadas de los órganos de la Corona se ha interpretado como una consecuencia de la declinante calidad de los funcionarios reales y del mayor celo municipal por la autonomía de sus funciones. El Cabildo de Buenos Aires, por ejemplo, tras liderar la resistencia contra las invasiones

inglesas en 1806 y 1807, reclamó para sí el título de *Defensor de América del Sur y Protector de los Cabildos del Río de la Plata*, erigiéndose con ello en protagonista de la incipiente vida política del Virreinato. El papel de las corporaciones municipales sería finalmente decisivo durante los primeros episodios de la independencia, cuando diversos movimientos locales intentaron entre 1808 y 1810 reasumir la soberanía de la que había abdicado Fernando VII.

El resurgimiento de la iniciativa política urbana en el mundo hispano se reflejaría en el régimen municipal implantado por la Constitución de Cádiz. Si bien la extensión de la insurgencia en las colonias laminó las posibilidades de su aplicación práctica, la relevancia del texto gaditano no debe evaluarse por los años que se mantuvo vigente, que fueron pocos, sino por la repercusión histórica de sus iniciativas. En este sentido, el decreto de las Cortes del 6 de agosto de 1811 supuso un hito en la desarticulación de los últimos vestigios feudales del sistema de administración territorial. Con él se declararon extintos el tratamiento de *vasallo*, los señoríos jurisdiccionales y el nombramiento privado de corregidores y alcaldes mayores en los pueblos de señorío. La justicia ordinaria y las prerrogativas de los alcaldes quedaron incorporadas a la *nación* a través de los nuevos ayuntamientos constitucionales, las únicas instituciones territoriales dotadas de autonomía política y función representativa. Por otro lado, los convenios consuetudinarios de los señoríos territoriales (arriendos, censos, aprovechamientos, etc.) fueron transformados en contratos de derecho privado. El efecto más destacable del nuevo decreto fue permitir que la nobleza y la Corona eludiesen la nacionalización de sus propiedades, convertidas en bienes capitales de un incipiente mercado nacional. Por el contrario, las tierras de señorío eclesiástico —y en América también las tierras comunales de los pueblos indígenas— serían objeto de desamortización a lo largo del siglo XIX.

El régimen municipal gaditano tuvo consecuencias dispares en Ultramar y en la península. Con el fin de liquidar el viejo sistema de privilegios territoriales, las Cortes recurrieron a criterios demográficos para delimitar la función representativa de los municipios. Las dificultades de conocimiento físico y administrativo del territorio americano llevaron a que el cómputo de la representación se realizase en la península por *almas*, mientras que en las Indias lo fue por ciudades. Fiel al principio de las jerarquías urbanas de la Colonia, el proceso de elección de los diputados americanos se hizo recaer en las ciudades cabeceras, con la consiguiente protesta de las ciudades excluidas. Esta estrategia simplificaba el cálculo electoral y reproducía la estructura urbanocéntrica de la América española, pero chocaba frontalmente con la imaginación política liberal y su principio de representación, quebrando la ficción igualitaria entre ambos continentes. En última instancia lo que se reclamó de América en Cádiz fueron informantes y peticionarios, no representantes políticos en el sentido moderno del término.

La determinación de las nuevas unidades jurisdiccionales tuvo otros efectos

añadidos, como se hizo evidente tan pronto como hubo que decidir las funciones de las diputaciones provinciales. Los representantes americanos, con el fin de contrarrestar la hegemonía política peninsular, respaldaron la proliferación de los ayuntamientos y las diputaciones, vislumbrando en estas últimas un posible instrumento de autonomía territorial. La Constitución, sin embargo, las desactivó políticamente al convertirlas en cuerpos de naturaleza puramente económica bajo el control directo del jefe político de cada provincia. La nueva organización por *provincias*, junto con el sistema de diputaciones y la proliferación de municipios, dinamitó las jurisdicciones urbanas del sistema colonial. Lo más llamativo de todo este proceso es que fueron los propios diputados criollos quienes provocaron su desintegración al obedecer los mandatos profundamente localistas de sus lugares de origen. Con ello se aceptó el desmembramiento de las antiguas unidades jurisdiccionales y se concedió un notable poder a los nuevos municipios electos, que gozaron así de un grado de autocefalia desconocido en su historia.

Allí donde triunfaron los movimientos insurgentes, la dinámica de fragmentación territorial no fue muy distinta, si bien discurrió por otros cauces. Así, tan pronto como en Santafé, Buenos Aires o Caracas se constituyeron juntas soberanas, muchas de las ciudades de su entorno se negaron a aceptar su supeditación política. Esta dinámica, extendida por todo el continente, abrió una lucha por la preeminencia territorial que se prolongaría durante el primer periodo de la independencia. El intento de las Cortes de Cádiz de convertir la Monarquía Hispánica en un Estado nacional centralizado se saldó así, con un proceso centrífugo. Con ello se sentaron las bases para un nuevo sistema que, sin embargo, no era todavía *nacional*. La ruta histórica que conduce en Hispanoamérica a los estados nacionales arranca, pues, de las ciudades, ya que no fue *el pueblo* sino literalmente los pueblos —esto es, sus Cabildos y órganos rectores— los que reclamaron la soberanía. Para culminar este proceso fue precisa la consolidación de nuevos centros territoriales capaces de imponerse a las tendencias centrífugas regionales.

Desde una perspectiva weberiana, resulta interesante comparar las *Juntas* y *Cabildos abiertos* que tuvieron lugar entre 1808 y 1810 con las *conjuras* de los ayuntamientos europeos medievales. Los movimientos juntistas americanos y la deposición de los funcionarios de la Corona pueden ciertamente interpretarse como una *usurpación* de los poderes legítimos del sistema patrimonialista español, aunque en todos los casos las acciones se llevaron a cabo en nombre de los derechos de Fernando VII. Esa iniciativa surgió en las instituciones de gobierno local y estuvo rodeada de debates sobre los pasos a seguir ante una situación de vacío legal y político. Sin embargo, sus protagonistas difícilmente pueden adscribirse a una *clase burguesa* —en un sentido económico moderno— que en la América hispana de principios del siglo XIX brillaba por su ausencia. Tampoco puede reconocerse en ellas los rasgos de las *ciudades plebeyas* descritos

por Max Weber, ya que la movilización popular tuvo lugar en una fase posterior de las guerras de independencia y nunca en el ámbito del gobierno municipal. La relación de participantes en los Cabildos y juntas insurgentes revela más bien una presencia abrumadora de *notables* tradicionales: terratenientes, nobles, funcionarios, clérigos, militares y, en menor medida, comerciantes y caciques indígenas. Las cofradías y agrupaciones gremiales apenas jugaron un papel y allí donde lo hicieron, como en el Consulado de comerciantes de México, controlado por peninsulares, fue para frustrar la iniciativa del Cabildo de convocar una junta general, respaldada por el virrey.

III. LA CIUDAD Y EL CARISMA: EL ESPACIO DEL POPULISMO LATINOAMERICANO

Si bien las ciudades han jugado un papel fundamental en el tránsito histórico hacia el Estado nacional en América Latina, su condición a lo largo del siglo XIX fue cambiante. La inestabilidad de las nuevas repúblicas propició un desplazamiento general de la iniciativa política desde el medio urbano al rural y, en algunos casos, un declive demográfico (Morse 1974). Se trata de un periodo plagado de pronunciamientos, caudillos, luchas entre centralistas y federales y oposición entre los intereses latifundistas del campo y los del comercialismo urbano. Las ciudades de este periodo no son ya las urbes barrocas y aristocráticas del periodo colonial, sino *ciudades patricias* controladas por las nuevas clases rectoras amalgamadas durante las guerras de independencia y los procesos de mercantilización capitalista posteriores. La crisis finisecular del modelo agroexportador y del sistema oligárquico ligado a él convirtió a las principales ciudades latinoamericanas en escenario de grandes movimientos de masas impulsados por las expectativas de justicia social. La fuerza de esta irrupción popular en la esfera política vino a replicar las dimensiones alcanzadas por las nuevas megalópolis del continente. Una vieja figura autóctona, la del cacique político, perdió así sus connotaciones rurales para transmutarse en una de las expresiones más características de la cultura política latinoamericana: la del *caudillo* populista. A diferencia de populismos de base agraria como el estadounidense, ligado a la tradición democrática jacksoniana, o del populismo ruso, asentado en formas de vida precapitalistas, los movimientos populistas latinoamericanos han sido fenómenos eminentemente urbanos relacionados con la temprana aparición de una sociedad de masas sin el correspondiente desarrollo industrial (Hennessy 1970).

Si los viejos caciques del siglo XIX pugnaban por dominar los segmentos periféricos de un orden que se había desintegrado con la independencia, el populismo moderno ocupa un espacio político que cuenta ya con un centro hegemónico: la capital de la nación. Los caudillos populistas buscaron integrar a

los sectores urbanos y rurales mediante la comunicación política de masas y la organización corporativa de los intereses sociales. Aunque las connotaciones peyorativas del término han impedido una tipificación consensuada del fenómeno, el populismo se caracteriza a grandes rasgos por la movilización intensiva tras un líder carismático, un bajo nivel de institucionalización partidista, la búsqueda de alianzas interclasistas y la activación de una cultura popular de corte nacionalista (De la Torre 1994). Su efectividad depende de la identificación simbólica entre el caudillo y la multitud, así como de fórmulas de motivación subjetiva que la lleven a ésta a movilizarse.

El periodo clásico del populismo en América Latina discurre desde los inicios de la Gran Depresión hasta finales de los años cincuenta y coincide con la ampliación del sufragio y la puesta en marcha de programas de desarrollo a través de la sustitución de importaciones (Freidenberg 2007). Su vigencia, sin embargo, ha perdurado hasta el día de hoy bajo nuevos parámetros. Ideológicamente ha encontrado acomodo tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político. Esta maleabilidad doctrinal obedece, según Ernesto Laclau, a su propia vacuidad semántica, que le permite abrazar creencias políticas dispares, cuando no contradictorias, haciéndolas valer como equivalentes frente a un antagonista común (2005). Ésta es la razón por la que el populismo carece de un contenido específico, ya que su función consiste en articular demandas dispersas. El discurso populista apela genéricamente al *pueblo*, entendido como una totalidad homogénea en virtud de formas compartidas de exclusión, y postula acciones contundentes y soluciones inmediatas para superar el *statu quo*.

Las conflictivas relaciones del populismo con la democracia pueden estudiarse a partir de las consideraciones de Weber sobre la dominación carismática. Por sus características extraordinarias y ajenas a lo cotidiano, la dominación carismática se opone en su tipología a las formas *rutinarias* de la dominación racional y tradicional, especialmente la patrimonialista. Sus protagonistas se sienten portadores de una misión especial [*Sendung*], pero el reconocimiento de ésta no constituye el fundamento de su legitimidad sino que es fruto de la *presión psíquica* ejercida por las cualidades carismáticas, esto es, un *deber* de quienes se sienten apelados por ellas: «una entrega enteramente personal y llena de fe nacida del entusiasmo, la indigencia o la esperanza» (Weber 1980, 140 [1964, 194]). El carisma, no obstante, es hasta cierto punto falible: debe confirmarse mediante la provisión de bienes a sus seguidores y se transforma con el paso del tiempo. Si la jefatura carismática no aporta ningún beneficio a los dominados, existe la posibilidad de que el carisma se disipe. Por el contrario, si se transforma en una relación duradera, tiende a su rutinización [*Veralltäglichung*] en un sentido racionalista (a través de leyes) o tradicionalista (mediante la búsqueda de señales, revelación, cooptación o herencia).

Weber asocia el carisma a la figura de profetas y héroes militares. Aunque lo

considera la principal fuerza revolucionaria en las sociedades regidas por la tradición, proyecta su tipología sobre el presente al incluir en ella al gobernante plebiscitario [*plebiszitärer Herrscher*] y al jefe carismático de partido [*charismatischer Parteiführer*]. La racionalización del carisma puede llevar a que el reconocimiento de sus cualidades alcance a ser visto como fundamento —y no como consecuencia— de la legitimidad. En tal caso podemos asistir a una transformación antiautoritaria del carisma, esto es, a la génesis de una *legitimidad democrática* que tienda a minimizar la dominación de los hombres por los hombres, «a que la designación realizada por el cuadro administrativo sea vista como una “preselección”, la realizada por los predecesores como una “propuesta” y el reconocimiento por la comunidad como una “elección”» (Weber 1980, 156 [1964, 214]). Una fase transicional o intermedia en la racionalización del carisma sería la forma de dominación que Weber califica de *plebiscitaria* (1980, 156 [1964, 214]). La democracia plebiscitaria constituye para Weber el tipo más importante de la democracia caudillista [*Führer-Demokratie*]. Se trata de una variante de la dominación carismática oculta bajo formas democráticas o electivas, de manera que el poder del caudillo busca legitimarse mediante su reconocimiento plebiscitario por el pueblo. Para nuestro análisis resulta particularmente interesante el hecho de que muchos de los ejemplos aportados por Weber sobre este tipo de caudillismo tengan a las ciudades como escenario.

Su tipo lo dan los dictadores de las revoluciones antiguas y modernas: «aisymnetas», tiranos y demagogos griegos; en Roma, Graco y sus sucesores; en las ciudades italianas, los «capitani del popolo» y burgomaestres (el tipo para Alemania: la dictadura democrática de Zúrich); en los estados modernos, la dictadura de Cromwell; los poseedores del poder revolucionario y el imperialismo plebiscitario en Francia (1980, 156 [1964, 714]).

Uno de los rasgos característicos de la dominación carismática consiste en su escasa profesionalización. El líder plebiscitario busca el apoyo de gestores que trabajen de forma expeditiva, pero su cuadro administrativo [*Verwaltungsstab*] no es una burocracia: en él no hay carrera, jerarquía, jurisdicción, competencias ni reglamentos. Su efectividad es por consiguiente menor que la de la dominación racional. Weber propone el bonapartismo como paradigma clásico del caudillismo plebiscitario, pero algunas experiencias del populismo latinoamericano encajan igualmente bien.

CONCLUSIONES

Los estudios urbanos de Weber se plantean la excepción histórica que supuso la aparición en Occidente de una clase comercial urbana políticamente autónoma. Según su interpretación, las ciudades medievales europeas contribuyeron a perfilar la figura del *burgués* e, indirectamente, impulsaron la racionalización de

las prácticas jurídicas feudales. La autonomía política de las ciudades occidentales se consiguió, bien por vía usurpatoria o mediante estrategias cooperativas, por la alianza de los intereses antiseñoriales de los estamentos urbanos. Ésta fue una fase transitoria en la gestación del capitalismo occidental, ya que éste nace en las ciudades, pero favorece luego a otras asociaciones políticas más amplias. Las consideraciones de Weber poseen un notable interés al contrastarlas con la experiencia urbana de Hispanoamérica. Las ciudades surgieron aquí como parte de un proceso político de colonización patrocinado a distancia por la Corona. Por su función y ubicación, estos núcleos urbanos respondieron a una tipología mixta —agraria y administrativa— distinta de la vocación primordialmente comercial de las ciudades europeas. Su organización política opuso a una clase de notables beneficiada por los privilegios del patrimonialismo colonial (encomiendas, monopolios, cargos municipales) con los funcionarios enviados por la Corona. Aun así, resulta posible reconocer en este tipo de organización unos principios racionales incorporados en el derecho indiano y en la adaptación del sistema administrativo a los intereses patrimoniales de la Monarquía.

Si bien el imperio español en América fue diseñado como una red de jurisdicciones urbanas, las ciudades coloniales nunca llegaron a disfrutar de una autocefalia similar a la de las ciudades medievales europeas. Las necesidades fiscales de la Corona la llevaron muy pronto a someter los cargos municipales al sistema de venalidad. Las ciudades coloniales formaban parte de una estructura espacial jerarquizada y exocéntrica. En ese esquema los funcionarios reales constituían figuras intermediarias —por tanto, reemplazables—, lo que resultaba en un sistema carente de un centro de gravedad propio.

Este conjunto de rasgos arroja una imagen de las ciudades coloniales hispanoamericanas como una variante de la *ciudad occidental* descrita por Weber. La principal diferencia estriba en el tiempo histórico: las ciudades hispanoamericanas nacen durante el proceso de consolidación del Estado monárquico. Su autonomía militar y comercial estuvo por tanto limitada por las necesidades estratégicas de la Monarquía en América. Por otro lado, la jerarquización étnica y la dependencia de una burocracia patrimonialista crearon un patriciado urbano ajeno en su composición y actitud al equivalente europeo. El papel de los gremios no fue determinante en la dinámica política de las ciudades coloniales, ya que la oposición fundamental enfrentaba a los funcionarios reales con los notables criollos y a los distintos grupos étnicos entre sí, no a terratenientes con pequeños propietarios —como en la ciudad antigua— ni al capital manufacturero y mercantil con los artesanos asalariados —como en la ciudad medieval—. Si bien podemos reconocer elementos *conspirativos* en la fundación de algunas ciudades (como en el caso de Veracruz por Hernán Cortés), sólo con la crisis política que condujo a la independencia fueron las ciudades coloniales escenario de prácticas usurpatorias que se asemejan formalmente a

los procesos identificados por Weber en las ciudades medievales. Las ciudades se convirtieron así en una plataforma para la construcción de los estados latinoamericanos, si bien el carácter *nacional* de éstos tan sólo pudo consolidarse a finales del siglo XIX, cuando los nuevos centros político-territoriales lograron imponerse, de manera precaria en muchos casos, a las tendencias centrífugas regionales. La proliferación de la política caudillista en Iberoamérica, como caciquismo regional primero y como populismo nacionalista después, se presta igualmente a un análisis a partir de las categorías de Weber sobre las formas de dominación carismática. Los movimientos populistas, un fenómeno que en América Latina ha sido de naturaleza tradicionalmente urbana, pueden encuadrarse así en el paradigma del caudillismo plebiscitario.

Referencias

- Borah, Woodrow W. 1956. «Representative Institutions in the Spanish Empire III. The New World». *The Americas* 12 (3), 246-257.
- Bradford, William. 1952. *Of Plymouth Plantation, 1620-1647*. Samuel Eliot Morison (ed.). Nueva York: Knopf.
- Breuer, Stefan. 2000. «Nichtlegitime Herrschaft». En *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Hinnerk Bruhns y Wilfried Nippel (eds.). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 63-76. Bruhns, Hinnerk. 2000. «Webers "Stadt" und die Stadtsoziologie». En *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Hinnerk Bruhns y Wilfried Nippel (eds.). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 39-62.
- De la Torre, Carlos. 1994. «Los significados ambiguos de los populismos latinoamericanos». En *El populismo como problema*, José Álvarez Junco y Ricardo González Leandri (eds.). Madrid: Catriel, 39-60.
- Dealy, Glen C. 1977. *The Public Man. An Interpretation of Latin American and Other Catholic Countries*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Elliott, John H. 2006. *Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America (1492-1830)*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Frankl, Víctor. 1962. «Hernán Cortes y la tradición de las Siete Partidas». *Revista de Historia de América* 53-54, 9-74.
- Freidenberg, Flavia. 2007. *La tentación populista. Una vía al poder en América Latina*. Madrid: Síntesis.
- Freund, Julien. 1982. «Préface». En Max Weber, *La ville*, Philippe Fritsch (trad.). París: Aubier-Montaigne, 7-16.
- Góngora, Mario. 1998. *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hennessy, Alistair. 1970. «América Latina». En *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Ghita Ionescu y Ernest Gellner (eds.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-80.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. México: FCE.

- Lucena Giraldo, Manuel. 2006. *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América hispana*. Madrid: Fundación Carolina y Marcial Pons.
- Lynch, John. 1958. *Spanish Colonial Administration, 1782-1810. The Intendant System in the Viceroyalty of the Río de la Plata*. Londres: University of London y Athlone Press.
- Maravall, José Antonio. 1979. *Las Comunidades de Castilla*. Madrid: Alianza Editorial.
- Martindale, Don, y Gertrud Neuwirth. 1958. «Prefatory Remarks. The Theory of the City». En Max Weber, *The City*. Nueva York: The Free Press, 9-62.
- Marx, Karl. 1983. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx - Engels Werke*. Vol. 42, Ökonomische Manuskripte 1857-1858. Berlín: Dietz Verlag.
- Mommsen, Wolfgang, y Jürgen Osterhammel (eds.). 1989. *Max Weber and His Contemporaries*. Londres: Unwin Hyman y The German Historical Institute.
- Morcillo Laiz, Álvaro. 2008. «Historia de un fracaso: intermediarios, organizaciones y la institucionalización de Weber en México». *Sociológica* 23 (67), 149-192.
- Morse, Richard M. 1964. «The Heritage of Latin America». En *The Founding of New Societies*, Louis Hartz (ed.), San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 123-177.
- . 1971. «Trends and Issues in Latin American Urban Research, 1965-1970». *Latin American Research Review* 6 (1), 3-52.
- . 1972. «A Prolegomenon to Latin American Urban History». *The Hispanic American Historical Review* 52 (3), 359-394.
- . 1974. «Trends and Patterns of Latin American Urbanization, 1750-1920». *Comparative Studies in Society and History* 16 (4), 416-447.
- Nippel, Wilfried. 2000. «Webers "Stadt". Entstehung, Struktur der Argumentation, Rezeption». En *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Hinnerk Bruhns y Wilfried Nippel (eds.). Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 11-38.
- Parry, John H. 1953. *The Sale of Public Office in the Spanish Indies under the Hapsburgs*. Berkeley: University of California Press.
- Paz, Octavio. 1983. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: FCE.
- Phelan, John L. 1960. «Authority and Flexibility in the Spanish Imperial Bureaucracy». *Administrative Science Quarterly* 5 (1), 47-65.
- Pike, Frederick B. 1960. «The Cabildo and Colonial Loyalty to Hapsburg Rulers». *Journal of Inter-American Studies* 2 (4), 405-420.
- Powers, James F. 1988. *A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages (1000-1284)*. Berkeley: University of California Press.
- Rama, Ángel. 2004. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar.
- Ramos Pérez, Demetrio. 1983. «La doble fundación de ciudades y las "huestes"». En *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, Francisco de Solano (ed.). Madrid: CSIC, 107-138.
- Romero, José Luis. 1976. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. México: Siglo XXI.
- Seed, Patricia. 1995. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World (1492-1640)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmel, Georg. 1903. *Die Großstadt und das Geistesleben*. Dresde: Zahn & Jaensch.
- Solano, Francisco (ed.). 1983. *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*. Madrid: CSIC.
- Solórzano Pereira, Juan. 1684. *Política indiana*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.

- Sombart, Werner. 1902. *Der moderne Kapitalismus*, Vol. I/1. Múnich y Leipzig: Duncker & Humblot.
- Tomás y Valiente, Francisco. 1972. *La venta de oficios en Indias, 1492-1606*. Madrid: Instituto de Estudios Administrativos.
- Valdeón, Julio. 1996. «¿La última revuelta medieval?» *Cuadernos de Historia* 16 (53), 5-12.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2000 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Stadt*. Wilfried Nippel (ed.). *Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-5. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2011a [1923]. *Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Wolfgang Schluchter y Joachim Schröder (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, III/6. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2011b [1923]. *Historia económica general*. Manuel Sánchez Sarto (trad.). 3ª ed. México: FCE.
- Wittfogel, Karl A. 1966. *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario*. Madrid: Guadarrama.
- Zabludovsky Kuper, Gina. 1993. *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología de Oriente de Max Weber*. México: FCE-UNAM.

El concepto de patrimonialismo y su aplicación al estudio de México y América Latina

GINA ZABLUDOVSKY KUPER
Universidad Nacional Autónoma de México

Los planteamientos de Max Weber en torno al patrimonialismo forman parte de su conocida teoría de la dominación que se encuentra desarrollada tanto en *Economía y sociedad* como en sus escritos políticos y sus estudios sobre las grandes religiones universales.¹ De ahí que, para adentrarse en el tema, sea importante tener en cuenta que, como otros conceptos, el patrimonialismo no puede entenderse únicamente dentro del ámbito de la sociología política sino también a la luz de la sociología religiosa, la jurídica y la económica.²

Por otro lado, si bien es cierto que el interés por la cuestión patriarcal y patrimonial está presente desde los primeros textos de Max Weber cuando aborda la situación de los *Junker* (1988 [1991]), en realidad sus mayores contribuciones sobre el tema se encuentran en la formulación de la teoría de la dominación que desarrolla más tarde en su obra considerada como «propia sociológica». En comparación con los escritos previos, en esta etapa sus planteamientos adquieren un alto grado de generalización y un mayor rigor en cuanto a la precisión conceptual.

De hecho, los textos sobre política y religión en Weber están históricamente entrelazados (Alexander 1983, 21-22). Todas las secciones de *Economía y sociedad* fueron escritas en el periodo que va de 1913 a 1920, durante el cual nuestro autor trabajó también en las monografías de sociología comparativa de las grandes religiones universales y publicó sus ensayos políticos e impartió las cátedras sobre historia económica.³

De acuerdo con su propia propuesta metodológica en torno a la construcción de «tipos ideales», para Max Weber tanto el patrimonialismo como las otras formas de dominación son concepciones que, aunque se construyen a partir de casos históricos, en el plano de la lógica se presentan como «cuadros mentales» homogéneos que se diferencian de lo que realmente ocurre en la realidad empírica.

Como el propio Weber apunta:

Constituye este un cuadro conceptual que no es la realidad histórica, al menos no la «verdadera», y que mucho menos está destinado a servir como esquema *bajo* el cual debería subsumirse la realidad como *espécimen*, sino que, en cambio, tiene el significado de un concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es *medida y comparada* (1985, 194 [1973, 82]).

Con base en una sistematización conceptual de patrones institucionales generalizados, y en la dinámica que éstos presentan en el transcurso del tiempo, Weber considera que las formas de dominación que se dan históricamente son una mezcla de tres tipos: tradicional, carismática y burocrática.⁴ Esta diferenciación es útil para integrar, en un plano conceptual, las diversas áreas de la vida social y sirve, al mismo tiempo, para estudiar los procesos de cambio histórico de distintas sociedades, así como para proporcionar un medio que servirá para identificar conjuntos de elementos en sistemas particulares de gobierno: burocrático-patrimoniales, carismático-hereditario, etc. (Beetham 1979, 410-411).

Entendida la dominación como la probabilidad de encontrar obediencia en un mandato determinado,⁵ la tipología se construye con base en los motivos de legitimidad que a la vez se sustentan en las formas de autojustificación del grupo dominante al adjudicar su posición social a méritos propios. La creencia en la «leyenda» de la superioridad natural de los sectores privilegiados se hace extensiva a las capas menos favorecidas y la lucha ideológica se produce cuando esta narrativa llega a ser fuertemente cuestionada (Weber 1980, 549-550 [1964, 705-706]).

Además de la legitimidad, en cada uno de los diferentes tipos de dominación Weber considera otros dos niveles: la organización que permite el funcionamiento de la autoridad (distribución de los poderes de mando) y los conflictos que caracterizan la lucha por el poder. Así entendida, la autoridad política se ve limitada internamente por la legitimidad y externamente por los problemas organizativos (Bendix 1971; Schluchter 1981).

Esta tipología se constituye a partir de un análisis institucional comparativo donde las formas de dominación se definen a partir de sus contrastes. El carácter extraordinario, efímero y revolucionario del carisma se opone a la estabilidad y continuidad rutinaria de las autoridades tradicionales y burocráticas (Blau 1970, 151-152; Schluchter 1981, 38; Weber 1980, 140 [1964, 193]).

Además de este antagonismo fundamental, la conceptualización de patrimonialismo con su amplia esfera de discrecionalidad se construye con base en sus diferencias con el feudalismo que constituye la otra modalidad de dominación tradicional. Esta oposición tiene de alguna forma sus antecedentes en una importante corriente del pensamiento social y político que vincula el despotismo con su proyección sobre el Oriente. Sin embargo, la conceptualización teórico metodológica y el conocimiento histórico de nuestro

autor hace que sus estudios incorporen una amplia gama de matices que, como tales, no pueden ser equiparables al pensamiento de una gran parte de sus predecesores y de otros «orientalistas», quienes, como lo ha señalado Edward Said (1979), introdujeron un paisaje de extrañeza, exotismo y diferencia alrededor de la noción del «Oriente».⁶

Por otra parte, también conviene tener presente que en algunas ocasiones Weber utiliza el concepto de patrimonialismo en un sentido más amplio, en el cual tanto el feudalismo o «patrimonialismo estamental» como el «patrimonialismo puro» son considerados como subtipos de dominación patrimonial (Weber 1980, 623 [1964, 809]; Zabłudovsky 1993, 31-35). En ambos casos, los dirigentes otorgan derechos a cambio de servicios militares y administrativos. Sin embargo, mientras el segundo surge de la extensión de la autoridad patriarcal, el origen del feudalismo es una variante descentralizada cuyas bases se encuentran en el contrato entre el señor y los caballeros independientes que, a diferencia del servidor patrimonial, conservan su libertad.⁷

Mientras que para el feudalismo la virtud humana más importante que asegura la confianza de los vasallos es el *honor social*, para el patrimonialismo el sostén de todas las relaciones de subordinación al Estado reside en la piedad.⁸ En ella descansan las bases de las creencias populares que garantizan la docilidad de las masas, aseguran la disciplina incondicional y limitan las críticas a un sistema que —por no ser de tipo carismático— puede llegar a estar dirigido por un gobernante poco agraciado con el aparente peligro de ser depuesto por funcionarios considerados más competentes. A su vez, la piedad asegura la disciplina incondicional, que es la obligación de estatus más importante de la burocracia. La legitimidad se mantiene por la tradición y la capacidad de los grupos dirigentes para presentarse como portadores de una ética caritativa, desarrollada a partir de la política de bienestar del Estado.

En la sociología de la dominación, las diferenciaciones entre feudalismo y patrimonialismo resultan también útiles para estudiar los procesos de centralización y descentralización de los imperios, tal como lo ha mostrado Shmuel Eisenstadt (1993) en su conocido libro sobre el tema.

Este tipo de interpretaciones suelen incorporar otro significado del concepto de patrimonialismo que también está presente en la obra de Weber para abordar aquella forma de organización política estatal que surge como resultado del triunfo de una administración autoritaria sobre los distintos poderes locales que existieron tanto en «Oriente» como en «Occidente» (1986a, 337-339 [1998a, 330-331]; 1986b, 253-254 [1998b, 247-248]; 1980, 35, 438 [1964, 581, 585]; Zabłudovsky 1993, 32-33).

Como toda gran comunidad política, el dominio patrimonial se halla amenazado de un modo latente por la simple razón de construir una organización grande y poderosa que significa un peligro potencial para todos sus

vecinos. El príncipe intenta asegurar la unidad de su dominio y evitar la apropiación y feudalización de cargos por parte de las autoridades locales (Weber 1980, 574-575 [1964, 747-748]), pero la distancia geográfica y la deficiencia de los medios de transporte le complican el recaudamiento tributario, hacen muy difícil la movilización de los contingentes militares y favorecen el poder de los funcionarios locales que empiezan a tomar sus decisiones de forma independiente (1980, 605 [1964, 785-786]). Los enfrentamientos al interior del grupo dominante se extienden a otros sectores de la población y así, durante un proceso que suele ser muy largo, el poder patrimonial acaba desmembrándose.

Además de la oposición entre feudalismo y patrimonialismo, en Weber prevalece siempre una interpretación realizada a partir del interés por comprender los procesos de racionalidad propios de Occidente. Weber explica, desde la óptica de la modernidad, los otros tipos de autoridad que a su vez le sirven para entender la dominación racional; como él mismo señala: «partimos intencionalmente de las formas de administración específicamente modernas, para poderlas contrastar después con las otras»⁹ (1980, 124 [1964, 173]). Tanto en su sociología religiosa, como en la legal y política, su interés fundamental es el capitalismo moderno y las formas de dominación legal que surgen en Occidente, de allí que enfatice el desarrollo de los factores patrimoniales, feudales y carismáticos que contribuyen u obstaculizan el surgimiento y la consolidación del Estado moderno.

La obsesión weberiana por la burocracia condiciona la interpretación de los otros tipos de dominación. Así, la dominación patriarcal y patrimonial es considerada como preburocrática y la autoridad tradicionalmente orientada se caracteriza, en alto grado, por todo lo que la autoridad racional no es: la estructura patriarcal «no se basa en el deber de servir a una “finalidad” impersonal y objetiva y en la obediencia a normas abstractas, sino [...] en lo contrario: en la sumisión en virtud de una devoción rigurosamente personal» (1980, 580 [1964, 753]).

De hecho, los rasgos característicos del Estado moderno —como la importancia de lograr un monopolio de la coacción, el grado de desarrollo de la burocracia y el cumplimiento de la ley— también están de alguna forma presentes en el análisis de los otros tipos de dominación.¹⁰

Weber presta una especial atención a los distintos aparatos jurídicos y desarrolla conexiones explícitas entre la racionalización formal y sustantiva de la ley, las formas estructurales de dominación y las consecuentes relaciones entre el poder, la moral y la legalidad.

La ley moderna se sustenta en la separación entre la aplicación de las normas y sus contenidos éticos específicos. Las sanciones legales limitan las inclinaciones privadas y la «formalidad» define los dominios donde los individuos pueden legitimarse y ejercer su libre elección. La positividad, el legalismo y la formalidad que dan sustento al régimen jurídico moderno

requieren de fundamentos autónomos, lo cual conlleva al rechazo de aquellos principios y actitudes que dependen de una autoridad previamente establecida por tradiciones morales y por fines dados. De esto se desprende la idea de que, en principio, las leyes están sujetas a la crítica y a la necesidad de justificación (Habermas 1981, 260).

En contraste con el desarrollo de tipo burocrático occidental, en donde la igualdad ante la ley y la exigencia de garantías contra la arbitrariedad presuponen una objetividad en la aplicación de las normas, los poderes patrimoniales y teocráticos se rigen primordialmente por una racionalidad sustantiva de carácter subjetivo que —por su propia naturaleza— es contraria a la generalización, calculabilidad y sistematización de los preceptos jurídicos. Los imperativos éticos, las reglas utilitarias de conveniencia y los postulados políticos prevalecen sobre la abstracción lógica e impiden la formación de un grupo autónomo de juristas especializados con posibilidades de restringir la externa arbitrariedad del dirigente (Weber 1980, 388 [1964, 500]).

Una vez expuestos los principales atributos de la dominación patrimonial, a continuación se abordará la forma en que ésta ha sido rescatada para el análisis de México y América Latina.

I. EL PATRIMONIALISMO DURANTE LA COLONIA

El concepto de patrimonialismo ha sido empleado para explicar la estructura de dominación política prevaleciente en la Nueva España durante los tres siglos de la Colonia donde el virreinato era considerado como un patrimonio particular de los reyes de Castilla. Uno de los rasgos típicos de esta forma de dominación tradicional fue «la recompensa de servicios mediante el otorgamiento de prebendas y la dotación de privilegios. A diferencia de la nobleza feudal, en donde la corona patrimonial siempre cuidó que los cargos públicos no fueran hereditarios y que los funcionarios no se apropiaran de los medios administrativos» (Florescano y Gil 1976, 202-203). Como lo muestra Raymundo Faoro (1984), este tipo de dominación también prevaleció en Portugal y como tal fue transportada a Brasil (Goyatá Campante 2003).

Desde una perspectiva weberiana, Richard Morse (1964) explica las diferencias entre las sociedades protestantes y anglosajonas del Nuevo Mundo y las sociedades católicas, y rescata la tipología de la dominación patrimonial por considerar que describe con asombrosa exactitud la lógica del Imperio español en América.

El tipo de régimen de la América hispana colonial descansaba en un sistema de privilegios tutelados por un régimen paternalista que otorgaba derechos a la población en función de su composición racial — indios, europeos, negros— y ocupaciones sociales —mercaderes, estudiantes universitarios, inquisidores,

oficiales, clérigos, etcétera—.

Las características patrimoniales de la vida política no eran exclusivas de los territorios colonizados (Morse 1964, 145). En la península ibérica también prevalecía una estructura política basada en la concepción de la sociedad como un sistema de imperfecciones que sólo podían ser resueltas por una figura paternalista.¹¹

Sin embargo, no todos los autores caracterizan a la burocracia del mundo colonial hispano como patrimonialista. En un artículo sobre el tema, Pietschmann (1982) afirma que, en sus líneas más generales, podría considerarse como un Estado moderno en vías de formación, con un sistema administrativo de carácter racional-legal. Desde este punto de vista, la ausencia de instituciones feudales permitió que el nuevo sistema de gobierno se diera en América «en su forma pura» (Pietschmann 1982, 64).

La Corona española descansaba en dos pilares sólidos: la Iglesia y una poderosa burocracia real. Además, entre los elementos característicos de este tipo de régimen destacan: la existencia de un ejército profesional (de cuyo alto mando estaban excluidos los naturales del país); la educación de los clérigos y la burocracia; y finalmente, la lucha entre el poder central y los locales —manifestada como pugnas entre criollos y peninsulares—. Esta confrontación, iniciada inmediatamente después de la Conquista, es una consecuencia natural del patrimonialismo español. Para asegurar la lealtad de sus servidores, el príncipe acortaba el gobierno de los virreyes para «no darle tiempo a la ambición de urdir sus tramas» (Paz 1982, 38-39).¹²

La importancia de la «violencia física organizada» es fundamental en la sociología política de Max Weber, quien considera que existe un factor puramente militar que diferencia el desarrollo del este y del oeste. Para describir el ejército patrimonial, Weber contrapone una vez más a las organizaciones estables con las carismáticas y a las patrimoniales con las feudales y burocráticas.

Mientras en el feudalismo se da una organización militar descentralizada, tanto para el patrimonialismo como para el Estado moderno la centralización y la disciplina son primordiales y tienen su fundamento en la separación existente entre el guerrero y los medios de hacer la guerra, y la concentración de la capacidad de ordenar en manos de jefes supremos (Zabludovsky 1993, 53-56).

La utilidad del concepto de patrimonialismo no se agota en la explicación de la etapa colonial de América Latina, sino que también ha sido aplicado para analizar el periodo poscolonial.

Al abordar las circunstancias de la etapa posterior a la Independencia, Morse (1964) explica cómo las recién formadas repúblicas hispánicas fueron un producto de la herencia tradicional del Estado español y de los imperativos del mundo industrial moderno. Con algunas concesiones al constitucionalismo anglo-francés, ante el colapso de la autoridad monárquica, los nuevos regímenes independientes recrean la estructura y las vagas prevenciones contra el

autoritarismo del Estado patrimonial español. Esto les permite buscar la estabilidad política requerida e introducir las necesidades que el siglo XIX demanda a un conjunto de repúblicas que apenas había rechazado el régimen absolutista (Morse 1964, 163-166) y en las cuales se desarrollan fuertes liderazgos personalistas.

Como se verá en el siguiente apartado, la importante herencia del patrimonialismo perduró durante varios siglos y continuó permeando la estructura de las sociedades latinoamericanas contemporáneas en la historia más reciente.

II. EL PATRIMONIALISMO DURANTE EL SIGLO XX

El concepto de patrimonialismo también ha sido recuperado para el análisis de las sociedades latinoamericanas más actuales, en las que las reglas jurídicas no se aplican de manera general, y sigue predominando un ejercicio discrecional del poder.

En este sentido, Richard Morse señala que en el cono sur la rutinización del carisma por lo común evoluciona y gravita hacia un Estado patrimonial, y el problema político es cómo reconciliar el carácter inmutable de la dominación tradicional con la dinámica del mundo industrializado racional y moderno.¹³

Este enfoque también ha sido desarrollado por otros autores que, desde la teoría de la modernización, consideraron que las características patrimoniales constituían parte de los rezagos y obstáculos tradicionales que los países latinoamericanos tenían que dejar atrás para poder constituirse en sociedades modernas.¹⁴

Durante la década de 1970 el concepto de patrimonialismo en América Latina fue útil para enfatizar los aspectos de la estructura política y las características del aparato burocrático de los regímenes totalitarios de la época en países como Brasil, Argentina y Perú y la evidencia de que «detrás de la fachada» México podía ser considerado como régimen autoritario (Malloy 1977, 3).

Entre los estudios que adoptan esta perspectiva se encuentran los que, sobre el caso de Brasil, desarrollan Faoro (1984), Chacon (1977) y Schwartzman (1977). Para estos autores —más que una oposición entre patrones modernos y tradicionales de conducta—, el problema de los regímenes subdesarrollados se explica por una línea de continuidad entre patrimonialismo y burocracia.

Así considerada, la burocratización de tipo patrimonial caracteriza el dominio de la sociedad por el Estado, el alcance limitado de la separación de poderes, el despotismo semidisfrazado del ejecutivo, la distribución regional de los centros de decisión y el abismo entre el régimen legal y el ejercicio cotidiano del poder.

Desde esta óptica, es frecuente que el concepto de patrimonialismo se vincule con el ejercicio del poder a través del intercambio vertical, asimétrico, informal y

difuso de favores, que son propios del patronazgo y del clientelismo (Auyero 1999; Brinkerhoff y Goldsmith 2002) y de los sistemas corporativistas con estructuras gubernamentales fuertes y centralizadas con capacidad de explotar los bienes estatales como su patrimonio privado y excluir a la mayoría de la población del proceso de decisión política (Chacon 1977, 52).¹⁵

Sin embargo, aunque en la realidad histórica es frecuente encontrarlos juntos, algunos autores han señalado la necesidad de diferenciar los conceptos de corporativismo y patrimonialismo. El primero se refiere al modo de participación política, a la forma en que los grupos sociales se organizan, se interrelacionan y se conectan con el Estado, y consecuentemente, como lo señala Schwartzman (1977), se trata de un término afín a la categoría de grupo de interés. Como contraste, el concepto de patrimonialismo —u otros como el de centralismo burocrático— se vincula más con la forma en que el poder se ejerce y se distribuye en la sociedad (conceptos del mismo nivel son, por ejemplo, feudalismo y plutocracia). Apoyándose en la conceptualización weberiana, este autor advierte que la cuestión básica en la formación histórica y el desarrollo de los estados patrimoniales es la relación entre el poder central y la «tendencia centrífuga» de los empleados públicos y los empresarios privados. Esta línea de análisis es a su juicio mucho más útil para entender los sistemas político-sociales latinoamericanos —específicamente el brasileño— que la que proporciona el marco de la teoría de la modernización.¹⁶

En lo que respecta a México, la definición del carácter *casi patrimonial* del régimen se utilizó para analizar la concentración del poder en el ejecutivo desde 1940 hasta la etapa de la reforma política y la democratización, cuando lo común era que todos los canales de información y las decisiones importantes convergieran en el presidente. Como lo señaló Lorenzo Meyer (1982, 243), este último era en realidad «el centro nervioso e indiscutible de la política mexicana» y el que establecía las pautas de las relaciones con los colaboradores y el resto de los actores políticos.

El paternalismo del Estado mexicano lo llevó a presentarse bajo el ideal de «el padre del pueblo» y sostén de una «política social» específica que resulta acorde al lema del «Estado providente» y del símil de la relación padre e hijos que es propia del patrimonialismo (Weber 1980, 652 [1964, 845]).

En este contexto, la mayoría de los conflictos regionales y estatales demandaron la presencia del poder presidencial para su resolución. Los diferentes grupos —obreros, campesinos, sindicatos, asociaciones de profesionales, etc.— se relacionaban principalmente a través de la organización administrativa jerárquica del gobierno central haciendo que la interrelación horizontal fuera poco frecuente.

Aunado a estas características, el patrimonialismo mexicano se ha distinguido por un alto grado de corrupción, el cual, como lo ha señalado Gabriel Zaid (1979, 185), antecede y subsiste «a los nuevos ideales de racionalidad administrativa» y

lleva a considerar como propiedad privada los atributos que son propios de la función burocrática.¹⁷ A diferencia del soborno oportunista y esporádico que suele darse en los puestos bajos de la administración, la corrupción sistémica involucra a la estructura gubernamental en su conjunto desde los niveles más bajos hasta los más altos (Rose-Ackerman 2009, 26).

En este sentido, parecería que el Estado mexicano efectivamente se asemejó al patrimonial, ya que éste posibilitó que la esfera de los favores otorgados se convirtiera en un lugar de explotación para la formación de fortunas, dando vía libre al enriquecimiento del soberano y todos sus funcionarios: cortesanos, favoritos, gobernadores, mandarines, recaudadores de contribuciones, procuradores y vendedores de gracias (Weber 1980, 646 [1964, 837]).

A partir del sexenio presidencial de Miguel de la Madrid, la oposición entre patrimonialismo y modernización es incorporada al vocabulario de los representantes del poder ejecutivo que se presentan como portadores de una política que busca abandonar las viejas actitudes en aras de la eficiencia y la racionalidad.¹⁸ Así, en los discursos de los miembros del gabinete, el término patrimonialismo fue utilizado para referirse a los «rezagos del pasado» a vencer, para romper con las viejas estructuras y lograr una verdadera modernización económica sustentada en un importante proceso de reprivatización.

Independientemente de la validez que tengan estas palabras, lo que sí resulta notorio es que, como en otras regiones, el México finisecular vivió una merma del «Estado providente» que hizo que la legitimidad ya no pudiera sustentarse en la capacidad de proporcionar bienes y servicios para promover el bienestar social de ciertos sectores de la población mediante relaciones patrimoniales y clientelistas (Paz 1988; Sánchez, 1988). De una forma cada vez más evidente, el presidente ya no pudo presentarse como «padre protector del pueblo» y portador de una política social específica.¹⁹

Sin embargo, como se verá en el siguiente apartado, más allá del discurso que sostenían los grandes pilares del poder ejecutivo, el proceso de modernización política del país —y la consecuente superación de actitudes patrimonialistas— muchas veces fue contrario a los intereses de aquellos funcionarios que dijeron defenderla.

III. TECNOCRACIA PATRIMONIAL, DEMOCRACIA Y NEOPOPULISMO

Si bien es cierto que los nuevos equipos de trabajo que se constituyeron en México durante los periodos presidenciales de Miguel de la Madrid (1982-1986) y Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) estuvieron integrados por funcionarios públicos cuyas formas de socialización y esquemas técnico-valorativos eran opuestos a los «políticos tradicionales», en la práctica éstos siguieron

reproduciendo una gran parte de las costumbres aferradas al sistema político tradicional (Zabludovsky 2007, 134-135).

A pesar de que por su formación profesional especializada, sus proyectos económicos y sus discursos, los miembros del gabinete han sido considerados como representantes de una nueva tecnocracia que tiende a desplazar a los viejos estamentos burocráticos, en la práctica el ejercicio cotidiano de la dominación contrasta constantemente con la legalidad racional.²⁰

Aunque algunos elementos burocráticos tradicionales han sido sustituidos por formas modernas de tecnocracia, las cuestiones que atañen al control político aún se manejan con cierta lógica patrimonial. De allí que esta conceptualización weberiana todavía resulte útil para resaltar la contradicción existente entre un legalismo complejísimo y puntilloso que supuestamente rige la burocracia y el funcionamiento efectivo de la administración (Solari *et al.* 1976, 284-285).²¹

Desde esta perspectiva, se ha afirmado que las nuevas estructuras de administración estatal responden a la concepción de una «tecnocracia patrimonial» que persiste en el ejercicio de su función administrativa defendiendo los privilegios obtenidos por la centralización y el autoritarismo del sistema. En la práctica, la supuesta «aplicación universal de la ley» y el legalismo formal se vieron limitados por un ejercicio arbitrario en función de los arreglos políticos.²² En la medida en que las transformaciones en los planos de la ética y la legalidad no fueron lo suficientemente significativas, el poder judicial permaneció subordinado al ejecutivo, y a pesar de que las credenciales de los funcionarios exaltaban la eficiencia y el profesionalismo, en realidad continuaron operando bajo la antigua lógica del sistema.²³

Este diagnóstico coincide con el de otros estudios sobre América Latina, que han retomado la categoría de patrimonialismo para mostrar cómo las prácticas discrecionales y el caudillismo heredados de la Colonia han cohabitado con las funciones propias de la élite tecnocrática cuyos posgrados en las mejores universidades de Estados Unidos no los ha hecho inmunes a la reproducción de los estilos personalistas en el ejercicio del poder en su país de origen (Teichman 2004, 23-24; Weiss 1986; Zabludovsky 2007).

En este sentido, al referirse a los regímenes militares sudamericanos de 1970 y 1980 —como lo fueron Argentina, Chile y Uruguay—, Silva (1997, 107) observa que éstos se caracterizaron por la «afinidad selectiva» entre tecnocracia y autoritarismo que llevó a que un selecto grupo de economistas y expertos adquiriera poderes discrecionales sin precedentes para la formulación y aplicación de las reformas económicas y financieras.

Esta cuestión también ha sido apuntada por Raymundo Faoro al analizar la experiencia de la democracia brasileña durante la década de 1990 que, a su juicio, puede ser caracterizada como un «patrimonialismo disfrazado de modernidad» (Faoro 1993; Campante 2003). En cuanto a las reformas económicas de Argentina y Chile, también se ha llegado a afirmar que éstas no se hubieran

podido aprobar sin el alto grado de concentración de poder de los grupos dirigentes, acciones propias del neopopulismo, cuyas prácticas clientelistas y paternalistas a menudo llevaron al rompimiento con las formas institucionalizadas de mediaciones. Algunos autores han considerado que éstas fueron las características de varios gobiernos de la época como los de Alberto Fujimori y Carlos Menem, bajo los cuales el poder se ejerció discrecionalmente sin controles ni rendición de cuentas (Gutiérrez Sánchez 2006; Trocello 2000; Teichman 2004, 23-40).

Al respecto, Sonia Fleury (1999) considera que el patrimonialismo, el autoritarismo y la exclusión son las tres características centrales del Estado y la sociedad en América Latina que se han mantenido tanto en los regímenes autoritarios como en los democráticos y populistas.

De hecho, en la literatura más reciente, los términos de patrimonialismo y neopopulismo también han sido utilizados para abordar las formas de dominación que surgen a raíz de la crisis de confianza en las democracias pluralistas, y que han dado lugar a la emergencia de líderes con un alto poder de seducción, como es el caso de Hugo Chávez en Venezuela (Vélez 2011). Como si se tratara de un patrimonio propio, estos dirigentes «privatizan la vida pública» y se apoyan en modernos medios de comunicación y en sistemas tradicionales de gobierno para incidir en los más diversos ámbitos sin tener que sujetarse a las restricciones institucionales que caracterizan al gobierno representativo. El poder ejecutivo hipertrofiado opera con bajos índices de racionalidad y de transparencia en la gestión del Estado, y pone en marcha políticas asistencialistas que le aseguran el seguimiento de las mayorías (Vélez 2011).²⁴

Más allá de las características específicas de los tipos de gobierno, el término patrimonialismo ha sido rescatado en América Latina para explicar la ineficiencia administrativa, la persistencia de la corrupción y la falta de diferenciación entre la esfera pública y la privada (Faoro 1984; Campante 2003).

A pesar de los procesos de democratización y de los cambios en las estructuras económicas y políticas que han caracterizado a la región, en una gran parte de los países²⁵ el sistema sigue operando a partir del intercambio de favores con los poderosos locales, el enriquecimiento ilícito de los funcionarios públicos, la alianza entre las fuerzas policiales y un sinnúmero de relaciones clientelares y de amiguismo. En la práctica, el peso de las costumbres hace que las leyes no siempre se acaten y que el seguimiento de las reglas se rija por tradiciones fuertemente arraigadas favorables al surgimiento y la consolidación de élites neopatrimoniales (Mazzuca 2002; Teichman 2004, 23-40).

Estas conductas y formas de organización trascienden el ámbito estricto de la administración gubernamental y se hacen evidentes en la forma en que operan y ejercen el control los dirigentes de las grandes organizaciones gremiales, por lo cual algunos autores han rescatado los conceptos de patrimonialismo y corporativismo para analizar la estructura sindical en México (De la Garza 1989),

y en especial el caso del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE),²⁶ donde, como lo señala Eduard Weiss (1986, 265), «las cuestiones que atañen al poder político se siguen manejando en el ámbito patrimonial».

El término también ha sido empleado para estudiar la dinámica de los empresarios en México, quienes en numerosas ocasiones se han coludido con el régimen político para la obtención de favores a través de la corrupción y el clientelismo.²⁷

Para explicar la aparente contradicción entre corrupción y democratización, Sebastián Mazzuca (2002) introduce una interesante propuesta conceptual basada en la distinción entre el acceso y el ejercicio del poder como dos elementos clave para el entendimiento de todo régimen político. A su juicio, la falta de diferenciación entre estas dos esferas ha llevado a que los analistas políticos pierdan de vista que problemas propiciados por el autoritarismo no son necesariamente los mismos que los que han estado marcados por el patrimonialismo (Mazzuca 2002, 7). Mientras los primeros se vinculan con la inexistencia de un sistema electoral confiable, los segundos tienen que ver con los recursos y los criterios bajo los cuales opera en la práctica el aparato de Estado.

Lo que ha sucedido en muchos casos es que los elementos vinculados directamente con la existencia de elecciones regulares, libres, competitivas e incluyentes no han asegurado que se acabe con el nepotismo y con la colusión entre las fuerzas de seguridad y organizaciones criminales que no entran en el ámbito de la democratización, sino más bien en el de la burocratización del Estado. Confundir estas dos esferas ha tenido serias consecuencias teóricas y políticas²⁸ y no ha permitido explicar algunas diferencias primordiales entre países. Desde esta perspectiva, el autor distingue entre el caso de Chile —donde el ejercicio del poder político ha avanzado más en el ámbito de una burocratización que en el de la democratización— y países como Argentina, Brasil y México, en los cuales, a pesar de los avances en sus procesos democráticos y del creciente protagonismo de los partidos políticos y el Congreso, en realidad no ha habido una interrupción significativa de las prácticas tradicionales y en muchas ocasiones los poderes regionales patrimoniales se han visto fortalecidos (Mazzuca 2002, 2-10).

Así, Mazzuca (2002) considera que las ciencias sociales en América Latina deben dejar de centrarse únicamente en los enfoques de corto plazo sobre las transiciones democráticas y la naturaleza del cambio, para darle primacía al estudio sobre la formación de los estados y los elementos de continuidad y persistencia en el ejercicio del poder.

CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha expuesto en este trabajo, el concepto de patrimonialismo continúa vigente y ha sido rescatado recientemente para analizar las formas de ejercicio del poder en América Latina caracterizadas por la arbitrariedad, la corrupción y la discrecionalidad en la aplicación de la ley que continúa siendo característico de nuestros sistemas contemporáneos.

Sin embargo, la aplicabilidad del término patrimonialismo en América Latina ha sido cuestionada, al considerarse que el modelo privilegia un supuesto buen comportamiento del mercado sobre el gobierno, y porque, a semejanza de la oposición política clásica entre «Oriente» y «Occidente», ésta se sostiene en una concepción ideológica que lleva a considerar como cotidianas las prácticas clientelistas, favoritistas y de cohecho de nuestras sociedades y a negar que éstas también se dan en aquellas «más desarrolladas» donde, supuestamente, prevalece un modelo burocrático-racional.²⁹

Sin negar un fundamento de verdad en estos argumentos,³⁰ también es cierto que algunas de las críticas a la aplicación del término para América Latina a menudo se sostienen en una visión fragmentaria de la obra de Max Weber que únicamente recupera algunas de las tesis expuestas en ciertos capítulos de *Economía y sociedad*³¹ y no suele incorporar otros trabajos, en particular las tesis desarrolladas en sus ensayos teórico-metodológicos y en su sociología de las grandes religiones.

Como los otros tipos de dominación, el patrimonialismo es un «tipo ideal», un «cuadro mental homogéneo» que como tal no se encuentra en la realidad histórica. Las formas en que se combinan los diferentes elementos en las sociedades concretas están desarrolladas con amplitud en las diversas obras de Max Weber y en particular en su sociología de las grandes religiones universales. Así, aunque en China (Weber 1986a [1998a]) se da el modelo «más puro» de una sociedad patrimonial, en la práctica cotidiana la dominación no puede entenderse sin la coexistencia de elementos carismáticos y burocráticos. De igual forma, a pesar de que en la India (Weber 1986b [1998b]) predominan las lealtades de tipo carismático y de que Weber ve en Japón el ejemplo por excelencia de un feudalismo oriental, en ambos casos el ejercicio de la autoridad conlleva componentes carismáticos y patrimoniales.

Desde esta perspectiva, el patrimonialismo puede ser igualmente útil para analizar aquellas prácticas de favoritismo, corrupción e ineficiencia administrativa que también existen en Europa y Estados Unidos. Por rebasar los objetivos del presente artículo, no se abordó la forma en que ha sido rescatado el concepto para el análisis de estas sociedades, pero vale la pena tener presente que existe una amplia literatura académica sobre la cuestión que, de forma enriquecedora y sugerente, recupera las múltiples acepciones del término presentes en la obra de Max Weber.³²

Por otra parte, en el caso de América Latina, el reconocimiento de que las estructuras políticas de la región tienen sus cimientos en una sociedad señorial,

patrimonial y proteccionista no llevaría necesariamente a desechar nuestras coincidencias con los valores e instituciones compartidos con el norte de América y Europa que nos hacen situarnos dentro de lo que José Merquior (1989) considera como «el otro Occidente».

Así, como se ha demostrado en este trabajo, el concepto de patrimonialismo ha sido utilizado para el análisis de regímenes que cubren un amplio espectro ideológico, desde los que han llevado a cabo expropiaciones que pasan a manos del gobierno, hasta los que han puesto en marcha los procesos de privatización.

Además, el concepto no sólo ha sido aplicado para el diagnóstico del ejercicio gubernamental, sino que también puede ser un marco de referencia para el análisis del comportamiento político y económico de diversos actores como los sindicatos, los empresarios y el conjunto de la sociedad. Como las prácticas clientelistas, corporativistas y nepotistas a las que están comúnmente asociados, los manejos patrimonialistas del poder conllevan mecanismos de gestión, regulación y asignación de recursos que están omnipresentes en las más diversas esferas de la sociedad mexicana, incluyendo a las redes informales de apoyo que existen entre los ciudadanos. Bajo la preminencia de un sistema valorativo en el cual el marco legal no siempre coincide con la normatividad cotidiana, las prácticas sociales de la más diversa índole se distinguen por un alto grado de discrecionalidad y una «cultura de la transgresión» (Girola 2011, 103-127) que prevalece en los más diversos ámbitos cotidianos (consúltese al respecto Duhau y Giglia 2008; Escalante 1992; Lomnitz 2002).

En este sentido, se puede afirmar que, a pesar de los cambios democráticos de las últimas décadas, aún perduran actitudes que han sido consideradas como parte de la «herencia colonial» de nuestros países que se explican más por cuestiones que tienen que ver con la permanencia de patrones que con aquellos factores de cambio que a menudo llaman más la atención dentro de la academia.

Sin embargo, lo anterior no implica que la utilización de esta terminología weberiana nos lleve a un tipo de análisis que privilegie los factores de continuidad sobre los de ruptura y transformación social. Por el contrario, en la medida en que nuestro autor fundamenta sus investigaciones y construye sus teorías en estrecha relación con la historia, el marco proporcionado por el término patrimonialismo también posibilita un análisis de las fuerzas sociales en pugna y de los cambios institucionales que se generan a lo largo del tiempo.

En esta línea de interpretación y en lo que se refiere uso de los conceptos, conviene tener presente que, para no perder su capacidad explicativa y comprensiva, la estructura lógica de las ciencias sociales debe renovarse continuamente. Como ya lo apuntara el propio Weber en sus conocidos escritos teórico-metodológicos de 1904, nuestras disciplinas deben ser lo suficientemente flexibles para permitirnos cambiar de posición y re-pensar el andamiaje conceptual a la luz de los grandes problemas culturales de cada época (Weber 1985, 180-181 [1973, 69-71]). Lejos de permanecer estables e irrefutables, las

categorías que forman parte de nuestro patrimonio de conocimiento constituyen herramientas científicas que deben estar sujetas a una profunda y constante transformación.

Para que estos conceptos puedan seguir vigentes, es necesario llevar a cabo una revisión crítica y una actualización permanente, que es lo que finalmente permite problematizar el mundo sin rectificar las categorías y organizar la reflexión, a medio camino entre las leyes totalizadoras y la realidad empírica concreta (Weber 1985 [1973]).³³

En cuanto a la producción sobre el tema en América Latina, se observa que la mayoría de los trabajos han utilizado la noción de patrimonialismo para analizar las características de una etapa o un régimen específico, o para denunciar la discrecionalidad del poder en el marco de los ensayos político-literarios. Sería deseable un análisis más profundo y detallado para determinar en qué medida el concepto sirve para destacar algunos rasgos presentes en toda la historia de América Latina, o si, por el contrario, únicamente es válido para estudiar ciertos periodos específicos.

En términos generales, con excepción de algunas investigaciones que analizan el caso de Brasil, los distintos trabajos contemplan un marco histórico y situacional demasiado estrecho y no alcanzan a desplegar sus argumentos en el marco de la tradición del análisis histórico de largo plazo que sería deseable recuperar bajo el modelo de la amplia sociología comparativa desarrollada por Max Weber.

Referencias

- Adams, Julia. 1994. «The Role of Patrimonialism in Early Modern Dutch Development». *Comparative Studies in Society and History* 36 (2), 319-355.
- Aguilar, Joaquín. 1987. «Formas de dominação e sociedade: o caso do neopatrimonialismo». *Análise social* 23 (96), 241-278.
- Alexander, Jeffrey. 1983. *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber. Theoretical Logic in Sociology*, vol. 3, Jeffrey Alexander (ed.). Berkeley: University of California Press.
- Anderson, Perry. 1980. *El Estado absolutista*. México: Siglo XXI.
- Appadurai, Arjun. 2001. «El número en la imaginación colonial». En *La modernidad desbordada*. México: Trilce y FCE, 125-145.
- Aristóteles. 1982. *La política*. México: Porrúa.
- Aron, Raymond. 1976. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Auyero, Javier. 1999. «From the Client's Point(s) of View: How Do Poor People Perceive and Evaluate Political Clientelism». *Theory and Society* 28 (2), 297-334.
- Beetham, David. 1979. *Max Weber y la teoría política moderna*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- Bendix, Reinhard. 1971. «Max Weber y la sociología contemporánea». En *Presencia de Max Weber*, Talcott Parsons (ed.). Buenos Aires: Nueva Visión, 39-59.
- . 1979. *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blau, Peter. 1970. «Weber's Theory of Bureaucracy». En *Max Weber*, Dennis Wrong (ed.). Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 141-145.
- Bodino, Jean. 1976. *La República*. Madrid: Aguilar.
- Brinkerhoff, Derick, y Arthur Goldsmith. 2002. *Clientelism, Patrimonialism and Democratic Governance. An Overview Framework for Assessment and Programming*. Cambridge, MA: ABT Associates.
- Buss, Andrea. 1987. «Introductory Comments on Max Weber's Essays on India and China». *International Sociology* 2 (3), 271-276.
- Camacho Solís, Manuel. 1983. «De nuevo, hacia el aislamiento político». *Nexos*, septiembre, 11.
- Campante, Rubens Goyatá. 2003. «O Patrimonialismo em Faoro e Weber e a sociologia brasileira». *Dados - Revista de Ciências Sociais* 46 (1), 153-193.
- Centeno, Miguel Ángel. 1993. «The New Leviathan: The Dynamics and Limits of Technocracy». *Theory and Society* 22 (3), 307-335.
- Chacon, Vamireh. 1977. *Estado e povo no Brasil: as experiencias do Estado Novo e da democracia populista, 1937-1964*. Río de Janeiro: Olympio.
- De la Paz, Elena, y Fernando Pozos. 1997. «Patrimonialismo empresarial y restructuración productiva». *Estudios Sociológicos* 15 (44), 489-511.
- De la Garza, Enrique. 1989. «Paraestatales y corporativismo». *El Cotidiano*. México: UAM-AZcapotzalco, núm. 28, 3-12.
- Della Porta, Donatella, y Alberto Vannucci. 1999. *Corrupt Exchanges: Actors, Resources, and Mechanisms of Political Corruption*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- Duhau, Emilio, y Ángela Giglia. 2008. *Las reglas del desorden*. México: Siglo XXI.
- Eisenstadt, Shmuel. 1987. *Patterns of Modernity*. Nueva York: New York University Press.
- . 1993. *The Political Systems of Empires*. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- Escalante, Fernando. 1992. *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México.
- Fallers, L. A. 1971. «El concepto de "autoridad tradicional" en Max Weber». En *Presencia de Max Weber*, Talcott Parsons (ed.). Buenos Aires: Nueva Visión, 147-169.
- Faoro, Raymundo. 1984. *Os Donos do Poder - Formagao do Patronato Político Brasileiro*. San Pablo: Globo.
- . 1993. «A Aventura Liberal numa Ordem Patrimonialista». *Revista USP* 17, 14-29.
- Fleury, Sonia. 1999. *Política social, exclusión y equidad en América Latina en los años noventa*. Buenos Aires: Centro de documentación en políticas sociales, documento 15.
- Florescano, Enrique, e Isabel Gil. 1976. «La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico». En *Historia General de México*. México: SEP/E1 Colegio de México, 183-290.
- García Pelayo, Manuel. 1982. *Burocracia, tecnocracia y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gil Villegas, Francisco. 1977. *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*. Tesis de grado, El Colegio de México.
- Girola, Lidia, et al. (eds.). 2007. *Modernidades, narrativas, mitos e imaginarios*. Barcelona: Anthropos.

- . 2011. «La cultura de la transgresión. Anomías y cultura del ‘como si’ en la sociedad mexicana». *Estudios Sociológicos* 29 (85), 99-129.
- Gouldner, Alvin. 1976. *The Dialectics of Technology and Ideology*. Nueva York: Seabury Press.
- Gutiérrez Sánchez, Tomás. 2006. «Corrupción y cinismo en el Perú de los años noventa. Breve introducción para su estudio». En *La corrupción en América. Un continente, muchos frentes*, Antonio Azuela (ed.). México: UNAM-IIS, 301-342.
- Gutterman, Ellen. 2006. «¿Qué sabemos de la corrupción en Canadá?» En *La corrupción en América Latina. Un continente, muchos frentes*, Antonio Azuela (ed.). México: UNAM-IIS, 342-372.
- Habermas, Jürgen. 1981. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- . 1988. *Legitimation Crisis*. Cambridge: Polity Press.
- Hamilton, Gary. 1990. «Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety. A Comparison of China and Western Europe». *British Journal of Sociology* 41 (1), 77-104.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1953. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Revista de Occidente.
- Lachmann, Richard. 2011. «American Patrimonialism: The Return of the Repressed». *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 636, 204-230.
- León y Ramírez, Juan Carlos, Mauricio Gutiérrez Cortés, Salvador Mora Velázquez y Jorge Bracho Carpizo. 2010. «Prefacio». En *Dilemas de la democracia mexicana*, Juan Carlos León y Ramírez et al. (eds.). México: UNAM, 11-17.
- Linden, Ronald. 1986. «Socialist Patrimonialism and the Global Economy. The Case of Romania». *International Organization* 40 (2), 347-380.
- Lomnitz, Larissa. 2002. «Los efectos de la globalización en la estructura del poder en México». *Revista de Antropología Social* 11, 185-201.
- Malloy, James. 1977. *Authoritarianism and Corporativism in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Maquiavelo, Nicolás. 1971. *El príncipe*. México: La Prensa.
- Marx, Karl. 1971. *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. 1975. *La Revolución española*. Moscú: Lenguas Extranjeras.
- Mazzuca, Sebastián. 2002. «¿Democratización o burocratización? Inestabilidad del acceso al poder y estabilidad del ejercicio del poder en América Latina». *Araucaria* 4 (7), 23-47.
- Medina Echavarría, José. 1972. *Discurso sobre política y planeación*. México: Siglo XXI.
- Merquior, José G. 1989. «El otro Occidente (Un poco de filosofía de la historia desde Latinoamérica)». *Cuadernos Americanos* 3 (1), nueva época, 9-23.
- Meyer, Lorenzo. 1982. «La encrucijada». En *Historia general de México*, tomo 4. México: SEP y El Colegio de México, 1273-1352.
- Morse, Richard. 1964. «The Heritage of Latin America». En *The Founding of New Societies*, Louis Hartz (ed.). Nueva York: Harcourt, 123-178.
- Olvera, Margarita. 2007. «Sociología, cambios conceptuales y temporalidad». En *Sociología y cambio conceptual*, Gina Zabłudovsky (ed.). México: Siglo XXI / FCPYS-UNAM / UAM-Azacapotzalco, 41-69.
- Paz, Octavio. 1975. «Introducción. Nueva España y nosotros». *Plural* 46, julio, 6.

- . 1978. «El ogro filantrópico». En *El ogro filantrópico*. Barcelona: Seix Barral, 85-100.
- . 1982. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: Biblioteca Breve.
- . 1988. «Ante un presente incierto. Historias de ayer». *La Jornada*, 23 de agosto.
- Pietschmann, Horst. 1982. «Burocracia y corrupción en Hispanoamérica colonial». *Nova Americana* 5, 11-37.
- Platón. 1970. *Diálogos*. México, Porrúa.
- Rose-Ackerman, Susan. 2009. «Economía política de las raíces de la corrupción: investigación y políticas públicas». En *Corrupción y transparencia: Debatiendo las fronteras entre Estado, mercado y sociedad*, Irma Eréndira Sandoval (ed.). México: Siglo XXI, 23-43.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Sánchez, Jaime. 1988. «¿Corporativismo o democracia?» *Vuelta* 136, 12-19.
- Sandoval, Eréndira (ed.). 2009. *Corrupción y transparencia: Debatiendo las fronteras entre Estado, mercado y sociedad*. México: Siglo XXI.
- Sartori, Giovanni. 1984. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: FCE.
- Schluchter, Wolfgang. 1979. *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. Berkeley: University of California Press.
- Schwartzman, Simon. 1977. «Back to Weber: Corporativism and Patrimonialism in the Seventies». En *Authoritarianism and Corporativism in Latin America*, James Malloy (ed.). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 89-105.
- Silva, Patricio. 1997. «Neoliberalismo, democratización y ascenso». En *El cambio del papel del Estado en América*, Menno Vellinga (ed.). México: Siglo XXI, 103-128.
- Solari, Aldo, Rolando Franco y Noel Jutkowitz. 1976. *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Sotelo, Ignacio. 1975. *Sociología de América Latina*. Madrid: Tecnos.
- Teichman, Judith. 2004. «Merging the Modern and the Traditional: Market Reform in Chile and Argentina». *Comparative Politics* 37 (1), 23-40.
- Tenbruck, Friedrich. 1975. «Das Werk Max Webers». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38, 663-669.
- Trocello, María. 2000. «Dos primos hermanos: patrimonialismo y populismo». *Kairos*, 4 (6).
- Turner, Bryan S. 2010. «Islam, Capitalism and the Weber Theses». *British Journal of Sociology* 61, Issue Supplement, 147-160.
- Vélez, Ricardo. 2011. «Patrimonialismo, Democracia Directa e Neopopulismo na América Latina». *Diálogos Latinoamericanos* 18, 1-20.
- Weber, Marianne. 1975. *Max Weber. A Biography*. Nueva York: John Wiley & Sons.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1973 [1904]. «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 39-101.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- . 1985 [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1986a [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 276-536.
- . 1986b [1921]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1986c [1920]. «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 17-206.
- . 1988 [1895]. «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-26.
- Weber, Max. 1991 [1895]. «El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra». En *Escritos Políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 66-100.
- . 1998a [1920]. «La ética económica de las religiones universales. Confucianismo y taoísmo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 269-526.
- . 1998b [1920]. «La ética económica de las religiones universales. Hinduismo y budismo». En *Ensayos sobre sociología de la religión II*, Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.). Madrid: Taurus.
- . 1998c [1920]. «La ética protestante y el espíritu del capitalismo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 25-202.
- Wegert, Karl H. 1981. «Patrimonial Rule, Popular Self-Interest, and Jacobinism in Germany, 1763-1800». *The Journal of Modern History* 53 (3), 440-467.
- Weiss, Eduard. 1986. «La articulación de las formas de dominación patrimonial, burocrática y tecnocrática: el caso de la educación pública en México». *Estudios Sociológicos* 5 (14), 249-282.
- Whitmore, Sarah. 2010. «Parliamentary Oversight in Putin’s Neo-patrimonial State: Watchdogs or Show-dogs?». *Europe-Asia Studies* 62 (6), 999-1025.
- Zabludovsky, Gina. 1993. *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominio en la sociología del Oriente de Max Weber*. México: FCE.
- . 2007. «Burocracia, tecnocracia y modelos postempresariales». En *Sociología y cambio conceptual*, Gina Zabludovsky (ed.). México: Siglo XXI / UNAM / UAM-Azcapotzalco, 106-139.
- . 2012. «El debate conceptual y las teorías de alcance intermedio: A propósito de la sociología en México». *Acta Sociológica* 59, 103-133.
- Zaid, Gabriel. 1979. *El progreso improductivo*. México: Siglo XXI.

Los avatares del carisma en el estudio del populismo latinoamericano*

CARLOS DE LA TORRE
University of Kentucky

Los términos populismo y carisma migraron de las ciencias sociales a la cultura popular y de masas convirtiéndose en significantes que denotan algo malo, fuera de lo común y peligroso; se distinguen las prácticas políticas modernas, racionales e ideológicas, de las populistas-carismáticas entendidas como atrasadas, irracionales y que apelan a los sentimientos. Economistas neoliberales, por ejemplo, condenaron la política macroeconómica del populismo por asentarse en el gasto público irresponsable y por no promover el equilibrio macroeconómico que proteja al capital de la inflación y de las decisiones económicas cortoplacistas e irracionales (Dornbusch y Edwards 1991). En los últimos años se diferencia la izquierda socialdemócrata caracterizada como responsable y moderna de la izquierda populista (Castañeda 2006). Esta última es pintada como inherentemente autoritaria, irresponsable y basada en la explotación de las pasiones más bajas de los pobres y excluidos. Se asume que el rol de los intelectuales es diseñar políticas que terminen de una vez por todas con el populismo, pero éste neciamente se niega a desaparecer.

Este capítulo analiza los usos de la categoría weberiana de carisma en las interpretaciones sobre el populismo latinoamericano. Para Gino Germani (1971) el populismo fue un fenómeno ligado a la transición de sociedades tradicionales a la modernidad. Los movimientos nacional-populistas se basaron en liderazgos carismáticos que incorporaron a sectores excluidos de la política. Una segunda generación de investigadores se resistió al uso de esta categoría weberiana, reemplazándola por conceptos marxistas como clase, alianza de clases y bonapartismo (Quintero [1989] 1980). Para los dependentistas el populismo estuvo asociado a la crisis de la dominación oligárquica y fue entendido como una alianza de clases que emergió junto a las políticas de industrialización por sustitución de importaciones (Ianni 1973). Las teorías de la modernización y de la dependencia argumentaron que el populismo fue un fenómeno pasajero,

ligado a una etapa histórica de la región. Mas no fue así pues junto a la restauración de la democracia resurgieron políticos populistas y aparecieron liderazgos carismáticos como los de Carlos Menem y Alberto Fujimori, que contaron con el apoyo de tecnócratas neoliberales (Weyland 2001). En los años recientes han surgido políticos populistas de izquierda como Hugo Chávez, Rafael Correa y Evo Morales que promueven políticas estatistas y nacionalistas a la vez que buscan mejorar o reemplazar la democracia liberal con formas directas de participación popular (De la Torre 2010, 146-174).

El capítulo está dividido en tres secciones. La primera revisa cómo la bibliografía del populismo empleó la categoría de carisma. La segunda analiza el liderazgo carismático populista como un proceso de creación colectiva en que interactúan el líder y sus seguidores. La tercera utiliza el concepto weberiano de democracia plebiscitaria del líder para estudiar las relaciones ambiguas del populismo con la democracia liberal.

I. CARISMA Y POPULISMO: HISTORIA DE UNA CONTROVERSIA

En su artículo seminal «La integración de las masas a la vida política y el totalitarismo», publicado por primera vez en 1956, Gino Germani marca la agenda investigativa sobre el populismo. Argumenta que los movimientos nacional-populares surgen junto a la transición de la sociedad tradicional a la moderna. El «proceso rápido de industrialización y urbanización masiva» produce una «clase popular masificada de formación reciente» que «carecía de experiencia sindical y no había sido todavía politizada por los partidos tradicionalmente obreros» (Germani 1971 [1956], 322).

Para Germani (1970, 584) el proceso rápido de urbanización e industrialización es una causa suficiente mas no necesaria para explicar la disponibilidad de las nuevas «masas» para la movilización. También se requiere la carencia de canales para su integración como son los partidos políticos, los sindicatos y otras organizaciones intermedias. En Argentina en los años cuarenta «se dio un desplazamiento y una disponibilidad de las masas, pero no se contó con un canal preexistente ni con un liderazgo de la izquierda» (Germani 1970, 594). En esta coyuntura aparece el coronel Perón, un líder que era a la vez «una figura carismática y un político realista» (*ibid.*) Su realismo se puede apreciar por la forma en que se relacionó con el movimiento obrero, cooptando líderes, selectivamente reprimiendo y forjando su base de apoyo personal.

Comparando el fascismo italiano con el peronismo, Germani (1971, 322) anota que estos fenómenos compartían «la identificación de la masa con el “líder”; el contacto directo, personal, representaba [...] un poderoso vehículo en la formación de esa seudoparticipación necesaria para el consentimiento».

Señala que el 17 de octubre de 1945, cuando la clase obrera demandó ver a Perón, que había sido encarcelado, y otras acciones colectivas de los obreros tales como la ocupación de negocios y talleres a fines de 1945 para lograr el cumplimiento del decreto sobre el aguinaldo navideño, se caracterizaron por ser actos «espontáneos». En éstos los obreros se sintieron orgullosos por haber impuesto «sus derechos frente a la clase patronal y de haber conquistado el poder» (Germani 1971, 333).

La relación entre Perón y sus bases fue personal y carismática. Sus visitas a plantas y sindicatos, los actos masivos, «junto con una amplia utilización de los medios de masa, especialmente la radio, fue uno de los factores centrales para erigir la figura de Perón en la del “hombre”, el único que podía ayudar a los trabajadores» (Germani 2010 [1973], 618). Perón se convirtió, en palabras de Germani, en el «símbolo poderoso de una era mítica» (*ibid.*, 619).

Pese a utilizar los términos weberianos de liderazgo y dominación carismática, Germani no analiza sistemáticamente cómo se forjaron los vínculos entre líder y seguidores. Tampoco explica los rasgos mítico-religiosos de la misión redentora de Perón. Argumenta que el liderazgo de Perón se asentó en una «cultura política criolla», que estaba «basada no solamente en la aceptación pasiva de un gobernante autoritario, legitimizado por la tradición o aceptado por su carisma, sino también enraizada en el sentimiento del derecho a participar» (Germani 2010, 627). La «democracia inorgánica» es una forma de entender la democracia como participación política no mediada por instituciones y que puede subordinarse a la adhesión a liderazgos autoritarios.

La noción de que la base social del populismo son los migrantes recientes que tienen una cultura política rural y que se entregan a liderazgos carismáticos es desarrollada por Osvaldo Hurtado para explicar el populismo ecuatoriano. Cita a Weber para anotar que el líder carismático dotado de cualidades extraordinarias o al menos extracotidianas «es el individuo más adecuado para representar los intereses e interpretar las frustraciones de estas poblaciones desarraigadas» (Hurtado 1989 [1977], 179).

Siendo la cultura del subproletariado visual y oral es la oratoria la que permite llegar a su corazón y no a la razón y el pensamiento escrito. Es natural entonces que el demagogo, antes que por el contenido de sus discursos se interese por su expresión formal —belleza retórica, gesticulaciones, imprecaciones, timbre de la voz, etc.— ya que lo que interesa es mover los sentimientos y las pasiones [...] Plantea los problemas y necesidades sentidos por el pueblo en los términos más sencillos e inteligibles [...] Cuando la masa se encuentra con un caudillo carismático que reúna estas características se abandona a su posesión. Establece una relación personal caracterizada por la devoción filial, la lealtad a toda prueba y el respaldo incondicional, a cambio de lo cual aspira a recibir toda clase de beneficios (Hurtado 1989 [1977], 180-181).

Si bien para Hurtado el populismo es un peligro para la democracia, Germani analizó las relaciones entre populismo y democracia como ambiguas y en

tensión. Siguiendo a Weber vio como inevitable la transición de la política de notables a la de masas. Sin embargo, y al igual que Weber,¹ anota que la democratización «bajo ciertas circunstancias puede originar soluciones totalitarias» (Germani 1978, VIII). Es así que si la participación de los sectores previamente excluidos de la política no va acompañada por la institucionalización de derechos que garanticen el pluralismo y las libertades para que se expresen puntos de vista alternativos, la democracia puede degenerar en formas de participación totalitarias. Las tensiones entre democratización y autoritarismo fueron resumidas por Germani en estos términos:

La tragedia política argentina residió en el hecho de que la integración política de las masas populares se inició bajo el signo del totalitarismo, que logró proporcionar, a su manera, cierta experiencia de participación política y social en los aspectos inmediatos y personales de la vida del trabajador, anulando al mismo tiempo la organización política y los derechos básicos que constituyen los pilares insustituibles de toda democracia genuina (Germani 1971, 337).

Quienes estudiaron el populismo desde la teoría de la dependencia lo consideraron como una etapa en la historia de Latinoamérica producto de la crisis del Estado oligárquico y ligada a la sustitución de importaciones. Según Octavio Ianni (1973, 85), «el populismo es un movimiento de masas que aparece en el centro de las rupturas estructurales que acompañan la crisis del sistema mundial». Ianni utiliza la categoría de carisma para referirse a la demagogia como una técnica de reclutamiento político (1973, 116). Francisco Weffort (1998 [1967], 149) rechaza la idea de manipulación, «pues supone al menos una satisfacción relativa de los verdaderos intereses de las clases populares». Analiza a los líderes populistas como donadores y protectores. «El líder será siempre alguien que tenga ya el control de una función pública —un presidente, un gobernador, un diputado, etc.—, es decir que, por su posición en el sistema institucional de poder, tiene la posibilidad de “donar”, sea una ley favorable a las masas, sea un aumento de salario, o por lo menos una esperanza de días mejores» (Weffort 1998, 147).

Si el populismo hubiese sido una fase en la historia, habría desaparecido con los regímenes burocráticos autoritarios, pues éstos dieron fin a la sustitución de importaciones y a la estructura de clases en la que surgieron los regímenes nacional-populares. Pero junto a la democratización reaparecieron los populistas de antaño. Además emergieron líderes personalistas y carismáticos que utilizaron políticas neoliberales. El término neopopulismo buscó dar sentido a las transformaciones del populismo y a sus afinidades con el neoliberalismo. Un nuevo grupo de académicos, en su mayoría científicos políticos, dejaron de ligar el populismo con la estructura de clases, con políticas económicas distributivas o con etapas de desarrollo. Más bien vieron al populismo como un fenómeno político.

Kurt Weyland (2001, 12) definió al populismo como una estrategia política

para llegar a ejercer el poder que consiste en que líderes personalistas buscan el apoyo directo no mediado ni institucionalizado de un gran número de seguidores. Debido a que el apoyo popular se puede evaporar fácilmente, los líderes apelan a su carisma. «En la era de la soberanía popular (carisma) significa tener una capacidad sobrenatural para representar y liderar al pueblo, rescatándolo de la adversidad, y llevarlo al progreso... Instala en sus seguidores un sentido de misión para transformar el *statu quo* y trascender el orden institucional establecido para que encuentren la redención bajo la guía de su salvador» (*ibid.*, 13-14).

Weyland diferencia entre populismo clásico y neopopulismo. El primero corresponde a la primera incorporación de sectores excluidos y los líderes crean instituciones y organizaciones como partidos y sindicatos. En el neopopulismo la lucha es en contra de la clase política, no se crean partidos y se moviliza a los electores a base de redes que se activan en cada elección. Si bien durante el populismo clásico se recurrió a los actos de masas para escenificar el apoyo popular, los neopopulistas utilizan las encuestas de opinión y la televisión.

En el neopopulismo se dieron afinidades electivas entre líderes carismáticos y expertos. Los tecnócratas neoliberales coincidieron con los líderes neopopulistas en sentirse los representantes del interés nacional y general (Weyland 2001, 2003). Los neoliberales dieron prioridad al mercado sobre los intereses particulares, los neopopulistas entendieron su liderazgo político como la expresión de la voluntad popular que debía reinar suprema sin partidos y sin los impedimentos de las cortes y los parlamentos (Weyland 2006, 139). Los neoliberales compartieron el antagonismo hacia la clase política por haber interferido en el mercado defendiendo los intereses de los beneficiarios de las fallidas políticas de sustitución de importaciones y por haberse apropiado de la voluntad popular para servir sus intereses particulares. Compartieron la necesidad de concentrar el poder en el ejecutivo para hacer reformas profundas. Sin embargo la luna de miel entre expertos neoliberales y líderes populistas carismáticos terminó luego de «derrotar» a la hiperinflación. Una vez que se tuvieron que aplicar políticas para generar empleo y crecimiento los neopopulistas se sintieron atados por las recomendaciones tecnocráticas de los neoliberales, por lo que cambiaron sus equipos económicos (Weyland 2003, 1100).

Hugo Chávez, Evo Morales y Rafael Correa se parecen a los neopopulistas por irrumpir en contra de la partidocracia, pero se diferencian porque sus políticas económicas nacionalistas y redistributivas son opuestas al neoliberalismo pareciéndose más bien a las de los populistas clásicos. Estos líderes no se ven a sí mismos como políticos regulares que han sido electos por un periodo determinado. Más bien se sienten portadores de misiones míticas, como alcanzar la segunda independencia para forjar democracias que superen los vicios de la democracia liberal. La misión de Chávez fue liderar la revolución

bolivariana que construirá el socialismo del siglo XXI (López Maya y Panzarelli 2012). Rafael Correa es el líder de la revolución ciudadana en contra de la partidocracia que busca rescatar la soberanía nacional y favorecer a los pobres con políticas redistributivas (De la Torre 2010). Morales está embarcado en una revolución cultural anticolonial y en la creación de una sociedad plurinacional en la que coexista la democracia representativa con formas comunales e indígenas de democracia (Mayorga 2012).

II. POPULISMO Y LIDERAZGO CARISMÁTICO

Weber ilustró el concepto de liderazgo carismático con ejemplos religiosos y políticos. La falta de sistematización sobre las diferencias entre carisma religioso y político podrían llevar a que se considere que por sus orígenes religiosos el concepto de carisma sólo pueda utilizarse para el estudio de sociedades que no han racionalizado el mundo mágico religioso.² Me parece más útil la interpretación de Robert Tucker (1968) que considera que el concepto de liderazgo carismático es indispensable para analizar cómo se interrelacionan lo político y lo religioso en sociedades modernas. El concepto de carisma es particularmente conveniente para el estudio de los liderazgos populistas. José Pedro Zúquete (2008, 96) anota que para los líderes populistas la política «ofrece una visión comprensiva del mundo, dice tener respuestas para preguntas sobre el sentido de la vida, busca crear y purificar la conciencia colectiva forjando una nueva sociedad y humanidad aquí en la tierra».

En lugar de presentar otro resumen de las ideas de Weber acerca de dominación y liderazgo carismático sobre las que existe una amplia y excelente bibliografía (véanse por ejemplo Bendix 1960; Schweitzer 1974; Tucker 1968), en esta sección se siguen sus sugerencias de analizar el liderazgo carismático como un proceso de creación colectiva en que interactúan el líder y sus seguidores. Para estudiar el liderazgo carismático se distinguen analíticamente cuatro dimensiones. La primera se enfoca en cómo el líder entiende su misión redentora y los significados de sus actos heroicos para sus seguidores que lo validan como un auténtico líder popular. La segunda estudia cómo el líder es asimilado a mitos religiosos y nacionalistas. La tercera analiza la retórica maniquea del líder sobre todo en los actos de masas donde se genera y renueva el vínculo carismático. La cuarta se enfoca en los mecanismos a través de los cuales el líder distribuye prebendas y favores a su séquito.

La misión redentora del líder

Max Weber escribió:

el poder carismático como el patriarcal se basan en la consagración personal y en la autoridad personal ejercida por los «jefes naturales» en oposición a los jefes «establecidos»... El portador del carisma las disfruta en virtud de una supuesta misión encarnada en su persona, misión que, si no siempre y de un modo absoluto, sí por lo menos en sus representaciones más altas, posee un carácter revolucionario, subversivo de valores, costumbres, leyes y tradición (1980, 658 [1964, 853]).

La noción de misión revela las implicaciones religiosas de este tipo de liderazgo mesiánico que busca la redención de sus seguidores ya sean éstos un grupo, una clase o toda la nación (Tucker 1968, 743). Los líderes son investidos por sus seguidores en arquetipos morales, son figuras ejemplares a las que hay que seguir (Zúquete 2008).

Los líderes tienen que corroborarse «ante sus partidarios como personas dotadas de un carisma» (Weber 1980, 654 [1964, 848]). Haber realizado algún acto que sus seguidores consideren como extraordinario o fuera de lo común es uno de los elementos que genera la relación de liderazgo carismático (Willner 1984). Los obstáculos para tener éxito, el sacrificio y el desinterés personal del líder, los riesgos y la importancia de la acción para los seguidores son elementos que generan la relación carismática.

Chávez lideró un fallido golpe de Estado el 4 de febrero de 1992 en contra de la partidocracia y del neoliberalismo y reconoció su responsabilidad declarando que «por ahora» los objetivos no habían sido alcanzados y la revolución había fracasado. Cuando el diputado Evo Morales fue expulsado del Parlamento en 2002 por supuestamente incitar al terrorismo utilizó las palabras de Tupac Katari: «Pueden matarme pero regresaré y seremos millones». En la campaña electoral de 2002 el embajador de los Estados Unidos exhortó a que no se vote por Morales por ser un narcotraficante. Es así que Evo «el “narcotraficante” era ahora el “cocalero perseguido por los gringos” y el indígena expulsado del Congreso por las “oligarquías de siempre”» (Stefanoni y do Alto 2006, 56).

El líder es la «proyección simbólica de un ideal [...]. Se le atribuyen a menudo cualidades que no posee, pero con las cuales es poco a poco investido por el rito social de la veneración» (Martín 1987, 84). El líder es una persona de origen popular que se ha superado desde abajo hasta convertirse en un ser que es igual que el pueblo pero a su vez superior al pueblo. Fernando Mayorga (2012, 237) anota que «el liderazgo carismático de Evo Morales reposa fuertemente en su identidad indígena, no en la capacidad argumentativa de su retórica política sino en los elementos persuasivos de su discurso: su imagen, sus gestos, su manera de ser, su identidad étnica». En Bolivia durante los primeros meses de 2006 se desplegaron gigantografías que decían «Evo soy yo». El «líder puede ser “nosotros”, puesto que todos somos (yo soy —con minúsculas—) el espejo donde él se refleja. Él es el Caudillo, somos la Masa. Pero ninguno de nosotros puede ser Evo... porque se diluiría la excepcionalidad de su figura: sólo él fue y es el primer presidente indígena o el primer indígena presidente» (Mayorga 2009,

114).

Morales, cuya niñez en la pobreza es igual a la de la mayoría de indígenas bolivianos, relata: «Siempre recuerdo a las grandes flotas que transitaban por la carretera, repletas de gente que arrojaba cáscaras de naranja o plátano. Yo recogía esas cáscaras para comer. Desde entonces una de mis aspiraciones mayores era viajar en alguno de esos buses» (Stefanoni y do Alto 2006, 94). Evo Morales no se imaginó que llegaría a ser jefe de Estado. Su historia política está ligada al sindicalismo. Su liderazgo carismático se ha construido desde abajo y se basa en diálogos y negociaciones entre diferentes organizaciones sindicales. Morales es presidente de la república, de su partido, el MAS (Movimiento al Socialismo), y sigue siendo el presidente del sindicato de cocaleros.

Carisma y mitos

Los líderes carismáticos invocan mitos. A través de la metáfora son asimilados a íconos de sus culturas (Willner 1984, 62-88). Los ejemplos de Evita Perón —la Madre Dolorosa—, de José María Velasco Ibarra y Hugo Chávez —como Cristos Redentores— ilustran el predominio de lo religioso. Como anota Tucker (1968, 733), «la secularización de la sociedad no significa la desaparición de la religión sino [...] el desplazamiento de las emociones religiosas a otras aéreas, especialmente a la política».

Marysa Navarro (1982, 62) caracteriza el mito de Eva Perón en los siguientes términos:

Rubia, pálida y hermosa, Evita era la encarnación de la Mediadora, una figura como la Virgen María que pese a su origen social, por su proximidad compartía la perfección del Padre. Su misión fue amar infinitamente, darse a los otros y «consumir su vida» por los demás, punto que se hizo dramáticamente literal cuando se enfermó de cáncer y rehusó interrumpir sus actividades. Fue la Madre Bendita, escogida por Dios para estar cerca del líder del nuevo mundo: Perón. Fue la madre sin hijos que se convirtió en la Madre de todos los descamisados, la Madre Dolorosa que sacrificó su vida para que los pobres, los viejos y los oprimidos puedan alcanzar algo de felicidad.

Agustín Cueva (1988, 152) recapitula el arribo triunfal de Velasco Ibarra —presidente de Ecuador en cinco ocasiones (1934-1935, 1944-1947, 1955-1966, 1960-1961 y 1968-1972)— desde su exilio en Colombia en mayo de 1944:

Magro y ascético, el caudillo elevaba sus brazos, como queriendo alcanzar igual altura que la de las campanas que lo recibían. Y en el momento culminante de la ceremonia, ya en el éxtasis, su rostro también, y sus ojos, su voz misma, apuntaban al cielo. Su tensión corporal tenía algo de crucifixión y todo el rito evocaba una pasión, en la que tanto las palabras como la *mise-en-scène* destacaban un sentido dramático, si es que no trágico de la existencia. Comprendimos, entonces, que esas concentraciones populares eran verdaderas ceremonias mágico-religiosas y que el velasquismo,

hasta cierto punto, era un fenómeno ideológico que desbordaba el campo estrictamente político.

Hugo Chávez es la nueva encarnación del mito bolivariano que condensa las imágenes de Bolívar y de Cristo. Fue un líder semidivino, paterno y mesiánico (Torres 2009). Su movimiento político, la nueva constitución y el nuevo nombre de su patria fueron bautizados como «bolivarianos». Al igual que Bolívar y Cristo, Chávez dijo que estaba dispuesto a dar su vida de manera heroica: «Prefiero morir de veinte ráfagas de ametralladora que faltarle a mi pueblo» (2009, 49).

Constantemente recordó al Redentor. «Cristo está con nosotros, invoco a Cristo mi comandante [...] Bienaventurados los pobres porque de ellos será el reino de los cielos, el reino de la justicia, pues, el reino de la paz, de la alegría, de la felicidad, ése es el reino de Cristo, es el reino del socialismo [...] ¿Y dónde están los capitalistas, pues? Están desapareciendo» (Torres 2009, 198-199). Durante una misa familiar transmitida por televisión a toda Venezuela durante la Semana Santa de 2012 comparó su suplicio con el cáncer con la pasión de Cristo y pidió vida a Dios para concluir su misión.

Dame vida, aunque sea vida llameante, dolorosa, no me importa. Dame tu corona, Cristo. Dámela. Que yo sangro. Dame tu cruz. Cien cruces que yo las llevo. Pero dame vida porque todavía me quedan cosas para hacer por este pueblo y esta patria. No me lleves todavía. Dame tu cruz, dame tus espinas, dame tu sangre, que yo estoy dispuesto a llevarlas, pero con vida, Cristo mi Señor. Amén.³

Las figuras míticas de Evita, Velasco Ibarra y Chávez adquirieron auras de santidad. Por ejemplo, parecería que los seguidores de Chávez esperaban milagros. Al salir de la catedral en el paseo de los Próceres el 4 de febrero de 1999,

una mujer anciana hizo grandes esfuerzos por atravesar la multitud y acercarse a él, para entonces, «llorosa, sudorosa, aporreada, agarrarse de la mano, del brazo» y decirle: «Ayúdame, Chávez, hijo, que mi hijo está parálítico». Un hombre joven de unos 25 años, llorando, a las puertas de la catedral: «Ayúdame, Chávez, porque tengo dos hijos y se me están muriendo de hambre y yo no quiero meterme a delincuente obligado. Sálvame del infierno» (Torres 2009, 229).

El carisma de la palabra populista

Weber (1980, 667 [1964, 864]) anotó que el «carisma de la palabra» que no está «vinculado a ninguna fase determinada de la civilización» se asienta en discursos cuyos efectos son «puramente emotivos». Los discursos tienen «el mismo sentido que las demostraciones y fiestas de los partidos: describir a las masas el poder y la seguridad de la victoria del partido y, ante todo, presentarles las facultades carismáticas del jefe». También diferenció el discurso de los profesores del de los políticos y los profetas: «El profeta está siempre más próximo del demagogo o del publicista político que del “oficio” de un maestro»

(1980, 272 [1964, 360]).

Elaborando esta distinción weberiana, José Álvarez Junco diferencia entre el discurso científico y el discurso político. Éste «no quiere notificar ni explicar sino persuadir, conformar actitudes [...] responde a inquietudes y problemas, da seguridades» (Álvarez 1987, 220). Debido a que el objetivo del discurso político «es impulsar a la acción, son menos útiles las argumentaciones cuidadosamente trabadas que los efectos estéticos, las imágenes impresionantes y las apelaciones emotivas» (Álvarez 1990, 234). Es así que el historiador Herbert Braun (1985, 100) sostiene que «buscar una línea clara de argumentación en los discursos políticos de Jorge Eliécer Gaitán es no entenderlos. Los discursos fueron hechos para tener un efecto dramático, no consistencia intelectual». Aun el líder de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) Víctor Raúl Haya de la Torre, cuyos discursos políticos tenían mayor contenido racional-ideológico, pidió a sus seguidores que cuando no entiendan sus discursos los sientan (Stein 1980, 164). Reflexionando sobre su derrota electoral ante Alberto Fujimori, el escritor Mario Vargas Llosa (1993, 172-173) anotó:

El político sube al estrado a seducir, adormecer, arrullar. Su música importa más que sus ideas, sus gestos más que los conceptos. La forma hace y deshace el contenido de sus palabras... El buen orador político latinoamericano está más cerca de un torero o de un cantante de rock que de un conferencista o un profesor: su comunicación con el público pasa por el instinto, la emoción, el sentimiento, antes que por la inteligencia.

Si bien todo discurso político apela a las emociones, la retórica populista radicaliza sus elementos emotivos, pues divide maniqueamente a la sociedad en dos campos antagónicos: el pueblo contra la oligarquía. El pueblo, debido a sus privaciones, es el depositario de lo auténtico, lo bueno, lo justo y lo moral. El pueblo se enfrenta al antipueblo o a la oligarquía que representa lo inauténtico o extranjero, lo malo, lo injusto y lo inmoral. La política se transforma en la moral y aun en lo religioso. Por lo tanto, el enfrentamiento pueblo/oligarquía es total. No hay posibilidades ni de compromiso ni de diálogo. El moralismo, religiosidad e intransigencia característicos de los discursos populistas se ilustrarán con ejemplos de los discursos de Víctor Raúl Haya de la Torre de la APRA y de Luis Miguel Sánchez Cerro en las elecciones peruanas de 1930-1931.

El aprismo fue entendido como una cruzada moral-religiosa para la regeneración del hombre peruano. Los mítines políticos apristas siempre incluían el canto de la marsellesa aprista que contenía la siguiente estrofa:

Peruanos abrazad la nueva religión
LA ALIANZA POPULAR
conquistará la ansiada redención
(en Stein, 1980, 175).

No sólo en los mítines se identificaba a la APRA como un movimiento religioso, sino que también cada vez que dos apristas se encontraban, se saludaban con la frase mesiánica «sólo el aprismo salvará al Perú», consigna que estaba impresa en los afiches electorales (*ibid.*). Debido a su abnegación y a la persecución de que fuera objeto, la figura de Haya de la Torre adquirió el aura de mártir y santo. Además, reforzaba la religiosidad de la APRA en sus discursos a través del uso de un lenguaje bíblico extraído del Nuevo Testamento.

Identificó su acción política con un llamado al sacerdocio. Tal fue la mística generada por la APRA, que una canción de la campaña electoral compara el sufrimiento y la persecución a los apristas con la de los primeros cristianos:

Hombres que sufren
cruento dolor
a formar
del APRA la legión.
¡Marchar! ¡Marchar!
hermanos todos del dolor.
¡Luchar! Luchar!
con la bandera del amor
con fe y unión
(en Stein 1980, 177).

Sánchez Cerro buscaba la regeneración moral y económica del Perú. Cuando un periodista extranjero le preguntó acerca de sus planes, respondió que sólo Él los conocía (*ibid.*, 110). La mística inspirada por este movimiento se refleja en esta canción popular:

Cuando suba Sánchez Cerro
no vamos a trabajá'
pue' nos va a llové' todito
como del cielo el maná.
(en Stein, 1980, 105).

Al igual que sus rivales políticos los sanchezcerristas también hicieron uso de simbologías y lenguajes religiosos como el «Credo Cerrista».

Creo en el Cerrismo, todopoderoso, creador de todas las libertades y de todas las demandas de las masas populares; en Luis M. Sánchez Cerro, nuestro héroe e invencible paladín, concebido por la gracia del espíritu del patriotismo. Como un verdadero peruano él nació en la Santa Democracia y en los ideales nacionalistas, sufrió bajo el poder rastrero del «oncenio»; fue perseguido, amenazado y exiliado y porque nos dio la libertad vertió su sangre en su sacrificio; descendió triunfante de las alturas de Misti (Arequipa) para darnos libertad y enseñarnos con su patriotismo, levantándose al poder, glorioso y triunfante (en Stein 1980, 108-109).

La intransigencia de la APRA y de los sanchezcerristas se expresa en los insultos personales. Por ejemplo, los sanchezcerristas acusaron a los apristas de ser anticatólicos, antimilitares, antinacionales y por lo tanto la negación de los valores de la peruanidad encarnados en su líder. Por su parte, los apristas se referían a Sánchez Cerro como inculto, analfabeto, vano, apestoso, cobarde, homosexual, retardado mental y epiléptico, como medio casta indio-negro cuyo comportamiento primitivo y posturas simiescas sugerían que sus orígenes se debían buscar en los gorilas (Stein, 1980, 113-114, 165-166).

Los líderes populistas dan nuevos sentidos a palabras clave de la cultura política de su época. Gaitán, por ejemplo, otorgó la dignidad de seres humanos a sus seguidores cuando transformó a la «chusma» temida en la «chusma heroica», y a la despreciada «gleba» en la «gleba gloriosa». O cuando Perón cambió radicalmente el significado de palabras usadas para denigrar a las clases subalternas, como «descamisados», que adquieren el significado opuesto, convirtiéndose en el baluarte de la verdadera argentinidad (James 1988, 31). «Perón cuestionó explícitamente la legitimidad de la noción de democracia que se limitaba a la participación política formal y extendió su significado para incluir la participación en la vida económica y social de la nación» (*ibid.*, 16).

Los líderes populistas incorporaron modismos del lenguaje y otros elementos de la cultura popular. Evita, por ejemplo, usó el lenguaje de las radionovelas y transformó a la política en dramas dominados por el amor. Sus escenarios y sus caracteres eran los mismos. «Perón era siempre glorioso, el pueblo maravilloso, la oligarquía egoísta y vendepatria y ella fue una mujer humilde o débil, consumiendo su vida por ellos para conquistar la justicia social, cueste lo que cueste y caiga quien caiga» (Navarro, 1982, 59).

Como señala Weber (1980, 140 [1964, 194]), «sobre la validez del carisma decide el *reconocimiento* —nacido de la entrega a la revelación, de la reverencia por el héroe, de la confianza en el jefe— por parte de los dominados; reconocimiento que se mantiene por “corroboración” de las supuestas cualidades carismáticas —siempre originariamente por medio del prodigio—. Los actos de masa son los espacios y los rituales en los que se reconoce la autoridad carismática a través de la repetición de una serie de rituales. Gaitán invocaba «pueebloo aa laa caargaa» y terminaba sus discursos con el siguiente diálogo con sus seguidores: gritaba «pueblo» y las muchedumbres respondían «a la carga», «pueblo»: «por la reestructuración moral y democrática de la república», «pueblo»: «a la victoria», «pueblo»: «contra la oligarquía» (Braun 1985, 103).

Los discursos políticos son espectáculos halagadores centrados alrededor de la figura del político y los mítines son espacios de celebración de su liderazgo. Se busca entretener, divertir y, sobre todo, hacer sentir bien a los concurrentes. El líder populista ecuatoriano Abdalá Bucaram en la campaña electoral de 1996 combinó su show del «loco» que canta y baila en conciertos donde se corean tonadas conocidas, con el cuestionamiento a través del humor al dominio

simbólico y cultural de las élites. La «gente bien» y de «buenas costumbres» fue retratada por Bucaram entre las carcajadas del público como imitadores de lo extranjero, como «viejas vagas» que no trabajan y como señoritos afeminados, mientras que los valores de la masculinidad y del nacionalismo plebeyo se encarnaban en la figura del «loco Bucaram» (De la Torre 1996, 2010, 80-118). Los actos de masas de Rafael Correa en la campaña presidencial de 2006 dieron la sensación de que todos los asistentes pertenecían al mismo proyecto. Luego de que el candidato desde la tarima manifestaba una idea que tuviera un efecto que movilizara, sus palabras eran interrumpidas con canciones de música de protesta que eran coreadas por el candidato y el público. Mientras descansaba su garganta y tomaba agua, Rafael Correa no perdía la oportunidad para sonreír a las damas, abrazar a los niños, bailar y divertirse. Luego paraba la música y el candidato continuaba con su disertación que a los pocos minutos era interrumpida con la música, los gritos y el baile. Es así que sus actos de masas se parecieron más a una fiesta callejera y a una verbena que a una concentración política. De esta manera logró marcar diferencias con los discursos de los políticos tradicionales. Además, entretuvo y transmitió la idea de que todos eran parte del mismo proyecto político: la revolución ciudadana que terminaría con la partidocracia y devolvería el poder a los ciudadanos (De la Torre 2010, 183-184).

Los rituales políticos producen sentimientos de solidaridad y se configuran emblemas y marcadores de identidad partidista y de adhesión a un líder. La intención de los organizadores de estos eventos es que los partícipes se enfoquen en la figura del líder, lo consagren y lo deifiquen como si fuese una persona fuera de lo común (Collins 2004, 38). El momento culminante del mitin es la aparición del líder luego de que los ánimos ya están caldeados con la música y a veces con los discursos de los teloneros. En la campaña presidencial de 1996 el presentador, como si se tratase de un acto de circo, anunciaba la llegada de Abdalá Bucaram: «Ya viene Abdalaa, Abdalaa, Abdalaa». Éste entraba apoteósicamente en compañía de su candidata a la vicepresidencia mientras sonaba la canción emblemática de la campaña, «la fuerza de los pobres». De ahí en adelante y por más de una hora los partícipes se enfocaban en los cantos, bailes y palabras de Bucaram que hacían reír y disfrutar del espectáculo.

Los discursos populistas son en gran medida creaciones colectivas en las que intervienen tanto el líder como sus seguidores. «El ídolo de masas se deja conducir por sus oyentes, prestándose a repetir o subrayar aquello que tiene éxito» (Álvarez 1990, 234). El orador tiende a repetir las bromas que fueron recibidas exitosamente e incorpora las consignas y gritos que fueron usados por quienes asisten a estos eventos. Por ejemplo, el eslogan de la campaña de Bucaram de 1996, «¡un solo toque!», que es un grito que se usa en el fútbol, fue incorporado a sus discursos luego de que un grupo de jóvenes exaltados lo gritaron. Como la consigna gustó y pegó, Bucaram la utilizó como el eslogan principal de su campaña (De la Torre 1996, 37-38).

Los discursos son elaboraciones colectivas también porque los líderes responden a las acusaciones y descalificaciones de sus rivales (Ostiguy 2007). José María Velasco Ibarra, durante la campaña electoral de 1960, ante las denuncias de sus rivales de que lo apoyaba la «chusma velasquista», respondió: «Estáis metidos con la chusma velasquista. Pero digo con Alessandri, bendita chusma, con vosotros cuento para levantar la grandeza del pueblo ecuatoriano. En esta chusma hay artesanos, mujeres, campesinos, brazos esforzados, grandes almas nobles, espíritus que son el alma de la patria, que redime a la república de la corrupción calculadora» (De la Torre 2008, 48). Las declaraciones del ex presidente ecuatoriano León Febres Cordero de que los que votaron por Abdalá Bucaram son los pillos y las prostitutas, permitieron a Bucaram transformar el significado de estos insultos. «Sí, es verdad que en el Ecuador hay una marihuanera, hay una ratera, una prostituta; pero esa prostituta, ratera, marihuanera son las oligarquías nacionales» (De la Torre 1996, 48).

Cuando los discursos son exitosos, estos mítines producen sentimientos de solidaridad, de identificación en la figura del líder carismático y de ser parte de una comunidad moral superior. Los que se identificaron con Correa, por ejemplo, se vieron a sí mismos como parte de la ciudadanía que terminaría con el dominio de la partidocracia y del neoliberalismo. Se vieron como la vanguardia de la revolución ciudadana y consideraron que todos los que no estaban con ellos buscaban salvaguardar los intereses del viejo régimen basado en el dominio de partidos políticos corruptos que estaban al servicio de intereses extranjeros. Estos sentimientos de superioridad moral, a la vez que les motivaron a luchar por su líder, les llevaron a considerar a quienes no compartían sus ideales como sus enemigos.

El vínculo que une al líder con su pueblo es el amor. Abadalá Bucaram se llamó a sí mismo «el loquito que ama». El día de su primera toma de posesión Chávez dijo: «Yo a ustedes les pertenezco, pueblo hermoso de Venezuela, porque amor con amor se paga, yo no tengo nada más que darles que amor, entrega, trabajo, mi vida entera se las regalo» (Torres 2009, 230). Esta consigna se mantuvo consistente en todas las elecciones en que participó. Por ejemplo, entre las razones que el chavismo daba para votar por el sí en la enmienda constitucional de 2009, que entre otras cosas buscaba la reelección indefinida de Chávez, se señala: «Porque Chávez nos ama y con amor se paga; porque Chávez nos ama y por lo tanto es incapaz de desearnos mal; porque Chávez y nosotros somos uno» (*ibid.*, 231).

Mecanismos de distribución carismática

Si bien Weber anotó que «el carisma puro es específicamente *extraño a la economía*» (1980, 142 [1964, 196]), también señaló que «*si su jefatura no aporta ningún bienestar a los dominados*, entonces hay la probabilidad de que su

autoridad carismática se disipe» (1980, 140 [1964, 194]). Cuando el liderazgo carismático se democratiza y su legitimidad es reconocida y validada en plebiscitos, se puede racionalizar la autoridad carismática. El líder «busca vincular a los dominados a su carisma “corroborado”, bien por el honor y la fama militar, bien por el fomento de su bienestar material» (1980, 157 [1964, 216]). La alternativa, cuyas consecuencias Weber no discute (1980, 157 [1964, 216]), es que los poderes plebiscitarios debiliten la racionalidad formal rompiendo «el carácter formal de la justicia y la administración con una justicia (de cadí) de naturaleza material (tribunales revolucionarios, bonos de racionamiento y toda suerte de formas de producción y consumo racionados y controlados)».

Las políticas públicas de los regímenes populistas se sitúan entre las ambivalencias señaladas por Weber. Por un lado, los regímenes populistas han destruido los poderes tradicionales feudales, patrimoniales y otras formas de poder y privilegio autoritario buscando promover el bienestar económico de sus seguidores de manera racional. Por el otro, han manejado la economía con el objetivo de mantener viva la lealtad de las masas sin necesariamente tomar en cuenta la racionalidad de sus políticas económicas, enfocándose en medidas cortoplacistas de gran impacto pero sin considerar su viabilidad en el mediano o largo plazos. En muchos casos estas políticas se basan en la noción de «piedad» que, como anota Gina Zabludovsky en su capítulo en este libro (pp. 447-468), presenta a los grupos dirigentes «como portadores de una ética caritativa desarrollada a partir de la política de bienestar del Estado».

Los populismos clásicos lucharon contra el poder de las oligarquías agroexportadoras y democratizaron sus naciones con políticas redistributivas que buscaron forjar un mercado interno. También promovieron políticas nacionalistas y buscaron crear un Estado que regule la economía y redistribuya el ingreso. Los neopopulistas vieron en el mercado la respuesta a cómo terminar con los privilegios de grupos empresariales que vivían de la protección estatal y que no podían competir en el mercado global. Tuvieron fe en que las políticas neoliberales eran la respuesta para no sólo impulsar el crecimiento, sino para que el mercado termine con los privilegios de grupos corporativos que se beneficiaron de las fallidas políticas de sustitución de importaciones. Los populismos de izquierda de Chávez, Morales y Correa impulsan políticas que den fin a los excesos del mercado que resultaron en el achicamiento del Estado y en el incremento de la desigualdad. El Estado tiene un rol central en la distribución de la riqueza, en ordenar la explotación de recursos naturales que estaban en manos de multinacionales y en devolver la dignidad a naciones cuyas políticas se regían por los designios de Washington.

Las tensiones entre la búsqueda del bienestar de los más pobres y la aplicación de políticas cortoplacistas basadas en la piedad y en una ética caritativa más que racional se ilustra en las políticas públicas de los regímenes populistas radicales. Los gobiernos de Chávez, Morales y Correa han implementado

políticas públicas en beneficio de los pobres. El gobierno de Chávez promovió misiones de salud, educación, vivienda, subsidios a los alimentos, entre otros programas. Correa amplió el valor asignado y la cobertura del bono de desarrollo humano que se entrega a madres solteras, a los discapacitados y a los más pobres. En Bolivia se han implementado los bonos Juancito Pinto para niños en edad escolar y la Renta Dignidad para los ancianos. De acuerdo con datos del Banco Mundial estas políticas públicas han reducido la pobreza. En Venezuela bajó de 55.4% en 2002 a 28.5% en 2009, en Bolivia se redujo de 60% en 2006 a 50.6% en 2009 y en Ecuador cayó de 37% en 2006 a 32.8% en 2010 (De la Torre y Arnson 2013, 28). Sin embargo para sus críticos las políticas económicas de estos regímenes siguen con los patrones del populismo económico que promueve el crecimiento y la distribución del ingreso a través de una fuerte intervención del Estado en la economía, pero sin tomar en cuenta los riesgos de la inflación y de los déficits financieros (Dornbusch y Edwards 1991). Además, como lo señala Weyland (2013), las rentas extraordinarias de la explotación petrolera son las que explican el éxito cortoplacista de estas políticas redistributivas que no son eficientes y que probablemente tendrán que ser abandonadas cuando termine el *boom*.

Si bien estos regímenes sostienen que las políticas distributivas benefician a todos los pobres, estudios demuestran que se favorece a los partidarios del régimen y que quienes tienen afinidades ideológicas con estos gobiernos son quienes más participan de estos programas (Hawkins 2010). La distribución, además, es personalizada como dádivas del líder. Por ejemplo, Correa es visto como quien da el bono de desarrollo humano o Chávez como quien estuvo a cargo de las diferentes misiones. Está por verse si se crearán masas agradecidas por la distribución neopatrimonial de estos líderes caritativos o si se están sembrando las condiciones para una ciudadanización de los más pobres y excluidos.

III. POPULISMO Y DEMOCRACIA PLEBISCITARIA DEL LÍDER

Con la democratización de la sociedad, la política de los notables se transforma en la política de masas (Weber 1988 [2007]). En estas condiciones, como señala Wolfgang Mommsen (1981, 59), «las formas cesaristas de la conducción de las masas le parecían a Weber indispensables para el funcionamiento de la democracia». Si bien la política de masas puede llevar a formas dictatoriales basadas en su explotación emocional (1988, 537 [2007, 124]), la existencia de instituciones tales como el Parlamento y los partidos políticos sólidos mitigan los peligros de que predominen los elementos emocionales e irracionales.

La firme organización de los partidos y, ante todo, la obligación por parte del conductor de masas de

formarse y acreditarse mediante participación en los trabajos de las comisiones parlamentarias de acuerdo con las reglas convencionales de aquéllos, ofrece cierta garantía de que dichos hombres de confianza cesarísticos de las masas se adapten a las firmes formas jurídicas de la vida del Estado y no se los elija de modo simplemente emocional, o sea, por sus meras cualidades «demagógicas» en el sentido peyorativo del vocablo (Weber 1980, 867 [1964, 1116]).

En ausencia de partidos que socialicen a los líderes en las reglas del juego democrático y en la política del compromiso, «el jefe (demagogo) domina de hecho en virtud de la devoción y confianza personal de su séquito político» (Weber 1980, 156 [1964, 215]). «Es característico de la democracia del caudillaje en general el carácter *emotivo* de la entrega y de la confianza en el líder, del que suele proceder la inclinación a seguir como tal al que aparece como extraordinario, al que promete más, al que actúa con medios más intensamente atractivos» (Weber 1980, 157 [1964, 216]).

Francisco Colom, en su capítulo en este libro, señala que algunas experiencias populistas encajan bien dentro de la visión de Weber sobre el caudillismo plebiscitario (p. 442). Muchos líderes llegaron al poder en contextos de crisis de las instituciones representativas y cuando los ciudadanos desconfían de los partidos políticos. Estos líderes son, por lo general, *outsiders* que no han sido socializados en las reglas del juego parlamentario ni en los compromisos de la política liberal. Perón, Chávez, Correa y Fujimori, por ejemplo, emergieron en la política sin haber sido socializados en las reglas del juego parlamentario, son *outsiders* que vieron los compromisos de la política como mecanismos usados por la oligarquía o la partidocracia para apropiarse de la voluntad popular. Los líderes populistas prometen devolver el poder al pueblo para que se gobierne sin la mediación de partidos que se apropiaron de la voluntad popular. Buscan reemplazar las mediaciones institucionales de la política liberal por el gobierno directo del pueblo encarnado en el líder.

Los líderes populistas latinoamericanos entienden que la democracia se asienta en elecciones libres. El acto electoral es visto como la expresión más fiel de la voluntad popular y es el mecanismo que otorga legitimidad democrática a sus gobiernos. Es por esto que líderes como Perón, Velasco Ibarra y Haya de la Torre lucharon por elecciones limpias que terminen con el fraude electoral. Esto también explica por qué Chávez, Morales y Correa recurren al acto electoral en constantes plebiscitos, referéndums y elecciones para legitimar sus gobiernos, desplazar a la oposición y consolidar su hegemonía. Pero una vez que el pueblo ha votado, los populistas consideran que el electorado debe someterse políticamente al líder. Perón manifestó: «Le hemos dado al pueblo argentino la oportunidad de elegir, en las elecciones más libres y honestas de la historia argentina, entre nosotros y nuestros adversarios. El pueblo nos ha elegido, por lo tanto ese dilema está solucionado. En la Argentina, se hace lo que decidimos» (Peruzzotti 2008, 109).

Las elecciones para los populistas adquieren características de plebiscitos.

Weber (1980, 862 [1964, 1109]) anotó que «el medio específicamente cesarístico es el plebiscito. No se trata de una “votación” o “elección” normal, sino de la confesión de una “fe” en la vocación de un jefe, que aspira a dicha aclamación». Los plebiscitos son vividos como luchas maniqueas entre alternativas míticas encarnadas en la figura del líder —paladín del pueblo— y de los enemigos de la patria. Chávez, por ejemplo, caracterizaba las elecciones como contiendas «entre los patriotas y los enemigos de la patria» (Zúquete 2008, 105). De manera similar Rafael Correa explicó el significado de su triunfo en las elecciones presidenciales de abril de 2009 en que ganó con 55% de los votos en la primera vuelta, manifestando: «El Ecuador votó por sí mismo». Estos presidentes «no se percibe(n) a sí mismo(s) como político(s) ordinario(s), sino como la encarnación del mismo pueblo» (Peruzzotti 2008, 110). Es por esto que Chávez aseveró: «No soy yo, soy el pueblo» (Zúquete 2008, 100).

La transformación de la política en luchas morales y religiosas atenta en contra de los compromisos que garantizan la convivencia de opiniones y propuestas plurales en sociedades complejas. La aclamación plebiscitaria transforma la política en una confrontación entre dos campos nítidamente configurados, obliga a tomar partido y representa la política como una lucha sin cuartel entre amigo y enemigo. Los peligros para el pluralismo y los derechos de la oposición son obvios y los regímenes populistas de Perón, Chávez o Fujimori se embarcaron en guerras en contra de la oposición. En su afán de alcanzar la redención los líderes concentran el poder, colonizan la esfera pública y cuando promueven la organización popular lo hacen desde el Estado.

Los regímenes populistas son ajenos a la noción de derechos y rendición de cuentas, pues consideran que limitan la acción gubernamental y que «son herramientas que protegen a las minorías, debilitando en cambio a la voluntad popular» (Peruzzotti 2008, 111). Los populismos selectivamente desconocen los derechos de la oposición para que se expresen puntos de vista alternativos. Muchas veces se embarcan en guerras con los medios privados. Como anotó Gino Germani (1971) en su trabajo pionero sobre el peronismo, la democratización carismática-populista atenta a la larga en contra de las instituciones que garantizan la democratización basada en la autonomía de la sociedad civil. Si bien los populismos incorporan, reivindican y dan dignidad a los excluidos, erigen a un líder como la encarnación de la voluntad popular. A diferencia de los políticos que actúan con la premisa de que no siempre estarán en el poder, la fantasía de la unidad del pueblo en el líder construido como su encarnación «abre la puerta a la percepción del ejercicio del poder como una posesión y no una ocupación temporal» (Arditi 2007, 83).

A diferencia de esta lectura del populismo como un posible peligro para la democracia, se puede seguir la lectura de Weber del carisma como «una fuerza *creadora, revolucionaria* en medio de un mundo anquilosado por la rutina» (Mommsen 1981, 78, las cursivas son del autor). De acuerdo con esta lectura, «el

fenómeno de la burocratización» fue según Weber el mayor peligro para «una vida política libre en el más amplio sentido de la palabra» (*ibid.*, 56). El populismo, al igual que el carisma, es visto por algunos autores como la garantía de la regeneración de los ideales democráticos y emancipadores (Laclau 2005a, 2005b; Raby 2006).

Pese a que Ernesto Laclau no cita a Weber, comparte su fe en la fuerza creadora y revolucionaria del populismo ante el predominio de la lógica de la administración entendida como el fin de la política que niega las divisiones de lo social. Laclau distingue entre las lógicas de la diferencia y de la equivalencia. La primera supone que las demandas se satisfagan administrativamente de manera individual. Sin embargo hay demandas que no se pueden resolver institucional o administrativamente y que se agregan en cadenas equivalenciales. El populismo es una forma de articulación discursiva que es antiinstitucional, está basada en la construcción de un enemigo, y en una lógica equivalencial que lleva a la ruptura del sistema. Bajo el populismo el nombre del líder es un significante vacío al que se le pueden atribuir una multiplicidad de significados.

Laclau privilegia normativamente la ruptura populista. Contrarresta la política mundana y administrativa con los momentos excepcionales en que la sociedad se divide en dos campos antagónicos que son la condición para terminar con formas institucionales y administrativas anquilosadas y excluyentes. A la vez que el populismo subvierte los sistemas institucionales excluyentes, configura nuevas instituciones (Laclau 2005a, 177). A diferencia de Weber, quien tenía ambivalencias sobre las virtudes de la irrupción carismática y reconocía los peligros del cesarismo en ausencia de partidos e instituciones parlamentarias sólidas, Laclau privilegia la ruptura populista entendida como la única alternativa a la negación de lo político por la administración. Laclau equipara populismo con lo político y no sorprende que lea a los regímenes populistas como el de Chávez como inherentemente democratizadores, pues rompieron con la institucionalidad excluyente existente y articularon un sujeto popular.⁴ Su visión de ruptura populista, que no toma en cuenta los riesgos del populismo para la democracia liberal, le sitúa en el extremo opuesto a Weber, quien pese a ver en el carisma una alternativa a la burocratización, también analizó sus riesgos en ausencia de mediaciones institucionales.

CONCLUSIONES

Este capítulo ha seguido las sugerencias de Weber de analizar el liderazgo carismático como un proceso de creación colectiva en que interactúan el líder y sus seguidores. Para estudiar la relación carismática entre el líder populista y sus bases se debe tomar en consideración: cómo el líder entiende su misión redentora; los significados de los actos heroicos del líder para sus seguidores; los

atributos personales del líder que lo validan a ojos de sus bases como un auténtico líder popular; cómo el líder es asimilado a mitos religiosos y nacionales; cómo el líder emplea la retórica maniquea sobre todo en los actos de masas donde se genera y renueva el vínculo carismático, y los mecanismos a través de los cuales el líder entrega favores y prebendas a su séquito.

Weber (1980, 654 [1964, 847-848]) anotó que «los jefes “naturales”, en caso de dificultades psíquicas, físicas, económicas, éticas, religiosas o políticas [...] eran [...] portadores de dones específicos del cuerpo y del espíritu estimados como sobrenaturales (en el sentido de no ser accesibles a todos)». Siguiendo sus hipótesis se distinguieron tres grandes momentos de emergencia populista que corresponden a diferentes tipos de populismo. El «populismo clásico» de los Perón, Gaitán o Velasco Ibarra que surgió con la crisis del modelo agroexportador y del Estado oligárquico y que emergió junto a la primera incorporación de las masas a la política. El «neopopulismo neoliberal» de Menem y Fujimori producto de la crisis del sistema de partidos políticos y que, a diferencia de sus predecesores clásicos, promueve políticas neoliberales como respuesta a la crisis del modelo estadocéntrico de sustitución de importaciones. El «populismo radical» de Chávez, Morales y Correa que emerge junto a la crisis de los partidos en un contexto en que se cuestiona el modelo neoliberal y la democracia liberal con políticas asentadas en el nacionalismo, el estatismo y la búsqueda de mecanismos de participación directa y no mediada. Estos tres momentos en los que se dan olas populistas están ligados a transformaciones en el modelo de acumulación que provocó crisis de representación política que favorecen el surgimiento de líderes vistos como extraordinarios.

«El carisma, cuando ejerce en general sus funciones específicas, manifiesta su poder revolucionario desde adentro, desde una “metanoia” central del carácter de los dominados» (Weber 1980, 658 [1964, 852-853]). Las identidades populistas generadas por la relación carismática pueden transformar las actitudes y las cosmovisiones de los seguidores. Ser peronista o chavista significa tener una concepción de la sociedad y de la política como una lucha maniquea entre el pueblo y la oligarquía en la que la todo conflicto es dramatizado como una lucha moral. Las identidades de chavista o peronista son duraderas, pues abarcan nociones de dignidad de los de abajo con la democratización e incorporación política, económica y simbólica de los excluidos. Pero simultáneamente se basan en la entrega de la voluntad popular a líderes que dicen encarnar las promesas de redención.

Para que las identidades populistas sean duraderas tienen que asentarse en organizaciones políticas o de la sociedad civil. El peronismo se forjó en sindicatos y en un partido político. De manera similar, Chávez organizó un partido político personalista y una serie de instituciones para promover la democracia participativa (López Maya y Panzarelli 2012). A diferencia de las coaliciones populistas que rutinizaron el carisma en instituciones, en Ecuador la visión

populista de la política como la lucha maniquea entre el pueblo y la oligarquía se articuló en diferentes liderazgos como los de Velasco Ibarra, Assad Bucaram, Abdalá Bucaram, Lucio Gutiérrez y ahora en Rafael Correa, quien tampoco ha creado instituciones políticas o sociales para rutinizar su dominación carismática.

Si bien los populismos pueden ser revolucionarios, sus relaciones con la democracia son complejas. Incorporan a sectores previamente excluidos de la política y glorifican a grupos que son humillados por las élites. El populismo es una política de reconocimiento cultural y simbólico. Parafraseando a Jacques Rancière (2010, 38), «consiste en hacer visible lo que era invisible, en dar voz a lo que aparecía como ruido». El populismo es la política «del pueblo que no cuenta, quienes no tienen el privilegio para ejercer el poder» (*ibid.*, 32). Quienes son excluidos a través de categorías administrativas como «pobre», «informal», «invasor de tierra» o la «chusma» se transforman en la encarnación de las virtudes de la patria y quienes los humillan cotidianamente aparecen como la oligarquía vendepatria. El populismo simultáneamente promueve políticas estatales que redistribuyen recursos, favores y prebendas a los sectores más pobres y excluidos.

Pese a sus efectos democratizadores, el populismo se basa en la aclamación que Weber denomina cesarista y plebiscitaria. En ausencia de partidos e instituciones sólidas puede degenerar en regímenes en los cuales el poder se encarna en un líder construido como el símbolo de la liberación y de la redención. En estos regímenes existe el riesgo de que el líder carismático actúe como si fuese la encarnación del poder y no como si lo estuviese ocupando temporalmente.

Referencias

- Álvarez Junco, José. 1987. «Magia y ética en la retórica política». En *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, José Álvarez Junco (ed.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 219-271.
- . 1990. *El emperador del paralelo. Lerroux y la demagogia populista*. Madrid: Alianza Editorial.
- Arditi, Benjamín. 2007. *Politics at the Edge of Liberalism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Bendix, Reinhard. 1960. *Max Weber. An Intellectual Portrait*. Nueva York: Doubleday & Company.
- Braun, Herbert. 1985. *The Assassination of Gaitán. Public Life and Urban Violence in Colombia*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Castañeda, Jorge. 2006. «Latin America's Left Turn». *Foreign Affairs* 85 (3) 28-43.
- Collins, Randal. 2004. *Interaction Ritual Theories*. Princeton: Princeton University Press.
- Cueva, Agustín. 1988. *El proceso de dominación política en el Ecuador*. Quito: Planeta.
- De la Torre, Carlos. 1996. *¡Un solo toque! Populismo y cultura política en Ecuador*. Quito: CAAP.
- . 2008. «Populismo y liberalismo: ¿dos formas de entender y vivir la democracia?» En *Galo Plaza y su época*, Carlos de la Torre y Mireya Salgado (eds.). Quito: Flacso y Fundación Galo Plaza Lasso, 29-61.

- . 2010. *Populist Seduction in Latin America*. Athens: Ohio University Press.
- De la Torre, Carlos, y Cynthia Arnson. 2013. «Introduction: The Evolution of Latin American Populism and the Debates over Its Meaning». En *Populism of the Twenty First Century*, Carlos de la Torre y Cynthia Arnson (eds.). Baltimore y Washington: The Johns Hopkins University Press y Woodrow Wilson Center Press, 1-35.
- Dornbusch, Rudiger, y Sebastian Edwards (eds.). 1991. *The Macropolitics of Populism in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press.
- Germani, Gino. 1970. «Mass Society, Social Class, and the Emergence of Fascism». En *Masses in Latin America*, Irving Louis Horowitz (ed.). Nueva York: Oxford University Press, 577-600.
- . 1971. *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- . 1978. *Authoritarianism, Fascism, and National Populism*. New Brunswick: Transaction Books.
- . 2010. «El surgimiento del peronismo. El rol de los obreros y de los migrantes internos». En *Gino Germani: La sociedad en cuestión*, Carolina Mera y Julián Rebón (eds.). Buenos Aires: Clacso, 576-640.
- Hawkins, Kirk. 2010. «Who Mobilizes? Participatory Democracy in Chávez's Bolivarian Revolution». *Latin American Politics and Society* 52 (3), 31-66.
- Hurtado, Osvaldo. 1989. «Populismo y carisma». En *El populismo en el Ecuador. Antología de textos*, Felipe Burbano de Lara y Carlos de la Torre (eds.). Quito: ILDIS, 174-197.
- Ianni, Octavio. 1973. «Populismo y contradicciones de clase». En *Populismo y contradicciones de clase en latinoamérica*, Octavio Ianni (ed.). México: Era, 83-150.
- James, Daniel. 1988. *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laclau, Ernesto. 2005a. *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- . 2005b. «Populism: What's in a name?». En *Populism and the Mirror of Democracy*, Francisco Panizza (ed.). Londres: Verso, 32-50.
- López Maya, Margarita, y Alexandra Panzarelli. 2012. «Populismo, rentismo y socialismo del siglo XXI: el caso venezolano». En *¿Qué democracia en América Latina?*, Isidoro Cheresky (ed.). Buenos Aires: Clacso y Prometeo, 205-234.
- Martín Arranz, Raúl. 1987. «El liderazgo carismático en el contexto del estudio del liderazgo». En *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, José Álvarez Junco (ed.). Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 73-101.
- Mayorga, Fernando. 2009. *Antinomias. El azaroso camino de las reformas políticas*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
- . 2012. «Bolivia: populismo, nacionalismo e indigenismo». En *¿Qué democracia en América Latina?*, Isidoro Cheresky (ed.). Buenos Aires: Clacso y Prometeo, 235-251.
- Mommsen, Wolfgang. 1981. *Max Weber. Sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa.
- Navarro, Marysa. 1982. «Evita's Charismatic Leadership». En *Latin American Populism in Contemporary Perspective*, Michael Conniff (ed.). Alburquerque: University of New Mexico Press, 47-67.
- Ostiguy, Pierre. 2007. «Syncretism in Argentina's Party System and Peronist Political Culture». En *Reconfiguring Institutions Across Time and Space. Syncretic Responses to Challenges of Political and Economic Transformation*, Dennis Galvan y Rudra Sil (eds.). Nueva York: Palgrave

- Macmillan, 83-113.
- Palermo, Vicente. 2011. «Consejeros del príncipe. Intelectuales y populismo en la Argentina de hoy». *RECSO*. Montevideo, 2 (2), 81-102.
- Peruzzotti, Enrique. 2008. «Populismo y representación democrática». En *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, Carlos de la Torre y Enrique Peruzzotti (ed.). Quito: Flacso, 97-125.
- Quintero, Rafael. 1989. «El mito del “Populismo Velasquista” y la consumación del pacto oligárquico». En *El Populismo en el Ecuador. Antología de textos*, Felipe Burbano de Lara y Carlos de la Torre (eds.). Quito: ILDIS, 200-259.
- Raby, Diana L. 2006. *Democracy and Revolution. Latin America and Socialism Today* Londres: Pluto Press.
- Rancière, Jacques. 2010. *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Schweitzer, Arthur. 1974. «Theory and Political Charisma». *Comparative Studies in Society and History* 16 (2), 150-181.
- Stefanoni, Pablo, y Hervé do Alto. 2006. *La revolución de Evo Morales: de la coca al palacio*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Stein, Steve. 1980. *Populism in Peru*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Torres, Ana Teresa. 2009. *La herencia de la tribu. Del mito de la independencia a la revolución bolivariana*. Caracas: Editorial ALFA.
- Tucker, Robert. 1968. «The Theory of Charismatic Leadership». *Daedalus* 97 (3), 731-756.
- Vargas Llosa, Mario. 1993. *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max. 1988 [1919]. «Politik als Beruf». En *Gesammelte politische Schriften*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 505-561.
- . 2007 [1919]. «La política como profesión». En *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Espasa Calpe, 87-152.
- Weyffort, Francisco. 1998. «El populismo en la política brasilera». En *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, María Moira Mackinnon y Mario Alberto Petrone (eds.). Buenos Aires: Eudeba, 135-153.
- Weyland, Kurt. 2001. «Clarifying a Contested Concept». *Comparative Politics* 34 (1), 1-22.
- . 2003. «Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: How Much Affinity?» *Third World Quarterly* 24 (6), 1095-1115.
- . 2006. «The Rise and decline of Fujimori's Neopopulist Leadership». En *The Fujimori Legacy. The Rise of Electoral Authoritarianism in Peru*, Julio Carrión (ed.). University Park: The Pennsylvania State University, 13-38.
- . 2013. «Populism and Social Policy in Latin America». En *Populism of the Twenty First Century*, Carlos de la Torre y Cynthia Arnson (eds.). Baltimore y Washington: The Johns Hopkins University Press y Woodrow Wilson Center Press, 117-145.

- Willner, Ann Ruth. 1984. *The Spellbinders. Charismatic Political Leadership*. New Haven: Yale University Press.
- Zúquete, José Pedro. 2008. «The Missionary Politics of Hugo Chavez». *Latin American Politics and Society* 50 (1), 91-121.

¿Persuasión o dominación en la sociedad mundial?

Racionalidad, estatutos y portadores entre la Ilustración y la UNESCO*

ÁLVARO MORCILLO LAIZ

CIDE

KLAUS SCHLICHTE

Universidad de Bremen

¿Qué significa entonces en la práctica la racionalización de los órdenes de una comunidad?¹

El ámbito de influencia de las relaciones sociales y los fenómenos culturales por la dominación es mucho más amplio de lo que parece a primera vista.²

MAX WEBER

En un artículo publicado a principios de 2013 en el prestigioso *Annual Review of Political Science* se encontraban expresiones como órdenes, hábitos, «desencantamiento del mundo», burocracias, racionalización, legitimidad, ética de la convicción y ética de la responsabilidad. A pesar de lo que pudiera parecer, el texto no versaba sobre Max Weber sino sobre la llamada «gobernanza humanitaria». Su autor, Michael Barnett, un especialista en relaciones internacionales, intentaba destacar que la gobernanza, aunque sea humanitaria, también implica poder y dominación (2013, 382). A pesar de que no se le mencionaba, este artículo guarda una estrecha relación con la obra de Weber, como también lo hace la teoría constructivista sobre las «normas» internacionales, que Barnett ha desarrollado junto a Martha Finnemore (2004).

Años antes, en un artículo seminal, esta autora había explicado cómo las organizaciones internacionales y sus estados miembros construyen normas que son aceptadas mediante la persuasión, como el establecimiento de burocracias científicas por todo el mundo a instancias de la UNESCO (1993, 566, 587), y ello a pesar de las enormes divergencias, en cuanto a conocimientos sobre política científica y desde otros puntos de vista, entre los países que aceptan la norma. En otro artículo de resonancias weberianas, Barnett y Finnemore han argumentado

que las organizaciones internacionales *pueden* llegar a ejercer poder de modo ineficiente cuando la racionalidad formal se impone sobre la material, es decir, a los fines de la organización (1999, 720).

En algunos aspectos de su trabajo, estos dos autores se basan en el «institucionalismo sociológico» de John Meyer y la llamada Stanford School, que es el tipo de institucionalismo preponderante en relaciones internacionales (Hall y Taylor 1996; Brady 2001, 7560). El interés fundamental de Meyer y sus colaboradores es explicar por qué países completamente distintos se organizan internamente de modo similar, para lo que han llevado a cabo comparaciones globales de las políticas educativas y, en menor medida, medioambientales.³ Según ellos, estas similitudes provienen de la existencia de modelos o guiones [*scripts*] tomados de la sociedad mundial, los cuales «dan forma a las identidades de los estados-nación, las estructuras y el comportamiento mundiales»; los mismos son «construidos y propagados a través de procesos culturales y asociacionales globales» (Meyer *et al.* 1997, 171-172; Meyer y Jepperson 2000). La orientación de los gobiernos hacia estos modelos de la sociedad mundial explicaría el que los estados fuertes estén dispuestos a ayudar a los débiles, así como los parecidos en las políticas y las estructuras de los estados, los «isomorfismos» (DiMaggio y Powell 1983). Más concretamente, algunas similitudes serían consecuencia de la influencia dentro del Estado de la autoridad científica y profesional que tiene sus raíces en los «principios universales, racionalizados, últimos de la moral y el derecho natural» (Meyer *et al.* 1997, 166, 173).

A nuestro parecer, resulta difícil aceptar tanto la versión de Barnett y Finnemore sobre la construcción de normas mediante la mera persuasión, como las explicaciones de Meyer y sus colaboradores sobre cómo la «sociedad mundial» causa esos supuestos «isomorfismos» entre los estados (Meyer y Jepperson 2000; Meyer 2010, 7). ¿Cuál es entonces la explicación de que ciertas políticas o formas de racionalización aparezcan a lo largo y ancho del globo, en lugares y circunstancias muy distintos?

El argumento de este capítulo es que la «construcción» de «normas» y los «isomorfismos» son resultado de la dominación racional. Las asociaciones [*Verbände*] emplean diversos medios, fundamentalmente sus cuadros administrativos burocráticos, pero también el conocimiento, el dinero y bienes materiales, para aumentar la probabilidad de que los individuos obedezcan y se atengan a sus órdenes [*Ordnungen*] y a sus estatutos [*Satzungen*]; en vez del término asociación, gran parte de la bibliografía en inglés y, por contagio, en español, usa el de «organización».⁴ En principio, el Estado sólo se diferencia de otras asociaciones por un criterio empírico: la medida en que reclama con éxito para sí el uso de un medio específico de dominación, la coerción legítima [*physischer Zwang*], lo cual tiene implicaciones importantes para un análisis weberiano de las relaciones internacionales.

Dominación [*Herrschaft*] significa precisamente que existe una probabilidad significativa de que, ante un comando, alguien se doblegue; dominación es una relación de poder en la que la obediencia al señor [*Herr*] no es ocasional sino una regularidad, está «institucionalizada». Es un tipo de dominación, la racional, la que explica los «isomorfismos», los cuales se deben a que el cuadro administrativo incluye funcionarios, los «portadores» [*Träger*], que al desplazarse de un lugar a otro difunden los estatutos y ciertas formas de conocimiento.

Para ser más concretos, el surgimiento de «normas» se explica porque en la dominación racional ciertos individuos se especializan en que terceros cumplan lo que dispone la asociación, como los funcionarios de la UNESCO que con sus conocimientos especializados y otros medios hicieron todo lo posible para que los estados miembros instituyeran una burocracia científica.⁵ Sin ese cuadro administrativo no habría «isomorfismos» que explicar en la «cultura mundial». Si bien los funcionarios aumentan la probabilidad de que se cumpla una orden, desde la perspectiva de los dominados contribuir a alcanzar los objetivos de la asociación puede ser irracional. En este dilema entre los estatutos de las asociaciones y los intereses de sus miembros está el origen de las patologías de las organizaciones internacionales (Barnett y Finnemore 1999).

Además de discutir las contribuciones de la Escuela de Stanford al estudio de la «sociedad mundial», la primera sección del capítulo se centra en la explicación de Finnemore y Barnett sobre el surgimiento de normas. Estas cuestiones, sin embargo, creemos que pueden entenderse de manera más cabal empleando conceptos fundamentales de Weber, que exponemos en la segunda sección. Mientras que en la tercera ofrecemos una interpretación alternativa de la UNESCO como «maestra de normas» centrada en la dominación, en la cuarta analizamos los orígenes de la «sociedad mundial» en el mundo ibérico, durante el Siglo de las Luces.

I. ISOMORFISMOS, ORGANIZACIONES Y NORMAS EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES

El pensamiento de Weber ha estado presente en debates importantes para las relaciones internacionales desde que se establecieron como área de estudio diferenciada de la ciencia política. En los años cincuenta del siglo pasado un grupo de realistas, políticamente conservadores, como Hans Morgenthau y Waldemar Gurian, inventaron la teoría de las relaciones internacionales y pusieron en el centro de la misma la idea de poder de Weber (Turner 2009; Turner y Mazur 2009; Guilhot 2011). Con su *Politics Among Nations*, Morgenthau (1948) inauguró la larga serie de contribuciones al estudio de las relaciones internacionales con un notable componente weberiano, continuada a

lo largo de la Guerra Fría mediante, por poner un solo ejemplo, el análisis de Graham Allison sobre la toma de decisiones burocráticas durante la Crisis de los Misiles (1971).

Asimismo, la más reciente discusión entre las teorías «racionalistas» y «constructivistas» (Fearon y Wendt 2003) de las relaciones internacionales podría leerse como un retorno a las consideraciones de Weber sobre el papel de los intereses y las ideas en la historia. En el caso específico del constructivismo, sus raíces se encuentran en un breve texto de Peter Berger y Thomas Luckman (1966; Wendt 1992), *The Social Construction of Reality*, que constituye una adaptación vía Alfred Schutz (1973) de la sociología comprensiva de Weber. El análisis constructivista de la «agencia» en las organizaciones internacionales (Hurd 2008) conecta con el problema del poder en el sentido weberiano del término, mientras que la racionalización del derecho y su codificación son relevantes para quienes estudian la judicialización de la política mundial (Sweet 1996, 2004).⁶ Actualmente, la agenda de Barnett y Finnemore (1999, 2004) sobre las organizaciones internacionales como burocracias, y la del primero sobre la «gobernanza humanitaria» (2013), representan dos líneas de investigación en relaciones internacionales inspiradas por Weber, pero desde luego no son las únicas (Rosenberg 2006; Hobson, Lawson y Rosenberg 2010; McFalls 2010). Por el contrario, aunque algunos aspectos han sido ya identificados (Krücken y Drori 2009), los vínculos con Weber de la llamada Escuela de Stanford son menos obvios.

El autor crucial para el surgimiento de esa escuela, John Meyer, fue educado por Paul F. Lazarsfeld en la Universidad de Columbia, en el Bureau for Applied Social Research (Krücken y Drori 2009, 5). Allí, durante muchos años, uno de los temas principales de investigación fueron las burocracias (Merton 1952), y Meyer escribió su tesis de doctorado sobre problemas metodológicos relacionados con su estudio. A poco de su llegada a la Universidad de Stanford, en California, comienza a publicar sobre las organizaciones educativas, su verdadero campo de especialización.

Meyer y sus colaboradores han argumentado a favor de «la utilidad de reconocer que la modernidad racionalizada es una forma universalística [*sic*] e inusualmente exitosa del sistema religioso y posreligioso occidental anterior», cuyo surgimiento fue en gran parte un resultado del «desastre colosal de la segunda Guerra Mundial» (1997, 174). Una de las más importantes consecuencias de la «cultura» de la «sociedad mundial» es el Estado-nación, que comparte con otros una serie de similitudes o isomorfismos. En el Estado-nación se da una distancia entre «valores» y políticas, así como una «estructuración expansiva» que implica una «dispersión de formas organizacionales explícitas, racionalizadas y diferenciadas», que según Meyer y sus colaboradores no son «funcionales» (1997, 156); con lo cual realzan la paradoja de por qué las aceptan muchos países.

En todo caso, Meyer niega que los parecidos entre estados tengan algo que ver con la «coerción» e incluso con «normas», y arguye que los isomorfismos son el resultado de aspectos cognitivos y ritualísticos (Meyer y Rowan 1977; Krücken y Drori 2009, 4, 9). Al hacerlo, Meyer está contradiciendo, por un lado, a los que llama «macrorrealistas», como Immanuel Wallerstein o Charles Tilly, que ven al Estado como un actor limitado por la competición económica o militar. Por otro lado, este autor se dirige contra los que llama «microrrealistas», término que incluye lo mismo a neorrealistas como Kenneth Watz que a neoliberales como Robert Keohane o a estudiosos de los regímenes internacionales, como Stephen Krasner. A todos ellos les reprocha que «los poderes y los intereses vengan primero, dejando poco espacio para la cultura», cuyos efectos causales niegan, pero que son el núcleo del argumento de Meyer sobre la «cultura mundial» (1997, 146-147, 163; 1999, 124-126).

Quienes comparten ésta constituyen una «sociedad mundial» habitada por «terceros racionalizados» [*rationalized others*]. Con este último término, Meyer se refiere a las ciencias y las profesiones que incrementan la estructuración de los sistemas racionalizados. Ambas son «entidades a nivel mundial» [*world level entities*], a las que Meyer se resiste a llamar actores (1994; Meyer *et al.* 1997, 162). Tanto las unas como las otras son cruciales para la «sociedad mundial», pues proporcionan «conocimiento racionalizado y universal» (Meyer *et al.* 1997, 165) que es empleado para definir modelos de desarrollo, principios de derecho natural y de derechos humanos, posteriormente defendidos por asociaciones internacionales. En sus palabras: «Hay miles de organizaciones no gubernamentales internacionales, defendiendo diversos bienes colectivos» (1999, 127). Estos asesores de los estados, «rationalized others» (1999, 128), explicarían los isomorfismos, con sus elementos de racionalidad, que caracterizan a la «sociedad mundial», la cual a su vez «impulsa los procesos globales de difusión [...], en un sentido muy amplio» (Krücken y Drori 2009, 19).

El trabajo de Meyer y sus colaboradores no ofrece respuestas convincentes a las paradojas que identifica. Quisiéramos al menos mencionar un problema «menor», que en otros contextos se podría pasar por alto, pero no en un libro sobre Weber. Entre los términos que hubieran merecido un tratamiento más sistemático por parte de Meyer está el mismo de «world society» (Krücken y Drori 2009, 17), en alemán, «sociedad mundial» [*Weltgesellschaft*]. Ese término se ha usado desde hace más de cien años para describir acciones y relaciones sociales con una dimensión global (Burckhardt 1956, II, 325). Otro concepto básico o, mejor dicho, grupo de conceptos, que demandan un tratamiento distinto, es el de «world models», que a veces Meyer y sus colaboradores llaman también «models of reality», «functional models» o «scripts» [guiones], y que especifican cómo deberían ser las políticas educativas, la justicia racional o la política económica en la «sociedad mundial» (Meyer *et al.* 1997, 148). Desde nuestra perspectiva weberiana, si orientan la acción de una asociación, son todos

estatutos. A pesar del uso ocasional, por parte de Meyer, de otro concepto presente en Weber: «portador» [*Träger*; en inglés *carrier*], tampoco existen referencias explícitas en la sociología de la religión a su tratamiento del tema ni a la literatura sobre el proceso de racionalización, como la obra de Norbert Elias. Sorprendentemente, la causa más importante de dicha racionalización en la «sociedad mundial», el capitalismo moderno, está ausente en el trabajo de Meyer.

Más allá de la terminología y del desconocimiento de literatura central para su pregunta, la debilidad crucial de los trabajos de la Escuela de Stanford es emplear conceptos reificados como variables causales. Así, afirman que «la cultura de la sociedad mundial asigna *actorhood* responsable y vinculante [*authoritative*] a los estados-nación» (1997, 169). Asimismo, mantienen que «la sociedad mundial está racionalizando en un modo extraordinariamente amplio» (1997, 167) y que la racionalización «institucionaliza la autoridad profesional» (1997, 166). También se dan «presiones mundiales» a favor del ecologismo, las cuales explican la existencia de agencias para la protección del medio ambiente (1997, 161). Por otro lado, los cambios sociales no requieren explicaciones, más bien se trata de que unas «formas sociopolíticas estándar» surgen de modo «natural» (1997, 151). En suma, las tesis de la Escuela de Stanford no pueden examinarse empíricamente porque, en realidad, ni la «cultura» ni la «sociedad mundial» actúan sino a través de asociaciones y, en última instancia, de individuos.

Esta crítica ha sido ya formulada (Hedström 1998, 313); Meyer ha tratado de responder a ella proponiendo lo que él llama «expanded versions of actorhood», es decir, mediante acciones ejecutadas por una organización que no busca el interés propio (2010, 12-13, 15), y censurando el individualismo metodológico (Meyer y Jepperson 2000; Krücken y Drori 2009, 22; Jepperson y Meyer 2011). En sus réplicas, Meyer y su coautor defienden la admisibilidad de teorías en las que, supuestamente, variables macrosociológicas dan cuenta de cambios a ese mismo nivel macro, sin que según ellos se deban preferir las explicaciones sociológicas que plantean los motivos por los que los individuos cambian su manera de actuar y llevan así a transformaciones sociales más amplias. Para sostener su argumento, Meyer ha hecho un intento de cuestionar el razonamiento de Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, obra que constituye un ejemplo clásico de explicación individual de un cambio macrosociológico, pero Jepperson y Meyer (2011) fracasan, entre otras cosas, porque se basan en argumentos de terceros, no de Weber.

Una segunda contribución crucial al estudio de la racionalidad y las «normas» en las relaciones internacionales son los trabajos seminales de Barnett y Finnemore (1999, 2004). Aquí nos centraremos en el artículo de Finnemore sobre la UNESCO como «maestra» de normas (1993, 1996, cap. 2). Su pregunta es por qué entre 1955 y 1975 países completamente distintos, en todos los continentes, establecen el 70% de las burocracias científicas, todas ellas

dependientes directamente del poder ejecutivo y responsables de coordinar la política científica (1993, 576, 583). Esa similitud sugeriría que los gobiernos de todos esos países se orientan a una misma norma, independientemente de sus necesidades científicas y educativas particulares e incluso de si actores locales la demandan o no. Efectivamente, la UNESCO y las autoridades científicas que ya existían en países como Estados Unidos y el Reino Unido persuadieron a los estados en desarrollo de que establecieran una burocracia científica. Es decir, «construyeron socialmente» una norma (1993, 566, 587, 593). Ello implicaría que los estados definieron sus políticas de acuerdo con una organización internacional, lo cual pondría sobre la mesa la necesidad de tener en cuenta fuentes *externas* de cambio estructural dentro de un país y socavaría la asunción realista de que toda organización internacional es un mero agente de sus miembros, los estados (1993, 566, 592-593).

A pesar de que Finnemore hace una contribución válida al debate sobre las causas externas de la reforma interna y a cuestionar ciertos presupuestos del realismo, nos parece que, respecto a la construcción de normas, pasa por alto un elemento crucial. En nuestra opinión, la «norma» de establecer una burocracia científica no es «construida» sino que la imponen quienes ejercen una dominación. No es que éstos «persuadan» con argumentos a quienes la acatan; no se trata de las desigualdades *en general* que distinguen a los países desarrollados y la UNESCO, por un lado, de un gran número de países en desarrollo, por el otro. Tampoco se trata de que la contribución de Estados Unidos a la UNESCO fuera de 44.03% de su presupuesto en 1947 (y de 33.33% en 1955) y la del Reino Unido de 14.07%, mientras que la de toda América Latina de 3.88% (Abarzúa Cutroni 2013, 54). Nuestro argumento es que el acatamiento de la «norma» es consecuencia de una dominación racional, ejercida por la UNESCO, dentro del ámbito de sus actividades, mediante medios específicos, como un cuadro administrativo con un conocimiento especializado en política científica y recursos materiales que los países miembros necesitaban para educación e investigación. En este ámbito, la relación entre la UNESCO y los países en desarrollo presenta todos los elementos constitutivos y característicos de la dominación racional, que exponemos a continuación.

II. RACIONALIDADES, ASOCIACIONES Y ESTATUTOS EN WEBER

En las páginas anteriores hemos empleado algunos conceptos de Weber como «asociación» y «estatuto», que son los sillares con los que este autor construye el esqueleto de una teoría de la racionalización, que nunca desarrolló, y de la dominación, que sí expuso en detalle en sus últimos trabajos. Ambas son de extraordinaria relevancia para entender tanto los isomorfismos de la Stanford

School como la creación de normas de Barnett y Finnemore. Nuestra «exégesis» de Weber se basa aquí sólo en los conceptos fundamentales de *Economía y sociedad* (1980, 1-30 [1964, 5-45]) y en parte del llamado «Kategorienaufsatz» (1985, 471-474 [1973, 218-221]). Nuestro argumento es que son las relaciones de dominación racional, orientadas por estatutos y extendidas, por portadores, no los «modelos mundiales» ni la persuasión, las que explican la ubicuidad de la racionalización y los isomorfismos y de ciertas «normas».

El concepto de racionalización en Weber es famoso por su vaguedad; él mismo admite que hay maneras muy diferentes de entender el término (1986a, 12 [1998a, 21]). Es más, una tesis crucial para todo su pensamiento es que *una* forma concreta de racionalidad, la occidental, coadyuva al surgimiento del capitalismo moderno. Otro motivo por el que el término tiene acepciones muy diversas es que los esfuerzos por racionalizar la experiencia humana pueden encontrarse en todas las esferas de la vida, incluyendo no sólo la ciencia, la tecnología y el derecho, sino también la arquitectura, la música y el erotismo (1986b [1998b]).

La racionalidad se concreta en una sustantiva o con arreglo a valores [*Wertrationalität*], que justifica acciones por ser valiosas en sí mismas *de acuerdo a un valor último* (1980, 12-13 [1964, 20-21]). Es más, la racionalidad sustantiva se pone de manifiesto en la misma elección de los valores últimos por parte de los individuos, en contraste con la mera aceptación de aquéllos que dicta la tradición. La otra concreción de la racionalidad es una formal o con arreglo a fines [*Zweckrationalität*], que en el caso típico-ideal lleva a que el actor elija los que cree que son los medios más eficientes para alcanzar un objetivo específico; lo cual no impide que a veces la idoneidad de los fines elegidos pueda ser cuestionable (Tyrell 1981; Swedberg 2005, 179). El grado en que una acción es racional con arreglo a fines carece de vínculo alguno con la racionalidad de los valores últimos u objetivos perseguidos.

La racionalidad formal abre la posibilidad del cálculo: «La racionalidad *formal* de una gestión económica [*eines Wirtschaftens*] debe ser la medida del *cálculo* [*Rechnung*] que le es técnicamente posible y que efectivamente emplea» (1980, 44 [1964, 64]). Un elemento importante de la misma es su expresión numérica, por lo que Weber reitera y precisa que “Racional” *formal* debe llamarse una gestión económica [*ein Wirtschaften*] en la medida en que el aprovisionamiento [*Vorsorge*] esencial a toda economía racional se puede expresar y de hecho se enuncia mediante consideraciones numéricas, “contables”» (1980, 45 [1964, 64]). Si bien Weber admite que dichos cálculos pueden ser estimaciones en especie, como ha sido históricamente, el caso extremo en términos de racionalidad implica que los cálculos sean en dinero. Esta información, que puede reducirse a cifras, es particularmente apta para incluirse en los expedientes empleados por el cuadro administrativo burocrático. Ello, a su vez, crea una afinidad entre el capitalismo moderno y la dominación racional, más

concretamente con el Estado moderno.

La racionalidad formal también abre la posibilidad de contar con, de calcular, de prever las acciones probables de terceros [*Berechnen*]. Es más, la racionalidad formal de la acción económica expresada en el cálculo se incrementa cuando es posible anticipar las acciones de terceros con un grado significativo de probabilidad. Tal grado se incrementa sustancialmente cuando esas acciones que se quieren prever están orientadas hacia estatutos, cuyo cumplimiento está garantizado por la asociación de dominación racional con un cuadro administrativo capaz de ejercer coacción legítima, como sucede, por ejemplo, respecto al Estado y los contratos de derecho privado. El control de un cuadro con esas características es el rasgo distintivo del Estado moderno, que lo vincula con el capitalismo.

La dominación racional está así en estrecha relación con el interés capitalista en poder prever las acciones de quienes participan en los mercados, así como de los miembros del cuadro administrativo de la asociación de dominación, como funcionarios, jueces y policías. A su vez, esta asociación de dominación podría querer favorecer dichos intereses capitalistas, fundamentalmente para imponer tributos, a ser posible pagaderos en dinero, para a continuación remunerar al cuadro administrativo, de preferencia en moneda, que es lo más apropiado para la dominación racional. Aquí surge otro vínculo entre el Estado y el capitalismo moderno, que se suma a la necesidad de este último de que estatutos vigentes le permitan prever las acciones de terceros.

¿Cómo influyen estas ideas de racionalidad en las acciones concretas de las personas? El vínculo entre las unas y las otras se encuentra, en primer lugar, en el concepto de orden [*Ordnung*], que es el sentido que se le da a una acción cuando la misma se orienta, no exclusivamente, pero sí en cierta medida, de acuerdo con una «máxima» que quien la lleva a cabo considera que rige para esa acción, ya sea porque se la percibe como vinculante o porque la considera ejemplar (1980, 16 [1964, 25]). Esto sucede, por ejemplo, cuando un actor se rige por el mismo orden que sigue un tercero que goza de prestigio y que a veces, incluso, propugna activamente dicho orden. Que una acción tenga sentido por su orientación a un orden de estas características es compatible con que haya también otros motivos, como la búsqueda de una ventaja material o la prevención de un perjuicio. Recurriendo al ejemplo que usa Weber, un orden sería el que invita a no ser el último en llegar al trabajo o el primero en irse.

Cuando la acción no se orienta de acuerdo a «máximas» sino a prescripciones más precisas establecidas *racionalmente*, por contraste con la tradición, entonces se trata de estatutos ([*Satzungen*]; 1985, 442 [1973, 191]). El carácter racional del estatuto reside en que quien lo crea conscientemente establece fines así como, a menudo, los medios que se consideran más efectivos para alcanzarlos. A pesar de sus connotaciones jurídicas, este concepto no ha de entenderse de manera reduccionista, como si estuviera siempre ligado a la ley o al ordenamiento de un

Estado o, dicho de otro modo, a que su cumplimiento esté garantizado por una asociación que monopoliza los medios de coacción. Más bien, la ley o las regulaciones que son parte de un ordenamiento jurídico constituyen sólo un subconjunto de todos los estatutos, pues el concepto abarca también regulaciones dispuestas racionalmente por actores «privados» que no controlan ningún medio de coerción ni un monopolio sobre la violencia legítima; pero a las que ciertas personas consideran vinculantes, como pueden ser las prescripciones de los International Accounting Standards o las instrucciones a las que se ajustan los autores de todos los países que quieren publicar en *World Politics*. La infinitud de esferas de la vida en que encontramos estatutos es una de las causas de la difusión global de la racionalidad formal.

En una asociación, el cumplimiento de los estatutos puede estar garantizado por un mero dirigente [*Leiter*], quien *puede* tener bajo su mando a los miembros del cuadro administrativo. La «existencia» de una asociación, más allá de una mera relación social cerrada (1980, 26 [1964, 38]), depende de que exista un cuadro administrativo o al menos un dirigente cuyas acciones no sólo están orientadas a cumplir los órdenes y estatutos, sino a imponérselos [*Erzwingung*] a otros; por su parte, el cuadro administrativo es el medio que garantiza el mayor cumplimiento posible de esos estatutos.

El estatuto, con la connotación de haber sido racionalmente asentado, es lo que distingue la mera asociación de dos categorías más específicas: la unión [*Verein*] y el establecimiento ([*Anstalt*]; 1980, 28 [1964, 42])⁷ La expansión de la acción orientada a estatutos, que por definición es, en alguna forma, racional, se debe a que ambos tipos de asociaciones la emplean, incluyendo no sólo a las uniones voluntarias sino también a las obligatorias: los establecimientos. Estos últimos se caracterizan por determinar sus miembros de acuerdo con características que están fuera del ámbito de decisión del individuo, como el lugar de nacimiento o la ascendencia, por lo que el Estado y las Iglesias, si tienen estatutos, son los ejemplos más prominentes de establecimientos. En otras palabras, uno se convierte en miembro de un establecimiento sin haber otorgado consentimiento; se está obligado a seguir sus estatutos por mera aquiescencia; ([*Einverständnis*]; 1985, 470 [1973, 217-218]). El corolario es que los estatutos del Estado y de otros establecimientos son instaurados mediante un acuerdo que preexiste a sus miembros o son definidos por un número reducido de éstos e *impuestos* a los demás, quienes no tienen por qué compartir sus fines.

Además del empleo de un cuadro administrativo burocrático, la dominación que ejerce una asociación es *racional* porque los funcionarios poseen características específicas (1980, 126-127 [1964, 175-176]) y los *medios* para llevar a cabo esta tarea. En primer lugar, poseen un saber: «La administración burocrática significa: dominación a través del *conocimiento*; en él se basa su carácter fundamental específicamente racional» (1980, 129 [1964, 179]). Puesto de otro modo, frente a la creencia en la santidad de lo que *siempre* existió o a la fe

en el *carisma* excepcional del santo o del héroe, la dominación racional se basa en el conocimiento especializado y en la información que se acumula continuamente en los expedientes, la cual es generada por la propia actividad del cuadro administrativo. Con base en el uno y la otra los funcionarios deciden, en virtud de su formación especializada, objetivamente: «sin consideración de la persona» (1980, 562 [1964, 731-732]).

Aparte de conocimiento, el cuadro administrativo requiere de otros medios, que en el caso de la dominación racional son puestos a su disposición por parte del señor, es decir, por quien ejerce la dominación. Por ello, saber quién controla bienes materiales como edificios, vehículos, dinero o instrumentos, nos da información valiosa sobre la asociación de dominación, como explica Weber en *La política como vocación* (1992 [2007]). Poseer la información —por ejemplo, los expedientes depositados en los archivos— y los otros medios de administración incrementa el dominio del señor sobre su cuadro administrativo y el de éste sobre terceros.

Todo lo anterior implica que, dada esta intención de que se cumplan los estatutos que rigen la asociación y la existencia de miembros especializados que se encargan de que los estatutos sean respetados, no sólo está justificado sino que es lo correcto hablar, a partir de Weber, de *dominación* racional (1980, 29 [1964, 43]).

Una característica crucial de la asociación de dominación es que sus estatutos también han de ser acatados por determinados terceros. Weber lo hace explícito al escribir que ésta es «una relación social restringida o cerrada que regula hacia fuera» y añade unas líneas más tarde para puntualizar que los «órdenes de una asociación pueden ser impuestos [*oktroiyert*], además de a los miembros, también a los que no siéndolo presentan determinados supuestos de hecho» (1980, 26, 27 [1964, 39, 41]). El ejemplo más elemental es el extranjero que se encuentra en el territorio de un Estado cuyo ordenamiento jurídico debe respetar.

Es importante hacer explícito el origen de esta *vis expansiva*, pues explica en parte las consecuencias irracionales de la dominación racional. Por un lado, existe una discrepancia entre quienes forman parte de una asociación —el dirigente, el cuadro administrativo y los simples miembros— y quienes han de orientar su acción hacia los estatutos, que pueden no ser miembros de la misma, pero igualmente estar expuestos a las acciones de funcionarios cuyo propósito es que también los terceros cumplan los estatutos. Por el otro, la diferenciación interna dentro de la propia asociación lleva a que la orientación hacia los estatutos sea muy dispar, ya que la misma abarca tanto a un dirigente como a un cuadro administrativo y a meros partícipes; estos últimos tienen mucha menos capacidad para influir sobre los órdenes y los estatutos de la asociación, o ninguna. Si se tienen en cuenta ambas diferenciaciones, se aprecia una tensión irresoluble desde el punto de vista de la racionalidad porque la asociación

impone los fines incorporados a los estatutos a quienes, desde dentro o fuera de la misma, pueden no compartirllos o ni siquiera estar informados sobre ellos.

¿Qué implica entonces la racionalización de los órdenes de una asociación? En la que se conoce como teoría de la racionalización de Weber, los «órganos» de los establecimientos o las uniones instauran estatutos,⁸ pero a menudo lo hacen bajo la influencia de quienes en realidad los «imponen» o «sugieren» (1985, 472 [1973, 220]) para perseguir sus propios objetivos a través de estas regulaciones vinculantes para todos y garantizadas por la «acción de asociación» [*Verbandshandeln*] que lleva cabo el cuadro administrativo. De esta manera, a menudo los miembros de dichos órganos, por ejemplo abogados y jueces, no conocen el verdadero sentido de los estatutos, menos aún después de un tiempo aplicándolos. Un tercer «círculo» de miembros de la asociación conoce el estatuto sólo en la medida en que le conviene hacerlo para cumplirlo o infringirlo, así como para establecer la probabilidad de que los órganos de la asociación y otros miembros de la misma se porten de acuerdo con dicho estatuto. Finalmente, la mayoría de los miembros percibe los estatutos como la amenaza difusa de un castigo a evitar, pero no conoce el motivo por el que los mismos se establecieron y a veces ni siquiera su existencia, sino que más bien orientan su acción de acuerdo con lo que se ha hecho siempre. Por ejemplo, en un país donde el uso de armas no es común, muy pocas personas se privarán de usarlas porque lo prohíba la ley (tal vez como medio para evitar ciertos delitos), sino que no lo harán porque nadie en su entorno las porta o porque se experimenta una desaprobación o condena [*Mißbilligung*] por hacerlo. Para saber de antemano esto, las personas no tienen que conocer la legislación. De este modo, la expansión de los estatutos —con la consiguiente disminución del número de personas que portan un arma— no implica un incremento de la acción racional y un retroceso de la tradicional. Simplemente se obedece sin saber por qué.

III. LA UNESCO COMO ASOCIACIÓN DE DOMINACIÓN ¿RACIONAL?

Como mencionamos en la primera sección, Finnemore ha mantenido que todos los estados miembros de la UNESCO establecieron una burocracia a nivel ministerial, responsable de coordinar la política científica, porque seguían una norma que fue «construida socialmente» por ésta y por los países miembros (1993, 583, 593). Como observación preliminar, quisiéramos hacer notar que la identidad, la equivalencia entre esas burocracias científicas que pretende Finnemore, es cuestionable. Ya en los años setenta, estudiosos del tema bien relacionados con la propia UNESCO destacaron que incluso si se comparaban unos pocos países, se detectaba «la intrusión de modas en el desarrollo de nuevos

órganos para hacer políticas», así como, en general, «similitudes engañosas en las políticas, los procesos y las instituciones» (Long 1971, 264, 265). Como el escepticismo de este autor sugiere, el que se pusiera *de moda* en cada país tener su burocracia científica plantea dudas sobre si la «norma» no llevó a instituir órganos sólo *aparentemente* parecidos. En todo caso, veremos que el aparente sinsentido de establecer esas burocracias en países donde no había investigación que coordinar es perfectamente comprensible si se toma en cuenta la dominación que respecto a la política científica ejerció la UNESCO.

En palabras simples, la «norma» de establecer burocracias científicas no es «construida» sino resultado de la vigencia de un orden [*Ordnung*] que resulta de acciones sucesivas por parte de *ciertos* actores, los cuales tienen influencia y prestigio. Ese orden orienta la acción de quienes posteriormente deciden establecer una burocracia científica, pues lo consideran obligatorio. Su vigencia en una medida significativa es reforzada por un cuadro administrativo mediante el que la UNESCO ejerce una dominación racional en cuanto a la política científica; dicha organización y algunos países pueden llegar a dar órdenes y otros a obedecerlas, como en la ocasión ya mencionada. Si bien Finnemore no pasa totalmente por alto las diferencias de poder entre los actores, falta en su trabajo la voluntad de sacar las consecuencias teóricas de esas diferencias, que es lo que intentamos a continuación.

Ya se mencionó que los autores que Finnemore cita ofrecen evidencia que apoya nuestra interpretación, como ésta sobre el estatus de Estado observador:

Tanto Noruega como Dinamarca se unieron a la UNESCO en 1946. Sin embargo, Suecia se quedó fuera hasta 1950. La cuestión de la membresía sueca despertó intensas discusiones. [...] Un observador sueco provocó furor [*sensation*] en su país al informar de que mucha buena voluntad internacional se había perdido porque había tenido que portarse como un florero [*paperwall*] durante la Conferencia General en la Ciudad de México [1947]. Los periódicos nacionales mencionaron que Suecia era el único país significativo de Europa occidental que no era un participante pleno; incluso Suiza se hizo miembro en 1949 (Sewell 1975, 332).

Si bien la cita no se refiere específicamente a la creación de una burocracia científica, sí permite apreciar cómo diferentes acciones definen un orden vinculante. Por un lado, las sucesivas decisiones de varios países de hacerse miembros de la UNESCO despiertan la idea entre otros estados y entre los ciudadanos suecos de que *deberían* ser parte de la ONU. Por otro lado, el pasaje deja entrever que no importan las decisiones de países cualesquiera, sino de *ciertos* países. Nótese que mientras Sewell menciona que los países más similares, los escandinavos, como Noruega y Dinamarca, ya eran miembros, la prensa sueca resalta además que los países más prósperos, los otros del Occidente europeo, son todos miembros de la UNESCO.

Finnemore es consciente de que la relación entre un actor y las acciones posteriores de otros juegan un papel en la creación de normas, aunque esto no

recibe una atención explícita por parte de la autora. En una oración sí toca el tema, concretamente en relación con el proyecto de burocracia científica en el Líbano, y cita al director general de la UNESCO: «Por muchas razones, le otorgo la mayor importancia a este proyecto, que, en mi opinión, tiene un gran valor como *ejemplo*» (1993, 588; las cursivas son nuestras).⁹ Sin embargo, Finnemore, en lugar de sacar consecuencias en términos de relaciones de poder del hecho de que se espere que las decisiones de *ciertos* actores sirvan de ejemplo para las de otros, recurre a una jerga sociológica: «Las políticas de los estados y las estructuras son influidas por *factores sistémicos intersubjetivos*, específicamente por normas promulgadas dentro del sistema internacional» (1993, 593; las cursivas son nuestras).

La idea de que las acciones de ciertos actores tienden a vincular a terceros aparece más claramente unas líneas después en el texto de Finnemore: «Las acciones de la UNESCO y los ejemplos de unos pocos estados *desarrollados prominentes* les convencieron de que hacer política científica era una tarea apropiada y necesaria de los estados, sin considerar las condiciones objetivas de la ciencia, el desarrollo o la seguridad» (1993, 593; las cursivas son nuestras). Para decirlo con el vocabulario de Weber, la probabilidad de que un orden rija, es decir, oriente la acción de terceros, es más alta cuando se le considera «vinculante o modélico» (1980, 16 [1964, 25]), lo cual está obviamente relacionado con quienes lo acatan y quienes lo propugnan.

Si bien Finnemore toma en consideración todo lo anterior, pues distingue expresamente entre una organización internacional y los estados más prósperos, por un lado, y los países en desarrollo, por el otro, pasa por alto las implicaciones: la creación por parte de un gran número de estados de nuevas burocracias científicas, lo cual, como veremos, es consecuencia de que estén sometidas a una relación de dominación racional ejercida por la UNESCO. A pesar de que es una asociación voluntaria o unión, al mismo tiempo es, como toda asociación, «en alguna medida asociación de dominación», y ello se debe a «la existencia de un cuadro administrativo» (1980, 29 [1964, 43]).

Para ser más precisos, la UNESCO es una asociación de dominación racional con un dirigente, el director general, que tiene a su mando un cuadro administrativo, la Secretaría, cuyo objetivo es que se cumplan los estatutos de la asociación, los cuales incluyen la cooperación en investigación científica. Al respecto, la Conferencia General había especificado que las burocracias científicas eran fundamentales, en lo que puede entenderse como una instrucción, un comando, para el cuadro administrativo. El celo del dirigente y del cuadro les llevó a prácticamente crear las burocracias científicas en países donde no las había; su establecimiento, en todo caso, debía facilitarles cumplir con la tarea de coordinación. Llegados a este punto, conviene concretar cómo la «norma» sobre las burocracias científicas fue definida dentro de la UNESCO.

Ya en 1954 un comité asesor había recomendado que se reunieran los

directores de centros y consejos de investigación, quienes, entre otras cosas, pidieron a la UNESCO que ayudara a la creación de órganos comparables donde no existían (Hemptinne 1963, 244-245). Siguiendo un impulso originado por la propia ONU, se elaboró un informe en 1958 sobre la conveniencia de un servicio que ayudase a la organización de la investigación en los países miembros del sistema de Naciones Unidas. Así, entre 1959 y 1960 se estableció dentro de la UNESCO una «Unidad de Organización de la Investigación», entre cuyas actividades se incluían «acciones normativas relacionadas con la política científica y la organización de la investigación científica a nivel nacional». Tres años después, la Conferencia General invitó a los estados miembros a que «desarrollaran una política científica» y autorizó al director general, entre otras cosas, a «ayudar a los estados miembros, a solicitud de éstos, a mejorar y desarrollar sus políticas e *instituciones* científicas nacionales» (Hemptinne 1963, 245). En realidad, la UNESCO estaba buscando su lugar en el sistema de Naciones Unidas, y su constitución le encargaba incrementar la cooperación relacionada con la «actividad intelectual», por lo que involucrar a estas burocracias científicas había sido declarado como un aspecto fundamental por la Conferencia General (Hemptinne 1963, 244).

Más allá del argumento de Weber de que toda asociación es de dominación, lo cierto es que la evidencia confirma que la UNESCO quería dominar, pues, como explica Finnemore, sus funcionarios «no dejaban escapar ninguna oportunidad de imponer sus opiniones» (1993, 590). Al inicio mencionamos que la autoridad científica impuesta por la UNESCO tenía unas características muy precisas que debían cumplirse en todos los casos. Es decir, el *orden* que impone la creación de las burocracias científicas tenía que cumplirse «sin consideración de la persona», como es propio de un cuadro administrativo burocrático que busca ejercer una dominación racional (Weber 1980, 562 [1964, 732]); es por ello que el lenguaje de la nueva norma es «universal», como señala Finnemore (1993, 583).

Los ejemplos que la autora aporta sobre la UNESCO como «maestra de normas» incluyen episodios como la reescritura de un proyecto legislativo libanés por parte de un funcionario de dicha organización, con «afirmaciones rotundas sobre sus preocupaciones principales» y «concesiones al borrador de la comisión [libanesa, AML] en temas de menos importancia». Además, el proyecto especificaba «detalles» como que el presupuesto de la autoridad no debía ser menos de 1% del presupuesto del Estado (1993, 589). En el Cuerno de África los funcionarios de la UNESCO consiguieron, en menos de tres años, que se establecieran las burocracias científicas a pesar del desinterés generalizado. Eso sí, a veces los propios locales intentaron que la misma no tuviera ningún poder, como en Etiopía (1993, 591). Puesto de otro modo, trataron de que pareciera que estaban cumpliendo la norma sin estar persuadidos de su conveniencia.

Aparte de mostrar que la UNESCO trataba de dominar, es necesario explicar por qué obedecían los estados miembros. Para ello existen motivos internos, que en

parte han sido mencionados: las nuevas burocracias científicas son un modelo tomado de los países desarrollados, modernos. Esta característica, primero, los dota de legitimidad, pues uno se debe orientar hacia lo «revelado o lo ejemplar» (Weber 1980, 19 [1964, 29]), pero además de esta «garantía» interna, existen otras externas, que nos remiten a los medios de dominación: el cuadro administrativo, la diferencia entre el conocimiento experto de los funcionarios de la UNESCO y el de los de los estados en desarrollo, los medios materiales de que disponía la organización internacional y la expectativa de los terceros países de que no obedecer tendría consecuencias.

En cuanto a las garantías externas, nos referimos a la desaprobación expresa de las decisiones de un Estado por parte de otros, en particular por aquéllos con mayor prestigio y por la propia UNESCO. Desaprobación era lo que percibía Suecia como consecuencia de no ser miembro de la asociación sino un observador, y la perspectiva de ser objeto de críticas se intuye en el lenguaje empleado por la UNESCO, el cual, como Finnemore destaca, es «prescriptive not evaluative, and in this sense it is normative» (1993, 583). Incluso si los estatutos de la UNESCO no preveían consecuencias para quienes se resistiesen a establecer una burocracia científica, existen castigos severos que no están previstos en el ordenamiento jurídico y que no implican el uso de la fuerza, pero no dejan por ello de ser perceptibles (Weber 1980, 19 [1964, 30]), como el llamado «shaming» en relaciones internacionales (Hafner-Burton 2008).

La capacidad de imponer sanciones depende en cierta medida del cuadro administrativo. Y gran parte de lo que logró la UNESCO en la promoción de las burocracias científicas, incluido el no ofrecer explicaciones sobre sus preferencias, sólo es comprensible si se tiene en cuenta la superioridad de su burocracia frente a la de muchos terceros países. El fundamento de su ventaja era el conocimiento especializado. Como se mencionó, la UNESCO tenía desde 1959-1960 una Unidad de Organización de la Investigación, que se enfocó a recopilar información sobre la ciencia en los estados miembros, incluyendo algunos estudios experimentales muy exhaustivos, con el objetivo de proveer «pautas para las decisiones de los países en desarrollo sobre problemas de política científica» (Hemptinne 1963, 247). ¿Por qué justificar la necesidad de una burocracia científica ante un país como Sudán que, de acuerdo con la UNESCO, no tenía siquiera científicos, como admite Finnemore (1993, 591), y menos aún expertos en política científica?

De hecho Finnemore, quien es consciente de la importancia del conocimiento para la dominación racional (1996, 132), describe en detalle cómo el personal de la UNESCO, a la que califica de «maestra de normas» en el título de su artículo, «“taught” states the value of science policy and organizations» (1993, 566). Al ofrecerse como una «fuente de conocimiento» (1993, 584), la UNESCO obtenía la posibilidad no sólo de dar forma a las preferencias de los funcionarios locales sino también de adoctrinarles, beneficiándose de la situación de desigualdad

característica de la enseñanza: de la «dominación escolar» ([*Schulherrschaft*]; Weber 1980, 123 [1964, 172]). Esas «lecciones» impartidas por la UNESCO incluían el envío de expertos y la supervisión por parte de la organización internacional de las propuestas regulativas de la burocracia científica elaboradas por los estados. En 1966, la UNESCO había finalizado o tenía en proceso quince actividades sobre cómo poner en marcha programas de promoción científica, uno de ellos en Venezuela (Finnemore 1993, 586). Incluso los estados en que la legislación no fue redactada por la UNESCO siguen las recomendaciones de ésta, como sucedió en África (1993, n. 71).

La contratación en casi todo el mundo de expertos de la UNESCO nos informa sobre quién tenía conocimiento experto y quién carecía de él. Personas sujetas a contratos de consultoría o laborales intervienen en crear las similitudes institucionales que interesan a Meyer, no «rationalized others» (1999, 128). En el caso concreto de América Latina, el envío de expertos se practicó casi desde el momento en que la UNESCO empezó a llevar cabo operaciones en la región, como el programa Fundamental Education. Entre 1950 y 1959, el Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina (CREFAL), en Pátzcuaro, Michoacán, México, formó a más de cuatrocientas personas de diecinueve países de la región y se le considera un antecesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Más cercano a las actividades de la «burocracia científica» está el establecimiento de centros de investigación en química agrícola, biofísica y otras disciplinas en Brasil y Chile, a partir de 1954 (Abarzúa Cutroni 2013, 57-59). En cuanto a las ciencias sociales, la UNESCO no sólo financia a la Flacso, sino a la International Sociological Association, que a su vez impulsa la Asociación Latinoamericana de Sociología (Pereyra 2006, cap. 4). Para llevar a cabo estas actividades la UNESCO incorporó a su cuadro administrativo un número considerable de expertos que sólo en parte podían ser contratados en los países de la región, por lo que muchos eran europeos y estadounidenses. Gran parte del dinero para «enseñar» a los países miembros vino del Expanded Programme of Technical Assistance de la ONU, que entre 1951 y 1962 transfirió cerca de 17% de ese fondo (46 millones de dólares) a la UNESCO. El hecho de que a pesar de esta necesidad de expertos los países latinoamericanos estuvieran mejor situados que otros (Abarzúa Cutroni 2013, 61) en África y Asia confirma la magnitud de los desequilibrios entre la UNESCO como «maestra de normas» y muchos estados miembros.

Los medios materiales que la UNESCO ponía a disposición de los estados también reforzaban la relación de dominación. Existen abundantes indicios de que estos bienes materiales jugaban un papel en la relación entre ésta y sus estados miembros, aunque Finnemore no considera que tales intereses tuvieran que ver con la aceptación de la norma. Ya hemos nombrado el Expanded Programme of Technical Assistance, pero es que en 1961 se previeron ayudas directas a los estados miembros que «quisieran establecer academias de la

ciencia y consejos o fundaciones nacionales científicas»; la concesión de tales ayudas dependía de un estudio previo de la Unidad de Organización de la Investigación (Hemptinne 1963, 248). Lamentablemente, no hemos encontrado publicaciones sobre la colaboración temprana de la UNESCO con las encarnaciones latinoamericanas de las burocracias científicas como el antecesor del Conacyt mexicano (1970), el Conicet argentino (1958) o el CNPq brasileño (1951), pero la información disponible sobre el impacto en otros de los apoyos de la UNESCO nos parece que refuerza nuestro argumento.¹⁰

En relación con su programa de expansión de la educación primaria, Sewell escribe que ésta «fue autorizada a proveer expertos, otorgar ayudas de viaje, organizar investigaciones, proporcionar información y documentación, establecer un número limitado de cátedras y becas, apoyar proyectos de investigación escogidos y otorgar apoyo financiero.» (1975, 174). El mismo autor cita la elocuente declaración de un alto funcionario de la UNESCO según la cual «el Programa de Asistencia Técnica [...] hizo que algunos [de los representantes nacionales, J. S.] se arrimasen [...] porque teníamos algo que ellos querían» (1975, 189-190).

El siguiente pasaje de Peter Lengyel (1986, 37-38; las cursivas son nuestras) deja claro el papel de la UNESCO en asignar bienes de los que países débiles estaban particularmente necesitados:

Fue al inicio de los sesenta cuando dos evoluciones mayores cobraron fuerza por todo el globo [...]. La primera fue el impacto sobre todo el grupo de Naciones Unidas de una membresía creciente de países recientemente independizados y de sus demandas de más ayuda. En el caso de la UNESCO, esto resultó en un crecimiento inducido desde el terreno, primero en el lado educacional, después también en las ciencias naturales y, en menor medida, en la esfera cultural. A través de la Junta de Ayuda Técnica de las Naciones Unidas, del Fondo Especial, más tarde del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo así como de otras fuentes, incluyendo el Banco Mundial, se hicieron progresivamente más accesibles fondos de fuera del presupuesto, tanto para proyectos en el terreno como para operaciones de apoyo en la central o en las oficinas regionales.

Si bien no es posible trazar un vínculo inmediato entre estos programas y las burocracias científicas, no hay que ser un lince para ver la posibilidad de *issue linkage*; ya hemos visto que los funcionarios de la UNESCO estaban dispuestos a emplear una amplia paleta de medios para alcanzar sus fines. Tampoco hay duda de que estos recursos tenían la suficiente importancia para algunos estados miembros como para permitirle a la UNESCO emplearlos como medios de dominación.

La dependencia de los países de éstos, así como el diferencial en términos de conocimiento, ayuda a entender el hecho de que los funcionarios de la UNESCO no se molestasen en ofrecer explicaciones sobre por qué los estados miembros debían establecer una burocracia científica; obviamente pensaban que eran

muchas las probabilidades de ser obedecidos. Según Finnemore, la afirmación de que la planificación era indispensable no estaba «vinculada con ninguna prueba de que tales entidades burocráticas incrementasen las capacidades científicas» (1993, 583). La UNESCO no tenía ante sí un cuadro administrativo capaz de hacer frente a su dominio racional porque los países miembros carecían del conocimiento necesario, cuya importancia admiten Barnett y Finnemore, para fundamentar tal autoridad (1999, 708).

Más allá de las garantías internas y externas de un orden, es necesario plantearse por qué creían los estados que el orden que debían acatar era legítimo. Si no lo hubiesen creído, el cumplimiento del mismo no habría sido casi universal. De nuevo, el carácter *ejemplar* de lo que hacían los estados desarrollados y propugnaba la UNESCO parece haber jugado un papel, así como, para otros estados, el hecho de que la decisión fuese impuesta mediante una resolución *legal* de la asociación (Weber 1980, 19 [1964, 29]). En suma, quien posee tanto legitimidad como medios de dominación —un cuadro administrativo, conocimiento, bienes materiales— tiene muchas posibilidades de dar forma a los órdenes, *y de que otros obedezcan*.

IV. DOMINACIÓN, ESTATUTOS Y PORTADORES EN EL SIGLO DE LAS LUCES

Todo intento de incrementar la dominación racional va unido a atesorar más saber. Así, el reforzar el «secreto del cargo» puede ser un signo de que se va a ejercer más intensamente la dominación (Weber 1980, 548 [1964, 704]). En el siglo XVIII, cuando, como parte de las llamadas reformas borbónicas, la Corona española intenta aprovechar sus dominios ultramarinos para extraer recursos naturales, además de los metales preciosos, para compensar mediante unos y otros los gastos que le causaban sus inmensas posesiones, empieza por buscar un conocimiento mejor de la geografía, los recursos minerales y la población de su imperio (Pimentel 1998; Cooper 2003; Valverde 2007, cap. 3). En el intento de atesorar más saber puede apreciarse un aumento de la racionalidad en una dominación que presenta innegables rasgos patrimoniales (Pietschmann 1997; Bernecker, Pietschmann y Tobler 2007, 95-118).

Estas iniciativas no pueden sorprender al científico político, dado el valor militar y diplomático de los mapas, el económico de los recursos minerales y la importancia crucial de los censos para la «medición» del Estado moderno, pero tal vez sí sea nuevo para el lector el repentino interés de una metrópolis en un conocimiento aparentemente tan «apolítico» como la botánica. Detrás del mismo estaban los planes de aprovechar la diversidad de la vegetación americana para la producción de medicamentos, por ejemplo, febrífugos como la quinina (Lafuente y Valverde 2012b, 115-121), y para, a través de un monopolio, convertir a España

en una potencia farmacológica. La finalidad última del proyecto era dotar al Estado de una fuente de ingresos (Rodríguez Nozal 1995, 171). Para la comercialización de las plantas, así como de las ricas maderas del Reino de Guatemala, era necesario ordenar y dar forma a esta diversidad (Izquierdo 1955, 136-137; Maldonado Polo 1995, 51). No se trataba del altruismo de la profesión botánica, sino del utilitarismo de la razón ilustrada.

La amplitud y diversidad del territorio que la Corona y su burocracia querían abarcar hace comprensible que se decidiese coleccionar la información a una escala que eliminaba diferencias y que creaba una homogeneidad inexistente sobre el terreno (Lafuente y Valverde 2012a, 131). El influyente director del Real Jardín Botánico de Madrid, Casimiro Gómez Ortega, decidió que estos requisitos eran mejor satisfechos por la obra de Carlos Linneo, el botánico sueco que proponía un sistema de clasificación binomial del reino vegetal, el cual a continuación fue impuesto por la Corona en todas sus posesiones, incluyendo las americanas (Lafuente y Valverde 2012a, 2012b, 115-121).

La propuesta de Linneo permitía reducir la variedad de las plantas a ciertas características abstractas, preestablecidas, como su sistema reproductivo, y asignarlas a un reino, filo, clase, orden, familia y, finalmente, género y especie, las dos características que constituían su perdurable taxonomía binomial en latín. Además, Linneo adiestró a sus discípulos «en la práctica de un tipo de dibujo altamente codificado» (Lafuente y Valverde 2012b, 117) cuyo fin era fijar en papel los rasgos relevantes de la planta para la propia clasificación de Linneo.

A través de su método, se limitaba la variedad del reino vegetal a una denominación en latín que en los mercados europeos entendían quienes no sabían español. De modo similar, los dibujos esquemáticos eran descifrables sólo por quienes habían recibido la formación apropiada. Esa metamorfosis, esa recepción en papel, desvinculaba a flores, plantas y bosques de su entorno físico —el suelo, la altitud, el clima— y cultural. El reducir la planta a ciertos rasgos estereotipados y separarla de un suelo concreto era parte de una ambiciosa estrategia para apropiarse de todas las plantas, que serían de la Corona, no de una región en particular, con lo que se abría la posibilidad de criarlas en el lugar que la administración considerase más ventajoso para ella y venderlas donde fuera más lucrativo.

Precisamente por reducir la información sobre las plantas a unos elementos estandarizados, pero también por otros motivos, algunos habitantes de la Nueva España consideraban, no sin argumentos, que el conocimiento que producía el sistema linneano era irrelevante e incluso limitado hasta el punto de ser peligroso: «allí [en el diccionario de Rossier] hallará el verdadero carácter distintivo de la cicuta y del peregil, el que no consiste en estambres ni en la barahunda linneana» (Alzate y Ramírez 1831, IV, 405). Sin embargo, la información codificada según Linneo podía incorporarse a los expedientes conservados en los despachos de los funcionarios de la Corona, que podían así

contar para sus fines con todos los representantes del reino vegetal dispersos en sus posesiones.

Quienes poseían la habilidad de reducir las plantas a los expedientes eran botánicos, miembros de una de las nuevas profesiones surgidas a partir del interés del Estado ilustrado en las plantas o en los usos de la astronomía: «En gran parte de Europa, el Estado [...] tomó la iniciativa de regular e institucionalizar las profesiones» (Siegfrist 2001, 12156). Parte intrínseca del nuevo oficio de botánico era, como para los astrónomos, viajar para recabar datos, lo cual daba ocasión de portar las nuevas ideas a otros lugares (Lafuente y Valverde 2012a, 128). Durante el siglo XVIII, esos viajes tuvieron lugar en el marco de las decenas de expediciones científicas sufragadas por España para tomarle las medidas a su imperio (Lozoya 1984; Puig-Samper 1991; Maldonado Polo 2001).

Consustancial a estos viajes era ocupar puestos con las personas que contribuyeran a extender la profesión de botánico (Lafuente 2012, 48). Para ello se establecieron jardines y cátedras de botánica, tanto en la península como en las posesiones americanas —México, La Habana, Guatemala, Manila— que eran otorgadas a quienes habían sido previamente sometidos a la «dominación escolar» de Gómez Ortega en Madrid (Puerto Sarmiento y González Bueno 1993) o educados bajo la de sus discípulos en las capitales americanas (Puig-Samper 1991; Estrella 1993). Estos jardines, más el depósito de plantas de Lima y los «jardines de aclimatación» peninsulares, debían servir al objetivo último de quienes en América representaban la ciencia: hacerse «dueños en pocos años de la mayor parte de las riquezas vegetales de la América española», como apuntó Gómez Ortega.¹¹

En la expedición científica a la Nueva España, llegaron a México botánicos peninsulares, acompañados de naturalistas y dibujantes, todos ellos pagados con un sueldo fijo, cuyo importe se doblaba cuando estaban fuera de la ciudad para cubrir los gastos que hicieran durante los viajes por el virreinato, y con dinero a su disposición para hacer los envíos a Europa de recolecciones naturalistas.¹² Entre sus medios de trabajo se encontraba también el conocimiento del método de Linneo, materializado en varios volúmenes de su obra publicada. Así, el director de la expedición a la Nueva España solicitó para la docencia «de 60 a 100 ejemplares de la traducción de los trabajos de Linneo».¹³

Parte de estas empresas expedicionarias era difundir el conocimiento sancionado por la Corona y formar personas capaces de aplicarlo, por lo que durante las mismas los portadores tenían ocasión o incluso se veían obligados a contraponer sus conocimientos con el de los locales, en ejercicios públicos de botánica, en las deliberaciones para la asignación de cargos públicos y de puestos en las expediciones, así como en discusiones que tenían lugar en una incipiente esfera pública.

Estas discusiones fueron a menudo agrias pues, al intento de los portadores

de servir a la burocracia metropolitana, los botánicos criollos reaccionaron irritados. Mientras que unos buscaban el conocimiento requerido para una dominación racional, cuyo objetivo último en este caso era calcular qué recursos podían obtener de la verdura del imperio, los otros reclamaban un conocimiento relevante para los locales y sensible a las circunstancias del lugar. En esos debates, los botánicos pusieron de relieve las diferencias entre los intereses de peninsulares y americanos, estos últimos embarcados en un proyecto de participación, crítica y alerta, en la modernidad científica; crítica porque el paso de ser un sabio en su gabinete a ser un profesional de la botánica al servicio del Estado también provocó la «politización» de sus interlocutores al otro lado del mar, y de la ciencia misma (Lafuente 2000, 159).

Entre los críticos novohispanos de la imposición del método de Linneo destaca José Antonio de Alzate, polígrafo y redactor de la *Gazeta de Literatura*, desde la que clama contra «el sistema de Linneo» que «no tiene las ventajas que tanto nos vociferan sus entusiastas» (1831, IV, 412). De las tensiones a que dio lugar el debate sobre las bondades y límites de dicho sistema da cuenta Vicente Cervantes, un joven español llegado a la Ciudad de México para ocupar la cátedra de botánica.

No ignora Vm. que por orden de nuestro Augusto Monarca vinieron á este Reyno varios Sugetos instruidos en la Botánica, Farmacia é Historia natural, con el objeto de explorar sus producciones, y establecer una Cátedra, con Jardín público, para el estudio de la ciencia Botánica, según el Sistema del celebre Linnéo, á imitación del que se cultiva en esa Corte, y otras muchas partes del Mundo [...] sabemos que la util y sana instruccion debe abrazarse con gratitud: y que teniendo estas apreciables calidades, importa muy poco la de que su Autor sea natural de Madrid, de París, de Viena ó de Pekin.

Por desgracia nuestro buen Compatriota el Señor Alzate, peregrino en todo, piensa de diverso modo; y por lo mismo esta novedad, que debiera llenarle de satisfaccion, produjo en su turbulento ánimo un efecto tan contrario, que [...] eructó las exquisitas especies que contienen sus dos Gazetas números 4 y 5, que remito adjuntas, temeroso de que dude Vm. de mi fidelidad, si me contento con dirigirle su extracto...¹⁴

Las numerosas críticas a la implantación del sistema de Linneo que Alzate profirió desde su *Gazeta* no carecían de fundamento. A pesar del tono polémico y del carácter mercurial de su autor, sus razones dejan ver las consecuencias negativas para la Colonia de imponer un conocimiento botánico racionalizado desde el punto de vista de la Corona. En los planteamientos de Alzate pueden percibirse cuáles serían las consecuencias de adoptar un sistema que era incompatible con el conocimiento local. En primer lugar, una devaluación del saber sobre el uso de las plantas dado por aquellos que entendían de hierbas en la Nueva España (Lafuente y Valverde 2012a, 131-135), a quienes se les imponía el uso de medios de trabajo que no tenían, pero que eran necesarios para aplicar

el nuevo sistema, ya que «en muchas plantas los caracteres asignados por Linneo no son registrables sin el auxilio de un buen microscopio». Además, debían aprender un vocabulario que reemplazaba al anterior mientras que, en realidad, escribía Alzate (1831, IV, 401): «Cuando más seguro es denominar las cosas por los nombres en que en el país en que son indígenas son conocidas. [...] Querer substituir idiomas es estravagancia» (406). Ello sería aún más cierto, si se tuviese en cuenta que en la terminología prehispánica, «por la denominación se venia en conocimiento de las propiedades de las plantas» (407), que era precisamente lo que a Alzate más le interesaba: cuáles eran las funciones y propiedades de las hierbas. Por ello afirma que: «Las plantas en tanto nos son útiles en cuanto nos sirven para alimento, para resistir enfermedades, ò para el uso de ellas en varios artes, como la tintoreria, carpinteria &c. Luego si la botánica no nos instruye de todo esto ¿de que sirve pues?» (403). Por el contrario, el rival peninsular de Alzate mantiene que el conocimiento de la «disposición sistemática de los vegetales [...] debe indispensablemente preceder al de sus virtudes» (Cervantes 1989a, 50). En suma, el sistema de Linneo devaluaba un conocimiento local centrado en la utilidad de las plantas.

Además de imponer a los herboristas locales el uso de instrumentos de difícil acceso para poder ejercer su saber, como el microscopio y un lenguaje especializado, también se les privaba de lo sustantivo en su oficio: el entender cuáles eran las funciones de las plantas, pues la Corona identificaba en las mismas utilidades distintas a las que localmente se les asignaba. Así se explica que Alzate clamase: «Despues de tantos viages botánicos, ¿que nuevos conocimientos hemos adquirido respecto à las virtudes de las plantas? Recargarse la memoria con nombres de plantas cuyo destino ó propiedades se ignoran...» (402, n. 1). Los argumentos de Alzate eran válidos, pero la metrópolis tenía también buenos motivos para preferir otros modos de conocer la flora ya que estaba interesada en propiedades alternativas de las mismas, tal vez irrelevantes en América, pero útiles para satisfacer la demanda farmacológica europea.

Puesto de otro modo, el redactor de la *Gazeta* insiste en una preocupación local según la cual sólo hay saber clasificatorio si éste es útil y beneficia a los criollos, mientras que en su opinión la Corona sólo busca un conocimiento fútil. Frente al conocimiento de validez universal que permitiría que los farmacéuticos de todo el mundo civilizado supieran qué podían adquirir del monopolio español sobre las plantas de América, Alzate habla de lo que por definición no puede viajar: «el suelo benigno» (413). Mientras que el sistema de Linneo impuesto desde la península les obliga a *contar* estambres (407), el criollo destaca la importancia del aire novohispano para las plantas (408-409). Los americanos se interesan por la función y la metrópolis por la morfología, descrita de acuerdo al método —un estatuto— establecido por el sueco.

La difusión del conocimiento favorecido por la Corona tuvo lugar también a

través de los llamados ejercicios públicos de botánica. En los que se celebraron en la capital de la Nueva España participaron no sólo el ya mencionado Cervantes, sino también algunos de sus discípulos criollos. El objetivo de dichos ejercicios era la demostración pública de los elementos fundamentales del método de Linneo. Dado que tal conocimiento era crucial para el proyecto de la metrópoli, los portadores como Cervantes lo incorporaron a los ejercicios de botánica y a la discusión pública. Por ejemplo, se debatió por qué las virtudes de las plantas se debían derivar de su clase, orden y género, así como sobre el hecho de que la tierra «no suministra nutriente alguno a los vegetales» y, en general, acerca de «la indispensabilidad de un método para facilitar el estudio de la botánica» (Cervantes 1989b, 190). Durante los ejercicios públicos, se debía demostrar que las «reglas establecidas por Linneo [...] no están dictadas por una simple teoría y raciocinio, sino deducidas de observaciones fieles y constantes» (Cervantes 1989a, 50). Otro debate comparable tuvo lugar en Guatemala, cuando se inauguró el Gabinete de Historia Natural en 1796, «donde también se celebraron unos ejercicios públicos en los que los discípulos de los expedicionarios [...] fueron examinados por algunos de los intelectuales criollos.» (Lafuente y Valverde 2012a, 298).

Estas contraposiciones entre el conocimiento abstracto preferido por la burocracia y el concreto favorecido por los locales no repercutía sólo en polémicas periodísticas y contiendas públicas. Las diferencias sobre los medios — el conocimiento — que habrían de usarse para gobernar repercutían también en la formación de nuevos botánicos en las colonias y en la asignación de puestos dentro del cuadro administrativo, en la que se favorecía a los peninsulares instruidos en el sistema de Linneo (Lafuente y Valverde 2012a, n. 34).

Antes de cerrar la sección, quisiéramos analizar otro conflicto sobre los recursos naturales en el que participaron los diversos interesados en la racionalización (Weber 1985, 471-474 [1973, 218-221]). Las disputas en las colonias, resultantes de los intentos de racionalizar el uso de los recursos naturales, son abundantes en el periodo, por ejemplo en Guatemala (Maldonado Polo 1995; Brockmann 2012) y Cuba, donde lo que está en juego es si los ingenios azucareros o la flota de guerra se benefician del expolio forestal (Naranjo 1991). También en Guayaquil se dan conflictos, pero además desde muy temprano, pues desde los primeros tiempos de la Colonia hasta bien entrado el siglo XVIII la tala forestal —«el corte y exportación de madera» (Laviana 1983, 30)— es el centro de la actividad económica de la ciudad, la cual no sólo está rodeada de bosques, sino también del Guayas y otros ríos que facilitan el transporte de los troncos (Laviana 1989).

En primer lugar, la calidad y variedad de las maderas de Guayaquil permite su empleo en la construcción de naves, y en los astilleros de la ciudad se construyó y reparó la flota del Mar del Sur durante casi toda la Colonia. El de la Corona no es el único interés importante en torno a la explotación de los bosques, pues los

navieros organizan fletes para satisfacer la demanda peruana de maderas de Guayaquil, por lo que prefieren la libertad de tala y de comercio. En cierta medida, estos dos intereses, el de los navieros y el de los compradores de otras partes de Sudamérica, se contraponen al de los armadores, quienes prefieren retener en Guayaquil las maderas necesarias para construir barcos. A este respecto, también la Corona, representada por el virrey del Perú, tiene otros intereses más específicos, como reservarse la madera de Palo María empleada para construir las arboladuras de los barcos. Por su parte, el cabildo de la ciudad tenía, en principio, interés en obtener rentas de las maderas y de los negocios que se hacían con ellas. Es éste quien a lo largo de más de cien años (1650-1753) ensaya diferentes políticas: reglamentar la exportación de maderas, imponer gravámenes sobre la explotación forestal y monopolizar la concesión de licencias para cortar la madera en la provincia (Laviana 1989, 399).

Las decisiones más relevantes del cabildo para nuestro argumento son las de regular la exportación, como se intentó en 1650 y de nuevo en 1689. Poner trabas a la salida de la madera implicaba un serio perjuicio no sólo para los navieros peruanos que hacían los fletes de madera al Callao, sino también para los madereros guayaquileños que perdían la oportunidad de vender a buen precio y se veían obligados a negociar con los únicos grandes compradores dentro de Guayaquil: los armadores. ¿Cuál es la racionalidad de perjudicar a quienes aportaban a la prosperidad de Guayaquil?

Los intentos de regular la exportación son iniciativa del cabildo, que es a su vez el «órgano» de una asociación que trata de establecer un estatuto «sugerido» con un sentido preciso por quienes tienen un mayor interés en el mismo, los cuales, como veremos, a continuación, son los armadores que dominan el cabildo. El objetivo es que los funcionarios del mismo que llevan a cabo la «acción de asociación» hagan cumplir ese estatuto, aunque sólo beneficie a quienes lo han sugerido; téngase además en cuenta que, en teoría, el cabildo tenía un cuadro administrativo que podía recurrir a la coerción para *imponer* el estatuto. Si dicho estatuto hubiera tenido vigencia, lo cual empíricamente no fue el caso, los comerciantes habrían dejado de exportar sus maderas y se las habrían vendido a los armadores, en una acción *regulada* por la asociación.

Esta cooptación de un «estatuto» por parte de un interés concreto fue posible porque durante décadas, hasta el auge de la exportación de cacao en el XVIII, el cabildo de Guayaquil estuvo controlado por quienes construían barcos; precisamente en 1650 el alcalde ordinario, Lorenzo de Barces, era un armador (Laviana 1989, 400, 402). Si hubiesen tenido que acatar la decisión del cabildo, navieros y madereros hubieran ido en contra de sus intereses racionales. De haber sido así, es posible que, después de un tiempo, muchos de los involucrados en el negocio ya no supieran, más que en el sentido superficial de evitar problemas con la autoridad, por qué trabajaban sólo para satisfacer la demanda de los armadores.

Cuando en una etapa posterior, durante los últimos cincuenta años de la Colonia, se suceden los intentos de regular la tala forestal, los mismos no son iniciativa de la burguesía local representada en el cabildo y ya volcada al comercio, más que a la construcción de barcos, sino del gobierno de la provincia de Guayaquil, que dicta un estatuto que aspira a garantizar, mediante una estricta regulación, tanto la disponibilidad de madera para la construcción naval como la conservación de los bosques.¹⁵ En contraste con los antiguos intentos del cabildo de regular la materia, en esta ocasión éste critica duramente las ordenanzas, pero porque el cabildo ya no está bajo la influencia de los armadores sino de comerciantes y navieros, quienes quieren sortear las potenciales consecuencias negativas de las mismas. Nótese que, según la teoría de la racionalización, respecto al cabildo, ellos pertenecen al primer círculo de quienes sugieren la acción de la asociación, pero que, respecto de los estatutos que vienen de otra asociación más amplia —la ordenanza provisional de la provincia—, se encuentran en el tercer círculo, el de los que sólo conocen cómo se aplican (o no) los estatutos para respetarlos mínimamente o incluso infringirlos. Es interesante que, como menciona María Luisa Laviana (1989, 407), comerciantes y navieros tratan de hablar por quienes guardan un silencio aquiescente sobre las repercusiones para ellos de las ordenanzas: los «montañeros miserables», que eran quienes, como los gabarreros de Valsáin, talaban y transportaban la madera.

En la crítica del cabildo a las tesis conservacionistas de las ordenanzas juegan un papel crucial argumentos que se articulan en torno a un conocimiento especializado, forestal, en este caso, y sobre algunos hechos. Los miembros capitulares recurren no sólo a informaciones falsas acerca de la supuesta boyante situación de los bosques guayaquileños, sino que cuestionan la pericia sobre el territorio y el clima local que tiene la Corona y, por ende, el acierto de lo que consideran una aplicación encubierta en la Colonia de la ordenanza de montes de 1748 (Laviana 1989, 406-407), la cual constituyó el primer intento racional de la Corona para reforestar la península. En cierto modo, el conflicto entre Colonia y Corona se formula en términos de la idoneidad de un estatuto europeo para la realidad americana, como en el caso de la botánica en México, aunque esta vez los argumentos esgrimidos por los criollos no surgen tanto de la razón como del interés particular de un grupo restringido de ellos.

CONCLUSIÓN

En la América española, el llamado proceso de racionalización occidental es perfectamente perceptible desde los inicios de la Edad Moderna. En el siglo XVIII, la Corona española, con el objetivo de obtener información apropiada que le permita explotar comercialmente la flora americana, impone una redefinición del conocimiento botánico, para lo que convierte el sistema de Linneo en un estatuto

y envía portadores en expediciones científicas a que establezcan jardines y cátedras de botánica por España y América y para que ocupen los puestos correspondientes en el cuadro administrativo. Ya cien años antes, los intereses trataban de captar los estatutos vinculantes de las asociaciones de dominación, como el cabildo de Guayaquil, para perseguir sus fines e imponérselos a terceros inadvertidos, aquiescentes. De un modo comparable, los funcionarios de la UNESCO imponen en el siglo XX por todo el orbe unas burocracias científicas diseñadas en París, para lo que recurren a medios sorprendentemente parecidos a los de la Corona española: un cuadro administrativo, conocimiento experto que extirpa ideas alternativas, funcionarios que llegan a cualquier punto del mundo.

El análisis de los casos expuestos en las páginas precedentes tiene implicaciones de peso para la discusión en relaciones internacionales sobre el surgimiento de «normas». Siguiendo a Weber, hemos mostrado cómo los órdenes surgen no en un plano de igualdad entre los actores, sino como parte de una relación de dominación, basada en que el señor dispone de un cuadro administrativo y de otros medios de dominación, como recursos materiales y conocimiento especializado.

Si bien es posible que ciertos estados quisieran aceptar el orden por motivos internos, como el prestigio de las instituciones de países como Estados Unidos, los motivos externos son aún más decisivos. ¿Cómo podría un país renunciar justo después de la independencia o en situaciones de subdesarrollo a los medios que la UNESCO ponía a disposición de algunos estados miembros aunque hubiera que aceptar ciertas normas o, al menos, pretenderlo? ¿Cómo responder a los argumentos de los funcionarios de la UNESCO sin tener conocimientos? No puede haber «construcción» social de normas cuando la desigualdad es tal que no deja espacio para la persuasión. Cuando una de las partes carece absolutamente del conocimiento para formular argumentos, simplemente la otra impone los suyos, como lo hizo la UNESCO, cuyo dirigente y cuadro administrativo se orientaban al cumplimiento del estatuto, es decir, actuaban racionalmente con arreglo a fines bien identificados.

En cambio, en los estados miembros que se encuentran entre los «círculos» tercero y cuarto, su dirigente y cuadros instituían burocracias científicas porque es lo que esperaban de ellos los órganos y los otros miembros de la UNESCO o incluso, como sugieren varios de los casos estudiados por Finnemore, lo hacían «sin ningún conocimiento del objeto y sentido, incluso de la existencia» (Weber 1985, 473 [1973, 220]) de los estatutos de la asociación, en la medida en que esto es necesario para «evitar los inconvenientes más drásticos» (1985, 472 [1973, 220]). Aquí está el verdadero origen de la «patología» de las organizaciones que Barnett y Finnemore llaman «irracionalidad de la racionalidad» (1999, 720). Lamentablemente, no sabemos si los países en desarrollo aceptaron la «norma» hasta el punto de construir eficientes burocracias científicas o si éstas no eran, y siguieron siendo, en su mayoría meros cascarones. Por el contrario, sí hemos

podido ver cómo siglos antes los criollos de las colonias, en las que sí había científicos, fueron capaces de, en un primer momento, oponerse con argumentos válidos a la botánica linneana, aunque finalmente les fuera impuesta, y posteriormente emanciparse de un establecimiento cuyos estatutos no eran racionales para los miembros americanos de la asociación de dominación.

A partir de los argumentos y los casos presentados aquí, resultan insostenibles las tesis de John Meyer y la Escuela de Stanford sobre cómo la «cultura mundial» causa los parecidos internos entre países muy distintos. De acuerdo con sus afirmaciones, la autoridad de la razón que personifican la ciencia y las profesiones, directamente y a través de organizaciones no gubernamentales, tendría tal influencia sobre los estados-nación que causaría isomorfismos, como la adopción universal de sistemas escolares parecidos y el establecimiento por doquier de burocracias medioambientales. Sin embargo, los presupuestos de Meyer contradicen un conocimiento social bien asentado, como el que establece que los cuadros administrativos burocráticos, incluidos los de las «profesiones», desarrollan un interés en sí mismos. Por tanto, ni las asociaciones profesionales ni las organizaciones no gubernamentales ni las organizaciones internacionales asesoran siempre al Estado en nombre de «principios universales, racionalizados», como hemos visto. Es más, a menudo esas profesiones son creadas por el Estado, que otorga a los profesionales y a los científicos puestos de funcionario sólo si su conocimiento le es útil, como lo era el sistema de Linneo en la época de la Colonia. Por otro lado, las organizaciones internacionales no siempre defienden derechos humanos, sino que a veces imponen a sus miembros burocracias de poca utilidad.

En vista de estos presupuestos, es difícil que las tesis de la Escuela de Stanford se confirmen. La difusión de «isomorfismos», como los jardines botánicos, las políticas conservacionistas de los recursos naturales o las burocracias científicas, no se llevan a cabo por quienes personifican la autoridad de la razón, como las «ciencias» y las «profesiones», sino que son resultado de la actividad de funcionarios dentro de cuadros administrativos, como las de los portadores, los cuales emplean diversos medios de dominación para aumentar la probabilidad de que los estatutos de su asociación se cumplan. La crítica de Meyer (1997, 147) a aquellos para los que «los poderes y los intereses vienen primero, dejando poco espacio para la cultura», debería revertirse para dirigírsela a quienes niegan la existencia de los unos y los otros para atribuir poder explicativo a reificaciones inasibles como los «terceros racionalizados». En realidad, esas teorías vuelven invisibles las relaciones de dominación, que son por naturaleza elusivas, particularmente entre estados y entre éstos y las organizaciones internacionales, por lo que es crucial prestar atención a los medios —los recursos materiales, el conocimiento y la información, los funcionarios que actúan como portadores— a través de los cuales esas relaciones se concretan y ponen de manifiesto. Al contrario de muchas teorías de relaciones

internacionales, Weber no reifica el Estado sino que nos interroga sobre la medida en que rigen los órdenes y estatutos de ese establecimiento que pretende controlar el uso de la coerción legítima. Este enfoque empírico nos evita la confusión entre la vigencia de los estatutos de un establecimiento y el hecho meramente jurídico de pertenecer a la ONU. Ese error nos lleva a hacer afirmaciones como: «Camerún y los Estados Unidos pueden ser estados muy diferentes, pero ambos son estados de todos modos» (Finnemore 1993, 571).

Una vez que hemos dejado caer el velo de la soberanía estatal podemos volver a la disyuntiva entre persuasión y dominación. Una asociación que posea tanto legitimidad como medios de dominación —un cuadro administrativo, conocimiento, bienes materiales— tiene más posibilidades de definir los órdenes, y de que *otros estados obedezcan*, en la medida en que éstos carezcan de legitimidad, funcionarios especializados, información y recursos en cierto ámbito, investigación, educación, salud, cambio climático o derechos humanos.

Referencias

- Abarzúa Cutroni, Anabella. 2013. «The First UNESCO Experts in Latin America (1946-1958)». En *The Politics of Academic Autonomy in Latin America*, Fernanda Beigel (ed.). Surrey y Burlington: Ashgate, 47-64.
- Allison, Graham T. 1971. *Essence of Decision. Explaining the Cuban Missile Crisis*. Boston: Little Brown.
- Alzate y Ramírez, José Antonio de. 1831 [1788]. «Carta satisfactoria a un literato». En *Gacetas de literatura de México: por D. José Antonio Alzate Ramírez*, 4 vols. Puebla: Buen Abad, 399-413.
- Barnett, Michael N. 2013. «Humanitarian Governance». *Annual Review of Political Science* 16 (1), 379-398.
- Barnett, Michael N., y Martha Finnemore. 1999. «The Politics, Power, and Pathologies of International Organizations». *International Organization* 53 (4), 699-732.
- Barnett, Michael N., y Martha Finnemore. 2004. *Rules for the World: International Organizations in Global Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City: Doubleday.
- Bernecker, Walther L., Horst Pietschmann y Hans Werner Tobler. 2007. *Eine kleine Geschichte Mexikos*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Brady, D. W. 2001. «Institutionalization». En *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Neil J. Smelser y Paul B. Balter (eds.). Londres y Nueva York: Elsevier, 7558-7561.
- Brockmann, Sophie. 2012. «Retórica, patriotismo y redes de información científica en Centroamérica, c. 1790-1810». *Cuadernos de Historia Moderna*, 11, 165-184.
- Bromley, Patricia, John W Meyer y Francisco O. Ramírez. 2011. «The Worldwide Spread of Environmental Discourse in Social Studies, History, and Civics Textbooks, 1970- 2008». *Comparative Education Review* 55 (4), 517-545.

- Burckhardt, Jacob. 1956. *Griechische Kulturgeschichte*. 4 vols. Basel: Schwabe.
- Cervantes, Vicente. 1989a [1788]. «Ejercicios públicos de botánica que tendrán en esta Real y Pontificia Universidad el bachiller Don José Vicente de la Peña, don Francisco Giles y Arellano y don José Timoteo Arsinas, dirigiéndolos don Vicente Cervantes, catedrático de botánica de dicha universidad y alcalde examinador de farmacia en el Real Tribunal del Protomedicato, el jueves 11 de diciembre a las tres de la tarde. 1788». En *Linneo en México: las controversias sobre el sistema binario sexual, 1788-1798*, Roberto Moreno (ed.). México: UNAM, 49-52.
- . 1989b [1794]. «Ejercicios públicos de botánica que tendrán en la Real y Pontificia Universidad de México los bachilleres en medicina y filosofía don José Fernández Varela, don José Dionisio Larreátegui y don Ignacio León y Pérez, indio cacique aprobado en farmacia, presidiéndolos don Vicente Cervantes, catedrático de botánica de dicha real universidad, alcalde examinador de farmacia en el Real Tribunal del Protomedicato, el día 14 de noviembre a las tres y media de la tarde. 1794». En *Linneo en México: las controversias sobre el sistema binario sexual, 1788-1798*, Roberto Moreno (ed.). México: UNAM, 189-194.
- Cooper, Alix. 2003. «“The Possibilities of the Land”: The Inventory of “Natural Riches” in the Early Modern German Territories». *History of Political Economy* 35 (5), 129-153.
- DiMaggio, Paul J., y Walter W Powell. 1983. «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields». *American Sociological Review* 48 (2), 147-160.
- Estrella, Eduardo. 1993. «Introducción del sistema linneano en el Virreinato del Perú». En *Mundialización de la ciencia y cultura nacional. Actas del Congreso Internacional «Ciencia, descubrimiento y mundo colonial»*, Antonio Lafuente, Alberto Elena y María Luisa Ortega (eds.). Madrid: Doce Calles, 341-348.
- Fearon, James D., y Alexander Wendt. 2003. «Rationalism v. Constructivism: A Skeptical View». En *Handbook of International Relations*, Walter Carlsnaes, Beth A. Simmons y Thomas Risse Kappen (eds.). Londres: Sage Publications, 52-72.
- Finnemore, Martha. 1993. «International Organizations as Teachers of Norms: The United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization and Science Policy». *International Organization* 47 (4), 565-597.
- . 1996. *National Interests in International Society*. Ithaca: Cornell University.
- Frank, David John, y John W. Meyer. 2007. «University Expansion and the Knowledge Society». *Theory and Society* 36 (4), 287-311.
- Gallego Anabitarte, Alfredo. 1999. «La influencia extranjera en el derecho administrativo español desde 1950 a hoy». *Revista de Administración Pública* 150, 75-114.
- González Bueno, Antonio. 1995. «La utilidad de la flora americana en el proyecto expedicionario de la España ilustrada». *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 47 (2), 79-90.
- Guilhot, Nicolas. 2011. «The Realist Gambit. Postwar American Political Science and the Birth of IR Theory». En *The Invention of International Relations Theory: Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*, Nicolas Guilhot (ed.). Nueva York: Columbia University Press, 128-161.
- Hafner-Burton, Emilie M. 2008. «Sticks and Stones: Naming and Shaming the Human Rights Enforcement Problem». *International Organization* 62 (4), 689-716.
- Hall, Peter A., y Rosemary C. R. Taylor. 1996. «Political Science and the Three New Institutionalisms».

- Political Studies* 44, 936-957.
- Hedström, Peter. 1998. «Rational Imitation». En *Social Mechanisms. A Critical Approach to Social Theory*, Peter Hedström y Richard Swedberg (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 306-327.
- Hempton, Yvan de. 1963. «UNESCO'S Role in the Organization of Scientific Research». *UNESCO Chronicle* 9, 244-248.
- Hobson, John M., George Lawson y Justin Rosenberg. 2010. «Historical Sociology». En *The International Studies Encyclopedia*, Robert Allen Denemark (ed.). Vol. 12. Chichester, West Sussex / Malden: Wiley-Blackwell, 3357-3375.
- Houssay, Bernardo A. 1960. «Organization of Scientific Research in Latin America». *Nature* 188 (4757), 1157-1158.
- Hurd, Ian. 2008. «Constructivism». En *The Oxford Handbook of International Relations*, Christian Reus-Smit y Duncan Snidal (eds.). Oxford, Oxford University Press, 289-316.
- Izquierdo, José Joaquín. 1955. *Montaña y los orígenes del movimiento social y científico de México*. México: Ciencia.
- Jepperson, Ronald, y John W. Meyer. 2011. «Multiple Levels of Analysis and the Limitations of Methodological Individualisms». *Sociological Theory* 29 (1), 54-73.
- Krücken, Georg, y Gili S. Drori. 2009. «World Society: A Theory and a Research Program in Context». En John W. Meyer, *World Society: The Writings of John W. Meyer*, Georg Krücken y Gili S. Drori (eds.). Oxford: Oxford University Press, 5-35.
- Lafuente, Antonio. 2000. «Enlightenment in an Imperial Context: Local Science in the Late-Eighteenth-Century Hispanic World». *Osiris* 15, 155-173.
- . 2012. «La institucionalización metropolitana de la ciencia española en el siglo XVIII». En *Las dos orillas de la ciencia: la traza pública e imperial de la Ilustración española*. Madrid: Marcial Pons, 31-56.
- Lafuente, Antonio, y Nuria Valverde. 2012a. «La producción de objetos y valores científicos: tecnología, gobierno e Ilustración». En *Las dos orillas de la ciencia: la traza pública e imperial de la Ilustración española*, Antonio Lafuente. Madrid: Marcial Pons, 101-126.
- . 2012b. «Botánica linneana y biopolíticas imperiales españolas». En *Las dos orillas de la ciencia: la traza pública e imperial de la Ilustración española*, Antonio Lafuente. Madrid: Marcial Pons, 127-142.
- Laviana Cuetos, María Luisa. 1983. «Geografía y política en el desarrollo económico de Guayaquil». *Temas americanistas* 3, 29-31.
- . 1989. «Los intentos de controlar la explotación forestal en Guayaquil: pugna entre el cabildo y el gobierno colonial». En *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, José Luis Peset (ed.), II. Madrid: CSIC, 397-413.
- Lengyel, Peter. 1986. *International Social Science, the UNESCO Experience*. New Brunswick: Transaction Books.
- Long, T. Dixon. 1971. «The Government of Science: A Comparative Approach». *Social Studies of Science* 1 (3-4), 263-286.
- Lozoya, Xavier. 1984. *Plantas y Luces en México. La Real Expedición Científica a Nueva España, 1787-1803*. Barcelona: Serbal.

- Maldonado Polo, José Luis. 1995. «Los recursos naturales de Centroamérica. El origen de la expedición botánica al Reino de Guatemala». *Asclepio: Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia* 47 (2), 45-66.
- . 2000. «La expedición botánica a Nueva España, 1786-1803: el jardín botánico y la cátedra de botánica». *Historia Mexicana* 50 (1), 5-56.
- . 2001. *Las huellas de la razón. La expedición científica de Centroamérica, 1795-1803*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- McFalls, Laurence H. 2010. «Benevolent Dictatorship: The Formal Logic of Humanitarian Government». En *Contemporary States of Emergency. The Politics of Military and Humanitarian Interventions*, Didier Fassin y Mariella Pandolfi (eds.). Nueva York y Cambridge MA: Zone Books, 317-334.
- Merton, Robert K. 1952. *Reader in Bureaucracy*. Nueva York: The Free Press of Glencoe.
- Meyer, John W. 1994. «Rationalized Environments». En *Institutional Environments and Organizations: Structural Complexity and Individualism*, W. Richard Scott y John W. Meyer (eds.). Thousand Oaks: SAGE, 28-54.
- . 1999. «The Changing Cultural Context of the Nation-State». En *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, George Steinmetz (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 123-143.
- . 2010. «World Society, Institutional Theories, and the Actor». *Annual Review of Sociology* 36, 1-20.
- Meyer, John W., John Boli, George M. Thomas y Francisco O. Ramírez. 1997. «World Society and the Nation-State». *American Journal of Sociology* 103 (1), 144-181.
- Meyer, John W., Patricia Bromley y Francisco O. Ramírez. 2010. «Human Rights in Social Science Textbooks: Cross-National Analyses, 1970-2008». *Sociology of Education* 83 (2), 111-134.
- Meyer, John W., David John Frank, Ann Hironaka, Evan Schofer y Nancy B. Tuma. 1997. «The Structuring of a World Environmental Regime, 1870-1990». *International Organization* 51 (4), 623-651.
- Meyer, John W., y Ronald L. Jepperson. 2000. «The “Actors” of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency». *Sociological Theory* 18 (1), 100-120.
- Meyer, John W., Joane Nagel y Conrad W. Snyder. 1993. «The Expansion of Mass Education in Botswana: Local and World Society Perspectives». *Comparative Education Review* 37 (4), 454-475.
- Meyer, John W., Francisco O. Ramírez y Yasemin Soysal. 1992. «World Expansion of Mass Education, 1870-1980». *Sociology of Education* 65 (2), 128-149.
- Meyer, John W., y Brian Rowan. 1977. «Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony». *American Journal of Sociology* 83 (2), 340-363.
- Morcillo Laiz, Álvaro. 2012. «Aviso a los navegantes. La traducción al español de *Economía y sociedad* de Max Weber». *Estudios Sociológicos* 30 (90), 609-640.
- Morgenthau, Hans J. 1948. *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. Nueva York: Knopf.
- Naranjo Orovio, Consuelo. 1991. «Los reconocimientos madereros en Cuba (1780-1810)». En *El bosque ilustrado. Estudios sobre la política forestal española en América*, Manuel Lucena (ed.). Madrid: ICONA, 107-123.

- Pereyra, Diego Ezequiel. 2006. «International Networks and the Institutionalisation of Sociology in Argentina (1940-1963)». PhD, Brighton: University of Sussex.
- Pietschmann, Horst. 1997. «Corrupción en las indias españolas: revisión de un debate historiográfico sobre Hispanoamérica colonial». *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* 40, 39-54.
- Pimentel, Juan. 1998. *La física de la Monarquía. Ciencia y política en el pensamiento colonial de Alejandro Malaspina (1754-1810)*. Aranjuez (Madrid): Doce Calles.
- Puerto Sarmiento, Francisco Javier, y Antonio González Bueno. 1993. «Política científica y expediciones botánicas en el programa colonial español ilustrado». En *Mundialización de la ciencia y cultura nacional: actas del congreso internacional «Ciencia, Descubrimiento y Mundo Colonial»*, Antonio Lafuente, Alberto Elena y María Luisa Ortega (eds.). Madrid: Doce Calles, 331-339.
- Puig-Samper, Miguel Ángel. 1991. *Las expediciones científicas durante el siglo XVIII*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Rodríguez Nozal, Raúl. 1995. «La Oficina Botánica (1788-1835): una institución dedicada al estudio de la flora americana». *Asclepio* 47 (2), 169-183.
- Rosenberg, Justin. 2006. «Why Is there No International Historical Sociology?» *European Journal of International Relations* 12 (3), 307-340.
- Schutz, Alfred. 1973. *The Structures of the Life-World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sewell, James P. 1975. *Unesco and World Politics. Engaging in International Relations*. Princeton: Princeton University.
- Siegrist, H. 2001. «Professionalization/Professions in History». En *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, Neil J. Smelser y Paul B. Baltes (eds.). Londres y Nueva York: Elsevier, 12154-12160.
- Swedberg, Richard. 2005. *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Sweet, Alec Stone. 1996. *Judicialization and the Construction of Governance*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre.
- . 2004. *The Judicial Construction of Europe*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Turner, Stephen P. 2009. «Hans J. Morgenthau and the Legacy of Max Weber». En *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Duncan Bell (ed.). Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Turner, Stephen P., y George Mazur. 2009. «Morgenthau as a Weberian Methodologist». *European Journal of International Relations* 15 (3), 477-504.
- Tyrell, Hartmann. 1981. «Ist der Weberische Bürokratietypus ein objektiver Richtigkeitstypus?» *Zeitschrift für Soziologie* 10 (1), 38-49.
- Valverde Pérez, Nuria. 2007. *Actos de precisión: instrumentos científicos, opinión pública y economía moral en la ilustración española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Weber, Max. 1947 [1922]. *The Theory of Social and Economic Organization*. Talcott Parsons (ed.), A. M. Henderson y T. Parsons (trads.). Nueva York y Londres: Oxford University Press.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.). José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.

- . 1973 [1913]. «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 175-221.
- Weber, Max. 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985 [1913]. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 427-474.
- . 1986a [1920]. «Vorbemerkung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1-17.
- . 1986b [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 536-573.
- . 1992 [1919]. «Politik als Beruf». En *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Wolfgang Mommsen, Wolfgang Schluchter y Birgitt Morgenbrod (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/17. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 157-252.
- . 1998a [1920]. «Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 11-24.
- . 1998b [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión*, I. José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.
- . 2007 [1919]. «La política como profesión». En *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Espasa Calpe, 87-152.
- Wendt, Alexander. 1992. «Anarchy Is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics». *International Organization* 46 (2), 391-425.

Max Weber y la orientalización de América Latina*

JESSÉ SOUZA

Universidade Federal de Juiz de Fora

Más allá de toda la importancia de Max Weber como uno de los padres fundadores de la sociología y también como una de las mayores influencias en el pensamiento crítico del siglo XX, su obra fue utilizada también para la práctica de lo que podríamos llamar «violencia epistemológica», o sea, la distorsión sistemática de la realidad para fines de poder práctico, en nombre de la ciencia. Ello se debe a que la ciencia hereda el prestigio de la religión en el contexto premoderno y asume, en buena parte al menos, el papel de explicar el mundo moderno. No existe tema que sea discutido en la esfera pública de cualquier sociedad moderna que no invoque la «palabra del especialista» que habla en nombre de la ciencia. Así, el potencial de la ciencia de producir un aprendizaje efectivo individual y colectivo está ligado y muchas veces decisivamente condicionado, por la fuerza de su prestigio público, a servir de instancia legitimadora y de primera y decisiva trinchera de la lucha social y política por la definición legítima de la «buena vida» y la «sociedad justa». En otras palabras: no existe orden social moderno sin una legitimación pretendidamente científica de este mismo orden.

Tal vez el uso de Max Weber y de su obra sean uno de los ejemplos más significativos del carácter bifronte de la ciencia: tanto como mecanismo de esclarecimiento del mundo como mecanismo de encubrimiento de las relaciones de poder que permiten la reproducción de privilegios injustos de todo tipo. Es un testimonio de la singular posición que Weber ocupa en el horizonte de las ciencias sociales el que, precisamente por haber captado la «ambigüedad constitutiva» del racionalismo característico de Occidente (Schluchter 1979), haya formulado los dos diagnósticos de su época más importantes para la autocomprensión de Occidente hasta nuestros días: una concepción liberal, afirmativa y triunfalista del racionalismo occidental, y una concepción crítica extremada mente influyente de este mismo racionalismo, que procura mostrar

su unidimensionalidad y superficialidad.

Para la versión liberal y afirmativa, Weber ofrece, por un lado, su análisis de la «revolución simbólica» del protestantismo ascético, la cual era para él la efectiva revolución moderna, en la medida en que transformó la «consciencia» de los individuos, y a partir de ahí la realidad externa, y no al contrario, como en la Revolución francesa, que termina en la restauración del poder monárquico. Es la figura del protestante ascético quien, con voluntad férrea y con las armas de la disciplina y del autocontrol, crea el fundamento histórico para la noción del «sujeto moderno» e incluso para la noción moderna de «personalidad» en cuanto entidad percibida como un todo unitario con fines y motivos conscientes y reflexionados.

La gran mayoría de las versiones apologéticas del «sujeto liberal» se nutre, casi siempre, con la historia de la pujanza económica y política estadounidense como fundamento empírico, en mayor o menor grado, de la figura del pionero protestante weberiano. Más allá de eso, por otro lado, es Weber quien reconstruye sistemáticamente la lógica de funcionamiento tanto del mercado competitivo capitalista como del Estado racional centralizado, de modo que los percibe como instituciones cuya eficiencia y «racionalidad» no tendrían igual. Aunque la perspectiva liberal apologética se restrinja al elogio del mercado, confluyen aquí los aspectos subjetivos y objetivos (institucionales) que fundamentan, de modo convincente, la afirmación de lo «dado», o sea, del mundo tal cual es.

Pero Weber, y en eso reside su influencia y actualidad extraordinarias, también percibía, sin embargo, el lado sombrío del racionalismo occidental. Si el pionero protestante todavía poseía puntos de vista éticos en su conducta, su «hijo» y, muy especialmente, su «nieto», habitante del mundo secularizado, es percibido por Weber de modo bastante diferente. Para describirlo Weber echa mano de dos «tipos ideales», o sea, de modelos abstractos; en este caso, de modelos abstractos de conducción de vida individual, los cuales se encuentran siempre mezclados en proporciones diversas en la realidad empírica concreta. Esos «tipos ideales» que explican el individuo típico moderno para Weber son, por un lado, el «especialista sin espíritu», que todo sabe acerca de su pequeño mundo de actividad y nada sabe (ni quiere saber) acerca de contextos más amplios que determinan su pequeño mundo, y, por otro lado, el «vividor sin corazón», que tiende a empobrecer su mundo sentimental y emotivo en busca de placeres momentáneos e inmediatos (Souza 1997).

Si la primera lectura ofrece el material para la apología liberal del mercado y del sujeto percibido como independiente de la sociedad y de valores supraindividuales, la segunda lectura marcó profundamente toda la reflexión crítica hasta nuestros días. La percepción del individuo moderno como portador de las ilusiones de independencia absoluta y de la propia perfección narcisista, cuando, en verdad, realiza, sin saber, todas las virtualidades de una razón

instrumental que termina en consumismo y conformismo político, está en la base de gran parte de las vertientes más influyentes del llamado «marxismo occidental». El «marxismo occidental», denominación amplia que se refiere a las perspectivas intelectuales que buscaron unir el impulso crítico del marxismo con el análisis weberiano del racionalismo occidental en tanto que razón instrumental, fue una de las inspiraciones fundamentales de prácticamente todas las grandes concepciones críticas del siglo xx (Habermas 1986).

En este texto nuestro interés es examinar de cerca el elemento apologético y el uso del prestigio científico weberiano para sostener una visión distorsionada, conformista y superficial de la realidad. Mi tesis, que pretendo defender en las líneas siguientes, es que la propia construcción de una oposición sustancial entre sociedades avanzadas del centro —Europa occidental y Estados Unidos— y sociedades atrasadas de la periferia —por ejemplo, las sociedades latinoamericanas— fue construida, por lo menos en su versión más «moderna» y «culturalista», en gran medida con base en las categorías weberianas.

En ese sentido, las categorías científicas son utilizadas «por debajo del tapete», o sea, sin que su carácter real quede efectivamente explícito, como justificación de una violencia simbólica que, al fin y al cabo, funciona como una especie de «equivalente funcional» del racismo. Soy consciente de que, en algunos espíritus delicados, la aproximación entre «racismo» y «ciencia» provoca un cierto desagrado. Tal vez el desagrado sea, como muchas veces, precisamente el «síntoma» de un problema real. Al final, para el mismo Weber que estamos discutiendo, los ricos y felices no sólo quieren ser ricos y felices, sino que quieren tener el derecho de ser ricos y felices. El punto más característico, para mí, de Weber como pensador crítico es precisamente su atención a los procesos que «legitiman» el poder social fáctico y lo tornan «sagrado», en el contexto de las grandes religiones analizadas por Weber, y lo convierten en «científico» en el mundo desencantado de hoy.

Así, del mismo modo en que el «racismo científico», que poseía proyección internacional hasta la década de los veinte del siglo pasado, partía de la superioridad «racial» de los pueblos blancos y de ojos azules, la versión «culturalista» del racismo, más sofisticada, pero, y ello es el punto fundamental aquí, producida para cosechar el mismo efecto, parte de la superioridad de «cierto *stock* cultural» de las sociedades del «Atlántico Norte» como fundamento mismo de la admitida «diferencia y superioridad esencial» de esas sociedades. Del mismo modo, en el racismo de fondo «racial» se construye una separación «ontológica» entre sociedades «cualitativamente distintas», donde las diferencias no son de «grado», o sea, no son cuantitativas, sino de «esencia», implicando la noción de «sociedad superior» —así como de «individuos superiores» que la componen— en el sentido moral del término.

Es preciso notar, especialmente para cierto tipo de lector que recela de una «extensión indebidamente polémica» del concepto de racismo, que el

«procedimiento» —la distorsión simplificadora de la realidad— y el «efecto» —la construcción de una frontera entre «gente» y «subgente» de modo «ontológico»—, funcionando como una «precomprensión», una dimensión no discutida, de gran parte de los conceptos y nociones que utilizamos, son precisamente los mismos del «racismo científico». Mi tesis es, por tanto, que la obra de Max Weber fue utilizada en su versión apologética para conferir «prestigio científico» a una visión del mundo atada a intereses particulares que se enmascaran con la universalidad y la neutralidad, atributo del prestigio científico. Esto queda claro cuando el atributo de «universal» está atado a las sociedades centrales, y el atributo de «particular» o «regional» es reservado a las sociedades periféricas. El objetivo de este texto es, en ese sentido, construir la categoría de «racismo culturalista» y demostrar el carácter de violencia simbólica de esta visión científica hasta hoy hegemónica tanto en el centro como en la periferia.

Pretendo defender esa tesis en dos pasos: **1)** reconstruyendo el debate central y periférico que usa esas categorías como su eje central, y **2)** demostrando el potencial de distorsión sistemática de la realidad social de las teorías hasta hoy hegemónicas en el discurso científico internacional.

I. EL TEATRO DE ESPEJOS DE LA OPOSICIÓN ENTRE CONFIANZA/RACIONALIDAD Y CORRUPCIÓN/AFECTO

El racismo velado del «culturalismo científico» opone y separa como configuraciones cualitativa y sustancialmente diferentes a las sociedades llamadas «avanzadas» y las llamadas «atrasadas» o como manda lo políticamente correcto, las «sociedades en desarrollo». Esa oposición es construida simultáneamente en la dimensión cognitiva y moral, o sea, las sociedades avanzadas y por extensión sus miembros son percibidos como más «racionales», o sea, el dato cognitivo, así como «moralmente superiores», o sea, el dato moral. Como esas categorías sólo son comprensibles en la relación especular y dual con sus opuestas binarias, las sociedades atrasadas, las sociedades latinoamericanas en nuestro caso, tienen entonces que ser construidas como negatividad tanto en la esfera cognitiva como en la esfera moral. Y es precisamente lo que sucede en la realidad. Así, para hacer la oposición especular perfecta, las sociedades latinoamericanas son percibidas por todas las versiones hegemónicas de este culturalismo como «afectivas y pasionales» y tendencialmente corruptas.

Como desde Platón el afecto es percibido en la jerarquía occidental como el «otro» de la razón (Taylor 1989) —y como la doctrina platónica de la virtud fue transformada en el camino de la salvación cristiana, esa doctrina se convirtió en la base cotidiana e inconsciente de toda ética occidental—, induce directamente a la idea de una «reflexión no distanciada» de los afectos primitivos, o sea,

cognitivamente inferior. En gran parte, como resultante de la propia tesis de dominación de los afectos tenemos, también, la idea de una supuesta orientación «particularista» —la famosa preferencia «personal» contraria al dominio de la impersonalidad— del comportamiento de las sociedades latinoamericanas que las tornarían esencialmente corruptas. La corrupción o la desconfianza generalizada también sería, claro, un atributo de los habitantes de esas mismas sociedades.

¿Cómo esa oposición es creada y legitimada «científicamente» y qué tiene eso que ver con la obra weberiana? Max Weber ofrece los conceptos centrales por medio de los cuales fue pensada y convertida en vida práctica esa división racista entre «gente» superior, de las sociedades avanzadas, y «subgente» inferior, de las sociedades latinoamericanas y periféricas. Más que eso. Max Weber es una especie de «llave maestra» que nos permite abrir el registro profundo de ese «racismo científico» ampliamente dominante en todo lugar, aunque hasta hoy inarticulado, pero, por eso mismo, «naturalizado» y aceptado por todos, sea en la esfera científica, sea en la esfera práctica y cotidiana de todas las sociedades modernas (Habermas 1985).¹

En la imposibilidad de tratar todos los elementos que explican esa conexión escogeré los más representativos e importantes de modo que se torne convincente y plausible mi argumento. Tomemos entonces tres obras representativas que reproducen con fidelidad lo que acabamos de decir: las obras de Talcott Parsons —el más importante sociólogo americano del siglo xx— en Estados Unidos y las obras de Gilberto Freyre y Sérgio Buarque —los fundadores de la moderna sociología brasileña— en Brasil. Weber fue utilizado tanto por Talcott Parsons, a partir de los años treinta, para crear una imagen idealizada de la sociedad americana, especialmente —aunque no sólo— en la construcción de sus «patterns variables», que se convirtió en el eje teórico central de toda la «teoría de la modernización», influyente aún hoy, aunque con otros ropajes; como, también, fue utilizado por teóricos latinoamericanos, a partir de los años treinta, para la construcción de una interpretación «orientalizada» de América Latina.² El concepto central de esa versión aún hoy dominante fue y es el concepto de «patrimonialismo», aislado de modo ahistórico y sin rigor analítico de la obra weberiana, como veremos en mayor detalle a continuación.

Ambas construcciones son como imágenes de una y otra en el espejo. En la construcción del predominio de lo «primitivo», «personal» y «corrupto», como marcas de la sociedad patrimonialista, tenemos la afirmación de la «modernidad», «impersonalidad» y «confianza» típicas de las sociedades centrales. Ese cuadro rige hasta hoy en las «ciencias del orden» hegemónicas, prácticamente sin críticas. Ese punto para mí es fundamental puesto que permite demostrar que, a partir de una base común, una lectura unilateral de la tesis weberiana de la especificidad de Occidente se puede constituir como una lectura hegemónica de las ciencias sociales contemporáneas cuyo núcleo es un

«equivalente funcional» del racismo científico antes dominante. Lo que antes era legitimado como diferencia racial y biológica pasa a ser obtenido a partir de la noción de «*stock* cultural», en un caso, el de las sociedades del Atlántico Norte, cognitiva y moralmente superiores, y en el caso ejemplar de las sociedades latinoamericanas, cognitiva y moralmente inferiores. Es importante siempre tener presente que no son sólo sociedades «inferiores» en los dos aspectos decisivos de la moralidad dominante, el cognitivo y el moral. También los «habitantes» de esas sociedades pasan a ser vistos como indignos de confianza (basta ver la representación de los mexicanos en la inmensa mayoría de los *westerns* americanos) y potencialmente corruptos.

Pero eso aún no es lo más importante. Hoy en día se parte del presupuesto de que la «teoría de la modernización» murió al final de la década de los sesenta (Knöbl 2002), cuando varios de sus propios defensores más importantes empezaron a criticar de forma decidida algunos de los presupuestos centrales de esa teoría (Eisenstadt 1979). Eso simplemente no es verdad. Los presupuestos del «racismo cultural» de la teoría de la modernización continúan operando hasta hoy en literalmente todas las grandes teorías sociales que pretenden lidiar con la sociedad mundial. Algunas indicaciones acerca de eso serán hechas en la segunda parte de este texto.

¿Cómo se inicia el «racismo culturalista», hasta hoy dominante, y cómo se desdobra en una versión central y otra periférica? El culturalismo, que en la primera mitad del siglo xx pasa a ser la lectura dominante en las ciencias sociales americanas con la crítica al «racismo científico», en buena parte debido al prestigio de la obra de Franz Boas (Stocking 1996), no comienza con Parsons. Pero Parsons construye la síntesis más coherente desde el punto de vista teórico y más influyente desde el punto de vista pragmático/político.

La cuestión básica de la sociología de Parsons es comprender cómo la acción social puede ser integrada por medio de valores compartidos socialmente. En ese sentido, la cuestión de entender cómo los valores orientan la acción es el objetivo mayor de la ciencia social. La construcción de las «*patterns variables*» llevada a cabo por Parsons y Edward Shils en *Toward a General Theory of Action* (1951) se plasmaba precisamente en pares dicotómicos de orientaciones valorativas que permitirían determinar el sentido de la acción social en cualquier contexto. Los polos de esas variables reflejaban precisamente la oposición entre racional, impersonal y universal, por un lado, y afectivo, personalista y particularista, por otro lado.

Este esquema tuvo una gran resonancia en las ciencias sociales americanas y después en toda la ciencia social de la posguerra. No existía prácticamente ninguna área de las ciencias sociales que no estuviese dominada por la búsqueda de la demostración empírica de la validez teórica universal de esas categorías (Latham 2000; Gilman 2007). Al comienzo, el aspecto más importante era legitimar científica y políticamente —con abundante financiamiento de las

agencias estatales americanas dentro y fuera de los Estados Unidos— la superioridad americana en relación con todas las otras sociedades (Banfield 1958; Almond y Verba 1989), muy especialmente las del Tercer Mundo, para transformar la sociedad americana de la posguerra en modelo absoluto, concreto y realizado de todas las promesas de la modernidad occidental. La oposición moderno/tradicional utilizada por Weber para explicar la singularidad de Occidente y el «surgimiento del capitalismo sólo en Occidente», en el contexto de sus estudios sobre las grandes religiones mundiales, fue utilizada para el estudio de las «trabas para el desarrollo del capitalismo a escala global».

Toda la ambigüedad de Max Weber en relación tanto con el capitalismo — productor de seres humanos empobrecidos precisamente en las dimensiones cognitiva y moral (los especialistas sin espíritu y vividores sin corazón)— como con la propia sociedad americana —su texto nunca comentado por los culturalistas sobre la hipocresía como marca indeleble de la «confianza» interpersonal utilitaria del protestantismo americano (Weber 1986b [1998a])— fue cuidadosamente retirada para favorecer el uso pragmático y apologético de las categorías weberianas en la percepción de la sociedad americana de la posguerra como ejemplo acabado de perfección. Toda la jerarquía mundial tenía el ejemplo concreto americano como modelo máximo y todas las otras sociedades eran percibidas como versiones más o menos imperfectas de ese modelo.

Los efectos «políticos» de ese modelo de pensar el mundo convertido en hegemónico son fáciles de identificar. Primero está el efecto conservador y de acomodación para dentro, dado que si los Estados Unidos ya son el perfecto ejemplo de modernidad realizada, entonces no existe ningún cambio deseable para la propia sociedad americana. Segundo, como la modernidad es percibida como un conjunto unitario y homogéneo de orientaciones valorativas todas ellas exclusivamente positivas, entonces la legitimación científica de la dominación fáctica de los Estados Unidos se torna completa. Nuevamente, porque la repetición en la ciencia puede tener la misma importancia que tiene para la música: ese esquema interpretativo general que no es sólo americano y mucho menos limitado al periodo de la posguerra, como se afirma siempre. Al contrario, después de la recuperación europea, a partir de los años sesenta y setenta, ese esquema continúa siendo utilizado a pesar de las críticas a sus categorías principales, con la única diferencia de que ahora se utiliza la palabra «Occidente» como algo restringido a las sociedades del «Atlántico Norte», o sea, Europa occidental y Estados Unidos/Canadá. Es en ese sentido que —lo que siempre sorprende a algunos latinoamericanos— en esos lugares se habla de América Latina no sólo como no siendo parte de Occidente, sino, también, como ejemplo, además, del «otro orientalizado» de Occidente.

Pero que la ciencia hegemónica y no crítica en las sociedades acomodadas legitime su propio poder fáctico no es para espantarse. Al final, la ciencia crítica

es minoritaria en todo lugar. Lo que causa más espanto, sin embargo, es el hecho de que precisamente el mismo esquema interpretativo fue utilizado también por las sociedades periféricas —como las latinoamericanas— para explicar sus propias sociedades. Éste es el hecho más intrigante y nuestro desafío a seguir.

A pesar de que Parsons y la teoría de la modernización han ejercido —y siempre vale la pena repetir, todavía ejercen hasta hoy— un impacto avasallador en las ciencias sociales brasileña y latinoamericana, la génesis del culturalismo brasileño tiene lugar de modo independiente de la obra de Parsons. Eso se relaciona con el hecho de que las verdaderas «capas portadoras» —de modo semejante al que Weber se refería a los portadores [*Träger*] del mensaje religioso — del liberalismo, como interpretación y legitimación de la realidad, son las clases dominantes de cada sociedad en la lucha por definir su propia interpretación particular del mundo como si fuese universal. Sólo a partir de los años sesenta llega a existir una mezcla entre la interpretación autóctona hecha en Brasil y las ideas de influencia parsoniana, especialmente en la ciencia política, aunque de ningún modo restringido a ella.³

La interpretación culturalista brasileña fue creada, e inmediatamente se tornó hegemónica, en la década de los años treinta del siglo pasado con la publicación de *Casa-grande e senzala* por Gilberto Freyre. Esa autointerpretación ejecuta, por el propio puño de los pensadores periféricos, la más perfecta relación especular con la definición de modernidad y tradición, esta última como atributo de la premodernidad, que Parsons y sus colaboradores llevarían a cabo más tarde. En la versión original de Gilberto Freyre no existe la influencia de Max Weber, pero la versión más poderosa y hasta hoy abiertamente hegemónica, se debe a una reformulación —pretendidamente basada en conceptos weberianos— llevada a cabo por Sérgio Buarque a partir de la interpretación freyriana.

Desde la publicación del libro *A modernizado selectiva* (Souza 2000; *cfr.* 2009)⁴ defendí la tesis de que la interpretación de la realidad brasileña —ciertamente generalizable a diversas sociedades latinoamericanas—,⁵ que se tornó dominante durante el siglo xx, implica, en realidad, la articulación de las nociones de personalismo/patrimonialismo de modo que justifique una supuesta singularidad cultural y social premoderna. Esa «premodernidad» es el núcleo, nunca verdaderamente articulado, de nociones hoy corrientes como la «viveza [*jeitinho*] brasileña»; de la visión de Brasil y de las sociedades latinoamericanas como si funcionara a partir de una jerarquía comandada por el «capital social de relaciones personales» y por tanto, de las relaciones favor/protección en cuanto fundamento del conjunto de la jerarquía social; así como de la noción de «patrimonialismo» como fundamento de una «élite estatal» también premoderna. Hoy en día, la tesis de la «singularidad cultural» brasileña, *pensada de modo absoluto*, como un pueblo con características únicas e incomparables —para bien y para mal—, es como una «segunda piel» para todos los brasileños, intelectuales o no.

La figura de Gilberto Freyre es central en este tema puesto que él estableció, literalmente, la forma dominante en que el Brasil contemporáneo se percibe a sí mismo, no sólo en esta «novela de la identidad nacional» llamada *Casa-grande e senzala* (1990), sino en toda su obra. A pesar de que los temas recurrentes usados en la imagen de la «identidad» del brasileño, como «un encuentro de razas», sean tan viejos como la independencia de Brasil (Maciel 2007) —y consecuentemente de la necesidad práctica de fuentes alternativas de solidaridad social, más allá del poder local y personal de los dueños de la tierra y la gente, para la joven nación que se constituía—, sólo cuando Freyre invirtió la fórmula «racista científica» que condenaba la nación de mestizos a un futuro sombrío, la «identidad nacional» pasó a ser un elemento de extraordinario éxito, apoderándose del corazón y de la mente de los brasileños de norte a sur. Fue Freyre, al final, el primero en articular la tesis del «mestizo is beautiful», permitiendo interpretar el mestizaje visible y palpable de la sociedad brasileña como una «virtud cultural» —cuando durante todo el siglo XIX era considerado por todos como nuestro principal defecto— y señal, «empíricamente verificable en las calles», de la supuesta tolerancia y apertura cultural brasileña. Fue Freyre, por tanto, quien construyó el «vínculo afectivo» del brasileño con una idea de Brasil, en alguna medida por lo menos «positiva», con la cual la nación y sus individuos podían identificarse y autolegitimarse.

Esa idea vino como anillo al dedo para los intereses de reclutamiento político del gobierno industrializador y modernizador de Getúlio Vargas y pasó, como política del Estado, a ser enseñada en las escuelas, y a ser cantada en prosa y verso como fundamento mismo de la «unidad morena» de la nación brasileña. Al final, el mestizaje racial funcionaba como «reductor de todas las diferencias», especialmente de las de clase social y prestigio, además de permitir una asociación «espontánea» con ideas como «calor humano», hospitalidad, sensualidad, cordialidad y todas las cualidades ambiguamente «premodernas» que hoy son patrimonio afectivo de todo brasileño. Esa idea es hoy, por tanto, «evidencia no tematizada», convertida en una «segunda naturaleza» e incorporada a la identidad individual de todo brasileño, quien se imagina, no obstante todos los innegables problemas sociales brasileños, incorporar posibilidades de comportamiento humano que sólo existirían por esas franjas tropicales.

Más aún. Como la identidad nacional necesita no sólo superar sus enemigos internos —como las solidaridades de sangre y de lugar— sino también sus enemigos «externos», Freyre jugó todas sus cartas contra el fantasma presente, de modo implícito o explícito, en la obra de todo intelectual brasileño⁶ de los últimos cien años: los Estados Unidos. Siendo de tamaño territorial y poblacional comparable a Brasil, con historia colonial y esclavista semejante, los Estados Unidos fueron y continúan siendo el competidor de todo brasileño en la búsqueda de un modelo. Como la comparación en los términos de la civilización

moderna, basada en el cálculo instrumental y en la disciplina, o sea, en el dominio del cuerpo por el «alma» y por la «mente», nos era y todavía es absolutamente desventajosa, la construcción freyriana permitía una «fantasía compensatoria», donde nuestra inferioridad sería transformada en virtud por la ambigüedad misma de la civilización occidental, aprovechada de modo consecuente y creativo por Freyre. Al final, son los valores «dominados» del cuerpo, como diría Pierre Bourdieu, los que celebramos en la «*brasilidade*», como el calor humano, la sensualidad, la cordialidad, etc. Freyre inventa literalmente la «premodernidad» como virtud, aunque ambigua, y permite el nacimiento del «orgullo brasileño». Al construir y sistematizar la imagen propia «premoderna» del Brasil moderno, Freyre confiere contornos finales a la tesis de la «singularidad cultural brasileña», pensada en él y en muchos otros como una «singularidad tendencialmente absoluta», como si en Brasil se hubiera producido, para bien y para mal, una experiencia humana singular de la vida social en este planeta.

No existe ningún gran problema en esta saga nacional. Esto sucede en otros lugares de modo muy semejante; el «mito nacional» no se reduce a su «valor como verdad». Al contrario, lo fundamental es su papel de productor de solidaridades que permiten que las sociedades concretas enfrenten guerras, crisis y hasta guerras civiles sin destruirse como nación e incluso hasta salir fortificadas de esos desastres. La virtud de la identidad nacional es, por tanto, «pragmática». Ella lleva a cabo una función fundamental como «cuento de hadas para adultos» cumpliendo un papel semejante al de las antiguas religiones mundiales (Anderson 1991). Problemático de hecho es cuando el «mito nacional», como ocurre en el caso brasileño, pasa a ser la base de la propia concepción pretendidamente científica de la sociedad en su conjunto. En ese caso, lo que ocurre inevitablemente es la colonización del interés en la búsqueda de la verdad por el interés pragmático y político que da vida al mito nacional.

Lo más interesante en nuestro contexto es examinar el modo en que el mito de la «*brasilidade*» y su celebración de las virtudes ambiguas de la premodernidad se transforman en «ciencia» conservadora con toda la «apariencia de ciencia crítica». Eso ni Parsons y sus colaboradores lo lograron con tanto éxito. Este punto es fundamental para comprender de qué manera las «ideas» de los intelectuales pasan a afectar decisivamente la vida práctica de una sociedad legitimando y reproduciendo una cotidianidad, como en el caso brasileño aún hoy, de desigualdad y humillación. Al fin y al cabo, en el mundo moderno, es la «ciencia», que cumple la función de las religiones éticas en las sociedades premodernas, quien retiene la «autoridad legítima» para hablar en el espacio público sobre cualquier asunto relevante. La esfera política no es la excepción. La forma dominante en que se percibe la política en Brasil fue producto de intelectuales cuyas «ideas» fueron asociadas, de modo intencional o no, a «intereses» poderosos. Después de institucionalizadas, esas ideas ganan

vida propia y «olvidan» su génesis y pasan a influir la pauta de los periódicos y la imaginación de los políticos y de los hombres de acción. Si queremos comprender de qué modo percepciones arbitrarias del mundo se vuelven norma de conducta «legítima», inclusive para aquellos que son oprimidos por ella, precisamos «recordar» su génesis.

Si podemos decir encima que Freyre es el padre fundador de la concepción dominante según la cual el brasileño se percibe en el sentido común, entonces Sérgio Buarque es el padre fundador de las ciencias sociales brasileñas del siglo xx, y, consecuentemente —y mucho más importante—, el autor de la forma dominante en que la «sociedad brasileña» contemporánea se comprende hasta hoy, con el sello y la autoridad «científica». Sérgio Buarque publicó su ópera prima *Raízes do Brasil* en 1936 (2001), o sea, tres años después de la publicación de *Casagrande e senzala* en 1933. Como todos los brasileños de ese periodo, Buarque fue influido decisivamente por Freyre en cuanto a las ideas pioneras que desarrolló en este libro, que me parece, sin sombra de duda, el más influyente del pensamiento social brasileño en el siglo xx en la medida en que construyó la «ideafuerza» (una idea articulada a partir de intereses poderosos que permite enmascararlos y justificarlos) más importante de la vida política del Brasil moderno.

¿Cuál es la idea-fuerza que domina la vida política brasileña contemporánea? Mi tesis es que esa idea-fuerza es una manera muy peculiar de percibir la relación entre mercado, Estado y sociedad, donde el Estado es visto, *a priori*, como incompetente y no fiable y el mercado como la racionalidad y la virtud. El gran sistematizador de esa idea fue precisamente Sérgio Buarque de Holanda. Éste toma de Gilberto Freyre la idea de que Brasil produjo una «civilización singular» e «invierte» el diagnóstico positivo de Freyre, defendiendo que esa «civilización», y su «tipo humano», el «hombre cordial», es, en verdad, nuestro mayor problema social y político.

En realidad, Buarque asume todos los presupuestos metateóricos y teóricos de la tesis de una sociedad premoderna y dominada por la emotividad y la personalidad, como fuera formulada por Freyre. Lo que Buarque agrega de (aparentemente) nuevo es transformar el énfasis en el personalismo —la emotividad como un dato psicosocial que guía las relaciones interpersonales— de la interpretación freyriana en énfasis en el aspecto institucional y político, o sea, supuestamente patrimonial. El patrimonialismo es una especie de amalgama institucional del personalismo, que por lo demás comparte literalmente todos los dudosos presupuestos insertados para fines pragmáticos en la construcción del «mito» freyriano. Es eso lo que confiere el aparente «encanto crítico» a su tesis. Al final, el «hombre cordial» es emotivo y particularista y tiende a dividir el mundo entre «amigos», que merecen todos los privilegios, y «enemigos», que merecen la letra dura de la ley. Quien ejerce la crítica patrimonialista en Brasil lo hace con «aire de denuncia», haciendo pose de «intelectual crítico» (Souza

2000).⁷ Lo interesante en el argumento de Buarque es que, a pesar de que el «hombre cordial» está presente en todas las dimensiones de la vida, su atención se concentra sólo en la acción del «hombre cordial» en el Estado.

Es el Estado dominado por el hombre cordial y particularista el que se convertirá en el concepto más importante de la vida intelectual y política brasileña hasta hoy: el «patrimonialismo» del Estado y de la «élite» corrupta. Entre los innumerables seguidores de Buarque, hasta hoy una parte muy estridente de la intelectualidad brasileña, esa oposición se torna aún más simplista (Schwartzman 1975; Faoro 1984). El mercado capitalista deja de ser una institución ambivalente —fruto de un largo aprendizaje histórico, que permite separar el interés económico de consideraciones éticas y con eso producir riquezas en cantidades inauditas, pero, también, producir y legitimar desigualdades injustas de todo tipo indefinidamente— para casi ser el reino de la «virtud» por excelencia. El Estado, también ambivalente, pues puede reflejar intereses de todo tipo, siendo él mismo campo de luchas intestinas, es «congelado» en el lado de una supuesta «élite privilegiada», la cual, como nadie la define, se refiere a todos y a nadie y puede ser usada en cualquier contexto a voluntad del hablante (quien casi siempre pertenece a alguna «élite»).

Pero el «toque de Midas» de esa ideología, que va a explicar su adhesión popular, es la asociación, efectuada «por debajo del tapete» y sin alarde, entre el mercado y la sociedad como un todo, «invitándonos» a sentirnos tan virtuosos, puros e inmaculados como el mercado. A partir de ahí, con la «recompensa narcisista» como el aspecto decisivo, la asociación es convertida en «afectiva» y, en gran medida, adversa a la crítica racional. Es precisamente este aspecto el que permite la «adhesión popular» de los sectores que no tienen nada que ganar con la «mercantilización» de la sociedad en su totalidad. De ese modo, los partidos liberales en Brasil, que representan intereses de una élite muy pequeña, pueden «universalizar» sus intereses particulares al demonizar la intervención estatal como si fuera siempre ineficiente y corrupta. Fue de ese modo que, en el gobierno de Fernando Henrique Cardoso, se logró privatizar en gran medida la universidad pública brasileña (Cândido da Silveira 2009).

Es a partir de ese argumento que el tema de la corrupción política pasa a ser uno de los temas más centrales y recurrentes del debate académico y político brasileño. Lo que está en juego, sin embargo, no es la mejoría del combate a la corrupción por medio del mejor equipamiento de los órganos de control. Lo que existe es una dramatización de la oposición mercado (virtuoso) y Estado (corrupto) construida como una supuesta prueba de la singularidad histórica y cultural brasileña. Como ya fue observado, es sólo el «Estado» el que pasa a ser percibido como el fundamento material y simbólico del patrimonialismo brasileño. No obstante, si todos somos «cordiales», ¿por qué únicamente cuando estamos en el Estado desarrollamos las consecuencias patológicas de nuestra «herencia maldita»? ¿Por qué el mercado, por ejemplo, no es percibido del

mismo modo? Y, ¿por qué, por el contrario, el mercado es inclusive visto como la principal víctima de la acción parasitaria estatal?

Es de Max Weber de donde se toma la autoridad científica y la «palabra» en el sentido del «nombre» —patrimonialismo— y no del «concepto científico», para la legitimación científica de esa noción central para la autocomprensión de los brasileños, pero de Weber tiene muy poco. En Brasil, la influencia del pensamiento weberiano también está dominada por la misma lectura liberal apologética que dio origen a la teoría de la modernización de inspiración parsoniana. De Weber se toma la autoridad científica y la «palabra» para la legitimación científica de la noción central, aún hoy, de la sociología y de la ciencia política brasileña: la noción de «patrimonialismo», para indicar una supuesta acción parasitaria del Estado y de su «élite» sobre la sociedad. Entre nosotros, sin embargo, ese concepto pierde cualquier contextualización histórica, fundamental para Max Weber, y pasa a designar una especie de «mal de origen» de la actuación del Estado como tal en cualquier periodo histórico.

La discusión weberiana acerca de la noción de patrimonialismo es compleja y polifacética. En el sentido más formal, el patrimonialismo es una variación del tipo de dominación «tradicional» (Weber 1985 [1964]). Al contrario de las formas «primarias» de dominación tradicional como la gerontocracia y el patriarcalismo, caracterizadas por la ausencia de un cuadro administrativo, el patrimonialismo se caracteriza por la presencia de un cuadro administrativo, lo que trae para Weber las más importantes consecuencias para el ejercicio de la dominación política (Weber 1985, 134-137 [1964, 184-185, 189-190]). Es que en la estructura triádica a partir de la cual Weber piensa en la dinámica interna de las esferas sociales (Weber 1985, 245-381 [1964, 328-492]; Bourdieu 2011, 79-181), el campo político se articula y se define como tal a partir del peso relativo de la relación triádica entre el líder, el cuadro administrativo y los dominados. Por tanto la entrada en escena del cuadro administrativo inaugura, de cierto modo, la política en toda su complejidad. Eso porque aparece también el tema central de la «delegación del poder», ya que el ejercicio del mismo sobre un gran número de personas y sobre un extenso territorio requiere el cuadro administrativo como intermediario entre los líderes y los liderados.

La existencia del cuadro administrativo es tan importante para Weber que definió el tipo más puro de otra forma de dominación permanente y estable (1985, 141-142 [1964, 193-197]) —más allá de la dominación tradicional y sus variantes—: la dominación racional-legal, precisamente por la existencia de un cuadro administrativo burocrático (1985, 126 [1964, 175-177]) donde, en el caso concreto, la eficiencia técnica y la estricta obediencia a los líderes se aproximan al máximo. Eso se explica por el hecho de que la necesidad de la delegación del poder creará las diversas constelaciones posibles de ejercicio más o menos efectivo del poder sobre los dominados, del ejercicio del poder más o menos controlado por el líder, del ejercicio más o menos de hecho en las manos de

quien tiene la delegación del poder, etc. Por eso, Weber definirá también las diversas subdivisiones del subtipo de dominación patrimonial precisamente a partir de la mayor importancia relativa del líder o del cuadro administrativo.

Cuando nos fijamos en la contextualización histórica de este concepto en Weber, queremos, sobre y por encima de todo, enfatizar el hecho de que el patrimonialismo no es compatible con las esferas sociales diferenciadas, también llamadas «esferas de valor» [*Wertsphären*] por Weber en el «Excurso» (1986c [1998c]). Las esferas de valor diferenciadas implican que cada cual posee un principio valorativo o criterio regulador que le es propio y que sirve de patrón de conducta de los sujetos en esa esfera. Implica también que todo el conjunto de papeles sociales, expectativas de comportamiento, construcción organizacional y patrones de institucionalización van a guiarse y ser evaluados precisamente por el mismo criterio regulador. Toda la sociología weberiana puede, inclusive, ser comprendida como una tentativa de explicar de modo genético y causal por qué únicamente en el Occidente moderno se logró una configuración que no sólo posibilita, sino, también, estimula la diferenciación entre las diversas esferas sociales y la ganancia en eficiencia y racionalidad (instrumental) que esta misma diferenciación implica.

Toda su explicación del patrimonialismo en cada uno de sus casos concretos parte precisamente de la imposibilidad de la existencia de esferas sociales diferenciadas en el contexto patrimonial. Eso no quiere decir que no existan «aspectos políticos» o «aspectos económicos» de la acción social en esos campos, pero esas acciones son situadas y contextualizadas, creciendo, por ejemplo, en tiempos de guerra, para dejar de existir en tiempos de paz, no desarrollando, por tanto, todas las virtualidades de un campo diferenciado. En ese sentido, el patrimonialismo para Weber representa ante todo un simple aumento cuantitativo de la «economía doméstica» [*Hausgemeinschaft*] (1985, 671-676 [1964, 869-875]), a pesar de que existan presupuestos ideales nuevos como la necesidad de legitimación carismática del líder patrimonial (1985, 662 [1964, 857-858]; Schwinn 2001, 216). Aunque el aumento cuantitativo de nuevas conexiones y funciones para el ejercicio del poder sean requeridas en esa «gran comunidad doméstica», lo que sucede, como nota Thomas Schwinn en su excelente discusión acerca precisamente del carácter necesariamente indiferenciado de las esferas sociales en el patrimonialismo (Schwinn 2001, 211-302), es la mera sustitución del principio segmentado-horizontal de la comunidad doméstica en favor de una segmentación verticalizada con carácter jerárquico en el patrimonialismo (Schwinn 2001, 217).

El aspecto decisivo aquí es que todos los aspectos de la vida están mezclados de modo radical; especialmente, pero no sólo, los aspectos económicos y políticos. Aunque puedan existir empresas de gran envergadura económica en el contexto patrimonial, como las garantizadas por privilegios de monopolio de comercio y manufactura, los mismos pueden ser retirados de modo más o menos

arbitrario impidiendo el cálculo y la previsibilidad que son indispensables para la institucionalización de la esfera económica. El argumento weberiano presupone que es precisamente la irremediable confusión entre las esferas sociales la que garantiza la apropiación del excedente social en los términos patrimoniales: precisamente como «botín libre para la formación de fortunas» de los sectores privilegiados (Weber 1985, 646, 642 [1964, 837, 832-833]).

Como la interpretación dominante del supuesto «patrimonialismo brasileño»⁸ enfatiza la variante donde el «estamento» [*Stand*], o sea, donde el cuadro administrativo asume la prominencia y el ejercicio efectivo del poder —en interés propio o en desfavor tanto de los líderes como de los dominados—, entonces nada es más razonable que ilustrar nuestra crítica a esa «apropiación indebida» mediante la comparación con el caso histórico analizado en detalle por Weber y considerado por él como el caso más puro de «patrimonialismo estamental» (Weber 1985, 650 [1964, 853]).

Si prestamos atención al análisis que Weber desarrolla en su estudio sobre el confucianismo y el taoísmo en sus relaciones con el imperio patrimonial chino (Weber 1986a [1998b]), podemos percibir fácilmente cuánto su concepto de patrimonialismo está contextual e históricamente determinado. Como el patrimonialismo jamás se reduce a la esfera de la política en estricto sentido, ya que la «esfera política» en sentido diferenciado y estricto aún no existe, la dominación social implica una articulación específica de diversos intereses más allá de los estrictamente políticos. En primer lugar, la confusión entre las diversas esferas sociales, de la cual el patrimonialismo obtiene su propia condición de posibilidad, exige la existencia de una serie de factores socioeconómicos «externos», a lo que llamaríamos hoy en día dominación política en sentido estricto. Algunos de esos factores importantes son: la inexistencia de una economía monetaria desarrollada, la existencia de un derecho no formal y una legitimación en gran medida magicorreligiosa del poder político. Todos esos elementos marcan la sociedad china patrimonial.

El punto central en todos esos casos me parece que es la imposibilidad de «cálculo racional» que cada uno de esos factores envuelve y estimula recíprocamente. La extracción del excedente social concentrado en el estamento patrimonial de los literatos sólo puede obtenerse en un contexto donde no sólo existe una enorme dificultad de control por la autoridad central, sino, también, donde la posibilidad de cálculo de la actividad económica y del producto del trabajo, precisamente por el poco desarrollo de la economía monetaria, está reducida al mínimo. Toda la posibilidad de cálculo entre ingreso y gasto, planificación y racionalización de la vida dependen de la existencia de esas precondiciones que, en el caso chino, no estaban dadas. Las posibilidades de previsibilidad y de cálculo de la acción social son, para Weber, los aspectos más importantes de la conducción de la vida «racional» en cualquier esfera social puesto que, en su ausencia, no existe la posibilidad del cálculo de los medios

adecuados a un fin dado objetivo. Una parte importante del potencial revolucionario de las ciudades occidentales como factor de desestabilización del patrimonialismo occidental reside precisamente en la influencia de la economía monetaria en y más allá de los límites de la ciudad «libre» (Schwinn 2001, 259-277).

Como Weber, al contrario que sus epígonos, no defiende un «culturalismo», en el que la influencia de la «cultura» se da de modo independiente de la eficacia institucional, es necesario, en cualquier caso concreto, que exista una adecuación entre los estímulos institucionales imprescindibles —sean ellos de naturaleza económica, política o jurídica— y cierto tipo de conducción de la vida práctica por los agentes. El «tipo de dominación patrimonial» presupone, en el sentido fuerte del término, una configuración institucional específica como su condición de existencia. No fijarse en esas precondiciones es utilizar el «concepto», como mero «nombre», o sea, una denominación arbitraria desprovista de toda contextualización histórica y de esmero conceptual.

Entre los factores «internos» de la esfera política, tenemos el hecho de que en China el estamento de los literatos era el estrato social más organizado y poderoso aunque en gran medida ineficaz en relación con el poder local de los linajes y de la autoridad paterna familiar. No sólo disfrutaban de alto prestigio social, sino también mantenían comunicación entre sí y cuidaban celosamente del monopolio de las circunstancias que garantizaban sus privilegios. Más allá de eso, estaban representados por toda China, siendo efectivamente la única instancia de poder real. El «patrimonialismo estamental», como sabemos, es, para Weber, el ejemplo más claro de «dominación por parte del cuadro administrativo», por la necesidad de delegación del poder, creada por la expansión de los imperios con gran extensión territorial y vinculada simultáneamente a la carencia de los instrumentos de control sobre este mismo poder fáctico por parte del dominador o líder. En el caso brasileño, sólo a mediados del siglo xx, se constituyó una verdadera burocracia con los medios para actuar en todo el territorio nacional, pero ya en un contexto de desarrollo capitalista intenso y rápido.

El caso brasileño era, por tanto, muy diferente en todos los aspectos del caso chino. Primero, tomando el ejemplo brasileño como ilustración, jamás existió en el periodo colonial algo semejante al estamento burocrático chino. La colonización del país fue dejada en las manos de particulares que eran verdaderos soberanos en sus tierras, en las que el Estado portugués sólo lograba imponer su voluntad de modo muy tenue. En otras palabras, la asociación con el feudalismo —que sería también imprecisa— tendría más relación con la realidad que la ficción patrimonialista. Precisamente la falta de cualquier estructura de control y de administración llevó a una forma extremadamente descentralizada de desarrollo de las «capitanías», como eran llamadas entonces las estructuras descentralizadas. Una excepción histórica fue el ataque fiscal a los beneficios de

las minas en la provincia de Minas Gerais en la segunda mitad del siglo xx, sin que eso haya llevado a la constitución de un estamento nacional, ya que la intención era meramente fiscal y localizada en la región de las minas. A partir de 1808, con la apertura de los puertos, la economía monetaria penetra, de modo incipiente al comienzo, pero con creciente importancia, y el capitalismo comercial se torna una realidad interna cada vez más importante, implicando la constitución de un sistema bancario y financiero crecientemente influyente en las ciudades.

La realidad de los contratos y del derecho formalizado ya existía desde la esclavitud y convivía con ésta, atrayendo siempre la atención de estudiosos del asunto (Machado 1995). Tampoco hubo nunca, en Brasil o en América Latina, legitimación mágica del poder político en el sentido chino del término, según el cual el emperador era la garantía de armonía en el mundo natural y en el social, que eran percibidos como indistinguibles (Weber 1986a, 314-349 [1998b, 307-342]). El caso chino es típico puesto que muestra todas las virtualidades del patrimonialismo como un tipo de dominación, y por extensión, cuando está acompañado de la indistinción de las esferas sociales, como vimos arriba, como un tipo específico de sociedad y sociabilidad. Dado un contexto «tradicional», en los términos weberianos, en que el feudalismo y los poderes locales y descentralizados logran desarrollarse hacia la forma imperial y centralizada sin los mecanismos modernos de control del poder burocrático, sin la racionalización de la conducta cotidiana, y sin la posibilidad de cálculo económico racional, el patrimonialismo y sus subtipos siempre tienden a desarrollarse como realidad efectiva.

Más allá de eso, en el transcurso del siglo xx, Brasil fue uno de los países de mayor crecimiento económico en el mundo, logrando alcanzar un desarrollo industrial significativo, sin paralelo en América Latina.⁹ ¿Cómo se puede exhibir tamaño dinamismo económico en un contexto como el del patrimonialismo, que presupondría la «indiferenciación de la esfera económica» y, por tanto, la ausencia de presupuestos indispensables y de estímulos duraderos de toda especie a la actividad económica? Esa cuestión por sí sola sería un desafío infranqueable para los defensores del «patrimonialismo brasileño». Sin embargo, la pregunta nunca fue planteada. De ahí que esta noción funcione como presupuesto central nunca explicitado. Para sus defensores de hoy, la cuestión sería tan obvia que no necesitaría ser hecha explícita (Lamounier y Souza 2009; Almeida 2007).

En la sociología brasileña, por tanto, el concepto de patrimonialismo pierde cualquier contextualización histórica, fundamental en su uso por Max Weber, y pasa a designar una especie de «mal de origen» de la actuación del Estado como tal en cualquier periodo histórico. En Raymundo Faoro (1984), por ejemplo, quien hizo de esa noción su lema investigativo con extraordinario impacto e influencia hasta hoy —mientras que para la mayoría de los intelectuales

brasileños ella es un presupuesto implícito aunque fundamental—, la noción de patrimonialismo carece de cualquier precisión histórica y conceptual. Históricamente, desde el punto de vista de Faoro, existiría patrimonialismo desde el Portugal medieval, donde no habría siquiera la noción de «soberanía popular» y, por tanto, si no había siquiera la idea de separación entre bien privado (del Rey) y bien público, el Rey y sus favoritos no podían «robar» lo que ya era de él por derecho.

En segundo lugar, en el ámbito de sus generalizaciones sociológicas, el patrimonialismo acaba transformándose, de forma implícita, en un equivalente funcional para la mera intervención estatal. En el transcurso del libro de Faoro, el concepto de patrimonialismo pierde crecientemente cualquier vínculo concreto, pasando a ser sustitutivo de la mera noción de intervención del Estado, ya sea cuando éste es furiosamente recaudador y dilapidador, ocasión de la explotación de las minas en el siglo XVIII, ya sea cuando el mismo es benignamente interventor, como cuando D. Juan crea, en el inicio del siglo XIX, las precondiciones para el desarrollo del comercio y de la economía monetaria, cuadruplicando los ingresos estatales e introduciendo innumerables mejoras públicas.

La imprecisión contamina hasta la noción central de «estamento», una supuesta «élite» incrustada en el Estado, que sería el soporte social del patrimonialismo. El tal «estamento» está compuesto, al final, ¿por quién? ¿Por los jueces, por el presidente, por los burócratas? ¿Y qué decir del empresariado brasileño, especialmente el paulista, que fue, en el caso brasileño, el principal beneficiario del proceso de industrialización brasileño financiado por el Estado interventor de Vargas? ¿Él también es parte del «estamento» estatal? Debería serlo, pues fue quien económica y socialmente más ganó con el supuesto «Estado patrimonial» brasileño. ¿Cómo queda, en vista de eso, la falsa oposición entre mercado «idealizado» y Estado «corrupto»?

La noción de patrimonialismo «simplifica» y «distorsiona» la realidad social de diversas maneras y siempre en un único sentido: aquel que simplifica e «idealiza» el mercado y subjetiviza y «demoniza» el Estado. Para despreciar aún más el horizonte reflexivo y eximir de atención a los consensos sociales e inarticulados que constituyen la referencia última de cualquier acción política, basta personalizar el debate político, de modo consecuente, al nivel de las telenovelas. A la personalización, subjetivización y simplificación del Estado en la noción de «estamento estatal» todopoderoso, se le agrega una teatralización de la política como espectáculo bufo: dejamos de tener «intereses e ideas en conflicto» y pasamos a tener un mundo político dividido entre «honestos» y «corruptos». El tema del patrimonialismo no sólo ofrece la semántica a través de la cual toda la sociedad se comprende a sí misma, sino que también coloniza la forma peculiar en que el propio debate político se articula en Brasil y en América Latina. El tema del patrimonialismo, precisamente por su apariencia de «crítica radical»,

dramatiza un conflicto supuesto y falso, aquél entre mercado idealizado y Estado «corrupto», al precio de dejar en la sombra todas las contradicciones sociales de una sociedad —e incluyendo en ella tanto su mercado como su Estado— que naturaliza desigualdades sociales abismales y una cotidianidad de carencia y exclusión (Souza 2003, 2006, 2009, 2010). Ésa es la función social efectiva de la tesis del patrimonialismo en Brasil.

II. EL RACISMO CULTURALISTA HOY

Las páginas anteriores no son una mera reconstrucción de una «historia de las ciencias», refiriéndose a épocas pasadas a las cuales, hoy en día, lanzaríamos una mirada llena de comprensión histórica a quien no tenía ni podría tener, dado el contexto cognitivo concreto que se imponía a todos, el distanciamiento del que hoy disfrutamos. Lo contrario de eso es verdad. La historia que acabamos de resumir es, tal vez, la mayor historia de éxito en las ciencias sociales modernas. La teoría de la modernización, el hijo predilecto de la tradición weberiana apologética, no sólo no murió en la década de los sesenta, sino que continúa hoy, si bien con otras máscaras y ropajes, dominando la discusión mundial.

Así como se dice de la ética protestante que ella se convirtió en la primera religión que se volvió «profecía realizada» en el mundo práctico (Cohn 2002), y, al tornarse realidad práctica, «muere» como religión, ya que la religión occidental presupone la tensión con la realidad mundana, lo mismo se puede decir de la teoría de la modernización. La teoría de la modernización, como la realización magistral de la lectura apologética de la interpretación weberiana de Occidente, sólo «muere» para transformarse en el telón de fondo no tematizado de buena parte de las grandes teorías sociológicas, con poquísimas excepciones,¹⁰ que examinan la sociedad mundial o la articulación entre sociedades avanzadas y sociedades periféricas.

La lectura apologética weberiana se convirtió en una «segunda naturaleza» para la sociología dominante y ampliamente hegemónica en todo el planeta. No me refiero a la «sociología culturalista», por tanto, como una rama entre otras dentro de las diversas sociologías, sino como el fondo común de las sociologías, centrales y periféricas, que logran ocupar una posición de hegemonía. Ella es, inclusive, el telón de fondo no tematizado de sociologías que reivindican haber superado el culturalismo tradicional y haberse adentrado en una nueva dimensión de la reflexión sociológica, como la obra de Niklas Luhmann por ejemplo. Luhmann usa otro «vocabulario» pero la idea de una «corrupción estructural» de las sociedades periféricas, como si ésta no existiera en las sociedades modernas centrales —que son por tanto «idealizadas» y vistas como tendencialmente «perfectas» de un modo muy cercano a como hacía la teoría de la modernización clásica—, continúa estando presente en toda su argumentación

(Luhmann 1995, 2008).

Esto para no hablar de teorías que explícitamente continúan el legado de esa misma teoría con gran éxito de público y crítica como Francis Fukuyama (1992) o Ronald Inglehardt (1990, 1997). También en el Brasil de hoy los mayores *best sellers* de las ciencias sociales son aquellos que «actualizan» esa misma lectura del mundo, que separa los dignos de confianza e incorruptibles de las sociedades centrales de los corruptos e inconfiables de las sociedades periféricas. En Brasil, las mismas categorías, mientras tanto, sirven para mostrar cómo las clases altas y medias son moral y cognitivamente superiores a las clases populares (Lamounier y Souza 2009; Almeida 2007), reproduciendo una oposición realizada en términos nacionales y regionales en la sociología mundial.

En realidad, como otra versión «reprimida» y «dominada» entre las posibles lecturas del legado weberiano muestra, la modernidad occidental es un todo ambiguo y contradictorio, sea en el centro, sea en la periferia del sistema, que funciona según criterios que las acercan mucho más de lo que las alejan. Es posible demostrar que tanto la jerarquía social como la legitimación de esa misma jerarquía se llevan a cabo de modo muy semejante en todas las sociedades modernas, sean éstas centrales o periféricas (Souza 2007, 2009). Existe todo un camino que recorrer para construir una sociología crítica contemporánea que pueda ser fundada en otro terreno que no sea el del prejuicio disfrazado de evidencia científica. En ese camino, es el Weber crítico, precisamente aquel que dedicó lo mejor de sus esfuerzos a intentar percibir los meandros de la legitimación de toda forma de dominación social, el pensador que puede servir para la construcción de esa sociología crítica reclamada en este texto. Tal vez él percibiera que, hoy en día, buena parte de la legitimación de los intereses que no se pueden ejercer a la luz del día son legitimados por la propia ciencia que debería denunciarlos.

Referencias

- Almeida, Alberto Carlos. 2007. *A cabeça do brasileiro*. Río de Janeiro: Record.
- Almond, Gabriel, y Verba Sidney. 1989 [1963]. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park: Sage.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Araújo, Caetano E. Pereira de. 2000. *Política e valores*. Brasília: UnB.
- Banfield, Edward. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe: The Free Press.
- Bourdieu, Pierre. 2011. «Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber». En *A economia das trocas simbólicas*. San Pablo: Perspectiva, 79-99.
- Buarque, Sérgio. 2001 [1936]. *Raízes do Brasil*. San Pablo: Companhia das letras.
- Cândido da Silveira, Maicon. 2009. «O neoliberalismo e a educação no Brasil de FHC». *Revista Senso Comum* 1, 50-66.

- Cohn, Gabriel. 2002 [1979]. *Crítica e resignação. Max Weber e a teoria social*. San Pablo: TAQ.
- Eisenstadt, Shmuel. 1979. *Tradition, Wandel und Modernität*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Faoro, Raymundo. 1984 [1958]. *Os donos do poder*. San Pablo: Globo.
- Freyre, Gilberto. 1990 [1933]. *Casa-grande e senzala*. Río de Janeiro: Record.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. Nueva York: Free Press.
- Gilman, Nils. 2007. *Mandarins of the Future*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- . 1986. *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Inglehart, Ronald. 1990. *Cultural Shift in Advanced Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- . 1997. *Modernization and Postmodernization*. Princeton: Princeton University Press.
- Knöbl, Wolfgang. 2002. *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*. Weilerswist: Velbrück.
- Lamounier, Bolivar, y Amaury Souza. 2009. *A classe média brasileira*. Brasília: Campus.
- Latham, Michael. 2000. *Modernization as Ideology: American Social Science and «Nation Building» in the Kennedy Era*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press.
- Luhmann, Niklas. 1995. «Kausalität im Süden». *Soziale Systeme* 1 (1), 7-28.
- . 2008. «Inklusion und Exklusion». En *Soziologische Aufklärung* 6. Wiesbaden: VS Verlag, 237-264.
- Machado, Roberto. 1995. *Ao vencedor as batatas*. San Pablo: Editora 34.
- Maciel, Fabrício. 2007. *O Brasil-nação como ideologia*. San Pablo: Annablume.
- Parsons, Talcott, y Edward Shils (eds.). 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schluchter, Wolfgang. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schwartzman, Simon. 1975. *São Paulo e o Estado nacional*. San Pablo: Difel.
- Schwinn, Thomas. 2001. *Differenzierung ohne Gesellschaft: Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerswist: Velbrück.
- Souza, Jessé. 1997. *Patologias da modernidade. Um diálogo entre Weber e Habermas*. San Pablo: Annablume.
- . 2000. *A modernização seletiva*. Brasília: Editora UnB.
- . 2003. *A construção social da subcidadania*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- (ed.). 2006. *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- . 2007. *Die Naturalisierung der Ungleichheit*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- . 2009. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- . 2010. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Stocking, George. 1996. *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: Wisconsin University Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vianna, Luiz Werneck. 1999. «Weber e o Brasil». En *O malandro e o protestante : a tese weberiana e a*

- singularidade cultural brasileira*, Jessé Souza (ed.). Brasília: Ed. Univ., 173-194.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máyne y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1985 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1986a [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 276-536.
- . 1986b [1920]. «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 207-236.
- . 1986c [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 536-573.
- . 1998a [1920]. «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 203-231.
- . 1998b [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Confucianismo y taoísmo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 269-526.
- . 1998c [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.

La ética católica y el espíritu del capitalismo

Una lectura weberiana de la teología de la liberación*

MICHAEL LÖWY
CNRS-EHESS

Weber se interesó por el judaísmo antiguo, el protestantismo, el taoísmo, el budismo, el confucianismo, el hinduismo —entre otras confesiones religiosas—. Pero hay un vacío sorprendente en este conjunto de gran riqueza y diversidad, una ausencia incluso más flagrante, ya que no concierne a una religión lejana, sino a la principal religión de Europa occidental y, además, a una de las dos grandes confesiones religiosas de Alemania: el *catolicismo*.¹

Uno puede interrogarse sobre las razones por las cuales Weber nunca escribió un texto sustancial sobre el catolicismo ni intentó jamás una evaluación sistemática de las relaciones existentes entre el catolicismo y el *ethos* capitalista. Si bien no redactó ningún libro, ni siquiera un artículo al respecto, sí sugiere reiteradas veces que la Iglesia católica ofrecía al desarrollo del capitalismo un entorno mucho menos favorable —por no decir francamente hostil— que el que brindaban las confesiones calvinistas o metodistas. Pero, ¿por qué esto es así? Algunas indicaciones, en varias de sus obras, nos ofrecen, en alguna medida, una respuesta a esta pregunta. Si bien es cierto que sus argumentos se encuentran esparcidos en diferentes escritos, y que éstos nunca fueron desarrollados o sistematizados por él, sugieren sin embargo hipótesis muy interesantes en torno a la tensión que se puede observar entre el catolicismo y el capitalismo. En lo que sigue, intentaremos reconstituir este capítulo ausente de su sociología de las religiones, al que podríamos poner por título «La ética católica y el espíritu del capitalismo». Seguiremos un orden cronológico al analizar e interpretar los diferentes pasajes que, de uno u otro modo, refieren a esta tensión.

La ética católica es, por lo tanto, lo que constituye a sus ojos el principal obstáculo al desarrollo del capitalismo. ¿Cuáles son las razones de que esto sea así? Su gran obra clásica, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905), presenta ya algunos elementos explicativos. Podemos encontrar en la estructura misma del ensayo un verdadero «*subtexto*», un contraargumento que se sugiere sin estar verdaderamente desarrollado: al contrario que el protestantismo, el catolicismo es poco favorable al espíritu del capitalismo. El

primer capítulo trata extensamente sobre aquello que distingue el desarrollo económico en las regiones de Alemania que son principalmente católicas, de aquellas que son fundamentalmente protestantes, y calvinistas en particular. ¿Cuál es la naturaleza de los obstáculos que la cultura católica opone al desarrollo capitalista? Weber comienza por descartar las explicaciones que le resultan inadecuadas y, de hecho, falsas: «Con una reflexión superficial [...] uno podría caer en la tentación de formular la contradicción diciendo que el mayor “alejamiento del mundo” del catolicismo, los rasgos ascéticos que exhiben sus más altos ideales, debieran educar a sus fieles en una mayor indiferencia frente a los bienes de este mundo». Weber no solamente rechaza este esquema engañoso, sino que se pregunta si no debiera *invertirse* la proposición, y dar cuenta de una «afinidad interna» entre la ascesis, el alejamiento del mundo —de los calvinistas, por ejemplo— y la participación en la vida lucrativa capitalista (*cfr.* 1988a, 24-26 [1998a, 31-33]).

¿Dónde se halla entonces el escollo del catolicismo? En una actitud, un estado de espíritu, una *Gesinnung* que, por ejemplo, conduce a Tomás de Aquino a calificar a la búsqueda de ganancia como *turpitudine* (ignominia, infamia) —«incluso la ganancia inevitable y por lo tanto éticamente permitida» (Weber 1988a, 58 [1998a, 62])—. En un pasaje más explícito Weber sostiene que a pesar de la actitud complaciente de la Iglesia católica frente a los poderes del dinero en las ciudades italianas, «nunca desapareció del todo el sentimiento de que el lucro como fin en sí de una actividad era básicamente un *pudendum* [algo de lo que uno se debe avergonzar, M. L.], que sólo los órdenes de la vida anteriormente vigente obligaban a tolerar [...] pero el “espíritu” del lucro capitalista era rechazado por la doctrina dominante como *turpitudine*, o al menos no podía ser valorado positivamente desde el punto de vista ético» (1988a, 59 [1998a, 46]).

Pero el argumento más importante se encuentra en una nota al pie, en el contexto de una polémica contra los trabajos de Franz Keller: la toma de posición de la Iglesia católica respecto al capitalismo como tal está determinada por «un rechazo tradicionalista, aunque vagamente percibido, contra el creciente poder *impersonal* del capital, difícil por lo tanto de regular éticamente» (1988a, 58n [1998a, 62n y ss.]). Como veremos en seguida, este argumento ocupa un lugar central en las reflexiones de Weber acerca del papel económico de la ética católica.

En el curso de los debates que provoca la publicación de sus artículos sobre protestantismo y capitalismo, Weber propuso un nuevo concepto: el de una *incompatibilidad* [*Unvereinbarkeit*] entre las ideas a las que suscribe el creyente católico «*seriamente* convencido» y la «búsqueda “comercial” de ganancia». Es cierto que esta incompatibilidad no excluye la adaptación, pero, agrega Weber, «no puedo interpretar los numerosos “compromisos” prácticos y teóricos más que como, justamente, “compromisos”» (1972, 198 y ss.). En otros términos: si hay compromiso, es porque dos poderes hostiles se enfrentan, y la

Unvereinbarkeit sigue siendo el tono dominante de la relación del catolicismo con el espíritu del capitalismo.

Unos años más tarde, en su célebre «Excurso» [*Zwischenbetrachtung*] (1915), Weber vuelve a tomar el hilo de esta argumentación, agregando nuevos elementos. Al comienzo, Weber no refiere directamente al catolicismo, sino más bien a la tensión que se puede constatar frecuentemente entre toda ética soteriológica de la fraternidad y los valores «mundanos»: una *discrepancia irreconciliable* [*unversöhnlicher Zwiespalt*] que nunca había sido tan evidente como en el ámbito económico moderno. Aquí la religión de salvación sublimada se confronta con una economía racionalizada basada en el dinero, el mercado y la competencia, así como en el cálculo abstracto e impersonal: «El cosmos de la moderna economía capitalista racional, cuanto más seguía su propia legalidad interna, cada vez más fue deviniendo en inaccesible a cualquier vinculación imaginable con una ética fraternal religiosa. Y esto se profundizó aún más, a medida que [la economía moderna] fue haciéndose más racional, y, por lo tanto, más impersonal. [...] Porque aquí la racionalidad formal y material se encontraban en un conflicto» (1988c, 544 [1998c, 534 y ss.]). Es interesante constatar que Weber no presenta a la ética religiosa como irracional en contraposición al sistema económico racional (capitalista), sino que los describe como dos tipos distintos de racionalidad, designándolos con los términos «formal» y «material» —que son cercanos a los que emplearía más adelante la Escuela de Fráncfort (instrumental y sustancial) (*cfr.* por ejemplo Horkheimer 1974, 15 y ss.)—.

La Iglesia católica es el principal ejemplo —citado en la *Zwischenbetrachtung*— de semejante desconfianza religiosa respecto al ascenso de las fuerzas económicas impersonales, inevitablemente hostiles a la ética de la fraternidad [*brüderlichkeitsfeindliche ökonomische Mächte*]. El *Deo placere non potest* —no puede gustarle a Dios— de los católicos fue una característica duradera de su actitud frente a la vida económica. En realidad, dada su propia dependencia de la actividad económica, la Iglesia no tuvo otra opción que encontrar un compromiso —tal como podemos apreciar, por ejemplo, en la historia de la prohibición del préstamo con interés—. Pese a sus concesiones, «la propia tensión era en última instancia difícilmente superable [*kaum überwindlich*] para una verdadera ética de salvación» (1988c, 545 [1998c, 535]).

El problema se plantea de nuevo —profundizando el análisis— en *Economía y sociedad*. En esta obra Weber aborda directamente las relaciones entre la ética católica y el capitalismo. Al tratar sobre el largo y tenaz combate que la Iglesia católica conduce contra las tasas de interés, se refiere a una «lucha entre la racionalización ética y la racionalización de la economía»: aparece aquí, formulado de otro modo, el conflicto entre dos formas de racionalidad... Las razones para esto las describe como sigue:

Pero sobre todo es el carácter *impersonal*, económicamente racional —pero justamente por eso

éticamente irracional— de las relaciones puramente de negocios [*geschäftlich*] el que precisamente en las religiones éticas se topa con una desconfianza que nunca es claramente expresada, pero no por ello es menos sentida. Toda relación puramente personal entre individuos, cualquiera ella fuere, incluyendo la más completa esclavitud, puede ser éticamente reglamentada, se le pueden plantear exigencias éticas, pues su conformación depende de las voluntades individuales de los involucrados, dando por lo tanto lugar al despliegue de la caridad. Pero esto no ocurre en las relaciones racionales de negocios, y cuanto más diferenciadas racionalmente son, menos [pueden ser éticamente reglamentadas, N. del E.]. [...] La reificación/objetivación [*Versachlichung*] de la economía sobre la base de la socialización mercantil sigue por completo sus propias legalidades objetivas [*sachlicher Gesetzmäßigkeiten*] [...]. El cosmos reificado [*versachlichter Kosmos*] del capitalismo no permite ningún resquicio [para exigencias caritativas, M. L.] [...]. Con peculiar doblez, el sacerdocio ha apoyado por eso siempre al patriarcado en contra de las relaciones de dependencia impersonales, también en interés del tradicionalismo, aunque, por otro lado, las profecías hagan estallar las asociaciones patriarcales (1980, 353 [1964, 458 y ss.]).^{25*}

Este pasaje retoma, profundizándola, la hipótesis ya sugerida en *La ética protestante...* sobre la impersonalidad de las relaciones mercantiles, insistiendo sobre el carácter «objetivado», «cosificado», «reificado» del cosmos capitalista. Weber vuelve a la carga en otro capítulo de *Economía y sociedad*, dedicado a la «Dominación política y hierocracia». Comienza observando que todas las religiones hierocráticas —particularmente el catolicismo— han «siempre alimentado la más profunda antipatía [*tiefste Antipathie*] por un poder ajeno a la tradición, como lo es el capitalismo». Ésta es la razón por la cual la Iglesia católica ha servido de refugio a todos los estratos tradicionalistas amenazados por el capitalismo: la pequeño-burguesía, la nobleza, la monarquía. No obstante, este tradicionalismo no es la única razón —ni la principal— de la hostilidad católica contra el capital. Ésta se nutrió sobre todo de la naturaleza «a-ética» —*anethische* es el término utilizado por Weber— de la dominación capitalista:

Al contrario que todas las otras formas de dominación, el dominio económico del capital no puede ser reglamentado éticamente, a causa de su carácter «impersonal». [...] La «competitividad», el mercado [...], diferentes consideraciones que no son ni éticas ni antiéticas sino simplemente a-éticas —ajenas a cualquier ética— determinan el comportamiento en puntos decisivos e introducen entre las personas involucradas instancias impersonales (1980, 708 y ss. [1964, 915 y ss.]).

Sintetizando agudamente, Weber define al capitalismo como una «esclavitud sin amo» [*herrenlose Sklaverei*] —en realidad, la expresión proviene de Adolph Wagner (1835-1917), catedrático de economía política en Berlín (1870-1916)—; consecuentemente: no puede ser discutido desde un punto de vista ético, más que como institución, y no al nivel del comportamiento personal de los agentes económicos.

No se debe subestimar, constata Weber sobriamente, la influencia de la Iglesia medieval: «ésta ha sido inmensa», favoreciendo notablemente una cierta

disposición de espíritu «no capitalista, y parcialmente anticapitalista» (1980, 712 [1964, 920]). Es cierto que esto no ha podido impedir la dominación del capital, pero «el capitalismo mantuvo su marcha triunfal enfrentando la protesta y, frecuentemente, la abierta resistencia del clero» (1980, 714 [1964, 922]). Una de las formas de esta resistencia ha sido el desarrollo de un «“socialismo cristiano”» [las comillas son de Weber, M. L.], es decir, «dirigido hierocráticamente», y el de argumentos doctrinarios que «hicieron una contribución de peso a socavar la creencia en el sistema económico burgués» (1980, 715 [1964, 923]). Pero con el auge del movimiento obrero moderno, y de «ese instrumento antiautoritario de lucha que representan las huelgas», la hierocracia —es decir, la Iglesia católica— se acercó al capitalismo: su actividad contestataria no ha desaparecido, pero privilegia la promoción de «entidades de “beneficencia” [las comillas son de Weber, M. L.] que ponen trabas a la antiautoritaria libertad de movimiento del proletariado» (*ibidem*).

Dicho esto, cabe agregar que Weber no se interesó por los meandros y los rodeos de la doctrina social de la Iglesia, y de su posición cambiante ante los conflictos sociales; lo que le preocupaba es su papel histórico como fuerza hierocrática responsable de la diseminación de una «disposición de espíritu» poco favorable al crecimiento del capitalismo moderno. ¿Cómo explicar que la racionalidad económica capitalista surgió precisamente en Occidente, donde durante siglos, si no milenios, la ética religiosa le era tan antinómica? En su *Historia económica general* (1923), Weber se percata de la paradoja inherente al hecho de que el capitalismo haya aparecido justamente en Occidente: «Los gérmenes del moderno capitalismo *deben buscarse en un territorio en el que oficialmente dominó una teoría económica —diferente a la de Oriente o de la Antigüedad— totalmente enemiga del capital*» (1958, 304 [1956, 300]).

Para justificar esta afirmación, retorna una vez más a las motivaciones de esta hostilidad, reformulando nuevamente la hipótesis que sirve de hilo conductor a la mayor parte de sus comentarios sobre el capitalismo:

La profunda aversión [*tiefe Abneigung*] de la ética católica —y luego de la luterana— contra todo sentimiento capitalista se basaba, esencialmente, en el recelo [*Scheu*] frente a lo impersonal de las relaciones que se contraen en la economía capitalista. Es esta impersonalidad la que arranca de la Iglesia y de su influencia determinadas relaciones entre personas, y clausura así que éstas sean tratadas e impregnadas éticamente por aquéllas (1958, 305 [1956, 300]).

Nótese que Weber asocia la ética católica y la ética luterana con una oposición común al *ethos* capitalista. La conclusión de la *Historia económica general* es por lo tanto, y consecuentemente, que el capitalismo moderno no pudo verdaderamente llegar a su auge hasta el momento en el que una nueva ética religiosa, el protestantismo en su forma calvinista o metodista, relevó al catolicismo y al luteranismo.

En el conjunto de estos pasajes, de formas diversas pero convergentes, Weber

da por tanto a entender que en la ética católica existe una aversión esencial e insuperable al espíritu del capitalismo; incluso, en cierta medida, una forma de «anticapitalismo». Se podría hablar de una suerte de *antipatía* cultural —en el viejo sentido alquimista de la palabra: «falta de afinidad entre dos sustancias»—. En otros términos, nos encontramos aquí en presencia de la inversión de la *afinidad electiva* [*Wahlverwandtschaft*] que Weber señala para la relación entre (ciertas formas de) la ética protestante y el espíritu del capitalismo: entre (ciertas formas de) la ética católica y el capitalismo habría una especie de *afinidad negativa* —el término se utiliza aquí en el sentido que Weber le da cuando evoca los «privilegios negativos» de las comunidades de parias—.

Como sugiere el propio Weber, esto no excluye un acomodamiento y una adaptación realista de las instituciones católicas al sistema capitalista, sobre todo en la medida en que éste aumenta su poder. Las críticas directas de la Iglesia apuntan en principio más a los excesos del liberalismo que a los fundamentos mismos del capitalismo. Por otro lado, confrontada con un peligro mucho mayor —el movimiento obrero socialista—, la Iglesia no duda en formar una alianza con las fuerzas burguesas y capitalistas contra ese enemigo común. Se puede decir que, en general, la Iglesia nunca estimó como posible, tampoco como deseable, abolir al capitalismo: su propósito ha sido siempre el de rectificar los aspectos más negativos por medio de la acción caritativa y «social» del cristianismo. Subyace sin embargo, profundamente inscrita en la cultura católica —ora oculta, ora manifiesta—, una aversión ética, o una «afinidad negativa», respecto al capitalismo.

Max Weber no escribió prácticamente nada sobre América Latina, pero este hecho no nos impide utilizar sus investigaciones para comprender la historia sociorreligiosa de nuestro continente. Así, se puede mostrar que la teología de la liberación latinoamericana es la heredera del rechazo ético del capitalismo por parte del catolicismo —de la «afinidad negativa»—. En mi opinión, la historia de este movimiento ilustra de un modo contundente la pertinencia de las hipótesis de Weber —aun cuando, naturalmente, se trata de un fenómeno nuevo, imprevisto, en un contexto social y político no europeo, que toma formas que exceden ampliamente el marco de orientaciones tradicionales de la Iglesia tal como fueron estudiadas por el sociólogo de Heidelberg—.

La teología de la liberación es un conjunto de escritos producidos después de 1971 por una pléyade de pensadores cristianos latinoamericanos.² Sin embargo, esta teología no es más que la punta visible de un *iceberg*. Más precisamente, es la expresión de un vasto *movimiento social*, surgido a comienzos de la década de 1960 —es decir, mucho antes de que aparecieran las nuevas obras teológicas—. Este movimiento comprende a sectores significativos de la Iglesia —sacerdotes, órdenes religiosas, obispos—, a movimientos religiosos laicos —Acción Católica, Juventud Universitaria Católica, Jóvenes Obreros Católicos—, a comisiones

pastorales de composición popular —pastorales obreras, pastorales de la tierra, pastorales urbanas— y a comunidades eclesíásticas de base. Así, influye tanto en organizaciones populares no confesionales, como en asociaciones barriales, grupos de mujeres, sindicatos, ligas campesinas, movimientos educativos, e, incluso, partidos políticos. Sin la *práctica* de este movimiento social no se pueden comprender fenómenos sociales e históricos tan importantes en la historia reciente de América Latina —después de unos treinta años aproximadamente—: como el ascenso de la revolución en América Central en las décadas de 1970 y 1980 —Nicaragua, El Salvador—, el surgimiento de un nuevo movimiento obrero y campesino en Brasil a partir de 1979, o el levantamiento zapatista en Chiapas en 1994.

Muchas veces se designa a este fenómeno como «la Iglesia de los pobres», pero este movimiento social —que naturalmente incluyó miembros del clero— se extiende mucho más allá de los límites de la Iglesia como institución. Propongo denominarlos *cristianismo de la liberación*, dado que un concepto como éste es mucho más amplio que el de «teología» o «Iglesia», y que abarca también tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la práctica. La teología de la liberación, en un sentido estricto, no es más que un aspecto, aunque importante, de esa vasta realidad sociorreligiosa.

El cristianismo de la liberación, y las comunidades eclesiales de base en particular, que congregaron varios millones de creyentes en América Latina, no se ajustan ni al paradigma de «Iglesia» ni al de «secta», tal como fueran definidos en la sociología de la religión de Ernst Troeltsch. Más bien, están comprendidos dentro de lo que Max Weber llamaba una *religiosidad soteriológica de congregación* [*soteriologischen Gemeindereligiosität*], es decir, una forma típico-ideal de religiosidad fundada en una ética religiosa de fraternidad [*religiöse Brüderlichkeitsethik*] —cuyo origen es la antigua ética económica de vecindad—, capaz de desembocar, en ciertos casos, en un «fraternal comunismo de amor» [*brüderlicher Liebeskommunismus*] (Weber 1988c, 543 [1998c, 533]).

Esta orientación sociorreligiosa no influencia más que a una minoría en el seno de las Iglesias latinoamericanas: en la mayor parte de los casos, la tendencia dominante continúa siendo conservadora o moderada. Pero su impacto no es para nada despreciable —en particular en Brasil, donde la conferencia episcopal, pese a la presión insistente del Vaticano, se ha negado siempre a condenar la teología de la liberación—. Entre los obispos o cardenales más conocidos de este movimiento, podemos encontrar a Helder Cámara y Paulo Arns (Brasil), Óscar Romero (El Salvador) o Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz (México).

Si se quisiera resumir la idea central del cristianismo de la liberación en una sola frase, se podría remitir a la expresión consagrada por la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Puebla (1979): «opción preferencial por los pobres».

¿Qué es lo nuevo aquí? ¿No ha sido desde siempre la Iglesia caritativa y

atenta al sufrimiento de los pobres? La diferencia, y esto es fundamental, es que para el cristianismo de la liberación los pobres ya no son percibidos como simples *objetos* —de ayuda, de compasión o de caridad—, sino como *los sujetos de su propia historia, los sujetos de su propia liberación*. El papel de los cristianos socialmente comprometidos es participar en esta «larga marcha» de los pobres hacia la «tierra prometida», la libertad, contribuyendo a la autoorganización y autoemancipación social de los pobres.

El nacimiento del cristianismo de la liberación puede ubicarse en 1960, cuando la Juventud Universitaria Cristiana (JUC) brasileña —sustentándose en la cultura católica progresista francesa: Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*, el padre Lebreton y el movimiento «Economie et Humanisme», el *Karl Marx* del jesuita Jean-Yves Calvez— formula por primera vez, en nombre del cristianismo, una propuesta radical de transformación social, con un fuerte tono anticapitalista.

En sus primeros documentos, la JUC no pretende proponer nada que no esté ya en la tradición católica. Así, podemos encontrar a Herbert José de Souza, uno de los principales dirigentes de la JUC, rindiendo homenaje, en un artículo publicado en 1962, al *ethos* anticapitalista tradicional:

Nosotros no decimos nada nuevo. Repetimos, como lo han hecho todos los Papas, la condena al capitalismo, la necesidad de una estructura más justa y más humana, en la que la propiedad social reemplace a la propiedad privada de la estructura liberal. [...] No es casual que todos los documentos oficiales de la Iglesia condenen el capitalismo: es un sistema que consagra, por principio, la desigualdad de oportunidades (1962, 110 y 112).

Como veremos, no se trata de una posición aislada: existen muchos documentos del mismo tenor, incluyendo los que fueron firmados por los obispos brasileños, especialmente en la década de 1970.

La proclamación de fidelidad a la doctrina pontifical no debe, sin embargo, ser tomada demasiado literalmente. El cristianismo de la liberación en América Latina no es, en rigor, simplemente una prolongación del anticapitalismo tradicional de la Iglesia, ni de su variante francesa, católica y de izquierda. Es esencialmente la creación de una nueva cultura religiosa, que expresa las condiciones propias de América Latina: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada, religiosidad popular. La nueva crítica cristiana del capitalismo —que no duda en utilizar conceptos marxistas— se distingue de la crítica tradicional porque no se limita a la denuncia de los excesos del sistema: apela a su abolición. No obstante, no se puede comprender la aparición de este fenómeno de consecuencias político-religiosas tan considerables sin tomar en cuenta la «profunda aversión» del catolicismo por el cosmos capitalista.

No es solamente en Brasil y en Chile —donde se fundó el movimiento «Cristianos por el socialismo»— que podemos observar en la década de 1960 —

claramente bajo el influjo de la Revolución cubana— un proceso de *radicalización* de ciertos medios cristianos (clericales y/o laicos): bajo formas *diversas*, acontecimientos análogos tienen lugar en la mayor parte de los países del continente. Toda esta efervescencia, en el contexto de renovación que sigue al Concilio Vaticano II (1962-1965), acaba sacudiendo a toda la Iglesia del continente. Así, en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), se adoptan nuevas resoluciones que, por primera vez, no sólo denuncian las estructuras existentes por estar fundadas en la injusticia, la violación de los derechos fundamentales del pueblo y «*la violencia institucionalizada*», sino que también reconocen (en ciertas circunstancias) la legitimidad de la insurrección revolucionaria y se solidarizan con la aspiración popular a «*la liberación de cualquier servidumbre*».

Es como consecuencia de estos acontecimientos que aparecen los teólogos de la liberación. Para comprender el papel de estos brillantes intelectuales, no es superfluo apelar a lo que escribió Max Weber en su «Introducción» a «La ética económica de las religiones universales». En lo que hace a la postura religiosa, «la peculiaridad de los estratos intelectuales tuvo la mayor trascendencia», ya que fueron quienes produjeron la idea de «salvación» [*Erlösung*] —las «imágenes del mundo» que «muy frecuentemente han determinado, como guardagujas, el curso por el cual la dinámica de los intereses ha hecho avanzar la acción»—. En ciertos casos —y esto sin duda se aplica para la teología de la liberación— esa «imagen del mundo» apuntaba a la salvación de «una servidumbre política y social hacia un mundo terrenal mesiánico en el futuro» (Weber 1988b, 251 y ss. [1998b, 246 y ss.]).

Desde finales de la década de 1960, el tema de la liberación comienza a ocupar a los teólogos latinoamericanos más adelantados —insatisfechos con la «teología del desarrollo» predominante en América Latina—. Es éste claramente el caso de Hugo Assmann, un teólogo brasileño formado en Fráncfort, que jugó un papel pionero al elaborar en 1970 los primeros elementos de una crítica cristiana y liberacionista al desarrollismo. Pero es en 1971, con el libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, escrito por Gustavo Gutiérrez —un sacerdote peruano, antiguo alumno de las universidades católicas de Lovaina y de Lyon—, que verdaderamente nace la teología de la liberación. En el marco de este ensayo, no pretendemos hacer una historia de la teología de la liberación, de sus diferentes manifestaciones, de su represión por parte del Vaticano, ni de su situación actual. Nuestro objetivo aquí es examinar ciertas manifestaciones del cristianismo de liberación frente al capitalismo, especialmente entre 1970 y 1990, a la luz de la hipótesis weberiana.

El procedimiento de los teólogos de la liberación los condujo frecuentemente a criticar la actitud dominante de la Iglesia. Por ejemplo, Pablo Richard, uno de los fundadores del movimiento «Cristianos por el socialismo», propuso en 1978 un análisis que parece retomar, prácticamente palabra por palabra, el argumento

de Max Weber: «El cristianismo, reducido por la modernización a un código formado por valores y principios, no sabría intervenir de ninguna manera en los cálculos económicos, en la ley de maximización de ganancias, en la ley del mercado». La vida económica sigue su curso, de acuerdo a «la lógica despiadada de la racionalidad económica y política del sistema capitalista moderno» (Richard 1978, 32 y ss.).

Como hemos visto, un aspecto central del cristianismo de la liberación es la *crítica moral del capitalismo*. De hecho, esta corriente sociorreligiosa, cuya inspiración es en primer lugar ética, se manifiesta por un anticapitalismo mucho más radical, intransigente y categórico —porque está cargado de repulsión moral— que el que sostuvieron los partidos comunistas latinoamericanos —provenientes del molde estalinista— que aún creen en las virtudes progresistas de la burguesía industrial y en su papel histórico «antifeudal» en el desarrollo industrial (capitalista). Un ejemplo es suficiente para ilustrar esta paradoja. El Partido Comunista brasileño explicaba en sus resoluciones de su VI Congreso (1967) que «la socialización de los medios de producción no se corresponde con el nivel actual de contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción» —en otras palabras: el capitalismo industrial debe primero desarrollar la economía y modernizar el país, antes de que se plantee el problema del socialismo—. En cambio, los obispos y superiores religiosos de la región Centro-Oeste de Brasil publicaban en 1973 un documento titulado *El grito de la Iglesia* en el que la conclusión afirma exactamente lo contrario:

Es necesario vencer al capitalismo: es el mal mayor, el pecado acumulado, la raíz podrida, el árbol que produce todos los frutos que nosotros conocemos tan bien: la pobreza, el hambre, la enfermedad, la muerte. Es por eso que es necesario que la propiedad privada de los medios de producción (fábricas, tierras, comercios, bancos) sea superada (VV. AA. 1978, 71).

En ese mismo año (1973) —en plena dictadura militar— aparece otro documento episcopal, la *Declaración de los obispos del Nordeste brasileiro*, que proclama, de forma aún más detallada y explícita, el mensaje anticapitalista de ese sector de la Iglesia:

La injusticia nacida de esta sociedad es el fruto de las relaciones capitalistas de producción que dan necesariamente lugar a una sociedad de clases que carga con el emblema de la discriminación y de la injusticia. [...] La clase dominada no tiene otra forma de liberarse que seguir el largo y difícil camino, ya comenzado, que conduce a la propiedad social de los medios de producción. Es éste el fundamento principal de un gigantesco proyecto histórico de transformación global de la sociedad actual en una sociedad nueva, en la que se vuelve posible crear las condiciones objetivas que permitan a los oprimidos recuperar la humanidad de la que han sido despojados [...]. El Evangelio llama a todos los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad a comprometerse en esta corriente profética (VV. AA. 1973, 42 y ss.).

Este documento incendiario fue firmado por trece obispos —Helder Cámara

entre ellos—, así como por los provinciales franciscanos, jesuitas y redencionistas del interior, y i por el abad del monasterio de San Benedicto en Bahía!

Como hemos visto en estos textos —y en muchos otros producidos por esta corriente—, la solidaridad con los pobres conduce a la condena del capitalismo y ésta a la aspiración socialista. Ciertamente, estos dos documentos son excepcionales en la Iglesia brasileña y más aún en el conjunto de América Latina, pero son reveladores de la dinámica sociorreligiosa del cristianismo de la liberación, en sus expresiones más radicales. Estamos claramente en el marco de la continuidad de la «profunda antipatía» de la que habla Weber, aun cuando esos obispos y teólogos van mucho más lejos de cuanto la Iglesia tradicional ha estado alguna vez.

Los cristianos socialistas, gracias a la radicalidad ética de su anticapitalismo, se han mostrado a menudo más sensibles a las catástrofes sociales provocadas por la «modernidad realmente existente» en América Latina y por la lógica capitalista del «desarrollo del subdesarrollo» (retomando la célebre expresión de André Gunder Frank), que muchos de los marxistas aprisionados dentro de las redes de una lógica «desarrollista» puramente económica. Por ejemplo, el etnólogo marxista «ortodoxo» Otavio Guilherme Velho ha criticado severamente a la Iglesia progresista brasileña por haber «considerado al capitalismo como un mal absoluto», y por haberse opuesto a la transformación capitalista de la agricultura —«portadora de progreso», en nombre de las tradiciones y de las ideologías precapitalistas del campesinado (1982, 125 y ss.)—.

Desde finales de la década de 1970, otro tema va a tener un papel creciente en la reflexión marxista de ciertos pensadores cristianos: *la afinidad electiva entre el combate bíblico contra los ídolos y la crítica marxista al fetichismo de la mercancía*. La articulación de ambos en la teología de la liberación se vio fuertemente facilitada por el hecho de que el propio Marx utilizaba frecuentemente imágenes y conceptos bíblicos en su crítica al capitalismo.

«Baal», «el Becerro de Oro», «Mammón» o «Moloch» son algunas de las «metáforas teológicas» de las que Marx hace generosamente uso en *El capital* y en otros escritos económicos, para denunciar, con un lenguaje directamente inspirado en los profetas veterotestamentarios, el espíritu del capitalismo como idolatría del dinero, de la mercancía, de la ganancia, del mercado o del propio capital. La bolsa aparece frecuentemente designada como el «Templo de Baal» o como «Mammón». El concepto más importante de la crítica marxista del capitalismo es también una «metáfora teológica», referida a la idolatría: el *fetichismo*.

Esos momentos «teológico-metafóricos» —junto a otros similares— de la crítica marxiana del capitalismo eran conocidos por muchos de los teólogos de la liberación, que no dudaban en referirse a ellos en sus escritos. Podemos encontrar un análisis detallado de esas «metáforas» en el libro que Enrique Dussel publica en 1993, un profundo estudio filosófico de la teoría marxiana del

fetichismo desde el punto de vista del cristianismo de la liberación.

La crítica del sistema de dominación económica y social latinoamericano como forma de idolatría será esbozada, por primera vez, en una selección de textos del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica, publicado bajo el título: *La lucha de dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, que contó con una considerable resonancia; publicado en 1980, será traducido a siete idiomas. En una introducción al mismo, se expone el punto de vista común a los cinco autores —Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Jorge Pixley, Pablo Richard y Jon Sobrino—. Se trata de una ruptura decisiva con la tradición conservadora y retrógrada de la Iglesia, la que presentaba, después de siglos, al «ateísmo» —cuya forma moderna sería el marxismo— como el archienemigo del cristianismo:

La cuestión central hoy en América Latina no es la cuestión del ateísmo, el problema ontológico de la existencia o no de Dios [...]. La cuestión central es la idolatría, la adoración de las falsas divinidades del sistema de dominación. [...] Cada sistema de dominación se caracteriza precisamente por esto: crea dioses e ídolos que santifican la opresión y la hostilidad a la vida. [...] La búsqueda del verdadero Dios en este combate de dioses nos conduce a una perspectiva dirigida contra la idolatría, rechazando las falsas divinidades, los fetiches que matan y sus armas religiosas de la muerte. La fe en el Dios liberador, aquel que revela su rostro y su secreto en la lucha de los pobres contra la opresión, se satisface necesariamente en la negación de las falsas divinidades [...] La fe se vuelve contra la idolatría (VV. AA. 1980, 9).

Esta problemática será el objeto de un análisis profundo y novedoso en el notable libro en común de Assmann y Hinkelammert: *La idolatría del mercado. Ensayos sobre la economía y la teología* (1989). Esta importante contribución es la primera, en la historia de la teología de la liberación, que está explícitamente dedicada al combate contra el sistema capitalista definido como idolatría. La doctrina social de las iglesias no había, en general, ejercido más que una crítica ética a la economía «liberal» (i.e. capitalista); pero también es necesaria, subraya Assmann, una crítica propiamente teológica, que desvele el capitalismo como falsa religión. ¿En qué consiste la esencia de la idolatría del mercado? Según Assmann, es en la teología implícita del propio paradigma económico y en la práctica devocional fetichista cotidiana donde se manifiesta la «religión económica» capitalista. Los conceptos explícitamente religiosos que se encuentran en la literatura del «cristianismo de mercado» —por ejemplo, en los discursos de Ronald Reagan, en los escritos de las corrientes religiosas neoconservadoras, o en las obras de un «teólogo de la empresa» como Michael Novack— no tienen más que una función complementaria. La teología del mercado, comenzando con Malthus y hasta el documento más reciente del Banco Mundial, es una teología ferozmente sacrificial: exige de los pobres que ofrezcan su vida en el altar de los ídolos económicos.

Hinkelammert, por su lado, analiza la nueva teología del Imperio Americano

de las décadas de 1970 y 1980, fuertemente impregnada de fundamentalismo religioso. Su dios no es otra cosa que «la personificación, convertida en trascendente, de las leyes del mercado», y su culto sustituye la compasión por el sacrificio. La divinización del mercado crea un dios del dinero, con su lema sagrado inscrito en cada billete de dólar: «In God We Trust» (Assman y Hinkelammert 1989, 105, 254 y 321). Las investigaciones del DEI de Costa Rica influyeron a los cristianos socialmente comprometidos e inspiraron a una nueva generación de teólogos de la liberación. Un ejemplo de esto es el joven teólogo brasileño (de origen coreano) Jung Mo Sung. Éste desarrolla en su libro —*La idolatría del capital y la muerte de los pobres* (1989)— una penetrante crítica ético-religiosa del sistema capitalista internacional, en el que las instituciones — como el FMI o el Banco Mundial— condenan, por medio de la implacable lógica de la deuda externa, a millones de pobres en el Tercer Mundo a sacrificar sus vidas sobre el altar del dios «mercado mundial». Desde luego, como lo subraya Sung en su último libro —*Teología y economía* (1994)—, no se trata, como en la idolatría antigua, de un altar visible, sino de un sistema que exige sacrificios humanos en el nombre de obligaciones «objetivas», «científicas», profanas, aparentemente no religiosas (Sung 1989 y 1994).

¿Qué hay entonces en común y qué de diferente entre la crítica marxista y la del cristianismo de la liberación contra la idolatría del mercado? En mi opinión, no se puede ni encontrar ateísmo en el cristianismo —como opinaba Ernst Bloch (1989)— ni una teología implícita en Marx —como lo sugiere el brillante teólogo y especialista en Marx, Enrique Dussel (1993, 153)—. Las metáforas teológicas — como el concepto de «fetichismo»— son utilizadas por Marx como herramientas para un análisis científico, mientras que en el cristianismo de la liberación éstas tienen un significado propiamente religioso. Lo que ambos tienen en común es el *ethos* moral, la sublevación profética, la indignación humanista contra la idolatría del mercado y, lo que es aún más importante, la solidaridad para con sus víctimas.

La crítica del culto fetichista de la mercancía era para Marx una crítica de la alienación capitalista, desde el punto de vista del proletariado y de las clases explotadas —pero también revolucionarias—. Para la teología de la liberación, se trata de un combate entre el verdadero Dios de la Vida y los falsos ídolos de la muerte. Pero los dos toman posición por el trabajo activo contra la reificación, por la vida de los pobres y de los oprimidos contra el poder alienado —capitalista— de las cosas muertas.

CONCLUSIÓN

La hipótesis weberiana referida a la «incompatibilidad» entre la ética católica y el espíritu del capitalismo no alcanza, por sí misma, para explicar un fenómeno con

la amplitud que alcanzó el cristianismo de la liberación. Lo que Weber nos muestra es solamente un potencial, que puede o no tomar una forma sociorreligiosa concreta, según las circunstancias históricas. Este vasto movimiento social, que ha cambiado la historia de América Latina a partir de 1960, no puede ser comprendido sino en el contexto histórico, económico, social y político del continente, en el curso de los años posteriores a la Revolución cubana. Sin embargo, el punto de vista de Weber, a pesar de su carácter incompleto y fragmentario, nos brinda una pista sumamente valiosa para dar cuenta de esta sorprendente e inesperada revuelta moral contra el capitalismo, por parte de un significativo sector de los laicos, de los religiosos, e incluso del episcopado de ciertas Iglesias católicas latinoamericanas.

Referencias

- Assman, Hugo, y Franz Hinkelammert. 1989. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. San Pablo: Vozes.
- Bloch, Ernst. 1981. *L'athéisme dans le christianisme*. París: Gallimard.
- Dussel, Enrique. 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo Divino.
- Horkheimer, Max. 1974. *Éclipse de la raison*. París: Payot.
- Richard, Pablo. 1978. «L'Église entre la modernité et la libération». *Parole et société* 86 (1), 21-34.
- Souza, Herbert José de. 1962. «Juventude cristã hoje». En *Cristianismo hoje*. Río de Janeiro: Editora Universitária da UNE.
- Stark, Werner. 1968. «The Place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion». *Sociological Analysis* 29 (4), 202-210.
- Sung, Jung Mo. 1989. *A idolatria do capital e a morte dos pobres*. San Pablo: Edições Paulinas.
- . 1994. *Teologia e Economia*. Petropolis: Vozes.
- Velho, Otavio Guilherme. 1982. *Sociedade e agricultura*. Río de Janeiro: Zahar Editora.
- VV. AA. 1973. «J'ai entendu le cri de mon peuple» (Exode 3,7). *Documents d'évêques et supérieurs religieux du Nord-Est brésilien*. Bruselas: Entraide et Fraternité.
- . 1978. *Los obispos latinoamericanos entre Medellín y Puebla*. El Salvador: UCA Editores.
- . 1980. *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José de Costa Rica: DEL.
- Weber, Max. 1956 [1923]. *Historia económica general*. Siegmund Hellmann y Melchior Palyi (eds.), Manuel Sánchez Sarto (trad.). México: FCE.
- . 1958 [1923]. *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Siegmund Hellmann y Melchior Palyi (eds.). Berlín: Duncker & Humblot.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- Weber, Max. 1972 [1907-1910]. *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Johannes

- Winckelmann (ed.). Hamburgo: Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- . 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1988a [1920]. «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 17-206.
- . 1988b [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 237-275.
- . 1988c [1920]. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung». En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 536-573.
- . 1998a [1920]. «La ética protestante y el espíritu del capitalismo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 24-202.
- . 1998b [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Introducción». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*. José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 233-268.
- . 1998c [1920]. «La ética económica de las religiones universales: Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo». En *Ensayos sobre sociología de la religión I*, José Almaraz, Julio Carabaña y Luis Legaz Lacambra (trads.). Madrid: Taurus, 527-562.

IV. Las lecturas de Weber

La dominación filantrópica

La Rockefeller Foundation y las ciencias sociales en español (1938-1973)

ÁLVARO MORCILLO LAIZ
CIDE

¿No crees que sería prudente bajarle un poco el tono a esto? ¿Y va en contra de la esencia de los sociólogos explicar “el milagro de la odisea de la herencia griega a través de los siglos” mediante todo tipo de constructos salvo lo que parece tan obvio, esto es, la calidad de los textos involucrados? ¿No podría decir tu autor en algún momento que Aristóteles era bastante bueno?¹

HANNAH ARENDT a BENJAMÍN NELSON, 31 de mayo de 1968

Durante y después de la segunda Guerra Mundial, las ciencias sociales en Estados Unidos se expanden e institucionalizan, en parte gracias al apoyo de fundaciones como la Rockefeller y la Ford. Dos adaptaciones de Max Weber se benefician en especial del dinero de la filantropía, la teoría de la modernización propuesta por Gabriel Almond a sus colegas del Committee on Comparative Politics y la teoría realista de las relaciones internacionales de Hans Morgenthau y otros antiguos miembros del International Relations Committee. Al mismo tiempo que en Estados Unidos se definen y se institucionalizan en ambos comités del Social Science Research Council (SSRC) estas dos adaptaciones, la Rockefeller Foundation (RF) lleva a cabo «pequeñas intervenciones» en organizaciones académicas latinoamericanas como El Colegio de México, la Universidad Nacional Autónoma de México y la Escola Livre de Sociologia y Ciencia Política de São Paulo.

En las décadas de los cincuenta y sesenta, tanto la RF como la Ford Foundation (FF) asignan recursos muy considerables a estas actividades y a los «area studies», hasta el punto de que muchas de las más prestigiosas instituciones de la región serían muy distintas o tal vez no existirían si no hubieran recibido el apoyo de las fundaciones filantrópicas. La existencia de

estos subsidios nos lleva a la pregunta de cómo una fundación filantrópica, que otorga los medios de trabajo a una universidad o centro de investigación, se relaciona, en términos de poder, con los beneficiarios de los mismos. Asimismo, la entidad de los medios de trabajo que la RF dedicó a las ciencias sociales sugiere que éstos pueden haber tenido consecuencias para la recepción de Weber en español.

En este capítulo argumento que, al otorgar subsidios, las fundaciones establecen una relación de dominación racional con los beneficiarios. La dependencia de éstos de los medios de administración que ponen a su disposición las fundaciones explica la recepción de diversas adaptaciones de Weber, así como, en otros lugares, la ausencia de ella. Para poder explorar esta tesis, empleo los expedientes de la RF referidos a diversas organizaciones académicas, así como los diarios de sus funcionarios y los documentos programáticos de la RF y, ocasionalmente, los expedientes de los subsidios otorgados por la FF. Toda esta documentación se encuentra en el Rockefeller Archive Center (RAC), concretamente en las colecciones Rockefeller Foundation y Ford Foundation. El capítulo discute el Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México, el Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, así como, en menor medida y sólo durante los años cuarenta, el madrileño Instituto de Estudios Políticos y el Centro de Estudios Sociales, también de El Colegio de México. Dada esta amplitud espacial y temporal, he renunciado casi sin excepción a incluir citas de las fuentes, limitándome a indicar su ubicación.

En primer lugar, el capítulo propone algunos conceptos que nos permiten caracterizar las organizaciones e individuos que intervienen en la recepción de Weber. A continuación, se explica cuál es el origen organizacional, intelectual y político de dos adaptaciones de Weber, la de Parsons y la de Morgenthau. La tercera sección estudia el impacto de algunos proyectos que la RF subsidió en Argentina, México y España en la recepción de las adaptaciones locales o estadounidenses de Weber. Las conclusiones reexaminan brevemente esta evidencia sobre la recepción de Weber en español a la luz del concepto de dominación racional.

I. WEBER, FILANTROPÍA Y DOMINACIÓN RACIONAL

En la literatura sobre la recepción de Weber en inglés se ha prestado atención a las instituciones académicas (Shils 1970; Rutkoff y Scott 1986; Vidich 2000), los intermediarios (Gerhardt 2002) y las traducciones (Ghosh 1994; Baehr 2001; Scaff 2005; Gerhardt 2007; Tribe 2007), pero se ha dejado de lado el impacto de las fundaciones y el SSRC sobre las ciencias sociales en general y las interpretaciones de Weber en particular. Tal ausencia contrasta con el hecho de

que fundaciones como la RF empezaron a apoyar a las ciencias sociales ya en los años veinte, no sólo en los Estados Unidos sino también en el extranjero (Berman 1983, cap. 1; Fisher 1993). De hecho, sin la contribución de la RF, algunas organizaciones académicas importantes, no sólo para la recepción de Weber sino para entender las ciencias sociales contemporáneas, posiblemente no existirían; entre ellas se encuentran la New School for Social Research (Rutkoff y Scott 1986) y el Bureau for Applied Social Research en Columbia University (Lazarsfeld 1969; Barton 2001). De todas las actividades de las fundaciones, sólo el programa para refugiados de la RF ha recibido cierta atención por parte de los estudiosos de Weber, pues varios de los futuros intermediarios de su obra se beneficiaron del mismo (Scaff 2011, 198-201). Sobre los vínculos entre los ya mencionados comités del SSRC y Weber, no puede encontrarse nada en la literatura sobre la recepción de sus ideas. Tal laguna es probablemente consecuencia de que los estudiosos del legado de Weber se han enfocado en un pequeño círculo de influyentes teóricos sociales como Talcott Parsons, Edward Shils, Hans Gerth y C. Wright Mills, dejando de lado las adaptaciones de Weber comúnmente utilizadas en política comparada y relaciones internacionales. Sin embargo, los especialistas en la historia de estas dos subdisciplinas sí han prestado algo de atención al papel que las diferentes adaptaciones de Weber tuvieron para las mismas (Gilman 2003; Guilhot 2011c) y los especialistas en filantropía han publicado trabajos relevantes para entender el contexto de su recepción en las Américas entre 1940 y 1950 (Sibley 1974; Berman 1983; Fisher 1993; Cueto 1994; Worcester y Sibley 2001; Guilhot 2011b).

Obviamente, el énfasis que hago aquí en actores externos como las fundaciones no quiere decir que la recepción de Weber en español pueda entenderse sin prestar atención al contexto local. Es más, unos pocos historiadores y sociólogos han demostrado la importancia del mismo para la recepción de Weber (Villas Bôas 2006; Blanco 2007b), pero son una minoría. Igualmente, es pequeño el grupo de quienes, aunque sin tener un interés en Weber, han estudiado con acierto la interacción entre las tradiciones locales de investigación social y sus respectivas figuras prominentes, por un lado, y las fundaciones y otros actores externos, por el otro (Dezalay y Garth 2002; Pereyra 2004, 2006; Ortoll y Piccato 2011). Observaciones valiosas sobre la recepción de Weber en español también pueden encontrarse en los mejores trabajos sobre historia de la ciencia social en el continente (Tenorio Trillo 1989; Morse 1996). Mi contribución pretende estudiar la recepción de Weber como resultado de la interacción entre un actor externo, la RF, que aspira a mandar, y unos actores locales, que a veces obedecen.

La RF, como tantas otras fundaciones y «organizaciones», es una asociación de dominación racional. Asociación, en cuanto es una explotación [*Betrieb*] en la que los empleados integran un cuadro administrativo, bajo el mando de un director [*Leiter*]. Racional en la medida en que la dirección de la asociación se

orienta a un orden estatuido [*gesetzte Ordnung*] intencionalmente, es decir, a las políticas de la fundación. La RF es una asociación de dominación ya que «en virtud de la existencia de un cuadro administrativo, una asociación es siempre en un grado u otro una asociación de dominación» (Weber 1980, 29 [1964, 43]). Ahora bien, se podría argumentar que los beneficiarios de sus subsidios no son «dominados» en el mismo sentido en que lo son los miembros de la asociación estatal [*Staatsverband*]. Si bien ello es indudablemente cierto, también lo es que Weber admite explícitamente la posibilidad de usar el concepto de dominación del modo en que propongo aquí cuando afirma que los órdenes de la asociación son estatuidos [*gesetzt*] con la pretensión de que sean respetados no sólo por los miembros de la misma sino también por terceros que «se encuentran en el ámbito de poder de la asociación [...] en determinadas relaciones sociales que el ordenamiento de la asociación ha declarado como relevantes» (1980, 124 [1964, 173]). Obviamente, para las fundaciones una de esas relaciones sociales relevantes es el ser beneficiario de un subsidio. Es por ello que sus funcionarios cuentan con «la probabilidad de encontrar obediencia a un comando de contenido determinado por parte de personas definibles» (1980, 28 [1964, 43]). En dicha probabilidad se refleja una dominación mediante autoridad, pero sólo para decisiones directamente relacionadas con las subvenciones y las condiciones de las mismas. Ocasionalmente, la dominación puede ser más amplia y extenderse a otros temas, acercándose conceptualmente a la dominación mediante constelación de intereses (1980, 542-545 [1964, 695-700]).

El cuadro administrativo de toda asociación racional requiere de ciertos medios [*Verwaltungsmittel*], entre los que está el dinero, edificios, vehículos, un archivo, etc., y en el caso de universidades y centros de investigación, también otros más específicos como una biblioteca y equipo informático. Mientras que las fundaciones emplean sus propios medios financiados gracias a su *endowment*, asociaciones como El Colegio de México o el Departamento de Sociología de la UBA dependen, para llevar a cabo sus fines —investigar, publicar, formar científicos—, de los medios que terceros como el Estado ponen a su disposición, lo cual les somete, ésta es la hipótesis, a una relación de dominación. Por tanto, establecer quién posee los medios permite determinar quién domina (1980, 125-129 [1964, 173-180]; 1992a, 161-163 [2007a, 91-93]; Morcillo Laiz 2012, 628-629).

El uso del término dominación puede dar lugar a malentendidos, por lo que deben hacerse tres precisiones: la más importante es que la relación de dominación racional está acotada a ciertos ámbitos. Como vimos, Weber escribe «encontrar obediencia a un comando de contenido determinado» (1964, 43; 1980, 28). En el caso de las relaciones entre las fundaciones y los beneficiarios, éste puede referirse, por ejemplo, al uso de la subvención o a la manera de llevar contabilidad, por poner dos ejemplos. Al respecto nos encontramos con el caso

extremo de dominación por autoridad. En segundo lugar, en la relación de dominación quien manda también depende en cierta medida de quien obedece, al que además tiene que ofrecer protección. Finalmente, la relación de dominación consiste en que haya una probabilidad significativa de que una orden sea obedecida, no una necesidad o seguridad absoluta. Veremos que hay algún intento de resistirse en cuestiones de fondo, así como irregularidades referidas a formalidades, como la entrega de cuentas.

Al poner a disposición de investigadores locales los medios de trabajo, las fundaciones consiguen que en el ámbito de sus propios intereses las asociaciones [*Verbände*] receptoras de su apoyo se orienten a sus políticas [*Satzungen*]. Éstas tienen efectos sobre la recepción de Weber porque quienes quieren beneficiarse de los subsidios de las fundaciones se orientan hacia Estados Unidos en cuanto a la interpretación de Weber. Este cambio, sin embargo, es sólo parte de una transformación más amplia que afecta a las concepciones sobre cuáles son los ámbitos y métodos propios de cada disciplina, así como sobre el valor añadido frente al derecho de una ciencia política y una sociología de cuño liberal. Por ende, los cambios en la interpretación de Weber y en los otros aspectos mencionados afectan no sólo a los beneficiarios de las subvenciones sino también a quienes no disfrutaban de las mismas.

II. DOS ADAPTACIONES: LOS COMITÉS DEL SSRC

La importancia de las adaptaciones de Weber propuestas por Parsons, por un lado, y por Morgenthau, por el otro, nace de que su institucionalización en sendos comités del SSRC les proporcionó una influencia en Estados Unidos que tuvo también repercusiones en las actividades de la RF fuera del país. Esta sección examina brevemente las versiones que luego se institucionalizarían en Argentina y México.

Dado que la adaptación parsoniana de Weber ha sido discutida en la primera sección, aquí sólo es necesario destacar dos características de la que fue su expresión más relevante para el trabajo del Committee on Comparative Politics, las llamadas *pattern variables*, que Parsons y Shils propusieron como marco macrosociológico en *Toward a General Theory of Action* (1951). Mediante las mismas, los autores proponían un modelo de sociedad en el que el conflicto estaba ausente y encaminaban las ciencias sociales hacia la prueba de que la lucha, en particular la de clases, era innecesaria para las sociedades modernas, léase, parecidas a Estados Unidos. Todo ello a pesar de que Weber, como conocedor del mundo antiguo y experto sobre la economía romana —y su decadencia—, era muy escéptico sobre cualquier concepción evolutiva del desarrollo. Además, Weber escribió con elocuencia sobre las restricciones para el ser humano que han traído consigo el capitalismo y el trabajo asalariado, que

desembocan en lo que él ve como la tragedia de la Modernidad. Sin embargo, Parsons y Shils se basaron en Weber para sugerir la llegada inevitable de la idílica Modernidad posbélica, cuyo paradigma eran los Estados Unidos de los años cincuenta (Gilman 2003).

En la época en que lo dirigía Gabriel Almond, el Committee on Comparative Politics (CCP) colocó al funcionalismo estructuralista de Parsons en el centro de su proyecto sobre modernización y *political development*. Curiosamente, la aspiración última de Almond no era aplicar las ideas de Parsons sino las de Weber, como revelan declaraciones hechas cincuenta años más tarde: Almond todavía estaba convencido de que «the formulation he [Parsons] offered with Shils and in his early theoretical work was extremely productive. He assimilated Weber» (Almond 2007, 76; las cursivas son mías). La publicación crucial del CCP, *The Politics of Developing Areas*, fue un libro que abría con «A Functional Approach to Comparative Politics» de Almond (1960), y este capítulo proporcionó los «paradigmatic assumptions» [presupuestos paradigmáticos] para la década siguiente (Gilman 2003, 151).

La teoría de desarrollo político del CCP fue muy bien recibida en la torre de marfil de las universidades y mucho más allá. Uno de los miembros más prominentes del CCP, Lucian Pye, del MIT Center for International Studies, mezcló estas ideas en una aportación apta para las necesidades de quienes en Washington definían la política exterior (Gilman 2003, 174-190). Si el acceso a los centros de poder es considerado como signo de que una idea se está haciendo influyente —lo cual, a su vez, puede reforzar su impacto académico—, este acceso privilegiado a los creadores de política exterior estadounidenses sería parte de la explicación de por qué algunos teóricos del desarrollo se hicieron muy poderosos dentro de las ciencias sociales. Así, Almond, quien «virtually defined the study of [...] development» (Lockhart 2002, 7), y sus colegas en el CCP pretendieron poder entender una sociedad tomada como un todo, ya fuera ésta pudiente o subdesarrollada (Latham 2000, 21-68; Gilman 2003, 72-112). Entre los compañeros de Almond se encontraban, por supuesto, Pye, quien se hizo «widely known for major contributions in [...] the politics of modernization.» (Blackner 2002, 331), y James Smoot Coleman. El impacto en el extranjero del CCP se vio reforzado por la expansión de los estudios de área, que puso en contacto a decenas de científicos sociales de América Latina y de otras regiones con sus ideas sobre modernización y «political development». En suma, el CCP sirvió como un poderoso instrumento para difundir el funcionalismo estructuralista de Parsons y, con él, su propia adaptación de Weber.

Si las ideas de Weber fueron importantes para el CCP y para la teoría de modernización, éstas desempeñaron un papel casi igualmente crucial en el surgimiento de la teoría de las relaciones internacionales, en particular de la realista. Tras la disolución del SSRC International Relations Committee en 1950, la RF apoyó la creación de una teoría de relaciones internacionales distinta tanto

de los enfoques jurídicos e institucionalistas que la RF había favorecido desde los años veinte, como de los cada vez más dominantes enfoques conductistas de la política (Guilhot 2011a, 16-21). Así que, después de contribuir a la organización de un ciclo de conferencias del Council of Foreign Relations y de preparar los informes Kirk y Wood, la RF decidió impulsar las relaciones internacionales como una disciplina autónoma. En la conferencia de 1954 juntó a individuos de la misma ideología que pudieran definir los aspectos sustanciales e institucionales del proyecto de las relaciones internacionales (Guilhot 2011c, 141-144, 147-152). De esta manera, contribuyó decisivamente al establecimiento de las relaciones internacionales como una subdisciplina con ciertos rasgos distintivos, como el énfasis en el poder y en el asesoramiento a quienes toman decisiones de política exterior.

Al asumir el poder como una característica intrínseca de la vida social entre individuos y naciones, el realismo demostraba no una descendencia de Carl Schmitt, sino de Weber. De hecho, notorios weberianos como Morgenthau marcaron la pauta en la conferencia de 1954 (Turner y Mazur 2009; Guilhot 2011c). Entre los que hablaban «with a thick German accent» estaba también Waldemar Gurian, un discípulo de Schmitt, pero aquí me centraré en al menos mencionar brevemente los vínculos biográficos, textuales y argumentales entre Weber y Morgenthau, los cuales han sido ya en parte explorados (Turner 2004, 2009; Turner y Mazur 2009). La primera exposición significativa de Morgenthau a los textos de Weber tiene lugar en un seminario de Karl Rothenbücher en 1926-1927 en Múnich —donde Weber tuvo su última cátedra— sobre el pensamiento político de éste, una experiencia que Morgenthau comentó así: «Weber's political thought possessed all the intellectual and moral qualities I had looked for in vain in the contemporary literature inside and outside the universities» (1978, 64; Frei 2001, 121). Morgenthau no siempre indica cuáles son los textos de Weber que está empleando, pero la lectura de los mismos y las referencias explícitas en las últimas ediciones de *Politics Among Nations* confirman que, además de las dos conferencias sobre las profesiones (1992b [2007b]), Morgenthau conocía parte de los escritos políticos (1984 [1991]), así como fragmentos de la sociología de la religión y de la llamada doctrina de la ciencia (1985a [2010]), como ha afirmado Turner (2009, 68-69).

Dadas las circunstancias en que Morgenthau pone en marcha su carrera como exiliado en Estados Unidos, no es sorprendente que en sus textos de la posguerra las referencias a Weber sean veladas. Sin embargo, una lectura atenta permite encontrar pasajes reveladores de Morgenthau que podrían haber sido del primero. En un libro de resonancias tan weberianas como *Scientific Man vs. Power Politics* encontramos afirmaciones como «Politics is a struggle for power over men» (1947, 167), mientras que treinta años antes Weber definía la política como «perseguir ámbitos de poder o influencia en la distribución de poder, ya sea entre los estados, dentro de un Estado entre los grupos de personas que

abarca». El poder sobre los hombres al que se refiere Morgenthau es la propiedad que según Weber caracteriza al Estado: «El Estado es [...] una relación de *dominación* de personas sobre personas» (1992a, 158-160 [2007a, 88-89]).

Particularmente reveladora de los vínculos entre ambos es la discusión sobre la ubicuidad del poder, y con ello del mal *en la acción humana*. Así, Morgenthau afirma lo siguiente: «One may separate it [the desire for power] conceptually from the other ingredients of social action; actually there is no social action which would not contain at least a trace of this desire to make one's own person prevail against others». Todo lo anterior lleva a los conceptos fundamentales de Weber (1980, 20-21 [1964, 31-32]) y a un texto que es su predecesor, en el que escribe: «Potencialmente, la lucha atraviesa todos los tipos de actuar en comunidad. [...] No hay comunidad por aquiescencia [*Einverständnishaft*], incluidas las vinculadas a la entrega más ilimitada, como las relaciones eróticas o caritativas, que a pesar de ese sentimiento no puedan encerrar en sí la violación más desconsiderada del otro» (1985b, 464 [1973, 211-212]). La conexión que establezco aquí entre lucha en Weber y poder en Morgenthau parecerá obvia si se tiene en cuenta que en Weber lucha se refiere a una acción cuya «intención es la imposición de la propia voluntad» y poder a la «probabilidad de imponer la voluntad propia incluso contra la resistencia» (1980, 20, 28-29 [1964, 31-32, 43]). En cuanto a la teoría realista de las relaciones internacionales, Morgenthau toma de Weber el lenguaje de los valores (Turner 2008, 72), en la importancia de las cualidades de los políticos (2008, 78), si bien va incluso más allá que su antecesor en cuanto a la ubicuidad del poder (2008, 76). En suma, son indudables los fuertes vínculos, obvios e implícitos, entre Weber, Morgenthau y el realismo en relaciones internacionales.

Volviendo al comité del SSRC, éste tuvo un efecto perdurable sobre las relaciones internacionales, si bien éstas no dejaron de ser una subdisciplina dentro de la ciencia política. Que el comité tuvo tal efecto puede demostrarse, aunque también es cierto que a finales de los cincuenta ya era perceptible la presencia en las relaciones internacionales de los métodos conductistas y el liberalismo a los que Morgenthau y otros iniciadores de las relaciones internacionales se oponían fervientemente. El impacto del comité puede apreciarse tanto en el peso que el realismo aún tiene hoy en día dentro de las relaciones internacionales como en la distintiva centralidad del problema del poder para entender su institucionalización como subdisciplina dentro de la ciencia política. Como veremos, gracias a las fundaciones estas ideas sobre la modernización y las relaciones internacionales forjadas en los comités del SSRC, también fueron escuchadas fuera de Estados Unidos.

III. TRES PAÍSES, CUATRO CASOS

Argentina, México y España son los países culturalmente más significativos de habla hispana, en términos de su vida intelectual, su industria editorial, el número de estudiantes y de habitantes. Además, elegir estos tres países permite poner énfasis en los dos individuos que más influyeron en la recepción de Weber en Iberoamérica: José Medina, que tradujo *Economía y sociedad* cuando era editor del Fondo de Cultura Económica (FCE), y Gino Germani, quien definió no sólo la interpretación de Weber común a varias generaciones de científicos sociales argentinos, sino también la idea misma de investigación social. Los cuatro casos seleccionados se centran en adaptaciones de Weber que tuvieron destinos disímiles en la historia de las ciencias sociales, incluyendo la falta de recepción de Weber en México en la década de 1940, como un caso negativo. Este diseño basado en los casos más similares proporciona además una cierta equivalencia en cuanto a condiciones como el área lingüística. Los rasgos cruciales son resumidos en el cuadro siguiente.

<i>Casos seleccionados</i>			
	<i>Apoyo de las fundaciones</i>		
	<i>No</i>		<i>Sí</i>
	<i>Sí</i>	México 1940	Argentina
<i>Tradiciones rivales</i>	No	España	México 1960 (RI)

Buenos Aires 1959

En Argentina, la lectura de Weber apoyada por las fundaciones y el SSRC anuló interpretaciones locales y convirtió a figuras relativamente marginales en dominantes. A principios de los años cincuenta, el nombre de Weber ya era conocido, en parte gracias al prestigio y las visitas a este país que había realizado José Ortega y Gasset, cuya editorial, Revista de Occidente, sólo publicó un artículo de Weber, pero tradujo varios libros de sus contemporáneos como Georg Simmel y Ferdinand Tönnies (López Campillo 1972, 259-269). Si bien esta labor editorial tuvo continuación en el FCE y en Losada, existía desde antes un público para estos títulos, pues, según Alejandro Blanco (2007b), la revuelta contra el positivismo había despertado el interés en el pensamiento alemán ya en los años treinta, concentrándose a partir de los cuarenta en autores como Hans Freyer y en el propio Weber. Algunos exiliados europeos como Francisco Ayala y Renato Treves publican en aquellos años sobre el autor de Heidelberg. Si bien durante los años cincuenta las personalidades dominantes en la sociología argentina eran Ricardo Levene, Raúl Orgaz y, ya en la siguiente generación, Alfredo Poviña,

muchos otros enseñaban sociología, sobre todo a juristas, y lo hacían *ad honorem*. Aunque las primeras cátedras argentinas de sociología datan de principios del siglo xx, hasta finales de los años cincuenta la materia sólo se enseñaba en las carreras de derecho y filosofía y en las aulas sólo se glosaban a los maestros y obras de pensamiento social europeos, por lo que la discusión sobre Weber, en la medida en que la hubo, estuvo limitada por el estilo de trabajo humanista y escolástico, resultante de la reacción antipositivista y de la preferencia predominante, pero no indiscutida, por interpretaciones *espiritualistas* de la sociología como parte de la filosofía, no del conocimiento empírico.

Bajo tales circunstancias, el protagonismo de Weber se ciñó a las discusiones sobre el objeto y el método de la sociología (Blanco 2007a). En 1950, seis años después de la publicación de *Economía y sociedad*, Gino Germani podía referirse al «conocido concepto del tipo ideal de Max Weber» (1950, 309). Más interesante es que, en su larga lucha contra los antipositivistas y las concepciones espiritualistas de la sociología, en la que los autores alemanes ocupan los lugares más prominentes, Germani una y otra vez rescata a Weber (1952a, 111-112; 1952b, 98; 1956). En opinión del ítalo-argentino, éste supo situar a la sociología en el lado de las ciencias naturales, precisamente mediante el tipo ideal. Otro vínculo con Weber reconocido hasta los sesenta por el propio Germani es la sociología histórica, que según él caracterizaba a gran parte de la disciplina en Argentina (1968, 406).

A pesar de esta temprana institucionalización, el significado de Weber cambió muy rápido en los años siguientes, en gran parte debido al propio Germani. De acuerdo con Blanco, con el auge del problema del desarrollo, el autor de *Política y sociedad en una época de transición* (1962) comienza a cambiar el foco de sus trabajos del totalitarismo al desarrollo y a la modernización; al hacerlo la obra de Parsons toma un papel central en el trabajo del propio Germani, al punto que Blanco habla de una afinidad (2003, 690, 695, 699). El punto crucial desde el punto de vista de la recepción de Weber es que al basar sus trabajos sobre modernización en Parsons, Germani, al igual que Almond en Estados Unidos, está transmitiendo *nolens volens* su lectura de Weber, que es la que queda institucionalizada entre los cursos de 1957-1958 y de 1962, en los que, como Germani mismo reconoce, sus programas de sociología sistemática en la UBA se centran más en el «enfoque estructural funcional» (Informe del director, Departamento de Sociología, citado en Blanco 2003, 681). Como veremos, no sólo son éstos los años de las primeras estancias de Germani en Estados Unidos y de las subvenciones por parte de las fundaciones estadounidenses sino también de creciente contacto con colegas cercanos al CCP, donde se elaboró la síntesis estructural-funcionalista de Almond (1960) para política comparada, entre los que están Martin Lipset y Stein Rokkan, quienes también recurrieron a Parsons y a sus *pattern variables* (Lipset y Rokkan 1967). Al igual que éstos, Germani

estuvo en contacto con el CCP mediante su participación en conferencias.² Para conversar con sus nuevos interlocutores, Germani necesita otros temas de investigación y otras adaptaciones de Weber.

Frente a las personalidades más dominantes hasta entonces en la sociología argentina, como Levene y Poviña, Germani sólo se destaca a partir de los primeros cincuenta como el más capaz de los adeptos a la sociología científica (Blanco 2007a). No sólo era un contador que careció del entrenamiento legal que tenían muchos de los contemporáneos influyentes en su medio intelectual sino que se diferenciaba también de quienes poblaban la escena sociológica argentina en los años cincuenta por no ser argentino de nacimiento sino un inmigrante italiano, y además supuestamente de ascendencia judía. Germani había tenido un vínculo con el Instituto de Sociología de Levene, parte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), y editado una influyente colección de sociología para Paidós, pero sus primeros éxitos significativos llegan tras el fin del peronismo (1955) y la obtención de una cátedra en la UBA un año después. A pesar de su condición de *outsider*, entre 1958 y 1963 Germani pasa de ser un sociólogo argentino renombrado, a ser el científico social argentino con más recursos e influencia así como con mayor presencia en el exterior; mientras, la posición de Poviña experimenta un cambio comparable, pero en la dirección opuesta, incluida una retirada de Buenos Aires a la Universidad Nacional de Córdoba y de los foros internacionales más influyentes. De acuerdo con mi argumento, la preponderancia de Germani fue una consecuencia de los subsidios que obtuvo de las fundaciones para sus investigaciones y para las actividades del Grupo Latinoamericano para el Desarrollo de la Sociología.

El primer subsidio del que se benefició Germani fue concedido en febrero de 1960 por 35 000 dólares para realizar investigación sobre la inmigración masiva al Río de la Plata entre 1870 y 1930.³ En el origen del proyecto están los contactos de un funcionario de la RF, John P. Harrison, de paso por Buenos Aires en mayo de 1958, con José Luis Romero, quien además de haber sido rector de la Universidad de Buenos Aires disfrutaba del respaldo del medievalista español Claudio Sánchez-Albornoz (uno de los «refugee scholars» a quien la RF había protegido durante el fascismo). Mediante la concesión del subsidio a Romero, la fundación continuaba sus intentos de promover la historia de las ideas. Es Romero quien insiste en que la investigación se dirija desde la universidad, concretamente desde el Instituto de Sociología.⁴ Un primer plan en español fue enviado a la RF por el mismo Romero en abril de 1959 a instancias de Germani, después de que este último se entrevistase con Harrison, de la división de humanidades, en Nueva York, quien a partir de mayo empieza a darles indicaciones sobre a qué disciplinas debían pertenecer los académicos que han de participar en el proyecto, sobre quién debe asumir la dirección y sobre la

relación de los miembros del grupo con la enseñanza en la UBA, y solicita aclaraciones sobre qué organización estaría a cargo de la administración.⁵

Todo esto no cae en saco roto. En una carta, Germani destaca que la conexión entre docencia e investigación es lo habitual en su departamento.⁶ Y en la misma, Germani adjunta el proyecto de Romero a la RF, pero ya modificado y redactado en inglés. Harrison acusa recibo de la «detailed description of your research and teaching program» sobre el impacto de la inmigración masiva en el Río de la Plata y circula una copia del proyecto entre los funcionarios de la RF dedicados a humanidades y a ciencias sociales, que la devuelven con anotaciones no sólo sobre la habilidad de Germani como académico sino sobre si es marxista o no y si tiene conflictos con otros sociólogos locales.

A las pocas semanas, Harrison anuncia a Germani un viaje a Buenos Aires en noviembre. El motivo aparente de esta nueva visita suya es que su colega Erskine McKinley, el subdirector de ciencias sociales, pueda conocer a las personas y organizaciones más prometedoras en las ciencias sociales en Sudamérica. Sin embargo, es más que probable que la misma estuviera también relacionada con las dudas sobre las posiciones políticas y la personalidad de Germani, y con la cuestión de qué parte de la subvención vendría de la Social Sciences Division, cuyos funcionarios querían hacerse una idea más precisa sobre el proyecto y los participantes. A la vez, el viaje les permite ajustarse a otra práctica habitual de la RF: todo beneficiario de la fundación debía haber tenido contacto personal anterior con al menos uno de sus funcionarios.

El diario de Harrison contiene anotaciones reveladoras sobre los efectos que la RF esperaba que sus subvenciones tuvieran en la escena local. Además de los ya nombrados Romero y Germani, el tercer y cuarto investigador importante para el proyecto eran Tulio Halperin y Gustavo Beyhaut, éste, de la Universidad de la República, en Uruguay. Vale la pena mencionar que Harrison, sabiendo por visitas anteriores a ese país de la posición comparativamente más débil de Beyhaut dentro de la academia uruguaya, propone otorgarle directamente a éste la parte del dinero necesaria para hacer investigación en su país, con la intención expresa de reforzarle —«it would give Beyhaut added stature within his own community»— frente a los caciques de la historia uruguaya, pero Romero y Germani rechazan la idea y retienen la administración de todo el proyecto en la UBA.⁷

En la carta en que semanas después Romero envía el proyecto para su consideración formal hace saber que se han llevado a cabo modificaciones referidas a los temas que se habían discutido en Buenos Aires con Harrison y McKinley, incluida una referida a una sección de metodología.⁸ Las reservas del funcionario de la Social Sciences Division se referían a en qué medida el proyecto y Germani podían considerarse sociólogos y no historiadores. En todo caso, McKinley consideraba positivo que el ítalo-argentino tuviera contactos

internacionales, que hiciera trabajo de campo y que fuera una persona emprendedora, lo cual, para el estado en que encontraba el plan, era preferible a un mero estudioso. Por todo ello concluye:

El resultado final podrá no ser un gran logro científico [...], pero reforzará, indirectamente, las inclinaciones positivistas de Germani. Para bien o para mal parece representar la sociología en Argentina y por esta razón debe ser digno de apoyo.⁹

Cuando en octubre de 1962 Germani se embarca en un nuevo proyecto sobre «structure and social change», también lo hace financiado por un subsidio de 87 000 dólares de la RF, pero en categoría de director y en otra organización, el Centro de Sociología Comparada del Instituto Torcuato di Tella,¹⁰ que financia la mitad de los gastos. En parte, la mudanza de la UBA al Instituto di Tella estuvo motivada por las dificultades que una subvención de 210 000 dólares concedida por la FF le trajo a Germani, pues los estudiantes de la universidad se oponían a que se aceptase dinero del extranjero, a que se pagase más a los profesores de fuera que a los locales, etc.¹¹ A pesar de la decisión de mudarse, a la que ni la RF ni la FF se opusieron, Germani mantuvo un vínculo robusto con la UBA, que le permitió a él y sus colaboradores combinar las ventajas de operar en uno y otro tipo de organización, entre las que estaba el que las fundaciones valoraban los vínculos con la docencia y la formación de las investigaciones.

Esta dimensión internacional es crucial para entender el impacto de Germani en la sociología argentina, no sólo porque el dinero para sus proyectos de investigación provenía de actores externos, sino porque las actividades fuera del país le daban mayor estatus frente a terceros, ya fueran argentinos o extranjeros, como deja ver el comentario de McKinley sobre la dimensión internacional de la actividad de Germani. También los terceros percibían la importancia de las subvenciones, como un crítico de éste que observa que la beca de la FF había convertido a Germani en «the leader of sociologists of the country».¹²

Gracias a su amplia actividad internacional, Germani consigue, a pesar de que en su país era una figura controvertida y cuestionada, convertirse fuera de él en *el* sociólogo argentino. Su primer contacto directo con la academia estadounidense había tenido lugar en 1956 gracias a una beca del American Educational Exchange Program (Pereyra 2006, 62-66). Pocos años después de este inicio modesto, Germani consiguió desarrollar instrumentos como el Grupo Latinoamericano para el Desarrollo de la Sociología y promover el establecimiento del United States-Latin American Faculty Interchange Program (USLAFIP), que le permitió ser profesor visitante en Berkeley en 1961; como antes lo había sido en Chicago (Pereyra 2006, 181-182; Germani 2008, 140). Como ha argumentado convincentemente Diego Pereyra, estas actividades en el extranjero le dan ocasión a Germani de dibujar a sus interlocutores en el exterior un panorama de las carencias de la sociología argentina que se corresponden tanto

con la agenda de Germani como con la del SSRC y las organizaciones filantrópicas que lo financian. Sus éxitos en el exterior le permiten socavar la posición en Argentina de Poviña, quien no se benefició del USLAFIP y fue desplazado por Germani de la posición que el primero tenía en la International Sociological Association (ISA) a principios de los años cincuenta; al final del periodo, Germani ocupa varios cargos en la ISA, entre ellos el de vicepresidente (Blanco 2005, 45; Pereyra 2006, 167-169).

A partir de 1960, la ascensión de Germani al olimpo sociológico se había visto amenazada por las acusaciones de comunismo provenientes de católicos y peronistas, que tuvieron un eco considerable entre las fundaciones, a pesar de su escasa sustancia. De acuerdo con una entrevista a Enrique Oteiza, el director ejecutivo del Instituto di Tella, el informe secreto del ejército argentino sobre Germani registraba las graves acusaciones de ser un judío italiano, un antiguo socialista y de haber preguntado a los estudiantes de la universidad su opinión sobre el servicio militar.¹³ Germani también fue, supuestamente, un abogado del amor libre, por lo que cuando la FF le otorgó la beca, llegaron a Nueva York delegaciones de católicos locales para protestar.¹⁴ De hecho, el ataque más firme contra Germani seguramente venía de católicos argentinos como el sociólogo José Miguens, y formaba parte de un enfrentamiento más amplio de éstos con el rector Risieri Frondizi y los sectores laicos dentro de la UBA.¹⁵ Ello llevó a que, finalmente, una carta con las sólidas acusaciones de comunismo y corrupción de la juventud cayese en manos de George Harrar, el presidente de la RF.¹⁶ Tres días después, uno de los directores, Kenneth W. Thompson, y otro de los funcionarios de la RF se habían puesto en contacto con diversas personas para hablar de las acusaciones contra Germani; en los meses siguientes se prepara una recopilación de valoraciones y puntos de vista sobre Germani. En cierto modo, el asunto quedó cerrado cuando Thompson respondió a Smithies que la información que se tenía a través de diversas fuentes sobre la «Faculty of Sociology» (*sic*) era tranquilizadora, punto de vista que seguramente fue retransmitido a quien había enviado la carta desde Buenos Aires.¹⁷

México 1939

Regida por sus estatutos, incluidos los referidos a la llamada «Program & Policy», la RF dio apoyo generoso a ciertos investigadores, al mismo tiempo que dejaba de lado otros al menos igual o más valiosos. A ello contribuyó en ocasiones la división interna entre ciencias sociales y humanidades. Medina, un académico español formado en Alemania, llegó a México como exiliado en 1939 (Moya López y Morales Martín 2008; Morcillo Laiz 2010). Él era un magnífico candidato a convertirse en el intermediador entre las ideas de Weber y la

sociología y ciencia política modernas, por un lado, y quienes en México se interesaban, como profesores o estudiantes, por dichos temas. Gracias a varias décadas de intercambio científico entre Alemania y España, Medina y sus colegas en el FCE y la UNAM tenían un mínimo conocimiento de la tradición intelectual de la que provenía Weber, la Historische Schule der Nationalökonomie [Escuela Histórica de Economía Política] y podían, más o menos, leerlo y traducirlo desde este punto vista (Morcillo Laiz 2012, 625-627). Además de su contacto con el pensamiento social y la lengua alemanes, Medina también tenía cierta familiaridad con la sociología estadounidense debido a su temprano interés en los métodos de investigación empírica desarrollados en las universidades de Columbia y Chicago en los años treinta (Morcillo Laiz 2008, 158-159). Estas prioridades se reflejaron en la colección que Medina editó para el FCE, así como en el programa del posgrado en ciencias sociales que estableció en su Centro de Estudios Sociales dentro de El Colegio de México a partir de 1943 y hasta 1946 (Moya López 2007; Blanco 2008). El plan de estudios incluía tanto el estudio de instituciones políticas, de la teoría social y la democracia como la formación en métodos de investigación empírica y estadística (Morcillo Laiz 2008, 156-162).

A pesar de sus credenciales y del programa de la RF para académicos refugiados, Medina no obtuvo el apoyo necesario ni para que su Centro ni su puesto de trabajo sobrevivieran. Antes de la segunda Guerra Mundial, la RF había financiado un Institute for Current World Affairs en la Ciudad de México (1928-1931),¹⁸ así como a filósofos prominentes de la Universidad Nacional —Eduardo García Máynez y José Gaos, entre otros—, y al programa de humanidades de El Colegio de México (Lida y Matesanz 1990). Específicamente, el apoyo de la RF se concentró en el gran escritor mexicano Alfonso Reyes y en un talento organizacional, Daniel Cosío Villegas, presidente y secretario de El Colegio de México, respectivamente. En aquellos años este último, que había sido el genio detrás del FCE, obtuvo subsidios significativos para escribir, junto a otros investigadores, la *Historia moderna de México*, una obra en varios volúmenes que pretendía constituir una respuesta desde el liberalismo a una interpretación marxista de la historia del país (Ortoll y Piccato 2011, 353-354). Durante toda una década, Cosío consiguió sucesivas extensiones de la financiación para el seminario, no sólo de la RF sino también de varios donantes locales como la Secretaría de Hacienda, el Banco de México y El Colegio de México. Este éxito de Cosío no es tan sorprendente si se tiene en cuenta que en 1945 el vínculo entre la RF y El Colegio de México era ya tan fuerte que, cuando Reyes admitió que estaba a punto de publicar bajo su nombre un libro que glosaba la obra de otro autor, el director de Humanidades de la RF, con la intención de preservar el buen nombre de Reyes, escribió a la editorial Oxford University Press para encontrar una solución, la cual consistió en adquirir los derechos de la obra para poder imprimirla en español.¹⁹

De este modo, mientras el seminario de investigación histórica se ampliaba en aquellos años, el Centro de Estudios Sociales de Medina se extinguía debido a la escasez de dinero. La paradoja es que lo que la RF sabía sobre «[t]his Spanish director of the program of social studies» era positivo; Medina «had made his reputation before coming to Mexico, and now as a Mexican citizen is presumably at the beginning of an important program».²⁰ A pesar de ello, la RF nunca apoyó a Medina, al parecer porque la Social Sciences Division de la RF carecía de interés en la región, ya que consideraba que las ciencias sociales en América Latina tenían un bajo nivel y que el entorno no era favorable para su desarrollo.²¹ De hecho, la RF hizo muy poco en las ciencias sociales en los años siguientes, salvo financiar la Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. En resumen, Medina nunca recibió apoyo de la RF y se trasladó a la Universidad de Puerto Rico; los recursos que Cosío utilizó para financiar su *Historia moderna de México* no estaban disponibles para el proyecto vanguardista de un *refugee scholar*.

La falta de apoyos a Medina y su segunda migración de México a Puerto Rico contribuyeron a que las ideas de Weber se desvanecieran en el olvido. A principios de los años cuarenta había un gran interés en la obra de Weber, de lo que dan testimonio no sólo las actividades de Medina en el FCE y en El Colegio de México, sino el hecho de que su rival sociológico local, Lucio Mendieta y Núñez, iniciara en su *Revista Mexicana de Sociología* una polémica soterrada con el recién llegado sobre la interpretación de Weber (Mendieta y Núñez 1941, 1946). Mendieta era un jurista de la vieja escuela formado por el más importante antropólogo mexicano, Manuel Gamio, y una *faible* patente por el hombre que representaba el pasado de la sociología estadounidense, Pitirim Sorokin (Lins 1942; Anon 1952; Olvera Serrano 2004). El interés que hubo al inicio de los cuarenta no se debía, como en Argentina, a un contacto intenso con el pensamiento alemán sino que fue una consecuencia del exilio, por lo que al irse Medina a Puerto Rico, en gran parte se perdió. Cuando en 1951 Mendieta estableció el que sería el primer título universitario en ciencias sociales después del intento de Medina, no incorporó el innovador enfoque del Centro de Estudios Sociales sino que el plan que finalmente aprobó el Consejo Universitario sólo dedicaba un cuarto de las horas lectivas a asignaturas relacionadas con la sociología (Morcillo Laiz 2008, 162-169). Después de que Mendieta fuera relevado por Pablo González Casanova como «caudillo sociológico» en la UNAM, comenzó un periodo de varias décadas en el cual la influencia del marxismo francés era incontestada (Leal, Andrade y Girola 1995), una situación facilitada por la ausencia de una tradición teórica alternativa, por ejemplo, la interpretación de Weber sobre el capitalismo moderno o su respuesta al materialismo en el estudio de la interacción entre ideas e intereses (Aguilar Villanueva 1987; Pozas Horcasitas 1994; Aguilar Villanueva 1995). Sin apoyo de la RF, las ideas de Weber no encontraron cabida en El Colegio de México en la

época de Medina, y aún menos en la UNAM, pero reaparecieron en otra adaptación en los años sesenta.

México 1959

La RF colaboró estrechamente con Cosío para expandir las actividades de El Colegio de México a las ciencias sociales. Los primeros esfuerzos desembocaron en el Centro de Estudios Internacionales (CEI), establecido en noviembre de 1959 para ofrecer una formación a diplomáticos, no sólo mexicanos sino también de otros países latinoamericanos. Este énfasis específico en la formación de cuadros y en los estudios internacionales tal vez no se correspondiese del todo con el interés de Cosío en que El Colegio de México prestase atención a la sociología y la ciencia política *en general*. Por otro lado, el anclaje institucional del CEI en El Colegio de México fue una decisión tomada después de años considerando seriamente otras posibilidades.

El CEI es heredero del intento más decidido que se hizo en Estados Unidos de establecer las Relaciones Internacionales como una disciplina separada de la ciencia política (Guilhot 2011c). La conexión entre este proyecto y la adaptación de Weber lanzada por Morgenthau la encarna Thompson, el responsable para ciencias sociales dentro de la RF, quien había sido su alumno, pero también el organizador de la conferencia de 1954 en la que nace el proyecto de las relaciones internacionales como una disciplina separada de la ciencia política y con una teoría de las relaciones internacionales diferenciada (Guilhot 2011a). Thompson, incluso, fue invitado a dar clases de teoría de las relaciones internacionales en el CEI, aunque finalmente el en aquel momento vicepresidente de la RF no pudo impartirlas.²² De todos modos, en la medida en que en el CEI se enseñó teoría de las relaciones internacionales, ello se hizo usando el libro de su maestro, *Politics Among Nations*, que el primer director del CEI, Francisco Cuevas Cancino, tradujo al español con sus estudiantes (Morgenthau 1963; Ferrer 2012, 169); en toda la correspondencia entre El Colegio de México y la RF referida al CEI, ésta es la única obra que se menciona para su inclusión en el programa de estudios, siguiendo una recomendación de Thompson.

Algunos rasgos del intento original de institucionalizar el estudio de las relaciones internacionales siguiendo el modelo de Morgenthau todavía prevalecen en México, como las licenciaturas en relaciones internacionales y la separación departamental entre Estudios Internacionales y Ciencia Política. Otra característica resultante de este proceso es la cercanía con la práctica de la política exterior y de la secretaría responsable de la misma. Una consecuencia importante de que se estableciese el CEI en El Colegio de México es que en la práctica se condenó al fracaso a los demás proyectos locales relacionados con las relaciones internacionales, entre otras cosas porque una vez que se había comprometido

con Cosío, el gobierno mexicano difícilmente podía ofrecer dinero también a otro centro que tuviera el mismo propósito; eso, a su vez, dificultaba que la RF, la UNESCO u otra fundación dieran dinero para proyectos similares. Es cierto que nadie en la RF ni en México parece haber considerado la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, donde desde 1951 se impartía la carrera en ciencias diplomáticas, pero sí se pensó seriamente en la Facultad de Derecho, así como el Instituto de Derecho Comparado. A continuación examino cómo en El Colegio de México las relaciones internacionales y el realismo se convirtieron, gracias al apoyo de la RF, en una adaptación exitosa del pensamiento de Weber.

La magnitud de los medios ofrecidos por la RF deja pocas dudas sobre la importancia de tal relación para el futuro de las relaciones internacionales en México. Aparte de una beca de 7 300 dólares para un estudio de Jorge Castañeda sobre las Naciones Unidas, en septiembre de 1960 la RF ya había otorgado dos subsidios por un total de 85 000 dólares al CEI, antes de que se empezasen a impartir clases en enero de 1961.²³ De todos modos, éstos no fueron los únicos recursos que la RF puso a disposición del CEI. Además de obligarse a pagar a los profesores visitantes, la RF aportó una cantidad considerable del *know-how* necesario para identificar a los docentes que podían impartir las materias requeridas en el programa de estudios, aunque es cierto que varios fueron enviados por la UNESCO. Entre los medios adicionales que la RF también concedió al CEI están las cruciales becas de posgrado para que los estudiantes de relaciones internacionales pudieran especializarse en el extranjero en diversas áreas geográficas y que al volver impartieran los cursos correspondientes (Ochoa 2011, 62, 66, 68). Entre los beneficiarios de esas becas se encontraban personas fundamentales para el futuro del CEI, como Mario Ojeda y Rafael Segovia. Sin negar la importancia de su cuantía, el significado de estos medios como constitutivos de una relación de dominación palidece si se los pone en el contexto más amplio de la relación entre la RF y El Colegio de México: de 1942 a 1962 la primera había otorgado más de 710 000 dólares al segundo; en 1962, dos años después del segundo subsidio al CEI, El Colegio de México recibió otro de 114 000 para el desarrollo de las ciencias sociales.²⁴

A pesar de los meandros y la contingencia intrínsecos a una negociación así, los estatutos racionales que regían la relación entre la fundación y los beneficiarios tuvieron un impacto decisivo en el transcurso de la misma. El primer elemento de tales estatutos es el programa de la RF, que determina las actividades y las personas hacia las que los funcionarios de la misma pueden mostrar interés por establecer una colaboración y a los que posteriormente ayudan a preparar una solicitud. Quienes toman contacto con la RF orientan a menudo su discurso y sus planes hacia lo que perciben como los intereses vigentes de la misma. Estos reajustes en los planes institucionales y de investigación no eran infrecuentes. El mismo Sepúlveda, quien se convertiría en

un fecundo y respetado autor de derecho internacional público, una vez informado por Cosío del interés preliminar de la RF en las relaciones internacionales, adapta su discurso a sus anfitriones y trata de presentar su asignatura en la UNAM como una de «world affairs» en vez de derecho internacional, que es lo que realmente enseñaba, aunque en verdad su ocupación de tiempo completo era la práctica de la abogacía.²⁵ Algo similar parece intentar Cosío, aunque con más éxito, ya que su idea original, ampliar las actividades de El Colegio de México a la sociología y la ciencia política, tenía su único vínculo específico con las relaciones internacionales en el que entre los destinatarios de los cursos podían estar los diplomáticos, además del público general.²⁶ De hecho, el primer programa de estudios del CEI consiste en cuatro quintas partes en cursos de «civilization» sobre las distintas culturas del globo (Ochoa 2011, 68-69).

Existen más indicios de que los estatutos de la RF transformaron el interés más general en ciencias sociales por parte de Cosío en el que luego fue el foco más estrecho del CEI. Si bien es cierto que desde las fases iniciales en las reuniones con la RF se hablaba de relaciones internacionales, también se mencionaban la ciencia política y la sociología como las disciplinas en las cuales entrenar a los miembros del Servicio Exterior. Asimismo, es llamativo que el Centro de Estudios Sociales de Medina aparezca una y otra vez como supuesto predecesor del CEI y como testimonio de la experiencia de El Colegio de México en el campo.²⁷ Finalmente, el hecho de que en los primeros años sesenta se inaugurase el Centro de Estudios Económicos y Demográficos en El Colegio de México sugiere que los estudios internacionales no agotaban el interés originario de Cosío en las ciencias sociales. La concreción de esta inquietud en el CEI sería más bien una consecuencia de la política de la RF de promocionar la formación de diplomáticos y del proyecto de Morgenthau de *una* disciplina de las relaciones internacionales, así como del apoyo del secretario de Relaciones Exteriores.

Los estatutos de la RF regulaban no sólo qué actividades podían subsidiarse sino la administración de los fondos, de modo que existía, como veremos, un rendimiento de cuentas. En realidad, mucho antes de que se hiciese una solicitud formal, los funcionarios descartaban algunos proyectos, participaban en la concreción de otros y, cuando estaban listos hasta en los últimos detalles, daban indicaciones al futuro beneficiario de que enviase una solicitud formal, que luego se defendía antes los *Trustees* de la RF. En el caso del CEI, más allá de un lacónico «On the surface the program seems compatible with our interest in “diplomats”»²⁸ y de examinar tanto el plan de estudios, diseñado por «Cosío Villegas, en buena medida bajo el asesoramiento de Kenneth W. Thompson» (Ochoa 2011, 68), como el presupuesto, la RF intervino en la selección de estudiantes y de profesores para el CEI, como era habitual en todos sus proyectos. Parte del presupuesto de la biblioteca se gastó en la colección que la RF había

predeterminado para los diplomáticos de los nuevos países descolonizados, entre cuyas limitaciones Cosío encuentra el que ésta fuera «a predominantly American library».²⁹ A esto hay que añadir la preocupación constante en la RF sobre quién iba a ser el primer director, que finalmente resultó ser Cuevas, «un convencido de la escuela del realismo político» (Ferrer 2012, 168). Éste había sido considerado desde el inicio uno de los posibles directores del CEI, y cuando falló el candidato previsto, Antonio Gómez Robledo, el apoyo de la RF le benefició.³⁰ Más llamativo es que, durante el año y medio en que fue director, Cuevas enviara *motu proprio* cartas casi mensuales a Thompson sobre el CEI, el progreso de sus estudiantes y sus actividades y sobre su relación con el presidente de El Colegio de México, Cosío. Esa situación apunta a que las órdenes ya no provienen de quienes *formalmente* controlan una organización.³¹

En ocasiones, la RF daba indicaciones muy precisas sobre cómo pensaba que debían hacerse las cosas. Así, en un par de momentos cruciales en las conversaciones entre la RF y Cosío sobre el futuro CEI, se puede observar cómo uno da instrucciones con buenas maneras y otro las cumple como si ejecutara su propia voluntad. En junio de 1960, el presidente de la RF, Dean Rusk, le hace saber a Cosío, entre otras cosas, que para darle el apoyo la fundación requiere que el CEI ya esté en marcha y que tiene que haber en México un acuerdo sobre en qué organización académica va a estar anclado el CEI.³² A los cuatro meses el destinatario se presenta en la oficina de la RF en Nueva York para comunicarles que ha recibido «surprising and dramatic support» del secretario de Relaciones Exteriores. Asimismo, Cosío entrega durante la reunión de octubre de 1959 un programa de estudios y una lista de futuros estudiantes que pueden empezar en enero de 1961.³³ La reacción de Thompson al plan es entusiasta, pero mientras esperan a estar seguros de que Cosío realmente obtenga la financiación adicional de otras fuentes, como la RF le venía pidiendo, sólo le conceden 10 000 de los 25 000 dólares que Cosío había solicitado para la biblioteca, lo cual lo enfurece.³⁴ Su enfado no implicó cambio alguno porque la decisión de limitar el apoyo al CEI hasta más adelante había sido tomada por el mismo presidente de la RF, quien añade:

Este expediente muestra el acierto de una renuencia ocasional por nuestra parte. Cosío está empezando a poner los pies en el suelo. Parece tener respaldo como el «instrumento elegido» en México y empieza a darse cuenta de que está implicado en un asunto serio.³⁵

Además de poner condiciones para otorgarla, una vez concedida una subvención, la RF trataba de asegurarse de que la misma se usase según el propósito inicial. Así, incluso sin la *vorausseilendes Gehorsam* [obediencia anticipada] de un Cuevas, existían otros medios más burocráticos, pero no ineficientes, de que los beneficiarios rindieran cuentas a la RF. Normalmente los

beneficiarios entregaban las cuentas de los seis meses precedentes a la fundación para que, si se habían usado de modo apropiado, la RF liberase los subsidios del siguiente semestre. Irónicamente, los instrumentos que la RF utilizaba para asegurarse de que lo que sucedía en El Colegio de México respondía a lo definido por ellos también los trató de usar Cosío para dominar El Colegio de México incluso después de retirarse de dicha institución. Y es precisamente tras su marcha del CEI cuando Cuevas observa que Cosío había arreglado los asuntos relacionados con la subvención de tal modo que había eliminado toda posibilidad de decisión por parte de su sucesor en el puesto de presidente de El Colegio de México.³⁶

Lo anterior no implica, sin embargo, que el poder de la RF fuera omnímodo. Por un lado, la RF dependía de sus socios locales —organizaciones como El Colegio de México e individuos capaces como Cosío— para poder llevar a cabo su propio programa; es por ello por lo que controlaron en cantidad y en el ritmo la ayuda a Cosío, pero no quisieron perder la oportunidad de participar en el CEI.³⁷ El propio presidente de la RF era consciente de que las fundaciones no son todopoderosas, que sus relaciones con los receptores locales de fondos les exponen a riesgos ciertos, los cuales no han de acrecentarse en exceso pues ello les convertiría en meros avalistas de sus socios.³⁸

Las decisiones a favor de El Colegio de México acabaron con la posibilidad de que el CEI fuera establecido en la UNAM o en otra institución mexicana, lo cual no hace los intentos de Cuevas y Sepúlveda de llevarse la subvención menos interesantes, pues dejan ver claramente que los actores locales perciben a la RF como un actor capaz de alterar las normas del juego local. La decisión de la RF a favor de El Colegio de México se tomó a pesar de que Cuevas, el futuro director del CEI, habló con elocuencia de la conveniencia de establecerlo en la UNAM o, en todo caso, de que no se estableciese en El Colegio de México.³⁹ Los funcionarios de la RF oyeron declaraciones similares de Sepúlveda, otro de los supuestos aliados de Cosío, que si bien le alababa, cuestionó la existencia futura de El Colegio de México e insistió en que se considerase establecer el CEI en la UNAM.⁴⁰ A pesar de sus intentos, ni Cuevas ni Sepúlveda pudieron hacer sombra a Cosío como empresario académico, pues carecían tanto del apoyo firme de Manuel Tello, el secretario de Relaciones Exteriores, como de una propuesta realista sobre cómo situar el programa en la UNAM sin que éste terminara devorado por los problemas de la universidad.⁴¹ En claro contraste con el fracaso de ambos estaba la probada capacidad de Cosío para poner en marcha instituciones.⁴²

Es difícil determinar en última instancia por qué la RF decidió apoyar el proyecto de El Colegio de México. Una posible explicación es la presencia de profesores y estudiantes de izquierda en la UNAM, frente a los que El Colegio de México era un baluarte liberal (Ortoll y Piccato 2011). Una comunicación entre

dos funcionarios de la RF sobre un proyecto de Sepúlveda al que se le dio un apoyo limitado deja ver los vínculos entre los subsidios a una institución y las posibilidades de otras, así como los esfuerzos de la RF por introducir en México, junto al derecho, una ciencia social no marxista:

Elegimos adrede apoyar a Sepúlveda a que introdujese el estudio de la ciencia política en la Facultad de Derecho por la ausencia manifiesta en aquel momento de un estudio no marxista de la ciencia política en la Universidad, porque Sepúlveda es uno de los administradores y líderes jóvenes más capaces en la Universidad [...]. Se pensó que los estudiosos del derecho internacional y de las relaciones internacionales a los que Sepúlveda quería invitar, y que después invitó con fondos de la RF, serían capaces de jugar un papel bastante importante en llevar a los estudiantes, incluidos los de posgrado, a considerar la ciencia política como una materia diferenciada dentro de las ciencias sociales [...]. No hay duda de que deberíamos preguntar a Morgenthau y a algunos de los otros sobre su experiencia cuando visitaron la Facultad de Derecho. [...] En 1963 nos parecía que un segundo centro de estudio de las relaciones internacionales en la Ciudad de México estaba justificado. Pero ahora que hemos dejado de apoyar al Colegio en este campo, ¿podemos continuar ayudando a la UNAM?⁴³

Todo sumado, la documentación ofrece una perspectiva nueva sobre cómo el planteamiento original de Cosío para un centro dedicado a las ciencias sociales se concretó en uno enfocado a los estudios de áreas y relaciones internacionales, en el que el lugar de Weber estuvo limitado a la adaptación contenida en el realismo de Morgenthau. El CEI nació gracias al apoyo de la Secretaría de Relaciones Exteriores y al de la RF en mejorar los cuerpos diplomáticos e impulsar una cierta teoría de las relaciones internacionales. Este tema, que en los años cincuenta había sido importante en la UNAM, pasó a ser dominio de El Colegio de México. En otros países, sin embargo, se institucionalizaron adaptaciones de Weber difícilmente compatibles con los programas de las fundaciones.

España 1940

Durante los años que sucedieron a la Guerra Civil (1936-1939), la vida intelectual en España estuvo desconectada de lo que sucedía en el mundo. La RF había llevado a cabo actividades importantes en España en los años veinte y treinta, al menos en medicina y en las ciencias naturales, pero se abstuvo de cualquier forma de presencia en el país después de la victoria franquista. En consecuencia, la recepción *post bellum* de Weber se rigió por tendencias preexistentes en los diversos campos, como el derecho político y la filosofía del derecho, que habían estado caracterizados históricamente por el cosmopolitismo (Gallego Anabitarte 1999), y por necesidades internas tan imperativas como proporcionarle visos de legitimidad al régimen.

Antes de la guerra pensadores notables como José Ortega y Gasset y

Fernando de los Ríos se interesaron en Weber (Ruano de la Fuente 2006; Morcillo Laiz 2010, 347-348), pero fue uno de los seguidores de Carl Schmitt quien escribió una influyente adaptación. En *Contribución a la teoría del caudillaje*, Javier Conde (1942) se basa explícitamente la legitimidad carismática de Weber, si bien transita por la senda trazada por su maestro Schmitt. Las ideas de este último, incluida la de la política como lucha que Schmitt toma de los *Grundbegriffe* así como de *Politik als Beruf* (1992a [2007a]), abundan en las publicaciones de pensadores políticos españoles —primero fascistas y posteriormente católicos o simplemente liberales— en los años cuarenta y cincuenta.

Además de ser consecuencia de las actividades de un intermediario tan influyente como Conde, la recepción de Weber como un teórico del carisma en España tuvo también otras causas. En primer lugar, se publicaron traducciones de Schmitt tanto antes como durante la Guerra Civil. Por otro lado, Schmitt continuó visitando España aún después de terminada la segunda Guerra Mundial. Más allá de su influencia, la difusión en España de Weber se benefició de las traducciones hechas en México por los exiliados y el FCE. Según el testimonio de Juan Linz, en aquel entonces un estudiante y colaborador de Conde, éste distribuyó copias mimeografiadas de *Economía y sociedad* durante sus clases en la Universidad Central de Madrid. Linz era uno de los jóvenes intelectualmente más cercanos a Conde en el Instituto de Estudios Políticos (IEP), en donde se produjo e institucionalizó la mencionada adaptación *schmittiana* de Weber.

Alrededor del IEP hubo personas que se interesaron por otras lecturas y aspectos del trabajo de Weber, por ejemplo por la dominación legal-racional más que la carismática. De hecho, el más prominente entre estos intermediarios potenciales, Manuel García-Pelayo (1974, 1977, 1986), también estudiante *ante bellum* de Schmitt, consideraba a Weber como su influencia intelectual más importante durante los años cuarenta (1991, I, 11). Sin embargo, García-Pelayo no pudo producir ninguna adaptación de Weber para los lectores españoles porque, como antiguo oficial del ejército republicano, no podía obtener una posición universitaria y se exilió en Sudamérica (1950-1980).

Entretanto, la lectura realista de Weber como el teórico del caudillaje carismático se iba desvaneciendo mientras el régimen de Franco cambiaba, los académicos establecían contacto con universidades estadounidenses y los estudiantes izquierdistas se hacían políticamente más activos (Campo 2001). En otras palabras, ante la ausencia de la participación extranjera en la vida intelectual y de interpretaciones no autoritarias rivales, una lectura autóctona de Weber vía Schmitt prevaleció en las décadas de posguerra, para ser eventualmente reemplazada por la de Parsons, como el mismo Conde reconoció al final del franquismo (1974, 13).

CONCLUSIÓN

Después de lo expuesto aquí sobre los casos argentino, mexicano y español, quedan pocas dudas de que la recepción de Weber en español estuvo marcada por las actividades de la RF en las ciencias sociales. El apoyo decidido a Germani que le dieron tanto ésta como la FF e incluso el SSRC, debilitó las interpretaciones locales de Weber, institucionalizando la adaptación parsoniana que éste había hecho suya. En cuanto a la interpretación de Morgenthau, fue institucionalizada en la medida en que en México en los primeros años sesenta se estudió teoría de las relaciones internacionales, gracias en parte a que fue propugnada por su antiguo estudiante, Kenneth Thompson, desde dentro de la propia RF. Por el contrario, la institucionalización de ideas foráneas y disciplinas nuevas, como la sociología weberiana que proponía Medina, fracasó donde no hubo subsidios de una fundación, como en México en los años cuarenta. El éxito era tanto más improbable en cuanto Medina era un *outsider*, carente de las relaciones que podían abrirle el acceso a recursos financieros locales con los que tal vez hubiera podido despertar el interés de los reticentes funcionarios de la división de ciencias sociales de la RF. Irónicamente, en el Madrid de los años cuarenta, un intelectual cercano al fascismo como Conde contribuyó más a la recepción de Weber propugnando su adaptación schmittiana. En cierta medida, qué adaptaciones de Weber fueron institucionalizadas dependió de los intentos de la RF —y del SSRC de definir e impulsar nuevas disciplinas científico-sociales e interpretaciones alternativas al marxismo que impidiesen su institucionalización en las universidades o al menos ofrecieran una alternativa al mismo.

Estas transformaciones fueron en gran medida consecuencia de que la RF, al conceder las subvenciones que ponían a disposición medios de trabajo que no podían obtenerse por otras vías, establecía con sus beneficiarios una relación de dominación racional; esto es, controlaba, dentro de ciertos límites, que los subsidios se usasen para los fines estipulados en sus estatutos o políticas. La obediencia se refleja en la selección de temas de investigación, de los profesores visitantes, de los responsables de los proyectos, de los estudiantes que son becados, de los libros que se leen e incluso de los que se traducen. Todo ello son manifestaciones de la previsible dominación mediante autoridad, restringida a aspectos amplios, pero delimitados de las actividades de los beneficiarios; además, al involucrarse la RF en multitud de decisiones de El Colegio de México, la UBA y el Instituto di Tella, se dio lugar a un flujo continuo de información hacia la sede en Nueva York, con lo que implícitamente se le reconocía a la RF un poder de veto sobre cualquier decisión de importancia. Así, hemos visto cómo Germani se incorpora a un proyecto de marcados tintes históricos, apoyándose en Romero, quien tenía relaciones con la RF y con la UBA de las que él carecía, y cómo Cosío redefine su interés en que en El Colegio de México se estudien las

ciencias sociales de acuerdo con el programa de la RF en la formación de diplomáticos. Al mandar Cuevas, el director del CEI, *motu proprio*, información regular a la RF muestra más fidelidad a ésta que al presidente de El Colegio de México.

La obediencia de los beneficiarios locales se ve recompensada por la protección que la RF les presta, como vimos cuando Reyes estuvo a punto de infringir las normas del derecho de autor, y en la respuesta a los ataques de la derecha argentina a Germani. Tal protección ayuda a que los beneficiarios de la RF adquieran gran influencia en la escena local, que queda sensiblemente alterada, pues los subsidios encumbran a quienes gozan de ellos, dándoles no sólo ventajas materiales, sino de estatus, y perjudican comparativamente a quienes carecen de los mismos. El impacto local de las actividades de la RF puede apreciarse en cómo incluso quienes no reciben dinero están dispuestos a orientarse a las preferencias de la fundación, expresadas mediante sus políticas: así, Sepúlveda convierte su curso de derecho internacional en uno de «world affairs», y la concesión de dinero por parte de la RF y de la FF convierte a Germani en el sociólogo más importante del país incluso desde la perspectiva de sus detractores.

Los subsidios de la RF a Germani o Cosío tuvieron un impacto mayor que el que las cantidades de dinero sugerirían porque favorecieron a empresarios académicos que pusieron en marcha organizaciones racionales conectadas con las grandes universidades públicas, impulsando una amplia institucionalización de las adaptaciones de Weber propuestas por Parsons y por Morgenthau. Por ello, el poder de las fundaciones debe ser considerado en el futuro si se quiere entender por qué no surgen en América Latina otras lecturas de Weber hasta que en los últimos años sesenta y primeros sesenta en la CEPAL, dos colaboradores de Medina (1964), Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, formulan su teoría de la dependencia (1969), y en Buenos Aires Guillermo O'Donnell propone el concepto del Estado burocrático-autoritario (1972). En el contexto latinoamericano de los cuarenta y cincuenta, donde las universidades no tenían recursos para investigar y en un momento en que los límites disciplinarios eran borrosos, el que los donantes determinasen ciertos fines para sí en sus políticas y pusieran a disposición de terceros los medios para que éstos los llevaran a cabo tenía que resultar en la dominación de los beneficiarios, independientemente de cuán filantrópicas fueran las intenciones de las fundaciones.

Referencias

Aguilar Villanueva, Luis F. 1987. «Recepción de la sociología en México (Una aproximación)». En *La sociología dominante: crítica a la sociología contemporánea*, Américo Saldivar (ed.). México:

- UNAM, 129-162.
- . 1995. «El estado actual de la investigación sociológica en México». En *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*, Juan Felipe Leal y Fernández, Alfredo Andrade Carreño y Lidia Girola Molina (eds.). México: UNAM y UAM-Azcapotzalco, 205-215.
- Almond, Gabriel A. 1960. «A Functional Approach to Comparative Politics». En *The Politics of the Developing Areas*, Gabriel A. Almond y James S. Coleman (eds.). Princeton: Princeton University, 3-64.
- . 2007. «Structural Functionalism and Political Development». En *Passion, Craft, and Method in Comparative Politics*, Gerardo L. Munck y Richard Snyder (eds.). Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 63-85.
- Anon. 1952. «La Universidad Nacional otorga el grado de doctor honoris causa al sociólogo Pitirim A. Sorokin». *Revista Mexicana de Sociología* 14 (3), 463-465.
- Baehr, Peter. 2001. «The “Iron Cage” and the “Shell as Hard as Steel”: Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism». *History and Theory* 40 (2), 153-169.
- Barton, Allen H. 2001. «Paul Lazarsfeld as Institutional Inventor». *International Journal of Public Opinion Research* 13 (3), 245-269.
- Berman, Edward H. 1983. *The Influence of the Carnegie, Ford, and Rockefeller Foundations on American Foreign Policy: The Ideology of Philanthropy*. Albany: State University of Nueva York Press.
- Blackmer, Charles. 2002. «Pye, Lucian». En *American Political Scientists: A Dictionary*, Glenn H. Utter y Charles Lockhart (eds.). Westport: Greenwood Press, 331-333.
- Blanco, Alejandro. 2003. «Política, modernización y desarrollo: una revisión de la recepción de Talcott Parsons en la obra de Gino Germani». *Estudios Sociológicos* 21 (63), 667-699.
- . 2005. «La Asociación Latinoamericana de Sociología: una historia de sus primeros congresos». *Sociologías* 7 (14), 22-49.
- . 2007a. «Ciências sociais no cone sul e a gênese de uma elite intelectual (1940-1965)». *Tempo Social* 19 (1), 89-114.
- . 2007b. «La temprana recepción de Max Weber en la sociología argentina (1930-1950)». *Perfiles Latinoamericanos* 30, 9-38.
- Blanco, Alejandro. 2008. «Karl Mannheim en la formación de la sociología moderna en América Latina». *Estudios Sociológicos* 27 (80), 393-431.
- Campo Urbano, Salustiano del (ed.). 2001. *Historia de la sociología española*. Barcelona: Ariel.
- Cardoso, Fernando Henrique, y Enzo Faletto. 1969. *Dependencia y desarrollo en América Latina: ensayo de interpretación sociológica*. México: Siglo XXI.
- Conde, Francisco Javier. 1942. *Contribución a la doctrina del caudillaje*. Madrid.
- . 1974. *Escritos y fragmentos políticos*. Madrid: IEP.
- Cosío Villegas, Daniel. 1977. *Memorias*. México: Mortiz.
- Cueto, Marcos. 1994. *Missionaries of Science: The Rockefeller Foundation and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dezalay, Yves, y Bryant G. Garth. 2002. *The Internationalization of Palace Wars: Lawyers, Economists, and the Contest to Transform Latin American States*. Chicago: University of Chicago

- Press.
- Ferrer, Carlos. 2012. «El primer director del Centro de Estudios Internacionales: Francisco Cuevas Cancino». En *El Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México, 50 años de investigación y docencia*, Gustavo Vega Cánovas y Humberto Garza Elizondo (eds.). México: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 165-171.
- Fisher, Donald. 1993. *Fundamental Development of the Social Sciences: Rockefeller Philanthropy and the United States Social Science Research Council*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Frei, Christoph. 2001. *Hans J. Morgenthau: An Intellectual Biography*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Gallego Anabitarte, Alfredo. 1999. «La influencia extranjera en el derecho administrativo español desde 1950 a hoy». *Revista de Administración Pública* 150, 75-114.
- García-Pelayo, Manuel. 1974. *Burocracia y tecnocracia, y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1977. *Las transformaciones del Estado contemporáneo*. Madrid: Alianza.
- . 1986. *El Estado de partidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1991. «Autobiografía intelectual». En *Obras Completas*, 3 vols. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 3-17.
- Gerhardt, Uta. 2002. *Talcott Parsons: An Intellectual Biography*. Cambridge University Press.
- . 2007. «Much More Than a Mere Translation. Talcott Parson's Translation into English of Max Weber's *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*: An Essay in Intellectual History». *The Canadian Journal of Sociology* 32 (1), 41-62.
- Germani, Ana Alejandra. 2008. *Antifascism and Sociology: Gino Germani: 1911-1979*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Germani, Gino. 1950. «El estudio integral de las comunidades». *Revista Mexicana de Sociología* 12 (3), 307-332.
- . 1952a. «Sobre algunas consecuencias prácticas de ciertas posiciones metodológicas en sociología, con especial referencia a la orientación de los estudios sociológicos en la América Latina». *Boletín del Instituto de Sociología* 10 (6), 105-118.
- Germani, Gino. 1952b. «Una década de discusiones metodológicas en la sociología latinoamericana». *Boletín del Instituto de Sociología* 10 (6), 87-103.
- . 1956. *La sociología científica (apuntes para su fundamentación)*. México: UNAM-IIS.
- . 1962. *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*. Buenos Aires: Paidós.
- . 1968. «La sociología en Argentina». *Revista Latinoamericana de Sociología* 4 (3), 385-420.
- Ghosh, Peter. 1994. «Some Problems with Talcott Parsons». *Archives Européennes de Sociologie* 35 (1), 104-123.
- Gilman, Nils. 2003. *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Guilhot, Nicolas. 2011a. «Introduction. One Discipline, Many Histories». En *The Invention of International Relations Theory: Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*, Nicolas Guilhot (ed.). Nueva York: Columbia University Press, 1-32.
- (ed.). 2011b. *The Invention of International Relations Theory: Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*. Nueva York: Columbia University Press.

- . 2011c. «The Realist Gambit. Postwar American Political Science and the Birth of IR Theory». En *The Invention of International Relations Theory: Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*, Nicolas Guilhot (ed.). Nueva York: Columbia University Press, 128-161.
- Latham, Michael E. 2000. *Modernization as Ideology: American Social Science and «Nation Building» in the Kennedy Era*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Lazarsfeld, Paul F. 1969. «An Episode in the History of Social Research - A Memoir». En *The Intellectual Migration. Europe and America, 1930-1960*, Donald Fleming y Bernard Bailyn (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 270-337.
- Leal y Fernández, Juan Felipe, Alfredo Andrade Carreño y Lidia Girola Molina. 1995. *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*. México: UNAM y UAM-Azcapotzalco.
- Lida, Clara E., y José Antonio Matesanz. 1990. *El Colegio de México: una hazaña cultural, 1940-1962*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Lins, Mario. 1942. «La sociología en el concepto de Sorokin». *Revista Mexicana de Sociología* 4 (1), 117-123.
- Lipset, Seymour Martin, y Stein Rokkan. 1967. «Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction». En *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, Seymour Martin Lipset y Stein Rokkan (eds.). Nueva York: The Free Press, 1-63.
- Lockhart, Charles. 2002. «Almond, Gabriel». En *American Political Scientists: A Dictionary*, Glenn H. Utter y Charles Lockhart (eds.). Westport: Greenwood Press, 6-7.
- López Campillo, Evelyne. 1972. *La Revista de Occidente y la formación de minorías (1923-1936)*. Madrid: Taurus.
- Medina Echavarría, José. 1964. *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico en América Latina*. Buenos Aires: Solar y Hachette.
- Mendieta y Núñez, Lucio. 1941. «Ensayo sociológico sobre la burocracia mexicana». *Revista Mexicana de Sociología* 3 (3), 63-111.
- . 1946. «Ensayo sociológico sobre los partidos políticos». *Revista Mexicana de Sociología* 8 (3), 265-299.
- Morcillo Laiz, Álvaro. 2008. «Historia de un fracaso: intermediarios, organizaciones y la institucionalización de Weber en México (1937-1957)». *Sociológica* 23 (67), 149-192.
- . 2010. «El forastero que se queda. José Medina Echavarría y la sociología latinoamericana». En *José Medina Echavarría. Correspondencia*, Adolfo Castañón y Álvaro Morcillo Laiz (eds.). México: El Colegio de México, 343-372.
- . 2012. «Aviso a los navegantes. La traducción al español de *Economía y sociedad* de Max Weber». *Estudios Sociológicos* 30 (90), 609-640.
- Morgenthau, Hans Joachim. 1947. *Scientific Man vs. Power Politics*. Londres: Latimer House.
- . 1963. *La lucha por el poder y por la paz*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- . 1978. «An Intellectual Autobiography». *Society* 15, 63-68.
- Morse, Richard M. 1996. «The Multiverse of Latin American Identity, c. 1920-c. 1970». En *Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America*, Leslie Bethell (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 3-129.
- Moya López, Laura Angélica. 2007. «José Medina Echavarría y la Colección de Sociología del FCE,

- 1939-1959». *Estudios Sociológicos* 25 (75), 765-803.
- , y Juan Jesús Morales Martín (eds.). 2008. «Estudio Introductorio». En *Panorama de la sociología contemporánea*, México: El Colegio de México, 11-76.
- Ochoa Bilbao, Luis. 2011. *La carrera de relaciones internacionales en México: orígenes y situación actual*. México: El Colegio de México y BUAP.
- O'Donnell, Guillermo A. 1972. *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Olvera Serrano, Margarita. 2004. *Lucio Mendieta y Núñez y la institucionalización de la sociología en México, 1939-1965*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Ortoll, Servando, y Pablo Piccato. 2011. «A Brief History of the Historia Moderna de México». En *A Companion to Mexican History and Culture*, William H. Beezley (ed.). Chichester: John Wiley & Sons, 339-360.
- Parsons, Talcott, y Edward Shils. 1951. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pereyra, Diego Ezequiel. 2004. *American Organizations and the Development of Sociology and Social Research in Argentina. The Case of the SSRC and the Rockefeller Foundation (1927-1966)*. Sleepy Hollow: Rockefeller Archive Center.
- . 2006. *International Networks and the Institutionalisation of Sociology in Argentina (1940-1963)*. PhD, University of Sussex.
- Petrie, Alexander. 1932. *An Introduction to Greek History, Antiquities and Literature*. Londres: Oxford University Press.
- Petrie, Alexander. 1946. *Introducción al estudio de Grecia. Historia, antigüedades y literatura*. Alfonso Reyes Echandía (trad.). México: FCE.
- Pozas Horcasitas, Ricardo. 1994. El pensamiento social francés en la sociología mexicana. *Revista Mexicana de Sociología* 56 (4), 301-317.
- Ruano de la Fuente, Yolanda. 2006. «Max Weber in the Spanish-Speaking World». En *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Karl-Ludwig Ay y Knut Borchardt (eds.). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, 135-167.
- Rutkoff, Peter M., y William B. Scott. 1986. *New School. A History of the New School for Social Research*. Nueva York y Londres: Free Press y Collier.
- Scaff, Lawrence A. 2005. «The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*». *Max Weber Studies* 5 (2), 205-228.
- . 2011. *Max Weber in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Shils, Edward. 1970. «Tradition, Ecology, and Institution in the History of Sociology». *Daedalus* 99 (4), 760-825.
- Sibley, Elbridge. 1974. *Social Science Research Council: The First Fifty Years*. Nueva York: The Council.
- Sutcliffe, Peter H. 1978. *The Oxford University Press: An Informal History*. Oxford: Clarendon Press.
- Tenorio Trillo, Mauricio. 1989. «Profissao: Latin Americanist. Richard Morse e a historiografia Norteamericana da America Latina». *Estudos Históricos* 2 (3), 102-132.
- Tribe, Keith. 2007. «Talcott Parsons as Translator of Max Weber's Basic Sociological Categories». *History of European Ideas* 33, 212-233.
- Turner, Stephen P. 2004. «Morgenthau as a Weberian». En *One Hundred Year Commemoration to the*

- Life of Hans Morgenthau (1904-2004)*, George O. Mazur (ed.). Nueva York: Semenenko Foundation, 88-104.
- . 2008. «Hans J. Morgenthau and the Legacy of Max Weber». En *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Duncan Bell (ed.). Oxford: Oxford University Press, 63-82.
- Turner, Stephen P., y George O. Mazur. 2009. «Morgenthau as a Weberian Methodologist». *European Journal of International Relations* 15 (3), 477-504.
- Vidich, Arthur J. 2000. «The Department of Social Relations and “Systems Theory” at Harvard: 1948-1950». *International Journal of Politics, Culture and Society* 13 (4), 607-648.
- Villas Bôas, Glaucia. 2006. *A recepção da sociologia alemã no Brasil*. Río de Janeiro: PPGSAUFRJ y Topbooks.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1973 [1913]. «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva». En *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu, 175-221.
- Weber, Max. 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1984 [1918]. «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland». En *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, Wolfgang J. Mommsen y Gangolf Hübinger (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe* I/15. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1985a [1917]. «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 489-540.
- . 1985b [1913]. «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 427-474.
- . 1991 [1918]. «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos». En *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza, 103-300.
- . 1992a [1919]. «Politik als Beruf». En *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Wolfgang Mommsen, Wolfgang Schluchter y Birgitt Morgenbrod (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe* I / 17 Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1992b [1919]. *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter y Birgitt Morgenbrod (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe* I / 17 Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 2007a [1919]. «La política como profesión». En *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Espasa Calpe, 87-152.
- . 2007b [1919]. *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Espasa Calpe.
- . 2010 [1917]. *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía (el sentido de «no hacer juicios de valor» en la sociología y en la economía)*, Joaquín Abellán (trad.),

Madrid: Alianza Editorial.

Worcester, Kent, y Elbridge Sibley. 2001. *Social Science Research Council, 1923-1998*. Nueva York: Social Science Research Council.

Max Weber en el Cono Sur (1939-1973)

JUAN JESÚS MORALES MARTÍN

Universidad Bernardo O'Higgins

Max Weber es un clásico del que los estudios sociales se están y se estarán nutriendo durante mucho tiempo.

EUGENIO ÍMAZ, 1945

I. SOBRE ITINERARIOS Y ENTRECRUZAMIENTOS. A MODO DE INTRODUCCIÓN

En este capítulo revisaremos el itinerario intelectual de algunas ideas de Max Weber a lo largo del Cono Sur, demostrando la prolongada presencia de éstas en la zona más austral del continente americano. Para alcanzar este objetivo, reflexionaremos sobre los términos de esta recepción, atendiendo a los diferentes intermediarios e instituciones que participaron en la reelaboración y reinterpretación de ese «pensamiento recibido» en aquel espacio cultural y social, y en un tiempo histórico muy concreto y peculiar como fue la segunda mitad del siglo xx americano (Medina 1963a, 106-107). Esta tarea implica una revisión de la articulación y del funcionamiento de los corredores de ideas y de los puentes de papel establecidos en el Cono Sur alrededor de la doctrina weberiana, y en relación con las prácticas sociológicas y el proceso de institucionalización de la propia disciplina.

La actual perspectiva historiográfica entrecruzada nos permite estudiar los términos del intercambio científico, epistolar y editorial protagonizado por diferentes actores de esta red tejida alrededor del conocimiento sociológico de Max Weber.¹ Será muy importante explicar el papel que jugaron las editoriales Fondo de Cultura Económica y Losada en la circulación de las ideas weberianas en el Cono Sur. Ahí destacaremos las diferentes interacciones entre los sociólogos de la Ciudad de México interesados en Weber, cuyo exponente más destacado fue José Medina Echavarría, y una serie de sociólogos agrupados en el Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires a principios de los años cuarenta, entre los que se encontraba otro exiliado español, Francisco Ayala. Nos detendremos en analizar cómo los «entrecruzamientos» generados en ese

ámbito universitario, debido a la prolongación en el tiempo y en el espacio, sentaron las bases de la acogida teórica y metodológica de Max Weber, justo en un momento en que se debatía la legitimidad científica de la sociología.

Después realizaremos un seguimiento temporal y espacial de los desplazamientos generados por estas interacciones, ya en un contexto sociohistórico bien diferente, como fue el marco de internacionalización de las ciencias sociales latinoamericanas, abierto tras la segunda Guerra Mundial. En concreto nos ocuparemos de señalar la presencia que tuvieron las ideas weberianas en diferentes organismos internacionales de Santiago de Chile, como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), y sus correspondientes derivaciones en Argentina. Así, entre 1960 y 1973, el circuito académico del Cono Sur vivió un periodo excepcional de productividad al calor del desarrollo económico (Beigel 2010a, 63), que favoreció, sin duda, una nueva lectura de Weber como un autor a través del cual se podían lanzar hipótesis de trabajo para pensar el proceso de modernización latinoamericano.

Concluiremos el repaso del legado intelectual de Max Weber en el Cono Sur con la identificación de los ribetes neoweberianos presentes en la teoría de la dependencia formulada por Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto. Ése será el corolario del importante «hilo weberiano» ramificado en esa zona geográfica y que durante varias décadas reunió a diferentes actores, instituciones o mediadores de muy diversas trayectorias e intereses, que confluyeron en la inserción regional de este gran clásico de la sociología y propiciaron el conocimiento de su obra, de sus conceptos científicos y de sus herramientas de análisis.

II. EL INTERÉS POR EL PENSAMIENTO SOCIAL ALEMÁN

Durante el primer tercio del siglo xx diversas élites académicas se interesaron en el Cono Sur por el pensamiento social alemán. Algunos autores acudieron directamente a sus fuentes de conocimiento, como Ernesto Quesada, quien muy joven, entre 1879 y 1880, se había formado en las universidades de Berlín y Leipzig. Volcó su acercamiento a la filosofía, a la crítica cultural y al pensamiento social, que había encontrado en Alemania, en varios trabajos y también en su cátedra de sociología de la Universidad de Buenos Aires, que ocuparía desde 1904 (Levene 1942, 4). Quesada viajaría nuevamente a Leipzig entre 1908 y 1909, esta vez para estudiar los métodos de enseñanza de las ciencias sociales y de la historia que empleaba el historiador Karl Lamprecht con el fin de institucionalizarlos en Argentina. Fascinado por la lectura de *La decadencia de Occidente*, visitaría Múnich en 1922 para conocer y encontrarse con Oswald

Spengler (Duve 2002, 182 y 186). Después se encargaría de divulgar en diversos trabajos la sociología spengleriana (Quesada 1923, 1926).

Otros autores, en cambio, pudieron acercarse al pensamiento alemán a partir de lo que podían leer en la *Revista de Occidente* de José Ortega y Gasset, publicación de gran difusión en el medio argentino, principalmente.² A partir de esta revista y de su correspondiente editorial se estableció un corredor transoceánico con España que nutrió a muchos académicos y profesores del otro lado del Atlántico con la punta del conocimiento social producido en Alemania. De esta forma, entre 1925 y 1935 fueron traducidas al español obras de Hans Freyer, como *Los sistemas de la historia universal* (1931); de Max Scheler, como *El saber y la cultura* (1926), o *Sociología del saber* (1935); de Georg Simmel, como *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización* (1927); de Werner Sombart, como *Lujo y capitalismo* (1928); de Ferdinand Tönnies, como *Vida y doctrina de Thomas Hobbes* (1932), o de Alfred Weber, como *La crisis de la idea moderna del Estado en Europa* (1932).

En la difusión de las ideas sociales alemanas también participaron otras editoriales españolas, como Aguilar, Espasa-Calpe y Labor, o la revista *Tierra Firme*, editada entre 1935 y 1937 por la Sección Hispanoamericana del Centro de Estudios Históricos de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), con el objetivo de convertirse en un nudo de una red de comunicaciones científicas transatlánticas (López-Ocón 1998, 396). Precisamente esta revista publicó en su primer número un artículo de Karl Mannheim, «La sociología alemana de 1918 a 1933», aparecido el año anterior en una versión inglesa en la revista *Political Science*, de la London School of Economics, y en el que afirma que los problemas formulados por Max Weber y su manera de hacer investigación empírica se convirtieron en representativos del periodo (Mannheim 1935, 85).

La llegada de estas traducciones y textos motivó importantes debates en Argentina en torno a la constitución teórica y metodológica de la sociología. El pensamiento social alemán se ofreció entonces como una alternativa a la enraizada tradición positivista a la hora de sentar las bases de una sociología científica (Baldrich 1942, 59). En 1929 Raúl Orgaz publicaría *Ideas y doctrinas de nuestro tiempo*, donde menciona el pensamiento social alemán. Y en 1932 dedicó tres capítulos de su libro *La ciencia social contemporánea* a un examen de la ciencia social en Alemania (Blanco 2007, 10). Ricardo Levene prologaría el libro de Alfred Vierkandt, *Filosofía de la sociedad y de la historia*, en una edición de la Universidad Nacional de la Plata de 1934. Cabe añadir que también causó un gran impacto la publicación en 1930 de *La rebelión de las masas*, del propio Ortega y Gasset, evocadora de las corrientes culturalistas alemanas más actuales en aquel momento.

De este modo, se fue generando, poco a poco, un ambiente más que favorable hacia el pensamiento alemán entre los llamados «sociólogos de cátedra»

argentinos (Germani 1968). En ese momento los estudios sociológicos se impartían en cursos universitarios aislados y la mayoría de las veces en relación con asignaturas de derecho, historia o filosofía. Esto repercutía en la enseñanza de la sociología, pues en general el ejercicio de una cátedra universitaria no constituía una profesión exclusiva. Además no existía un criterio para la selección del personal docente. Muchos de los cursos en los que había temática sociológica eran impartidos por auxiliares o adjuntos a las cátedras universitarias. Estas condiciones del estudio de la sociología repercutieron, sin duda, en un conocimiento más o menos parcial de la obra y de las ideas weberianas.

III. LOS SOCIÓLOGOS DEL EXILIO ESPAÑOL: CAMINOS DE IDA Y VUELTA ENTRE ARGENTINA Y MÉXICO

La principal difusión y fortalecimiento del pensamiento de Max Weber no se produciría en el Cono Sur hasta principios de los años cuarenta, a partir del corredor de ideas establecido entre Argentina y México por los sociólogos del exilio español de 1939, y donde destacarían los nombres de Francisco Ayala, José Medina Echavarría y Luis Recasens Siches. Los tres se habían formado en Alemania gracias a las pensiones concedidas por la JAE, organismo que desde 1907 y hasta 1936 acometió en España un gran proyecto de renovación pedagógica y modernización científica a partir de la formación en el extranjero.

Recasens estudió filosofía del derecho y teoría del Estado durante el curso académico de 1925-1926 en la Universidad de Berlín. Se formó junto a Rudolf Stammler y asistió a diferentes cursos sobre filosofía kantiana.³ Ayala había estudiado derecho político en 1930, también en la Universidad de Berlín, con Herman Heller, y terminado bajo su dirección la traducción de su libro *La soberanía*.⁴ Mientras que Medina Echavarría amplió estudios de filosofía, especialmente de filosofía del derecho, durante el curso académico de 1930-1931 en la Universidad de Marburgo. Allí tuvo ocasión de seguir los cursos de dos discípulos directos de Martin Heidegger, Karl Löwith y Gerhard Krüger, que, según sus palabras, «me fueron muy favorables para mis estudios de la escuela fenomenológica».⁵ Además realizaría en 1933 una estancia en la Universidad de Munster.

Estos viajes de formación les sirvieron para interesarse por la punta del pensamiento alemán contemporáneo, representado por figuras como Martin Heidegger, Herman Heller, Edmund Husserl, Hans Freyer, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Franz Oppenheimer o los hermanos Alfred y Max Weber. En concreto estos autores españoles se interesaron resueltamente por la sociología alemana y terminaron por convertir a Max Weber en una de sus referencias fundamentales. Ello se aprecia en los diferentes datos que muestran la ligazón de

estos autores con la obra de Weber. Por ejemplo, Recasens en una solicitud de pensión a la JAE, de febrero de 1928, escribía: «Pero a través de otros estudios — sobre la escuela sudoccidental— y de las enseñanzas de los profesores [Rudolf] Smend y Heller se dio cuenta de la existencia de un enorme esfuerzo teórico encaminado a la superación del formalismo filosófico-jurídico. Y esto, ciertamente, partiendo de dos bases: de las modernas teorías sobre los valores (especialmente la Escuela de Colonia —Max Scheler—) y de la Sociología — inspirada más o menos directamente en la genial labor de Max Weber y Ernst Troeltsch, por desgracia fallecidos pocos años ha—». ⁶ El mentor de Ayala en Berlín, Herman Heller, representó otra puerta de entrada para Weber en el pensamiento español de la época (Morcillo 2010, 348). Como también lo fueron Karl Löwith y Gerhard Krüger para Medina Echavarría (Morcillo 2008, 157). Recordemos aquí que en el pensamiento español del primer tercio del siglo xx hubo autores como Ramiro de Maeztu y Fernando de los Ríos que se interesaron por Weber (Ruano 2007, 554). Otro de los científicos sociales alemanes prestigiosos en aquellos años e importante para entender la recepción de Weber en España fue Carl Schmitt, quien influyó en Manuel García Pelayo y en Javier Conde. ⁷

A pesar de todo lo anterior, Ayala, Medina Echavarría y Recasens apenas pudieron divulgar al público español la importancia de este gran clásico y de las corrientes sociológicas más actuales de Alemania, y no pudieron influir en el proceso de institucionalización de la sociología, dado el levantamiento militar de julio de 1936. La Guerra Civil interrumpió el proyecto editorial que Ayala, Medina Echavarría y el maestro Adolfo Posada tenían en la colección de Sociología de la editorial de la *Revista de Derecho Privado*. Se esperaban la traducción y la publicación de libros de Ferdinand Tönnies o Max Weber, además de la *Introducción a la sociología contemporánea* del propio Medina Echavarría, que eran sus apuntes y notas del curso que dictó de sociología en 1934 en la cátedra de Posada. ⁸ Únicamente se publicaron dos títulos: *La situación presente de la Filosofía Jurídica*, de Medina Echavarría, en 1935, libro en el que este autor se acercó a la escuela fenomenológica alemana y se interesó por los estudios sociológicos de Freyer, Tönnies o Max Weber (Medina Echavarría 1935, 30-31). Y el segundo título que apareció en 1936 fue *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, de Karl Mannheim, y traducido por Ayala.

En el exilio americano Ayala, Medina Echavarría y Recasens encontrarían, en cambio, unas condiciones académicas e institucionales más favorables para difundir en lengua castellana la tradición sociológica alemana y la sociología comprensiva weberiana. Al cabo de los años Ayala y Medina Echavarría, fundamentalmente, se convertirían en promotores e importantes mediadores de los dos ejes de consagración de las ciencias sociales latinoamericanas de los años cuarenta: Buenos Aires y México.

En concreto, Medina Echavarría era desde julio de 1939 catedrático titular de

sociología de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Escuela Nacional de Jurisprudencia de la UNAM. También se desempeñaba como profesor de sociología en la Facultad de Economía de la Escuela Nacional de Economía.⁹ Y desde 1943 se haría cargo, hasta finales de 1945, de la dirección del Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México, siendo en su momento una de las principales instituciones en América Latina en la promoción de los estudios sociológicos. Medina Echavarría se dedicó además a impartir distintos seminarios y cursos en el Diplomado en Ciencias Sociales que ofertó este centro. La obra de Weber fue el hilo conductor que Medina siguió en sus clases. En 1943 dictó el curso «Introducción a las Ciencias Sociales», en el primer semestre de 1944 estuvo a cargo del seminario «Sociología analítica» y en el segundo, de «Max Weber. Introducción metodológica». Medina Echavarría continuó con la figura y obra del sociólogo alemán al presentar en el curso académico de 1945 un seminario titulado «La sociología de la religión de Max Weber». También ese año dirigió el seminario «Sociología: teoría del cambio social».¹⁰

Ayala, por su parte, era desde abril de 1940 miembro titular del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social. En 1941 se hizo cargo de la cátedra de sociología de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral, en la ciudad de Santa Fe. Ocupó este cargo docente hasta 1943 (Escobar 2011, 75). Además mantenía una filiación con el Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, inaugurado en septiembre de 1940 y dirigido por Ricardo Levene, quien era titular de la cátedra de sociología desde 1918 en la Universidad de Buenos Aires (Viñas 1946, 492).

Las tareas de este último instituto comenzaron a desarrollarse a partir de 1941 con la propuesta de diversos trabajos de investigación sobre la realidad social argentina, ofreciendo conferencias de extensión cultural y estableciendo relaciones con profesores de sociología de universidades del interior de Argentina y de otros países latinoamericanos (Levene 1947, 130). De esta forma, en aquel instituto coincidieron los más destacados sociólogos argentinos del momento, como Alberto Baldrich, Jordán B. Genta, Raúl Orgaz, Alfredo Poviña, o el citado Levene, con los exiliados europeos, los italianos Gino Germani y Renato Treves, y el español Ayala. Entre los profesores adscritos Levene invitó a los brasileños Gilberto Freyre y Antonio Carneiro Leao, al mexicano Lucio Mendieta y Núñez, al paraguayo Justo Prieto, al peruano Roberto Mac-Lean y Estenós, al colombiano Germán Arciniegas, además del propio Medina Echavarría.

Las interacciones y las relaciones que se produjeron en el Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires derivaron en actividades cooperativas que cambiaron el signo de la sociología latinoamericana y, de paso, favorecieron la consolidación del pensamiento de Max Weber. Se aglutinaron diversos autores que estaban pensando la forma de la sociología y que

compartían una idea clara de que para institucionalizar esta disciplina en la región había que actuar en distintos frentes: la enseñanza de la sociología como disciplina académica en el espacio universitario; la traducción de obras de autores extranjeros y su difusión con artículos y libros propios, y la formación de un grupo de practicantes o investigadores con tal de formar una tradición. Y, claro está, la obra de Weber actuó, para este fin, como un importante nexo de unión.

Efectivamente, este proyecto de actualización y modernización del discurso sociológico mancomunó a los sociólogos del exilio español, educados en Alemania, con sus colegas argentinos, mexicanos, latinoamericanos, y sus compañeros italianos. Se articuló un circuito de ideas a partir de diferentes revistas y editoriales.

La *Revista Mexicana de Sociología*, fundada en 1939 por Lucio Mendieta y Núñez como órgano del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, publicó tempranamente trabajos de Eugenio ímaz, Luis Recasens Siches, Juan Roura Parella y José Medina Echavarría sobre temas actuales de la sociología alemana. Precisamente Medina Echavarría profundizó en sus artículos mexicanos en algunos postulados básicos de la teoría weberiana, como la neutralidad valorativa en relación con la práctica científica, el tipo ideal y el método comprensivo (1939a; 1939b; 1941). En concreto el análisis comprensivo de la realidad social propuesto por Weber fue el que más sedujo a este sociólogo (1940, 144).

Los trabajos de los exiliados españoles, publicados en los primeros números de la *Revista Mexicana de Sociología*, tuvieron una profunda resonancia en la sociología de Argentina. Los sociólogos de aquel país no sólo comenzaron a leer citas y referencias a Max Weber, vía Medina Echavarría, sino que también pudieron profundizar, a partir de varios artículos de Recasens, en autores como Hans Freyer, Karl Mannheim, Ferdinand Tönnies, Alfred Weber o Leopold von Wiese (Recasens 1939; 1942a; 1942c).

Entre los miembros del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires se generó un territorio fértil para dar cabida a la sociología alemana. Por ejemplo, Alfredo Poviña, quien había escrito en 1939 un libro dedicado a Hans Freyer, *La sociología como ciencia de la realidad. Determinación de su concepto en Freyer*, publicaría en 1941 un trabajo titulado «La metodología sociológica de Max Weber», en el que reconocía la influencia que le habían causado los trabajos de Medina Echavarría (Poviña 1941). Una muestra más de este intercambio sería el prólogo que Medina escribió para el libro de Poviña, *Historia de la sociología latinoamericana*, publicado por el Fondo de Cultura Económica en 1941, y que constituye, sin duda, uno de los libros fundamentales sobre la historia de la disciplina en la región.

Sin embargo este interés por la sociología alemana en Argentina también conllevó ciertos límites para la recepción de Weber. Esto se observa en varios artículos del *Boletín* del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos

Aires, de principios de los años cuarenta, donde algunos de los sociólogos argentinos más representativos del momento citan tesis weberianas, pero sin profundizar en ellas ni desarrollar problemas teóricos o metodológicos de la sociología a partir de las mismas (Baldrich 1942, 95; Levene 1942, 7). Estas limitaciones se explican también porque se llegaba a Weber a partir de la lectura de otros autores traducidos al castellano, como Freyer, Sombart o Tännies (Villaverde 1944, 11).

Cabe destacar el rol decisivo que jugó Ayala en este corredor argentinomexicano de ideas sociológicas. Precisamente él, a través del *Boletín del Instituto de Sociología* de la Universidad de Buenos Aires, divulgó en una nota bibliográfica, «Sociología: teoría y técnica» (Ayala 1942), el libro homónimo que Medina Echavarría acababa de publicar en México, en una edición del Fondo de Cultura Económica de 1941, y que tendría hondas repercusiones en la sociología argentina al constatar y reclamar el peso significativo de Max Weber como teórico de la sociología.

En las páginas de ese libro el sociólogo español le otorgaba un papel fundamental a Weber en la formación de la disciplina por haber señalado el carácter especial de la sociología como ciencia de la realidad y por haber tratado de «demostrar la posibilidad de la Sociología como ciencia empírica» (Medina 1982, 20). Además Medina Echavarría se situaba en la misma línea de pensamiento que Talcott Parsons estaba elaborando en Estados Unidos respecto a Weber: aquélla que reflexionaba sobre la tendencia generalizada a la racionalidad formal de las sociedades modernas.¹¹

Que el interés por *Sociología: teoría y técnica* no fue algo pasajero en la sociología argentina lo prueba que fuese frecuentemente citado durante años en la lista de lecturas de la Universidad de Buenos Aires, de Tucumán y de Córdoba (Pereyra 2008, 285). Además es bien visible la influencia que tuvo en la obra de Renato Treves, *Introducción a las investigaciones sociales*, de 1942. Incluso Gino Germani reconocería años después que aquel trabajo de Medina Echavarría no sólo inició «la ola de la sociología científica en América Latina», sino que su lectura le influyó para acercarse a la metodología weberiana y así poder sustentar adecuadamente sus investigaciones empíricas (Germani 1964, 148).

IV. LAS SECCIONES DE SOCIOLOGÍA DE LA EDITORIAL LOSADA Y DEL FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

La favorable coyuntura para los estudios sociológicos y para su difusión editorial posibilitó que la sociología alemana se convirtiera en la referencia intelectual indispensable de este camino de ida y vuelta entre Argentina y México. Una vez más, Ayala y Medina Echavarría se convirtieron en promotores del pensamiento sociológico alemán a través de las actividades editoriales de Losada y del Fondo

de Cultura Económica. Ésa fue su gran aportación: acercaron a todo el público latinoamericano lo que para ellos era sinónimo de excelente sociología.

Ayala empezó a dirigir la colección Biblioteca de Sociología de Losada desde 1941, patrocinando, por ejemplo, la publicación del libro *Sociología y filosofía social*, de Renato Treves, en el que éste dedica un capítulo a los tipos ideales de Max Weber (Treves 1941). Se encargaría, además, de traducir el libro de Hans Freyer, *La sociología, ciencia de la realidad. Fundamentación lógica del sistema de la sociología* (1944). Medina Echavarría, por su parte, se hizo cargo de la Sección de Sociología del Fondo de Cultura Económica en 1939, inclinándose, fundamentalmente, por la traducción de autores alemanes, como Mannheim, Tönnies o Alfred Weber (Moya 2007). En 1942 aparecería *Historia económica general*, de Max Weber, traducida por Manuel Sánchez Sarto. En 1944 se publicaría su titánica *Economía y sociedad*, volcada al castellano por un equipo de traductores encabezado por Medina Echavarría y compuesto por Juan Roura Parella, el mexicano Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora.

Max Weber fue un autor muy importante para la intelectualidad del exilio español, ya que hizo de puente entre unos y otros, lo cual se aprecia en el interés que mostraron por él tanto quienes estaban en Argentina como en México. Por ejemplo, el *Boletín* del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires se hizo eco de los preparativos editoriales de *Economía y sociedad*, a partir de la reproducción en 1942 de una nota bibliográfica que Recasens había publicado originalmente en *El Noticiero Bibliográfico* de México el año anterior (Recasens 1942b). Desde México Manuel Sánchez Sarto en otra nota bibliográfica, pero esta vez aparecida en *Cuadernos Americanos*, «Max Weber y la victoria del racionalismo económico», elogiaba la aparición en el Fondo de Cultura Económica de *Historia económica general*, y la próxima publicación de *Economía y sociedad* (Sánchez Sarto 1943).

Ayala celebró, por fin, desde Buenos Aires, la aparición de la tan comentada edición de *Economía y sociedad* al castellano en una carta dirigida a Medina Echavarría el 20 de noviembre de 1944, y donde le confesaba además su intención de divulgar al público argentino las ideas del clásico alemán y, de paso, publicitar la labor de sus compañeros de exilio: «Ya he visto los dos primeros tomos de *Economía y sociedad*. Es toda una empresa publicar un libro así: te felicito. He publicado un primer artículo en *La Nación* comentando el libro, y seguirá otro que estoy haciendo para el mismo periódico».¹² Ayala se refiere a dos artículos suyos en *La Nación* de Buenos Aires: «Max Weber», del 12 de noviembre de 1944, e «Historicismo y formalismo en la sociología de Max Weber», del 17 de diciembre de 1944.

Encontramos otras referencias que indican la repercusión que tuvo la traducción de *Economía y sociedad* en Argentina. Para empezar, la divulgación de esta obra contó con una nota bibliográfica de Roberto Fraboschi en el *Boletín*

del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires, que reproducía casi literalmente el artículo, «Max Weber», que había publicado Ayala en *La Nación* (Fraboschi 1944). Pronto comenzaron a aparecer las primeras citas y los comentarios de estas traducciones de Weber al castellano, que permitieron ir conociendo en toda su amplitud su pensamiento. Incluso Germani, en uno de sus textos fundamentales de los años cincuenta, como fue *La sociología científica. Apuntes para su fundamentación*, recurriría frecuentemente a la versión de *Economía y sociedad* del Fondo de Cultura Económica (Germani 1962a).

Este interés por Max Weber en Argentina respondía al intento de sustituir el debate especulativo de la tradicional «sociología de cátedra» por una «nueva concepción» aplicada, empírica y práctica de la disciplina. Sin embargo, esto no sucedería hasta bien entrada la década de los cincuenta, y por diversos motivos: en primer lugar, el advenimiento del peronismo interfirió en el desarrollo del campo sociológico, y en segundo lugar, el corredor de ideas de los sociólogos españoles cambió de coordenadas por el desplazamiento a otros destinos geográficos de sus protagonistas. Ayala se marchó a Brasil en 1945, para dar un curso de sociología a altos funcionarios en Río de Janeiro (Ribes 2006, 34). Sólo regresaría nuevamente a Buenos Aires en 1947 para desde allí viajar en 1950 rumbo a Puerto Rico.

Más allá de estas alteraciones en la recepción de la obra de Max Weber, lo fundamental es que sus ideas ya estaban instaladas en el ámbito sociológico argentino, aunque permanecieran más en el espacio de la discusión teórica y académica que en los análisis de los fenómenos sociales (Blanco 2007, 18-19). Para explicar esta presencia de Weber fue muy importante el sedimento que dejó entre los sociólogos argentinos, especialmente en Alfredo Poviña, el *Tratado de sociología* de Ayala, publicado en 1947 por Losada.

Poviña, nombrado en 1948 titular de la cátedra de sociología de la Universidad de Buenos Aires, escribió en 1959 que el *Tratado de Sociología* de Ayala «sigue ejerciendo influencia» en la sociología argentina «en cuanto representa la tendencia historicista» (Poviña 1959, 99). Vale la pena aclarar que tal afirmación estaba marcada por el contexto particular de la sociología argentina, donde Poviña, representante de la «sociología de cátedra», mantenía una disputa académica e intelectual con Germani y su proyecto de la sociología científica. Para Poviña la sociología era fundamentalmente una actividad teórica, abstracta y general (Poviña 1945, 42). Esto hacía que leyera a Weber de una forma diferente a la de Germani, éste con una visión sobre la disciplina más empírica y práctica. El hecho decisivo es que los artículos sobre el clásico alemán, sus traducciones, sus conceptos, ideas y temas, movilizaron y agruparon a toda una serie de personajes que al poco tiempo asumirían un papel muy relevante en la autonomía e institucionalización de la sociología en América Latina como disciplina científica.

V. DESDE BUENOS AIRES. INSTITUCIONALIZACIÓN E INTERNACIONALIZACIÓN DE LOS ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS

Después de la segunda Guerra Mundial hubo un proceso de crecimiento de la sociología latinoamericana originado por dos cambios. El primero, por la tendencia que existió hacia la internacionalización y difusión de los estudios sociológicos. En lugar de sociologías nacionales, se empezó a hablar de «sociología latinoamericana», cuyos problemas, métodos y conceptos comenzaron a ser estudiados de una forma regional (Franco 1974, 59). El segundo cambio se debió a que los países latinoamericanos también estaban transformándose. La rápida transición hacia tipos sociales modernos, industriales, urbanos, impuso a la sociología unas nuevas problemáticas: la del desarrollo y la de la modernización. Creció entonces la exigencia de comprender esta realidad con nuevos conceptos y métodos; lo que originó una serie de problemas y tensiones entre corrientes, autores y visiones.

La génesis de la institucionalización de la sociología latinoamericana estuvo muy ligada, en consecuencia, a la constitución del desarrollo socioeconómico como objeto de análisis sociológico. Las primeras aportaciones teóricas y empíricas a la problemática del desarrollo fueron formuladas por los economistas de la CEPAL y desde el enfoque histórico-estructural. En concreto destacan la hipótesis centro-periferia del argentino Raúl Prebisch, fundamentada en hacer un examen histórico de los elementos determinantes de la coyuntura económica de América Latina, y los análisis del brasileño Celso Furtado sobre la condición subdesarrollada de la región, también basados en profundas implicaciones históricas y estructurales internas e internacionales (Furtado 1962; Prebisch 1949). Estos economistas dieron mucha fuerza a la parte histórica del desarrollo latinoamericano y ejercieron una destacada influencia a la hora de establecer puentes entre la economía y los estudios sociológicos.

Bajo esas circunstancias, la presencia de Max Weber se hizo sentir vigorosamente en el espacio académico, institucional y universitario del Cono Sur a partir de los años cincuenta. Como hemos señalado, Germani y Medina Echavarría fueron importantes intermediarios y promotores de sus ideas en su propósito de modernizar la disciplina. Se acudió a Weber como una valiosa fuente de hipótesis para comprender la realidad social. A partir de entonces el clásico alemán fue leído con otras lentes y en clara conexión a los nuevos desafíos económicos y sociales.

El pensamiento sociológico weberiano terminó por arraigar en Argentina una vez restablecida la libertad académica y puesta en marcha la reforma universitaria iniciada con la caída del peronismo a finales de 1955 (Germani 2010, 27). En ese momento, surgieron tendencias renovadoras en el terreno académico e institucional, entre las que destaca la reorganización del Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires acometida por Germani, quien

además se ocuparía de organizar la carrera de sociología y de dirigir el Departamento de Sociología entre 1958 y 1962. Sus esfuerzos pasaron por desarrollar la disciplina sobre los fundamentos epistemológicos de la investigación y también apoyado en la metodología weberiana que, según sus propias palabras, «disminuyó considerablemente el *hiatus* entre las ciencias naturales y las culturales» (Germani 1962a, 27).

Sin embargo, Germani en sus estudios sobre el cambio y la integración social en Argentina y en América Latina se nutrió principalmente de la teoría de la modernización, adscrita a la escuela funcionalista norteamericana de finales de los años cuarenta y principios de los años cincuenta. Los iniciales exponentes de este paradigma fueron, entre otros, David E. Apter, Shmuel N. Eisenstadt, Samuel P. Huntington, Seymour M. Lipset y Talcott Parsons. Es relevante señalar aquí la relación intelectual y profesional que Germani mantuvo con Lipset. No sólo la obra de este sociólogo norteamericano ejerció una notable influencia en sus teorizaciones (Amaral 2009), sino que además ambos se habían conocido en un viaje que Germani realizó a Estados Unidos entre finales de 1956 y principios de 1957, cuando fue a tomar contacto del funcionamiento y de la organización de los departamentos de sociología en las universidades norteamericanas (Germani 2004, 181).

Visto lo anterior, no extraña que las elaboraciones teóricas más importantes de Germani, como *Política y sociedad en una época de transición*, de 1962, o *La sociología de la modernización*, de 1969, estuvieran fundamentadas en el paradigma modernizador. En esos trabajos Germani estableció una serie de indicadores mensurables, con la intención de fijar las etapas de un proceso social transformativo en América Latina, encaminado hacia el reemplazo de estructuras sociales y valores tradicionales por otros entendidos como modernos (Germani 1962b, 1969). Era un método diferente al histórico-estructural, aunque el sociólogo de origen italiano no descuidó en analizar la estrecha relación entre democracia y desarrollo económico, siendo el hilo conductor de sus trabajos las variadas formas en las cuales los procesos de modernización podían conducir a soluciones autoritarias.

Germani destacó por afianzar la sociología argentina en las redes académicas y científicas internacionales. Pero Buenos Aires, sin embargo, no fue reconocida en América Latina por la difusión y la promoción de los estudios sociológicos weberianos, principalmente porque la recepción de Weber en Argentina estuvo circunscrita a la interpretación parsoniana de Germani y en estrecha relación con su proyecto de la sociología científica.

En cambio, fue Santiago de Chile el más importante foco emisor de la sociología de Max Weber para toda América Latina. Esta ciudad conosureña fue centro de los estudios sociales durante veinticinco años, desde que la CEPAL se instauró en 1948 hasta el golpe militar contra Salvador Allende en 1973. La estabilidad política del país atrajo a un gran número de organismos

internacionales que iniciaron una nueva escena intelectual, como la CEPAL, la Flacso o el ILPES, que asumieron la tarea de promover la docencia y la investigación social. Contaron también con el apoyo de los gobiernos latinoamericanos al confiar éstos en los diagnósticos, en los trabajos y en la perspectiva de las ciencias sociales para comprender el proceso de modernización abierto en la región (Beigel 2009, 323). Para esta tarea estos organismos internacionales reclutaron a un buen número de científicos sociales y sociólogos.

Precisamente uno de los primeros en llegar a la CEPAL fue Medina Echavarría, en 1952, porque con él se quiso abrir el tema del desarrollo económico a la perspectiva sociológica. La amplitud de miras de Raúl Prebisch, secretario de la institución, posibilitó esta incorporación de la sociología en los estudios del desarrollo. De esta forma, Medina Echavarría se encargó durante veinticinco años de interpretar y adaptar a la realidad latinoamericana importantes ideas sociológicas que no habían sido pensadas para la periferia (Faletto 2001, 95). En efecto, al programa de investigación propuesto por los economistas latinoamericanos, iniciado bajo la hipótesis centro-periferia de Prebisch, se le fue sumando el programa de investigación del sociólogo español, teniendo al pensamiento de Weber como referencia teórica fundamental. Veámoslo.

VI. ANCLAJE Y CONSOLIDACIÓN DE MAX WEBER EN SANTIAGO DE CHILE. EL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA

Intentar analizar aquí la biografía intelectual de Medina Echavarría, siquiera sumariamente, resulta de todo punto imposible; para un estudio más pormenorizado pueden consultarse dos monografías recientes sobre el autor (Morales 2012a; Moya 2013). Aquí nos limitaremos a mencionar algunas de las actividades que llevó a cabo para lograr la institucionalización de un programa de investigación weberiano en América Latina. Él ya había pretendido esta tarea en el Centro de Estudios Sociales de El Colegio de México. Sin embargo, las dificultades personales y organizacionales hicieron difícil asentar la propuesta weberiana que proyectaba (Morales y Moya 2008, 53-54; Morcillo 2010, 365). Tampoco en la Universidad de Puerto Rico consiguió este propósito, donde coincidió, por cierto, con Ayala durante sus dos últimos años en la isla.

La estancia de Medina Echavarría en Puerto Rico representó en su biografía intelectual un periodo de abstracción y teoreticismo. Entre 1946 y 1952, el sociólogo español se esforzó por elaborar un maridaje teórico entre las corrientes europeas, fundamentalmente la sociología weberiana, con los aportes de la sociología norteamericana, especialmente a partir de la lectura de Parsons (Medina 1980, 105). Dejó escritos importantes trabajos, como sus *Lecciones de Sociología*, de 1946, en las que siguió reflexionando sobre la construcción

metodológica de la disciplina y ocupándose de construir «el complejo edificio analítico que se fundamenta en la acción social y culmina en la estructura social» (Gurrieri 1980, 69), y *Presentaciones y planteos*, libro publicado en México en 1953 y en el que manifestó algunas de sus reflexiones más personales sobre cuestiones tratadas por Max Weber como el instrumento del saber empírico de la historia, la racionalidad formal o la peculiaridad del capitalismo occidental (Medina 1953, 186).

Weber fue para Medina Echavarría una referencia imprescindible a la hora de tender puentes entre la perspectiva económica y la perspectiva sociológica.¹³ Por tal motivo, el problema central que guió sus primeros trabajos en la CEPAL sobre el proceso de modernización latinoamericano, recogidos en su libro de 1959, *Aspectos sociales del desarrollo económico*, fue vincular la sociología y la economía a partir de la pregunta weberiana de cuáles son las «condiciones sociales» que hacen posible el funcionamiento del sistema capitalista (Medina 1973, 12-13). Pregunta que, aplicada a aquel contexto, se interpretaría como la búsqueda de los requisitos sociales de la «economía liberal» para América Latina. De esta forma, Medina Echavarría identificó a los «aspectos socioculturales del desarrollo económico» como «los estímulos o incentivos y otras cuestiones de motivación para la actividad económica» (1973, 113). A partir de ahí se encargó de realizar una profunda revisión sobre el proceso histórico del capitalismo en la región.

En ese momento había un debate muy vivo en la sociología latinoamericana alrededor de la teoría del «dualismo estructural», la cual destacaba la existencia de dos subsistemas sociales cerrados, el mundo urbano y el mundo rural, entre los cuales prácticamente no existía contacto (Solari, Franco y Jutkowitz 1976, 408). La obra de Jacques Lambert, *Le Brésil, structures sociales et institutions politiques*, de 1953, había iniciado esta interpretación, continuada por el trabajo de Wilbert E. Moore, *The Social Framework of Economic Development with reference to Latin America*, escrito a petición de la UNESCO en 1956. En esa publicación el profesor de Princeton partía de lo que pretendían ser las tesis formuladas por Weber sobre el desarrollo «liberal-capitalista» vistas a través de los esquemas de Parsons sobre las «pautas de orientación de valores», de la conducta y de las actitudes (Moore 1956, 2, 16 y 19). La pregunta giraba alrededor de cómo integrar y encajar una cultura racional e instrumental, con todo lo que ello significaba (sistema legal-racional, mercado capitalista, etc.), en una sociedad constituida históricamente bajo una base cultural autoritaria y tradicional.

Precisamente Medina Echavarría tuvo oportunidad de aplicar empíricamente el esquema teórico propuesto por Moore en Bolivia a finales de 1956. Había llegado como representante de las Naciones Unidas y su cometido era estudiar las consecuencias estructurales y sociales de la Revolución de 1952. Allí pudo comprobar, según sus propias palabras, «la distancia que separa la abstracción

del modelo de la realidad concreta a que se aplica» (Medina 1973, 103). Estaba de acuerdo con la conclusión de Moore: la inexistencia de una ética capitalista en Bolivia y en América Latina. Pero, en cambio, comprendió que los modelos teóricos que describían una realidad social separada por los mundos urbano y rural no se correspondían con aquella realidad. Para él no eran dos ámbitos contrapuestos, sino que el rasgo típico de las sociedades latinoamericanas era la convivencia de elementos tradicionales y elementos modernos.

Es entonces cuando sobresale su explicación sociológica de la hacienda y de su facultad de moldear históricamente la estructura cultural, económica, política y social de América Latina. La hacienda caracterizó a la región predominantemente agraria, pero sobre todo fue una institución social que resistió a distintos embates transformadores como las reformas agrarias del siglo XVIII o las tendencias desamortizadoras del siglo XIX. Medina Echavarría presentó una teoría de la hacienda basada, en última instancia, en su capacidad de mudanza y en su habilidad de permanecer perenne al cambio (1976, 53). Sin duda alguna asistimos a una excelente lectura sociológica de la historia económica y política del capitalismo periférico que resultó ser de gran utilidad para buen número de economistas latinoamericanos, ya que el subdesarrollo comenzó a ser estudiado e interpretado como un proceso en el que intervenían diversos factores de tipo social y cultural.

La labor de Medina Echavarría en la CEPAL se vio interrumpida durante un par de años al ser nombrado primer director de la Escuela Latinoamericana de Sociología de la Flacso, cargo que ocupó entre 1957 y 1959. En ese tiempo se ofreció un «Diploma de Estudios Superiores en Sociología y de Capacitación para el ejercicio de la docencia universitaria en Sociología», creado justamente para formar a profesores de sociología a tiempo completo y de forma sistemática, dada la baja profesionalización. Medina Echavarría organizó los estudios sociológicos de esta institución académica de ámbito regional. Sin embargo, no abandonó sus reflexiones y lecturas weberianas. Se encargó de las clases de teoría sociológica que se ofrecían en el diplomado. En concreto se ocupó de impartir un seminario sobre «Max Weber» y otro sobre los «Aspectos sociales del desarrollo económico» (Medina 1959, 14, 28, 29 y 37).

Pero, una vez más, Medina Echavarría no tuvo los suficientes apoyos para poder profundizar en su programa de investigación weberiano. Habían surgido algunas desavenencias con el secretario general de la Flacso, Gustavo Lagos, y con el profesor suizo Peter Heintz sobre los criterios de selección de temas, metodologías y teorías del programa del diplomado. Éstos estimaron que el sociólogo español no era lo suficientemente moderno y que por tanto no era el director adecuado para una escuela que debía basar su enseñanza en las teorías de alcance medio y en una rigurosa metodología de corte cuantitativo (Franco 2007, 64-65). Por tales motivos, Medina Echavarría decidió renunciar a su cargo a finales de 1959, siendo sustituido por Heintz, quien se encargó de incorporar

en esa institución las orientaciones teóricas y metodológicas del estructural funcionalismo y del empirismo abstracto.

En todo caso, el paso de Medina Echavarría por la Flacso significó la acogida de la corriente histórica estructural en Chile, pues él fue uno de los pocos sociólogos cuya investigación, en ese momento, se centraba en la teoría sociológica. La Flacso, con Medina Echavarría a la cabeza, representó, a finales de los años cincuenta, la tradición alemana; la Universidad de Chile, el empirismo norteamericano, gracias a los trabajos de Eduardo Hamuy, y la Universidad Católica, a través de Roger Vekemans, se orientó hacia el normativismo francés (Brunner 1988, 217 y ss.).

En la Flacso, Medina Echavarría tuvo la oportunidad de conocer y formar a un importante grupo de jóvenes sociólogos con los que trabajaría estrechamente al poco tiempo en el ILPES de Santiago de Chile. Encontró acomodo nuevamente en la CEPAL, en su División de Asuntos Sociales, retomando sus estudios sociológicos para enfrentarse a un desafío de gran magnitud: la formulación de un «modelo teórico para el desarrollo económico latinoamericano» (Medina 1961, 35). Para tal empresa no le importó quedarse al margen de las avenidas dominantes de la sociología latinoamericana, la cual seguía expuesta a los efectos duraderos del funcionalismo parsoniano, de la sociología científica y sus excesos, pero sobre todo al ascenso del marxismo (Morcillo 2010, 355). Él, en cambio, orientó sus investigaciones a validar en América Latina varios postulados del «paradigma de la estructura liberal-capitalista de una sociedad» propuesto por Max Weber (Medina 1961, 28).

En 1962 se integraría en el recién creado ILPES, dirigido por Raúl Prebisch. Este instituto se fundó en Santiago de Chile a partir de la repercusión que tuvieron las propuestas de la Alianza para el Progreso en América Latina. Bajo el umbral de la Guerra Fría, Estados Unidos cambió de postura política respecto a la región. Pasó de intervenir militarmente en algunos países, como en Guatemala, a plantearse seriamente la posibilidad de apoyar el establecimiento de regímenes civiles y democráticos con tal de frenar la difusión de la Revolución cubana (Faletto 1980, 2-3). El compromiso de la planificación fue asumido por los gobiernos latinoamericanos como parte de la aplicación de las políticas reformistas de John F. Kennedy.

Medina Echavarría dirigió la División de Planificación Social del ILPES desde 1963 hasta su retiro en 1974 (Gurrieri 1980, 135). Tuvo las facultades necesarias para poder actuar con autonomía a la hora de contar con un mínimo de asistencia personal y financiera para formar un grupo de investigación sociológica. En 1959 se habían incorporado a la CEPAL como investigadores Enzo Faletto y Luis Ratinoff, quienes le ayudaron en la elaboración del informe «Desarrollo social en América Latina después de la guerra», presentado finalmente con el título de «El desarrollo social de América Latina en la posguerra» en la conferencia de la CEPAL de Mar del Plata del año 1962 (Reyna

2007, 3). En 1964 llegaría Fernando H. Cardoso para ocupar el puesto de subdirector de la División de Planificación Social.

Aquella división del ILPES fue uno de los pocos centros de todo el Cono Sur que hacía teoría sociológica. Justamente una de las interpretaciones que más circuló por toda la región fue la hipótesis de la «porosidad estructural», formulada por el propio Medina Echavarría para explicar el capitalismo latinoamericano, y recogida en el documento de trabajo de la CEPAL que escribió en colaboración con Faletto y Ratinoff (Medina 1962, I, 71). Con esta hipótesis el sociólogo español profundizó en sus teorizaciones anteriores, si bien el escenario histórico a comienzos de los años sesenta era diferente: no se lograba poner en marcha el «proceso económico deseado» ante la falta de acuerdo entre los intereses económicos y sociales de la ideología desarrollista, de clara aspiración nacional, y los intereses particulares de la minoría latifundista.

Ante aquella situación, y ayudándose una vez más de Weber, Medina Echavarría lanzó la hipótesis de que la peculiaridad estructural de América Latina se debía a la permeabilidad al cambio de la sociedad tradicional (Medina 1963b, 12-13). Aquí encontramos, sin duda alguna, el poderoso argumento que da cuerpo a esta teoría: el «carácter elástico» de la sociedad latinoamericana permitía que el sector evolucionado extrajera del arcaico los elementos necesarios para poder desarrollarse (Medina 1963b, 70 y 78). De esta manera, la porosidad estructural era el gran obstáculo en el camino del desarrollo por el «hecho de su perduración», lo que impedía «la plena modernización y la transformación completa de las estructuras sociales» (Medina 1963b, 83-84).

Efectivamente, la industrialización basada en la sustitución de importaciones no había conseguido modificar la estructura del poder tradicional. Incluso parecía que ese proceso económico había reforzado y consolidado las posiciones estratégicas de dominio social de la estructura hacendística, con prácticas sociopolíticas extendidas en la ciudad como las del clientelismo, el compadrazgo o el paternalismo, contradictorias ellas con el proceso de modernización. Por tal motivo, Medina Echavarría terminaría por referirse a la imposibilidad de aplicar el paradigma weberiano en aquella realidad, acabando por centrar todo el modelo teórico en «el elemento externo fundamental» que sería justamente el Estado y la acción planificadora, muy en la línea del pensamiento cepalino clásico (Medina 1961, 35; Bielschowsky 1998, 30-31).

Las condiciones sociales del desarrollo capitalista en la región aludían a la inexistencia de una competencia económica perfecta, traducida en la ausencia de una plena libertad de mercado. Esta situación obligó al Estado latinoamericano a dejar de ser neutral y le llevó a intervenir regulando la actividad económica o participando directamente en ella. El «programa de investigación weberiano» de Medina Echavarría se trata, en definitiva, de un modelo teórico elaborado durante años, de difícil comprensión, pero, sobre todo, destinado a pensar unas sociedades en permanente cambio. En todo caso, él demostró con las hipótesis

de la hacienda y de la porosidad estructural la singularidad del capitalismo latinoamericano.

VII. LA INFLUENCIA WEBERIANA EN LA GESTACIÓN DE LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

Los mejores valedores de la apuesta teórica de Medina Echavarría fueron Cardoso y Faletto, sus dos estrechos colaboradores en el ILPES, aunque lo hicieron a partir del modelo teórico de la dependencia. Desde mediados de los años sesenta se había abierto en la sociología latinoamericana una fase de duro cuestionamiento al funcionalismo y a la sociología científica. El marxismo pasó a ser la fuente teórica predominante de las jóvenes generaciones (Marsal 1966). Se abrió un periodo en el que los sociólogos intervinieron más en los asuntos públicos y políticos (Brunner 1993, 57). Esto fue bien notorio en Chile, teniendo su máxima representación en la vinculación del marxismo sociológico con el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende.

La teoría de la dependencia de Cardoso y Faletto no significó una ruptura epistemológica radical con el pensamiento de Medina Echavarría. Al contrario, estos dos autores sustentaron en su propuesta algunos temas, conceptos, enfoques y orientaciones del programa de investigación weberiano formulado por el sociólogo español. Esto se explica porque Medina Echavarría no había convertido a Weber en un pensador antimarxista, como sí lo hizo Parsons (Lamo de Espinosa 2001, 27 y 32). Él fue capaz de que sus dos discípulos encontrasen en la sociología comprensiva weberiana herramientas teóricas y epistemológicas para su formulación dependentista.

Para empezar, el estudio de Medina Echavarría sobre la situación de América Latina en la posguerra les resultó realmente inspirador a la hora de reflexionar acerca de las limitaciones del concepto de desarrollo en las políticas promovidas por el estructuralismo (Morales 2012b, 243). Aquella obra fue la semilla del documento de trabajo «El Proceso de Desarrollo en América Latina: hipótesis para una interpretación sociológica», que el mismo Cardoso hizo circular en 1965 entre sus compañeros del ILPES (Franco 2007, 101). El impacto de aquel documento firmado por el sociólogo brasileño fue enorme, puesto que su enfoque tenía como base el análisis integrado de los procesos de desarrollo económico, el cambio social y los aspectos políticos (Reyna 2007, 4). Cardoso proponía una interpretación sociológica del subdesarrollo periférico a partir de la lectura de Marx y de Weber (Beigel 2010b, 138).

Cardoso maduró estas ideas junto a Faletto en su libro más renombrado: *Dependencia y desarrollo en América Latina*, de 1969. En ese texto ambos autores, siguiendo la estela de Medina Echavarría, concibieron al desarrollo económico y social latinoamericano como un «proceso histórico» (1971, 18).

Además el análisis de la hacienda y la visión weberiana del sociólogo español sobre los obstáculos sociales y culturales del desarrollo económico son vitales para entender la importancia que Cardoso y Faletto concedieron en su estudio a las estructuras de dominación política y de explotación económica y social (Morcillo 2010, 359). También los apuntes de Medina Echavarría de la porosidad estructural —como rasgo definidor de la composición sociopolítica latinoamericana— influyeron en una perspectiva «elástica» de la estructura social de los países de la región (Cardoso y Faletto 1971, 9-11).

Otro de los argumentos fundamentales de Cardoso y Faletto sobre el que construyeron su teoría de la dependencia fue la pregunta, también weberiana, respecto a qué clase debía dirigir el cambio social. Ambos dieron mucha importancia a la circulación de las élites, a su calidad y a sus características particulares. El mero hecho de retomar la categoría «élite», como objeto analítico con el que recorrer la estructura sociopolítica latinoamericana y desde la que poder observar «las nuevas alianzas de mantenimiento de poder» (1971, 155), es la muestra más palpable de la herencia dejada por Medina Echavarría en sus formulaciones teóricas.

Sin embargo, Cardoso y Faletto añadieron el examen de la incorporación histórica de la región al orden capitalista internacional (1971, 23-24). De esta forma, señalaron una atadura histórica del desarrollo periférico a los condicionantes externos: la dependencia económica a los centros capitalistas limitaba el ejercicio de la soberanía nacional de los países latinoamericanos. Tuvieron, en fin, una voluntad de superar epistemológicamente la perspectiva endógena de Medina Echavarría, quien siempre entendió que el desarrollo económico y social era más una cosa de factores culturales y motivacionales internos que de condicionantes externos.

Más allá de los diferentes matices y objetivos entre estos autores, la División de Planificación Social del ILPES de Santiago de Chile conformó una «escuela sociológica» decisiva para la evolución del pensamiento sociológico en América Latina (Di Filippo 2007, 134; Morales 2012b, 249). Y en ella destacó el programa de investigación weberiano de Medina Echavarría como punto de partida y orientación —en cuanto a formulación de hipótesis, planteamientos o problemas— de las contribuciones científicas de aquel equipo de investigación.

CONSIDERACIONES FINALES

En este capítulo hemos testimoniado la extensa y duradera presencia que tuvieron las ideas de Max Weber en el Cono Sur, y en relación también con los caminos que abrieron en toda la sociología latinoamericana por diferentes y variados intermediarios e instituciones. Hemos analizado los hilos conductores de esta transferencia cultural, destacando el papel fundamental asumido por

varios protagonistas, caso de Ayala, Germani y, principalmente, Medina Echavarría. Si nos hemos detenido en la trayectoria intelectual de este sociólogo del exilio español es porque creemos que fue quien más se esforzó en elaborar un marco conceptual teórico a partir de una prolongada lectura y una profunda reflexión de la obra de Weber. Medina Echavarría no sólo fue divulgador del clásico alemán a partir de empresas editoriales, sino que sus trabajos más maduros dedicados a la problemática del desarrollo económico cimentaron un conjunto de ideas y visiones enormemente influyentes en la consolidación de Weber en América Latina. Su evolución le llevó a fundamentar una teoría sociológica, concreta e histórica, en la que amoldó en aquella realidad numerosos fundamentos de la sociología weberiana.

Asimismo hemos comprobado los apoyos institucionales que tuvo la recepción de Max Weber en todo el Cono Sur, destacando el rol desempeñado por el Instituto de Sociología de la Universidad de Buenos Aires en los años cuarenta, y por el ILPES de Santiago de Chile a partir de los años sesenta. Precisamente ahí hemos querido resaltar cómo el programa de investigación weberiano de Medina Echavarría, que él había tratado de implantar sin éxito en otras instituciones académicas de la región, terminó por cuajar al ofrecer construcciones analíticas y conceptuales que nutrieron a toda una generación de jóvenes sociólogos latinoamericanos.

Esto nos hace reflexionar sobre los términos de la acogida de un pensamiento, si se debe más a la circulación de sus ideas o a la circulación de las personas. Por lo visto con Medina Echavarría, y su estrecha relación intelectual con Weber, esta última opción es la que toma más peso. Al igual que debemos pensar sobre las condiciones económicas, sociales y políticas que posibilitan y favorecen la incorporación y el conocimiento sistemático de un autor y de sus teorías a la hora de poder interpretar una realidad social.

A pesar del protagonismo que tuvieron las ideas de Weber en la institucionalización de la nueva sociología científica, en la formulación de la teoría de la modernización de Germani o en el nacimiento de la sociología del desarrollo latinoamericano, su recorrido por el Cono Sur estuvo cuajado de significativas lagunas. Contrariamente a los esfuerzos realizados por toda una serie de autores que se cobijaron alrededor de esas ideas, las dictaduras militares trajeron un nuevo escenario para el desenvolvimiento del pensamiento sociológico y, claro está, también condicionaron la presencia de Max Weber en el espacio académico e intelectual.

En efecto, se dismantelaron centros académicos, se supervisó el trabajo de los organismos internacionales y numerosos científicos sociales, investigadores y profesores tuvieron que marchar al exilio. En 1966, varios meses antes del golpe de Estado del general Onganía y presionado por las circunstancias políticas argentinas, Germani emigró a Estados Unidos. Todos los proyectos de investigación que tenía en marcha alrededor de la modernización se

interrumpieron. Igual sucedería en Chile. El golpe de Estado de septiembre de 1973 del general Pinochet afectó sobremanera a los intentos de modernización y renovación de la sociología.

Las intervenciones militares borraron años de intensos y fecundos trabajos. Pero no se perdió todo. Por unos pocos años el ILPES de Santiago de Chile siguió aportando a la región un pensamiento propiamente latinoamericano, heterodoxo y reformista. Medina Echavarría continuó siendo el máximo representante de esta corriente sociológica. El sociólogo uruguayo Aldo Solari publicaría en 1976, junto con Rolando Franco y Joel Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, una investigación iniciada en la División de Planificación Social del ILPES en 1972, gracias a un convenio con la Fundación Ford, y que profundizó en la interpretación histórica y estructural del desarrollo latinoamericano.

Cardoso y Faletto, por su parte, revisarían sus trabajos sobre la dependencia y retomarían con el tiempo algunos de los hilos conductores del proyecto weberiano de Medina Echavarría (Cardoso 1982, 119; Faletto 1980, 2). Si al principio de exponer su análisis de la dependencia no asumieron las condiciones de la democracia y de la economía liberal en el sentido definido por Weber y transmitido por Medina Echavarría, una vez restaurada la democracia en la región entendieron, sin embargo, que la modernidad en América Latina había sido una modernidad restringida a ciertos sectores de la población. A partir de entonces no dudaron en manifestar la importancia de las aportaciones de Medina Echavarría sobre los soportes sociales de la democracia, la formación histórica de los sistemas de autoridad y de legitimidad, o los aspectos políticos del desarrollo económico latinoamericano (Cardoso 1995, 8; Faletto 1996, 192). Cardoso y Faletto apuntaron algunas sugerencias que señalaban el regreso de Max Weber.

A raíz de esto surgen unas últimas preguntas: ¿Nos encontramos al inicio de un regreso? ¿O podría ser que este gran pilar de la sociología nunca se fue del pensamiento sociológico de América Latina? Probablemente la vuelta a la democracia haya favorecido en los últimos tiempos la relevancia actual de Weber en la sociología latinoamericana. Se trata, desde luego, de una pregunta que merecería una respuesta.

Referencias

- Amaral, Samuel. 2009. «Del fascismo al movimiento nacional-popular: el peronismo y el intercambio Germani-Lipset, 1956-1961», Universidad del CEMA, *Documentos de Trabajo*, 402.
- Ayala, Francisco. 1942. «Sociología: teoría y técnica». *Boletín del Instituto de Sociología* 1, 101-103.
- Baldrich, Alberto. 1942. «Libertad y determinismo en la sociología de Max Scheler». *Boletín del Instituto de Sociología* 1, 57-99.

- Beigel, Fernanda. 2009. «La Flacso chilena y la regionalización de las ciencias sociales en América Latina (1957-1973)». *Revista Mexicana de Sociología* 71 (2), 319-349.
- . 2010a. «La institucionalización de las ciencias sociales en América Latina: entre la autonomía y la dependencia académica». En *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*, Fernanda Beigel (dir.). Buenos Aires: Editorial Biblos, 47-64.
- . 2010b. «La teoría de la dependencia en su laboratorio». En *Autonomía y dependencia académica. Universidad e investigación científica en un circuito periférico: Chile y Argentina (1950-1980)*, Fernanda Beigel (dir.). Buenos Aires: Editorial Biblos, 129-144.
- Bielschowsky, Ricardo. 1998. «Evolución de las ideas de la CEPAL». *Revista de la CEPAL*, número extraordinario, 21-45.
- Blanco, Alejandro. 2007. «La temprana recepción de Max Weber en la sociología argentina (1930-1950)». *Perfiles Latinoamericanos* 30, 9-38.
- Brunner, José Joaquín. 1988. *El caso de la sociología en Chile. Formación de una disciplina*. Santiago de Chile: Flacso.
- . 1993. «La investigación social positiva y la utilización del conocimiento». En *Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile*, José Joaquín Brunner, Martín Hopenhayn, Tomás Moulian y Ludolfo Paramio (eds.). Santiago de Chile: Flacso, 15-105.
- Cardoso, Fernando H. 1982. «La persistencia democrática». En *Medina Echavarría y la sociología latinoamericana*, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, Jorge Graciarena et al. (eds.). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica e Instituto de Cooperación Iberoamericana, 113-125.
- . 1995. «Democracia y desarrollo». *Revista de la CEPAL* 56, 7-11.
- Cardoso, Fernando H., y Enzo Faletto. 1971 [1969]. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Di Filippo, Armando. 2007. «La Escuela Latinoamericana del Desarrollo», *Cinta de Moebio* 29, 124-154.
- Duve, Thomas. 2002. «El contexto alemán del pensamiento de Ernesto Quesada». *Revista de Historia del Derecho* 30, 175-199.
- Escobar, Luis Alberto. 2011. *Francisco Ayala y la Universidad Nacional del Litoral. La construcción de una tradición sociológica*. Granada: Fundación Francisco Ayala y Universidad de Granada.
- Faletto, Enzo. 1980. «Los temas de democracia y libertad en José Medina Echavarría. Vigencia y contextos». Programa Flacso-Chile, *Documento de Trabajo* 94.
- . 1996. «La CEPAL y la sociología del desarrollo». *Revista de la CEPAL* 58, 191-204.
- . 2001. «La ciencia social y el cientista social en el pensamiento de José Medina Echavarría». *Revista de Sociología* 15, 95-105.
- Fraboschi, Roberto. 1944. «Max Weber, Economía y sociedad», *Boletín del Instituto de Sociología* 3, 364-365.
- Franco, Rolando. 1974. «Veinticinco años de sociología latinoamericana. Un balance». *Revista Paraguaya de Sociología* 11 (30), 57-92.
- . 2007. *La Flacso clásica (1957-1973). Vicisitudes de las ciencias sociales latinoamericanas*. Santiago de Chile: Flacso-Chile.
- Furtado, Celso. 1962. *Formación económica del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Germani, Ana Alejandra. 2004. *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*. Buenos Aires: Taurus.
- . 2010. «Sobre la crisis contemporánea. Gino Germani 1911-1979». En *Gino Germani. La sociedad en cuestión*, Carolina Mera y Julián Rebón (eds.). Buenos Aires: Clacso y UBA-IIGG, 20-50.
- Germani, Gino. 1962a [1956]. *La sociología científica. Apuntes para su fundamentación*. México: UNAM-IIS.
- . 1962b. *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- . 1964. *La sociología en América Latina: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- . 1968. «La sociología en Argentina». *Revista Latinoamericana de Sociología* 4 (3), 385-420.
- . 1969. *La sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- Gurrieri, Adolfo. 1980. «José Medina Echavarría. Un perfil intelectual». En *La obra de José Medina Echavarría*, Adolfo Gurrieri (ed.). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 17-136.
- Ímaz, Eugenio. 1945. «Max Weber». *Cuadernos Americanos* 4 (1), 112-116.
- Lamo de Espinosa, Emilio. 2001. «La sociología del siglo xx». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 96, 21-49.
- Levene, Ricardo. 1942. «El Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras». *Boletín del Instituto de Sociología* 1, 3-7.
- . 1947. «La cátedra y el Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires». *Boletín del Instituto de Sociología* 5, 125-137.
- López-Ocón, Leoncio. 1998. «La ruptura de una tradición americanista en el CSIC: la evanescencia de la revista *Tierra Firme*». *Arbor* 160 (631-632), 387-411.
- Mannheim, Karl. 1935. «La sociología alemana de 1918 a 1933». *Tierra Firme* 1 (1), 71-102. Marsal, Juan Francisco. 1966. «La sociología en América Latina». *Revista Latinoamericana de Sociología* 2 (2), 237-251.
- . 1979. *Dependencia e independencia. Las alternativas de la sociología latinoamericana en el siglo xx*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Medina Echavarría, José. 1935. *La situación presente de la filosofía jurídica: esquema de una interpretación*. Madrid: Revista de Derecho Privado.
- . 1939a. «¿Es la sociología manifestación de una época crítica?» *Revista Mexicana de Sociología* 1 (2), 69-79.
- . 1939b. «Las sociologías del conocimiento y de la cultura en la literatura alemana». *Revista Mexicana de Sociología* 1 (4-5), 9-20.
- Medina Echavarría, José. 1940. *Panorama de la sociología contemporánea*. México: La Casa de España en México.
- . 1941. «Reconstrucción de la ciencia social». *Revista Mexicana de Sociología* 3 (4), 35-56.
- . 1953. *Presentaciones y planteos. Papeles de sociología*. México: UNAM-IIS.
- . 1959. Documento de trabajo para el «Seminario sobre terminología de las ciencias sociales. Río de Janeiro, 16 y 17 de octubre de 1959». Flacso, Santiago de Chile, 31 de agosto.
- . 1961. «Las relaciones entre las instituciones sociales y las económicas. Un modelo teórico para América Latina», *Boletín Económico de América Latina* 6 (1), 27-39.
- . 1962. «La opinión de un sociólogo». En *Aspectos sociales del desarrollo económico de América Latina*, José Medina Echavarría y Egbert de Vries (eds.). 2 vols. París: UNESCO, 14-144.

- . 1963a. «La recepción de la sociología norteamericana». *Anales de la Universidad de Chile* 126, 93-115.
- . 1963b. *El desarrollo social de América Latina en la postguerra*. Buenos Aires: Solar-Hachette. Estudio preparado en colaboración con Luis Ratinoff y Enzo Faletto.
- . 1971. «La planeación en las formas de racionalidad». *Cuadernos del ILPES*, Serie II, antecipos de investigación 13.
- . 1973 [1959]. *Aspectos sociales del desarrollo económico*. Santiago de Chile: CEPAL.
- . 1976 [1964]. *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico en América Latina*. San José de Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- . 1980 [1946]. *La sociología como ciencia social concreta*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica e Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- . 1982 [1941]. *Sociología: teoría y técnica*. México: FCE.
- . 1987 [1943]. *Responsabilidad de la inteligencia. Estudios sobre nuestro tiempo*. México: FCE.
- Morales, Juan Jesús. 2012a. *José Medina Echavarría: vida y sociología*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense.
- . 2012b. «De los aspectos sociales del desarrollo económico a la teoría de la dependencia. Sobre la gestación de un pensamiento social propio en Latinoamérica». *Cinta de Moebio* 45, 235-252.
- Morales, Juan Jesús, y Laura Angélica Moya. 2008. «Estudio introductorio». En *Panorama de la sociología contemporánea*, José Medina Echavarría. México: El Colegio de México, 11-76.
- Morcillo Laiz, Álvaro. 2008. «Historia de un fracaso: intermediarios, organizaciones y la institucionalización de Weber en México (1937-1957)». *Sociológica* 23 (67), 149-192.
- . 2010. «El forastero que se queda: José Medina Echavarría y la sociología latinoamericana». En *José Medina Echavarría y México. José Medina Echavarría: correspondencia*, Moisés González Navarro (ed.). México: El Colegio de México, 343-372.
- . 2012. «Aviso a los navegantes. La traducción al español de *Economía y sociedad* de Max Weber», *Estudios Sociológicos* 30 (90), 609-640.
- Moore, Wilbert E. 1956. *The Social Framework of Economic Development with Reference to Latin America*. París: UNESCO.
- Moya, Laura Angélica. 2007. «José Medina Echavarría y la colección de Sociología del FCE, 1939-1959». *Estudios Sociológicos* 25 (75), 765-803.
- . 2013. *José Medina Echavarría y la sociología como ciencia social concreta*. México: El Colegio de México.
- Pereyra, Diego. 2008. «Sociological Textbooks in Argentina and Mexico, 1940-1960». *Current Sociology* 56 (2), 267-287.
- Poviña, Alfredo. 1941. «La metodología sociológica de Max Weber». *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 28 (7-8), 815-827.
- . 1945. *Sociología*. Córdoba: Assandri.
- . 1959. *Nueva historia de la sociología latinoamericana*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- Prebisch, Raúl. 1949. *Estudio económico de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Quesada, Ernesto. 1923. «La faz definitiva de la sociología espengleriana». *Humanidades* VII, 57-103.
- . 1926. *Spengler en el movimiento intelectual contemporáneo. El problema sociológico iberoamericano*. Buenos Aires.

- Recasens Siches, Luis. 1939. «La actual revisión crítica de la sociología». *Revista Mexicana de Sociología* 1 (1), 19-43.
- . 1942a. «Fenomenología de las relaciones interhumanas». *Revista Mexicana de Sociología* 4 (2), 35-53.
- . 1942b. «Alfred Weber, *Historia de la cultura*». *Boletín del Instituto de Sociología* 1, 240-246.
- . 1942c. «La sociología formalista de Wiese». *Revista Mexicana de Sociología* 4 (1), 23-48.
- Reyna, José Luis. 2007. «Enzo Faletto (1935-2003): un intelectual latinoamericano», *Recuerdos de la Flaco*, 1-5.
- Ribes, Alberto J. 2006. «Introducción: Ayala y América». En *Francisco Ayala*, Alberto J. Ribes (ed.). Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica y Agencia Española de Cooperación Internacional, 11-54.
- Ruano, Yolanda. 2007. «La presencia de Max Weber en el pensamiento español. Historia de una doble recepción». *Arbor* 183 (726), 545-566.
- Sánchez Sarto, Manuel. 1943. «Max Weber y la victoria del racionalismo económico». *Cuadernos Americanos* 2 (1), 118-124.
- Solari, Aldo, Rolando Franco y Joel Jutkowitz. 1976. *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: ILPES y Siglo XXI.
- Treves, Renato. 1941. *Sociología y filosofía social*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- . 1942. *Introducción a las investigaciones sociales: con un apéndice sobre los conventillos en la Ciudad de Tucumán*. Tucumán: Universidad de Tucumán.
- Villaverde, Juan. 1944. «Comunidad y sociedad en Vico». *Boletín del Instituto de Sociología* 3, 11-15.
- Viñas, Carmelo. 1946. «El Instituto de Sociología Argentino». *Revista Internacional de Sociología* 4 (14), 492-494.
- Werner, Michael, y Bénédicte Zimmermann. 2003. «Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 58 (1), 7-36.

La controvertida recepción de Max Weber en Brasil (1939-1979)*

GLAUCIA VILLAS BÔAS
Universidade Federal de Rio de Janeiro

La acogida de Max Weber en la sociología brasileña no se produjo sin problemas, rechazos y disputas. A lo largo de 40 años (1939-1979) la selección y la apropiación de las ideas de Weber ocurrieron en función de los intereses de investigación de los especialistas brasileños y dentro de los límites de una discusión metodológica, en la cual los presupuestos de la construcción ideal típica weberiana fueron rechazados en favor de proposiciones clasificatorias de carácter generalizante.¹ Algunos estudiosos (Souza 1999, 17-54; Vianna 1999, 173-193; Schwartzman 2003, 207-213) escogieron obras paradigmáticas del pensamiento social brasileño para analizar la recepción de Max Weber, escudriñando libros como *Raízes do Brasil* (1936) de Sérgio Buarque de Holanda, *Os donos do Poder* (1958) de Raymundo Faoro o *Bandeirantes e pioneiros* (1954)* de Clodomir Viana Moog. El patrimonialismo (Weber, 1985c, 580-624 [1964, 753-809]) y su relación con el desarrollo de la sociedad brasileña fue uno de los temas abordados. En cambio, yo me enfoco en las líneas de la recepción de Weber en el proceso de institucionalización de la sociología como disciplina académica en Brasil. Este procedimiento permite mostrar que las ideas de Max Weber fueron recibidas con mucha parsimonia y reelaboradas a medida que el maestro alemán se distinguía de otros sociólogos alemanes, pero también de sociólogos franceses y norteamericanos. Más allá de eso, revela que temas centrales de la sociología weberiana fueron excluidos de los debates que definieron el perfil de la sociología en el periodo 1939-1979. Para ello, recupero las primeras noticias sobre Max Weber publicadas en la revista *Sociologia* en los años de 1939 a 1955, cuando la dirigió el sociólogo alemán Emílio Willems; evoco las disputas sobre el papel del sociólogo en el proceso de los cambios sociales, en las cuales sobresalen las proposiciones de Hans Freyer y Karl Mannheim en detrimento de las posiciones de Max Weber, y, finalmente recupero aspectos de una controversia sobre la recepción «equivocada» de la sociología weberiana,

liderada por Maria Sylvia de Carvalho Franco, que envuelve escritos de Florestan Fernandes y Fernando Henrique Cardoso, publicados en las décadas de 1960 y 1970.

Nunca está de más recordar la singularidad y complejidad de la «trayectoria» de la obra de Max Weber porque en gran medida definieron los caminos de su recepción. Con motivo de la muerte de Weber en 1920, el sociólogo alemán Othmar Spann (1878-1950) se refirió a la herencia dejada por el maestro afirmando que Weber era «un hombre demoniaco, inquieto, [...] capaz de afectar a los otros por su personalidad pero a quien le fue negado dejar a la posteridad una obra que pudiera perdurar [...] Su tiempo ya ha pasado, y la suya es una ciencia muerta» (*apud* Roth 1995, 11). Guenther Roth recuerda ese pronóstico — nada auspicioso— en la introducción de la biografía de Max Weber, escrita por su esposa Marianne, y comenta con ironía que «pocos juicios han sido más errados». En realidad, Weber fue uno de los raros estudiosos leídos ampliamente después de su muerte, a pesar de que en vida no haya dejado indicios claros de que sus ideas circularían *urbi et orbi* y serían apropiadas, recibidas, operacionalizadas, reelaboradas y rechazadas, contribuyendo tanto al conocimiento como al debate sobre la vida política, social, económica y cultural del capitalismo moderno.

Al llamar la atención hacia la historia singular de la recepción de la obra de Max Weber, Roth (1995, 11-55) advierte, en «Marianne Weber y su círculo», que aunque se crea que la cualidad intrínseca de las obras de los grandes maestros sea el motivo de su permanencia a lo largo del tiempo, tal permanencia depende de las orientaciones e intereses de los grupos e individuos. La advertencia es válida especialmente para la obra de Weber, cuya recepción y lectura están relacionadas con algunos hechos dignos de notar: primero, la envergadura del proyecto de publicación de la obra de Weber por Marianne Weber (1870-1954), entre los años 1920 y 1924; su osada iniciativa fue decisiva para la visibilidad y el reconocimiento de la obra de Weber en la década de 1920 (Waizbort 2012, 9-17). Al lado de la labor intelectual y editorial, Marianne escribió una biografía del marido, publicada en 1926, que hasta hoy se reputa como una fuente importante pese a su veneración por el biografiado y las informaciones imprecisas. El segundo hecho fue sin duda la traducción al inglés de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* por Talcott Parsons, publicada en 1930 por George Allen & Unwin. Al presentar el libro, Parsons relata la historia de su aparición en alemán, primero en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1904-1905) y luego, con las modificaciones hechas por el autor, en la serie inacabada *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920-1921; Parsons 1999, 9-11). El libro fue publicado en Brasil recién en 1967, y una nueva edición llegó al público en 2004. El tercer acontecimiento relevante fue la traducción de José Medina Echavarría (*et al.*) de *Economía y sociedad* al español, y la publicación del libro en 1944 por el Fondo de Cultura Económica, en México. No se conocen todavía

en su conjunto los efectos de ese hecho, cuya intervención extraordinaria en el horizonte de las ciencias sociales de América Latina ofreció alternativas teóricas y metodológicas. Es necesario tomar en cuenta que solamente en 1962 se lanzó una edición italiana de *Economía y sociedad* y, en 1968, la edición en inglés. En 1991 fue publicado en Brasil el primer volumen del libro y en 1994 el segundo, ambos con revisión técnica de Gabriel Cohn. Vale mencionar aquí, también, en cuarto lugar, la compilación hecha por Hans Gerth y Charles Wright Mills, *From Max Weber*, editada en 1946 por Oxford University Press. Traducido en 1973 al portugués, en Brasil, con revisión técnica de Fernando Henrique Cardoso, fue uno de los libros de mayor penetración entre los brasileños interesados, alumnos, investigadores y profesores, llegando a alcanzar más de veinte ediciones. El quinto acontecimiento editorial de relevancia es sin duda el actual proyecto de edición de la obra del sociólogo, *Max Weber-Gesamtausgabe*, que viene siendo meticulosamente realizado por especialistas de alto nivel, desde la mitad de los años ochenta y que, con certeza, cambiará tanto los hábitos de lectura como los rumbos de la interpretación del pensamiento del maestro alemán (Pierucci 2008; Villas Bôas 2011; Hanke 2012, 99-118).

Añádase a esos hechos el exilio de la sociología alemana en el periodo nazi de 1933 a 1945 (König 1981a). No hay sociólogo interesado en la historia de su campo de saber, Theodor W. Adorno, René König y Wolf Lepenies entre ellos, que no discuta las consecuencias teóricas, temáticas e institucionales de la ruptura ocasionada por el régimen nacionalsocialista. La dispersión de 3 120 profesores universitarios, entre ellos 234 estudiosos de los campos de la economía y las ciencias sociales (König 1981b, 118) por diversas universidades e instituciones extranjeras, y su refugio principalmente en los Estados Unidos, a partir de 1933, es una dimensión histórica que no puede dejar de considerarse en un estudio sobre la recepción de la sociología de tradición alemana. Pero ese desplazamiento forzado de personas e ideas ha sido poco destacado. El exilio generalmente se relaciona con el castigo, el alejamiento, la imposibilidad y la punición. La condición de exilio intelectual, sin embargo, puede generar una inquietud productiva (Said 2005, 60) y delinear —como en el caso de la sociología alemana— una nueva geografía interpretativa de la circulación y recepción de las ideas, diferente de aquella prevista en los paradigmas de las expectativas más rutinarias. Innumerables ejemplos podrían ilustrar la producción y divulgación de la sociología alemana, como la publicación de *The Authoritarian Personality* en 1950, en los Estados Unidos, por Adorno, Brunswik, Levinson y Sanford. Más importante, sin embargo, para la recepción de la sociología alemana en Brasil fue la inversión en traducciones y publicaciones de autores como Werner Sombart, Georg Simmel, Hans Freyer, Alfred Weber, Ferdinand Tönnies y Alfred Vierkandt, entre otros, en Argentina, en la década de 1930² (Blanco 2004).

Sería indispensable un mapeo refinado para comprender no sólo cómo

«llegaron» las ideas de Weber a América, sino cuáles son los valores que condujeron los procesos de recepción, incluyendo la enseñanza, las obras escogidas, la literatura secundaria interpretativa utilizada en las aulas, además de la reconstrucción de las ideas weberianas en las investigaciones empíricas y las polémicas generadas en la disputa por las interpretaciones. La obra de Weber, a la manera de un *Wunderblock*, exige empeño en la reconstrucción de las capas de su pasado que van siempre llevando a nuevas capas, pistas e interpretaciones.

I. MARCA DE ORIGEN

Al lado de la singularidad de la trayectoria de la obra de Max Weber, la tarea de esbozar problemas de recepción de sus ideas en Brasil exige que se recuerde la pregunta propia que distingue a la sociología brasileña en su contexto histórico nacional. A juzgar por el numeroso acervo de libros, artículos y textos de esta área de conocimiento, en Brasil la sociología se ocupó sistemáticamente, durante un largo periodo, del conocimiento de las peculiaridades de la sociedad nacional con el objetivo principal de examinar las oportunidades efectivas de desarrollo del país. La clase intelectual brasileña, desde finales del siglo XIX, discutía el «desfasaje» de una nación surgida de una colonia portuguesa con los países «avanzados» y «civilizados», ya fuera por la existencia de tres razas —blanca, negra e indígena—, ya fuera por la indiferenciación entre la esfera de lo público y lo privado, ya fuera incluso por el abandono de las poblaciones del interior y atrasadas de los sertones* brasileños en contraste con la población modernizada y republicana del litoral. Aquel «desfasaje» —igual que una marca de origen de la clase intelectual— persistió a lo largo del tiempo, siendo ella el *Leitmotiv* de la producción de conocimiento y de la producción cultural brasileña. ¿No fue Mario de Andrade, el defensor del modernismo de la década de 1920, quien pregonaba el abrasilización de los brasileños para que la nación ajustase sus relojes y entrase en el concierto de las naciones modernas? El giro del modernismo de los años de 1920 se destacó dentro del conjunto de los diagnósticos y de los ideales programáticos del país, al proclamar la aceptación de la parte brasileña en el proceso de equiparar el país al concierto de las naciones. Pero la meta de modernizar el país se mantuvo pendiente.

Al institucionalizarse, la sociología no inventó nuevas cuestiones ni hipótesis, más bien las reelaboró, apostando a la dualidad del país, dividido en tradicional y moderno. Se adoptaron nuevos procedimientos teóricos y metodológicos, llamándose «científica» la nueva disciplina que surgía, junto a un conjunto de otras, en el periodo de creación de la comunidad científica en el país. Se cambiaron los métodos, la construcción del objeto, las posibilidades de explicación y comprensión, pero las cuestiones originales se mantuvieron, dividiendo al país en dos mitades: tradicional y moderna. Interesados en la

investigación de los problemas históricos y concretos, en los últimos ochenta años los sociólogos se volcaron a la investigación de los cambios que pudieran transformar a Brasil en una sociedad moderna, democrática, dotada de un orden racional, fundado en la industria y en la ciencia. Así se justificaba el papel de los sociólogos en los destinos del país, una cuestión relevante para los especialistas. Esas particularidades nacionales de la fundación y el desarrollo de la sociología propiciaron condiciones favorables tanto para el reconocimiento, legitimidad y continuidad institucional de la disciplina como para un debate exacerbado sobre los destinos del país.

La comprensión clara de la pregunta propia que identifica la sociología en Brasil es condición para el entendimiento de la lógica de la apropiación del pensamiento de Max Weber y de los motivos de la selección y apropiación de los conceptos que elaboró, así como del abandono de otros conceptos, o incluso el rechazo de presupuestos en los que pesan otros factores como la escasez de publicaciones, el desconocimiento de la lengua alemana y las lecturas en las traducciones en español o inglés. La sociología alemana tiene un papel importante en la constitución de la disciplina a juzgar por las investigaciones que recientemente llegaron al público (Sell 2007; Waizbort 2007; Villas Bôas 2006a; Souza 1999), pero las investigaciones sobre la recepción todavía no exploraron el cuadro de intereses y apuestas de los sociólogos brasileños como condición indispensable para deslindar la selección, la lectura y la apropiación de la obra de Weber.

II. PRIMERAS NOTICIAS

Al final de la década de 1930 e inicio de los años de 1940, la recepción del pensamiento de Max Weber se relaciona con iniciativas editoriales y académicas, destacándose la creación de *Sociologia*, por Romano Barreto y Emílio Willems, en 1939, primera revista especializada en la disciplina; la publicación del *Dicionário de sociologia y etnologia*, organizado por Willems en conjunto con Herbert Baldus (1939), del libro *Leituras sociológicas* (1940), de la autoría de Willems y Barreto, e incluso el *Dicionário de sociologia* (1950) con apuntes de Willems. Las labores volcadas a la divulgación del conocimiento sociológico resultaban de esfuerzos para formar profesores e investigadores en los cursos de ciencias sociales de las facultades de Filosofía, creadas en el país en la década de 1930. Las facultades de Filosofía abrigaban las más diversas áreas del conocimiento y constituían uno de los más importantes sectores de las recién creadas universidades del país: la Universidad de San Pablo (USP) en 1934, y la Universidad de Brasil, en 1939.³ La sociología se asociaba así al surgimiento del mercado editorial (Hallewell 1985) y a la creación de la universidad en un periodo democrático de gobierno. La disciplina contaba, incluso, con lectores

interesados entre los funcionarios de órganos públicos del Estado, algunos de ellos sociólogos que investigaban, producían conocimiento y publicaban libros a expensas del Estado.⁴ Parte significativa de la producción sociológica de aquel periodo se volcaba al conocimiento del mundo rural brasileño (Villas Bôas 2007). Los sociólogos se enfocan en la convivencia de nuevas y viejas relaciones de trabajo, las condiciones de la propiedad rural y la influencia del medio rural en la vida política del país.

La presencia de Max Weber es tímida en los años en que me enfoco. Simmel, Sombart, Vierkandt, Richard Thurnwald, Karl Dunkmann, integrantes del círculo sociológico de Berlín, pero también Töpor sus siglas en portugués, de la Universidad de Kiel, y Leopold von Wiese, de la Universidad de Colonia, son referidos con mucha más frecuencia en trabajos e investigaciones. Son ellos representativos de una vertiente cuya concepción de sociedad tiene como fundamento las relaciones, interacciones y acciones de individuos y grupos. La idea de grupo social se imponía en aquel momento, como un instrumento sociológico importante en la definición de la identidad de la disciplina. Se mostraba más adecuada para la realización de las investigaciones empíricas e históricas que el concepto genérico de humanidad contenido en el pensamiento de Comte y Spencer. Refiriéndose a Alfred Vierkandt, Evaristo de Moraes Filho afirma que: «Es el grupo la forma básica de la asociación humana, un agregado social, un ente colectivo por excelencia, que debe ser comprendido como una cosa *sui generis*. Se trata de una totalidad irreductible, con características propias» (Moraes Filho 1978, 22-23).

Las obras de los sociólogos alemanes que ocuparon un lugar destacado en las primeras décadas del siglo XX, en las universidades de Berlín, Kiel y Colonia, llegaban a Brasil a través de la revista *Sociologia*. Fundada por Barreto, profesor de sociología del Colegio Universitario de la USP, y Willems, profesor asistente de sociología educacional en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la USP, *Sociologia* desempeñó un papel relevante en la divulgación de la sociología alemana en el país gracias a Willems. Huyendo de los conflictos políticos en Berlín, Willems llegó a Brasil con 26 años de edad poco después de obtener el título de doctor en filosofía por la Universidad de Berlín, en 1931, con la disertación «Kollektivmeinung und Presse in Zusammenhängen. Ein Beitrag zur speziellen Soziologie», bajo la orientación de Vierkandt (Villas Bôas 2006a, 81-103). Willems había estudiado ciencias económicas en la Universidad de Colonia, donde conoció las enseñanzas de Wiese y participó de los debates sobre la sociología en la Universidad de Berlín. La formación en las universidades de Colonia y Berlín confiere a Willems una posición sociológica única, contraria al desarrollo histórico lineal y teleológico, que él asume tanto en la revista que edita como en la elaboración de apuntes para los diccionarios que organizó e incluso en sus investigaciones sobre la aculturación de los inmigrantes alemanes en Brasil y sobre las pequeñas comunidades brasileñas.

Un análisis de la revista *Sociologia*, bajo la dirección de Emílio Willems, en los años de 1939 a 1952, demuestra que Weber fue menos citado que Mannheim, Simmel y Marx. Hay regularidad en las referencias a Weber, a pesar de que no hagan mención de la fuente utilizada hasta 1944, año de la primera edición de *Economía y sociedad* por el Fondo de Cultura Económica. La concepción de la sociología económica de Max Weber y la conceptualización de las clases sociales son dos temas de elección preferencial (Luna 1998, 32-35). El principal artículo sobre la sociología económica, «Introdução à um curso de Sociologia Econômica», de Roger Bastide⁵ (1942), problematiza la indefinición de los sociólogos que retoman repetidamente el debate de las teorías de Weber y Marx sobre el lugar de las actividades económicas en la sociedad. Aparte de ese, hay dos artículos sobre clase social, uno de Luiz de Aguiar Costa Pinto, «Sobre as classes sociais; (notas de estudo)» (1946), y otro de Florestan Fernandes, «A análise sociológica das classes sociais» (1948). Costa Pinto presenta y debate las definiciones de autores diversos, deteniéndose en la propuesta por Max Weber; dos años después Florestan retrata a Weber como uno de los autores que más contribuyeron a la teoría sobre la diferenciación en clases sociales en Occidente. Llama la atención sobre la idea weberiana de situación y posición de clase y, al final, problematiza la propuesta weberiana de tipo ideal como impedimento para la generalización indispensable de hacer dentro de la ciencia, tema que va a ocuparlo a lo largo de su carrera, como veremos adelante.

Más allá de las iniciativas de Willems, la reseña de *Economía y sociedad* (1944) que Alberto Guerreiro Ramos publicó en la *Revista do Serviço Público* del Departamento Administrativo del Servicio Público (DASP), en 1946, titulada «A Sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da administração», marcó una época. Señala la magnitud de la labor editorial y resalta, destacándolas, las categorías analíticas relativas a los procesos de burocratización como instrumentos importantes para el examen de los problemas administrativos brasileños. Guerreiro Ramos también trata los presupuestos científicos del tipo-ideal propuesto por Weber. Mientras *Sociologia* se dirigía al circuito académico y universitario, la *Revista do Serviço Público*, que pertenecía al DASP, órgano público del gobierno federal creado en 1938, buscaba alcanzar profesionales y funcionarios involucrados en la reforma y modernización del Estado brasileño.

Entre las investigaciones, un libro pionero antecede los estudios sobre los trabajadores, sus asociaciones y sindicatos: *O problema do sindicato único no Brasil. Seus fundamentos sociológicos*, de Moraes Filho, llega al público en 1952 con una introducción detallada en la cual el autor hace una defensa intransigente del enfoque sociológico sobre las conquistas de los derechos de los trabajadores, destacando conceptos y autores de la sociología alemana (Leopold von Wiese, Simmel, Sombart, Dunkmann, Vierkandt, Scheler, Weber). Sin dejar de mencionar también autores franceses y norteamericanos, Evaristo de Moraes

argumenta en favor de una sociología de los grupos, de las interacciones y relaciones sociales. Las referencias a Weber (Moraes Filho, 1978, 50, 62, 104-106, 173) discuten la vocación profesional y el surgimiento del capitalismo occidental moderno. Aunque no se refiera especialmente a la idea de asociación libre por interés (Weber 1985c, 21 [1964, 33]), éste es el eje que estructura la trama argumentativa de la investigación sobre las asociaciones obreras libres. O *problema do sindicato único no Brasil. Seus fundamentos sociológicos*, de Evaristo de Moraes Filho, fue, sin embargo, rechazado por la crítica, debido a los argumentos del autor contrarios a la creencia en la inexistencia de asociaciones y luchas obreras en Brasil y al «mito del otorgamiento»* que pregonaba la concesión por el Estado de los derechos de los trabajadores, considerados incapaces de crear por interés asociaciones como los sindicatos. Relegado al olvido, el libro de Evaristo de Moraes Filho, con su discusión específica sobre los movimientos sociales y el rechazo a una visión teleológica de la historia, permaneció alejado de las discusiones sociológicas, siendo revisado, discutido y releído solamente en su segunda edición en 1978.

Volvamos a Willems. Sea por motivos lógicos o factuales, Willems no acepta la inevitabilidad de una marcha secuencial de lo viejo a lo nuevo, de lo tradicional a lo moderno, razón por la cual su reflexión permanece libre de una visión normativa, sea del pasado, sea del futuro. Para él, sí importan los acuerdos, los conflictos, las incompatibilidades entre hombres y valores, la multiplicación de las alternativas, la elección posible. La modernidad incluía diferentes credos, formas de conducta y valores en conflicto permanente (Willems 1961, 9-15). La adopción de una perspectiva de trabajo para la cual importan los valores que dan sentido y significado a las acciones humanas (Weber 1985a, 180-181 [2009, 123-125]), aliada a la discordancia y al abandono de una visión de la historia como proceso, contribuyó para que Willems fuera blanco de duras críticas que de él reclamaban la objetividad, solamente posible con la adopción de una concepción moderna de la historia cuyas leyes permitiesen revelar lo que se escondía por detrás de las apariencias de la vida social. Naturalmente, no todos discordaban con Willems, pero las críticas que le hicieron en la época (Villas Bâas 2006a, 101-103) pronostican la vertiente metodológica que se tornó predominante en la sociología e intervino en la recepción del pensamiento de Max Weber, como veremos adelante.

De esas primeras noticias de la recepción de Weber deseo subrayar un problema anunciado en el rechazo de los presupuestos de la sociología de Willems y Moraes Filho. Dicho problema consiste en un conflicto entre dos vertientes cognitivas cuya centralidad marcó el debate sociológico a mediados del siglo pasado. La tendencia que se define por la importancia sociológica atribuida a las acciones sociales, a los conflictos, a la multiplicidad de creencias y a las alternativas históricas posibles, y que se podría juzgar más próxima a los presupuestos de una sociología weberiana, es combatida por una vertiente, más

próxima al modelo de las ciencias naturales, que rechaza cualquier otra vía del conocimiento que no pueda ser sometida a criterios de objetividad, medición, control de datos y validación científica.

III. LA ÉTICA OLVIDADA

A partir de mediados de los años de 1950, fase de acelerado crecimiento industrial del país, un cambio sensible se opera en la configuración de la disciplina. La cuestión de la modernidad se impone en la sociología. El trasplante de ideas, patrones científicos, hábitos y costumbres «racionales» pasan a constituir uno de los focos polémicos de atención de los sociólogos. Aunque discrepasen en cuanto a la modalidad de integración de Brasil en el conjunto de las sociedades modernas, aceptaban ese desafío como una exigencia histórica, política e intelectual. En ese momento, se torna difícil distinguir los ideales de la modernidad anhelados por los sociólogos de las tareas propias de la sociología. Los sociólogos apuestan por la universalidad de los procesos de racionalización, industrialización y estandarización del mundo, abandonando definitivamente las diferencias culturales, consideradas resquicios de un pasado indeseable.

No sólo se extiende el abanico temático de la disciplina, sino también se amplían sus directrices teóricas. Los investigadores pasan a tratar temas rurales y urbanos, teniendo ahora como referencia el proceso de transformación de la sociedad de base agraria en sociedad industrial. Tres características son significativas en la producción sociológica de ese periodo. Primero, la sociología ensancha los horizontes teóricos de la tradición de pensamiento en Brasil, mostrando la diferencia social entre los hombres a partir de su inserción desigual en el proceso productivo del trabajo. La diferenciación de las colectividades dejó de basarse en sus orígenes étnicos, en el color de la piel, en la religión y en la cultura para encontrar en la categoría trabajo [*Arbeit*] un criterio válido. No era por eso una sociología marxista, ni realizó estudios de clase de forma dogmática. Continuó estudiando los grupos desfavorecidos, inmigrantes, migrantes, negros, indios, etc., de los cuales creía que dependía la realización del proyecto de sociedad moderna. Segundo, la sociología incorpora definitivamente una concepción moderna de historia. Con raras excepciones (Villas Bôas 2006b), la idea de proceso contenida en la visión moderna, teleológica y «etapista» de la historia define los fundamentos teóricos de los estudios sociológicos de esa época. La sociología se torna programática. Finalmente, uno de los temas más discutidos por los sociólogos es su propio papel en una sociedad en cambio. En esa segunda fase, los sociólogos pasaron a considerarse actores de la transformación. Dejan de ocupar el mero lugar de investigadores de la escena de cambios para actuar en ellos, haciendo uso de su conocimiento. El compromiso político e intelectual de los sociólogos sirve, en gran medida, para legitimar la

sociología como un saber científico válido.

¿Qué lugar era reservado a Weber en este giro importante en el cual se conjugaban una concepción universalista de historia y una sociología sedienta del cumplimiento de un programa avasallador de racionalización y estandarización en todas las esferas de la vida social? ¿Cómo fueron recibidas su idea de racionalidad propia del Occidente moderno y sus ponderaciones sobre el sentido de la ciencia, la ética de la convicción y la ética de la política? Para Fernando Correia Dias (1973, 11-22) la presencia de Weber, notada en textos teóricos, investigaciones empíricas y en la enseñanza de la sociología, habría cambiado el «rumbo del pensamiento sociológico» brasileño. El autor apunta, sin embargo, que «en la apreciación de la contribuciones weberianas, nuestros sociólogos contemporáneos demostraban notable autonomía de pensamiento, bien en el sentido de prescindir de los comentadores más conocidos, bien en el espíritu crítico, al rechazar como erróneas ciertas interpretaciones» (Dias 1973, 24). Resalta incluso que las investigaciones empíricas con el objetivo de analizar las tendencias de desarrollo social impusieron «el incremento de una dimensión histórica dinámica en la tipología y en el cuadro de referencia teórico de Max Weber [...] que ha revestido de significación particularmente fecunda su utilización entre nosotros» (Dias 1973, 11). El texto pionero de Fernando Correia Dias revela que Weber ocupó un lugar singular, reelaborándose críticamente sus ideas de acuerdo con los temas y la visión histórica predominantes. Prefiero, sin embargo, comentar el silencio sobre las posiciones de Max Weber relativas a la ética de la responsabilidad y a la ética de la convicción, ya que evidencia —de otro modo— cuánto las cuestiones planteadas por los sociólogos brasileños intervienen en las elecciones, en la aceptación y en el rechazo de las ideas e ideales weberianos.

En el periodo en que los sociólogos brasileños se identifican como actores de los cambios sociales y hacen valer sus ideales de modernidad como tareas de la sociología, las orientaciones de Hans Freyer y Karl Mannheim les sirven de guía. La elección es curiosa puesto que los dos sociólogos integraron circuitos sociológicos muy distintos y tuvieron trayectorias intelectuales bien diferentes (Muller 1987; Kettler *et al.* 1984; Woldring 1986). El libro más citado de Hans Freyer es *La sociología, ciencia de la realidad: fundamentación lógica del sistema de la sociología*, traducido al español y prologado por Francisco Ayala. Fue publicado en Buenos Aires, en 1944, catorce años después de la primera edición en Leipzig. Las referencias a *Ideologie und Utopie* (1929) de Karl Mannheim son a la primera edición brasileña publicada en 1950, en Puerto Alegre, con traducción de Emílio Willems y prefacio de Louis Wirth. Ahora bien, una de las principales cuestiones de Hans Freyer era la relación del sociólogo con su objeto de estudio. Juzgaba que había un involucramiento existencial del investigador con la sociedad, lo cual le posibilitaba descubrir patrones de su desarrollo (Muller 1987, 167-168). El sociólogo tenía una responsabilidad moral

relativa a su objeto y al futuro. Ciertamente, la sociología no podría ser neutra ni «libre de valores». Discrepaba de la posición defendida por Karl Mannheim en *Ideologie und Utopie*, cuya crítica al concepto de ideología y consecuente defensa de la «determinación existencial del pensamiento» [*Seinsverbundenheit des Denkens*] evidencia una pluralidad de modos de pensar rivales y perjudiciales al equilibrio del orden político. Para Mannheim, la crisis política exigía intelectuales que se tornasen «portadores de la síntesis» con el objetivo de controlar la vida política.

Florestan Fernandes (1963) y Alberto Guerreiro Ramos (1958) lideraron una discusión sobre el valor y el sentido de la sociología. A pesar de las divergencias entre ellos, valoran la ciencia como una conciencia reveladora de hechos y procesos sociales. Al explicarlos o interpretarlos, era posible distinguir el curso de la historia. El sentido histórico conferido a la disciplina científica exige consecuentemente que la constitución del conocimiento no prescinda de la referencia al pasado, condición necesaria para el diagnóstico del presente y la valoración de oportunidades futuras. A pesar de que Hans Freyer no concordara con la determinación del futuro por leyes inexorables, creía que su visión futurista pertenecía a su época y no escondía la inclinación por la realización más completa de la sociedad moderna (Freyer 1965). Mannheim seguía otros presupuestos en la construcción de sus ideas, pero concordaba con el planeamiento racional del futuro de la sociedad (Villas Bôas 2006a, 105-140). De acuerdo con Florestan Fernandes, «Mannheim contribuyó más que cualquier otro sociólogo moderno a la formación de una teoría sociológica de las técnicas de intervención racional en los procesos sociales» (Fernandes 1976, 23). En realidad, a pesar de las diferencias, Freyer y Mannheim ofrecían fundamentos para el compromiso y la intervención de los científicos sociales en el proceso de cambios.

A pesar de que las conferencias «Ciencia como vocación» y «Política como vocación», pronunciadas en 1917 y 1919, hayan integrado la compilación *From Max Weber* organizada por Hans Gerth y Charles Wright Mills, publicada en 1946, ampliamente citada en las listas bibliográficas de las publicaciones de la década de 1950, ninguna referencia es hecha a ellas en la discusión que mencioné arriba sobre el valor y el sentido de la ciencia. La extensa literatura sobre las conferencias, en especial acerca de «Ciencia como vocación» (1985b [2007]), procura elucidar la respuesta que Weber habría dado a la pregunta central «¿cuál es el sentido de la ciencia?» La ciencia exigía el fin de las ilusiones de sentido, puesto que estaba ligada al progreso, y el progreso no tenía fin; se renovaba en sí mismo. De acuerdo con la interpretación de Friedrich Tenbruck (2002), Weber se planteaba a sí mismo una duda radical. La palabra *Beruf* no tenía todavía el sentido exclusivo de profesión: significaba aún la realización de una vida interior. Wolfgang Schluchter, no obstante, afirma que Weber insiste en la base ascética de las acciones profesionales. Ellas no podrían estar mezcladas

con las ideas de orden político (Schluchter 1996, 7-47). Profesión [*Beruf*] es renuncia, autolimitación relacionada con la elección de un individuo que provoca un conjunto de decisiones. Más allá de eso, «el ser humano que asume una posición, que evalúa o juzga, que vive sus ideas y sus ideales, y el investigador empírico, que estudia el efecto de esos ideales e ideas vividos, actúan en esferas diferentes» (Schluchter *apud* Villas Bôas 2011, 16). La ética de la responsabilidad pertenece a ese doble contexto y se funda en la teoría de los valores.

Ahora bien, el silencio y el desinterés por las proposiciones de Max Weber son reveladores de la historia de la sociología en Brasil. Una parte notable de la intelectualidad brasileña anhelaba transformar el país en una sociedad moderna. Su deseo era intervenir en la espontaneidad de los acontecimientos para cambiar el carácter de las instituciones, de las mentalidades, de la distribución del poder, imponiendo una regularidad nueva en la conducta cotidiana de hombres y mujeres. Si apostaron a los valores, éstos fueron los valores de la libertad de hacer uso de la ciencia para actuar de acuerdo con sus resultados, ciertamente una tarea cuya realización exigía seguir la dirección contraria al ascetismo y la autolimitación.

IV. ¿UNA RECEPCIÓN «EQUIVOCADA»?

En 1964, Maria Sylvia de Carvalho Franco defendió su tesis de doctorado *Homens livres na velha civilização do café* (1964), en el área de Sociología de la Universidad de San Pablo, delante del tribunal compuesto por Florestan Fernandes, su director de tesis, Sérgio Buarque de Holanda, Antonio Cândido de Mello e Souza, Francisco Iglesias y Octavio Ianni. La tesis fue publicada por el Instituto de Estudios Brasileños de la USP con el título de *Homens livres na ordem escravocrata*, en 1969. Los argumentos de la autora eran osados. Decía que la propiedad agraria brasileña colonial conciliaba dos principios opuestos y reguladores de la actividad económica: la producción directa de medios de vida y la producción de mercancías. Sin embargo, a pesar de que estos principios (producción de medios de vida y de mercancías) de las relaciones económicas fueran opuestos, debían su existencia tanto a prácticas volcadas al mercado como a aquellas que se centraban en la sobrevivencia. Desde el punto de vista adoptado por la autora, no sería posible sustentar, como lo hacía la mayor parte de la historiografía brasileña, que la economía colonial se definía como tradicional, sino como *unidade contraditória* (Franco 1997, 11, las cursivas son de la autora). Para plantear esta idea, Maria Sylvia se basaba en «La decadencia de la cultura antigua» de Max Weber, publicado en Madrid en 1950,* advirtiendo que el sentido general de la evolución de la economía de base esclavista fue el opuesto al de la Antigüedad, tal cual fue descrito por Weber. En la Antigüedad, el latifundio, la esclavitud y la producción mercantil tuvieron efectos represivos

sobre la diferenciación e integración de la economía, que fue tendiendo hacia una forma autárquica. En la época moderna, el régimen de esclavos en la colonia se desarrolló en estrecha relación con el mundo europeo, que se orientaba a la utilización del trabajo libre. El sistema colonial era parte del contexto de expansión de los mercados, de la cual dependía la vitalidad del propio sistema.

Con este argumento, Maria Sylvia no considera esclavista el modo de producción, a pesar de que tiene como punto de partida la modernidad de la colonización portuguesa y el capitalismo como fundamento de su estudio. Propone que la esclavitud sea vista como institución. En la singularidad de la producción colonial, el esclavo era redefinido como categoría puramente económica y el colonizador portugués reunía tanto las funciones de guerrero-funcionario como las de comerciante-empresario. Como efecto de una expansión del sistema mercantil condicionada a una fuente externa de trabajo, surgió una población *sui generis* de hombres libres excluida de la producción comercial: «se formó una ralea que creció y vagó a lo largo de cuatro siglos: hombres en rigor dispensables, desvinculados de los procesos esenciales para la sociedad. La agricultura mercantil basada en la esclavitud que simultáneamente abría espacio a su existencia y los dejaba sin razón de ser» (Franco 1997, 14). Eran ellos arrieros (*tropeiros*), dueños de pequeñas tiendas (*vendeiros*), pequeños campesinos dependientes de los grandes hacendados (*sitiantes*), hombres libres, pero pobres contratados en las haciendas (*camaradas*) y ocupantes de tierras que se ponían de acuerdo con los dueños de las mismas para poder cultivarlas (*agregados*).

La fuerza de la argumentación de Maria Sylvia estaba volcada hacia un blanco que no era simple y que implicaba la recepción equivocada de Max Weber, según ella, en estudios que identificaban las sociedades subdesarrolladas como sociedades tradicionales (Botelho 2012). Para alcanzar sus objetivos, hace uso de los conceptos weberianos de sociedad estamental, relación comunitaria, autoridad tradicional, con la intención de demostrar su inadecuación a la sociedad brasileña y apuntar al uso impropio de aquellos conceptos por la técnica de la generalización. Advierte entonces que

los tipos ideales, pese a su carácter formal, son construcciones teóricas que exponen el carácter singular de los fenómenos culturales. En esa medida son históricos, son conceptos genéticos, cuyo rigor supone la observancia de los nexos de sentido entre sus componentes, de la configuración en que están ordenados, con sus tendencias esenciales y el principio que las gobierna. La negligencia de esos requisitos los transforma en conceptos clasificatorios que meramente resumen las líneas comunes de ciertos fenómenos (Franco 1997, 15-16).⁶

El uso de los tipos ideales venía siendo discutido por su director de tesis Florestan Fernandes, uno de los más renombrados sociólogos de la Universidad de San Pablo, desde que escribiera sobre los problemas lógicos de la explicación sociológica entre los años 1953 y 1957, y publicara tres ensayos sobre el asunto,

en 1959, en el libro *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. Ocupado con la consolidación del método científico en las ciencias sociales, el autor divide el libro en tres partes, tratando, en la primera de ellas, la reconstrucción de la realidad en las ciencias sociales, en la segunda, los problemas de inducción en la sociología, y finalmente, en la tercera y mayor parte, el método de interpretación funcionalista en la sociología. Es en el ensayo sobre la inducción que Florestan analiza las proposiciones de Marx, Durkheim y Weber, pero, en realidad, va a discutir con Max Weber a lo largo del libro. A pesar de que le gustara decir que la fusión de las contribuciones positivas de los autores clásicos era el mejor camino para el uso del buen método y del desarrollo de la sociología —«los nuevos desarrollos de la teoría sociológica dependen, fundamentalmente, de la capacidad que revelemos en la fusión de esas orientaciones, separadas en el pasado, pero naturalmente interdependientes y complementarias» (Fernandes 1967, 121)—, Florestan argumenta contra los presupuestos de la construcción ideal típica de Max Weber, haciendo serias objeciones al hecho de que imposibilitaba la aprehensión de un todo/totalidad histórica. Weber simplemente excluía esa aspiración de la ciencia cuando decía que el objeto de investigación de la misma se limitaba a una «porción finita» de la realidad. El escepticismo de Weber era amainado por el hecho de haber definido la sociología como una ciencia empírica, mientras que, en Alemania, sus contemporáneos Max Scheler o Tönnies, por ejemplo, separaban la sociología «pura» de la sociografía, una sociología descriptiva. Sin embargo, no era grande el mérito atribuido a Weber: la discusión de Florestan censuraba el que la proposición de los tipos ideales no posibilitase la construcción de una síntesis en secuencias de regularidades típicas en el tiempo; más allá de eso, el relativismo flagrante de Weber garantizaba al sujeto del conocimiento una libertad excesiva que permitía la utilización de criterios que no se conciliaban con la realidad. La transcripción siguiente, aunque un poco larga, esclarece la objeción de Florestan a algunos de los presupuestos de las construcciones ideales-típicas.

El método de los tipos ideales sólo permite lidiar con las acciones y relaciones humanas capaces de integrarse en regularidades o uniformidades de secuencia definibles a través de «conceptos estáticos», esto es conceptos relativos a procesos sociales recurrentes, dotados de alguna persistencia o duración, y los ubica en unidades definidas de tiempos y en los límites estrictos de estas unidades (en las cuales tales acciones y relaciones se actualizan). El presupuesto lógico de la abstracción consiste, en las interpretaciones de ese orden, en admitir que lo que es esencial (o típico) se repite. En consecuencia caen fuera del horizonte interpretativo del investigador tanto lo que se presenta como algo *in flux* como la propia concatenación lógica de la realidad, en sus límites más extremos, a través de la construcción de conceptos y fórmulas sintetizadoras, aplicables a la descripción de las regularidades o uniformidades de secuencia irreversibles y cíclicas. Existe sin duda una gran probidad intelectual atrás de esa forma de representar las posibilidades de la sociología [...]. Pero, por curioso que parezca, esa profesión relativista de modestia intelectual concede al sujeto —investigador— una libertad tan grande de manipulación racional de la realidad,

que él mismo acaba fijando cómo y por qué los motivos y las condiciones externas de la acción social deben ser considerados y, restringiendo, anticipadamente, los criterios a través de los cuales juzgará la veracidad de las propias afirmaciones (Fernandes 1967, 125).

Si la argumentación de Maria Sylvia en favor de la utilización adecuada del tipo-ideal de Max Weber contrariaba las reflexiones de su profesor, ella abordaba también las críticas más recientes a la metodología weberiana, inscritas en la tesis de habilitación* de su colega Fernando Henrique Cardoso, defendida en 1963, un año antes de la defensa de la tesis de doctorado de Maria Sylvia, y titulada *Empresario industrial y desarrollo económico en Brasil* (1964). En ella, Fernando Henrique hace un análisis de los emprendedores industriales en el desarrollo económico con base en entrevistas hechas con empresarios de diversas ciudades brasileñas.⁷ De modo sutil, argumenta a lo largo del trabajo contra los presupuestos weberianos de la construcción ideal típica, comenzando por el «idealismo» contenido en las premisas del pensamiento sociológico weberiano. En el capítulo sobre el «nuevo capitalismo» (las comillas son del autor), afirma que evidentemente las funciones empresariales forman parte de la economía moderna y Max Weber había mostrado con propiedad la diferencia entre *tradicionalismo* (las cursivas son de Cardoso) y el espíritu del capitalismo; sin embargo, difícilmente el «espíritu» del capitalismo subsistía en la motivación y en los objetivos de los emprendedores. Las actividades de esos actores sociales variaban y se definían de acuerdo con la situación de vida. En esa discusión, él prefería quedar del lado de Karl Mannheim:

Guardadas las diferencias entre pensamiento y espíritu capitalista, se iba a poder decir aún una vez más con Mannheim: «El pensamiento no crea el mundo, sino que al contrario, en un mundo dado, con una estructura dada, una forma dada de pensamiento es un instrumento que en un determinado momento puede ser tanto adecuado como inadecuado o estar en camino de convertirse en cada vez más adecuado. No existe pensamiento “como tal”; un determinado tipo de ser vivo piensa en un mundo con un determinado tipo de estructura a fin de realizar determinadas funciones vitales» (Mannheim 1942, 135 *apud* Cardoso 1964, 27-28).

Eran entonces las antiguas lecturas de Mannheim y sus reflexiones sobre la relación entre el ser y el pensamiento [*Seinsverbundenheit des Denkens*] (Villas Bôas 2006a, 105-130), a las que Cardoso recurría para fundamentar una posición sociológica que se negaba a aceptar la teoría de la acción weberiana y más aún los presupuestos de la construcción de tipos ideales como hipótesis para la formulación de problemas. Pero no se detiene ahí. Dice que en las hipótesis fundamentales del libro no tuvo la expectativa de hacer una clasificación entre el «emprendedor brasileño» y un patrón universal del hombre de empresa. No estaba interesado en medir el «atraso» del empresario brasileño, sino al contrario, su intento era calibrar las acciones de los industriales a partir de las condiciones específicas. Deseaba determinar las dependencias funcionales y

significativas entre las condiciones de mercado y el tipo social de emprendedores existentes en Brasil, verificando la génesis de estas dos variables fundamentales para la explicación de la actividad empresarial. En ese esfuerzo, tanto la acción empresarial resultaba de una estructura determinada del mercado y de la sociedad, como era una variable que actuaba sobre el mismo mercado y la sociedad. Finalmente, después de una discusión prolongada con sus contemporáneos que enjuiciaban el papel de la burguesía industrial, del Estado y del desarrollo en Brasil, el autor delinea tipos de empresarios brasileños, los capitanes de industria y los hombres de empresa, analizando la mentalidad de los emprendedores. Su análisis muestra al final que los empresarios constituyen un grupo heterógeno, ambiguo, pero, sobre todo, incapaz de ejercer una posición de dominación para la realización de sus intereses. A pesar de las diferencias entre los dos tipos, ambos estaban comprimidos entre las iniciativas estatales volcadas a la industrialización y las inversiones de capitales extranjeros privados; nada más restaba a la burguesía brasileña que tornarse en un socio menor del capitalismo.

Pero Maria Sylvia insiste en mostrar el uso inadecuado de los tipos ideales en los análisis del desarrollo de la sociedad brasileña. Seis años después de la defensa de su tesis de doctorado y de la tesis de habilitación de Cardoso, ella presenta *O Moderno e suas diferenças* (1970) al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de San Pablo como tesis de habilitación. Maria Sylvia quiere recorrer los fundamentos teóricos de las ideas de tradicional y moderno utilizadas para interpretar las llamadas sociedades «subdesarrolladas». Con ese propósito, retoma el pensamiento de Tönnies, Weber, Parsons y Robert Redfield en la primera parte de su trabajo, deteniéndose en la explicitación de los presupuestos de los tipos ideales weberianos.⁸ De acuerdo con la autora, aquellos autores eran considerados fuentes teóricas de los análisis de los procesos de cambio que llevaban de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas en el contexto brasileño.

En cerca de treinta páginas de la tesis de habilitación, Maria Sylvia hace una notable labor teórica discutiendo los presupuestos de los tipos ideales. Comienza por la distinción entre el saber teórico y el orden práctico, propuesta por Max Weber, cuando adopta la posición de que no se aprehende el significado del mundo a partir de los resultados del conocimiento científico, por más que la época moderna favoreciese y valorizase la ciencia antes que cualquier otro conocimiento. El significado del mundo sólo podría ser atribuido por los propios hombres y no habría un solo significado, sino diversos ideales y valores en conflicto entre sí. Sólo esta posición traería de inmediato una controversia entre los sociólogos brasileños, ávidos por conocer el objeto de sus investigaciones en el sentido de apuntar los rumbos de los acontecimientos políticos e históricos de su país en el intento de provocar cambios. Recuérdese que, al forjarse, a la sociología brasileña no le interesaban los límites o las posibilidades del

conocimiento sociológico, sino el conocimiento de su objeto con el fin de intervenir en el curso de los acontecimientos, a la manera de las enseñanzas de Mannheim.

Las dificultades no se restringen al punto de partida del texto de Maria Sylvia. Otro problema relevante y de difícil aceptación por los sociólogos era la selección de los problemas de investigación a partir de determinados valores y puntos de vista. Maria Sylvia resalta que en la propuesta weberiana no hay criterio intrínseco a la propia cosa que pueda garantizar la constitución del objeto, sino que son las relaciones conceptuales entre problemas las que pueden definir el objeto de la ciencia. Tal constatación remite a la atribución de excesiva libertad del investigador de la que hablaba Florestan Fernandes. Finalmente, incluso sin examinar la argumentación de la autora por completo, vale la pena subrayar su advertencia en lo que concierne a la disociación entre realidad y concepto:

En su construcción, que tiene situaciones históricas como punto de partida, hay un movimiento que va de la realidad al concepto, que gradualmente los desliga al uno del otro, trascendiendo el cuadro original de referencia. En ese plano, los tipos-ideales se transforman en instrumentos heurísticos, funcionando como conceptos límites, en relación con los cuales las situaciones investigadas son verificadas (Franco 1970, 45).⁹

En 1972, Maria Sylvia escribe «Sobre el concepto de tradición», artículo en el cual refina sus argumentos sobre el uso inadecuado de la noción de tradicional en oposición a la noción de moderno. Tradicional y moderno servían para distinguir sociedades «atrasadas» y sociedades «avanzadas» que constituían el comienzo y el fin de un proceso de modernización. Para ella era necesario enfatizar una vez más «la gran distancia que separa el contexto teórico de los autores alemanes y la lectura que de ellos hicieron los americanos: actualmente se conserva apenas una equivalencia nominal de los conceptos originales, alterándose por completo su construcción y sus funciones en el proceso de investigación» (Franco 1972, 9). Si el concepto de tradición es principio constitutivo de un complejo de relaciones sociales y se define como una forma de dominación, no debe ser tomado como un *factor* de transmisión de valores y formas de conducta que llevan a la estabilidad.

En una conferencia sobre «Classes sociais e história: considerações metodológicas», pronunciada en 1973, Fernando Henrique Cardoso (1975, 101) rebate la argumentación de Maria Sylvia. En realidad, él está de acuerdo con que el método llamado ideal típico no pasaba su aplicación del formalismo parsoniano de los «pares de patterns-variables opuestos», componiendo matrices organizadas a partir del eje tradicional/moderno y de algunos atributos psicológicos y sociales que caracterizarían «idealmente el comportamiento de las clases». No obstante, a pesar de las críticas al empleo de los tipos ideales, insiste en la posición que tomara en su tesis sobre los empresarios (1964) oponiéndose a cualquier método *in abstracto*. Para que los problemas sean dilucidados es

necesario una «teoría capaz de explicitar lo que está confuso en la práctica histórica y [...] amarrar umbilicalmente los conceptos constituidos a partir de la variabilidad histórica de las situaciones, dotándolos de un movimiento» (Cardoso 1975, 103). Cuestionando la pluralidad de hipótesis alternativas en Weber, Fernando Henrique se pregunta si no vale más la pena

asumir una ontología y una concepción de ciencia que imponen la estructuración de las explicaciones en términos de que algunas interpretaciones y categorías permiten ir al fondo de la cuestión y son *conditio sine qua non* para cualquier explicación, teniendo, por tanto, más peso y relevancia que otras en función de su capacidad de ir a lo esencial del proceso histórico (Cardoso 1975, 103).

Cuando se leen los escritos de Maria Sylvia de Carvalho Franco, Florestan Fernandes y Fernando Henrique Cardoso se puede discrepar de la tesis de Maria Sylvia, contraria a la caracterización de la colonia como una sociedad tradicional, sin embargo, no se puede dejar de observar que la aceptación de los presupuestos y de los tipos ideales elaborados por Max Weber han sido aceptados sin objeciones. Se puede también no estar de acuerdo con ella en lo que respecta a los «equívocos» en la recepción de las ideas de Max Weber, pues al final la apropiación de las ideas es selectiva e interpretativa, y se somete a valores e intereses. Dias posiblemente tenía razón cuando afirmó (1973, 11-22) que los sociólogos brasileños hicieron uso de su autonomía y espíritu crítico en la apropiación del pensamiento de Max Weber. En el periodo 1939-1979, cuestionaron lo que juzgaban un límite a la posibilidad de conocer el rumbo de las transformaciones sociales en el país para intervenir en ellas, manteniéndose fieles a su marca de origen. En ese sentido, el argumento que pauta el presente trabajo ofrece posibilidades de repensar la tesis más comúnmente aceptada de que las ideas de Parsons ejercieron una influencia directa y decisiva en la recepción del sociólogo alemán en países de América Latina.

El año de 1979 señala un marco para la recepción de la sociología alemana en Brasil con la publicación de *Crítica e Resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber*, de Gabriel Cohn. Ya no se trata de escudriñar el carácter teórico y metodológico de la sociología weberiana, proponiendo la realización de investigaciones empíricas; ahora se quiere interpretarla. El libro tuvo enorme impacto entre los lectores brasileños. Su autor buscaba reconstruir el esquema conceptual de la sociología weberiana a partir de los presupuestos del propio Weber, apostando a una selección valorativa de temas indispensables para la comprensión del pensamiento weberiano en detrimento de análisis que enfatizaban la polémica Marx *versus* Weber o rastreaban las influencias recibidas por Weber. Al contrario, la primera parte del libro, dedicada a líneas de pensamiento de Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert y Simmel, entre otros, que revelaría afinidades con las de Max Weber, no es considerada la más relevante por el autor que confiesa tener un objetivo más

ambicioso:

más allá de las confrontaciones y aproximaciones entre el esquema weberiano y otros, me interesa captar la presencia del contexto en que la obra fue producida en el propio interior de sus conceptos básicos y de su articulación, en que él [el contexto] está presente bajo la forma de sus presupuestos fundamentales (Cohn 1979, XIII).

En la segunda parte de *Crítica e resignação*, Cohn aborda cuestiones concernientes a la racionalidad, a la cultura y al sentido, a los valores y a la concepción de historia, que acuñan la obra de Max Weber, realzando en su argumentación el énfasis atribuido por Weber a la dimensión metodológica del conocimiento científico en detrimento de la crítica del objeto. El capítulo «As armadilhas da coerência», en el cual Cohn escudriña los límites del pensamiento weberiano, propone, entre otros asuntos, una especie de «respuesta» a la discusión constante entre el grupo de sociólogos brasileños al cual Cohn pertenece como alumno de Florestan Fernandes. A pesar de que no haga ninguna referencia a sus profesores y colegas de la Universidad de San Pablo, el párrafo que sigue es revelador e indica su familiaridad con las cuestiones discutidas en la época:

El pensamiento de Max Weber tematiza lo particular sin tener cómo articularlo en lo general, que repele. Su crítica científica y metodológica no es del objeto ni lo trasciende. De ahí el énfasis en la dimensión del poder en sus análisis. El objeto particular se presenta así y no de otro modo, igualmente posible, porque hay una fuerza que lo constriñe a ser así, y esa fuerza es social y también particular: dominación, poder. De ahí también la contrapartida valorativa de eso, en lo que concierne a la toma de posición extracientífica, que es la negación heroica, individual, marca de adhesión a la idea de una autonomía cuya realización efectiva no se concibe en términos universales pero que no se admite ver sofocada en lo particular. En ese contexto la ciencia es el dominio de la resignación, pero es necesario recordar que si ella no puede prescribir formas específicas de acción, tampoco prescribe la resignación. Ella no prescribe nada fuera de su dominio. Weber no quiere la resignación, pero tampoco quiere renunciar a la racionalidad, y no tiene cómo concebir una crítica racional con validez objetiva y capaz de suministrar directrices prácticas. Así, la crítica racional queda confinada al dominio del conocimiento. Corresponde por tanto no tener ilusiones en cuanto al alcance de la ciencia y estar atento a las luchas que se desarrollan en el escenario de los valores y de los intereses inconciliables, no para quedar inerte, sino para tomar posición de manera adecuada. En realidad, la ciencia no prescribe nada *salvo hacer ciencia* (Cohn 1979, 148; las cursivas son del autor).

En las últimas tres décadas, tesis académicas, artículos, traducciones y libros elevan a Max Weber a un lugar de importancia entre los autores más leídos en Brasil. Las discusiones actuales sobre la secularización del mundo motivaron la lectura de su sociología de la religión y los debates sobre ciudadanía y derechos, la lectura de su sociología del derecho. Tal cambio radical creó una especie de ilusión sobre el papel desempeñado por Weber en el pasado, relegando al olvido

las disputas y objeciones que se le hicieron. Weber desempeña ahora otro papel.

Referencias

- Bastide, Roger. 1942. «Introdução a um curso de Sociologia Econômica». *Sociologia* IV (4), 359-367-
- Blanco, Alejandro. 2004. «Max Weber na sociologia argentina». *DADOS. Revista de Ciências Sociais* 47 (4), 669-701.
- Botelho, André. 2012. «Teoria e história na sociologia política brasileira: a crítica de Maria Sylvia de Carvalho Franco». Trabajo presentado en la 3ª Reunión Anual da Associação Nacional de Pós graduação em Ciências Sociais, San Pablo, octubre.
- Cardoso, Fernando Henrique. 1964. *Empresário industrial e desenvolvimento econômico*. San Pablo: Difel.
- . 1975. *Autoritarismo e democratização*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Cohn, Gabriel. 1979. *Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. San Pablo: T. A. Queiroz.
- Costa Pinto, Luiz de Aguiar. 1946. «Sobre as classes sociais (notas de estudo)». En *Sociologia* 8 (4), 243-258.
- Dias, Fernando Correia. 1973. «Presença de Max Weber na sociologia brasileira contemporânea». En *Série Sociológica* 3. Departamento de Ciências Sociais da Fundação Universidade de Brasília, 1-39.
- Fernandes, Florestan. 1948. «A análise sociológica das classes sociais». *Sociologia* X (2-3), 91-113.
- . 1963. *A Sociologia numa era de revolução social*. San Pablo: Companhia Editora Nacional.
- . 1967. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. 2ª ed. San Pablo: Cia. Editora Nacional.
- . 1976. *Ensaio de sociologia geral e aplicada*. San Pablo: Livraria Pioneira Editora.
- Franco, Maria Sylvia de Carvalho. 1970. *O Moderno e suas diferenças*. Tesis de habilitación. Universidade de São Paulo.
- . 1972. «Sobre o conceito de tradição». En *Cadernos CERU* 5, 9-40.
- . 1997. *Homens livres na ordem escravocrata*, 4ª ed. San Pablo: Fundação Editora da UNESP.
- Freyer, Hans. 1965. *Teoria da época atual*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Guerreiro Ramos, Alberto. 1946. «A Sociologia de Max Weber: sua importância para a teoria e a prática da administração». *Revista do Serviço Público DASP* 3 (2-3), 129-139.
- . 1958. *A redução sociológica. Introdução ao estudo de razão sociológica*. Rio de Janeiro: ISEB.
- Hallewell, Lawrence. 1985. *O Livro no Brasil: sua história*. San Pablo, T. A. Queiroz.
- Hanke, Edith. 2012. «A obra completa de Max Weber — MWG. Um retrato». En *Tempo Social* 24 (1), 99-118.
- Kalberg, Stephen. 1994. *Max Weber's Comparative Historical-Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kettler, David, Volker Meja y Nico Stehr. 1984. *Karl Mannheim*. Londres: Ellis Horwood and Tavistock Publications.
- König, René. 1981a. «Soziologie in Berlin um 1930». En *Soziologie in Deutschland und Österreich*

- 1918-1945. *Materialien zur Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte*. M. Rainer Lepsius (ed.), 24-58. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 1981b. «Die situation der emigrierten deutschen Soziologie». En *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*. Wolf Lepenies (ed.), 4 vols. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, vol. 2, 115-158.
- Lima, Antonio Carlos de Souza. 1994. «Traduções de Max Weber no Brasil». *Antropologia Social*. Rio de Janeiro 3, 67-95.
- Luna, Naara Lucia de Albuquerque. 1998. «Emilio Willems e a recepção da sociologia alemã na revista *Sociologia*». Relatório Final de trabalho, CNPq, 1-48.
- Mannheim, Karl. 1942. *Libertad y planificación social*. Rubén Landa (trad.). México: FCE.
- Moraes Filho, Evaristo de. 1978. *O Problema do sindicato único no Brasil. Seus fundamentos sociológicos*, 2ª ed. San Pablo: Alfa Ômega.
- Muller, Jerry Z. 1987. *The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton: Princeton University Press.
- Parsons, Talcott. 1999 [1930]. «Translator's Preface». En Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres, Nueva York: Routledge, 9-11.
- Pierucci, Flávio. 2008. «Economia e Sociedade: últimos achados sobre a “grande obra” de Max Weber». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 23 (68), 41-51.
- Roth, Guenther. 1995. «Marianne Weber y su círculo». En Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, Maria Antonia N. Bigorra (trad.). México: FCE, 11-55.
- Said, Edward. 2005. *Representações do intelectual. As conferências de Reith de 1993*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Schluchter, Wolfgang. 1996. *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Neil Solomon (trad.). Stanford: Stanford University Press.
- Schwartzman, Simon. 2003. «A Atualidade de Raymundo Faoro». *DADOS - Revista de Ciências Sociais* 46 (2), 207-213.
- Sell, Carlos Eduardo. 2007. «Leituras de Weber e do Brasil: da política a religião, do atraso a modernidade». En *Ciências Sociais Unisinos* 43 (3), 241-248.
- Souza, Jessé. 1999. «A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro». En *O Malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, Jessé Souza (org.). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2-54.
- Tenbruck, Friedrich. 2002. «Nachwort». En Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart: Philipp Reclam jun, 44-77.
- Vianna, Luiz Werneck. 1999. «Weber e a interpretação do Brasil». En *O malandro e o protestante. A tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*, Jessé Souza (org.). Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Villas Bôas, Glaucia. 2006a. *A recepção da sociologia alemã no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- . 2006b. *Mudança provocada. Passado e futuro no pensamento sociológico brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- . 2007. *A vocação das Ciências Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional.
- . 2008. «Weber entre duas vocações». *Cult. Revista Brasileira de Cultura* il (124), 58-61.
- . 2011. «A atualidade de Max Weber: entrevista com Wolfgang Schluchter». En *Sociologia &*

- Antropologia* 1 (1), 11-19.
- Waizbort, Leopoldo. 2007. «Simmel no Brasil». *Dados* 50 (1), 11-48.
- . 2012. «Apresentação: Max Weber hoje». *Tempo Social* 24 (1), 9-17.
- (org.). 2012. «Dossiê - Max Weber». *Tempo Social* 24 (1), 9-197.
- Weber, Max. 1926. «La decadencia de la cultura antigua». *Revista de Occidente* 4 (37): 25-59.
- . 1940. «La decadencia de la cultura antigua». En *Selección y recuerdo de la Revista de Occidente*. Vol. 2, *Artículos filosóficos e históricos*, José Ortega y Gasset (ed.). Madrid: Revista de Occidente, 143-170.
- . 1944 [1922]. *Economía y sociedad*. José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máyne y José Ferrater Mora (trads.). 4 vols. México: FCE.
- . 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. Edward Shils y Henry A. Finch (trads). Glencoe, Ill.: The Free Press.
- . 1950. «La decadencia de la cultura antigua». En *Selección y recuerdo de la Revista de Occidente*. Vol. 2, *Artículos filosóficos e históricos*, José Ortega y Gasset (ed.). 1ª reimpresión. Madrid: Revista de Occidente, 143-70.
- . 1964 [1922]. *Economía y sociedad*. Johannes Winckelmann (ed.), José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máyne y José Ferrater Mora (trads.). México: FCE.
- . 1985a [1904]. «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146-214.
- . 1985b [1919]. «Wissenschaft als Beruf». En *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 582-613.
- . 1985c [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Johannes Winckelmann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1991-1994 [1922]. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Regis Barbosa y Karen Elsabe Barbosa (trads.). Revisión técnica de Gabriel Cohn, 2 vols. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- . 2007 [1919]. «La ciencia como profesión». En *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Espasa-Calpe, 51-83.
- Weber, Max. 2009 [1904]. *La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*. Joaquín Abellán (trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Willems, Emílio. 1961. *Uma vila brasileira. Tradigção e transigção*. San Pablo: Difel.
- Woldring, Henk E. S. 1986. *Karl Mannheim: The Development of His Thought*. Stanley Wiersma (trad.). Assen: Vam Gorcum.

Max Weber-Gesamtausgabe: origen y significado*

EDITH HANKE

Bayerische Akademie der Wissenschaften

La *Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG) es ya hoy una de las grandes ediciones de clásicos de las ciencias sociales y culturales en alemán. Hasta finales de 2012, han aparecido 33 del total de los 47 volúmenes planeados. Resulta habitual encontrar los ejemplares azules de la MWG, las obras completas de Max Weber, en bibliotecas de universidades u otras instituciones superiores de investigación. Su difusión se limita principalmente a Alemania y Europa, aunque en los comienzos dos tercios de la edición fueron vendidos en Japón (Schwentker 1998, 307). La lengua alemana supone hoy más bien un obstáculo para su extensión por todo el mundo; no obstante, como Wilhelm Hennis escribió eufóricamente en su momento (2003, vi), la MWG podría ser también un motivo para aprender la lengua de Goethe. En su aspecto exterior, en su factura y en la forma de su presentación científica, la MWG es un producto de los años setenta. En su origen se halla marcada por los debates científicos y político-sociales germano-occidentales de esa década.

I. LA GÉNESIS DE LA MWG

En 1972 comenzaron las primeras conversaciones previas con vistas a la planificación de una edición completa de las obras de Max Weber; en 1976 ésta se selló con el cierre del contrato del marco institucional, y en 1984 aparecieron los dos primeros volúmenes «Zur Politik im Weltkrieg» («Sobre la política en la Guerra Mundial»; Weber 1984a) y «Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland» («La situación de los campesinos en la Alemania al Este del Elba»; Weber 1984b).¹ Los textos de Max Weber no eran desconocidos en Alemania; desde los años veinte, se encontraban en los «escritos reunidos» (*gesammelte Schriften*) editados bajo la supervisión de Marianne Weber,² que tras la segunda Guerra Mundial fueron editados de nuevo, de una forma reelaborada y ampliada

por Johannes Winckelmann.³ Las ediciones de Weber realizadas por Winckelmann marcaron la idea que se tenía de Weber en la República Federal pero también —a través de las múltiples traducciones— su recepción en el extranjero. Puede que suene raro, pero hasta la fecha sigue sin escribirse una historia de cómo se ha leído a Weber en Alemania.⁴ Como hito para el comienzo de una percepción pública más amplia de Weber se establece normalmente la Deutsche Soziologentag in Heidelberg (Jornada Alemana de Sociología en Heidelberg), que tuvo lugar en esa ciudad en abril de 1964 con motivo del centenario de su nacimiento (Stammer 1965).⁵ Un gran número de intelectuales alemanes y foráneos, entre ellos Theodor Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Raymond Aron, Talcott Parsons, Reinhard Bendix y Benjamin Nelson, lograron suscitar una importante atención a través de una confrontación vivaz y polémica. Los principales debates giraron en torno a la comprensión de la ciencia por parte de Weber, en especial alrededor del postulado de poder estar libre de valores [*Wertfreiheit*], de su análisis de las sociedades industriales modernas (racionalismo, capitalismo y burocratismo) y de su posición política frente al Estado de poder [*Machtstaat*] nacional y el totalitarismo. Las diversas imágenes de Weber chocaron entre sí de forma desenfadada: a) la interpretación liberal optimista de los americanos, que en particular subrayaron un interés internacional en la contribución de Weber a la fundación de la sociología; b) la investigación alemana sobre Weber, fracturada, sobrecargada histórica e ideológicamente, que fue tematizada en la ponencia de Aron pero que se fijó de forma especial en la aguzada tesis de Mommsen sobre si Carl Schmitt sería un legítimo heredero de Max Weber y, finalmente, c) la destacada intervención de Herbert Marcuse, que desmenuzó dialécticamente desde su núcleo el análisis weberiano del moderno capitalismo industrial y su complementaria racionalidad formal. Si bien Marcuse denominó a Max Weber «el más intelectual de todos los sociólogos» y fue notable su satisfacción con el intercambio intelectual de golpes alrededor del concepto weberiano de «razón técnica», Marcuse no obstante marcó la honda fisura existente entre los alemanes federales de izquierda y la sociología de Max Weber entendida como «burguesa» (1965, 166 y 179; 1971, 138, 149). Muy relevante para los años sesenta fue la crítica a Weber de la Escuela de Fráncfort, que con Adorno, Habermas, Horkheimer y Marcuse tuvo una fuerte representación en la jornada sociológica de Heidelberg. También para la entonces reciente disciplina de la ciencia social histórica, la denominada Escuela de Bielefeld, Max Weber era en realidad tan sólo un «escudo» para diferenciarse más intensamente de Karl Marx (Kroll 2010, 197). Desde el punto de vista del derecho natural, se le reprochó a Weber su agnosticismo. La crítica formulada por Leo Strauss y Eric Voegelin marcó la postura de la escuela filosófico-normativa de la ciencia política, que nunca desarrolló una relación positiva con Weber (Hübinger, Osterhammel y Welz 1990, 183-190). En la República Federal de los sesenta, Max Weber

aparecía como un autor transversal al ambiente intelectual dominante. Aunque la élite intelectual —tal como demuestran los informes de las sesiones de la Jornada Sociológica de 1964— estaba familiarizada con los textos de Max Weber, no había una verdadera escuela weberiana ni sucesores directos. Bajo este trasfondo, sin embargo, ¿cómo pudo surgir la idea de una edición completa histórico-crítica de Max Weber? ¿Quiénes fueron sus protagonistas?

1. Situación de partida: social y de política científica

Si uno examina las fechas que enmarcan el surgimiento de la edición completa de Max Weber, la época de 1972 a 1984, su planificación y constitución tuvieron lugar en la etapa que va desde la fase posterior a 1968, hasta las protestas por la «doble resolución» de la OTAN, a principios de los años ochenta. Visiones de bienestar e ideas morales burguesas, el supuesto consenso de la sociedad, la relación con el pasado nacionalsocialista y la unión de la República Federal con Occidente se encontraban en el banco de ensayos. Con las protestas estudiantiles y las agudas polarizaciones del debate público, la sociedad de Alemania Federal experimentó un desgarró. Los últimos años sesenta marcaron el tránsito hacia una percepción crítica de progreso y modernización que a lo largo de la crisis del petróleo en 1973 fue aún más acusada. Con los actos de terrorismo de la Rote Armee Fraktion (RAF; Fracción del Ejército Rojo) de extrema izquierda, en el denominado «Otoño Alemán» de 1977, se llegó a una de las más difíciles crisis políticas internas de la República Federal.

Las ciencias sociales e históricas no habían sido —tal como constató el presidente de la Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Sociedad Alemana de Sociología) en 1974 (Lepsius 1976, 8)— los catalizadores del movimiento de protesta, sino que más bien fueron arrastradas por las polarizaciones intelectuales del debate público a rupturas, y sacudidos en la forma de entenderse a sí mismos. Los comienzos de los años setenta estuvieron caracterizados por ende, para las ciencias sociales e históricas, por el signo de la reflexión sobre la crisis y del examen crítico de sus propios fundamentos. La primera jornada sociológica después de 1968 se celebró en 1974 bajo el lema de «Balance provisional de la sociología»; la jornada de politología de 1975 estuvo del todo marcada, por el contrario, por la controversia Hennis/Habermas en torno a la denominada crisis de legitimidad;⁶ los historiadores reaccionaron al desafío con una «reforzada necesidad teórica, en especial, en cuanto a la relación hacia las ciencias sociales», tal como lo formuló Werner Conze en la jornada sobre historia de 1974.⁷ Los liberal-conservadores en ciencias políticas, sociología y filosofía se reunieron bajo el eslogan del «cambio de tendencia».⁸ Frente al predominio de las Nuevas Izquierdas, en 1970, los profesores de universidad se organizaron en la «Unión para la libertad de la ciencia», de la que

formaban parte los politólogos Wilhelm Hennis y Hans Maier, el sociólogo Friedrich Tenbruck, el filósofo Hermann Lübbe y el historiador Thomas Nipperdey, entre otros (Hacke 2006, 102-108). El año 1968 supuso —tal como lo cuenta Stephan Schlak, biógrafo de Hennis— para muchos socialdemócratas intelectuales y reformadores políticos (él incluye, entre otros, a Hennis, Lübbe y Nipperdey) una cesura. Agotados por los ataques personales y por los infructuosos debates durante las protestas estudiantiles, éstos serían arrastrados «al lado conservador» (Schlak 2008, 147).

Una parte del nuevo auge de las ciencias del espíritu y de las ciencias sociales de corte liberal, sea más social-liberal o liberal-conservador, fue apoyada económicamente por la Fundación Werner-Reimers en Bad Homburg. Frente al espíritu de la época de 1968, tuvo lugar aquí una integración científica de orden elitista. No se trató de política de partidos, sino de una despolitización y objetivación del debate científico. En este sentido, el esquema derecha-izquierda es insuficiente. M. Rainer Lepsius, que perteneció al consejo consultivo científico de la fundación, fue, por ejemplo, nombrado en las nuevas investigaciones junto con Jürgen Habermas y Ralf Dahrendorf y, por cierto, como representante más importante de una comprensión de la sociología como «Ilustración aplicada» [*angewandte Aufklärung*].⁹ El filósofo Odo Marquard, miembro asimismo del consejo consultivo, veía en la pluralización de la historia y en la práctica de «tolerancia mediante separación de poderes» uno de los fines del trabajo de la fundación y se dirigía con ello contra las filosofías revolucionarias de la historia con su «propensión a la exclusiva historia de la unificación utópica del mundo» (Marquard 1988, 22). Un papel destacado tenía también el historiador Reinhart Koselleck, quien desde finales de los años sesenta fue una fuerza motriz de la renovación teórica de la ciencia histórica. Su empeño a favor de una «necesidad de teoría» [*Theoriebedürftigkeit*] fue acompañado del empeño político «to write history from a democratic viewpoint» [de escribir historia desde un punto de vista democrático] (Mommson 1987, 110). En los años setenta se reunían en la Reimers-Stiftung los grupos de estudios e investigación sobre «Poética y hermenéutica», «Teoría de la historia» y «Ética de las ciencias», así como los círculos de trabajo «Historia social moderna» y «Max Weber». De los encuentros de estos grupos, que rebosaban de quilates intelectuales, nació, entre otros, el diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe* (*Conceptos históricos fundamentales*), aún hoy central para la ciencia histórica (Brunner *et al.* 1972-1997), pero también la serie de libros en seis volúmenes *Beiträge zur Historik* (*Contribuciones a la ciencia histórica*; Koselleck *et al.* 1977-1990) y, finalmente, la *Max Weber-Gesamtausgabe*.¹⁰

Después de 1968, la editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), en Tübinga, quiso también hacer una aportación al carácter científico de los debates públicos. No sólo se hizo cargo de la impresión de la edición completa de Max Weber, sino que fundó para «la profundización y objetivación de la formación de opinión

pública», dos series de cuadernillos: *Wirtschaft und Gesellschaft* (Economía y sociedad) y *Gesellschaft und Wissenschaft* (Sociedad y ciencia). Entre los editores de esta última serie encontramos de nuevo, entre otros, a Hermann Lübbe, Hans Maier y Friedrich Tenbruck. Uno de los folletos publicados entre 1971 y 1974, con el título de «Libertad de valores y ética de la responsabilidad» («Wertfreiheit und Verantwortungsethik»), fue obra de Wolfgang Schluchter, que interpretaba en este punto los célebres discursos muniqueños de Weber «La ciencia como vocación» («Wissenschaft als Beruf») y «La política como vocación» («Politik als Beruf»), también en confrontación con las tesis de Jürgen Habermas, y respaldaba el valor intrínseco de la ciencia contra la politización (Schluchter 1971, 38). En todo caso, naturalmente, poco podían conseguir estas pequeñas series de Tubinga frente a la primacía conformadora de opinión de la editorial Suhrkamp en Fráncfort del Meno.

2. Las constelaciones personales específicas

En la fase de la autorreflexión crítica y renovación de las ciencias sociales e históricas, al principio de los años setenta, Max Weber desempeñó un papel decisivo para un pequeño grupo de científicos —los fundadores de la MWG—. En 1976, los padres fundadores de la MWG —Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter y Johannes Winckelmann—, estampando sus firmas en el contrato fundacional, asumieron la responsabilidad por los contenidos de la edición histórico-crítica completa. Dadas sus características, se estaban uniendo, de forma típico-ideal, intereses científicos en una edición de las obras completas de Max Weber con las más diversas motivaciones. Finalmente, se convirtió en el proyecto de la denominada generación del 45 que, tras la segunda Guerra Mundial, se pronunciaba por una renovación democrática de Alemania (Cornelißen 2010, 13; Hanke, Hübinger y Schwentker 2010, 210).

El sociólogo de la medicina Horst Baier (nacido en 1933) tomó la iniciativa en 1972. Como asistente de Helmut Schelsky, y a partir de la habilitación presentada a éste sobre la metodología de Max Weber (Baier 1969), se lo puede ubicar en el entorno (neo)conservador del «cambio de tendencia». En sus ensayos político-científicos de finales de los sesenta, había diferenciado los intereses cognoscitivos tecnológicos de los emancipatorios y, con ello, había atacado en especial la posición de Jürgen Habermas (Eckert 1971, 8 y ss.). Su intención era promover la ciencia social empírica con una edición completa de Max Weber y posicionarse contra la «politización» y el avance de «cosmovisiones socialistas» en los ámbitos especializados germano-occidentales. En su propuesta en 1973, puso de relieve en el apartado «La crisis actual de la sociología» la importancia de «un tipo de sociología entendida como *ciencia libre de valores y rigurosa* de la

acción social empírica», representado por Weber, Simmel y Tönnies, para la «sociología internacional del presente» y para la «fase de cambio de la universidad alemana» (Baier 1973, 5-6). Al suceder a Adorno en su puesto de Fráncfort, Baier, un adepto de Weber, había sido llamado a ocupar una cátedra en el antiguo baluarte de la teoría crítica. Su argumento para crear mediante una nueva edición de la obra, a partir de criterios científicos, una base fiable para trabajar sobre Weber y, con ello, una renovación de la especialidad, coincidió con la petición de Friedrich Tenbruck.¹¹ Las viejas ediciones de la obra llevadas a cabo por Marianne Weber y las ediciones fuertemente transformadas de Johannes Winckelmann ya no satisfacían las pretensiones editoriales ni las filológicas. Sin embargo, a Winckelmann (nacido en 1900) se lo incorporó al equipo. Defendía, sin duda, una filosofía editorial político-didáctica, anticuada, que ha de entenderse en el contexto de la posguerra. En todo caso, se necesitaba su conocimiento de la obra y, sobre todo, los materiales weberianos que había logrado reunir y que habían sido ubicados en su Archivo Max Weber en la Universidad de Múnich. A Winckelmann le habría gustado ver a M. Rainer Lepsius (nacido en 1928) como catedrático de sociología y heredero de los fondos de Weber de Múnich. Como no lo consiguió, se esforzó al máximo por que Lepsius se convirtiera en coeditor de la *MWG*. Lepsius era para entonces el presidente de la Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Sociedad Alemana de Sociología) y luchó en esta función por una renovación científica de la especialidad. En su concepción de la sociología, Max Weber desempeñaba un papel decisivo. Con él se podía enlazar con la tradición especializada anterior a 1933 y fortalecer una sociología libre de valores, empírica y procedimental (Lepsius 1976, 6, 12).¹² Junto al interés por las instituciones mostrado por Lepsius apareció el interés respecto a la obra mostrado por Wolfgang Schluchter (nacido en 1938). Como miembro más joven del círculo, se sintió llamado a dedicarse dentro de la obra de Max Weber al análisis de la sociedad industrial o bien del «capitalismo tardío» —como se denominaba en la conceptualización de la Nueva Izquierda— y, no obstante, en confrontación directa con Herbert Marcuse, el «filósofo de la protesta estudiantil» (Schluchter 1972, 289). Con su tesis sobre la racionalización, superó la recepción fragmentaria de Weber para llegar a una interpretación global de la obra (Schluchter 1979). Wolfgang J. Mommsen (nacido en 1930) fue cooptado para el círculo por Baier como historiador en razón de su conocimiento de las fuentes y de sus experiencias como editor. A través de su libro *Max Weber und die deutsche Politik* («Max Weber y la política alemana»; Mommsen 1959) y de las tesis que se sostenían en él, Weber como nacionalista liberal y como creador del «liderazgo plebiscitario», Mommsen había resultado un autor provocador. Esto es lo que mostraron los debates en la jornada sociológica de 1964. Allí Mommsen había perfilado también, en una frase, cuál sería la aportación del historiador a la investigación sociológica weberiana: la definición de los «coeficientes de contemporaneidad»

de los teoremas weberianos (Mommsen 1965, 134). Con ello, describía un propósito fundamental de las ediciones histórico-críticas: la contextualización histórica. En 1973, Mommsen no tuvo ningún reparo en defender en una conferencia pública la posición de base liberal de Max Weber y su concepto diferenciado de capitalismo frente al (neo)marxismo (1974, 174). A la conocida como «“crisis” del pensamiento histórico», Mommsen reaccionó recurriendo al postulado weberiano de la libertad del juicio de valor. Se declaraba partidario del perspectivismo del conocimiento histórico y de la «pluralidad de las distintas perspectivas posibles» (1977, 451), en confrontación directa con la comprensión histórica de la Escuela de Fráncfort que pretendía dedicarse a la historia con un propósito «emancipatorio» (*ibid.*, 442). En el órgano editorial, Mommsen demostró ser el «motor»; de hecho, bajo su dirección, surgió la mayor parte de los volúmenes de la *MWG*.

3. La voluntad política

Sin los contactos de Horst Baier con responsables políticos y con aquellos que aportaron los fondos, la *MWG* no existiría en la forma actual. Baier estableció los contactos con la Fundación Werner-Reimers, en Bad Homburg, a través de la que se costearán entre 1974 y 1976 los Consejos constituyentes, y la mayoría de las reuniones de los editores hasta el cierre de la fundación en 2001. Resultó decisivo que Baier, por medio de una propuesta con un marcado acento político (Baier 1973) y gracias a la intercesión de Helmut Schelsky, pudiera ganarse para el proyecto de una edición completa de Max Weber a Franz Josef Strauß, el entonces presidente del partido conservador bávaro, la Christlich-Soziale Union (Unión Socialcristiana). Éste, quien se encontraba atrapado muy fuertemente en el discurso Oeste-Este de la Guerra Fría, comprendió que una edición de Weber podía significar, políticamente, un reto intelectual contra la edición completa de Marx y Engels (*MEGA*). El ministro en funciones bávaro de Educación y Ciencia, Hans Meier, al que ya nos hemos encontrado en el entorno directo del «cambio de tendencia», se ocupó de la conexión institucional de la *MWG* con la Bayerische Akademie der Wissenschaften (Academia Bávara de Ciencias) y de la correspondiente financiación. Con este trasfondo, se entiende mejor la tesis de Dirk Kaesler de que la *MWG* fue una respuesta alemana occidental al «acorazado ideológico de la *MEGA* de Berlín Oriental» (Kaesler 2008, 592). Los editores de la *MWG* —en su mayoría cualquier cosa menos conservadores— habían considerado también otras opciones institucionales, como la financiación a través de una fundación o de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (Comunidad Alemana de Investigación).¹³ En el vínculo académico veían no obstante una oportunidad para consolidar de forma duradera el trabajo editorial, por lo demás descentralizado. En oposición a la acentuación antimarxista de la *MWG*

motivada en el plano de la política científica, los editores tenían la intención científica de contribuir con Weber y con una edición completa histórico-crítica a un fortalecimiento de las ciencias sociales y culturales empíricas. Conscientemente, tomaron distancia del concepto de una «*contra-edición*», lo que ya se refleja también en que la abreviatura que se usaba originalmente — *MWGA*— se abandonase en favor de la más sintética *MWG*.

II. EL SIGNIFICADO DE LA *MWG*

Aquel pensador cuya obra no sea reunida y publicada se hundirá en el olvido.¹⁴ Si se elige esta formulación negativa, la *MWG* constituirá con sus 47 volúmenes planeados un poderoso baluarte contra el olvido de Max Weber. La tarea fundamental de las ediciones de clásicos es poner a disposición de todos el texto y el material contextual y, en particular, la producción de una base textual de confianza y universalmente citable. En oposición a las obras completas de Simmel, Ferdinand Tönnies y Alfred Weber, la *MWG* desarrolló un formato y un perfil especiales y, con ello, sentó unos estándares para ediciones científico-sociales y científico-culturales.¹⁵

1. Principios editoriales

La *MWG* es una edición completa realizada a partir de principios históricocríticos con una primacía de criterios editoriales documentativos sobre los interpretativos y una primacía del texto sobre el autor (Hübinger 2012, 5). Los principios de edición de la *MWG* fueron elaborados a lo largo de muchos años, en especial por Schluchter, Hübinger y Schwentker. Éstos se hallan publicados en un folleto de la editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (Baier *et al.* 1981). Los principios fueron determinados en los debates teórico-editoriales de los años setenta, conducidos por germanistas.¹⁶ Por consiguiente, la *MWG* está muy fuertemente orientada al trato filológico cuidadoso con el texto y la lengua, lo que para una edición científico-social quizá resulte un tanto extraordinario.¹⁷ Entre sus principios se halla en particular su carácter *crítico*, lo que quiere decir que los textos de Weber que se transmiten son examinados respecto al lenguaje y al contenido. Erratas u oraciones con errores gramaticales se corrigen en caso necesario. *Histórico* significa que las distintas variaciones de un texto se consideran en una secuencia cronológica, y se justifican las diferencias con el texto editado. *Edición completa* quiere decir que —a diferencia a las obras que recogen selecciones de textos— se publican todas las fuentes textuales que han quedado. En el caso de la *MWG*, éstos se reparten en tres secciones: I. Escritos y discursos, II. Cartas, III. Conferencias y notas a las conferencias. *Documentado*

quiere decir que la forma de la configuración del texto y de las intervenciones en el mismo es hecha por el editor de forma transparente. Sobre el texto no debe caer, de ser posible, ninguna «sombra editorial». La interpretación y las adiciones arbitrarias del editor sin certificación manifiesta deben abandonarse. Los volúmenes individuales de la *MWG* tienen una estricta estructura: la introducción al volumen informa sobre el trasfondo genético y científico-histórico de los textos; los informes editoriales o prefacios del editor, sobre la historia concreta del surgimiento y la transmisión (ambas preceden respectivamente a los textos); los aparatos crítico-textuales informan sobre intervenciones y variantes; el aparato de comentarios concretos, sobre citas y circunstancias desconocidas (ambos aparatos se encuentran en cada página por debajo del texto editado). De forma adicional, los índices desglosan los textos editados en las personas nombradas, los conceptos especializados a los que se alude y las indicaciones bibliográficas pertinentes. Registros de personas, de materias y de otro tipo han de permitir un acceso rápido. En los últimos años, la *MWG* se ha alejado del modelo estrictamente ascético original de introducciones y comentarios objetivos. No obstante, la meta sigue siendo la forma rigurosamente purista y que el editor quede detrás de la obra de Max Weber.

2. El desarrollo de la colección y los contactos

Sin recopilación no hay edición completa.¹⁸ El archivo Max Weber, fundado por Johannes Winckelmann en Múnich, constituyó la base para la *MWG*. A través de múltiples contactos con miembros de la familia y contemporáneos de Max Weber consiguió conservar manuscritos de la obra, copias personales, primeras ediciones y cartas. El gran golpe y, al mismo tiempo, el acontecimiento que motivó la fundación del archivo fue la donación del manuscrito original de la «Sociología del derecho» de Max Weber por medio de Karl Loewenstein, emigrado a Estados Unidos (Gephart y Hermes 2010, 140-141). Además de eso, llegó también una voluminosa donación a través del sobrino de Weber, Eduard Baumgarten, quien por su cuenta había fundado un archivo en Ebnet, un barrio periférico de Friburgo de Brisgovia, con los materiales weberianos heredados. La actividad investigadora y compiladora de Johannes Winckelmann fue apoyada por la «Max Weber Gesellschaft e.V.» («Sociedad Max Weber»), que existió de 1965 a 1995.¹⁹ Gracias a la editorial Mohr-Siebeck y a sus contactos con la familia Weber-Schäfer, pudo disponerse para la edición del legado privado de Max y Marianne Weber. Los diversos fondos de la Bayerische Staatsbibliothek (Biblioteca Estatal de Baviera) comprenden una parte importante del legado de Max Weber y se fundaron para apoyo de los trabajos de edición. La segunda gran parte del legado que hoy se encuentra en el Geheimes Staatsarchiv Berlin (Archivo Secreto Estatal de Berlín) tuvo una historia dramática estrechamente

ligada a la historia de la guerra y la posguerra alemana. Comprende sobre todo la obra científica de Max Weber así como las copias de las cartas de Marianne Weber y se encontró durante muchos años en el Zentrales Staatsarchiv (Archivo Estatal Central de la RDA en Merseburg). Dentro del círculo de la MWG, Wolfgang J. Mommsen y Hans Henrik Bruun eran los únicos que conocían estos fondos. Especialmente para la edición de las cartas, fue preciso examinar archivos y legados privados. La recopilación y el desciframiento tuvieron aquí una decisiva importancia, de forma que el primer volumen de cartas apareció recién en 1990 (Weber 1990). Hasta hoy se han identificado más de 3 200 cartas de Weber. Bajo la dirección de Wolfgang Mommsen se registraron también, de forma sistemática, periódicos y revistas en pos de textos weberianos y de informes sobre las manifestaciones públicas de éste. El resultado de estos trabajos fue la bibliografía elaborada por Martin Riesebrodt, que es la base de la edición de la sección I, «Schriften und Reden» («Escritos y Discursos»), la cual se actualiza constantemente. Hoy comprende unos 400 títulos, incluyendo las notas de Weber para sus clases y los apuntes que aparecerán en la sección III.²⁰ Los fondos de la colección son conservados y completados en la Oficina Max Weber en la Bayerische Akademie der Wissenschaften (Academia Bávara de Ciencias) de Múnich. La institución comprende también una biblioteca especializada para la investigación de Max Weber²¹ y ofrece por tanto un lugar de reunión y de encuentro para la comunidad weberiana internacional. Ya Johannes Winkelmann cuidó los contactos internacionales, especialmente con Japón. Hoy existen traductores de Weber y expertos en Weber en Gran Bretaña, Francia, Italia y Grecia, pero también en Japón, China, Taiwán, Corea del Sur, Brasil y México. Próximamente habrá de prepararse un portal Max Weber en internet para informar de los fondos y los datos importantes que se fueron recogiendo en el curso del trabajo de la edición.

Los editores de la MWG, en especial Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schluchter, a través de la organización de jornadas especializadas en Weber y de su presencia activa en las conferencias internacionales sobre éste, así como gracias a su propio talento organizativo, han tejido una rica red de contactos y han impulsado el interés en Weber. Wolfgang Schluchter concibió y llevó a cabo, entre 1979 y 1986, las conferencias especializadas de carácter internacional e interdisciplinar sobre los estudios de «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen» («La ética económica de las religiones universales») de Max Weber, en la Fundación Werner-Reimers en Bad Homburg. De ahí surgieron los volúmenes de la editorial Suhrkamp, hasta la fecha fundamentales para los estudios de sociología de la religión y la comparación de las religiones realizados y proyectados por Weber.²² Igualmente importantes para la interconexión internacional fueron las conferencias sobre Max Weber en Heidelberg, organizadas desde 1981 por la Facultad de Sociología. De ellas, surgieron asimismo importantes volúmenes de Suhrkamp, que han dado a conocer en

Alemania a los más importantes estudiosos extranjeros de Weber y sus enfoques.²³ Wolfgang J. Mommsen, como director del German Historical Institute London, organizó en 1984 una gran conferencia, bajo el título «Max Weber y sus contemporáneos» (Mommsen y Osterhammel 1987). Este autor estaba comprometido en el diálogo entre las dos Alemanias, en el que Max Weber, pese a las opiniones encontradas, era un tema central. En 1993 organizó junto con Wolfgang Schwentker una conferencia germano-japonesa sobre Weber en Múnich (Mommsen y Schwentker 1999). Éstos son sólo algunos ejemplos de cómo los editores de la *MWG*, que retrospectivamente se deben contar entre las personalidades más influyentes de la investigación weberiana de la República Federal, han contribuido y siguen contribuyendo a la investigación weberiana internacional.²⁴ A su lado se encuentran otros grandes investigadores sobre Weber, como Friedrich Tenbruck y Wilhelm Hennis, que no tomaron parte activa en la *MWG* pero que —como en el caso de Hennis— la acompañaron durante muchos años con su crítica, primero polémica y luego conciliadora (2003, 73-110).

3. Su significado hoy

Desde 1984, con la aparición de los primeros volúmenes de la *MWG*, se ha experimentado en la República Federal Alemana un renacimiento weberiano. El interés en los textos, editados en una nueva presentación y con sumo cuidado, estuvo acompañado por una viva discusión de nuevas tesis sobre la obra, su validez y aplicabilidad. En la República Federal Alemana el debate de los años ochenta sobre Weber tuvo tal vez un trasfondo crítico-cultural más fuerte que en otros países, y más orientados a las ambivalencias de la Modernidad. Después marcaron el discurso sobre todo los pensadores franceses Pierre Bourdieu, Michel Foucault y Jacques Derrida. A causa del *cultural turn* de los años noventa, Weber pasó a un segundo plano como figura de referencia. Sin embargo, cada nuevo volumen de la *MWG* llama la atención sobre partes de la obra aún no descubiertas. A través de la adjudicación de los volúmenes individuales a especialistas, Weber se convirtió para un buen número de disciplinas en un autor con el que se podía dialogar; así les ocurrió, por ejemplo, a historiadores del derecho, economistas, musicólogos, científicos de la religión, historiadores de la Antigüedad o investigadores del urbanismo. Mientras los editores de la *MWG* Lepsius y Schluchter discuten sobre el «paradigma weberiano» o las oportunidades de actualización de Max Weber para la investigación sociológica (Lepsius 2003, 32-41; Schluchter 2003, 42-74),²⁵ Hübinger como historiador y científico de la cultura llama la atención sobre el potencial que la *MWG* encierra para el diagnóstico de los contextos históricos y de los contactos personales durante la época de Weber, el cual aún no ha sido

aprovechado por los historiadores de la ciencia (2012).²⁶ Lepsius ve una importante contribución de la *MWG* en el hecho de que haya fortalecido dentro del panorama internacional de investigación el «paradigma weberiano» como «tipo teórico independiente» junto a la teoría de sistemas, a la teoría de la *rational choice* y a la teoría de la acción comunicativa (2003, 33).

Weber es el candidato ideal para los discursos interdisciplinarios y transnacionales; hoy debería dársele un perfil aún más decidido de «global player». La aplicabilidad de los pensamientos y la obra de Weber debería ser examinada nuevamente en diferentes círculos culturales y bajo constelaciones cambiantes. A mi modo de ver, Weber ha experimentado una atención especial creciente en todo el mundo cuando las sociedades se encuentran en situaciones de cambio radical profundo (Hanke 2012). Esto vale para la reflexión sobre la fase de la industrialización y modernización en Japón en los años veinte y en los sesenta, para la época de la *Perestroika* en Rusia, para la «fiebre weberiana» de la República Popular China durante la corta fase reformista de la segunda mitad de los ochenta, pero también para el momento actual. La cuestión ahora sería la de determinar qué papel puede desempeñar en esto la *MWG*. Desde el verano de 2011 aparecen volúmenes individuales de la *MWG* en traducción al árabe,²⁷ y en la universidad de Shandong en Jinan (China) existen también planes similares. La *MWG* ofrece un acceso directo a la obra completa de Max Weber y contribuye a una comprensión mejor de la obra mediante la elaboración y la contextualización histórico-crítica. Ahora bien, tal como ha subrayado Pedro Piedras Monroy,²⁸ existen algunos obstáculos para su recepción a escala mundial. El primero consiste en su disponibilidad práctica. Para muchas universidades e institutos de investigación del extranjero, la *MWG* resulta muy difícil de costear, así que éstos recurren, y tan sólo ocasionalmente, a las ediciones de estudio [*Studienausgabe*], carentes de comentarios. Sería deseable por tanto disponer de la *MWG* en formato electrónico. Un segundo gran obstáculo es —en contra del deseo de Hennis citado al principio— la lengua alemana. De un modo u otro, las traducciones resultan necesarias. Con frecuencia, siguen circulando aún las realizadas a partir de las ediciones antiguas. Valdría la pena que, en las nuevas traducciones, pudiera aprovecharse todo lo que ofrece la edición histórico-crítica completa y se incluyesen también partes desconocidas de la obra como las cartas y las notas a las conferencias de Max Weber que se han editado. Este cambio ofrecería además nuevas oportunidades para un diálogo directo entre los traductores, los investigadores extranjeros y la *MWG*. Al fin y al cabo, esto sería una pequeña compensación al hecho de que aunque la *MWG* en una primera y breve fase de planificación tuvo un perfil internacional, haya quedado como un proyecto genuinamente alemán.²⁹

Referencias

- Albert, Gert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund y Mateusz Stachura (eds.). 2006. *Aspekte des Weber-Paradigmas: Festschrift für Wolfgang Schluchter*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ay, Karl-Ludwig, y Knut Borchardt (eds.). 2006. *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Baier, Horst. 1969. *Von der Erkenntnistheorie zur Wirklichkeitswissenschaft: Eine Studie über die Begründung der Soziologie bei Max Weber*. Münster: tesis doctoral.
- . 1973. *Gesamtausgabe der Werke und Briefe Max Webers. Exposé vom 20. September 1973*.
- Bayerische Akademie der Wissenschaften, Nl. Winckelmann, Nr. 321: mimeo, 11 pp.
- Baier, Horst, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter y Johannes Winckelmann. 1981. *Prospekt der Max Weber-Gesamtausgabe*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bendix, Reinhard. 1982. *Freiheit und historisches Schicksal. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1981*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck (eds.). 1972-1997. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. 8 vols. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Conze, Werner. 1976. «Zur Lage der Geschichtswissenschaft und des Geschichtsunterrichts». En *Bericht über die 30. Versammlung deutscher Historiker in Braunschweig 2. bis 6. Oktober 1974*. Stuttgart: Ernst Klett, 15-16.
- Cornelißen, Christoph. 2010. «Wolfgang J. Mommsen – der Repräsentant einer Historikergeneration?» En *Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation*, Christoph Cornelißen (ed.). Berlín: Akademie Verlag, 11-41.
- Davydov, Jurij N., y Piama P. Gaidenko. 1995. *Russland und der Westen. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1992*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Eckert, Roland. 1971. *Wissenschaft und Demokratie. Plädoyer für eine verantwortete Wissenschaft (Gesellschaft und Wissenschaft 1)*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Engisch, Karl, Bernhard Pfister y Johannes Winckelmann (eds.). 1966. *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Fogt, Helmut. 1981. «Max Weber und die deutsche Soziologie der Weimarer Republik: Außenseiter oder Gründervater?» En *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, M. Rainer Lepsius (ed.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 245-272.
- Gephart, Werner, y Siegfried Hermes. 2010. «Editorischer Gesamtbericht». En *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Recht*. Werner Gephart y Siegfried Hermes (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/22-3. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 135-172.
- Habermas, Jürgen. 1976. «Legitimationsprobleme im modernen Staat». En *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, Peter Graf Kielmansegg (ed.). *Tagung der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft in Duisburg*. Otoño de 1975. Opladen: Westdeutscher Verlag, 39-61.
- Hacke, Jens A. 2006. *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der*

- Bundesrepublik. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hanke, Edith. 2012. «Max Weber weltweit. Zur Rezeption eines Klassikers in Zeiten des Umbruchs». Conferencia en el congreso *Max Weber in der Welt*. DGIA. Bonn, 4-5 de julio.
- Hanke, Edith, Gangolf Hübinger y Wolfgang Schwentker. 2010. «Die Entstehung der *Max Weber-Gesamtausgabe* und der Beitrag von Wolfgang J. Mommsen». En *Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation*, Christoph Cornelißen (ed.). Berlín: Akademie Verlag, 207-238.
- . 2012. «The Genesis of the *Max Weber-Gesamtausgabe* and the Contribution of Wolfgang J. Mommsen». *Max Weber Studies* 12 (1): 59-94.
- Hennis, Wilhelm. 1976. «Legitimität – Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft». En *Legitimationsprobleme politischer Systeme*, Peter Graf Kielmansegg (ed.). Tagung der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft in Duisburg. Otoño de 1975. Opladen: Westdeutscher Verlag, 9-38.
- . 2003. *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Homann, Harald. 1999. «Einleitung». En Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, H. Homann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), vii-xxiv.
- Hübinger, Gangolf. 2012. «Besiegte der Moderne? Zum Ort von Jacob Burckhardt und Max Weber in der Wissenschaftsgeschichte». *Manuscrito de la conferencia del congreso Geschichte der Wissenschaftsgeschichte*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 11/12 de octubre.
- Hübinger, Gangolf, Jürgen Osterhammel y Wolfgang Welz. 1990. «Max Weber und die wissenschaftliche Politik nach 1945. Aspekte einer theoriegeschichtlichen Nicht-Rezeption». *Zeitschrift für Politik* 37 (2), 181-204.
- Kaesler, Dirk (con la colaboración de Helmut Fögtl). 1975. «Max-Weber-Bibliographie». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (4), 703-730.
- . 2008. «Zwei Denker aus Deutschland. Eine deutsch-deutsche Editionsgeschichte». *Leviathan* 36, 590-596.
- Klingemann, Carsten. 1996. *Soziologie im Dritten Reich*. Baden-Baden: Nomos.
- Koselleck, Reinhart. 1971. «Wozu noch Historie?» En *Bericht über die 28. Versammlung deutscher Historiker in Köln/Rhein 31. März bis 4. April 1970*. Stuttgart: Ernst Klett, 116-117.
- Koselleck, Reinhart, Wolfgang J. Mommsen y Jörn Rüsen (eds.). 1977-1990. *Beiträge zur Historik*. 6 vols. München: dtv.
- Kroll, Thomas. 2010. «Zur Max-Weber-Rezeption in der westdeutschen Historiographie». En *Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation*, Christoph Cornelißen (ed.). Berlín: Akademie Verlag, 191-205.
- Lepsius, M. Rainer. 1966. «Max Weber – Ein Gedächtnisband der Universität München». *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 179 (5), 466-469.
- . 1976. «Einleitung. Ansprache zur Eröffnung des 17. Deutschen Soziologentages: Zwischenbilanz der Soziologie». En *Verhandlungen des 17. Deutschen Soziologentages. Zwischenbilanz der Soziologie*, M. Rainer Lepsius (ed.). Stuttgart: Ferdinand Enke, 1-14.
- . 1981a. *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945: Materialien zur Entwicklung*,

- Emigration und Wirkungsgeschichte*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- . 1981b. «Die Soziologie der Zwischenkriegszeit: Entwicklungstendenzen und Beurteilungskriterien». En *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Materialien zur Entwicklung Emigration und Wirkungsgeschichte*, M. Rainer Lepsius (ed.). Opladen: Westdeutscher Verlag, 7-23.
- . 1996. «Soziologie als angewandte Aufklärung». En *Wege zur Soziologie nach 1945. Biographische Notizen*, Christian Fleck (ed.). Opladen: Leske y Budrich, 185-197.
- . 2003. «Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas». En *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Gert Albert et al. (eds.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 32-41.
- Marcuse, Herbert. 1965. «Industrialisierung und Kapitalismus». En *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages*, Otto Stammer (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 161-180.
- . 1971. «Industrialization and Capitalism». En *Max Weber and Sociology Today*, Otto Stammer (ed.). Nueva York: Harper & Row, 133-151.
- Marquard, Odo. 1988. *Stiftungen als Schrittmacher der Wissenschaft – Das Beispiel der Werner Reimers-Stiftung*, 15-30. <http://www.reimers-stiftung.de/media/download/marquard.pdf>.
- Martens, Gunter, y Hans Zeller (eds.). 1971. *Texte und Varianten. Probleme ihrer Edition und Interpretation*. Múnich: C. H. Beck.
- Mommsen, Wolfgang J. 1959. *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*. Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); 2ª ed. 1974, 3ª ed. 2004.
- . 1965. «Diskussionsbeitrag zum Vortrag von Raymond Aron “Max Weber und die Machtpolitik”». En *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages*, O. Stammer (ed.). Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 130-138.
- . 1974. «Kapitalismus und Sozialismus. Die Auseinandersetzung mit Karl Marx». En *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 144-181.
- . 1977. «Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem der Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis». En *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, Reinhart Koselleck, Wolfgang J. Mommsen, Jörn Rüsen (eds.). Múnich: DTV, 441-468.
- . 1987. «Between Revisionism and Neo-Historicism. Recent Trends in West-German Historiography». En *Storia della Storiografia* 11, 104-121.
- Mommsen, Wolfgang J., y Jürgen Osterhammel (eds.). 1987. *Max Weber and His Contemporaries*. Londres: Unwin Hyman (*ibid.*, en alemán, 1988; en japonés, 1994).
- Mommsen, Wolfgang J., y Wolfgang Schwentker (eds.). 1999. *Max Weber und das moderne Japan*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, Jan-Werner (ed.). 2003. «Introduction: Putting German Political Thought in Context». En *German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic*. Nueva York: Palgrave, 1-20.
- Nipperdey, Thomas. 1971. «Theorie der Geschichtswissenschaft». En *Bericht über die 28. Versammlung deutscher Historiker in Köln/Rhein 31. März bis 4. April 1970*. Stuttgart: Ernst Klett, 41-43.

- Oakes, Guy. 1990. *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1982*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Piedras Monroy, Pedro. 2013. «Commentary on Edith Hanke's "Genesis and Significance of the *Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG)"». Conferencia «Max Weber en Iberoamérica», CIDE, México, 28 de febrero al 2 de marzo.
- Riesebrodt, Martin. 1981. «Bibliographie zur *Max Weber-Gesamtausgabe*». En *Prospekt der Max Weber-Gesamtausgabe*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 16-32.
- . 2002. «Bibliographie zur *Max Weber-Gesamtausgabe*». http://www.mohr.de/fileadmin/user_upload/Editionen_Bilder/MWG/Max_Weber_Probeseiten/MWG-Bibliographie2002.pdf.
- Rossi, Pietro. 1987. *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Roth, Guenther. 1987. *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Scaff, Lawrence A. 2013. «Commentary on Edith Hanke's "Genesis and Significance of the *Max Weber-Gesamtausgabe* (MWG)"». Conferencia «Max Weber en Iberoamérica». CIDE, Mexico, 28 de febrero al 2 de marzo.
- Schlak, Stephan. 2008. *Wilhelm Hennis. Szenen einer Ideengeschichte der Bundesrepublik*. Múnich: C. H. Beck.
- Schluchter, Wolfgang. 1971. *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1972. *Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft*. Múnich: List.
- . 1979. *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (*ibid.*, en japonés, 1987; en italiano, 1987; en chino, 2002).
- (ed.). 1981. *Max Webers Studie über das Antike Judentum: Interpretation und Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (ed.). 1983. *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (ed.) 1984. *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus: Interpretation und Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (ed.) 1985. *Max Webers Sicht des Antiken Christentums: Interpretation und Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang (ed.). 1987. *Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- (ed.) 1988. *Max Webers Sicht des Okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang. 2003. «Handlung, Ordnung und Kultur. Grundzüge eines weberianischen Forschungsprogramms». En *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*. Gert Albert et al. (eds.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 42-74.

- Schwentker, Wolfgang. 1998. *Max Weber in Japan. Eine Untersuchung seiner Wirkungsgeschichte 1905-1995*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Seyfarth, Constans, y Gert Schmidt (eds.). 1977. *Max Weber Bibliographie*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Sica, Alan. 2004. *Max Weber. A Comprehensive Bibliography*. New Brunswick, Londres: Transaction Publishers.
- Sigmund, Steffen, et al. (eds.) 2008. *Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stammer, Otto (ed.). 1965. *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages*. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Tenbruck, Friedrich. 1999. «Wie gut kennen wir Max Weber?» En Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Harald Homann (ed.). Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 99-122.
- Tendenzwende. 1975. *Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Weber, Max. 1984a. *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*. Wolfgang J. Mommsen y Gangolf Hübinger (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/15, Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1984b [1892]. *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland 1892*. Martin Riesebrodt (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, I/3, 2 vols. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1990. *Briefe 1906-1908*. M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Birgit Rudhard y Manfred Schön (eds.). *Max Weber-Gesamtausgabe*, II/5. Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Índice analítico

- Abramowski, Günther: 59, 59n, 71n, 73n
Academia Bávara de las Ciencias: *véase* Bayerische Akademie der Wissenschaften
acción social: 19, 23, 180, 202, 204n, 232, 234, 235, 300, 301, 305, 306, 308, 309, 309n, 615n; en asociación [*Verbandshandeln*]: 301-302, 304, 506, 520; en comunidad: 301-302, 301n, 303n, 304, 306-307, 307n; en sociedad: 301-302, 304, 307, 307n; por consenso: 304, 307n; pragmática intramundana: 79; racional de acuerdo a fines: 56, 83, 232, 310n, 503; racional con arreglo a valores: 102, 232-233, 237, 237n
Adorno, Theodor W.: 27-28, 637-638, 662-663, 667
afinidad electiva [*Wahlverwandschaft*]: 560
Afrodita: 82, 90, 98, 140-141, 143
Aguiar Costa Pinto, Luiz de: 642
Aguilar (editorial): 609
Alemania: 19, 21, 26, 30, 33, 47, 126, 142, 190, 206, 209, 267-270, 268n, 270n, 273-274, 279-287, 283n, 287n, 295-296, 298-299, 300n, 324, 327, 328n, 333, 335, 365, 400, 403n, 408, 415, 420, 442, 462n, 555-556, 587, 608-611, 613, 649, 661-662, 664, 667, 671n, 674; guillermina: 189, 379n, 421
Alianza para el Progreso: 623
Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA): 479-480
Alldeutscher Verband (Asociación Pangermana): 269
Allende, Salvador: 619, 625

Almagro, Diego de: 430
 Almond, Gabriel: 27, 537, 573, 578, 582-583
 Alves, Rubem: 561n
 Alzate, José Antonio de: 515, 517-519
 América del Sur: 258
 América Latina: 15, 21, 28-29, 31, 34-36, 259-260, 294, 398, 406-407, 409-411, 413-414, 425, 429, 440-441, 444, 452-454, 454n, 457n, 458-463, 458-460n, 472, 501, 512, 535, 538, 547-549, 561-567, 569, 578, 589, 599, 612, 617-628, 637, 654
 Andrade, Mario de: 639
 Antigüedad: 33, 55, 84, 98n, 131-132, 139, 156, 159, 166-167, 210, 322, 419-421, 423, 425, 427, 588n, 648, 675; clásica: 55, 421; grecorromana: 420-421; griega: 139; «Las condiciones agrarias en la»: 159, 167; Medioevo y Modernidad: 156, 421
 antropología: 24, 79-80, 79n, 90n
 Apolo: 82, 90, 98, 140-141, 143, 146
 apropiación: 27, 30, 86, 208, 222, 254, 256, 258, 355, 358, 430-431, 450, 545, 635, 639-640, 654
 Apter, David E.: 618
Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (AfSS) (Archivo de Ciencia Social y Política Social): 65, 102, 102n, 185, 208, 208n, 229, 322, 374, 419, 419n, 637
 Archivo de Ciencia Social y Política Social: véase *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (AfSS)
 Arciniegas, Germán: 613
 Argentina: 28-29, 35-36, 408, 454, 458, 460, 470, 487, 539n, 574, 577, 581-582, 585-586, 586n, 589, 608-610, 609n, 613-616, 618-619, 638
 Aristóteles: 184, 186, 372, 430, 449n, 573
 Arns, Paulo: 562
 Aron, Raymond: 298, 346, 449n, 662-663, 676n
 ascesis, ascetismo: 65, 67-68, 76, 82, 129, 333, 335, 556, 647; intramundana: 53-54, 57-58, 63, 66-67, 69, 84-85, 333
 asociación, organización [*Verband*]: 26, 29, 202, 303n, 432, 497, 502, 504-506, 576; de dominación: 15, 503, 505-506, 509, 523, 575-576; económica: 218; estatal: 576; formas asociativas naturales: 424; formas feudales de: 419; formas horizontales de: 424; hierocrática: 312; política: 202, 253, 312, 401, 424; racional: 576; urbana: 424, 427
 Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS): 512
 Asociación Pangermana: véase *Alldeutscher Verband*
 Asociación para la Política y la Ciencia Social: véase *Verein für Sozialpolitik und Sozialwissenschaft*
 Assmann, Hugo: 240, 257, 564, 567

Atenas: 131

autoridad: 85, 154, 162, 181, 244, 253, 256n, 409, 423, 431, 434, 436, 448-451, 451n, 453, 461, 510, 514, 521, 523-524, 541, 546-547, 576-577, 593n, 599, 628; carismática: 240, 481, 483, 484; científica y profesional: 496, 500-501, 510, 541, 543; política: 413-414, 433, 448; tradicional: 253, 449n, 648
Ayala, Francisco: 582, 607, 610-617, 616n, 620, 626, 645

Baier, Horst: 380, 390n, 666-669, 666n, 669n, 671, 676n

Baldrich, Alberto: 609, 613-614

Baldus, Herbert: 640

Banco Mundial: 485, 513, 567-568

Barcelona: 428

Barces, Lorenzo de: 521

Barnett, Michael: 34, 495-498, 501-502, 514, 523

Barreto, Romano: 640-641

Bastide, Roger: 642, 642n

Baudelaire, Charles: 140, 147

Baumgarten, Eduard: 60n, 65n, 177, 188, 667n, 672

Bayerische Akademie der Wissenschaften (Academia Bávara de las Ciencias): 661, 669, 673
behaviorismo social: 420

Belalcázar, Sebastián de: 431

Below, Georg von: 158, 252, 254, 254n, 421

Bendix, Reinhard: 20, 47, 49n, 51-52, 56, 59-63, 59-61n, 65n, 68n, 70n, 78, 155, 155n, 177, 336, 398, 408, 447n, 448, 475, 662, 674n

Berger, Peter: 498

Berlín: 22n, 97n, 131, 175n, 177, 186, 268n, 282n, 284n, 495n, 559, 608, 611, 640-641, 669, 670-671n

bienes: 114, 116, 203, 204n, 205, 210, 218, 253, 355, 441, 455-456, 496, 499, 505, 512-514, 524, 556; de salvación: 77, 82

Bismarck, Otto von: 270, 270n, 277

Blanco, Alejandro: 28-29, 575, 581-583, 586, 588, 609, 617, 638, 638n

Bloom, Allan: 191

Boas, Franz: 536

Bodino, Jean: 449n

Boff, Clodovis: 561n

Boff, Leonardo: 561n

Bogotá: 431, 433

Bolívar, Simón: 477

Bolivia: 476, 485, 621

Bonino, José Miguel: 561n

Borges, Jorge Luis: 411

Bourdieu, Pierre: 540, 544, 550n, 675

Brasil: 35-36, 406-407, 429, 431, 452, 454, 460, 463, 512, 535, 538-543, 545n, 547-551, 561-563, 565, 617, 635, 635n, 637-639, 638-639n, 641, 642n, 643-644, 647, 651, 653n, 654, 656, 673
 Braun, Herbert: 478, 481
 Breuer, Stefan: 137n, 167n, 178, 242, 252, 256, 295n, 315n, 419, 421
 Breysig, Kurt: 155-159, 169-170
 Broch, Hermann: 136, 136n
 Bruun, Hans Henrik: 33, 369n, 370, 377n, 379-380, 379-380n, 383n, 386n, 387, 390n, 673, 676n
 Bryce, James: 276, 276n, 278, 278-279n, 287
 Buarque, Sergio: 535, 538, 541-542, 545n, 635, 647
 Bucaram, Abdalá: 481-483, 490
 Bucaram, Assad: 490
 Bücher, Karl: 158, 170, 205-206, 205n, 209, 216
 budismo: 162, 327, 555, 674n
 Buenos Aires: 433, 437, 439, 581, 583-585, 587, 599, 612, 616-617, 616n, 645
 Bundesrat (Consejo Federal): 271-272, 272n, 289
 Bunyan, John: 129
 Bureau for Applied Social Research (Columbia University): 498, 575
 Burger, Thomas: 108n, 370, 380, 389
 Burgos (ciudad): 427
 burguesía: 270, 365, 400, 422-423, 650n; alemana: 270, 400; brasileña: 652; industrial: 565, 650n, 651; local: 521; pequeñoburguesía: 559
 burocracia: 16, 19, 21, 49, 67n, 68, 124, 164-165, 167-168, 220, 256n, 259, 270, 272, 322, 339-340, 349, 397n, 400, 402-405, 408, 411, 414, 434-435, 450-451, 453-454, 456n, 457, 495, 498, 507, 511, 515, 517, 519, 523-524, 547; celestial: 256n; científica: 496-497, 501, 507-513, 522-523; colonial: 435, 453; cuadro administrativo: 442; moderna plenamente desarrollada: 164, 164n; patrimonial: 254, 411, 432, 443, 447n
 burocratización: 124, 164, 168, 340, 350, 460, 460n, 488, 642; altamente desarrollada: 245; como proceso universal: 326; del Estado: 460; del Estado autoritario: 286; de los partidos políticos: 168; de tipo patrimonial: 454; y democracia: 32, 168, 460n

 Cabildo: 430-432, 436-437, 439-440; de Buenos Aires: 437; del Río de la Plata: 438
 cacique: 440, 585
 Cádiz, Cortes de: 438-439
 cálculo: 503
 Calderón de la Barca, Pedro: 125
 California: 499
 Calvez, Jean-Yves: 562

calvinismo: 53, 69, 162, 164, 332; *véase también* protestantismo, protestantismo ascético

Cámara, Helder: 562, 565

campesinos, campesinado: 207, 267-268, 267n, 355, 408, 456, 483, 566, 648; alemanes: 169, 268; en Alemania al Este del Elba: 267, 661; en Brasil: 561; polacos: 268

Canetti, Elias: 235

capitalismo: 15, 19-20, 23, 29, 35, 57, 86, 124, 157, 159, 164, 208, 210-214, 222, 328, 338-339, 363, 389, 400, 404, 410, 420, 422, 443, 503, 537, 547, 555-561, 563-567, 569, 578, 620-622, 624, 642, 648, 650, 652, 662, 668; agrario: 152n, 166, 263; anticapitalismo: 553-554, 557-558, 560, 563-564, 566; basado en la ganancia: 210; carcasa del: 88-89; como idolatría: 566; cosmos reificado del: 558; crítica moral del: 554, 557-558, 560-561; espíritu del: 35, 140, 208, 315-316, 320, 382, 549-551, 554, 560, 562, 643; de lucro: 185; industrial: 414, 559, 653; moderno: 20, 25, 112, 155, 205, 208-210, 212, 323, 333, 414, 420, 445, 494, 496-497, 553-554, 584, 628, 634; orígenes del: 27, 414; premoderno: 84

Caracas: 439

Cárdenas, Cuauhtémoc: 457n

Cardoso, Fernando Henrique: 29, 543, 599, 608, 623, 625-626, 628, 636-637, 650-654

cargo: 191, 243, 245, 254, 271-272, 274, 288n, 403, 434, 622; carisma del: 240, 245, 256n; concepto romano de: 54; dignidad del: 402; secreto del: 514

carisma: 17, 29, 34, 79-80, 162, 167, 169, 237, 240, 244-245, 256-257, 287, 322, 339, 353, 399, 441-442, 449, 469-476, 478, 483-484, 488-489, 505, 597; *véase también* liderazgo carismático; de la razón: 169; del cargo: 240, 245, 256n; hereditario: 240, 245; institucional: 169; mágico: 169, 256; racionalización del: 442; rutinización del: 240, 259, 352, 454

Carlos de Gante: 428

Carlos V: 426

Carneiro Leao, Antonio: 613

Carrión (ciudad): 427 Cartagena: 433

Carvalho Franco, Maria Sylvia de: 636, 647, 654

casta, castas: 77, 407, 409, 422, 425, 432, 481; en América colonial: 407

«Categorías sociológicas fundamentales de la economía» [*«Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens»*]: 200-204, 213-218, 312

catolicismo: 35, 164, 223, 555-558, 555n, 560-561, 563; y el *ethos* capitalista: 555

caudillo, caudillismo: 339n, 402n, 408, 425, 440-442, 458; plebiscitario: 442, 444, 472, 476-477, 486, 589; populista: 440-441; *véase también* líder

causalidad: 23, 115, 158, 300, 373, 385, 390, 390n; histórica: 158; pluricausalidad: 333

Centeno, Miguel Ángel: 19, 34, 398n, 406n, 458n
 Centroamérica: 409
 Centro de Sociología Comparada (Instituto Torcuato di Tella): 585
 Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina (CREFAL): 512
 Cervantes, Vicente: 517-519
 Chávez, Hugo: 459, 459n, 470, 474-478, 483-490, 488n
 Chiapas: 561
 Chile: 407, 411-412, 430, 436, 458, 459n, 460, 512, 563, 608, 609n, 619, 622-623, 625-628
 China: 62, 65-66, 70n, 71, 71n, 73, 167, 180, 223, 253, 255, 256n, 258, 327, 329n, 333-334, 422-423, 461, 462n, 547, 673; *véase también* confucianismo; imperial: 255, 256n, 423; magia en: 333; República Popular: 675
 Chuquisaca (ciudad): 433
 ciencia, ciencias: 14-16, 21, 28, 55n, 57, 67, 68n, 75, 75n, 89, 90n, 95, 95n, 97n, 98-101, 101n, 103n, 104-107, 105n, 107n, 109-110, 113n, 116-117, 123, 125-126, 130, 132, 134, 139-140, 153-154, 153n, 169, 175-177, 175n, 179-186, 188-189, 192, 201, 204n, 207, 213, 213n, 224, 229, 300, 316, 337, 346-348, 364, 370, 372, 372-373n, 374-384, 375n, 386n, 387, 390, 497n, 499, 502, 509, 511-512, 516-517, 523-524, 531, 533, 536-538, 541, 551, 579, 596, 636, 639, 642, 644-647, 649, 652, 654-655, 662, 666, 671n, 675; de la cultura: 99, 99n, 106, 110, 115, 185, 324, 337n, 371, 379-381, 380n, 383-384, 387; de la naturaleza: 49, 99, 105-106, 112, 133, 213n, 348, 371; de la realidad: 113n, 185, 328n, 337, 614; del concepto: 328n; del espíritu: 49, 104-106, 107n, 112, 378, 381-382, 665; empírica: 101n, 113n, 182, 229, 497n, 649, 667, 669; exactas: 184; históricas: 78n, 106n, 109, 113n, 378-379, 385, 387, 664-666, 664n; histórico-culturales: 298; humanas: 293, 296, 317, 377-378, 381; ideográficas: 169, 328n, 378; jurídica: 344, 347-348; moderna: 31, 57, 97n, 98-99, 182; nomotéticas: 169, 185, 328n, 337n, 378; sociales: 16, 19, 21-22, 24, 28, 35, 87, 102-103, 110, 115, 123, 169, 201-202, 213n, 223, 251, 293-294, 294n, 296, 317, 322, 337, 372, 377, 384-385, 390, 390n, 460, 463, 469, 512, 531, 536-538, 541, 550-551, 573-575, 577-578, 581, 584, 587-590, 592, 596, 598-599, 608, 612, 619, 637, 649, 661, 664-666, 669
 ciudad, ciudades: 23, 34, 61, 67n, 68, 68n, 73n, 98, 126, 129, 140, 166-167, 200, 279-280n, 379n, 420-422, 424-433, 436, 438-440, 442-444, 516, 520, 546-547, 556, 612, 619, 624, 650, 662, 672n; agraria: 421; coloniales: 34, 425, 428-430, 433, 443-444; de consumidores: 421; de productores: 421; europeas: 420, 423, 425, 427, 429, 443; funcionariales: 421; hispanoamericanas: 426, 430, 433, 443; israelita antigua: 164; letrada: 433; medievales: 389, 419-420, 422, 424, 427, 429, 443-444; mediterránea: 426; modernas: 420; occidental: 421, 425-426, 443, 546; oriental: 421, 423; patricias: 421, 440; plebeyas: 440; principescas: 421, 433
 clase: 129, 154n, 200, 207, 216-217, 242, 254, 268, 270, 307, 350, 354-355, 362-

363, 400, 404-405, 408, 410, 413, 422, 425, 427-429, 433, 439, 469-473, 475, 481, 515, 519, 538, 540, 551, 565, 568, 577, 638-639, 641-642, 644, 653, 664n

clientelismo: 259-261, 260n, 455, 460, 624

coacción: 16, 73, 110, 117, 345, 350, 354-356, 399, 451, 503-504

Cohn, Gabriel: 36, 550, 635n, 637, 654-655

Colom González, Francisco: 34, 459n, 469n, 486

Colombia: 408, 477

colonia, colonial: 34, 407, 409, 414, 429, 432-440, 452-453, 458, 462, 518, 520-522, 524, 540, 547, 647-648; burocracia: 435 ciudad: *véase* ciudades coloniales; gobierno: 432, 435-436; imperio: 407, 429 oligarquía: 433; orden: 435; patrimonialismo: 428, 443; poscoloniales: 408, 413, 415, 415n, 453; régimen: 406-407, 432, 452; sistema: 439, 648

Colonia de Sacramento: 433

colonización: 426-427, 429, 433-434, 443, 541, 547; española: 428, 430-431; francesa: 431; interna: 154n, 217; portuguesa: 648

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL): 599, 608, 618-619, 621-624

Committee on Comparative Politics (CCP): 27, 573, 577-578, 583

competencia: 82, 90, 123, 180, 185, 202, 239, 254, 256, 258, 271, 288, 307-308, 311-312, 403-405, 410, 442, 557, 624; regulada: 308; *véase también* selección

Comte, Auguste: 181, 373n, 377, 641

comunidad: 33, 66, 68, 170, 176, 200, 202, 211, 245, 257, 268, 268n, 293-298, 300, 302n, 304n, 306-317, 308-310n, 313-315n, 327n, 347, 350, 352, 362, 379-380, 401, 404-405, 407, 412, 423, 426, 428, 431-432, 442, 483, 560, 562, 580, 639, 641, 673; de gestión económica: 314; de lenguaje: 314; de mercado: 314n; de vecindario: 314; doméstica: 162, 244, 253, 314, 545; económica: 314; étnica: 311n, 314; política: 164, 164n, 286, 313, 316, 450; sexual duradera: 314; *vs.* sociedad: 295n, 297, 307-308

Comunidades Eclesiásticas de Base: 561

«Conceptos sociológicos fundamentales» [«*Soziologische Grundbegriffe*»]: 180, 201, 231, 234, 237n, 239, 297n, 370n, 388

Concilio Vaticano II: 563

Conde, Javier: 597-598, 611

conducción, conducta de vida [*Lebensführung*]: 20, 24, 29, 76, 81n, 84, 89, 96, 101, 117, 176, 178, 180, 182-183, 185, 241, 322, 325, 329n, 334-335, 337n, 532, 546

Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Puebla: 562

Conferencia Episcopal de Brasil (CNBB): 562

Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín: 563

«Conferencia Inaugural», Friburgo: *véase* “El Estado nacional y la política

económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra»
 «Confucianismo y taoísmo»: véase «La ética económica de las religiones universales»
 Constitución: 191, 271, 281, 439; alemana: 274, 284; de 1871 (Imperio Alemán): 271; de Cádiz: 438
 contrato, contratos: 210, 215, 221, 243, 348-350, 353, 355-356, 361, 366, 438, 449, 503, 547, 661, 666; determinados por el fin: 348, 350, 354; relativos al estatus: 260n, 348, 350, 354
 convención: 232n, 233, 236, 308, 344; *véase también* derecho
 Conze, Werner: 664, 664n
 Corona española: 429-432, 434-439, 443, 453, 514-516, 518-520, 522; *véase también* España
 Correa, Rafael: 459n, 470, 474, 482-487, 489-490
 corrupción: 16, 29, 259-260, 411, 456, 459-462, 461n, 483, 534-535, 542n, 543, 550, 587
 Cortés, Hernán: 426, 430, 444
 Coser, Lewis A.: 123
 Costa Rica: 409, 412, 459n, 566, 568
 costumbre: 232-234, 232n, 236, 260, 308, 344, 459, 475, 481, 644; *véase también* usos
 creencia en la legitimidad; afectiva: 233; racional con arreglo a valores: 232-233
 cristianismo: 55, 58, 65-67, 69-71, 70n, 84, 96, 97-98n, 131-133, 138, 142-147, 333, 338n, 561-562, 564, 567-568; de la liberación: 35, 562-564, 566, 568-569; elementos judíos del: 69; occidental: 327, 674n; oriental: 327; primitivo: 327, 674n; *véase también* catolicismo, protestantismo
 Cristianos por el socialismo: 563-564
 Cristo: 134, 144, 476-478
 Croce, Benedetto: 381-382n
 cuadro administrativo: 234, 244, 254-257, 345, 442, 497, 502-507, 509-512, 514, 519, 521-524, 544-545, 547, 575-576; burocrático: 243, 442, 503, 505, 510, 544; *véase también* burocracia
 Cuevas Cancino, Francisco: 590
 cultura: 20, 24-25, 54, 56, 67-68, 67-69n, 75n, 78n, 83, 86, 88n, 90, 99n, 107n, 113-117, 123, 126, 131, 134-135, 140, 142, 156, 160, 163, 180, 186, 208, 211-213, 216, 224, 242, 298, 325, 331, 338n, 347, 358, 373n, 379-380, 382-383, 387, 426, 435, 440-441, 462, 469, 471, 481, 499-500, 524, 556, 561-563, 644, 648, 652n, 655, 675; destino de la: 97n; moderna: 55, 90, 325, 331; mundial: 497, 499-500, 523; racional: 52, 56, 621; subjetivista: 154; surgimiento de la cultura racional: 52; y civilizaciones: 156
cultural turn: 675
 culturalismo: 534, 536, 538, 546, 550; científico: 534
 Cuzco (ciudad): 429

daimon [*Dämon*]: 124, 127, 139-140, 148

Dampierre, Éric de: 676, 676n

Dante: 128

decisionismo: 115-116, 118, 189

Declaración de los obispos del Nordeste brasileiro: 565

Defoe, Daniel: 128

democracia: 29, 32, 162, 273-274, 276, 282, 284-288, 365, 400, 408, 441, 457-458, 458n, 470-472, 474, 480-481, 485-486, 488-490, 588, 619, 628; caudillista; de líder: 33, 191, 260, 276, 287-288, 287n, 313, 316, 442, 469-470; de los consejos: 190; directa: 273-274; en Alemania: 284, 400; parlamentaria: 269, 278, 284, 286-288; presidencialista: 270, 284, 286-288, 287n

democratización: 168, 243, 274-275, 277, 286, 455, 459-460, 460n, 472-473, 485, 487, 489; carismática-populista: 473, 487

Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI): 566

derecho: 29, 33, 61-63, 68, 68n, 75-76, 98n, 160-161, 166, 180, 191, 200, 213n, 215, 230, 233, 233n, 235, 238-239, 252, 255n, 308, 339, 343-366, 400, 408, 423-424, 443, 498, 502, 582, 592n, 596-597, 610, 675; carismático: 343; estamentales: 419; formal: 349, 356-357, 363, 365; material: 356-357; moderno: 343, 350, 355-356, 359-360, 362-363; natural: 166, 354-355, 359, 361-362, 435, 496, 499, 663; objetivo: 350, 353, 355; privado: 252, 348, 353-354, 361, 365-366, 438, 503; público: 251-252, 348-349, 366, 422, 435; racionalformal: 349, 357, 362-363, 365; romano: 54, 166, 435; tipos ideales de derecho: irracional y formal: 357; irracional y material: 356; racional y formal: 357; racional y material: 357; subjetivo: 255, 355; *véase también* convención

desarrollo: 15, 25, 28, 32, 48, 53n, 54, 55n, 57-58, 63, 67-72, 68n, 74-76, 79-83, 86-88, 108, 115, 124, 130, 142, 153n, 154-170, 154n, 163n, 182, 200-203, 205, 206, 209-211, 213, 216, 222-224, 230, 242, 257-259, 299, 303n, 322, 329n, 331, 333, 336, 338, 338n, 348, 350, 353, 356-358, 360-361, 363, 365, 369n, 397-398, 400, 404, 406, 408-410, 420, 423, 425-428, 440, 451-453, 454n, 455, 473, 485, 499, 501-502, 509, 511, 523, 534, 537, 546-549, 555-556, 559, 565-566, 578, 582, 589, 592, 608, 616-619, 621, 624-628, 635, 638, 641, 645, 649-652, 667n; dirección del: 71; estudios del: 619; latinoamericano: 618, 623, 627-628; occidental: 56, 62-63, 68n, 69-71, 70n, 337

Descartes, René: 98n, 182-183

descentralización: 165-166, 244, 253, 350, 403, 436, 450

desdivinización: 130-131

desencantamiento [*Entzauberung*]: 31, 52-53, 53n, 55-58, 63, 68-69, 71, 85, 85n, 89, 98, 98-99n, 123, 129-130, 135, 138, 143, 326, 332; del mundo: 14,

53, 84, 98, 98n, 129-130, 134, 136-137, 147-148, 336, 495; desencantados: 89, 96-97, 147; proceso histórico-científico: 98; proceso histórico-religioso: 52, 54-58, 63-64, 69-70, 85, 98n, 332-333; véase también desmagificación desmagificación [*Entzauberung*]: 31, 53n, 130, 313, 326, 332; desmagificados: 139; véase también desencantamiento

despotismo: 252, 423, 449, 449n, 455

destino: 14, 67, 67n, 70n, 78, 98, 99n, 127, 134, 140-141, 146, 184, 224, 324, 339, 363, 401, 518, 581, 616; concepto de: 97n; de la cultura: 97n; de la humanidad: 27, 176, 179, 322; trágico para la humanidad: 325

Deutsche Gesellschaft für Philosophie (Sociedad Alemana de Filosofía): 671n

Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Sociedad Alemana de Sociología): 55n, 300, 374, 664, 667

Deutsche Soziologentag in Heidelberg (Jornada Alemana de Sociología en Heidelberg): 662

Deutsches Reich (Imperio Alemán): 270, 272n, 273, 280

dictadura militar: 277, 277n, 282, 287n, 442, 472n, 565, 627

«Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis»: véase «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social»

«Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus»: véase «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»

«Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen»: véase «La ética económica de las religiones universales»

Dilthey, Wilhelm: 104-107, 104n, 106-107n, 109, 112, 112n, 116, 116n, 324, 334, 378, 381, 654

Dinamarca: 508

Diónisos: 138

Dios, dios: 78, 82, 89, 95-99, 97n, 132-133, 136, 138-139, 142-143, 146-147, 161, 184, 186, 241, 376, 431, 477, 557, 567-568; cristiano: 131, 138, 142-143

dioses: 31, 81-82, 90, 97, 100, 118, 124, 130-134, 136-148, 161, 377, 567; antiguos: 89, 96-97, 139, 147; de la ciudad: 98, 140; desaparición de los: 130; familiares: 140; germánicos: 142, 144; griegos: 130-133, 138, 140, 143-144, 146-148; los dioses y los demonios: 147; paganos: 143-144, 146; retorno de los dioses: 123, 129, 142, 147

director [Leiter]: 504, 576

disputa por el método [*Methodenstreit*]: 378, 384n

divinidad, divinidades: 134, 138, 145, 567; véase también Dios, dioses

doctrina de la ciencia: 49-50, 55, 64, 86n, 100n, 101, 101n, 108n, 115-116, 175, 189

dominación [*Herrschaft*]: 19-20, 26, 29, 33, 35, 49, 62, 68, 73n, 101, 162, 175, 180, 200, 202, 230, 234-235, 238-240, 243, 253, 255-256, 258-261, 281-282, 312, 333, 337n, 345, 397-398, 400-409, 414, 432, 442, 447-448, 448n, 451, 457, 461, 469, 474, 495, 495, 497, 501-503, 505, 507, 510, 512-514, 522,

524, 537, 547, 549, 567, 576-577, 580, 592, 599-600, 651, 653, 655; burocrática, legal, racional: 23, 89, 164-165, 235, 243, 358-360, 397, 402-405, 403n, 408-411, 441-442, 451, 496-497, 502-503, 505-506, 508-511, 514, 517, 544, 574-576, 597-598; carismática: 162, 164, 235, 259, 402n, 441-442, 444, 459n, 471, 490; doméstica: 244; económica: 566; escolar: 511, 516; formas legítimas de: 402; legítima: 32, 229-230, 233, 235-237, 260-261, 360, 425; no legítima: 260, 419; patrimonial: 253, 258, 402-403, 410, 414, 423, 448-449, 452, 544, 546; política: 238, 244, 254, 258, 360, 398, 452, 544, 546, 558, 626; social: 404, 546, 551; tradicional: 162, 235, 243-244, 257, 259, 403, 441, 449, 452, 454, 543-544; *véase también* legitimidad

Dostoievsky, Fiodor M.: 124-125

dualismo estructural, teoría del: 621; *véase también* sociología latinoamericana

Dunkmann, Karl: 640, 642

Durkheim, Émile: 181, 316n, 353, 384, 649

Dussel, Enrique: 561n, 566, 568

Eckhart el Fiel: 144

economía: 13, 15, 33, 57, 76, 100, 154, 154n, 158-160, 159n, 170, 184, 203, 204n, 205, 207-208, 210, 213-214, 219n, 220, 222, 256, 282, 304, 330-331, 348, 354-355, 374, 377-378, 384, 389, 408-409, 484-485, 546-547, 549, 558, 565, 577, 618, 620n, 621, 628, 637, 648, 665n; capitalista: 154n, 208, 282, 362, 560; capitalista moderna: 207-208; capitalista racional: 557; de intercambio: 205; de transición: 158; doméstica: 158, 205, 207, 545; individual: 158; moderna: 204, 206, 208, 557, 650; nacional [*Volkswirtschaft*]: 105n, 158; política [*Nationalökonomie*]: 20, 55n, 102n, 103-104, 106, 107n, 109-111, 115, 177, 185, 189n, 206, 210, 213n, 314, 449n; precapitalista: 420; racional: 84, 166, 503, 557; reificación/objetivación de la: 558; social [*Sozialökonomik*]: 32, 158, 185, 199n, 205; urbana: 158, 205

Economía y sociedad (EyS) [*Wirtschaft und Gesellschaft*]: 20, 22-25, 30, 32, 34, 47-52, 47n, 49-51n, 54, 58-63, 60-61n, 65-69, 66n, 68-69n, 71-74, 71-73n, 75n, 85n, 86-88, 100n, 125, 154, 154n, 156, 159-161, 166-167, 167n, 170, 179-180, 199-202, 204, 206, 208, 215-217, 224, 230-231, 236, 253, 297-298, 298n, 300n, 301, 304n, 305, 308n, 311n, 313-314, 323-324, 324n, 327-330, 330n, 332, 370n, 384, 388, 397n, 419, 419n, 447, 447-448n, 461, 461n, 497n, 502, 505n, 558, 581-582, 597, 615-616, 615n, 637, 641-642, 666, 676n

Ecuador: 477, 483, 485, 487, 490

Edad Media: 66, 156, 166, 252, 254, 322, 326, 420-423, 426-427

Egipto: 146, 255, 258

Ehrlich, Eugen: 347, 364

Eisenstadt, Shmuel N.: 255, 259n, 260, 260n, 450, 454n, 536, 618

El Colegio de México: 36, 573-574, 576, 588-596, 599, 612, 616n, 620; Centro de Estudios Internacionales: 574, 590-596, 594n; Centro de Estudios Sociales:

574, 588-589, 592, 612, 620

«El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra» [*«Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede»*]: 177, 204, 268-296, 377n, 399

«El Judaísmo antiguo»: véase «La ética económica de las religiones universales»

El Salvador: 561-562

«El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas» [*«Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften»*]: 28n, 95, 141, 370

Elba, este del: 33, 168, 181, 224, 267, 296n, 661, 651; véase también campesinos; obreros polacos al: 268

Elias, Norbert: 500

élite: 123, 256, 353, 408-411, 413, 425, 435, 459, 481, 490, 539, 542-543, 549, 608, 626, 663; criolla: 433; social: 414; tecnocrática: 458

Ellacuria, Ignacio: 561n

Engels, Friedrich: 158, 208-209, 453n, 669, 671n

Ensayos sobre metodología sociológica: véase *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*

Ensayos sobre sociología de la religión [*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*]: 23, 30, 32, 47n, 52-54, 56n, 67, 71-72, 77, 83-85, 88, 125, 154, 313, 323, 327, 329-330n, 338n

era axial: 332

esclavitud: 283, 547, 558-559, 648

Escola Livre de Sociologia y Ciencia Política de São Paulo: 573, 589

Escuela de Bielefeld: 663

Escuela de Fráncfort: 27, 557, 663, 668

Escuela de Stanford: 34, 497-498, 500, 523-524

escuelas neopositivistas: 49

esfera, esferas: 32-33, 100, 160, 162-163, 166, 237, 237n, 244, 255, 303n, 325, 331, 339-340, 372, 375-376, 408, 440, 449, 456, 459-460, 462, 487, 513, 517, 531, 534-535, 541, 544-548, 638; cívica: 294; económica: 325, 339, 545, 548; de la vida: 325, 330, 330n, 340, 502, 504, 645; de valor: 96, 162, 168, 303n, 313, 372, 375-377, 389, 544

España: 21, 30, 36, 258, 407, 426, 436-437, 515-516, 522, 574, 581, 587, 596-597, 609-611, 611n; véase también Corona española

Espasa-Calpe (editorial): 609

espíritu [Geist]: 49, 57, 68, 85, 87, 88n, 89, 104-105, 126, 141-142, 153, 153n, 155, 163, 178, 210, 269, 271, 328n, 335, 358, 378, 414, 420, 430, 437, 480, 489, 532, 537, 556, 559-560, 645, 651, 654, 665, 671n; capitalista: 22, 35, 53, 58, 65, 67, 142, 210-211, 321, 326, 328n, 335, 556-557, 560, 566, 568, 651; capitalista-moderno: 211

Esprit (revista): 562

Esquilo: 90

establecimiento, institución [Anstalt]: 16, 20-21, 54, 84, 163-164, 169, 175n, 192, 204, 208, 213, 213n, 220-223, 238, 240, 256n, 257, 272, 285-286, 289, 303n, 312, 332, 338n-339, 345, 350-352, 354, 397, 401, 404-406, 409-410, 414, 432, 434-435, 437-439, 453, 462, 471, 473, 485-488, 490, 496, 505-507, 505n, 509-510, 522-524, 532, 542, 559-560, 562, 568, 573-574, 579, 586, 588, 595-596, 607-608, 612-613, 619, 622-623, 626-627, 637, 640n, 647-648, 661, 668, 673, 676

estadio, estadios: 27, 68, 75n, 81, 125, 161, 166-167, 240-242, 253, 330, 333, 337, 363; de desarrollo: 74-75, 160-162, 170; previos: 166

Estado: 15-17, 34, 59, 61-63, 67n, 68, 68n, 105n, 156, 164, 169, 176, 181, 183-184, 202, 204-205, 212, 213n, 216-217, 229, 244-245, 251-252, 254, 256n, 258, 260, 268, 270-275, 278-279, 280n, 283n, 284-286, 287n, 312, 345-346, 349, 353, 360, 362, 366, 376, 389, 397, 397n, 400-415, 419, 423, 425, 429, 439, 443, 450, 454-455, 458-460, 472, 476, 484-487, 489, 496-497, 499, 503-506, 508, 510-511, 515-517, 523-524, 532, 539, 541-543, 548-549, 576, 580, 599, 610, 624, 627, 640, 642-643, 651; absolutista: 428; contemporáneo: 361, 401, 405; de derecho: 29, 252, 400, 408; de poder [*Machtstaat*]: 663; español: 453; Estado-nación: 154, 404-405, 499; golpe de Estado: 36, 475, 628; latinoamericano: 397-398, 406, 409-410, 413-414, 624; mexicano: 455-456; moderno: 15-16, 154n, 159, 162, 164, 202, 207, 217, 358, 397, 401, 403-406, 409-410, 420, 422, 451, 453, 503, 514; nacional en América Latina: 440; patrimonial: 251, 253-254, 434, 454, 549; portugués: 547; prusiano: 400; señorial [*grundherrlicher Staat*]: 252

Estados Unidos, los: 21-22, 29-30, 34-36, 156, 165, 168, 191, 260, 260n, 276-278, 278n, 280, 287, 300n, 326, 415, 420, 431, 458, 462, 462n, 476, 501, 522, 524, 533, 535, 537-538, 540, 573, 575, 577-580, 582, 590, 614, 619, 623, 627, 637-638, 672

estamento [Stand], estamental: 125, 166, 180, 200, 240, 244, 307, 326, 328n, 333, 354, 361-362, 425, 427, 432, 434, 443, 457, 545-547, 549, 648

estatutos [*Satzungen*]: 374, 497, 500, 502-507, 509, 511, 521-524, 587, 592-593, 598; acción orientada a: 503, 505-506

estratificación [*Schichtung*]: 49, 207, 257-258, 426, 433

«Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura» [*«Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik»*]: 158, 370, 386n

ethos: 180, 241, 420, 555, 560, 563, 568

ética: 13, 15, 21, 24, 28, 68, 74, 82-85, 89, 95, 99n, 168, 185, 212, 229, 240-241, 329, 373, 376, 399, 450, 458, 458n, 484, 489, 535, 541-542, 557-558, 561, 564, 566-567, 621; católica: 35, 556, 558, 560, 568; católica y el espíritu del capitalismo: 35, 555, 558, 560, 568; cristiana: 139, 184; de la autoafirmación: 95; de la convicción [*Gesinnungsethik*]: 186, 241, 281, 399, 495, 645; de la economía de mercado: 153; de la fraternidad: 557; de la

responsabilidad [*Verantwortungsethik*]: 186, 399, 495, 645, 647; del Sermón de la Montaña: 95; económica: 29, 62, 67, 72-74, 83, 326, 338, 420, 562; judía: 58, 63, 84; luterana: 560; político-social: 66, 645; protestante: 23, 26, 54-55, 57-58, 67, 84-85, 124, 321, 326, 328n, 331, 550, 560; religiosa: 24, 58, 63, 74, 76, 82, 141, 325, 329n, 557, 559-560; religiosa de fraternidad [*religiöse Brüderlichkeitsethik*]: 95, 562

Etiopía: 510

Eurípides: 90

Europa occidental: 222, 398, 508, 533, 537, 555

evolucionismo: 27, 75, 153n, 155, 162

«Excurso» [*«Zwischenbetrachtung»*]: véase «La ética económica de las religiones universales» explotación [*Betrieb*]: 203, 401, 407, 456, 469, 520, 575, 626; de las minas: 549; de recursos naturales: 484; del campo: 429; forestal: 520; petrolera: 485

Exposición Universal de St. Louis (Missouri): 326

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso): 512, 608, 619, 622-623

Faletto, Enzo: 29, 599, 608, 620, 623-626, 628

fallo judicial: 349-350

Faoro, Raymundo: 452, 454, 458, 545n, 548-549, 635

Fausto: 126-128

Febres Cordero, León: 483

Federmann, Nicolás: 431

felicidad: 80, 329, 399, 477

Fernandes, Florestan: 636, 642, 646-647, 649, 653-655

Fernández de Kirchner, Cristina: 488

Fernando VII: 438-439

Ferrater Mora, José: 615

fetichismo: 566, 568

feudalismo: 166-167, 255, 255n, 260n, 423, 432, 434, 449-450, 449-450n, 453, 455, 461, 547-548

Fichte, Johann Gottlieb: 108n, 181

filosofía: 95n, 112, 142, 157, 182-184, 190, 212, 229, 239, 337, 338n, 346, 369, 374, 378, 380, 413, 449n, 582, 597, 608, 610, 641, 664, 667, 671n; de los valores: 95n, 96, 112; griega: 90

finés: 14, 76, 80, 104n, 109, 161, 180, 203-204, 204n, 218-219, 229, 296, 298, 300, 304n, 315, 330, 344, 348, 357, 363, 373, 388, 399-400, 403, 411, 430, 435, 451, 496, 503-506, 513, 516, 522, 531-532, 542, 576, 598-599, 640n, 665; racional con arreglo a: 79-81, 83, 89, 232, 235, 301-302, 303n, 304, 309-310, 359, 362, 503

Finnemore, Martha: 34, 495-498, 497n, 501-502, 507-512, 508n, 514, 523

Fleury, Sonia: 458

Fondo de Cultura Económica (FCE): 36-37, 308n, 581, 587-589, 588n, 597, 607,

614-616, 637, 641
 Ford Foundation (FF) (Fundación Ford): 573-574, 585n, 587n
 formalismo jurídico: 344, 361-362, 435
 Francia: 274, 278, 295, 300n, 420, 427, 442, 642n, 673
 Franco, Francisco: 597
 Franco, Rolando: 621-622, 625, 628
Frankfurter Allgemeine Zeitung: 665n, 670n
 fraternidad universal: 330
 Freund, Julien: 357-358, 360-361, 420
 Freyer, Hans: 581, 609, 611-612, 614-615, 636, 638, 645-646
 Freyre, Gilberto: 535, 538-542, 613
 Fujimori, Alberto: 458, 470, 479, 486-487, 489
 Fukuyama, Francis: 550
 funcionario, funcionarios: 164, 180, 256n, 270-271, 273-274, 279, 286, 350, 412, 421, 433, 434, 439-440, 443, 450, 456-459, 497, 503, 505-506, 510-511, 513, 516, 520, 522-524, 574, 576, 583-585, 587, 587n, 592-593, 595-596, 598, 617, 640, 642; reales: 428-429, 433, 437, 443; *vs.* político: 270-271; *véase también* burocracia; *véase también* político
 Furtado, Celso: 618

 Gadamer, Hans-Georg: 182
 Gaitán, Jorge Eliécer: 478, 481, 489
 Galilea, Segundo: 561n
 García Máynez, Eduardo: 588, 615
 García Pelayo, Manuel: 457n, 611
 Geiger, Theodor: 347
 generación del 45: 666
 Genta, Jordán B.: 613
 Gény, François: 347, 351, 362, 364
 George, Stefan: 136-137, 137n, 178-179
 Germani, Gino: 35, 294n, 469-472, 487, 539n, 581-587, 584n, 586-587n, 598-599, 613, 615-619, 626-627
 Gerth, Hans: 24, 24n, 575, 637, 646
Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte: 662n
Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik: 662n
Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre: 27, 86, 86n, 100n, 230, 323, 369, 369n, 662n
Gesammelte Politische Schriften: 154, 177, 313, 323, 335, 339, 447, 579, 662n
 gobierno: 15-16, 97n, 200, 269-274, 272n, 280, 280n, 285-286, 288, 351, 398, 402, 408-409, 412, 428, 430, 435-437, 439-440, 448, 449n, 453, 456, 457n, 458-459, 461-462, 485-486, 496, 501, 521, 543, 591, 591n, 625, 640, 640n, 642; burocrático: 404

Goethe, Johann Wolfgang von: 37, 85, 124-128, 131, 133-135, 138-139, 141, 148, 335, 661, 671n
 Goldschmidt, Levin: 159
 Gómez Ortega, Casimiro: 515-516
 González Casanova, Pablo: 589
 Gottl, Friedrich von: 213n, 299, 305, 381, 382n
 Grecia: 131, 139-140, 143, 166, 386, 423, 673
Grundriss der Sozialökonomik (Elementos de economía social): 100, 100n, 111n, 154n, 159, 200, 203, 205, 207, 211, 230, 252, 298, 314n, 323, 419
Grundriß der Volkswirtschaftslehre: 159
 Grupo Latinoamericano para el Desarrollo de la Sociología (glads): 583, 586
 Guatemala: 433, 515-516, 519, 623
 Guayaquil (ciudad): 520-522
 Guerra Fría: 27-29, 498, 623, 669
 Guerreiro Ramos, Alberto: 642, 646
 Gurian, Waldemar: 498, 579
 Gutiérrez, Gustavo: 564
 Gutiérrez, Lucio: 490

Habermas, Jürgen: 28, 155, 155n, 232, 235, 237n, 239, 293, 324n, 336, 357-358, 360, 457n, 535n, 662-667, 664-665n
 Hamuy, Eduardo: 623
 Hanke, Edith: 36, 200, 218, 323n, 637, 661, 661n, 667, 669n, 671n, 675
 Haya de la Torre, Víctor Raúl: 479, 486
 Hegel, Georg W. F.: 15, 98n, 108n, 131, 133, 381n, 449n
 Heidegger, Martin: 190, 324, 324n, 610-611
 Heine, Heinrich: 124, 128, 138-139, 141-148
 Heller, Herman: 610-611, 611n
 Hennis, Wilhelm: 20, 24, 26-27, 32, 175-176, 175n, 182, 208, 212, 315n, 324n, 334, 337, 370, 374, 377n, 661, 664-665, 664n, 674, 676
 Henrich, Dieter: 100n, 370, 380
 Herder, Johann Gottfried: 135
 Heuss, Theodor: 178, 662n
hiatus irrationalis: 108-111, 113
 hierocracia: 167, 558-559
 Hindenburg, Paul von: 191, 277
 hinduismo: 328, 424, 555, 674n
 «Hinduismo y budismo»: véase «La ética económica de las religiones universales»
 Hinkelammert, Franz: 567-568
 Hintze, Otto: 252, 410
 historia: 13-17, 24, 26-27, 29, 31, 34, 36, 48, 51, 55n, 57, 62-63, 67, 68n, 73-75,

77, 79, 79n, 83, 85-86, 89, 91, 95n, 96, 104, 105n, 106, 108n, 134, 142, 153n, 154-160, 162-164, 166, 168-170, 179, 185, 190, 199, 209-210, 213n, 216, 222, 238, 283, 293, 294n, 308, 325, 328, 337, 337-338n, 340, 365, 383-384n, 397, 405, 407, 410, 413, 422-423, 425-426, 439, 447, 450n, 454, 463, 472-473, 486, 498, 532, 540, 550, 557, 561, 564, 567, 569, 575, 581, 585, 588, 607n, 608, 610, 614, 620, 622, 636-637, 643-647, 655, 662, 664-665, 664n, 668, 671, 673, 675; cultural: 156; de desarrollo [*Entwicklungsgeschichte*]: 25, 31-32, 67-71, 74-76, 79, 81-83, 85, 88, 130, 153n, 154-161, 163-165, 163n, 167-170, 207, 209, 220-221, 297n, 323n, 325, 327, 336-338, 347, 350, 352, 354, 357, 395, 418, 420-421, 531, 550, 633; de las ideas: 17, 85, 91, 98n, 584; política: 156, 476; totalidad de la historia de desarrollo: 164; universal: 70, 72, 79n, 81-82, 85, 91, 157, 159, 169-170, 324, 340, 419

Historia económica general [*Wirtschaftsgeschichte*]: 20, 23, 64n, 211n, 323, 329n, 560, 615-616

Historische Schule der Nationalökonomie [Escuela Histórica de Economía Política]: 185, 189n, 204, 204n, 314, 374, 587

Hitler, Adolfo: 187, 191

Hohenzollern: véase monarquía Hohenzollern

Hölderlin, Friedrich: 131, 138

honorarios: 244, 252

Horkheimer, Max: 27-28, 190, 324, 557, 662-663

Huancavelica (ciudad minera): 433

Hübinger, Gangolf: 400, 661-662n, 663, 666n, 667, 669n, 671, 671n, 675

Huntington, Samuel P.: 618

Husserl, Edmund: 112, 299, 611

Ianni, Octavio: 470, 472, 647

idealismo: 23, 344, 348, 650

idolatría del mercado: 567-568; véase también fetichismo

Iglesia: 54, 99, 164, 453, 505, 556-557, 559-567, 569; católica: 164, 245, 555-559; medieval: 559

Iglesias, Francisco: 647

Ímaz, Eugenio: 613, 615

imperio: 134, 166, 255, 256n, 258, 269, 351, 407, 409, 425, 450, 514, 516-517, 546-547, 567; alemán: véase *Deutsches Reich*; azteca: 409; español: 443, 452; inca: 409; mexicana: 430; otomano: 423

India: 62, 65, 70n, 71, 71n, 73, 82, 135n, 136, 167, 223, 253, 258, 327, 329n, 333-334, 338, 422-423, 461; estamentos en la: 333, 338

individualismo metodológico: 14, 384, 384n, 389-390, 390n, 500

individuo: 14, 89-90, 95, 107, 113, 398-399, 404, 424, 451, 471, 497, 500-502, 505, 532-533, 558, 574, 579, 581, 595, 636, 641, 647; individualista: 169, 294, 312, 344, 384-385, 384n, 390n; histórico: 113, 163, 380n, 385

industrialización: 242, 470, 549, 644, 651, 675; basada en la sustitución de importaciones: 470, 624
 Inocencio III: 164
 institución [*Anstalt*]: véase establecimiento, institución [*Anstalt*]
 Institute for Current World Affairs: 588
 Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social: 612
 Instituto de Estudios Políticos (IEP): 574, 597
 Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES): 608, 619, 623, 625-628
 Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social: 36
 intelectualización: 153-154, 162, 343; proceso de: 153; véase también racionalización
 International Sociological Association (ISA): 495n, 512, 586
 Isaías: 126-127, 140
 islam: 65, 69, 70n, 235, 327, 424, 674n
 Israel: 65, 73
 Italia: 424, 427, 673
 iusnaturalismo: 348, 354

 Jaffé, Edgar: 102n, 137, 208, 212, 322
 Jaffé von Richthofen, Else: 137n, 145
 Japón: 422-423, 461, 661, 673, 675
 Jaspers, Karl: 51, 130-131, 178, 299, 305
 Jellinek, Georg: 252, 331, 372, 386n
 Jiménez de Quesada, Gonzalo: 431
 Juan XXII: 164
 judaísmo: 54-55, 58, 60n, 63, 69, 78, 82, 84, 332-333; antiguo: 53-55, 58-60, 61n, 62, 65, 71n, 326-328, 333, 555, 674n; talmúdico: 327
Jugendbriefe: 662n
 juicio, juicios: 37, 50n, 51, 51n, 53n, 86, 86n, 89n, 136, 161, 166-167, 170, 175n, 187, 189, 209, 214, 229, 283, 357, 373, 375, 403, 455, 458, 459n, 460; de posibilidad: 386; de valor: 28, 76, 89, 95, 175, 187, 191, 204n, 237, 373-375, 373n, 377, 379, 668
Junker: 268, 399-400, 407-408, 447
 Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE): 609-610, 610n
 justicia: 96, 109, 199, 213n, 283, 356-357, 362-366, 374, 411, 438, 440, 477, 481, 484, 500, 670n; administración popular de la: 166, 352, 366, 484
 Jutkowitz, Joel: 621, 628
 Juventud Universitaria Cristiana (JUC): 562-563

 Kaesler, Dirk: 19, 22, 49n, 368, 662n, 673n

Kalberg, Stephen: 37, 73n, 167n, 304n, 321n, 397n, 653n
 Kallsen, Otto: 421
 Kant, Immanuel: 98n, 108n, 110, 116, 116n, 182, 372-374, 378
 Kantorowicz, Ernst: 347
 Kantorowicz, Hermann: 190
Kategorienaufsatz: véase «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva»
 Kautilya (Chanakia): 127
 Keats, John: 128, 141
 Keller, Franz: 556
 Kelsen, Hans: 237n, 345-348
 Kennedy, Duncan: 351
 Kennedy, John F.: 623
 Kennedy, Michael D.: 19
 Kirchner, Néstor: 459n, 488n
 König, René: 51n, 637, 665n
 Kries, Johannes von: 115, 386
 Krüger, Gerhard: 182-183, 610-611

 «La ciencia como vocación» [*«Wissenschaft als Beruf»*]: 75n, 86n, 89, 95, 97n, 125-127, 148, 177, 178n, 179, 179n, 183, 187, 189, 370, 377, 666, 676n
 «La ética económica de las religiones universales» (EERU) [*«Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen»*]: 24n, 47n, 52-54, 58-74, 61n, 64-67n, 70-71n, 73n, 77, 79, 85-86, 85n, 88-89, 89n, 91, 100, 114, 154, 156, 166-167, 170, 230, 252, 327, 329, 564, 674; «Confucianismo y taoísmo» (CyT) [*«Konfuzianismus und Taoismus»*]: 235, 241n, 327-328, 546, 555, 674n; «El Judaísmo antiguo» (JA) [*«Das antike Judentum»*]: 54, 59, 60n, 62-63, 65, 71n, 93, 174, 327-328; «Excursus» [*«Zwischenbetrachtung»*]: 61, 61n, 66, 66n, 68, 70-74, 71n, 74-75n, 77, 82, 82n, 154, 303n, 313, 329-330, 330n, 338n, 377, 544, 557; «Hinduismo y budismo» (HyB) [*«Hinduismus und Buddhismus»*]: 327; «Introducción» [*«Einleitung»*]: 61n, 66, 66n, 68, 70-74, 71n, 73n, 77, 79-80, 82n, 154, 230, 327, 329, 564
 «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» (EP) [*«Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus»*]: 22, 36, 47n, 49, 52-55, 53n, 57-59, 58n, 63-68, 64-66n, 70-74, 73n, 76, 86-89, 125, 154, 321n, 322, 325-326, 328, 328n, 331-332, 334-335, 501, 556, 560, 637
 La Habana: 433, 516
 La Nación (de Buenos Aires): 616
 «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» [*«Die „Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis»*]: 58, 58n, 89, 102, 183, 298n, 337, 370, 377, 380n
 «La política como vocación» [*«Politik als Beruf»*]: 125-126, 139, 141, 154, 323,

370, 399, 505, 597, 666, 676n

«La “superación” de la concepción materialista de la historia de Stammer» [«*R. Stammers „Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung*»]: 26, 109, 201, 370, 383n

«Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo» [«*Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*»]: 22, 326-327

Labor (editorial): 609

Laclau, Ernesto: 441, 488, 488n

Lambert, Jacques: 621

Lamprecht, Karl: 155-159, 169-170, 608

Landshut, Sigfried: 20, 179

Lange, Friedrich Albert: 374

Lask, Emil: 108n, 112, 299

Latinoamérica: véase América Latina

Lazarsfeld, Paul F.: 498, 575

Lebret, Louis-Joseph: 562

legalidad: 163, 233, 346, 357, 359-360, 363, 451, 451n, 457-458, 458n; interna, propia [*Eigengesetzlichkeit*]: 160, 162-163, 325, 330, 557; y legitimidad: 359, 362

legitimidad: 15, 16, 202, 205, 229-231, 233-239, 241-245, 257, 259-260, 285, 345-347, 354-355, 359-360, 362, 389, 399, 401-402, 404-409, 411, 413, 435, 441-442, 448, 450, 456, 456-457n, 481, 484, 486, 495, 510, 514, 524, 545-547, 563, 597, 608, 628, 639, 664, 664n; véase también dominación

Lehmann, Hartmut: 130

Lepenies, Wolf: 123-124, 137n, 147, 637

Lepsius, Rainer M.: 231, 662n, 664-668, 668n, 672n, 675, 675n

Lessing, Gotthold Ephraim: 131

Levene, Ricardo: 582-583, 608-609, 612-614

Lévi-Strauss, Claude: 642n

liberalismo: 350-351, 365, 538, 560, 580, 588; neoliberalismo: 473-475, 483

libertad: 14, 16, 62, 71, 76, 89-90, 98n, 142, 187, 219, 238n, 339, 344, 348-350, 353-356, 362, 366, 372n, 399, 425, 428, 449, 480, 520, 559, 562, 618, 624, 647, 649-650, 653, 668; de espíritu: 142; de pensamiento: 142; de valores: 28, 372

Libertad de valores y ética de la responsabilidad (Wertfreiheit und Verantwortungsethik): 666

líder [Führer], liderazgo: 34, 159, 162, 178, 191, 274-277, 277n, 279, 284, 286-288, 287n, 316, 459, 470-472, 474-477, 479-480, 481-490, 544-545, 547; y populismo: 34, 191, 245, 287n, 288, 313, 339n, 441-442, 470-476, 483-484, 486, 489-490, 545, 668

Lima (ciudad): 433, 516

Linneo, Karl von: 515-519, 522, 524

Lipps, Theodor: 381-382n
 Lipset, Seymour Martin: 583, 618
Logos (revista): 86n, 95, 118, 187, 189, 230, 238, 299
 London School of Economics: 609
 Losada (editorial): 36, 581, 607, 615, 617
 Löwith, Karl: 20, 178-179, 182, 324n, 610-611
 lucha: 89-90, 95-96, 99, 118, 130, 138-143, 145, 147, 168, 188, 220, 268, 268n, 271, 275, 278, 281, 286, 288, 293, 307-308, 307n, 310-312, 310n, 316, 377, 399, 439, 448, 453, 473, 483, 487, 489-490, 531, 538, 558-559, 567, 580, 597, 643, 655; de clases: 577; *de los dioses*: 31, 118, 145, 147, 566
 Luckman, Thomas: 498
 Lugo (ciudad): 427
 Luhmann, Niklas: 237n, 293n, 297n, 360, 550
 Lukács, György: 179
 Lula da Silva, Luiz I.: 459n

 Mac-Lean y Estenós, Roberto: 613
 Madrid, Miguel de la: 456-457
 Maeztu, Ramiro de: 611
 magia: 58, 83-84, 129, 135, 161, 333, 338; simpática [*Analogiezauber*]: 80-81; ruptura con la: véase desmagificación, desencantamiento
 mago: 329, 339n, 361, 407
 Malthus, Thomas: 567
 Manila (ciudad): 516
 Mann, Thomas: 124, 136
 Mannheim, Karl: 609, 612, 614-615, 641, 645-646, 651-652
 Maquiavelo: 127, 449n
 Marcuse, Herbert: 28, 663, 668
 Marx, Karl: 16, 27-28, 123, 158, 181, 201n, 208-210, 221, 295n, 324, 354, 381n, 401, 422-423, 449n, 453n, 562, 566, 568, 625, 641-642, 649, 663, 669, 671n; Weber frente a: 16, 210, 666
 marxismo: 16, 27, 425, 533, 567, 589, 598, 623, 625; occidental: 533; (neo)marxismo: 668
 materialismo histórico: 16, 27, 163, 216, 590
 Medina Echavarría, José: 22, 303n, 309n, 425, 454n, 505n, 607, 610-616, 616n, 618-619, 620n, 621-628, 637
 Medio Oriente: 223
 Meier, Hans: 669
 Mello e Souza, Antonio Cândido de: 647
 Méndez Arceo, Sergio: 562
 Mendieta y Núñez, Lucio: 589, 613
 Menem, Carlos: 458, 470, 489

Menger, Carl: 103-107, 103n, 105n, 109, 204, 378, 384, 384n
 mentalidad económica: 63, 67
 mercado: 26, 47, 154, 163, 190, 192, 203n, 207, 219-220, 256-257, 304, 307, 309, 311-312, 314, 316, 348, 350, 354-357, 362, 410, 422, 438, 461, 473, 484, 532, 541-543, 549, 557, 559, 564, 566-568; comunidad de: 220, 314n; divinización del: 568; idealizado: 549; teología del: 567
 Mesters, Carlos: 561n
 método, disputa por el: 102-106, 112
 metodología: 49-50, 55, 86-87, 86n, 99n, 100-101, 104, 111-112, 112n, 116, 189, 252, 344, 369-371, 369-370n, 377-378, 380, 383n, 384, 389-390, 389n, 420, 585, 615, 618, 622, 650, 667
 México: 29, 36-37, 411, 425, 433, 440, 452, 454-457, 455n, 458n, 459-460, 512, 516, 522, 539n, 562, 574, 577, 581, 587, 589, 591, 594, 596-598, 610, 612, 614-616, 620, 637, 673; ciudad de: 36, 433, 508, 517, 588, 596, 607
 Meyer, Eduard: 112n, 158
 Meyer, Jean: 36
 Meyer, John: 34, 496, 498, 523
 Meyer, Lorenzo: 455
 Michels, Robert: 168, 207, 399
 Mill, John Stuart: 96, 96-97n, 104, 106, 138, 140, 213n, 372, 384
 Milton, John: 128, 128n
 Minas Gerais (ciudad): 547
 mistagogo: 329
 modernidad, modernización: 15-16, 25, 27, 32, 57-58, 63, 66, 68, 68n, 83-85, 95-98, 134, 154-157, 154n, 161-162, 165, 168-170, 176, 179, 208, 242, 259, 285, 296, 303n, 315, 322, 325-326, 328, 329n-330n, 331-334, 336-337, 338n, 340, 349-350, 353-354, 359, 404, 451, 454n, 456-458, 469, 470, 499, 517, 535-538, 550-551, 564, 578, 580, 582, 610, 613, 617, 619, 624, 627-628, 642-645, 648, 653, 675; del derecho: 343, 350, 355-356, 359-360, 362-363; del Estado: 16, 159, 202, 207, 255, 217, 358, 397, 401, 403-406, 409-410, 420, 422, 450, 453; modernidad en América Latina: 608, 621, 628; teoría de la: 35, 154, 168, 454-455, 535-536, 538, 543, 550, 573, 618, 627
 Mommsen, Wolfgang J.: 23, 189, 267n, 269n, 287n, 288, 288n, 298n, 314-315n, 340, 400, 421, 485, 488, 662n, 663, 665-666, 666n, 668, 669n, 673-674, 674n
 monarquía: 252, 258, 272n, 274, 278, 422-423, 425, 435-436, 443, 449n, 559; hispánica: 429, 439; Hohenzollern: 408
 monoteísmo: 81-82, 97, 97n, 118, 140; cristiano: 98, 133-134, 138, 142, 147
 Montesquieu, barón de: 449n
 Montevideo: 433
 Moore, Wilbert E.: 621
 Moraes Filho, Evaristo de: 36, 641-643

Morales, Evo: 470, 474-476, 484-486, 489
 Morcillo Laiz, Álvaro: 21, 29-30, 425, 497n, 505n, 576, 587-589, 597
 Morgenthau, Hans: 35, 498, 573-574, 577, 579-580, 590-591, 593, 596, 598-599
 Morse, Richard: 426, 428, 430, 433, 440, 452-454, 454n, 575
 Mounier, Emmanuel: 562
 Movimiento del Derecho Libre: 362, 364
 movimiento obrero: 274, 470, 559, 561; obrero socialista: 560
 movimientos religiosos: 90; religiosos laicos: 561
 Mühsam, Erich: 124
 Múnich: 20, 23, 125, 137n, 139, 145, 179n, 184, 190, 199, 281n, 284, 329n, 579, 609, 662n, 664n, 667, 672-674, 672n
 Münsterberg, Hugo: 112n, 381-382n
 Muñoz, Ronaldo: 561n

nación: 116, 156, 158, 177-178, 240, 268, 268n, 270, 283n, 324, 365, 377n, 404-405, 415, 438, 441, 475, 481, 539, 540, 638-639; *véase también* Estado-nación
 nacionalsocialismo: 33, 259, 637, 664; *véase también* Tercer Reich
Nationalökonomie: *véase* economía política
 naturaleza: 51, 96-97n, 99, 105, 109-110, 112-114, 130, 132-133, 154n, 428; desdivinización de la: 130, 132-133, 148; humana: 337; *véase también* antropología
 Nelson, Benjamin: 23, 54n, 328, 338n, 573, 573n, 662
 neokantiana, neokantismo: 14, 112, 112n, 116n, 181, 346-348, 358, 369n, 374, 378, 381
 neutralidad valorativa: *véase* libertad de valores [*Wertfreiheit*]
 New School for Social Research: 575
 Nicaragua: 561
 Nietzsche, Friedrich: 131, 138, 140, 178, 179n, 180, 190-192, 273, 329, 335, 344, 535n, 671n
 nobleza: 425, 427, 438, 452, 559
 normas: 15, 26, 34-35, 60, 125, 191, 233, 236-237, 237n, 241, 344, 347-348, 350-351, 355-357, 359, 363, 373, 383n, 407, 451-452, 495-497, 497n, 499, 501-502, 507-510, 512, 522-523, 595, 599; de tipo formal: 354; eficacia social de las: 346; jurídicas: 346-347, 349-352, 354-356; legales: 241; materiales: 241; morales: 241; religiosas: 354; unesco como «maestra de normas»: 497, 510-512
 Norteamérica: 156, 431; *véase también* Estados Unidos, los
 Noruega: 508
 Novack, Michael: 567
 Novalis: 131, 134, 148
 Nueva España: 433, 436, 452, 515-516, 518-519

Nueva Granada: 436-437

Nueva Izquierda: 668

Oakes, Guy: 107n-108n, 112, 114-115, 115n, 370, 380, 385, 674n

obediencia: 127, 192, 234-235, 238, 241, 253, 399, 402, 406-408, 448, 448n, 451, 497, 544, 576, 594, 598-599; *véase también* dominación

objetividad: 36, 89, 101, 103, 111, 113n, 114-117, 374, 377-382, 385, 452, 643-644, 664n; verdad objetiva: 382

Occidente: 35, 56-57, 61-62, 67, 68n, 70, 73n, 130, 135, 161, 166, 170, 221-222, 242, 258, 324, 326, 329-330n, 331, 333, 337-338, 338n, 422, 424, 443, 449n, 450-451, 461-462, 508, 531, 536-538, 544, 550, 559-560, 642, 645, 664

oligarquía: 429, 437, 476, 479, 481, 483-484, 486, 489-490; colonial: 433

Onganía, Juan Carlos: 627

Oppenheimer, Franz: 611

orden [Ordnung]: 15, 26, 50, 59-60, 79, 82-83, 86, 89, 98-99, 99n, 108, 117, 142, 161, 176, 179, 186, 200, 202, 204, 208, 230, 233-234, 236-237, 239, 241, 243, 245, 254, 257, 280n, 283, 301n, 302, 308, 339, 344-346, 352, 354, 356, 358, 361-363, 365, 375, 382, 401-402, 404, 407-408, 412, 414, 435, 441, 473, 497n, 504, 507-510, 514-515, 519, 522, 531, 626, 639, 646-647, 650, 652, 665; estatuido: 220, 302, 302n, 506n, 576; jurídico: 343-345, 348-349, 356-357, 359-360, 362; legítimo: 232-233, 308, 345; normativo: 239, 344-345, 352; válido: 233, 308

organización: *véase* asociación

Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN): 663

Orgaz, Raúl: 582, 609, 613

Oriente: 73n, 166, 259, 423, 449-450, 449n, 461; Próximo Oriente: 423

Ortega y Gasset, José: 581, 597, 609-610, 609n

Ostrogorski, Mosei: 276-277, 276-277n, 287-288, 288n

Ostwald, Wilhelm: 158, 373n

Palencia (ciudad): 427

Palma de Mallorca: 428

Panamá: 409, 433

Park, Robert E.: 420

Parlamento Alemán: *véase* *Reigstag*

«Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada» [*«Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland»*]: 275, 284, 286, 403n

Parsons, Talcott: 16, 21-28, 30, 155, 155n, 201, 206, 259, 259n, 294n, 304n, 321, 324, 326n, 328, 336, 340, 389n, 398, 497n, 535-536, 538, 541, 574-575, 577-578, 582-583, 598-599, 614, 614-615n, 618, 620-621, 621n, 625, 637, 652, 654, 662

partidocracia: 474-475, 482-483, 486
 patriarcalismo: 162, 253-255, 449n, 543
 patrimonialismo: 17, 29, 32, 34, 162, 166-167, 252-255, 257-261, 259n, 403, 411, 425, 447-450, 449n, 452-456, 453n, 456n, 458-461, 458n, 462n, 463, 535, 538n, 539, 542-546, 548-549, 635; brasileño: 543, 545, 548; burocrático: 433; colonial: 428, 443; disfrazado de modernidad: 458; en América Latina: 454, 459, 461; español: 453; estamental: 253, 255, 449, 545, 547; mexicano: 456; neopatrimonialismo: 260, 457; puro: 255, 449-450; y corporativismo: 455n, 459
 patriotismo [*Chauvinismus*]: 282, 413, 480
 Paz, Octavio: 426, 453, 453n, 456, 539-540n
 pensamiento científico heleno: 53, 332
 Perón, Eva (Evita): 476-477, 489
 Perón, Juan Domingo: 470-471, 481, 486-487, 489
 peronismo: 408, 487, 490, 616; caída del: 583, 618; fascismo italiano con el: 471; reforma universitaria iniciada con la caída del: 618
 Perú: 408, 436, 454, 479-480, 520
 Pfleiderer, Otto: 181
 Philippovich, Eugen von: 159n, 216, 216n
 Piedras Monroy, Pedro: 29, 37, 135n, 676, 676n
 Pinochet, Augusto: 628
 Pixley, J.: 567
 Pizarro, Francisco: 430
 Platón: 32, 98, 98n, 127, 176, 181-183, 182n, 190, 449n, 534
 poder, poderes: 15-16, 67, 78, 80-82, 85, 89-90, 96-97, 139, 141, 164-165, 168, 179, 184, 187, 191, 202, 208, 220, 244, 253-255, 257-258, 268, 270-271, 273-280, 280n, 282-283, 285-288, 287n, 298, 312, 338n, 339, 345, 347, 350, 352, 355-356, 358-360, 362, 365, 398-401, 403-406, 408-410, 414, 423, 427, 429, 436-437, 439, 442, 448, 450-451, 453-463, 458n, 472-473, 475, 478, 480, 482, 484, 486-487, 490, 495, 497-498, 501, 503, 510, 532, 539, 544-548, 556, 560, 568, 574, 576, 578-580, 595, 599, 624, 647, 655, 663; estamentales: 166; legítimo: 419, 428, 439; principesco: 166; sectoriales [*Bereichsmächte*]: 80; señorial: 253-254, 256, 419, 427; social: 176, 180, 415, 533
 politeísmo: 90, 96-97, 97n, 100, 111, 115, 118, 133, 138, 140-141; de valores: 101, 117, 141, 242; helénico: 141
 político: 25, 102, 141, 154, 175, 181, 188, 270-271, 275, 278n, 280-281, 284, 399, 457, 470, 474, 479, 481-482, 487, 541, 597; profesional: 273, 275, 278n, 284; vs. funcionario: 271; véase también funcionario
 Pontificia Universidad Católica de Chile: 623 Popper, Karl: 101, 101n, 114
 populismo: 17, 29, 34, 440-441, 444, 469-473, 484-485, 487-490; clásico: 34, 473, 484, 489; ecuatoriano: 471; latinoamericano: 440, 442, 469; neoliberal:

34, 489; neopopulismo: 457-459, 457n, 473; radical: 34, 489; y democracia: 441, 470, 472, 485
 Portobelo (ciudad): 433
 Portugal: 452, 457n, 548
 Posada, Adolfo: 611
 positivismo: 346, 351, 364-365, 373n, 377, 581; jurídico: 347, 350-351, 354, 364
 Potosí (ciudad minera): 433
 Pound, Roscoe: 347, 351, 364
 Poviña, Alfredo: 582-583, 586, 613-614, 617
 prebendalismo: 255, 255n
 Prebisch, Raúl: 618-620, 623
 Presas, Mario: 137
 previsión: 302, 343
 Prieto, Justo: 613
 privilegios: 405, 422, 425, 427, 433, 443, 452, 457, 484, 531, 542, 545, 547, 560; estamentales: 422, 424; territoriales: 438
 proceso: 25, 34, 53-63, 68-72, 73n, 85, 85n, 89, 98-99, 98-99n, 110, 117, 124, 137, 169, 201, 204, 204n, 213, 222, 245, 267, 285, 296, 308n, 316, 321-322, 325-326, 329-330, 330n, 332-334, 336-337, 340, 343, 352-354, 358, 360-362, 382, 385, 423, 432, 439, 443, 451, 457, 459, 460n, 470, 563, 608, 619, 621, 624-625, 642, 653; de comunización: 202; de crianza: 181; de juridificación: 349, 358; de racionalización: 20, 25, 32, 55-65, 71, 71n, 74n, 84, 129, 142, 329, 332-335, 338n, 339, 343, 350, 353, 360-361, 365, 500, 522, 644; histórico-religioso: 52-55, 57-58, 63-64, 69-70, 85, 332-333; histórico-universal: 324, 330n, 339-340
 profecía: 78, 90, 96, 235, 329n, 334, 550, 558; del judaísmo antiguo: 53, 89n
 profesión [*Beruf*]: 102, 127, 129, 177, 183, 199, 278n, 515-516, 610, 647, 650; hombre de vocación [*Berufsmensch*]: 184
 profeta: 49, 78, 89, 126-127, 139-140, 162, 167, 178, 183-184, 190, 237, 245, 329, 360, 375, 381n, 442, 478, 566
 progreso: 27, 54, 55n, 64-65, 75, 83, 153, 155, 184, 268n, 373, 398, 403, 408, 473, 566, 593, 647, 664
 proletariado: 154n, 207, 268, 400, 404, 559, 568; dictadura del: 282; italiano: 157; norteamericano: 157; subproletariado: 471
 protestantismo: 19, 22-23, 35, 53, 58, 58n, 62-63, 68, 70n, 78, 84, 211-212, 223, 322, 328, 328n, 330n, 331-334, 338-339, 448n, 532, 537, 555-557, 560; véase también puritanismo
 Prusia: 156, 269, 280, 407, 414; Occidental: 377n; Oriental: 377n, 399, 407
 psicología: 104-106, 106n, 116, 207, 239, 300, 382-383; descriptiva: 105; explicativa: 105, 105n; social: 24, 107n, 382
 puritanismo: 54, 128, 333; véase también protestantismo

Quesada, Ernesto: 608

racionalidad, racionalismo, racionalización: 14-15, 20, 30-33, 51n, 52, 54, 55n, 56, 61n, 62-64, 66-71, 67-68n, 70n, 74-77, 74n, 81-86, 88, 90, 96, 108, 108n, 112, 117-118, 125, 134, 146, 153-155, 160-170, 181, 203-204, 208, 211, 219, 233, 235, 237, 237n, 239, 240-242, 258, 302-303, 305, 309, 310n, 313, 322, 324, 324n, 329, 330n, 331-335, 337-338n, 339-340, 343, 353-354, 356-360, 362-366, 380n, 388-389, 403, 434-435, 442-443, 451n, 452, 456, 459, 460n, 495-496, 499, 500-503, 506, 514, 519-521, 531-533, 541, 544, 546, 548, 557-558, 645, 655, 662, 668; del derecho: 33, 63, 339, 343, 353, 356, 358, 360, 366, 424, 498; económica: 33, 62-63, 204, 221-222, 558-559, 616; en la política: 63, 339, 343, 484, 564; formal y material: 118, 161, 219, 241, 256n, 350, 353, 356-357, 359, 362-363, 365-366, 451, 484, 496, 502-504, 557, 614, 620, 663; proceso de: 20, 25, 32, 55-65, 71, 71n, 74n, 84, 129, 142, 329, 332-335, 338n, 339, 343, 350, 353, 360-361, 365, 500, 522, 644

racismo: 35, 533-534, 536; científico: 533-536; culturalista: 533-534, 536, 550

Radbruch, Gustav: 299, 348

Radkau, Joachim: 137, 145, 283

Rancière, Jaques: 490

Ratinoff, Luis: 623-624

ratio: 274, 332, 336

Reagan, Ronald: 567

Recasens Siches, Luis: 610, 613

rechazo religioso del mundo: 75n, 330, 337

Redfield, Robert: 652

Reforma luterana: 142

reglas: 26, 97n, 106, 153, 211n, 237, 241, 243, 328-329, 350, 352, 356, 358-359, 402, 411-412, 452, 454, 459, 486, 519; de experiencia: 160, 167, 386; empíricas: 383n; normativas: 402

regreso de los dioses: 129, 142-143, 147

Reichstag (Parlamento Alemán): 271-278, 272n, 280, 284, 365

relación social: 232, 306-308, 310-312, 316, 504, 506

Relaciones Internacionales (RI): 35, 497-498, 501, 511, 522, 524, 573, 575, 579-580, 590-593, 596, 598

religión, religiones: 13, 15, 54-55, 55n, 67, 68n, 69, 71, 74-76, 74n, 78, 80-81, 84, 89, 96-97n, 130, 141, 160-161, 163-164, 168, 180, 199, 212, 240-241, 255, 321-325, 321n, 324n, 327-332, 334-338, 338n, 377, 420-421, 447, 461, 476, 531, 533, 537, 540-541, 550, 555, 555n, 567, 644, 674-675; desarrollo racional de la religión: 75; del Medio Oriente: 223; de Occidente: 54, 329n; de salvación [*Erlösungsreligionen*]: 81-82, 89, 163n, 329-330, 339n, 557; en China: 71n, 223, 329n; en la India: 71n, 83, 135n, 136, 223, 329n; hierocráticas: 558; históricas: 242; judía: 84; origen de las: 329; primitivas: 74, 329n; proféticas: 53n, 163n; universales [*Kulturreligionen*]: 64, 67-68,

73, 73n, 80, 83, 85, 90, 100, 161-162, 241, 325-326, 329-330, 330n, 332, 334, 337, 339-340, 447, 461; *véase también* teodicea

República de Weimar: 191, 295, 324

República Federal Alemana (RFA): 662-664, 664n, 674-675

Revista de Derecho Privado: 611

Revista de Occidente: 581, 609

Revista Mexicana de Sociología: 589, 613

revolución, revoluciones: 142, 206, 352, 474-475, 482-483, 532, 561, 621; alemana de 1918: 126, 177, 280-283; bolchevique: 282; cubana: 563, 569, 623; francesa: 532; industrial: 349; liberales burguesas: 349; rusa: 125, 169, 199, 269; populismo en Latinoamérica: 474-475, 482-483, 488, 490

Richard, Pablo: 561n, 564, 567

Rickert, Heinrich: 99n, 101, 104n, 107-108, 108n, 111-117, 169, 179, 182, 185, 299, 305, 324, 324n, 328n, 337n, 346, 372, 378-382, 379-381n, 386n, 388, 390, 654

Rilke, Rainer Maria: 136-137, 137n, 178-179

Río de la Plata: 437, 583-584

Ríos, Fernando de los: 597, 611

Robespierre, Maximilien: 191

Rockefeller Foundation (RF) (Fundación Rockefeller): 573-577, 579, 583, 585, 587-596, 588n, 591-592n, 594n, 598-599; Rockefeller Archive Center (RAC): 37, 574

Roma: 166, 258, 442

romántico, movimiento: 335

Romero, José Luis: 583-585, 584-585n, 599 Romero, Óscar: 562

Roscher, Wilhelm: 107n, 108, 108n, 113n, 159, 209, 209n

«Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía» [*«Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie»*]: 158, 370, 379

Ross, Alt: 347

Rossi, Pietro: 108n, 358, 385, 390n, 674n

Roth, Guenther: 25, 27-28, 31-32, 37, 50n, 60n, 71n, 153n, 165, 167n, 168, 169-170n 177, 259, 260n, 336, 336n, 398, 404, 636, 674n, 676n

Roura Parella, Juan: 613, 615

Rousseau, Jean-Jacques: 176, 181, 190-191 Ruiz, Samuel: 562

Sahagún (ciudad): 427

Said, Edward: 449, 449n, 535n, 638

Salinas de Gortari, Carlos: 457

salvación [*Erlösung*]: 15, 53, 81-82, 89, 128-129, 329-330, 332, 339n, 557, 564; bienes de: 77, 82; caminos de: 77, 82, 534

San Carlos (Guatemala): 433

Sánchez Cerro, Luis Miguel: 479-480
 Sánchez Sarto, Manuel: 615-616
 Santafé de Bogotá: 431, 439
 Santiago de Chile: 608, 619-620, 623, 626-628
 Santiago de Compostela: 427
 Santiago de la Nueva Extremadura: 430; *véase también* Santiago de Chile
 Santo Domingo: 433, 436
 Scaff, Lawrence: 22-23, 27, 36, 177, 179n, 574-575, 675n
 Scannone, Juan Carlos: 561n
 Scheler, Max: 179, 190, 609, 611, 642, 649
 Schelling, Friedrich: 131
 Schelting, Alexander von: 380, 381n, 388, 389n
 Schiller, Friedrich: 124, 130-135, 132n, 143-144, 148
 Schluchter, Wolfgang: 28, 31-33, 95n, 97-98n, 100n, 118n, 130, 147-148, 155, 155n, 176, 214n, 218n, 231, 239, 245, 300n, 301, 304n, 306n, 315, 315n, 330, 334, 336, 338, 448-449, 458n, 647, 666, 666n, 668, 671, 673-675, 675n
 Schmitt, Carl: 360, 579, 597-598, 611, 663
 Schmoller, Gustav: 103-104, 103-104n, 107, 158-159, 159n, 188, 204, 204n, 211, 374, 378
 Schönberg, Gustav: 158-159, 159n, 179, 214-215
 Schopenhauer, Arthur: 112, 192
 Schubert, Franz: 132n
 Schumpeter, Joseph: 178, 205-206, 213n, 216, 384, 650n
 Schutz, Alfred: 498
 Schwartzman, Simon: 259n, 454-455, 456n, 538n, 542, 635
 Schwinn, Thomas: 116, 545-546
 Segundo, Juan Luis: 561n
 selección: 110, 181, 202, 243, 308, 310, 312, 635, 639; de los dirigentes políticos: 273, 275, 278; de valores: 654; principio de selección: 110
 Sewell, James P.: 508, 513
 Seyfarth, Constans: 324n, 673n
 Shakespeare, William: 125-126
 Shils, Edward: 21, 28, 192, 259n, 536, 575, 577-578
 Siebeck, Paul: 22, 22n, 100n, 206n, 214-215, 217, 327
 Siglo de las Luces: 497, 514
 Simmel, Georg: 29, 55n, 75n, 79n, 104n, 105, 112, 112n, 118, 237n, 295, 299, 300n, 305, 324, 324n, 331, 346, 372, 386n, 420, 581, 609, 611, 638, 640-642, 654, 667, 670, 670n, 672n
 Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE): 459
 situación de intereses: 308
 Smith, Adam: 184, 206, 210
 «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva» (KA) [*«Über einige*

Kategorien der verstehenden Soziologie»], [*Kategorienaufsatz*]: 106n, 297-299, 332, 370, 370n, 502

Sobrinho, Jon: 56m, 567

Social Science Research Council (SSRC): 573, 583n

socialdemocracia: 283, 295, 400

socialismo: 90, 157, 165, 187, 209, 282, 474, 477, 559, 563-565; en los Estados Unidos: 157, 165

socialización [*Vergesellschaftung*]: 241, 308³¹⁰, 312, 314, 422, 424, 457, 472n, 558, 565; véase también sociedad

sociedad, sociedades: 13-14, 25-28, 67-68, 70n, 71, 85, 89-90, 99, 105n, 123, 132, 154n, 165, 202, 207, 213n, 222, 242, 256-257, 267, 281, 295, 297, 297n, 308, 308n, 315n, 316, 331, 338-340, 349-350, 353-354, 360, 397, 399, 404, 410, 414-415, 420, 426, 442, 451n, 452, 454-455, 454n, 461-462, 469-470, 474, 479, 485, 487, 489, 496, 500, 531-539, 541-543, 544, 548-550, 577, 621, 623-624, 635, 638-639, 641-642, 644-648, 651-652, 654, 663⁶⁶⁴; agrarias: 242, 644; atrasadas: 35, 534, 653; avanzadas: 35, 533-535, 550, 653; industriales: 242, 617, 644, 662; modernas: 26, 124, 160, 344-345, 454, 454n, 474, 474n, 535, 550, 551, 577, 614, 644, 652; mundial: 496-497, 499, 500; vs. comunidad: 295n, 297

Sociedad Alemana de Filosofía: véase *Deutsche Gesellschaft für Philosophie*

Sociedad Alemana de Sociología: véase *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*

sociología: 17, 19-21, 24-30, 33-34, 36, 48-52, 51n, 55, 55n, 57-58, 61n, 66, 69n, 74, 75n, 77, 79n, 83, 86-91, 86n, 88n, 95, 106, 106-107n, 123-125, 131, 142, 148, 157, 175n, 190, 199, 201, 203, 206, 212, 217, 222, 229, 231-232, 237-238, 237n, 259, 294-295, 297, 297n, 300n, 304n, 305-306, 305n, 321-322, 325-326, 328, 328-329n, 336, 337n, 339, 339n, 344, 346, 358, 382, 384-385, 389, 399, 447, 451n, 453, 461, 463, 531, 535-536, 538n, 543-544, 548, 550-551, 550n, 577, 582-583, 585-590, 592, 598, 607n, 608-617, 615n, 619-621, 621n, 623, 625, 627-628, 635-647, 635n, 638n, 640n, 649, 652, 654, 663, 665, 665n, 667n, 668, 668n; comprensiva: 50, 111n, 184, 190, 299-300, 305-306, 346, 383-385, 498, 612, 625; de la dominación: 230, 234, 237, 239, 251, 254-256, 260n, 343, 398, 419, 425, 450; de la literatura: 123; de la religión: 17, 20, 22-24, 35, 53, 55n, 58, 61-62, 61n, 68, 68n, 73n, 74, 75n, 89n, 230, 321-322, 321n, 324-326, 330, 333-335, 337-338, 343, 377, 447, 451, 461, 500, 562, 579, 656, 674; del derecho: 20, 33, 59, 230, 343-349, 656; del Estado: 345; del poder: 349; histórica: 155, 159-160, 166-167, 170, 297, 336, 582; jurídica: 344, 347, 358, 364; latinoamericana: 294n, 613, 617-618, 621, 623, 625-626, 628; pura: 296; sistemática: 297, 582; urbana: 420; y ciencias naturales: 582

Sociologia (revista): 635-636

sociólogo: 19-20, 24, 27, 30-31, 51, 85, 87, 90, 102, 123-124, 131, 147, 157, 238, 297, 300n, 324, 326n, 384, 535, 561, 583, 586-587, 599, 612-614, 618-620,

622, 624-625, 627-628, 636-637, 646, 650n, 654, 665, 667, 676n; papel del sociólogo en el proceso de los cambios sociales: 636

Sócrates: 183

Sófocles: 90

Solari, Aldo: 457, 621, 628

Solórzano, Juan de: 429-430

Sombart, Werner: 100n, 102n, 155, 157-158, 165, 207-212, 212n, 223, 300n, 322, 420-421, 609, 614, 638, 640, 642

Souza, Herbert José de: 563

Souza, Jessé: 35, 532, 538, 542, 548-549, 551, 635, 640

Spann, Othmar: 636

Spencer, Herbert: 353, 641

Spengler, Oswald: 170, 609

Spitta, Theodor: 176

Sprondel, Walter M.: 52-53, 53n, 74n, 78, 79n

Stammler, Rudolf: 26, 109, 112n, 201n, 299, 305, 348, 370, 383n, 610

Stark, Werner: 555n

Sternberger, Dolf: 175n

Strauß, Franz Josef: 669

Strauss, Leo: 175n, 181-182, 376, 663

Sudán: 511

Suecia: 508, 511

Sung, Jung Mo: 568

superstición: 53

Tackeray, William Mackepeace: 129

Tannhäuser (ópera): 145

taoísmo: 546, 555, 674n; *véase también* China

Taylor, Charles: 98n, 99, 99n, 534

tecnocracia: 457-458; patrimonial: 457

Tenbruck, Friedrich: 20, 25, 27, 30, 53-54n, 80n, 89n, 100n, 176, 189, 231, 323-324, 323-324n, 330, 332-334, 336, 370, 386n, 447n, 647, 665-667, 667n, 674

Tendenzwende (cambio de tendencia): 664-665, 664n, 667, 669

Tenochtitlan: 426, 429

teodicea: 75, 77, 80-82, 84, 89, 162, 329

teología de la liberación: 17, 35, 561-562, 564, 566-568

teoría: 13-14, 16, 20-21, 24-25, 28, 55, 75n, 78n, 79, 88, 90, 102-103, 108, 112, 135, 138, 147, 154-159, 161-162, 165, 170, 183, 212, 222, 230, 251-252, 296, 329-330, 336, 338, 345, 347-348, 354, 370n, 373n, 378, 420, 423, 426, 430, 447, 463, 472, 495, 498, 501, 519-520, 524, 534, 536, 550, 566, 611, 613, 620-622, 624, 627, 642, 651, 667; científica: 369; de la acción comunicativa: 675; de la *rational choice*: 675; de sistemas: 229, 675

Tercer Mundo: 537, 568

Tercer Reich: 259; *véase también* nacionalsocialismo
 Thurnwald, Richard: 640
 Tilly, Charles: 410, 499
 tipos ideales: 14, 25, 34, 74, 170, 243, 252, 296, 302-303, 303n, 306, 337n, 344, 350, 353, 356, 360, 386-389, 386n, 388n, 390n, 398, 402-403, 402n, 406, 409, 413-415, 420, 448, 448n, 532, 582, 613, 615, 649-654, 653n; de acción social: 102, 185, 202, 234-237, 237n, 301-303, 306, 309-310n, 580; de derecho: 354, 356, 360; de dominación: 16, 162, 164, 200, 230-237, 243-244, 260-261, 360, 370n, 398, 402-403, 402n, 414-415, 423, 441-442, 448-452, 449n, 454n, 459, 461, 489, 497, 543-544, 546, 548; de racionalidad: 32, 82, 169-170, 242, 322, 435, 557; en la sociología de la ciudad: 34, 419-423, 426-429, 433; en la sociología de la comunidad: 33, 297, 303, 307, 313, 315-316
 Tobler, Mina: 137
 Tocqueville, Alexis de: 182, 191
 Toller, Ernst: 124, 178
 Tolstói, León: 99-100, 124-125, 127, 138-139, 183
 Tomás de Aquino: 556
 Tönnies, Ferdinand: 232n, 294n, 295, 295n, 297n, 299, 300n, 305, 309, 309n, 312, 315-317, 315n, 322, 353, 581, 609, 611-612, 614-615, 638, 640, 649, 652, 667, 670, 672n
 totalitarismo: 472, 582, 663
 Toynbee, Arnold J.: 170
 tradición, tradicionalismo: 28, 48, 133, 153, 155, 159, 180, 182, 184, 210, 233-234, 236, 244, 254-255, 256n, 257, 259, 294, 294n, 311, 344, 351, 354, 372, 384, 429, 440, 442, 450, 457n, 463, 471, 502, 504, 550, 558-559, 567, 587, 590, 609, 613, 644, 651; alemana: 148, 273, 344, 611n, 623, 637; católica: 563; concepto de: 653; literaria: 147-148; política hispana: 426; y dominación: *véase* dominación tradicional; y legalidad: 233; y legitimidad: *véase* legitimidad tradicional; y modernidad: 169, 538
 Treves, Renato: 582, 613, 615
 Tribe, Keith: 23-24, 32, 199, 204, 574
 Troeltsch, Ernst: 51n, 55n, 170, 179, 562, 611, 670n
 Tucker, Robert: 474-476, 474n
 Tupac Katari: 475
 UNESCO: 496-497, 501-502, 507-514, 508n, 513n, 522-523, 591, 621
 unión [*Verein*]: 82, 309, 309n, 422, 504; por creencia: 309; por fines: 309
 Universidad de Brasil: *véase* Universidad Federal de Río de Janeiro
 Universidad de Buenos Aires (UBA): 28, 294n, 574, 583, 607-608, 612-618, 627; Facultad de Ciencias Sociales: 294n; Instituto de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras: 574, 583, 607, 612-614, 616, 618, 627
 Universidad de Chile: 623

Universidad de Columbia: 498
 Universidad de San Pablo (USP): 28, 640, 642n, 647, 649, 652, 655
 Universidad de Stanford: 499
 Universidad Federal de Río de Janeiro: 640, 640n
 Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM): 17, 28, 36, 573, 587, 589-592, 595-596, 612-613
 Universidad Nacional de Córdoba: 583, 615
 Universidad Nacional de Tucumán: 615
 Universidad Nacional de la Plata: 609
 Universidad Nacional del Litoral: 612
 Uruguay: 412, 458, 459n, 584, 609n
 usos: 232-233, 236; *véase también* costumbre

 Valdivia, Pedro de: 430
 Valencia: 428
 valor, valores: 15, 26, 28, 31, 33, 50, 53n, 61n, 76, 87, 90, 95n, 96-97, 99-102, 99n, 107, 110-111, 113-118, 130, 137, 140, 185, 204n, 209, 219, 229, 232-238, 238n, 241, 287n, 295, 301n, 310, 344, 352, 356, 358-359, 364, 372-381, 385, 387-388, 399, 413, 429-431, 434, 475, 480, 485, 499, 502-503, 508, 514, 532, 536, 540, 557, 564, 580, 611, 638, 643, 646-647, 652-655, 666, 668; cambio de: 90; juicios de: 28, 89, 95, 175, 187, 191, 204n, 373-375, 373n, 377n; libertad de [*Wertfreiheit*]: 95-96, 101, 175n, 182, 185, 187-189, 646, 662; politeísmo de: 95-118, 242; relación de [*Wertbeziehung*]: 28, 99, 99n, 101, 107n, 111-116, 118, 185, 377-379, 385, 387, 390; respecto de: 14
 valoración: 75n, 86, 108n, 113-117, 204n, 256, 357
 Valparaíso (ciudad): 433
 Vargas, Getúlio: 539, 549, 643n
 Vargas Llosa, Mario: 479
 vasallo, vasallaje: 260n, 420, 428, 430, 438, 450
 Vaticano, El: 562, 564
 Vekemans, Roger: 623
 Velasco Ibarra, José María: 476-478, 483, 486, 489-490
 Venezuela: 459, 477, 483, 485, 512
 Veracruz: 433, 444
 Verein für Sozialpolitik und Sozialwissenschaft (Asociación para la Política y la Ciencia Social): 27-28, 95, 188, 202n, 267-268, 267n, 374
 Verlaine, Paul: 147
 Viana Moog, Clodomir: 635
 Viena: 184, 188, 201, 216n, 282, 517
 Vierkandt, Alfred: 299, 609, 638, 640-642
 violencia: 29, 141-142, 314, 401, 403, 407, 409-410, 533-534, 563; control de la: 401, 403, 411, 413-414; epistemológica: 531; física: 401, 409, 453; monopolio

sobre la: 15, 404-406, 408-409, 413, 504; organizada: 401, 453
Voegelin, Eric: 175n, 376, 663

Wagner, Adolph: 158, 159n, 559

Wagner, Gerhard: 97n, 100, 107n, 115, 370, 380

Wagner, Richard: 145, 204n

Wallerstein, Immanuel: 499

Weber, Max, como catedrático: 20, 28, 30, 32, 175-178, 177n, 184, 186-188, 190-192, 199, 377n, 397n, 447

Weber, Alfred: 137, 170, 217, 609, 611, 614-615, 638, 670, 670n

Weber, Marianne: 22-23, 22n, 27, 30, 32, 48, 60-61n, 65-69n, 71n, 88n, 100n, 107n, 124, 126, 128n, 135-137, 137n, 145, 175-177, 181, 200, 206, 216, 230-231, 299, 322-323, 323n, 327, 329, 332, 369, 419, 419n, 451n, 636, 662, 667, 672-673

Weisz, Eduardo: 33, 130, 324n, 337, 338n, 469n

Wesley, John: 141

Westhoff, Clara: 137n

Weyland, Kurt: 470, 473-474, 485

Wieland, Christoph M.: 131

Wiese, Leopold von: 614, 641-642

Willems, Emilio: 36, 636, 640-643, 646

Winckelmann, Johannes: 32, 49-51, 50-51n, 60n, 64n, 100n, 131, 184n, 231, 236, 323, 327, 662, 662n, 666-667, 667n, 672-673, 672-673n, 676n

Windelband, Wilhelm: 104n, 112, 237n, 324, 328n, 337n, 378, 654

Wirth, Louis: 646

Wittfogel, Karl A.: 423, 449n

Wittgenstein, Ludwig: 183

Wright Mills, Charles: 24, 575, 637, 646

Wundt, Wilhelm: 112n, 237n, 373n

Zacatecas: 433

Zaid, Gabriel: 456

zoroastrismo: 162

¹ «Wie tiefgreifend auch immer die ökonomisch und politisch bedingten sozialen Einflüsse auf eine religiöse Ethik im Einzelfalle waren, - primär empfing diese ihr Gepräge doch aus religiösen Quellen. Zunächst: aus dem Inhalt ihrer Verkündigung und Verheißung. Und wenn diese nicht selten schon in der nächsten Generation grundstürzend umgedeutet, weil den Bedürfnissen der Gemeinde angepaßt wurden, so doch eben in aller Regel wiederum zunächst: deren *religiösen* Bedürfnissen. Erst sekundär konnten andere Interessensphären, oft freilich recht nachdrücklich und zuweilen ausschlaggebend, einwirken» (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*).

² «Die mittelalterliche okzidentale, anglikanische, lutherische, orientalische, christliche und islâmische Parochie ist im wesentlichen ein passiver kirchlicher Lastenverband und Kompetenzbezirk des Pfarrers. In diesen Religionen hatte im allgemeinen auch die Gesamtheit aller Laien überhaupt keinerlei Gemeindecharakter. Kleine Reste von Gemeinderechten sind in einigen orientalischen christlichen Kirchen erhalten und fanden sich auch im katholischen Okzident und im Luthertum» (*Wirtschaft und Gesellschaft*).

¹ Carta de Siebeck a Marianne Weber, 13 de abril de 1927, Verlagsarchiv Mohr-Siebeck, Staatsbibliothek, Berlín.

² Esto permite entender que en el volumen de Gerth y Mills la introducción a «La ética económica de las religiones universales» lleve fantasiosamente por título «The Social Psychology of the World Religions».

³ Es elocuente que el texto crucial al respecto fuera traducido al español por José Etcheverry con un título igualmente discutible: «El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas». El problema de cómo traducir el término al español ha sido estudiado por Joaquín Abellán (2010).

* «Das Werk Max Webers», en Tenbruck (1975a). Traducción de Pedro Piedras Monroy; revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Para facilitar las cosas, utilizaré las siguientes abreviaturas: *EP* para los dos artículos aparecidos en 1904/1905: «La ética protestante y el espíritu del capitalismo»; *EyS* para *Economía y sociedad*; EERU para «La ética económica de las religiones universales», y *ESR* para los *Ensayos sobre sociología de la religión*.

² La suposición de Dirk Käsler (1972, 8) de que los trabajos de Weber son más a menudo citados que leídos no será considerada, pues se trata aquí sólo del hecho habitual de que *EyS* se estudia en todas sus partes aunque no puede leerse como un todo. Justamente por eso es comprensible que los sociólogos se familiaricen sólo (si es que lo hacen) con ciertas partes de *EyS* a través de una lectura personal. Y por eso precisamente no hay, que yo sepa, ninguna interpretación de *EyS* como un todo que vaya más allá de la yuxtaposición de las partes o de la articulación de estructuras que han perdurado (el método, los conceptos fundamentales, la arquitectura, la perspectiva) con la intención de desarrollar la obra en su conjunto a partir de una pregunta sustantiva. Éste parece también ser el sentido de la postura de Reinhard Bendix (1960, 17) cuando señala que su obra como un todo completo sigue siendo relativamente desconocida [«that as a comprehensive whole his work remains relatively unknown»].

³ De forma semejante, Bendix (1965, 9) dice que la obra de Weber ofrecería puntos de partida para las más variadas interpretaciones [«points of departure for the most varied interpretations»].

⁵ Como aclaración añadiré que al dudar de la legibilidad no estoy apuntando al estilo de Weber, al que en buena medida considero —lo mismo que Guenther Roth— lúcido y ágil, por carecer de oscuridades académicas y de conceptualizaciones técnicas —aunque las célebres oraciones encajonadas son un lastre: el tributo que Weber pagó por sus meticulosas matizaciones— (véase la página ci de Roth, 1968). Naturalmente, tampoco pongo en tela de juicio la disposición arquitectónica y sistemática de la obra puestas con frecuencia de relieve, lo cual es precisamente el mérito de los citados editores Roth y Winckelmann. Al igual que ellos, estoy convencido de que *EyS* sólo puede entenderse si se tiene siempre ante los ojos la concepción de Weber de que la sociología no puede ni debe ser capturada en un sistema conceptual cerrado. Bajo esta condición previa, mi opinión es que *EyS* no podía desplegarse como una suma de la sociología, mediante una cuestión concreta sistemática y, a falta de una unidad de ese tipo, tampoco podía convertirse en un todo legible. En todo caso, no puede hacerse como si *EyS* hubiera podido leerse como una unidad temática —por ejemplo la cuestión de la racionalización occidental— si no le faltasen algunas partes. Cuantitativamente, los huecos no tienen ninguna importancia, y, cualitativamente, estas adiciones, por muy bienvenidas que sean, no hubieran podido cambiar nada del carácter de *EyS*. Con ello ya se despierta la duda de si se puede declarar *EyS*, sin cortapisa alguna, como la obra principal de un autor que consideraba el instrumental sociológico como un medio para el fin del conocimiento de la realidad histórica y, sobre todo, de las trayectorias históricas.

* El término *Entzauberung* —literalmente *desmagificación*— refiere en Weber tanto al proceso de ruptura con la magia que típicamente tiene lugar con el surgimiento de las religiones proféticas, como al desarrollo específicamente moderno, que desecha cualquier explicación religiosa de los fenómenos y aleja la posibilidad de conductas de vida basadas en valores trascendentes. Dado que Tenbruck se centra en este último aspecto y que el término *desencantamiento* suele ser el usado en las traducciones

de Weber, mantendremos, con esta advertencia, el mismo. [N. del E.]

⁷ Hay que señalar que, tanto aquí como en otros casos, mis explicaciones no se dirigen contra ciertos juicios erróneos de individuos particulares sino contra algunas suposiciones generales de la interpretación.

⁸ Así se plantea en el pasaje extraído por Sprondel (1973) de la *EP* en Weber (1947, 96 [1998b, 99]).

⁹ Por qué la nueva edición de la *EP* en la editorial Siebenstern (Weber 1973a) tampoco es una edición crítica, pese a pretender lo contrario, lo he expuesto en un artículo (Tenbruck 1975b).

¹⁰ Las pruebas generales se encuentran en este artículo, aparte de que puede consultarse el artículo mencionado en la nota precedente. Ejemplos particulares de las consecuencias trascendentes que puede tener el no considerar los momentos en los que surgieron los *ESR* y los añadidos han sido mostrados en Nelson (1974) y en Tenbruck (1974a).

¹¹ Este fragmento subraya la concepción que tiene Weber del papel prioritario de la religión para la racionalización, al igual que los pasajes nombrados sobre el desarrollo de la racionalidad occidental que se encuentran, no por casualidad, en las partes de sociología de la religión de la obra de Weber.

¹² Así ocurre, por ejemplo, con Ernst Troeltsch en un artículo del año 1907, «Das Wesen des modernen Geistes» (1925). Aquí se encuentra uno, por lo demás, en un punto importante de la historia intelectual alemana. Pues aquella perceptible oposición durante el cambio de siglo contra la ciencia convencional era en esencia una protesta contra la fe convencional en el progreso, que veía el ascenso de la racionalidad como la consecuencia natural de la capacidad del ser humano para enjuiciar. La rebelión contra la economía política de la que surgió la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* [Sociedad Alemana de Sociología] se alimentó ante todo del convencimiento de que el progreso de la razón no es una ley natural ni el surgimiento de la racionalidad occidental se explicaría por la capacidad humana de raciocinio. Weber compartía esta convicción con Troeltsch, Simmel y otros compañeros de camino a los que la fe en el triunfo automático [*Selbstdurchsetzung*] de la racionalidad les parecía tan carente de sentido como la opinión de que la pobreza venía de la miseria. Aquí se encuentra tal vez la base más importante de la célebre peculiaridad de la sociología alemana que había de entregarse a la tarea de buscar las condiciones extrarracionales, sociales y antropológicas y, ante todo, históricas de la racionalidad. El pasaje correspondiente está en Troeltsch (1925, 298).

¹³ Conforme a los índices analíticos, en las obras de Weber sólo se habla de un proceso de racionalización en un pasaje (1956, 195 [1964, 269]).

¹⁴ Así ya los *ESR* (Weber 1947, 62 [1998b, 67] y, más adelante, en 265, 252 y s., y 11 [259, 247 y s., y 20 y s.], así como *passim*).

¹⁵ Sigue sin prestársele atención al hecho de que el artículo sobre la objetividad (Weber 1985 [1973b]) trata ciertamente cuestiones metodológicas pero que, en el fondo, se escribió como justificación de la *EP*.

¹⁶ No contradice esto el programa de investigación que Weber desarrolla al final de la *EP* porque, tal como habrá de mostrarse, apenas va más atrás del protestantismo.

¹⁷ Abramowski sigue completamente la opinión y la disposición de Bendix, aunque las categorías sociológicas no están a la altura de la excelente descripción que el primero hace.

¹⁸ Sigo aquí la datación de J. Winckelmann (1956) en el prólogo a *EyS*, en tanto que Roth (1968), en el prólogo a la edición en inglés, menciona los años 1910 a 1914. Por desgracia, las noticias son en parte escasas, en parte poco claras, de forma que es casi imposible llevar a cabo una datación del todo fiable,

en tanto que falte una biografía que establezca con precisión las fechas de las actividades y los estudios de Weber, basándose en el uso y la ponderación de todas las fuentes y los filtre para conseguir el deseable relato vital, casi como un diario. La biografía salida de la pluma de Marianne Weber, a menudo muy errática y vaga en cuanto a los tiempos se refiere, resulta tan poco útil para esta tarea como la tabla cronológica que compuso Eduard Baumgarten (1964). Se puede contar con que dataciones temporales precisas, que de ser posible habrían de incluir estudios y lecturas, llevarán a una mejor comprensión de la génesis de los problemas y de los objetivos de los trabajos de Weber.

¹⁹ Véase Bendix (1960, esp. 284 y s.). Excelente la afirmación de la p. 285: «su ensayo sobre el judaísmo es el punto de partida de una explicación que lo ocupó el resto de su vida» [«his essay on Judaism is only the starting point of an explanation that occupied him for the rest of his life»].

²⁰ Unas pocas líneas más adelante aún más marcado mediante el siguiente giro: «estas continuaciones se remiten en gran parte a la cuestión de cómo las asunciones básicas del racionalismo se volvieron la orientación de valor dominante del mundo occidental» [«these continuations are addressed in large part to the question of how the basic assumptions of that rationalism had become the dominant value orientation of the Western world»], en consonancia con la cita incluida en la nota anterior.

²¹ Hay que tener en cuenta que los estudios para los capítulos sustantivos de la EERU, como señala Marianne Weber (1950, 378), fueron trabajados al mismo tiempo que *EyS*, desde 1911 más o menos, y ambos trabajos fueron también en parte «sacados de las mismas fuentes», con lo que también encajan los solapamientos que el especialista ya conoce. El resultado de su comparación a partir de los estudios sustantivos lo añadió Weber no obstante, por vez primera, en 1915, con la «Introducción» y el «Excurso» a la EERU, por lo demás, seguramente confeccionó también en ese momento, a partir de las notas, el capítulo sobre el judaísmo antiguo, con el que se debería comparar la nota introductoria a la EERU, además de con la observación que aparece en Marianne Weber (1950, 382), según la cual las «partes principales» de la EERU estaban listas en 1913. Dado que Bendix se apoya exclusivamente en los capítulos sustantivos de la EERU, es comprensible la inversión temporal que llevó a cabo. Ahora bien, hasta la «Introducción» y el «Excurso» Weber no extrajo la síntesis de los capítulos sustantivos, tal como se mostrará. Aquí también habrá solapamientos sustantivos con la *Religionssoziologie* de *EyS*; en ambas exposiciones, muchos detalles resultan idénticos. Falta, no obstante, en *EyS*, la recapitulación sistemática de los hallazgos individuales [*Einzelerkenntnisse*] en una sociología de la racionalización religiosa, que le da a la «Introducción» y el «Excurso» su sesgo histórico-universal. Con esto cuadra muy bien también la indicación de Weber (1947, 237, n. 1 [1998b, 233, n. 1]), según la cual la EERU estaba pensada «para interpretar y complementar el apartado sociológico-religioso (además, para ser interpretado mediante él en muchos puntos)». Dado que los estudios de sociología de la religión para *EyS* y para la EERU se elaboraron aproximadamente al mismo tiempo y esencialmente a partir de las mismas fuentes, está claro que los conocimientos provisionales de los estudios comparativos de la EERU pasaron a la *Religionssoziologie* de *EyS* y, suponiendo que ésta fuera escrita por Weber muy temprano, posiblemente fueron insertados después. Sin embargo, está fuera de duda que Weber no extrajo la conclusión de sus estudios comparativos con toda claridad hasta la «Introducción» y el «Excurso».

²² Ya Ephraim Fischhoff (1944) había apuntado que la *EP* a menudo ha sido discutida sin tener en cuenta el resto de los trabajos de Weber, en especial, la EERU, tal como puede consultarse ahora con

toda comodidad en la versión alemana de su artículo que se encuentra en las críticas y anticríticas en el volumen 2 de la edición de la *EP* en la editorial Siebenstern de 1972, cuya recopilación hay que agradecerle a J. Winckelmann (*cfr.* Weber 1973a). Allí podrá uno convencerse de que un hombre de la estatura de Frank H. Knight, que había traducido al inglés *Abriss der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* [*Historia económica general*] de Weber (1927), habla de la *EP* sin conocer la EERU.

²³ Eduard Baumgarten, en la obra citada, parece ser casi el único que se da cuenta de que la EERU es mucho más que una contraprueba para la *EP*. Por desgracia, se queda en esa observación, a la que no sabe sacarle más partido. La degradación de la EERU a la categoría de contraprueba de la *EP* tiene las siete vidas de un gato; incluso Bendix regresa al final al concepto de estudios «de contraste».

²⁴ Véase la nota 1 de Weber en 1947, 237 [1998b, 233], y aquí, en la nota 21, los pasajes extraídos de la biografía de Marianne Weber, especialmente la indicación en su libro (1950, 382) de que Weber aún quería completar algunas partes.

²⁵ Sobre la relación más cercana de la EERU y la *Religionssoziologie* en *EyS*, consúltese aquí la nota 21. La datación de la «Introducción» procede de Marianne Weber (1950, 382), pero es confirmada por el contenido, que presupone la redacción de los capítulos sustantivos de la EERU. Cuando Marianne Weber habla ahí de una «introducción filosófico-histórica», se equivoca completamente.

²⁶ Sobre la datación del «Excurso», véase Marianne Weber (1950, 367). Que se trata de una sección introducida de forma apresurada que pudo haber sido ser formulada cuando la «Introducción» estaba en composición se infiere claramente del contenido. El punto de partida del «Excurso» es precisamente una corrección de la «Introducción». La observación de Max Weber (1947, 237, n. 1 [1998b, 233, n. 1]), de que «las primeras partes» aparecieron «sin modificaciones, tal como fueron redactadas dos años antes y leídas a algunos amigos», sólo puede haberse referido a los capítulos sustantivos.

²⁷ Con toda razón advierte Marianne Weber (1950, 378) que Max Weber, tras la *EP*, quería volver de la Reforma hacia atrás. Por desgracia, sus consideraciones sobre la posterior ampliación del programa en la p. 381 son demasiado vagas, aunque desde cierto punto de vista muy importantes; véase la nota siguiente.

²⁸ Marianne Weber (1950, 381) habla de la ampliación de los estudios de Weber a partir del trabajo en la EERU. Pese a que ella olvidó mencionar que la explicación «de la peculiaridad de toda la cultura occidental» sólo podía obtenerse mediante un desvío hacia la cuestión más general sobre el destino a largo plazo de la racionalidad entre las ideas y los intereses, sus comentarios sí son muy reveladores en un sentido. Según ella, cuando Weber dio con el tema de la EERU le había inquietado insistentemente la cuestión que después articuló la «Observación preliminar» a los *ESR*: ¿Por qué sólo en Occidente hay formas racionales de la ciencia, del arte, de la ciudad, de la burocracia o del Estado? Esta pregunta que, según el testimonio de Marianne, inquietó constantemente a Weber, deja en claro que el objetivo de *EyS* no pudo haber sido responder a la misma. Contra esta hipótesis habitual que subyace a todo el trabajo de Bendix, hablan no sólo las fechas de redacción. Más bien parece que Weber en *EyS*, yendo más allá del capitalismo y la moderna humanidad especializada [*modernes Fachmenschentum*], había descubierto más componentes racionales de la cultura europea en el arte, en la ciencia, en la ciudad, el Estado y el derecho. Él podía utilizarlos, por un lado, para explicar la acumulación de racionalidad en la modernización, pero aún quedaba la cuestión que, según el testimonio de Marianne, lo absorbía constantemente: ¿por qué se llega en Occidente a una acumulación tal de componentes racionales del desarrollo? Precisamente porque en *EyS* había descubierto el gran número de estos focos [*Ansätze*] de

racionalidad, la obra llevaba a una cuestión ulterior que en aquélla no podía resolverse. *EyS* responde en tan poca medida a la pregunta sobre el fundamento de la peculiaridad del desarrollo occidental, que esta pregunta más bien resulta de los hallazgos de *EyS*.

²⁹ Véase nota 27.

³⁰ Véase nota 28.

³¹ Los estudios sobre sociología de la religión de Weber fueron fomentados y puede que también influidos por el Círculo Eranos de historia de la religión, en el que él después de poco tiempo llevaba la voz cantante. Marianne Weber informa al respecto en 1950, 392; descripciones más detalladas se encuentran en Honigsheim (1963); también en Gothein (1931, esp. 149 y 213).

³² Aunque es bien sabido que Weber a su muerte no sólo no tenía lista la redacción de *EyS* sino que más bien había planeado trabajos de otro tipo, entre ellos al parecer una sociología de la cultura, los intérpretes no han tenido en cuenta esta circunstancia. El papel de *EyS* como la obra de su vida, aunque por desgracia incompleta, habría sido inmediatamente relativizado si se hubiera tenido en cuenta que Marianne (1950, 745) anuncia: «Weber se sumerge con todas sus fuerzas en su obra y dice que las tareas científicas que él ve ante sí bastarían para ocuparle aún cien años». Dificilmente habría podido decir eso un hombre que pensara que ya había respondido con *EyS* al enigma de su vida.

³³ No puedo compartir la opinión de R. Bendix (1960, 289) de que Weber tras la publicación de la EERU se haya aferrado al plan de los capítulos sobre el islam y el cristianismo. La negativa que él mismo había dado a este plan en la nota introductoria a la EERU es demasiado clara y no conozco ningún testimonio en contrario. Tampoco suscribo la opinión de Bendix de que Weber en la EERU sólo quería tratar el cristianismo temprano. Si se toma como pauta el capítulo sobre China y la India, entonces habría debido esperarse que el capítulo sobre el cristianismo hubiera tratado, por un lado, el destino ulterior de la racionalidad entre las distintas iglesias y orientaciones de la cristiandad occidental y, por otro, los intereses de la sociedad, y sin duda hasta llegar al protestantismo. Tal como se mostrará en seguida, una vez que había descartado la ampliación de la EERU, Weber se aferró sin duda al plan de describir el desarrollo occidental. Este plan, que ha de contarse entre los grandes proyectos de la fase tardía, probablemente no habría seguido el esquema del volumen sobre el cristianismo. Aquí se habría tenido que contar con uno de los muchos desplazamientos con los que Weber da nuevos impulsos al gran tema de su vida, la racionalidad.

³⁴ Abramowski (1966, 14, n. 10) da cuenta con acierto de que se podría «denominar a la “Observación preliminar” como el programa formulado *a posteriori* de sus análisis histórico-universales». Por desgracia omite que esta posterioridad del programa plantea un problema a los intérpretes. Weber podía justamente formular éste por vez primera, con posterioridad, precisamente porque, sorprendentemente, hasta la «Introducción» y el «Excurso» no vio clara la noción histórico-universal.

³⁵ El trabajo escrito en último lugar sobre el judaísmo antiguo se diferencia de las contribuciones sobre la India y China en la medida en que aquí las circunstancias sociales sólo son consideradas a grandes rasgos. No estoy en condiciones de juzgar si se debió a razones objetivas o a la publicación apresurada de un manuscrito inconcluso.

³⁶ A las explicaciones anteriores, profundizadas en diversas notas, sobre la relación de *EyS* con la EERU, habría que añadir aquí aún un testimonio elocuente de Weber, quien reconocía que bajo la presión de la obligación se había decidido por la versión grande de *EyS*, a pesar de que sacrificaba

planes que para él eran mucho más importantes, es decir, la EERU. La prueba se encuentra en la introducción de Roth a *Economy and Society* (1968, LVII). Roth señala también ahí que *EyS* no puede entenderse como un estudio sobre el proceso de racionalización, lo que es de agradecer. Asimismo Marianne Weber, que primeramente había hablado de *EyS* como la obra principal y había señalado sus razones en la biografía (1950, 462 y s. y 727), ha de reconocer en la página 382 que Weber se vio obligado a volver a los trabajos prometidos.

³⁷ Sobre la relación de la EERU con el capítulo de la sociología de la religión en *EyS*, véase más arriba nota 21. A pesar de las múltiples coincidencias, se puede apreciar que en la EERU se revelaron por primera vez con claridad la noción histórico-universal y la «sociología del racionalismo». Se sobreentiende que además Weber utiliza en la EERU los conceptos de estructuras desarrollados en *EyS*, en especial los conocimientos sobre capas [*Schichtung*] y dominación [*Herrschaft*], que aún faltaban en la *EP*.

³⁸ El trabajo de Abramowski antes citado (1966) ofrece un útil análisis comparativo que pone de relieve las diferencias típicas en cuanto a la ciudad, la dominación, etc., entre Occidente y Oriente, lo que de todos modos ya se ha destacado en otras partes. Por lo que yo veo, falta no obstante, hasta el momento, un intento de comparar los procesos históricos y sociales a partir de los que han surgido las ideas que dominan en las distintas religiones universales. Precisamente de esto se trata, sin embargo, si se quiere entender la EERU, y a continuación los *ESR*, como un trabajo empírico. Me permitiré por ello la observación de que durante los últimos años Stephen Kalberg ha trabajado en Tubinga en una tesis para la Universidad de Nueva York (Stony Brooks) que se encuentra próxima a su conclusión. Éste será el primer trabajo que compare las investigaciones de Weber a partir de su propio punto de vista, es decir, como procesos históricouniversales, y con ello ofrecerá las condiciones previas para el examen de las implicaciones que en la «Introducción» y el «Excurso» Weber sacó de sus estudios.

³⁹ Véanse ante todo las primeras páginas del «Excurso» y *passim*.

⁴⁰ Una sustanciosa contribución a la «afinidad» (como él la llama) de religión y racionalidad se encuentra en Dux (1973). De todos modos, no puedo hacer más las implicaciones del artículo por razones que se explican en este ensayo. Algo parecido ocurre con el artículo de Sprondel del mismo volumen, citado anteriormente, que a pesar de los pasajes criticados por mí penetra más profundamente en la idea weberiana del proceso de racionalización de lo que suele ser el caso.

⁴¹ El rechazo religioso del mundo es el tema independiente de un parágrafo del capítulo de la sociología de la religión en *EyS* y es desarrollado con más amplitud y mejor fundamentado en el «Excurso». Con ello, este último ofrece ya el tránsito a la obra tardía, como se vislumbra en «La ciencia como vocación». Crucial debería ser aquí la nueva valoración, más bien sombría, del significado cultural de la ciencia, la cual probablemente habría desempeñado un papel decisivo en la sociología de la cultura planeada. Quiero indicar que, con estas reflexiones, Weber había llegado a una posición muy cercana a las ideas de Simmel sobre la «tragedia de la cultura». En todo caso, la consideración sobre los «estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo» —así reza el significativo subtítulo del «Excurso» — no es un *aperçu* filosófico-cultural sino un componente central de la teoría de Weber.

⁴² Weber asume con ello los hallazgos de las ciencias históricas de la cultura pero no su teoría.

⁴³ Así ocurre en Sprondel (1973, 221), con quien estoy tan poco de acuerdo como con Günther Dux (1973) cuando habla de la falta de una teoría explícita del cambio social en Weber sin añadir que la concepción de Weber de la sociología y la historia descarta una teoría como ésta, y sin detenerse en la

teoría weberiana de la historia universal.

⁴⁴ Una tarea urgente para la comprensión de Weber sería, consultando otras partes de la obra, presentar su antropología, que es la que da su profundidad y amplitud a todos sus trabajos. Ahí donde Weber utiliza la palabra «antropología» se refiere a antropología física. Por cierto, la antropología de Weber a la que me refiero aquí es muy parecida a la que desarrolla Simmel (1900), sobre todo en la *Filosofía del dinero*, como teoría de la acción humana.

⁴⁵ Véanse para esto también los apartados correspondientes en mi trabajo sobre el papel de las vivencias extracotidianas en la acción en Tenbruck (1972, 18-41; esp. 38 y ss.).

⁴⁶ Véase en especial Weber (1947, 541 y s. [1998b, 531]) y otros pasajes sobre sistematización, sublimación y conducción de vida metódica.

⁴⁷ Un motivo para intercalar el «Excurso» resultó precisamente de esta corrección tardía de la «Introducción», lo cual desgraciadamente Weber no hace explícito en 1947, 538 [1998b, 528 y s.].

⁴⁸ Me refiero aquí a que Weber, tal como se describió al principio, vaciló a la hora de indicar las fuerzas que intervienen en el proceso de desencantamiento. El pasaje de *EyS* (Weber 1956, 378 [1964, 489]) que se aproxima mucho al resultado de la EERU deja claro no obstante que «el motivo debe buscarse principalmente en la religiosidad».

⁴⁹ La doctrina de la ciencia [*Wissenschaftslehre*] es más que una mera contribución metodológica y está profundamente articulada, en cuanto a su contenido, con el resto de la obra. En especial el artículo de 1913 para *Logos* pero también «La ciencia como vocación» marcan las articulaciones entre metodología y sociología, para las que también es relevante el concepto central de «significado cultural» [*Kulturbedeutung*]. Llegada la ocasión, espero poder interpretar así la doctrina de la ciencia y revisaré al hacerlo mi juicio, que publiqué en esta revista en 1959, sobre el valor actual de la metodología weberiana, al igual que mis dudas sobre si en Weber coincidían obra y método.

⁵⁰ Algunos de los planes de Weber han sido nombrados antes, pero habría que añadir la intención de escribir una sociología de la cultura. En todo caso, las cartas de la última etapa de Weber, mencionadas arriba en las notas, las cuales Marianne nos transmitió en su biografía, dejan claro que Weber pensaba haber entrado en un nuevo periodo creativo y que abrigaba grandes planes.

⁵¹ Sobre todo en la imagen de la carcasa [*Gehäuse*] del capitalismo, de la que había huido el espíritu.

⁵² Véase para ello también Tenbruck (1974b).

⁵³ Por desgracia, los teólogos no han sabido qué hacer ni con este fundamentalmente importante juicio de Weber ni menos aún con su sociología de la religión. De tal modo, por ejemplo, que la bibliografía teológica sobre la profecía judía apenas se ha interesado por las correspondientes concepciones de Weber y ha prestado tan poca atención a su EERU como las demás disciplinas histórico-culturales.

⁵⁴ También aquí le faltaban a Weber los instrumentos conceptuales y las disciplinas de la ciencia actual, sobre todo de la antropología y de la teoría de la acción. Quizá no debiéramos lamentarlo, pues la situación de las ciencias del hombre hace sospechar que los fenómenos y la realidad de los que en verdad se trata, desaparecen demasiado fácilmente detrás de la terminología técnica.

* «Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber», en Schluchter (1996). Traducción de Pedro Piedras Monroy; revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Sobre la historia de su creación, véase Schluchter (1992).

² El artículo se publicó nuevamente (Weber 1985a, 489-540 [1973a, 222-269]).

³ Para esta vertiente filosófica, que no puede confundirse con la filosofía especializada [*Fachphilosophie*], véase mi introducción en Schluchter (1992, esp. 1 y 42 y ss.). La filosofía, por ejemplo, en la forma de la lógica y de la filosofía de los valores, es para Weber una ciencia especializada [*Fachwissenschaft*] aunque no empírica.

⁴ Naturalmente, con el viejo Mill no quiere decir con Mill *el Viejo*, sino Mill *el Joven*, es decir, John Stuart, denominado como hombre de edad, que aún poco antes de su muerte el 8 de mayo de 1873, trabajaba sobre cuestiones de religión, ámbito al que dedicó tres ensayos escritos en épocas diversas. Dos de ellos, sobre la «naturaleza» y sobre «La utilidad de la religión», aparecieron ya en los años cincuenta; el tercero, sobre el «Teísmo», a finales de los años sesenta. En 1873 comenzó a reelaborarlos en el orden citado y a hacerlos imprimir, cosa que ya no pudo llevarse a cabo en vida del autor. Los ensayos se publicaron entonces juntos ya en 1874 como parte de los póstumos, bajo el título *Three Essays on Religion*, y de inmediato se tradujeron al alemán. En esta lengua los publicó Duncker, en 1875, bajo el título *Über Religion - Natur. Die Nützlichkeit der Religion. Theismus* [*Sobre religión - naturaleza. Sobre la utilidad de la religión. Teísmo*] en Berlín. En el primer ensayo Mill destruía el concepto ético de naturaleza; en el segundo subrayaba la utilidad de la religión para la transmisión de las reglas morales. En el tercero, titulado «Teísmo», se dedicaba a la relación entre politeísmo y monoteísmo y a la cuestión de qué concepción del gobierno divino sería compatible con la ciencia moderna. A Max Weber le resultó importante ante todo este tercer ensayo. En él, John Stuart Mill trataba de mostrar que el politeísmo brotaba del pensamiento ingenuo mientras que el monoteísmo lo hacía del pensamiento científico y que con éste, por principio, sólo sería compatible un concepto de Dios según el cual éste gobernaría el mundo a partir de leyes inmutables que incluso a él lo obligarían. Max Weber seguirá este esquema por vez primera en «La ciencia como vocación»: Al politeísmo concreto, figurativo le sigue el monoteísmo abstracto y, en último término, no figurativo. Distanciándose, nombra como causante no a la ciencia sino al cristianismo y añade como tercera fase al politeísmo abstracto y no figurativo! También aquí, se encuentra la referencia al ensayo sobre el teísmo en relación con el pasaje arriba citado. Véase Weber (1992, 99 [1988, 217 y ss.]).

⁵ En mi opinión, Max Weber aplica el concepto *destino* en este sentido. En principio, es claro que se trata del destino de la cultura [*Kulturschicksal*]. Luego funciona así: una auténtica elección es fatídica [*schicksalhaft*] porque obliga, y obliga sólo cuando es fatídica. Esto no ha de malinterpretarse como falta de nitidez conceptual, ni como demonología. Los mitologemas sirven precisamente para hacer patente, por más allá de las afinidades, las diferencias fundamentales entre el mundo griego y el moderno. Los destinos ahí y aquí son de dos tipos distintos. Sobre el asunto de la demonología, véase Krech y Wagner (1994, 755 y ss.); ahí se encontrará más bibliografía sobre el tema.

⁶ Sobre el concepto de giro axiológico, véase Schluchter (1988, I, 192 y 220).

⁷ El texto clásico para el análisis de esta diferencia del mundo griego y moderno sigue siendo la *Filosofía del derecho* [*Rechtsphilosophie*] de Hegel. Sus construcciones se hallaban lejos de Max Weber; recuérdese el célebre pasaje de una carta suya: «Quedan abiertos dos caminos: Hegel o...

nuestra forma de hacer las cosas» (Weber 1994, 173). Ahora bien, seguramente habría aprobado el análisis que hace Hegel de la diferencia entre Antigüedad y Época Moderna: «El derecho de la peculiaridad del sujeto de encontrarse satisfecho o, lo que es lo mismo, el derecho de la libertad subjetiva, constituye el punto de inflexión y el centro de la diferencia entre la Antigüedad y la Época Moderna. Este derecho en su infinitud fue expresado en el cristianismo y se ha convertido en el principio general real de una nueva forma del mundo» (Hegel 1970, 233 [§ 124]). El pasaje desemboca por supuesto en una crítica a Kant que los hegelianos trasladarían perfectamente a Weber.

⁸ Charles Taylor da cuenta de este proceso en el nivel de la historia de las ideas (de la historia de las mentalidades) de un modo muy sugestivo, por supuesto calificándolo más bien negativamente. Véase en particular su comparación Platón-San Agustín-Descartes y su tesis ligada a ésta de la paulatina neutralización del cosmos, del mundo, para la teoría del conocimiento y la teoría de la moral. Taylor emplea, en este contexto también la fórmula de Max Weber del desencantamiento del mundo. Véase Taylor (1996, esp. caps. 6-8); para la cita de Weber, véase la p. 272. Para el doble concepto de desencantamiento, el históricoreligioso y el histórico-científico, así como para el vínculo de ambos, véase Schluchter (2009a, cap. I).

⁹ Taylor muestra la enorme distancia que nos separa hoy de la visión platónica del mundo, pero también se aferra, bajo las condiciones del desencantamiento, a la necesidad de un orden de algún modo existente de antemano. El debate entre los representantes de una ética del bien y los de una ética del deber, que hoy por lo general se concibe como ética procesal, tiene algo que ver con el estatus de este «de antemano». Que el reconocimiento del proceso de interiorización y subjetivación no tiene que derivar en una teoría del sujeto puntual y neutral, como Taylor parece temer, puede estudiarse precisamente en el concepto de personalidad de Max Weber. ¡La cadena de decisiones últimas, a través de las cuales uno elige su destino, no genera precisamente un sujeto meramente puntual y neutral!

¹⁰ Para ello, véase el pasaje indicado arriba. Por ello, no es casualidad que Max Weber tomara parte vivamente en el intento de Heinrich Rickert no sólo de desarrollar una metodología de las ciencias de la cultura sino también un sistema de valores. Véanse para ello, en especial, sus cartas a Heinrich Rickert, algunas de las cuales resultan ahora de muy fácil acceso (Weber 1990 y 1994). Weber seguramente no tenía nada que objetar contra un esquema conceptual de valores bien ordenado o contra un «sistema» de valores en este sentido, pero sí contra su vinculación a una metafísica orgánica que interprete los valores como relativos a un valor total de mayor importancia. Para él, los valores no se pueden relativizar; al menos no en principio. Aquí se encuentra el punto de diferencia con respecto a Rickert y no en la teoría de la relación de valor ni en el esquema conceptual de los valores.

¹¹ Así aparece en el prólogo redactado por Max Weber para el *Grundriss der Sozialökonomik* del 2 de junio de 1914, publicado en Winckelmann (1986, 165). En detalle sobre la historia de la gestación de esta compilación, *cfr.* mi exposición en Schluchter (2009b). Ahí se halla impreso el prólogo, *cfr.* 164-167. La cita pertenece a la p. 164.

¹² Friedrich H. Tenbruck defendió hacia el final de su vida de forma vehemente este título atribuido a Marianne Weber y la recopilación de ésta: en este caso, ella habría entendido correctamente las intenciones de Max Weber y las habría seguido, al contrario que en el caso de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Era necesario, por lo tanto, seguir fieles a la *Wissenschaftslehre*, pero decir adiós a *Wirtschaft und Gesellschaft*. Aquel que descomponga el *Wissenschaftslehre*, o siquiera permita que el título desaparezca, como han hecho los editores de la *Max Weber-Gesamtausgabe*, cometerá un

sacrilegio. Tenbruck se declaraba favorable a la «unidad de la doctrina de la ciencia» que Dieter Henrich postulaba para Weber, a la que antes había combatido con vehemencia. Es cierto que en octubre de 1919 Max Weber le preguntó a Paul Siebeck si querría editarle una colección de sus ensayos metodológicos, la cual —tal como Tenbruck lo formula— «desde entonces es citada como su *WL* (*Wissenschaftslehre*) [*Doctrina de la ciencia*]». Al referirse a esta carta, Tenbruck se olvidó de añadir que Weber ni mencionó el título *Wissenschaftslehre* ni tenía en mente exactamente los artículos que, desde la edición de Marianne Weber, están recopilados bajo ese título. Véase al respecto Tenbruck (1994), y, para las construcciones de Tenbruck: Wagner y Zipprian (1994). El ataque originario de Tenbruck contra el desmantelamiento de la *Wissenschaftslehre* se publicó como «Despedida al *Wissenschaftslehre*», «Abschied von der Wissenschaftslehre», en Tenbruck (1989). El pasaje en cuestión de la carta de Weber a Paul Siebeck dice así: «No sé si usted considera acertado también hacer una recopilación de artículos *lógico-metodológicos*. Si se quiere hacer, *ello* no resultaría difícil. Seguramente habría demanda». Difícilmente podría ser más provisional; ni rastro de una obra cerrada ni mucho menos de una obra capital. Por cierto, entretanto se ha comprobado que el título no procedía de Marianne Weber sino que se debía a una propuesta de la editorial. Véase mi introducción en Weber (2013).

¹³ Para Popper (1994) los dos problemas fundamentales son el de la inducción y el de la demarcación. Se trata de los trabajos previos a su libro *Logik der Forschung* [*Lógica de la investigación*]. También para Weber la doctrina de la ciencia [*Wissenschaftslehre*] es una doctrina del método [*Methodenlehre*], y como tal no es una ciencia empírica sino una ciencia interpretativa que, junto a cuestiones lógicas, tiene que aclarar también cuestiones prácticas.

¹⁴ Estos conceptos aparecen muy a menudo en el ensayo de la «Objetividad»; por ejemplo, en Weber (1985b, 175, 180, 213 y ss. [1973b, 65, 70, 99 y ss.]).

¹⁵ Esta formulación no es del todo correcta pues Max Weber dice expresamente que sólo en la sección I del artículo habla en el nombre de los editores; mientras que en la sección II, responde él solo por la forma y el contenido. Tal vez no sea casual que más tarde se produjera también una controversia pública de los editores sobre cuestiones que ya desempeñaban un papel en la sección II del artículo de la «Objetividad»; a saber, sobre el estatus de la teoría en la economía política [*Nationalökonomie*]. Los editores eran Werner Sombart, Edgar Jaffé y Max Weber. Edgar Jaffé había hecho posible la toma de posesión de la redacción por parte de los tres mediante la compra del *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* —el Archivo de Braun—. Véase Weber (1985b, 146 [1973b, 39]), y, para la posterior controversia, la llamada «Explicación» por Werner Sombart y Max Weber (1917), contra Edgar Jaffé. Importante para la línea de los editores será también el preámbulo al número 1 del *Archiv* (Sombart, Weber y Jaffé 1904 [1992]).

¹⁶ Véase Schmoller (1883, 241): «La ciencia de lo individual, o como querría llamarla mejor, la ciencia descriptiva, aporta los trabajos previos para la teoría general; estos trabajos previos son tanto más completos cuanto más se describen en ellos los fenómenos a partir de los rasgos, cambios, causas y consecuencias esenciales. Ahora bien, la descripción acabada presupone la completa clasificación de los fenómenos, la completa formación conceptual, un correcto encasillamiento de lo particular bajo los tipos observados y una completa visión de conjunto sobre las causas posibles. Por tanto, cada descripción acabada es una contribución a la determinación de la esencia general de la ciencia en cuestión».

¹⁷ Véase Menger (1883, en particular el libro I, capítulo IV). El artículo de Schmoller es ante todo una recensión sumamente polémica de este libro.

¹⁸ Así reza la formulación en la «Explicación» antes mencionada. Véase la nota 15.

¹⁹ Véase Weber (1985d, 1, 7; 1985b, 146 [1985f, 3, 9; 1973b, 39]), donde dice: «Aquí no debemos hacer lógica sino que hemos de aprovecharnos de los resultados conocidos de la lógica moderna; no se trata de resolver problemas sino de hacer comprensible su importancia al profano. Aquel que conozca los trabajos de los lógicos modernos —sólo nombraré a Windelband, Simmel y, para nuestros fines, especialmente a Heinrich Rickert— se dará cuenta en seguida de que todo lo esencial simplemente se refiere a ellos».

²⁰ Gustav Schmoller se basaba en Dilthey (1923 [1883]), quien entendía este estudio originalmente como una crítica de la razón histórica.

²¹ Véase Schmoller (1883, 251 y ss.). En la página 251 se dice: «Quiero decir que Dilthey es, en una palabra, el perfecto antípoda de Menger, aunque coincidan en el único punto de que condenan la disolución de las ciencias teóricas del Estado, la sociedad y la economía nacional [*Volkswirtschaft*] en mera historia. Su horizonte es tan amplio como limitado es el de Menger».

²² Este estudio apareció por vez primera en 1894. En la página 193 se dice: «La psicología explicativa como sistema no puede promover, ni ahora ni nunca, un conocimiento objetivo del contexto de los fenómenos psíquicos. Tan sólo tiene un valor heurístico».

²³ La posterior formulación de Weber en el «Kategorienaufsatz» se acuñó seguramente a partir de esto. Allí se dice: «Contra lo que habría de rebelarse la sociología sería contra el supuesto de que “comprensión” y “explicación” causal no tendrían relación alguna entre sí, por muy cierto que sea y que ellas comienzan con su trabajo enteramente en el polo opuesto del acontecer». Véase Weber (1985c, 436 [1973c, 185]). Aquí no se discutirá si con ello Weber sigue una comprensión hoy anticuada de la posición de Dilthey.

²⁴ Al artículo de Wilhelm Dilthey sobre las dos psicologías Weber lo califica llanamente como «confuso» (Weber 1990, 416 y s.).

²⁵ Weber cuestionó esto una y otra vez (por ejemplo en 1985c, 432 [1973c, 180]). Por supuesto, ello no quiere decir que los conocimientos psicológicos no encontrasen ninguna aplicación en la ciencia histórica o la sociología. Weber tenía un conocimiento muy preciso de la psicología de su tiempo, tanto de la experimental como de la comprensiva. Al respecto, véase mi introducción a Weber (1995).

²⁶ Una vez que Weber hubo leído los estudios de Rickert aparecidos en 1902 sobre la construcción de conceptos en ciencias de la cultura, escribió a su mujer: «He terminado lo de Rickert. Es *muy* bueno y, en su mayor parte, encuentro en su interior lo que yo también he pensado sin haberlo elaborado en su forma lógica». Véase Marianne Weber (1984, 273).

²⁷ Estrictamente, existe aún un cuarto problema, el de la explicación. Se halla vinculado estrechamente al segundo y al tercero y le concierne a la cuestión de si, según la doctrina del método de Max Weber, se puede de algún modo separar la elección [*Auswahl*], la formación [*Formung*] y la explicación [*Erklärung*] de un objeto [*histórico*]. Dado que el cuarto problema se halla contenido en el segundo y el tercero, no lo trato expresamente. Fundamental para el problema de la explicación: Wagner y Zipprian (1985, 115 y ss.). También Guy Oakes distingue los tres problemas, aunque él los denomina de otro modo. Él habla de problema de demarcación [*Abgrenzung*], de problema de constitución [*Konstitution*] y de problema de la relación de valor [*Wertbeziehung*]. Pese a que yo

emplee una terminología diferente, sigo en gran medida su excelente análisis. Véase Oakes (1990).

²⁸ Un elemento diferenciador muy temprano se refiere al problema de la comprensión. Ya en el artículo de Roscher, Weber pensaba que la economía política (lo mismo que más tarde la sociología) hace uso, como método, de interpretaciones; en ese sentido, se trataría por tanto de una ciencia comprensiva. Véase, por ejemplo, el pasaje siguiente: «Incluso, si se quiere aceptar específicamente su tesis [la de Rickert] de que los objetos de la experiencia “externa” e “interna” nos serían “dados” de un modo fundamentalmente igual, aún sigue en pie, frente a la “inaccesibilidad de principio de la vida espiritual ajena” fuertemente acentuada por Rickert, que el curso de la acción humana y de las manifestaciones humanas de todo tipo son susceptibles a una interpretación en cuanto a su sentido [*sinnvoll*] que para otros objetos sólo se encontraría un *elemento análogo* en el terreno de la metafísica. [...] La posibilidad de este paso más allá de lo “dado” que aquella interpretación representa es lo específico que, pese a las dudas de Rickert, justifica el que se reúnan aquellas ciencias que emplean como método tales interpretaciones en un grupo especial (las ciencias del espíritu)» (Weber 1985d, 12 y ss. [1985f, 16 y ss.]). Esto es en cierto sentido una aproximación a Dilthey. Sin embargo, la siguiente oración marca enseguida de nuevo la distancia con respecto a él, pues dice: «Por eso, no hay que [...] caer en el error de pensar que les sea necesaria una base que se corresponda con el papel de las matemáticas y descubrirla en una ciencia sistemática de la psicología social, aún por crear».

²⁹ En la bibliografía secundaria sobre el *Wissenschaftslehre*, que con el tiempo se ha vuelto casi infinita, aparecen las valoraciones más extremas. Éstas irán desde la tesis de que, en cuestiones de doctrina del método, Max Weber sería totalmente dependiente de Heinrich Rickert, hasta la tesis de que Heinrich Rickert prácticamente carecería de importancia para la obra de Max Weber. En mi opinión, esta segunda tesis no puede tomarse en serio, pues está en contradicción con la valoración inequívoca del propio Max Weber, tal como muestran no sólo su obra sino también su correspondencia. La primera tesis, en cambio, ha de ser tomada en serio. Fue formulada del modo más consecuente por Thomas Burger y, siguiéndole a él, por Guy Oakes. Burger afirma que en la *Wissenschaftslehre* sólo habría una pieza original, a saber, la doctrina del tipo ideal [*Idealtypus*]. Todo el resto sería Rickert, si bien de cuando en cuando en una forma levemente transformada. Guy Oakes se adhiere a esta tesis e intenta con ello, al hacer caer a Rickert, derribar también a Weber. Por mi parte, trataré de evitar este desenlace, aunque me convenza la mayor parte de la argumentación de Guy Oakes. Véase Burger (1976, en especial, I y IV), así como Oakes (1990). Oakes distingue al mismo tiempo tres tipos de dependencia: la genética, la hermenéutica y la lógica, dando pruebas de la dependencia lógica de Weber respecto de Rickert, pero no de las otras dos. Si existen, habrían de darse, en ese caso, tres pasos: 1. Explicación de las premisas de Rickert; 2. Examen de la validez de la solución de Rickert; 3. Consecuencias para Weber. En la bibliografía secundaria, se defiende a menudo una posición «intermedia»: Weber sería, en un primer momento, dependiente de Rickert, pero luego se liberaría de esta dependencia. Una variante interesante de esta visión la sostiene Pietro Rossi (1987, 20 y ss.).

³⁰ Al situarse a sí mismo, Weber se sirve de una sugerencia de Emil Lask, que éste había hecho en su tesis doctoral sobre Fichte y la historia. Según ésta, el racionalismo dogmático fue definitivamente superado mediante la crítica de Kant. Queda por tanto sólo dar el paso más allá de Kant. Quien lo dio de la forma más convincente fue Hegel. Por eso, en sentido estricto quedan ya sólo dos formas de racionalismo epistemológico: la discursiva-analítica y la emanatista. Weber seguirá este diagnóstico y

se confesará partidario de la primera forma del racionalismo de teoría del conocimiento, como muestra no sólo el ensayo sobre Roscher sino también la cita de la carta indicada antes: «Quedan abiertos dos caminos: Hegel o... *nuestra* forma de tratar las cosas» (véase la nota 7). El pasaje correspondiente en el ensayo sobre Roscher (Weber 1985d, 13-16 [1985f, 12-21]).

³¹ Los otros tres conceptos de «naturaleza» los desarrolla Weber en 1985e, 321 y ss. (2009, 106 y ss.).

³² Véase en especial Weber (1985d 64 y ss. [1985f, 76 y ss.], e incluso ya en 1980, 7 [1964, 13]): «... mayor capacidad de la explicación interpretativa frente a la observadora».

³³ Véase Weber (1985b, 207 [1973b, 94]). Resulta, sin embargo, discutible que mantuviese esta posición con la misma radicalidad. Cuando menos, sugiere que modificó esta posición el hecho de que desde que concibió el *Grundriss der Sozialökonomik* se esforzase por crear un aparato conceptual para una sociología comprensiva.

³⁴ El mismo Simmel en sentido estricto no pertenecía al neokantismo suroccidental alemán. Además Max Weber leía sobre todo a los científicos empiristas [*Erfahrungswissenschaftler*], que escribían por su lado también sobre metodología, como por ejemplo Hugo Münsterberg, Wilhelm Wundt, Eduard Meyer o Rudolf Stammler, entre otros. Serán éstos, más que los filósofos, con quienes tendrá sus controversias mayormente polémicas.

³⁵ Véase Rickert (1902). Los capítulos I-III se publicaron ya en 1896; los capítulos IV y V, decisivos para Max Weber, en 1902. Una buena introducción a su doctrina del método la proporciona también el escrito varias veces reelaborado y ampliado *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Rickert 1926). La primera edición apareció en 1898; la segunda en 1910, es decir, posterior a los *Grenzen* y tras la *Geschichtsphilosophie* (*Filosofía de la historia*) de Rickert (un trabajo al que Max Weber se dedicó igualmente de forma intensiva). A la nueva edición de 1912, Rickert le asignó tres tareas: 1. Posibilitar a los investigadores individuales «hacerse consciente de la esencia de su propia actividad»; 2. Introducir a los *Grenzen*; 3. Continuar sin polémicas la controversia con Dilthey o Münsterberg, entre otros.

³⁶ La conocida formulación de Rickert dice: «Toda realidad empírica puede analizarse bajo un punto de vista lógico diferente al de que ella sea una naturaleza. *Se convertirá en naturaleza si la observamos teniendo en cuenta lo general; se convertirá en historia si la observamos teniendo en cuenta lo particular.* Toda ciencia empírica parte de la realidad experimentada de forma inmediata. La diferencia más general en los métodos sólo hay que buscarla en lo que las distintas ciencias efectúan con esta realidad, es decir, depende de si buscan lo general y lo no-real en el concepto; o lo real en lo particular y lo individual. A las ciencias naturales les corresponde una tarea; a las ciencias históricas, la otra». Véase Rickert (1902, 255). En la segunda parte de la cita se encuentra la base (errada) por la cual Rickert, con el concepto de ciencias naturales, forma también el contraconcepto de ciencias de la realidad [*Wirklichkeitswissenschaft*]. También éste fue adoptado temporalmente por Max Weber, por ejemplo, en el ensayo sobre Roscher y en el de la objetividad. Más tarde lo abandonó. Con razón, pues toda ciencia trata sobre lo no-real porque nosotros, para entender lo real ¡hemos de construir lo no-real!

³⁷ Véase Rickert (sobre todo 1913, 1914 y 1921). Sobre este último, hay una correspondencia entre Heinrich Rickert y Max Weber, poco anterior a la muerte de éste. Véase carta a Rickert del 26 de abril de 1920 (Weber 2012, 1040-1041).

³⁸ Ésta es la conclusión que saca Guy Oakes.

³⁹ Presumiblemente, Weber ya no leyó los escritos tardíos de Dilthey y los póstumos naturalmente

permanecieron desconocidos para él. Para entender la posición de Dilthey entre Kant y el neokantismo suroccidental alemán, véase en especial Riedel (1981, 23 y ss., y 52 y ss.).

⁴⁰ Véase de forma más exhaustiva en Schluchter (1988, I, cap. 3, 4b).

⁴¹ Se trata de una reflexión sobre el dicho: El que no está conmigo, está contra mí.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2011-29869-Co2-01, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español.

¹ No quiero dejar de constatar que Marianne Weber se refiere a la larga enfermedad psicológica de su esposo en clave metafórica de la *Divina comedia* de Dante. Habla de «descenso a los infiernos» al comienzo de la enfermedad y de superación de «los círculos inferiores del infierno» cuando Max siente una mejoría. (Marianne Weber 1984, 250 y 269; 1995, 386 y 408).

² John Milton, *El paraíso perdido*. Cito por la versión castellana en prosa publicada en la red por la editorial argentina El Cid editor, 2009, pp. 474-475, y que he consultado el 1 de diciembre de 2012: <http://site.ebrary.com/lib/redcsic/Doc?id=10345546&ppg=474>.

³ «Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder, / Holdes Blütenalter der Natur! / Ach, nur in dem Feenland der Lieder / Lebt noch deine fabelhafte Spur. / Ausgestorben trauert das Gefilde, / Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick, / Ach, von jenem lebenwarmen Bilde / Blieb der Schatten nur zurück» (Schiller 2009, 60). Ésta fue la estrofa elegida precisamente por Franz Schubert para componer uno de sus maravillosos *Lieder* sobre poemas de Friedrich Schiller, obviamente bajo el título «Die Götter Griechenlandes».

⁴ «Ja, sie kehrten heim, und alles Schöne, / Alles Hohe nahmen sie mit fort, / Alle Farben, alle Lebenstöne, / Und uns blieb nur das entseelte Wort. / Aus der Zeitflut weggerissen, schweben / Sie gerettet auf des Pindus Höhn, / Was unsterblich im Gesang soll leben, / Muss im Leben untergehn» (Schiller 2009, 62).

⁵ «Nicht mehr war das Licht der Götter Aufenthalt und himmlisches Zeichen - den Schleier der Nacht warfen sie über sich. Die Nacht ward der Offenbarungen mächtiger Schoss - in ihn kehrten die Götter zurückschlummerten ein, um in neuen herrlichen Gestalten auszugehn über die veränderte Welt» (Novalis 2001, 42).

⁶ «Bezwinge den Durst nach äußerem Gut, du getäuschter Mensch! / Entzaubere dir Verstand und Herz; / Der Gewinn an eigenen Thaten / Nur dieser beruhiget dich. / Güter, Ehren und Tugend haschet die Zeit hinweg; / Täuschungen sind sie, verschwunden im Augenblick. / Lerne das Ewige kennen, / Und faß' es in dein Herz» (Herder 1968, 144). Debo el descubrimiento de este poema al libro de Pedro Piedras Monroy, *Max Weber y la India* (2005, 13-16). En esta excelente monografía, Piedras Monroy establece claramente las relaciones entre el poema de Herder y la obra de Weber sobre la religión en la India, ambos traspasados por la idea de la *Entzauberung*, del desencantamiento y de sus consecuencias para la vida humana personal y colectiva. El poema de Herder aparece completo en alemán y en castellano en las páginas 13 a 16 de ese libro, de donde he tomado la traducción de los primeros versos.

⁷ Sobre la posible influencia de Max Weber en Hermann Broch, véase Harrington (2006).

⁸ El primer «Réquiem» fue escrito por Rilke en 1900 a la muerte de Gretel Kottmeyer, dedicado a Clara Westhoff y publicado como cierre de *El libro de las imágenes* en 1902, 1906 y 1912. El segundo, «Réquiem por una amiga (Paula Modersohn Becker)», escrito el último día de octubre y los dos primeros de noviembre de 1908. Pocos días más tarde fue redactado el tercero, «Réquiem por el conde Wolf von Kalckreuth». Estos dos últimos fueron publicados juntos por la editorial Insel en un librito al año siguiente, 1909. Muy posiblemente fuera uno de estos dos réquiems el recitado por Max Weber, ya que parece que había prestado o regalado este librito en los comienzos de enero de 1910 a Else Jaffé, según documenta Michael Sukale (2002, 293). Finalmente, Rilke escribió en noviembre de 1915 el

«Réquiem a la muerte de un niño» en memoria de Peter Jaffé, hijo de sus amigos Else Jaffé y Edgar Jaffé (profesor de la Universidad de Múnich, amigo también y colaborador de Max Weber). Una edición bilingüe de los cuatro réquiems puede verse en Rilke (2008).

⁹ Las relaciones de Max Weber con Stefan George y su círculo merecen un capítulo aparte que no puedo desarrollar aquí. Sobre este tema puede verse, además del libro de Marianne Weber (1984 [1995]), las obras de Wolf Lepenies (1985), Edith Weiller (1994) y Stefan Breuer (1995).

¹⁰ «Das Denken ward ein Recht und die Befugnisse der Vernunft wurden legitim» (Heine 1968a, 75).

¹¹ «Die alten steinernen Götter erheben sich dann aus dem verschollenen Schutt, und reiben sich den tausendjährigen Staub aus den Augen, und Thor mit dem Riesenhammer springt endlich empor und zerschlägt die gotischen Dome» (Heine 1968a, 163).

¹² «Und in Götterkämpfen halt' ich es jetzt / Mit der Parthei der besiegten Götter» (Heine 2009, 686).

¹³ «[...] habe auch ich bei Gelegenheit der Elementargeister von der Transformation der altheidnischen Götter sprechen müssen. Diese sind keine Gespenster, denn, wie ich mehrmals angeführt, sie sind nicht tot; sie sind unerschaffene, unsterbliche Wesen, die nach der Siege Christi, sich zurückziehen müssten in die unterirdische Verborgenheit, wo sie mit dem übrigen Elementargeistern zusammenhausend, ihre dämonische Wirtschaft treiben» (Heine 1968b, 695).

¹⁴ «[Tannhäuser] das zu den merkwürdigsten Sprachdenkmalen gehört, die sich im Munde des deutschen Volkes erhalten» (Heine 1968b, 696).

¹⁵ «Dieses Lied ist wie eine Schlacht der Liebe und es fließt darin das rotteste Herzblut» (Heine 1968b, 700).

¹⁶ «Von Walhalls spröden Wonnen spricht Du mir wahrlich nicht» (Marianne Weber 1984, 700 [1995, 920]).

¹⁷ «In derselben Weise mussten die armen Heidengötter wieder die Flucht ergreifen und unter allerlei Vermummungen in abgelegenen Verstecken ein Unterkommen suchen, als der wahre Herr der Welt sein Kreuzbanner auf die Himmelsburg pflanzte, und die ikonoklastischen Zeloten, die schwarze Bande der Mönche, alle Tempel brachen und die verjagten Götter mit Feuer und Fluch verfolgten» (Heine 1968c, 836).

* «Rationalization in Max Weber's Developmental History», en Roth (1987). Traducción de Patricia Lambruschini. Revisión y traducciones del alemán de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz. A lo largo de su artículo, Roth se refiere a la concepción weberiana de la *Entwicklungsgeschichte*, expresión que puede ser traducida al inglés como *developmental history* pero que carece de un equivalente adecuado en español. Aunque *Entwicklung* puede traducirse como *evolución* o *desarrollo*, creemos que *desarrollo* es más apropiado puesto que el primer término tiene un vocablo más específico en alemán (*Evolution*) y debido al interés del propio Weber en distinguirse de las perspectivas evolucionistas de su época. Sin embargo, el español no tiene un adjetivo apropiado para dar cuenta del desarrollo como sí tiene el inglés (*developmental*). La traducción de *Entwicklungsgeschichte* (y de *developmental history*) sería entonces *historia de desarrollo*, una historia que lleva implícita la idea de desarrollo (y que difiere, por lo tanto, de una *historia del desarrollo*, entendida como la historia de un desarrollo determinado). Aunque esta expresión pueda resultar un poco incómoda en español, nos ha parecido apropiado traducirla por dos razones. Por un lado, porque consideramos que si no lo hiciéramos traicionaríamos el espíritu del propio autor, que sostiene que la noción de *Entwicklungsgeschichte* ha sido desatendida en las traducciones que se han hecho de Weber y se encarga explícitamente de destacarla. Y por otro lado, porque esta noción se repite muchas veces a lo largo del texto y creemos que sería engorroso para el lector encontrarse sistemáticamente con la palabra expresada en alemán o en inglés. [N. del E.]

¹ Este pasaje ha sido a menudo malinterpretado. Weber no habla «precisamente desde el punto de vista que odia el intelectualismo como el peor demonio, como hacen los jóvenes actualmente»; afirma el valor de la ciencia «en contra» del punto de vista que odia el intelectualismo.

² Para el *Grundriss der Sozialökonomik* originalmente Weber había tenido la intención de escribir también sobre aspectos contemporáneos de la sociedad capitalista. El índice proyectado en 1910 enumeraba los siguientes temas, de los que posteriormente se encargaron otros colaboradores: frenos y retrocesos del desarrollo capitalista; la transformación interna del capitalismo; el impacto social de las tendencias monopolistas y burocráticas; la naturaleza y las condiciones sociales del proletariado; las así llamadas nuevas clases medias; el Estado moderno y el capitalismo; la importancia general de la moderna comunicación de masas para la economía capitalista; capitalismo agrario y estructura social; los límites del capitalismo agrario; colonización interna, e incluso economía y raza. Véase Weber (1910). Si Weber hubiese escrito en el sentido de ese proyecto, el tema del desarrollo capitalista y de la naturaleza de la modernidad habría estado enfatizado mucho más fuertemente de lo que está en *Economía y sociedad* (como la conocemos hoy).

³ Véanse Bendix (1984) y mi recensión del mismo (Roth 1985a), Parsons (1966), Schluchter (1981) y Habermas (1984).

⁴ Schmoller (1900, vol. I; 1904, vol. II); Schönberg (1897). Carl Brinkmann una vez explicó la novedad del manual de Schönberg: «Gustav Schönberg creía que la época de una mera actualización de los textos, como la del de Karl Heinrich Rau hecha por Adolf Wagner en 1872, había terminado. En consecuencia, publicó desde Tubinga su *Manual de economía política*, que imitaba los libros de texto jurídicos —recuérdese que el conocido *Grundriß der politischen Oekonomie* (1893) de Eugen von Philippovich apareció por primera vez como parte del *Manual de derecho público* de Heinrich Marquardsen. Schönberg recopiló contribuciones de jóvenes académicos sobre los distintos campos de la economía, incluyendo las disciplinas afines a la *Staatswissenschaft* [ciencia del Estado] y la

Staatslehre [doctrina del Estado] —. Como modelo, el nuevo manual se ubicó entre los más antiguos trabajos ingleses y franceses sobre “principios” económicos y el más antiguo *Staatswörterbuch* alemán» (Brinkmann 1937, 125).

⁵ «Las religiones proféticas y de salvación [...] vivían en muchos casos —y particularmente en aquellos importantes para la historia de desarrollo—, [...] en una relación de tensión no sólo aguda sino también permanente respecto al mundo y sus órdenes» (Weber 1986c, 541 [1998c, 531]).

⁶ Para «burocracia moderna plenamente desarrollada» véase Weber (1972, 577 [1964, 749]; *cfr.* 1972, 551, 563 [1964, 707, 726]). Sobre la «comunidad política plenamente desarrollada» véase Weber (1972, 516 [1964, 670]).

⁷ Véase Roth (1968, XLIV-LI), así como Stefan Breuer (1982).

⁸ Sobre los propósitos más importantes de *Economía y sociedad*, véase también Kalberg (1983).

⁹ Véase Roth (1979).

¹⁰ Véanse Roth (1981, XXV-XXVI) y Weber (2003, 449-450).

* «Max Weber als Erzieher», en Hennis (1996a). Publicación original en Hennis (1990). Traducción de Pedro Piedras Monroy; revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Este esbozo del tema que aquí sólo se traza está basado en una conferencia que tuvo lugar el 25 de febrero de 1988 en el Wissenschaftskolleg de Berlín. El mismo sirvió como presentación para un coloquio que se desarrolló al día siguiente sobre «Max Weber y la ciencia política alemana después de 1945». Max Weber ascendió, después de 1945, a la categoría de clásico universal de la sociología. Bajo la influencia de Leo Strauss y Eric Voegelin, Arnold Bergstraesser y Dolf Sternberger, la ciencia política alemana, por el contrario, apenas ha tenido que ver con Weber, a no ser para demarcarse. Dado que ella, como también ha señalado Theodor Eschenburg, evidentemente pretendía educar —al menos, en el conocimiento serio del mundo y en un mejor juicio político—, el Weber «libre de valores» parecía poder ofrecerle poco en cuanto a orientación. Durante un tiempo yo también estuve confundido y creí en eso —siguiendo a las denominadas «autoridades más antiguas» —, sin embargo, hoy lo tengo por un gran malentendido. Eschenburg, el distinguido homenajeado, el educador de todos nosotros en cuanto a cómo tratar correctamente a las instituciones políticas, nunca importunado por escrúpulos metodológicos, no compartió nunca este malentendido. Espero que le alegre este intento de demostrar que nunca hubiera debido afligirse por él.

* Traducido al castellano para este volumen, véanse pp. 47 y ss. [N. del E.]

² Como medio educativo, Weber veía sólo uno: «el club de tipo americano, al margen de cuál sea su fin». Tras esta curiosa frase se encuentra la admiración de Weber por el poder educador de las sectas puritanas.

³ Weber, que ante sus estudiantes habla de la «ciencia como vocación», no tiene precisamente en mente la tardía exhortación autobiográfica del *Zarathustra* de Nietzsche —«Llega a ser el que eres»: «el más malvado de todos los hombres-pescadores. *El* que precisamente soy yo desde los cimientos y desde el comienzo «... es decir, el “llega a ser el que *eres*”, en el sentido del *Ecce Homo. Cómo llegar a ser lo que se es* (véase *Also sprach Zarathustra*, libro 4)—, sino el Nietzsche de «*Schopenhauer als Erzieher*»: «Nadie puede construirte el puente sobre el que precisamente tú tienes que pasar el río de la vida; nadie, sino tú solo. Es verdad que existen incontables senderos y puentes y semidioses que pretenden llevarte a través del río, pero sólo a costa de ti mismo [...]. En el mundo, hay tan sólo un único camino por el que nadie puede ir sino tú: ¿Adónde lleva? No preguntes, ¡ve por él!» (*Unzeitgemäße Betrachtungen* III, cap. 1). Con Nietzsche, Weber pone el énfasis por tanto no sólo en el devenir *individual* sino en el *devenir* literalmente entendido de forma activa, cuando recalca el «trabajo» cotidiano, «la exigencia del día», en cuya realización «cada uno encuentra el *Dämon* que sostiene los hilos de su vida y le obedece» (Weber 1985a, 613 [1998a, 233]) —una exhortación pedagógica genuina con un ideal de la personalidad que seguramente hoy resulta completamente anacrónico y está muy alejado del ideal del yo introspectivo y narcisista de nuestros días (adenda de 1995)—.

⁴ El tema de la conferencia de Lauenstein, celebrada el 29 de septiembre de 1917, pocas semanas antes de la conferencia de Múnich del 7 de noviembre de 1917 sobre «La ciencia como vocación».

⁵ Éste es el tema del magnífico libro *Fleeing from the Iron Cage*, de Lawrence A. Scaff (1989), que marca un giro en la investigación weberiana norteamericana.

⁶ Del mismo autor, *Einsicht und Leidenschaft* (1939) serviría también para acercarse a la relación entre Platón y Weber; lo mismo que el opúsculo de Eugen Fink *Vom Wesen des Enthusiasmus* (1947).

⁷ Weber nunca habría estado de acuerdo con que el corpus de obras póstumas « *Wirtschaft und Gesellschaft* » llevara el subtítulo de « *Grundriss der verstehenden Soziologie* ». Este subtítulo fue añadido por Johannes Winckelmann sin ninguna prueba que lo fundamentase.

⁸ Legado de Max Weber. Depositado en el *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz*, VI. HA. Nl. Nr. 30/13, fojas 27-33 (aparecerá en Weber 2015 [N. del E.]).

⁹ Hasta qué punto los elementos aristotélicos influyen aún en la economía política de la Escuela Histórica, es algo que documenta el sustancioso artículo de Birger Priddat (1989).

* Traducción de Jan Roth. Revisión y traducciones del alemán de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz. El término inglés *Social Economics*, utilizado por el autor, es la traducción de *Sozialökonomik*, término al que Max Weber dio difusión. El significado de su traducción literal al castellano, economía social, es completamente ajeno al sentido original. El término sociología económica carece del carácter específicamente institucional que conlleva en alemán. Con el fin de destacar su singularidad y evitar equívocos, en un artículo en el que el término tiene enorme importancia, optamos por dejarlo en alemán. [N. del E.]

¹ Weber (2009b). Disponible en *Max Weber-Gesamtausgabe* (en adelante: *MWG*).

² «Aparentemente Weber no pretendía que este material fuese “leído” en el sentido ordinario de la palabra, sino que sirviese como una referencia para la aclaración y sistematización de los conceptos teóricos y sus implicaciones» (Parsons 1947, 89n).

³ Y por lo tanto orientada a desarrollar su crítica anterior a Stammler y no a Marx.

⁴ Aunque fue publicado por primera vez en 1917, este texto fue elaborado en el marco de una discusión interna en la Verein für Sozialpolitik [Asociación para la Política Social] durante 1913, el mismo año en que fuera escrito y publicado el ensayo sobre las categorías.

⁵ Es decir que debemos comprender qué entendía Weber por «teoría económica» y no imputarle construcciones posteriores que iban a girar, por ejemplo, en torno a la teoría de precios y mercados competitivos. Véase el útil resumen de las contribuciones de Wieser al *GdS* elaborado por Mitchell (1917).

⁶ En su discusión acerca de la relación de los economistas con los juicios de valor, Weber se refirió en 1895 a «nosotros, discípulos de la Escuela Histórica Alemana» (1988, 16 [1991, 88]), con lo cual implicaba que se alineaba con el historicismo asociado a la obra de Schmoller, Brentano y Wagner.

⁷ En todo caso, Swedberg ya ha definido a la sociología económica como «la explicación de fenómenos económicos a través de conceptos sociales» (1987, 9), mientras que Weber por su parte no suponía que existiesen fenómenos específicamente «económicos». Esta posición es un corolario al argumento que después haría Lionel Robbins, para el que «la economía es la ciencia que estudia el comportamiento humano como una relación entre fines y medios escasos, los que tienen usos alternativos» (1935, 16). Tras ello, Robbins continúa argumentando que «[n]o existe una cualidad en las cosas, fuera de su relación con los hombres, que hagan de ellas bienes económicos» (1935, 46). Lo que distingue a Weber de Robbins es que el primero consideraba al proceso de valoración que crea los «bienes económicos» en el proceso de acción económica como necesariamente social. Para Robbins era un concepto abstracto de «escasez» lo que brinda valor a los objetos. Para Weber el valor era creado a través de la acción social, así como de procesos que eran objetos legítimos de investigación por sí mismos.

⁸ Richard Swedberg nos ofrece un resumen del proyecto del *GdS* (1998, 153 y ss.), aunque en los años siguientes los editores de la *Max Weber-Gesamtausgabe* han publicado nuevos materiales que aportan considerablemente a nuestro entendimiento de éste.

⁹ Así, *Buch* es el nivel principal, cada uno a su vez dividido alfabéticamente, pero con las *Abteilungen* numeradas de forma continua del I al IX, por lo que el libro 1 contiene tres *Abteilungen*, el libro 2 tan sólo una, el libro 3 abarca tres *Abteilungen* y los libros 4 y 5 de nuevo incluyen una sola cada uno. Adicionalmente, algunas *Abteilungen* fueron subdivididas en *Teilen* individuales, los cuales también

formaban *Bände* individuales. De esta estructura confusa pueden derivarse al menos dos maneras mutuamente excluyentes de hacer referencia a las contribuciones individuales.

¹⁰ Este esquema se presenta brevemente en la página 10 de la contribución de 1914; véase Bücher (1914).

¹¹ Una disposición de temas que subyace a su obra clásica posterior, la *Historia del análisis económico*.

¹² Esto puede verse en la carta a Paul Siebeck del 2 de abril de 1914 (cfr. Weber 2003, 587).

¹³ Éste es el plan publicado en 1914. Véase *infra* para una discusión de cómo se relaciona esto con los planes anteriores.

¹⁴ También debía haber una contribución acerca del intercambio de acciones y mercancías, pero de lo que consulté en la Biblioteca de Londres no queda claro si éste fue o no efectivamente publicado alguna vez.

¹⁵ «Wer vom Kapitalismus nicht reden will, soll doch bitte vom Rationalismus schweigen!» (2003, 123-124).

¹⁶ El *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik* fue comprado a su dueño, Heinrich Braun, en 1904, y continuó, con mayor número de volúmenes, bajo el nombre de *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (AfSS)*.

¹⁷ Véase Roscher (1874, 1021): «geistreich aber nicht scharfsinnige Mann».

¹⁸ «Kapitalismus heissen wir eine Wirtschaftsweise, in der die spezifische Wirtschaftsform die kapitalistische Unternehmung ist. [...] Kapitalistische Unternehmung aber nenne ich diejenige Wirtschaftsform, deren Zweck es ist, durch eine Summe von Vertragsabschlüssen über geldwerte Leistungen und Gegenleistungen ein Sachvermögen zu verwerten, d. h. mit einem Aufschlag (Profit) dem Eigentümer zu reproduzieren. Ein Sachvermögen, das solcher Art genutzt wird, heisst Kapital» (1902, 195).

¹⁹ «Arbeitsenergie, ihr lebhaftes Temperament, ihre irdische Weltauffassung».

²⁰ «Dass der Protestantismus, zumal in seinen Spielarten des Calvinismus und Quäkertums, die Entwicklung des Kapitalismus wesentlich gefördert hat, ist eine zu bekannte Tatsache, als dass sie des weiteren begründet zu werden brauchte» (1902, 380-381).

²¹ Fecha de publicación del *Liber Abaci* de Leonardo Pisano, el cual combinaba por primera vez la aritmética comercial, las reglas del álgebra y la notación arábica de los números.

²² Una cronología a la que el mismo Weber se adhería en su *Historia económica general*.

²³ Mientras que la autoría de este prefacio [*Geleitwort*] ha sido muchas veces atribuida a Weber, Ghosh (2010) demuestra convincentemente que la mayor parte de él fue elaborado por Sombart (Sombart *et al.* 1904, 1992).

²⁴ El ensayo de Jürgen Osterhammel (1987) sobre Schumpeter y Weber, a pesar de su título, no incluye ninguna discusión específica acerca de lo que una «Sozialökonomik» podría significar.

²⁵ Véase el muy útil estudio de Philippe Steiner acerca de la relación entre la «Sozialökonomik» y la economía política de finales del siglo XIX (1995, 185 y ss.). John Stuart Mill utilizó el término «social economy» en su ensayo «Sobre la definición de la economía política; y sobre el método de investigación apropiado para ella», publicado en 1836, para referirse a aquella «... rama de la ciencia, ya sea que prefiramos llamarla *social economy*, política especulativa o historia natural de la sociedad, [la cual] presupone toda la ciencia de la naturaleza de la mente individual.» (Mill 1967, 319). Mientras que

Jean-Baptiste Say trataba a la «Sozialökonomik» simplemente como sinónimo de economía política, Mill asociaba a la primera con lo que hoy en día llamaríamos ciencias sociales en general. Léon Walras utilizó el término para describir «aquella parte de la ciencia de la riqueza social que se ocupa de la distribución de esta riqueza entre el individuo y el Estado, y que se basa en el principio de la justicia; y no, como enseña la escuela de Le Play y nuestras facultades de derecho, del estudio de los patrones e instituciones filantrópicas, junto con las asociaciones cooperativas y mutuales.» (Walras 1965, 6).

²⁶ Aunque podría argumentarse que nuevamente nos encontramos frente a un caso en el que Weber reconoció el potencial de las ideas presentadas por economistas que no eran capaces de elaborarlas por sí mismos de manera creativa, ésta sería una forma de explicar el incomprensible aprecio que tenía Weber por el trabajo de Friedrich Gottl y Robert Liefmann. Ambos escritores tenían una idea excepcionalmente exagerada acerca de la calidad de su propia obra (en comparación con sus contemporáneos), la cual parece haber sido compartida por Weber.

²⁷ Véase Schluchter (2009, 2n) para obtener detalles del contenido de la primera edición.

²⁸ También hubo una disputa entre Max Weber y Bernhard Harms sobre los derechos de edición, en la cual la «faceta litigante» de Weber se puso de manifiesto.

²⁹ Éste es, por lo tanto, el libro I.III.4 a), b) y c).

³⁰ Fue la partida de Philippovich a Viena lo que había creado, primero, la plaza que ocuparía Weber en Friburgo, y sería su muerte en 1917 lo que conduciría, luego, a la propuesta hecha a Weber para que se mudase a Viena en 1918.

³¹ Los títulos de las contribuciones específicamente de Weber se muestran en itálicas, a fin de distinguirlas de los títulos de sección.

³² [*Allgemeine Bedeutung der modernen Verkehrsbedingungen und des modernen Nachrichtendienstes für die kapitalistische Wirtschaft*].

³³ Hiroshi Orihara, con una serie de importantes estudios, ha intentado determinar la secuencia correcta de las partes de *WuG*; véase Orihara (2003) y los comentarios de Schluchter al respecto (2009, 59 y ss.).

³⁴ Una importante excepción es el análisis de Klaus Lichtblau sobre los cambios en la terminología de Weber entre 1913 y 1920 en *WuG*, cap. 1. La mera complejidad de este ensayo demuestra la importancia de ampliar los análisis de este tipo; véase Lichtblau (2011) así como el capítulo de Pablo de Marinis en este libro, pp. 293-320.

³⁵ Véase mi ensayo acerca de Otto Neurath y la planificación económica, el cual incluye una discusión de la crítica de Weber a la idea de una economía sin dinero. Sus argumentos corren paralelos a los de Ludwig von Mises, aunque no queda claro si Weber tomó estos argumentos de Mises, o viceversa (2007, cap. 6, esp. 157-160).

* «Legitimen Herrschaft», en Breuer (2006a). Traducción de Pedro Piedras Monroy; revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Para este método, de forma más detallada, véase Allerbeck (1982).

² La comprensión de la costumbre como un uso que descansa sólo en un largo arraigo y que no implica obligatoriedad o normatividad es una visión claramente más restringida que antiguas interpretaciones como las que se encuentran en Jhering y también en Tönnies (véase Turner y Factor 1994, 563-601). No obstante, *costumbre* puede cobrar un significado normativo. Se convertirá entonces en *convención* o *tradicción*, como se mostrará más adelante.

³ *Nota bene*: se garantizan. El recurso a los mecanismos sancionadores no es al mismo tiempo una afirmación sobre el fundamento de validez, por lo que por ejemplo falta la filiación de Weber a una «teoría de la coerción» del derecho (Lübbe 1991, 63).

⁴ En la definición de la norma como un deber, Weber se vincula con la forma en la que la entendían sus contemporáneos; sobre todo, en la que se desarrollará en Wundt (1903, 2: 167) y en Simmel (1989, 1: 77); en el énfasis en la pretensión de universalidad, se vinculará sobre todo a Windelband (1924, 2: 73). De éste, lo mismo que de Simmel, se diferenciará él, sin embargo, por una agudísima acentuación de la diferencia entre el ámbito de los hechos empíricos y la esfera de la validez normativa.

⁵ En otro lugar, Weber reserva el concepto de norma ante todo para la esfera de la validez ideal. «Si lo válido normativo se convierte en el objeto de investigación empírica, como objeto, perderá el carácter normativo: se le tratará como “existente”, no como “válido”» (1985d, 531 [1973c, 260]). Una comprensión tan restrictiva sería, en todo caso, una pérdida para la sociología. Weber, no obstante, no se sostuvo tampoco en eso, como muestra la introducción al concepto «norma-máxima» (1985b, 334 y 348 [2009, 119 y 134], entre otras). Para el concepto de norma de Weber, véase Hopf (1986 y 1987).

⁶ En su excelente defensa del concepto de legitimidad de Weber frente a Kelsen, Habermas y Luhmann, Weyma Lübbe ve con gran acierto que este concepto no se asienta sobre la racionalidad con arreglo a valores [*Wertrationalität*] en el sentido de los §§6 y 7 de los «Conceptos sociológicos fundamentales»; aunque luego retrocede cuando le atribuye a la acción racional con arreglo a valores en el sentido de la tipología de la acción un papel fundamental para la legitimidad. Pero la tipología de la acción define a la acción racional con arreglo a valores no como «convencimiento subjetivo de la obligatoriedad o legitimidad de una orden» (1991, 107) sino como determinada «por la creencia consciente en el [...] propio valor absoluto de una determinada conducta, pura como tal e independiente del resultado» (Weber 1980, 12 [1964, 21]). El convencimiento del propio valor de la libertad o de la belleza puede arruinar toda obligatoriedad.

⁷ Un ejemplo sería el confucianismo; naturalmente, no en la forma descrita por Weber sino en la que resulta de las recientes investigaciones. Véanse Roetz (1992) y Lin (1997).

* «Patrimonialismus», en Breuer (2006). Traducción de Pedro Piedras Monroy; revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Véase la carta de Max Weber a von Below del 21 de junio de 1914. En Below (1925, xxiv).

² Véanse Weber (1980, 136, 148 y ss. [1964, 188, 204 y ss.]), Zingerle (1972, 46 y ss.), así como Hermes (2003, 125 y ss.), quien, frente a mi interpretación anterior del derecho, insiste en la diferenciación entre prebendalismo y feudalismo prebendario.

³ A este pasaje remite con razón Helwig Schmidt-Glintzer (2001, 222-231) en su defensa del concepto de Weber. No obstante, cuando caracteriza a continuación a la China imperial como una mezcla de estructuras patrimoniales y racionales, lo que tiene en mente es el sentido del citado pasaje pero no el estudio de China, pues la combinación que para Weber se da aquí consta de tradición y carisma, y no de tradición y racionalidad (en el sentido racional-formal). La China imperial para Weber estuvo caracterizada desde el principio por el hecho de que «el imperio» nacía «del carisma mágico», por el cual «el supremo señor feudal imperial era al mismo tiempo y por encima de todo el supremo sacerdote legítimo —una circunstancia importante que se remonta a la época prehistórica— cuya posición se asemejaba, por ejemplo, a la que pretendió el Papa occidental Bonifacio VIII». La unión de autoridad mundana y espiritual «en una sola mano, aunque con un fuerte predominio de la última», ha mitigado las tendencias patrimoniales y fundado aquel «carácter de institución eclesial del Estado» que hizo que tanto el emperador como sus funcionarios parecieran provistos de «carisma del cargo» (Weber 1989, 175 y ss., 166 y ss., 290, 433 y ss. [1998, 303 y ss., 297 y ss., 393, 491 y ss.]). Por lo tanto, no hay que recurrir en absoluto a la burocracia moderna para explicar los rasgos transpersonales de la «burocracia celestial».

⁴ Véanse para esto en general mis estudios (1987 y 1998, 78 y ss.). Entre los trabajos de interés, centrados en casos concretos, pueden mencionarse: Rösel (1986), Blake (1979), Hardy (1987), Röhrborn (1973), Sheikholeslam (1998) y Sarfatti (1966).

⁵ De patrimonialismo habla, por el contrario, la editora en su introducción (Gerhardt 1993, 24).

⁶ De vital importancia fueron en esta ocasión los trabajos de Shmuel N. Eisenstadt (esp. 1973a) que enlazaban con las premisas de Parsons y Shils.

⁷ Véase en general: Theobald (1982 y 1995). Importantes estudios particulares son, entre otros: Crouch (1986), Hutchcroft (1991), Gilsenau (1991), Willame (1972), Le Vine (1980), Medard (1982), Callaghy (1987), Roett (1972), Schwartzman (1977), Uricoechea (1980), Stein (1980), Martz (1997, 35 y ss.), Jowitt (1983), Walder (1986), Roth (1987), McCormick (1990) y Maslovski (1996).

⁸ Véanse, entre otros: Eisenstadt (1973b), Mansilla (1990), Remmer (1988), Snyder (1991), Walle (1994), Wimmer (1996 y s.d.), Solt (2001) y Erdmann (2002). Para los Estados Unidos: Roth (1987, 17 y ss.).

⁹ Max Weber incluyó el clientelismo, con el que se había encontrado sobre todo en su modelo romano antiguo, en el grupo de los contratos según estatus y lo hizo en razón de la fuerte acentuación de los deberes recíprocos de respeto (centrados alrededor de la *fides*), que —desde el punto de vista de la sociología de la dominación— lo acercaban al feudalismo, al que él, en otro lugar, definirá como «un “caso límite” de la estructura patrimonial en la dirección del estereotipamiento y fijación de las relaciones entre los señores y los vasallos». Véase Weber (1980), 401, 421 y ss., 625 [1964, 537, 561 y ss., 810]; 1988, 202 y ss.; 1999, 277 y ss. [1964, 1037]). Podrán encontrarse reveladores desarrollos

ulteriores de esto en Wallace-Hadrill (1989), así como Eich (2005, 69 y ss.).

¹⁰ Con el *Reader* editado por Steffen W. Schmidt *et al.* (1977) se puede obtener una primera impresión de la casi infinita bibliografía que hay sobre el tema.

¹ Entre otros, Weber (1993a, b). Véase Mommsen (1993). En conexión con la encuesta realizada por la Asociación de Política Social, el Congreso Social Evangélico realizó también otra encuesta a los pastores protestantes sobre la situación de los campesinos en 1892-1893 a iniciativa de Max Weber (y de Paul Göhre, secretario general del Congreso).

² Esta perspectiva nacional la reiteró Max Weber en sus intervenciones durante esa década de 1890 en las asambleas del Congreso Social Evangélico, al unir el progreso interior de Alemania y su transformación en una potencia económica y política mundial (Weber 1993d, 610-611) y al afirmar el «evangelio de la *lucha* como un deber de la nación, como una tarea del individuo y de la colectividad», como el único camino para la grandeza (Weber 1993e, 638). En su definición del concepto de nación, no obstante, Max Weber no establece ninguna relación monocausal en la creación de las naciones, como expuso claramente unos años después, en 1912, en el Segundo Congreso de Sociología en Berlín, dentro de su comentario a la ponencia de Paul Barth sobre «La nacionalidad en su sentido sociológico»: «El concepto de nación se podría definir en los siguientes términos: una comunidad desde el punto de vista del sentimiento, cuya expresión más adecuada sería un Estado propio, que tiene, por tanto, normalmente la tendencia a impulsarlo desde dentro de sí. Pero los factores causales que pueden conducir al nacimiento de este sentimiento nacional pueden ser muy diversos» (Weber 1988j, 484).

³ Sobre esta evolución puede verse Mommsen (1974, 60 y ss.).

⁴ Sobre el legado de Bismarck para Alemania puede verse Weber (1984c, 437-450 [2008a, 79-96]).

⁵ La parlamentarización del sistema de gobierno llegaría al *Deutsches Reich* en las que serían las últimas semanas de la primera Guerra Mundial. El día 3 de octubre fue nombrado canciller Max von Baden por el emperador. El día 26 de octubre, el pleno del *Reichstag* aprobó, con el voto en contra de los conservadores e independientes, dos leyes cuyo contenido había sido acordado por los socialistas del SPD, el Zentrum y los liberales de izquierda. Estas leyes significaban formalmente la transición a una monarquía parlamentaria: responsabilidad del canciller ante el *Reichstag*, eliminación de la incompatibilidad entre la condición de diputado y de delegado en el *Bundesrat*, sometimiento del Ejército al gobierno y por tanto a la responsabilidad parlamentaria, entre otras medidas. Entraron en vigor el 28 de octubre (Boldt 1990, II, 212 y ss.).

⁶ Los partidos más importantes en el *Reichstag* eran, a la altura de 1912: los liberal-nacionales, los liberales de izquierda, los conservadores (incluyendo a conservadores y conservadores liberales), el partido católico Zentrum, y el partido socialdemócrata. Véase Dieter Langewiesche (1988, 128-163, 309; tabla 4: número de votos y diputados).

⁷ El libro de Mosei Ostrogorski (1854-1919), *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, se publicó en París en 1903, pero en 1902 había aparecido la versión inglesa con el título *Democracy and the Organization of Political Parties*. El libro de James Bryce, *The American Commonwealth*, fue publicado por vez primera en Londres, en 1888, en Macmillan&Co, en tres volúmenes. Al mismo tiempo se publicó una edición en Nueva York en dos volúmenes. En la tercera edición, en 1910, Bryce añadió un capítulo sobre «The Tammany Ring in New York City».

⁸ Ostrogorski había calificado a los parlamentarios en esta nueva situación de «simples marionetas»: «Thus, in the intimate relations between the parliamentary chief and his followers, there has been imported from outside a regular intimidation agency, which makes the Members, for the nonce, simple puppet on the parliamentary stage» (1982, 317).

⁹ De nuevo utiliza Weber el término «dictadura» para denominar la nueva situación política en Inglaterra tras la segunda gran reforma electoral de 1867, nueva situación que él encuentra caracterizada sobre todo por la presencia directa de los líderes políticos ante las masas en mítines electorales, pues efectivamente, en las grandes campañas electorales de 1868, 1874 y 1880, el liberal William Gladstone y el conservador Benjamin Disraeli se dirigieron directamente al electorado, buscando una confirmación directa, plebiscitaria, de sus personas en los electores.

¹⁰ La exposición sobre los partidos políticos norteamericanos sigue muy de cerca la obra de James Bryce, en la que se encuentran algunos conceptos usuales en los escritos de Max Weber, como «político profesional», la diferenciación entre «vivir de la política y vivir para la política» o a la indicación de Weber sobre la profesión de abogado como una cantera especial para la actividad política. En el capítulo 57 de su *American Commonwealth* habla Bryce de «los políticos» y señala que «professional politicians» son realmente sólo los que pertenecen a lo que él llama «inner-circle men», es decir, aquellos para los que «politics is the main though seldom the sole business of their lives» (1995, 731). No considera «professional politicians» a los que forman el «outer circle», es decir, aquellos que trabajan para el partido político en las elecciones, como «chairmen and secretaries of local party associations». En este punto, Bryce constata una gran diferencia entre Estados Unidos y Europa, pues el «inner circle» es mucho mayor en Estados Unidos que en Europa, en términos absolutos y relativos, pues en Estados Unidos existen las condiciones «for producing a class of men specially devoted to political work and making a livelihood by it» (735). Según sus cálculos, el «inner circle» incluye en Inglaterra 4 000 personas, mientras que en Estados Unidos más de 250 000 (737).

¹¹ Puede leerse una condensada información sobre los partidos alemanes hasta la primera Guerra Mundial en Ritter (1985).

¹² Con los «dictadores municipales» se está refiriendo Weber a lo acontecido en algunas ciudades norteamericanas a comienzos del siglo xx, según cuenta James Bryce en los capítulos 50 y 52 de su *American Commonwealth*, aunque hay que señalar que Bryce no utiliza el término «dictador municipal». Weber utiliza de nuevo un término que suena contundente para estos alcaldes elegidos democráticamente y dotados de un gran poder. Este fenómeno de los «dictadores municipales» comenzó en la pequeña ciudad de Galveston (37 000 habitantes), en Texas. Asolada por un maremoto en 1900, la ciudad solicitó de la asamblea legislativa del Estado una reforma de la *city charter* para que la ciudad pudiera asumir más poderes en orden a hacer frente a la situación creada. La *city charter* de 1901 reformó el gobierno de la ciudad, reduciéndolo a un comité de cinco miembros, a cuya cabeza estaba un alcalde-presidente. Este comité dispuso de todo el poder legislativo y ejecutivo para la ciudad, y organizó la administración municipal en cinco departamentos, situándose en sus respectivas cabezas a cada uno de los miembros del comité. El ejemplo de Galveston fue seguido por otras ciudades (Bryce 1995, 564-565, 594-595).

¹³ Max Weber fue propuesto inicialmente por la dirección del partido democrático DDP para una lista electoral por el distrito de Fráncfort, de la que, sin embargo, fue excluido para formar parte de la lista de Hessen-Nassau, con muy pocas posibilidades de salir elegido, como así ocurrió en efecto. Su declaración sobre el fracaso electoral está en Weber 1988l.

¹⁴ Conferencia de Max Weber en Múnich, el 4 de noviembre de 1918, sobre «Deutschlands politische Neuordnung» («El nuevo orden político de Alemania»), según el informe del periódico *Münchner Neueste Nachrichten*.

¹⁵ Conferencia pronunciada en Fráncfort el 1 de diciembre de 1918 sobre «Das neue Deutschland» («La nueva Alemania»), según el informe del *Frankfurter Zeitung*.

¹⁶ Conferencia sobre «Deutschlands Lage» [«La situación de Alemania»], pronunciada el 20 de diciembre de 1918 en Berlín, según el informe del periódico *Vossische Zeitung*.

¹⁷ Discurso «Der freie Volksstaat» [«El Estado popular libre»], según el informe de la agrupación local del DDP de Heidelberg.

¹⁸ También las cartas escritas por Max Weber en enero de 1919 dan testimonio de su honda preocupación por la situación de Alemania, el miedo a que los comunistas den un golpe de Estado y a que los enemigos invadan Alemania. Le preocupa enormemente la falta de dignidad de muchos alemanes, pero, a pesar de este diagnóstico, es optimista con la nación alemana (Radkau 2005, 765-766).

¹⁹ En el artículo «Zum Thema “Kriegsschuld”» («Sobre el tema de la “culpabilidad de la guerra”»), publicado el 17 enero 1919 en el *Frankfurter Zeitung*.

²⁰ El documento fue firmado en Versalles el 27 de mayo de 1919. Texto en Weber (1988b).

²¹ El artículo «Der Reichspräsident» fue publicado el 25 de febrero de 1919 en el periódico *Berliner Börsenzeitung*.

²² «Deutschlands künftige Staatsform» («La futura forma del Estado de Alemania») recoge cinco artículos publicados por Weber en el periódico *Frankfurter Zeitung* entre el 22 de noviembre y el 5 de diciembre de 1918.

²³ La reunión tuvo lugar en Berlín, durante los días 9-12 de diciembre de 1918. Según el acta de la reunión, Weber intervino varias veces para exponer sus argumentos (1988a).

²⁴ Wolfgang Mommsen ha criticado la idea weberiana del poder del presidente del *Reich*, porque según él contribuyó a abonar el terreno para una justificación conceptual del régimen autoritario en Alemania. Mommsen consideraba que Weber absolutizaba el papel del líder carismático y que esta absolutización encerraba el peligro de que esta democracia presidencialista se convirtiera en una dictadura carismática. Según él, «los conceptos de Weber no permitían diferenciar... entre el auténtico carisma democrático, que se propone una realización de valores al servicio de la colectividad, y el falso carisma que corrompe la voluntad popular apelando a los bajos instintos y a los impulsos emocionales de las masas y que lo utiliza como palanca para construirse un poder violento» (1974). Pero el propio Mommsen reconoce en un trabajo posterior (2001), sin embargo, que, desde un mayor distanciamiento temporal, las afirmaciones de Weber sobre la democracia plebiscitaria pueden interpretarse en dos direcciones: o bien en el sentido de la afirmación de una democracia presidencialista o bien en el sentido de una crítica a un parlamentarismo convertido en un mero instrumento de los partidos políticos y sus líderes que se aprovechaban de la institución parlamentaria en su propio beneficio. Esta contribución de W. Mommsen parece reconocer, por tanto, que él había exagerado con ánimo juvenil su «ajuste» de cuentas personal con el clásico Weber y abre una vía para entender las cosas de otra manera: como un debate sobre si la «democracia de líderes» desemboca en un Estado autoritario o si, por el contrario, puede fortalecer al Estado parlamentario.

²⁵ Véase, por ejemplo, Mommsen (1981).

²⁶ Véase Ostrogorski (1982, I, 317 y ss.). Otro ejemplo de la nueva relación entre los resultados electores y la posición del Parlamento fue el de Arthur James Balfour, que dimitió del cargo de primer ministro en 1905, a pesar de tener mayoría en la Cámara de los Comunes, por una derrota en unas

elecciones parciales y por la presión de la opinión pública.

¹ Aunque no haya espacio para desarrollarlo aquí, es importante subrayar que «idea», «noción» y «concepto» remiten a distintos niveles de especificidad, entidad y consistencia de los fenómenos, desde la más genérica «idea» que flota con volatilidad en el «mundo de las ideas», hasta el pretendidamente más unívoco «concepto», entendido por lo general como parte del repertorio discursivo de una disciplina científica.

² Es evidente que la palabra «semántica» requeriría una mayor especificación, que por el momento no puedo darle. También sé que en un texto sociológico como éste corro un riesgo al adoptar un concepto que, por ejemplo en la obra de Luhmann, tiene una definición muy precisa. De manera provisoria (y es de esperar que esto se comprenda mejor al leer los siguientes dos párrafos de este artículo), entiendo por «semántica» un conjunto de sentidos más o menos delimitables, dotados de ciertos atributos que serían propios de una determinada área de influencia cultural.

³ Reconstruir la rica historia conceptual de la comunidad en ciencias sociales y humanidades es una tarea que obviamente excede los propósitos de este trabajo. Me limito a citar los excelentes trabajos de Honneth (1999) y, más extensamente, de Fistetti (2004), que avanzan precisamente en esa dirección.

⁴ La referencia a estas dos «semánticas de la comunidad», por el momento, no pretende ser otra cosa que un mero esquema simplificador. El análisis detallado de textos de diferentes autores permite ver una impresionante mezcla de componentes de una u otra semántica, aunque los grandes trazos de la simplificación puedan seguir manteniéndose mayormente en pie. Así, aunque no de manera total y absoluta, no costaría gran esfuerzo incluir a Ferdinand Tönnies como un claro exponente de la primera tradición. Los sociólogos de la Escuela de Chicago (y en cierto modo también Talcott Parsons) han abrevado sobre todo en la segunda. Con Max Weber, como veremos, las cosas no serán tan sencillas, pero será precisamente tarea de este ensayo dar cuenta de algunas de esas complicaciones.

⁵ El «Grupo de Estudios sobre Teoría Sociológica y Comunidad», que coordino desde 2006 en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, inició en 2013 dos proyectos que se proponen ahondar en las semánticas de la comunidad presentes en la sociología latinoamericana desde la década de los años cuarenta del siglo xx en adelante. Un detalle sobre estos proyectos actuales, así como de algunos proyectos previos, puede consultarse en http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/miembrosDetalle.php?id=11&opcion_area=2&opcion_rol=1.

⁶ En su tesis doctoral sobre la comunidad en la obra de Marx, Tönnies y Weber, Daniel Álvaro (2011) llama «privilegio de la comunidad» a este juego de oposiciones conceptuales, que no sólo implicaban meras contraposiciones entre comunidad y sociedad, sino también jerarquizaciones de la primera respecto de la segunda.

⁷ Trabajé con mayor detalle sobre la obra tönniesiana (en especial sobre *Comunidad y sociedad*) en De Marinis (2010a).

⁸ A modo de ejemplo de la abundante literatura que analizó los perfiles de aquel «clima cultural comunitarista» alemán podría mencionarse Gebhardt (1999), Losurdo (2003), Liebersohn (1988) y Breuer (2002).

⁹ Desde luego, esto no comenzó recién en 1914. Basta recordar, sólo por mencionar un par de ejemplos, los fuertes contenidos nacionalistas de su «Antrittsvorlesung» de 1895 (1988 [1991]) en la Universidad de Friburgo, o sus controvertidas afirmaciones respecto de los peligros implicados en la

«polonización» del *Reich* en su estudio de 1892 sobre los trabajadores rurales al este del río Elba (1984 [1990]). Sobre este último trabajo véase Haidar (2010), quien problematiza justamente los conceptos de comunidad puestos allí en juego por Weber.

¹⁰ La identificación y el uso de estas (y de otras) dimensiones en el análisis de muy diversos autores de la sociología clásica y contemporánea, de Tönnies a Luhmann, es una de las tareas más importantes que ha realizado el equipo de investigación mencionado más arriba, en la nota 5, y que se ha cristalizado en algunas publicaciones. Véanse, por ejemplo, todos los artículos que componen un número monográfico (de marzo de 2010) de la revista *Papeles del CEIC*. También los trabajos compilados en De Marinis (2012). Especialmente en el capítulo introductorio de este último libro despliego estas dimensiones con mayor detalle.

¹¹ Se ha realizado un cuidadoso cotejo con los originales alemanes de ambos textos: (1985b) para el «ensayo de las categorías» y (1980) para los «conceptos sociológicos fundamentales». Así, cada vez que aparezca una cita tomada de estos textos, se la acompañará con la referencia de páginas tanto del original como de la traducción castellana; algunas han sido modificadas.

¹² No de «la sociedad», por cierto. Merecería realmente un trabajo aparte la explicación de las razones por las cuales Weber fue consecuentemente renuente a ofrecer algún concepto fuerte de «sociedad», siempre instalado en el empeño de evitar la reificación o hipóstasis de los conceptos colectivos, que en líneas generales tenían el —para él desagradable— tufillo del organicismo. Véase al respecto Tyrell (1994).

¹³ Hago algunas incidentales referencias a este debate en De Marinis (2010b, 8-10).

¹⁴ Véase, por ejemplo, el segundo apartado del ensayo de «la objetividad» de 1904 (1985a [1973b]), donde Weber aún mostraba claramente ese escepticismo.

¹⁵ Sobre los vericuetos «*werkgeschichtlich*» de *Economía y sociedad*, entre tanto, se ha escrito demasiado en los últimos años. Para ahorrar el espacio que prefiero dedicar a otros tópicos, me alcanza con citar alguna bibliografía que se ha ocupado de eso, por ejemplo Mommsen (2000, 2014).

¹⁶ «*Grundbegriffe der reinen Soziologie*» («Conceptos fundamentales de la sociología pura») es el subtítulo que Tönnies decidió ponerle recién a la segunda edición de 1912 de su *Comunidad y sociedad*. Y «*Soziologische Grundbegriffe*» es el nombre del otro texto weberiano (1980 [1964]) que aquí encontrará un detallado análisis.

¹⁷ Excepto que indiquemos lo contrario, de aquí en más las comillas y subrayados en las frases de Weber pertenecerán al propio autor, quien siempre ha hecho un uso abundante de estos recursos de escritura, alimentando la empresa interpretativa (e imaginativa) de legiones de lectores que se ven (nos vemos) obligados a escudriñar las posibles razones de los mismos: ironía respecto de conceptos de utilización corriente en su época pero a los que critica y a los que propone resemantizar; llamar la atención acerca de sus propios neologismos, etc. Al significado de estos recursos estilísticos habituales en Weber se refiere también Lichtblau (2006, 252).

¹⁸ No está demás subrayar que la sociología no era tan «nueva», aunque ciertamente sí lo fuera para Weber, cuya *Bekenntnis* como sociólogo (nunca plena ni libre de resquemores) tuvo lugar precisamente a partir de estos años inmediatamente previos a la primera Guerra Mundial. Lo cierto es que los desarrollos teóricos e institucionales de la sociología habían comenzado bastante antes, y se habían intensificado desde finales del siglo XIX sobre todo en Alemania, Francia y Estados Unidos. En Alemania, como ya se indicó más arriba, el nombre de Tönnies fue fundamental para este proceso.

Justamente Tönnies, junto a Sombart, Simmel y el propio Weber se encontraron en 1909 entre los miembros fundadores de la Sociedad Alemana de Sociología (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*).

¹⁹ Para una explicación detallada de las cuestiones metodológicas del KA y de su relación (y de sus importantes semejanzas) con la primera parte (que también es de corte eminentemente metodológico) de los SG de *Economía y sociedad*, véase Schluchter (2009, 117-121).

²⁰ Ésta es también la interpretación que ofrece Lichtblau (2000).

²¹ En este tramo del ensayo (1985b, 441-442 [1973a, 190]), Weber introduce crípticamente otra distinción, que luego no vuelve a retomar, entre una orientación por expectativas del actor respecto del actuar de terceros y una orientación por el valor (subjektivamente creído) del contenido de sentido del actuar.

²² Lichtblau (2000) está en lo cierto al afirmar que «actuar en comunidad» tiene en este ensayo un carácter de «*Oberbegriff*» [concepto de orden superior].

²³ La primera permite distinguir la acción con sentido de la pura conducta de masas no orientada por su sentido; la segunda permite distinguir entre acciones en comunidad orientadas y las no orientadas por la existencia de un orden racionalmente estatuido.

²⁴ Así, por ejemplo, cuando afirma que «en la civilización moderna, casi toda acción grupal (*Verbandshandeln*) está ordenada, al menos parcialmente, mediante ordenamientos racionales» (1985b, 467 [1973a, 215]). O cuando constata «en el transcurso del desarrollo histórico» la transformación creciente de grupos (*Verbände*) en instituciones (*Anstalten*) ordenadas de manera racional con arreglo a fines (1985b, 470-471 [1973a, 216]). Las diversas traducciones propuestas en la edición castellana para *Verband* y *Anstalt* no son las más adecuadas. El traductor del KA, José Luis Etcheverry, vierte *Verband* como «grupo», como hemos visto en la cita anterior. José Medina Echavarría, responsable —entre otros capítulos— de la traducción de los SG, opta por «asociación», lo cual personalmente me parece más adecuado. Pero, en cualquier caso, lo que me interesa subrayar es la tensión que experimenta Weber entre los esfuerzos de explicación de un proceso histórico y los de identificación de tipos ideales de entidades diversas que participan de ese proceso.

²⁵ En este contexto, no resulta forzado evocar el concepto de la «*Eigengesetzlichkeit*» de las esferas de valor, que Weber utilizó a menudo, y de manera notable, en el famoso «Excurso» de los *Ensayos de sociología de la religión* (1986 [1987]), donde presentó de manera magnífica y en pocas páginas las diferentes esferas en las que, en condiciones de modernidad, quedan diferenciados los ámbitos de acción.

²⁶ «Cuanto más numerosos y diversos [...] sean los círculos en vista de los cuales el individuo organiza *racionalmente* su actuar, tanto más avanzada estará la “*diferenciación social racional*”, y cuanto más cobre su actuar el carácter de la *asociación* (*Vergesellschaftung*), tanto mayor será la “*organización social racional*”. De tal modo [...] el individuo puede ser partícipe, en uno y el mismo acto de su actuar, de una multitud de tipos de actuar en comunidad (*Gemeinschaftshandeln*)» (1985b, 461 [1973a, 209-210]).

²⁷ La cadena que arranca con la *Einverständnishandeln* incluye otros conceptos, pero a los fines de este artículo no resulta necesario desplegarlos aquí.

²⁸ Véase Schluchter (2009, 122), quien también subraya la falta de «consenso activo» por parte de los actores que este concepto implica.

²⁹ Cabe también reconocer que estas lecturas, más allá de sus sesgos que habrían de comprometer la

interpretación de la obra weberiana por décadas, tuvieron por efecto la difusión del pensamiento weberiano en todo el mundo y contribuyeron enormemente a su entronización como «clásico» y «padre fundador» de la sociología. Sobre la tarea de Parsons como traductor de Weber al inglés se explaya Kalberg (2001). Acerca de los pormenores de la traducción castellana de *Economía y sociedad* se ha manifestado críticamente Morcillo (2014), quien justamente dedica una parte de su trabajo a detenerse en los conceptos que aquí más nos interesan: comunidad y aledaños. Véase también Morcillo (2012). Fitzi (1994), por su parte, realiza un cuidadoso estudio sobre los problemas de traducción de la obra weberiana, poniendo el foco expresamente en el concepto de comunidad.

³⁰ Hoy podríamos decir sin temor a equivocarnos que este objetivo está plenamente logrado: frente al oscuro y entreverado vocabulario del KA (texto que además había sido escrito a lo largo de varios años en los cuales las reformulaciones categoriales que llevó adelante Weber fueron numerosas y profundas) los SG aparecen como mucho más transparentes y comprensibles, resultado de unas reflexiones más meditadas y elaboradas que aquéllas, que además debieron de posicionarse ante un cuerpo de bibliografía sociológica más amplio y diversificado que el que había estado disponible para Weber en el debate académico alemán de 1913.

³¹ Las comillas en la palabra «nuevo» se explican así: el objeto de la sociología es ahora designado de otra manera (*soziale Handeln*, mientras antes era *Gemeinschaftshandeln*). Pero, en realidad, Weber está apuntando a la misma entidad a la que apuntaba en el KA, incluso llamándola de otro modo.

³² La distinción entre «orientación» y «coordinación» de la acción, que tiene un inconfundible aroma parsoniano-habermasiano, la he tomado prestada de Schluchter (2009, esp. 128 y ss.).

³³ El énfasis en «nada» es de Weber, quien algo similar había apuntado ya en el KA: «El actuar por consenso no equivale a “solidaridad”, y tampoco el actuar en sociedad implica una contraposición excluyente respecto de aquel actuar en comunidad de los hombres al que llamamos “lucha”...» (1985b, 463 [1973a, 211]).

³⁴ Como bien lo observó Morcillo (2011), justamente este párrafo está lleno de problemas (imprecisiones, errores, omisiones, etc.) en su traducción castellana. Trataremos de dar cuenta de algunas de ellas, al menos de las que creemos que más comprometen la interpretación de las conceptualizaciones weberianas, ofreciendo para ello, en algunos casos, traducciones alternativas.

³⁵ En la primera versión castellana de *Economía y sociedad*, los traductores cometieron el enorme error (entre muchos otros) de traducir los originales «*Vergesellschaftung*» y «*Vergemeinschaftung*» simplemente por «sociedad» y «comunidad», extirpándoles de ese modo a esas complejas figuras (que, como vimos más arriba, ya tenían sus antecedentes en la obra weberiana) toda la connotación procesual y desreificadora que Weber quiso imprimirlas, valiéndose tanto del prefijo «Ver» como del sufijo «ung». Véase la paradójica N. del T. (1964, 33), donde reconocen que, «a la letra», estos conceptos deberían ser traducidos como «socialización» y comunización», o «proceso de asociación» y «proceso de comunión», pero que de todos modos, «generalmente» van a traducirlos como «sociedad» y «comunidad», «por exigencias del idioma y sin perjudicar la idea». Vaya si la perjudicaron...

³⁶ Podría decirse también el «posicionamiento».

³⁷ Podría decirse también «se basa», «depende de», «descansa en», «se funda en» (en cualquier caso, algo mucho más activo por parte del sujeto que el ciertamente contemplativo «se inspira» que proponen los traductores del FCE).

³⁸ Nuevamente, podría decirse el «posicionamiento».

³⁹ Otra vez: podría decirse también «se basa», «depende de», «descansa en», «se funda en».

⁴⁰ El traductor, José Medina Echavarría, vierte «*Verbindung*» por «unión», justamente una palabra que tiene peso propio en el vocabulario weberiano en español, porque Medina la usa para traducir *Verein*. Por esa razón, parece preferible «coligación».

⁴¹ En las advertencias preliminares de los SG este libro aparecía referido como «la bella obra» (1980, 1 [1964, 5]) y en el KA como «la obra, siempre importante» de F. Tönnies (1985b, 427 [1973a, 175]).

⁴² Así, por ejemplo, «el concepto de “comunización” es definido aquí deliberadamente de manera todavía muy general, como para poder captar estados de cosas muy heterogéneos» (1980, 22 [1964, 34]).

⁴³ Nótese, en este respecto, la correlación que puede establecerse entre estos ejemplos de comunización y socialización y los tipos de la tipología de la acción social que Weber había introducido antes en la secuencia de conceptos de estos mismos SG. Así, mientras a la socialización le corresponden los tipos de acción racional (valorativa o con arreglo a fines), con la comunización se relacionan los tipos de acción que se encuentran más abajo en la escala o gradiente de racionalidad.

⁴⁴ Las comillas son de Weber (en la traducción española las comillas están colocadas, erróneamente, en la palabra «nacional»). Quedan abiertas a la interpretación de los lectores las posibles razones por las cuales Weber opta por entrecomillar una palabra tan cargada de significados como lo era «comunidad» en el debate político-cultural alemán de su tiempo.

⁴⁵ En este caso Weber sí utiliza la palabra «*Gemeinschaft*» en el texto original, aunque la coloca entrecomillada.

⁴⁶ Éste es un concepto que ciertamente ya había sido introducido más arriba, en el octavo párrafo de los SG, y había sido definido como lucha latente por las probabilidades existentes de vida y existencia, la cual tiene lugar aún sin mostrar intenciones dirigidas expresamente contra otros (Weber 1980, 20 [1964, 31]).

⁴⁷ El entrecomillado es de Weber, quien en nada simpatiza con estas teorías de la raza que estaban tan en boga en su época, tal como lo demuestra en el capítulo sobre «comunidades étnicas» en *Economía y sociedad* (2009, 41-53 [1964, 315-327]).

⁴⁸ Otra vez, Weber pone comillas a la palabra «*Gemeinschaft*». En la traducción castellana aparece subrayado en bastardilla.

⁴⁹ El único trabajo extenso que conozco que ofrece una reconstrucción completa del lugar y el significado del concepto de comunidad a lo largo de toda la obra weberiana es el de Ferraresi (2003).

⁵⁰ Estos diversos capítulos de *Economía y sociedad* han sido compilados en la *Gesamtausgabe* de Weber bajo el título «*Gemeinschaften*». Cuentan con un extenso y documentado posfacio de W. Mommsen, aquí citado con la paginación que trae la *Studienausgabe* (2009), que brinda valiosa y completa información sobre el contenido y sobre el contexto científico en el que todos estos trabajos fueron escritos. Mommsen data estas intervenciones weberianas entre 1910 y 1912 (2009, 132), aunque no excluye que haya habido numerosos agregados y reelaboraciones posteriores. Desde luego, estos trabajos deben incluirse entre los realizados por Weber en el marco de su labor como coautor y editor del *Grundriss der Sozialökonomik*.

⁵¹ Dadas las especificidades que la distinguen de las otras comunidades, una reflexión aparte merecería la «comunidad de mercado», a la cual Weber dedica un capítulo, evidentemente inconcluso

(2009, 54-57 [1964, 493-497]). Para profundizar en este concepto, véase Álvaro (2011, 187 y ss.). Ferraresi, a su vez, le dedica un apartado entero de su libro (2003, 303-308).

⁵² Véase otra vez Schluchter: «La comunidad es para él [para Weber, PdM] un concepto genérico y la sociedad no es un contraconcepto en relación con él» (2011, 59). Argumentos parecidos, más extensamente desarrollados, pueden encontrarse en Mommsen (2009, 136-137).

⁵³ *Cfr.* Álvaro (2011), quien reseñando todas estas posiciones encuentra a su vez las de otros estudiosos de Weber muy reconocidos (Stefan Breuer, Wilhelm Hennis, etc.) que sirven para abonar su propia tesis, en la que precisamente niega la «neutralidad» de los conceptos de comunidad de esta fase de la obra weberiana, afirmando de ese modo la fuerte deuda intelectual que Weber tendría para con Tönnies.

⁵⁴ Como se sabe, la figura de la «efervescencia» ha sido problematizada mayormente por Durkheim, aunque tiene resonancias interesantes para la discusión en torno a Weber que se lleva adelante aquí. *Cfr.* Nocera (2009).

¹ Agradezco los comentarios de Stephen Kalberg, quien leyó una versión reducida de este artículo y me hizo importantes sugerencias.

² Cabe señalar que, sin embargo, el artículo que da lugar al neologismo no está centrado en la sociología de la religión. *Cfr.* Cohen, Hazelrigg y Pope (1975).

³ Una manifestación de la renuencia con la que la sociología de la religión weberiana alcanzó el lugar destacado que ocupa hoy entre los estudiosos del autor, es que recién en 1983 fueron traducidos al castellano los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, o que nunca se los haya traducido con su formato original al inglés, ni siquiera el tomo I cuyo formato fue dado por el propio autor, quien llegó a entregarlo a su editor en 1920, poco antes de morir. En 1989 Detlev Peukert señalaba los cambios que se producían en la interpretación de Weber, entre los que destacaba el paso de la preeminencia de «La ética protestante y el espíritu del capitalismo (EP)» a una lectura en clave histórico-universal (44 y ss.). Este paso, creemos, está directamente relacionado con la importancia asignada a la *Religionssoziologie*, y por lo tanto la inscripción de EP en una perspectiva histórica y geográficamente ampliada.

⁴ *Cfr.* al respecto el artículo de Edith Hanke sobre la *Max Weber-Gesamtausgabe*, en este volumen (pp. 661-681).

⁵ A nuestro entender, Friedrich Tenbruck refutó satisfactoriamente en 1975 la afirmación de Marianne Weber, quien al publicar *EyS* la había presentado como la obra principal de Weber. *Cfr.* Tenbruck (1999, 6063). La traducción de este fundamental texto de Tenbruck forma parte de este libro (pp. 47-93).

⁶ Hemos expuesto la filiación de las posiciones metodológicas de Weber, mostrando sobre todo la relación de las mismas con los trabajos de Heinrich Rickert y Georg Simmel en Weisz (2011b, 126-156).

⁷ *Cfr.*, entre otros, Seyfarth (1980, 21), Hennis (1996, 15) o Habermas (1999, I, 260). Como sintetiza Bryan Turner, Tenbruck es quien estableció los contornos de la discusión reciente sobre Weber (Turner 1996, xix). El antecedente más importante, a nuestro entender, fue Karl Löwith, discípulo de Heidegger, quien ya en 1932 centró su mirada sobre Weber en torno al problema de la racionalización. *Cfr.* Löwith (1993).

⁸ Aunque no podamos desarrollarlo exhaustivamente aquí, creemos que en parte de sus textos metodológicos y políticos, así como en secciones enteras de *EyS*, subyacen sus reflexiones motivadas por el estudio de las religiones.

⁹ Definidas por Weber como aquellos sistemas religiosamente condicionados de reglamentación de la vida con una gran cantidad de adeptos (1988c, 237 [1998d, 233 y ss.]).

¹⁰ Es Talcott Parsons quien en 1930 los publica por primera vez —en esta última versión y traducidos al inglés— como libro. Este formato será copiado en una gran cantidad de lenguas, replicando la combinación de ensayos ideada por el sociólogo de Harvard. *Cfr.* Weisz (2011a).

¹¹ Estas discusiones fueron compiladas en Weber (1972). Sólo uno de estos escritos, probablemente el más importante, fue traducido al castellano. *Cfr.* Weber (2004).

¹² El título alemán es levemente distinto: «Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)», dando cuenta del proceso de constitución de las comunidades religiosas. De todos modos, como señalamos, el «armado» de *WuG* sufrió diferentes interpretaciones. Como parte de eso, y con base en una investigación abocada a establecer el origen de este texto, los editores de las *Max Weber-Gesamtausgabe* determinaron que era más fiel a Weber el título «Religiöse Gemeinschaften» —

Comunidades religiosas—. *Cfr.* Kippenberg (2005, 198 y ss.).

¹³ En todos los casos nos referimos con el nombre que los ensayos tendrían luego en los *ESR*.

¹⁴ Esta distinción remite a la que había propuesto Wilhelm Windelband entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, en el marco de la disputa metodológica en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, la *Methodenstreit*. Las ciencias nomotéticas tienen como propósito establecer leyes generales, *nomoi*, mientras que las ciencias ideográficas están orientadas a la profundización de lo específico e individual, lo *idio*, sin la pretensión de extraer de allí modelos para otros fenómenos. Heinrich Rickert, discípulo de Windelband, señaló la diferencia entre una *Begriffswissenschaft* —ciencia del concepto— y una *Wirklichkeitswissenschaft* —ciencia de la realidad—, vinculándola con la distinción entre sociología e historia (1961, 102). Si bien, naturalmente, la distinción en ambos partía de la perspectiva gnoseológica kantiana, en Rickert la definición es directamente análoga a la de Weber. El posicionamiento metodológico weberiano, en esto también, está fuertemente influenciado por Rickert.

¹⁵ Cabe señalar una diferencia señalada por el propio Weber entre los estudios sobre el protestantismo y los abocados a otras civilizaciones: en los primeros hay un recorte dado por la decisión del autor de trabajar sólo un lado de la cadena causal, el que explica el espíritu capitalista a partir de la ética protestante o del espíritu de las sectas de esa denominación. En sus estudios sobre las otras civilizaciones se busca comprender la articulación entre diferentes variables, enfatizando aspectos causales políticos o estamentales, por ejemplo, aparte de los religiosos. Esta aclaración de Weber está en absoluta sintonía con su afirmación, hacia el final de ambas partes de EP, de no pretender plantear una perspectiva espiritualista, idealista, sobre los orígenes del capitalismo moderno. Su interés en las consecuencias culturales de una ética religiosa tuvo la pretensión de ser un aporte a la comprensión del proceso, no una lectura excluyente y unilateral, contrapuesta a una interpretación materialista. Pese a estas indicaciones explícitas, Weber tuvo que reafirmar esta idea en las discusiones que se plantearon luego de la publicación de la primera versión de los ensayos, en 1904 y 1905. Aunque no podemos detenernos en esto aquí, el malentendido por el cual se le atribuyó —y frecuentemente se lo sigue haciendo— una perspectiva espiritualista, contrapuesta a una supuesta interpretación marxista —pese a la gran cantidad de veces que se ocupó de señalar lo contrario sobre su aporte—, constituye un interesante problema para la sociología del conocimiento en el que la situación política mundial de la segunda posguerra es, a nuestro entender, un factor relevante.

¹⁶ En parte puede ubicarse la «Advertencia preliminar» a los *ESR* en este segundo grupo, por mostrar el sentido de estudiar la ética religiosa para explicar causalmente manifestaciones culturales. Sin embargo, esto está hecho con un claro foco en las singularidades del moderno Occidente, por lo que preferimos dejarlo fuera de este ordenamiento.

¹⁷ Weber señala este papel típico-ideal de las profecías en varios textos, también en las lecciones impartidas en Múnich poco antes de su muerte, recogidas en *Historia económica general*. Señala allí que las profecías fueron el único medio para la ruptura con la magia de las religiones primitivas y para racionalizar la conducta de vida, desencantando de este modo el mundo. Luego de esta afirmación general, señala particularidades en diferentes religiones de China, la India y Occidente, enfatizando lo que en este último permitió el desarrollo ulterior hacia la Modernidad (*cfr.* Weber 1958, 308 y ss. [1997, 303 y ss.]).

¹⁸ Dicho esto, es necesario señalar que el «Excurso» contiene su conceptualización de la Modernidad occidental. Dada la tensión en la que todas las religiones universales entran

crecientemente con cada esfera de la vida, Weber encuentra que en Occidente hay determinadas condiciones que permiten que ésta dé lugar a una racionalidad particular, la que para Weber se constituye en el elemento decisivo en su análisis de la Modernidad. Lo que no debe perderse de vista es que su análisis de la sociedad occidental contemporánea se inscribe aquí en un proceso histórico-universal, típico-ideal, del cual es una salida posible, acorde a las características específicas en las que este proceso se desarrolla, entre ellas las del protestantismo ascético. Volveremos sobre este aspecto.

¹⁹ De hecho, los dos ensayos de los *ESR* a los que acabamos de hacer referencia son reelaboraciones de dos de los apartados de este capítulo de *EyS*. Esto también avala el que podamos, en esta clasificación, darle el mismo carácter.

²⁰ Cabe señalar que este aspecto del programa de investigación planteado por Weber hace también evidente lo que señala explícitamente unos párrafos después: Weber no pretendía reemplazar una interpretación vulgarmente materialista por una idealista igual de unilateral (*cfr.* Weber 1988b, 205 y ss. [1998c, 201 y ss.]). Como señalamos, sus múltiples indicaciones no alcanzaron para evitar que se lo haya leído en clave anti-materialista.

²¹ Este texto de Roth fue traducido para el presente volumen (pp. 153-174).

²² Esta presión debe vérselas, agrega Weber, con otros poderes, muchas veces más decisivos. Factores ligados a la dominación, por ejemplo, o la inexistencia de una capa portadora [*Träger*] que propague una determinada racionalidad en la conducta de vida, pueden convertirse en obstáculos para esa presión —la que no por eso deja de existir—.

²³ Este término proviene, como indicamos, de Windelband. Para Weber, al igual que para Rickert, las ciencias de la cultura pueden ser también nomotéticas, y la sociología, a diferencia de la historia, lo es. Esta concepción de Weber está relacionada con la función de la sociología de crear tipos ideales como herramientas de las que la disciplina histórica se sirve. *Cfr.* Weber (1980, 9 [1964, 16]).

²⁴ Dado el carácter de este artículo, creemos conveniente sólo mencionar nuestra interpretación en nota al pie. Como hemos desarrollado en Weisz (2011b), en el marco de la tensión ineludible a la que acabamos de hacer referencia, los intereses de Weber no pueden haber estado limitados al estudio histórico de la Modernidad occidental desde la perspectiva de la influencia de la religión, sin haber hecho un estudio sistemático sobre el cristianismo medieval. Es difícil pensar que sus intereses puedan haberse ceñido a Occidente con esta ruidosa ausencia —de la cual da cuenta el artículo de M. Löwy en este volumen, pp. 555-570—. Benjamin Nelson señala al respecto que «cuanto más de cerca estudiamos el corpus weberiano a la luz de sus nuevos énfasis, los de sus últimos años, más estamos forzados a relativizar la asunción casi universal de que la exploración de los orígenes y del funcionamiento de las instituciones occidentales y de la forma occidental del capitalismo eran el centro, el núcleo y la preocupación particular de sus grandes esfuerzos» (Nelson 1974, 272). La «Advertencia preliminar» de 1920 a los *ESR* que analiza Nelson comienza justamente ubicando las manifestaciones culturales de Occidente en una «Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit», es decir, en una «dirección de desarrollo de relevancia y validez *universales*». Esta dirección es inescindible de lo racional, que, como sostiene Weber en el «Excurso», «ejerce (y lo ha hecho siempre) poder sobre las personas, por más limitada y lábil que ese poder haya siempre sido y sea, frente a otros poderes en la historia» (Weber 1988d, 537 y ss. [1998e, 528]).

Para resumir nuestra interpretación: la sociología religiosa de Max Weber se basa en una concepción metahistórica típico-ideal del desarrollo universal —y es en ese sentido una filosofía de la historia

típico-ideal—, basada en un proceso de racionalización al que estamos sometidos hace milenios (*cfr.* Weber 1985b, 594 [1998a, 200]), que encuentra en Occidente condiciones particulares para desplegarse de una forma específica y dar lugar a la moderna cultura occidental basada en la preeminencia de la racionalidad instrumental.

²⁵ Dejamos aquí de lado que un concepto central de la sociología política de Weber, inseparable de este autor, el de carisma, surge también de su sociología religiosa. Además de que el sentido del término tiene orígenes cristianos, Weber ve en el mago, antecesor de las religiones de salvación, el primer líder carismático típico-ideal, y traslada parte de sus características al caudillo moderno.

* Traducción de Juan Ignacio Trovero. Revisión y traducciones del alemán de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Este uso del término «metodología» difiere considerablemente del uso moderno del mismo, en donde el énfasis está puesto usualmente en las prácticas y los métodos de investigación.

En muchos pasajes Weber utiliza de forma más o menos similar los términos «lógica» y «metodología». Para los filósofos neokantianos, que influyeron fuertemente en el pensamiento de Max Weber, «lógica» incluía no sólo «metodología» (ni «lógica formal») sino también «epistemología»; no queda del todo claro sin embargo, si Weber suscribe o no a este tipo de definición más general. Para consultar un desarrollo más completo del problema de la «metodología» en los escritos de Weber, véase Bruun 2007, 7-11.

² En el año 2012 fue publicada una traducción completa al inglés de los escritos metodológicos de Weber, junto con sus intervenciones en diversos debates, su correspondencia y algunas notas manuscritas (Weber, 2012a).

* Bruun refiere todas sus citas a dicho libro y al original alemán. Al no existir una traducción completa al español de los *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, referiremos las citas en primer lugar al original alemán, y en segundo lugar —entre corchetes— a su edición en castellano en los casos que sea posible, o en su defecto a su traducción al inglés, brindada por el autor. [N. del E.]

³ No nos ocuparemos aquí de los «Conceptos sociológicos fundamentales» (1920), ni del ensayo acerca de «Los tres tipos de dominación legítima» (1917-1919) publicado póstumamente, ni así tampoco de la parte «conceptual» del ensayo sobre «Algunas categorías de la sociología comprensiva», ya que todos ellos parecen pertenecer más al ámbito de la «teoría», en el sentido arriba mencionado, que al de la metodología.

* En adelante: «La “objetividad”». [N. del E.]

* En adelante: «La “neutralidad valorativa”». [N. del E.]

⁴ Particularmente ciertos pasajes de los «Conceptos sociológicos fundamentales».

* En castellano, el primer capítulo de *Economía y sociedad* (1976, 1-30 [1964, 5-45]). [N. del E.]

* Se traduce «*value freedom*» por «neutralidad valorativa», ya que es el término más usual y difundido en castellano para referir a la «*Wertfreiheit*» del original alemán. Sin embargo, Weber concibe la libertad en este sentido como un «estar-libre-de-valores», como la posibilidad de poder poner los valores en suspenso, lo que no refiere realmente a una «neutralidad». Sin lugar a dudas, tanto el término como su traducción siguen generando aún hoy muchas controversias. [N. del E.]

⁵ El término «ciencia» aquí se entiende en el sentido de la acepción alemana de la palabra «*Wissenschaft(en)*», que abarca en su totalidad al campo científico sin hacer distinción entre ciencias naturales y «no-naturales».

⁶ Por citar un ejemplo, tras un profundo análisis Weber cuestiona los conceptos de «síntesis creativa» y de «incremento de la energía psíquica» definidos por el filósofo y psicólogo Wilhelm Wundt, por «encerrar juicios de valor en su forma más pura» (Weber 1968a, 61 [1985, 73]).

⁷ Por razones similares, el complejo intento del ganador del premio Nobel, el químico Wilhelm Ostwald, de establecer una teoría «energética» de la cultura fue sometido a una dura crítica por parte de Weber (1968e, 400-426 [1973d, 252-268]). A sus ojos, la conceptualización de Ostwald combina los vicios del «naturalismo» (i.e. que los juicios valorativos se desprenden de los hechos científicos) con el

anticuado positivismo comteano, que posiciona a ciertas ciencias (naturales) como «fundamentales» para otras ciencias.

⁸ Véanse al respecto los comentarios críticos hacia la definición pragmatista de verdad de William James (Weber 1909, 619; 2012a, 271; *cfr.* Ghosh 2005).

⁹ Josephson (2004) destaca que los *motivos* de Weber al formular el principio de la neutralidad valorativa de la ciencia deben ser buscados en su visión de la política universitaria más que en consideraciones de tipo metodológico. Aunque no existan dudas de que la puesta en práctica de la neutralidad de los valores dentro de la enseñanza universitaria tendría fuertes *repercusiones* sobre aspectos importantes de la política universitaria, no encuentro argumentos convincentes en los escritos de Weber para afirmar que estuviese *motivado* por la política universitaria al momento de formular el postulado.

¹⁰ En la «Conferencia inaugural» como profesor de economía en la Universidad de Friburgo en 1895, Weber de hecho esboza una posición similar al demostrar que los grandes terratenientes alemanes del este de Prusia Oriental actúan racionalmente desde el punto de vista económico cuando prefieren emplear jornaleros baratos de origen polaco a seguir sosteniendo a los pequeños agricultores alemanes que les resultan más caros; pero sus acciones son al mismo tiempo negativas desde el punto de vista de los intereses de la nación alemana, la cual requiere un balance demográfico favorable en la Prusia Occidental (1988 [1991]). La fuerza de estas palabras, sin embargo, radica en su carácter político más que metodológico, y por ello Hennis (1994, 117-118) es excesivamente generoso cuando establece que el pensamiento de Weber en lo que refiere a los juicios de valor no presenta cambios significativos entre este «Discurso» y su ensayo sobre «La “objetividad”».

¹¹ Apunta en la misma dirección la idea de que este esencial conflicto de valores pueda ser visto como corolario lógico del principio de la neutralidad valorativa (véase Bruun 2007, 201-203). Para una exposición más general sobre la validez de este tipo de análisis, véase Weber (1968e, 510 [1973d, 259]).

¹² La palabra alemana *Kultur* («Cultura»), tal como la usa Rickert (también Weber y el conjunto de la Alemania guillermana), denota un cuerpo de valores fundamentales adoptado por personas y sociedades.

¹³ En la terminología de Rickert estos valores son *empíricamente* válidos. Sin embargo, se puede entrever en su complejo argumento que está definiendo una validez *normativa* que, proclama, posee fuerza objetiva. Para un análisis más detallado acerca de la posición de Rickert al respecto, véase Bruun (2007, 121-124).

¹⁴ Para ser justos con Weber, debe agregarse que en esa misma carta dice que, «en gran medida», él mismo ya había pensado en los puntos que Rickert presenta en su libro, aunque no los haya «elaborado desde una perspectiva lógica».

¹⁵ Particularmente el conocido como «fragmento Nervi» (Bruun 2001, 157-159; Weber 2012a, 413-414), compuesto de una serie de notas escritas por Weber a comienzos de 1903 durante su estadía en la ciudad balnearia italiana de Nervi en la costa de Liguria, aparentemente en vistas a su publicación. Estas notas muestran que Weber no estaba, al menos en un principio, del todo convencido con los argumentos de Rickert.

¹⁶ Una fuerte manifestación de esta posición que asume Weber es su discusión acerca de lo que denomina «interpretación de valor» (Weber 1968c, 245-54 [1973b, 141-144]). Mediante este procedimiento, por el cual definitivamente aboga, pretende dar cuenta del intento de los académicos de

descubrir un cierto número (muchas, en ocasiones) de diferentes relaciones de valor que pudieran ser aplicadas a un particular «individuo histórico». Allí donde Rickert, sin la preocupación por la objetividad de las ciencias de la cultura, es necesariamente restrictivo cuando se trata de la aplicación de las relaciones de valor, Weber por el contrario es deliberadamente abierto y generoso.

¹⁷ Weber rara vez utiliza el término «objetividad», incluso figura entre comillas en el título del ensayo «La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social» (1904), en donde de hecho sólo se refiere a este concepto en forma marginal (1968b [1973a]).

¹⁸ Véase, por ejemplo, Rickert (1892, 77).

¹⁹ Para ver un intento de racionalización de la postura de Weber, consúltese Bruun (2008).

²⁰ Schelting (1934, 234) dice, un tanto apenado, que «no es posible determinar si Weber rechazó el concepto de la validez del conocimiento histórico [de Rickert] luego de haberlo comprendido adecuadamente, o si por el contrario, nunca logró entenderlo de modo adecuado».

²¹ Cabe destacar que Weber tiende a atacar a los «profetas menores» demostrando mucho más respeto hacia los «mayores» (v.g. G. W. F. Hegel, Karl Marx y Dilthey).

²² Estos puntos emergen con mayor claridad cuando Weber analiza meticulosamente las opiniones de Münsterberg. En el mismo sentido, aborda los análisis de Gottl, Lipps y Croce.

²³ En este punto hay un claro cambio terminológico en la metodología de Weber. Alrededor de 1910, «interpretar/interpretación» cede su lugar a «comprender/compreensión» manteniendo sustantivamente el mismo sentido. A este respecto, es menester señalar que el término «interpretive sociology» es en realidad, por muchos (buenos) motivos, generalmente utilizado para traducir el término alemán «*verstehende* (“understanding”) *Soziologie*».

* El comentario de Bruun remite obviamente a las traducciones al inglés de la terminología de Weber, razón por la cual mantenemos los términos ingleses por él utilizados. [N. del E.]

²⁴ Este punto queda demostrado con extraordinaria vehemencia en los ataques que hace Weber al intento de Stammler de «superar» la concepción materialista de la historia. Weber demuestra cómo, una y otra vez, Stammler logra sus ingeniosas construcciones confundiendo las reglas empíricas (regularidades) con las normativas (normas y máximas de conducta).

²⁵ Sobre la historia del individualismo metodológico, véase Udehn (2002).

²⁶ Resulta interesante observar que Menger, en su primera intervención en la «disputa por el método» (véase arriba p. 378), ya había usado el término «atomismo» para caracterizar su enfoque individualista.

* Se refiere a la segunda parte del ensayo «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura (1906)» (1968c, 266-290 [1973b, 161-187]). [N. del E.]

* Bruun traduce el término *Fantasiebilder* de Weber al inglés como «*imaginary pictures*». Aquí se decide no usar la traducción de Etcheverry al castellano («modelos imaginarios»; véase Weber 1973b, 171) y traducirlo como «cuadros imaginarios», respetando el sentido del entrecomillado de Bruun, que así reconoce cierta ambigüedad en el término. [N. del E.]

²⁷ Para un tratamiento exhaustivo de las ideas de Weber en torno a la «posibilidad objetiva» y la «causación adecuada», consúltese Turner y Factor (1981).

²⁸ El término «tipo ideal», mas no su *sustancia* conceptual, fue tomado por Weber de Georg Jellinek (1900). Cabe destacar que, tal como lo señala explícitamente Weber en una carta (citada en Bruun 2001, 154 n. 37; Weber 2012a, 376), su conceptualización del tipo ideal no debe nada a Heinrich

Rickert, cuyo trabajo, como hemos visto, fue una influencia sumamente importante en otros aspectos metodológicos. Tenbruck (1999, 46-54) afirma que en la concepción del tipo ideal, la *Filosofía del dinero* (1900) de Simmel fue una influencia sustancial. Aunque ciertamente se pueden encontrar puntos en común entre Weber y Simmel al respecto, no disponemos de evidencia contundente de que así sea (lamentablemente Weber deja inconclusa su reseña sobre *Filosofía del dinero*; véase Weber 2012a, 418-421).

²⁹ Muchos de los ejemplos concretos de este último tipo pueden ser hallados en otros artículos metodológicos, más que en «La “objetividad”» (v.g. Weber 1968a, 129-130; 1968d, 432 [1985, 155-157; 1973c, 191-193]).

³⁰ Sin embargo, es menester señalar que no parece haber demasiada conexión entre la construcción de tipos ideales en ese ensayo y la discusión metodológica acerca de los mismos, casi exactamente para el mismo periodo, en el último tercio del ensayo sobre la «objetividad».

³¹ Las consideraciones de Schelting ganaron particular preeminencia debido a que fueron retomadas por Talcott Parsons en su influyente (aunque un tanto sesgada) interpretación de la metodología weberiana (véase Parsons 1949, en particular 601-610).

³² Véanse, por ejemplo, sus discusiones sobre las acciones del rey Federico Guillermo IV (Weber 1968c, 130 [1973b, 155-156]).

³³ Se ubica contundentemente en la primera posición, si juntamos los resultados de tres *rankings* diferentes, en cuanto al número de citas en revistas y monografías, de finales de la década de 1980 y principios de la de 1990 (véase Andersen 2000, en particular 677 y 681-682).

³⁴ Bruun 2007, 124ff. También Baier 1969, 150.

³⁵ De hecho, aunque Pietro Rossi critica los puntos de vista de Weber en torno a la neutralidad valorativa (véase arriba p. 385) en el fundamental debate de 1964 sobre la importancia actual del autor alemán (Stammer 1971), su propia solución al problema de la causalidad parece emparentarse con la posición de Weber.

³⁶ Para dar algunos ejemplos: la insistencia de Weber en la necesidad del académico de adoptar un análisis típico-ideal cuando se propone investigar con precisión los aspectos culturalmente *significativos* de un determinado fenómeno histórico; y su advertencia de que, aunque debamos recurrir a los tipos ideales cuando estudiamos conglomerados de ideales históricamente importantes y desarrollos históricos, esto implica un gran riesgo de confundir los tipos ideales con ideales normativos o leyes generales (Weber 1968b, 192-196 y 203 [1973a, 87-92, 96-98]).

³⁷ Para el individualismo metodológico véase, por ejemplo, Udehn (2002, 479) («En las ciencias sociales una pequeña cantidad de interminables debates involucran cuestiones fundamentales. Uno de los más intensos y prolongados se lleva a cabo entre los individualistas y holistas metodológicos»). Para la *Verstehen*, véase, por ejemplo, Whimster (2007, 268): «El método de la “Verstehen” en Weber [involucra] que una causa o motivo sea atribuido a la acción, cuyas consecuencias son empíricamente comprobables. El debate continúa. Todavía resulta controversial asumir que el motivo de la acción pueda ser considerado como una causa de la misma».

* Traducción de Jan Roth; revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

’ Agradezco a Álvaro Morcillo, Eduardo Weisz, Stephen Kalberg, Agustín Ferraro y Viviana Zelizer por sus comentarios y por la generosidad de Julia Adams, Fred Block, Charles Camic, Randall Collins y Phillip Gorski por sus referencias y bibliografía. Cualquier error es, por supuesto, responsabilidad mía.

¹ Un indicador cuantitativo: Una búsqueda bibliográfica en ProQuest utilizando los términos «Max Weber» y «estado»/«burocracia» arrojó 10 344 artículos académicos (9 de julio de 2012).

² Aunque planeaba escribir un capítulo acerca del Estado y sus orígenes como parte de lo que después se convertiría en *Economía y sociedad*, dicha sección nunca fue terminada (Titunik 2005, 146). Esto quiere decir que no contamos con una respuesta directa por parte de Weber a la cuestión de qué es el Estado y cómo ha evolucionado, sino que debemos recoger los distintos elementos, basándonos en una amplia variedad de obras, así como en las notas de sus estudiantes durante sus cátedras finales.

³ Esto sigue la lógica de Centeno y López-Alves (2001).

⁴ Una cuestión fundamental es en qué grado considera Weber, de manera implícita, al desarrollo de distintas formas de dominación como un proceso evolutivo. Mientras que los editores de este volumen no están necesariamente de acuerdo, mi lectura de Weber cuando menos implica una progresión evolutiva.

⁵ Obviamente queda mucho por decir acerca de la relación entre el tipo ideal de la dominación carismática y los muchos casos latinoamericanos a los que se podría aplicar. Por ejemplo, ¿es el caudillismo un subtipo de la dominación carismática?

⁶ Mientras que Weber desdeñaba los modelos deterministas, su creencia en la inevitabilidad de la dominación burocrática parece ser una excepción. En su discurso de 1918 sobre el «Parlamento y gobierno en Alemania» se refiere a lo «inescapable» de un proceso que es «imparable» (Weber 1988c, 330-333 [1991b, 141-145]).

⁷ Esta sección recurre a Centeno y Ferraro (2013).

⁸ Es importante comprender a los estados latinoamericanos como una categoría media entre la OCDE y los estados fallidos en algunas partes de África y Asia.

⁹ Específicamente, los conflictos armados en la región estaban marcados por la caballería y no se centraban tanto en la infantería, precisamente la organización que Weber acredita como una institución disciplinaria fundamental.

¹⁰ Véanse Gilley (2006), Power y Cyr (2010), Seligson y Booth (2009).

¹¹ Véanse Seligson (2002) y Espinal, Hartlyn, Morgan Kelly (2006).

¹² Pero véase Manasse (1947), Hechter (1976) y Abraham (1991).

¹³ Quedo endeudado con el trabajo de Yael Berda y su próxima disertación. Ésta representa la vanguardia de cualquier análisis acerca de la forma en que los estados poscoloniales manejan su legado.

¹ Las denominaciones del texto han sido *Formen der Stadt* (Formas de la ciudad) en una carta de Marianne Weber a la editorial Mohr en 1920; *Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung* (La ciudad. Un análisis sociológico) en la primera edición del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1921, y *Die nichtlegitime Herrschaft - Typologie der Städte* (La dominación no legítima - Tipología de las ciudades) en la 4ª edición de *Economía y sociedad* (1956). Salvo indicación contraria, las traducciones del alemán son mías y no siempre idénticas a la edición de 1964 de *Economía y sociedad* en castellano.

.

¹ Agradezco a Alejandra Zaldívar Martínez el apoyo en la búsqueda bibliohemerográfica para este artículo. Como se sabe, *Economía y sociedad* es una obra inacabada de Max Weber que fue editada como tal después de su muerte, por lo que en ella encontramos dos secciones sobre dominación escritas en diferentes etapas.

² Para conocer las diferentes interpretaciones sobre el peso de los distintos textos en la obra de Max Weber, consúltese Alexander (1983, 21-22), Bendix (1979), Tenbruck (1975, 663-702) (traducido para este volumen, pp. 47-93 [N. del E.]), Turner (2010) y Zabłudovsky (1993).

³ De hecho, durante esta etapa el tema de la burocracia patrimonial ocupa un lugar más relevante que los conocidos estudios sobre protestantismo desarrollados en obras previas y por los cuales Weber es ampliamente conocido.

⁴ «Lejos de ser definiciones inamovibles, los “tipos ideales” planteados en *Economía y sociedad* se constituyen como modelos útiles para el conocimiento histórico y el análisis del cambio social» (Fallers 1971, 165).

⁵ Weber señala que se puede atribuir una «dominación» al alcalde de la aldea, al juez, al banquero y al artesano *solamente cuando* exijan y encuentren «obediencia» en sus mandatos (1980, 545 [1964, 700]).

⁶ La oposición entre Oriente y Occidente se encuentra de alguna forma presente desde el pensamiento griego de Platón (1970) y Aristóteles (1982) y será desarrollado posteriormente por Maquiavelo (1971), cuando enfrenta la «monarquía señorial» a la «tiránica», y por Bodino (1976), quien afirma que «el carácter servil de los pueblos no es la causa sino la consecuencia del despotismo». Después de los grandes viajes de descubrimiento, Montesquieu retoma el tema y lo desarrolla con gran amplitud en *El espíritu de las leyes*, donde el despotismo oriental es considerado como uno de los tres tipos de gobierno además de la monarquía y la república. En la filosofía política posilustrada, la oposición entre las estructuras políticas de Asia y las de Europa también se encuentra desarrollada en las obras de G. W. F. Hegel (1953) y Karl Marx (1971), quien, desde la economía política, opondrá el concepto de feudalismo al de «modo de producción asiático». En el siglo xx, después de la posguerra, el Oriente se redefine asociándolo con una presencia totalitaria y Karl Wittfogel establece una línea de continuidad entre los antiguos estados asiáticos y el centralismo comunista de la Unión Soviética. La crítica de la simplificación a estas categorías y la corresponsabilidad en una visión errónea del Oriente ha sido desarrollada por algunos autores como Edward Said (1979). Para más información sobre el tema, consúltense también los textos de Anderson (1980), Appadurai (2001), Gil Villegas (1977) y Zabłudovsky (1993).

⁷ Este «sentido amplio» del término explica por qué algunos autores, como Raymond Aron (1976, 204), no mencionan específicamente al feudalismo como subtipo de dominación en Weber, y clasifican a la autoridad tradicional en tres categorías, que son: la gerontocracia, el patriarcalismo y el patrimonialismo (que incluye tanto al «patrimonialismo puro» como al feudalismo). Para más información sobre el tema consúltese Zabłudovsky (1993, 31-33).

⁸ Apegándose a la diferenciación entre tipología e historia, Weber señala que en las sociedades estas dos cualidades se presentan mezcladas y lo que importa es la relevancia que cada una de ellas adquiere en la realidad concreta. Véanse Weber (1986a, 445-446 [1998a, 439-440]) y Zabłudovsky (1993).

⁹ Weber estudia las otras culturas con la finalidad de entender mejor la propia; así, la perspectiva

comparativa constituye una constante en su obra (Buss 1987, 273-275). También consúltese al respecto Weber (1986c [1998c]) y Marianne Weber (1975).

¹⁰ En su sociología política Weber se propone elucidar las singularidades de la sociedad de su época, comparándola con el pasado. Con este fin considera los aspectos más generales de las estructuras características del mundo moderno: legalidad, racionalidad, autoridad. También consúltese al respecto Beetham (1979, 413-417).

¹¹ Consúltese también Marx y Friedrich Engels (1975, 12).

¹² El rescate del término patrimonialismo para el análisis de la realidad mexicana se encuentra ya en textos previos de este autor (Paz 1975 y 1978).

¹³ Sin embargo, el autor advierte que se trata de una cuestión de adaptación que no debe interpretarse como un intento de trascendencia de un tipo de dominación por otro, ni tampoco como un problema de desarrollo (Morse 1964, 163-166).

¹⁴ La interpretación de América Latina en términos del dualismo entre sociedades tradicionales y modernas y el inevitable paso de las unas a las otras han sido criticados por varios autores (consúltese al respecto Medina Echavarría 1972, 12, y Sotelo 1975, 23-24). Para un estudio más detallado sobre los patrones de modernización consúltese también Eisenstadt (1987) y Girola (2007).

¹⁵ Algunos autores han rescatado los conceptos de patrimonialismo y corporativismo para analizar la estructura sindical en México, al respecto consúltese De la Garza (1989).

¹⁶ En estos términos, el autor destaca la relación entre el régimen burocrático patrimonial y las otras áreas del país, específicamente la oposición entre el centro político de Río de Janeiro y las periferias económicas y militares de Sao Paulo y Río Grande (Schwartzman 1977, 99-100).

¹⁷ Al igual que Schwartzman, Zaid propone un vínculo entre patrimonialismo y burocracia (1979, 185).

¹⁸ Véase, por ejemplo, Camacho Solís (1983).

¹⁹ Por estas razones se considera que, en gran medida, la crisis de legitimidad del régimen que se mostró en las elecciones del 6 de julio de 1988 y el gran apoyo que recibió Cuauhtémoc Cárdenas, respondió precisamente a que este «antiguo» sustento de legitimidad no pudo ser reemplazado por otro.

²⁰ Varios autores como García Pelayo (1982), Gouldner (1976), Habermas (1988) y Weiss (1986) han construido un concepto de tecnocracia a partir de la tradición weberiana observando cómo, de forma creciente, el personal con experiencia técnica y con nuevos modelos organizacionales ha desplazado al burócrata cuya competencia se basaba en el manejo jurídico. Para una información más amplia sobre esta cuestión, consúltese Zabudovsky (2007).

²¹ Estas características no son exclusivas de América Latina; el neopopulismo y neopatrimonialismo también han sido categorías útiles para analizar el caso de Portugal. Consúltese al respecto Aguilar (1987).

²² De hecho, muchas de las medidas tomadas durante los primeros seis meses del gobierno de Salinas de Gortari —como los cambios en el liderazgo de los sindicatos petrolero y de la educación, el encarcelamiento de algunos empresarios corruptos, el reconocimiento del triunfo panista en Baja California— no llevaron al deterioro del patrimonialismo sino más bien contribuyeron a su consolidación y a su expresión en diversos ámbitos. Consúltese al respecto Zabudovsky (1993).

²³ Para profundizar en las relaciones entre ética y legalidad y entre el poder ejecutivo y el

legislativo, consúltese Schluchter (1981, 56-58), y para explorar en las conexiones entre tecnocracia y democracia, con énfasis en el análisis de México y América Latina, véase Centeno (1993, 307-335).

²⁴ Vélez considera como portadores de políticas neopopulistas a un amplio rango de dirigentes latinoamericanos que incluyen a Chávez, Correa, Lula y Kirchner (Vélez 2011, 13-15). Algunas de estas características también han sido consideradas en el marco de la dominación carismática (Francisco Colom, «Max Weber y *La ciudad*», pp. 440-442, y Carlos de la Torre, «Los avatares del carisma en el estudio del populismo latinoamericano», pp. 469-493, en este libro [N. del E.]).

²⁵ A juicio de Mazzuca, las únicas excepciones a esta regla son Costa Rica, Chile y Uruguay.

²⁶ Este sindicato es el más poderoso de América Latina y en 1987 contaba con ocho millones de afiliados.

²⁷ Al referirse a la lógica del trabajo de los empresarios, Elena de la Paz y Fernando Pozos (1997) han observado que, en muchos casos, en las estructuras y el funcionamiento de la empresa mexicana la racionalidad patrimonialista prevalece sobre la calculabilidad de la administración moderna. Las relaciones familiares y las prácticas discrecionales personalizadas pueden llegar a ser más importantes que el funcionamiento eficiente de la empresa.

²⁸ Esta diferenciación es especialmente importante en América Latina, donde, en contraste con el proceso europeo, «la burocratización no precede necesariamente a la democratización». En Europa, el proceso de burocratización y legalización racional empezó desde principios del siglo XVIII, mientras el de democratización no adquirió fuerza sino hasta las primeras décadas del siglo XX (Mazzuca 2002, 6-7).

²⁹ De hecho, diversos estudios teóricos y empíricos durante los últimos diez años han demostrado que las políticas de privatización en todo el mundo suelen estar contaminadas por casos de corrupción. Consúltese al respecto Sandoval (2009).

³⁰ Como lo afirman Della Porta y Vannucci (1999, 5), «la corrupción parece ser, de manera creciente, un problema común a la mayor parte, si no es que a todas las democracias» (citado en Gutterman 2006).

³¹ Como se sabe, lejos de ser un libro terminado por el autor, *Economía y sociedad* es una compilación póstuma (la primera edición en alemán data de 1922).

³² Al respecto pueden consultarse varios textos que rescatan los conceptos de patrimonialismo o neopatrimonialismo para el análisis de diversos países y circunstancias. Entre ellos se encuentra el estudio comparativo de Gary Hamilton sobre China y Europa (1990, 77-104), el de Julia Adams (1994, 319-355) sobre Holanda, el de Karl Wegert (1981, 440-447) sobre Alemania, el de Ronald Linden (1986, 347-380) sobre Rumania; el de Sarah Whitmore (2010, 999-1023) sobre Rusia, y el de Richard Lachman (2011), quien utiliza el término patrimonialismo para el análisis de los casos de Estados Unidos y un conjunto de países europeos.

³³ Consúltese al respecto León y Ramírez (2010, 11-14), Olvera (2007, 41-69), Sartori (1984) y Zabludovsky (2012).

* Una primera versión fue presentada en la conferencia Max Weber en Iberoamérica, CIDE México, 28 de febrero-2 de marzo de 2013. Agradezco a los participantes y en especial a Álvaro Morcillo, Eduardo Weisz y Francisco Colom sus comentarios a versiones anteriores.

¹ En «La política como profesión», Weber (1988, 537 [2007, 124]) contempla la posibilidad de que en ausencia de la socialización de los líderes políticos en el Parlamento, predomine una «dictadura que se asiente en la explotación de las emociones de las masas».

² Véase la crítica de Tucker (1968, 731-732) sobre las interpretaciones de carisma que lo relegan a sociedades precartesianas y que dudan de su utilidad para el estudio de sociedades modernas y diferenciadas.

³ Runrunes, <http://runrun.es/runrunes/40538/la-nueva-religiosidad-de-chavez-revela-la-gravedad-desu-cancer.xhtml>.

⁴ Véase el trabajo de Palermo (2011), donde analiza críticamente a Ernesto Laclau como el intelectual orgánico de los regímenes de Hugo Chávez y de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner.

* Versiones previas de este trabajo fueron presentadas en IPSA 2012 en Madrid y en ISA 2013 en San Francisco, así como en seminarios en la Universidad de Bremen, la Universidad Humboldt de Berlín y en la División de Estudios Internacionales del CIDE. Agradecemos a todos los participantes sus comentarios, así como la ayuda de Nuria Valverde, Guadalupe González y Karla Calviño.

¹ «Was bedeutet nun aber die Rationalisierung der Ordnungen einer Gemeinschaft praktisch?» (1985, 471 [1973, 218]).

² «Der Bereich der herrschaftsmäßigen Beeinflussung der sozialen Beziehungen und Kulturerscheinungen ist wesentlich breiter, als es auf den ersten Blick scheint» (1980, 123 [1964, 172]).

³ Meyer, Ramírez y Soysal (1992); Meyer, Nagel y Snyder (1993); Meyer, Frank, Hironaka, Schofer y Tuma (1997); Meyer, Bromley y Ramírez (2010); Frank y Meyer (2007); Bromley, Meyer y Ramírez (2011).

⁴ Posiblemente porque Talcott Parsons tituló la primera parte de *Economía y sociedad* como *The Theory of Social and Economic Organization*.

⁵ «Norma» nos parece inapropiado para una ciencia social empírica y, a menudo, para lo que quiere expresar Finnemore, precisamente por sus connotaciones *normativas* relativas a un «deber ser» moral o religioso. En todo caso, dado que Finnemore se refiere a una regularidad que los actores consideran vinculante, el término equivalente en Weber es *Ordnung* «orden». De nuevo, la confusión fue alimentada por Parsons (Weber 1947, 124; Morcillo Laiz 2012, 612).

⁶ Véase en este volumen el capítulo de José Luis Moreno Pérez y Cristina Monereo Atienza, «Sociología del derecho en Max Weber» (pp. 343-368).

⁷ En la primera parte de *Economía y sociedad*, el traductor, José Medina Echavarría, emplea «institución», pero éste no es el término más preciso (Gallego Anabitarte 1999, 89-90; Morcillo Laiz 2012, 89-90).

⁸ En realidad, Weber emplea *gesetzte Ordnung*, «orden estatuido», pero parece ser el equivalente en la nomenclatura de 1913 de *Satzung*, «estatuto». Véase en este libro el capítulo de Pablo de Marinis, «Las comunidades de Max Weber» (pp. 296-298).

⁹ Memorandum de René Maheu a M.V. Kovda, responsable del Departamento de Ciencias Naturales de la UNESCO; sin fecha, posiblemente junio o julio de 1961, citado por Finnemore (1993, n. 62).

¹⁰ Por ejemplo, es reveladora la intervención de Bernardo Houssay (1960), el Nobel argentino de medicina y primer presidente del Conicet, en un encuentro organizado por la Oficina de Cooperación Científica para América Latina de la UNESCO en la que destaca las ventajas de los consejos nacionales de investigación.

¹¹ En su «Instrucción a que deben arreglarse los sujetos destinados por S.M. para pasar a la América Meridional», citada en González Bueno (1995, 84).

¹² Reales órdenes de 13 y 20 de marzo de 1787, citadas en Maldonado Polo (2000, 11).

¹³ *Lista de los libros que se mandan a México en dos cajones para el uso de la Expedición Botánica y de Historia natural de aquel Reino*, Madrid, 21 de junio de 1788. Archivo General de la Nación, México, *Historia*, 527; citado en Maldonado Polo (2000, 25-26).

¹⁴ Severino Eguizale [anagrama de Vicente Cervantes], *Carta escrita por un regnicola recién llegado á esta Capital á un paisano suyo residente en Madrid*, México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1789, p. 3. Disponible en <https://archive.org/details/2172032R.nlm.nih.gov>. Última visita,

14 de noviembre de 2013.

¹⁵ *Ordenanza provisional para el arreglo, aumento y conservación de los montes de la provincia de Guayaquil* de 1779, reproducida en Laviana (1989, 409-413).

* Traducción de Karla Calviño. Revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Jürgen Habermas (1985), utilizó un procedimiento semejante al emplear a Nietzsche como «llave maestra» [*Drehscheibe*] del pensamiento posmoderno.

² Uso aquí una adaptación libre del término acuñado por Edward Said.

³ El Instituto Universitario de Investigaciones de Río de Janeiro (IUPERJ), y en él figuras como Simon Schwartzman o Wanderley Guilherme dos Santos, pasa a ser un centro de esa influencia.

⁴ Para mi percepción inicial de la importancia de la categoría de patrimonialismo en la sociología brasileña, debo mucho a los trabajos seminales de Werneck Vianna sobre el asunto (Vianna 1999).

⁵ Las obras de Octavio Paz en México y de Gino Germani en Argentina demuestran que esos temas no eran sólo brasileños, sino también latinoamericanos en sentido amplio.

⁶ Así como, tal vez, por referencia al segundo mayor país latinoamericano, en la obra de intelectuales mexicanos como Octavio Paz, por ejemplo.

⁷ En entrevistas empíricas que realizamos, más de 90% de los brasileños tienden a identificar los problemas sociales brasileños con la corrupción estatal (Araújo 2000).

⁸ Los dos grandes nombres de la recepción weberiana en Brasil son Sérgio Buarque y Raymundo Faoro.

⁹ <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/29092003estatisticasecxhtml.shtm>.

¹⁰ Pierre Bourdieu sería, tal vez, una excepción parcial en este contexto. Lamentablemente Bourdieu no lanzó las bases de una sociología efectivamente mundial.

* Traducción de Eduardo Weisz. Las traducciones de las citas de Weber fueron hechas directamente del alemán.

¹ Weber parece considerar al catolicismo como una religión semimágica. En una vigorosa polémica —no desprovista de tendencias apologéticas—, Werner Stark asume la defensa de la religión católica afirmando, contra toda evidencia, que Weber «jamás leyó un libro católico» (Stark 1968, 204). Este debate no concierne directamente a nuestro tema en este artículo.

* En la edición francesa, *Versachlichung* se ha traducido tanto como «objetivation» —lo que es plausible— como «fonctionnalisation», que no lo es. Nosotros hemos preferido «réification», que remite a *Sache*, «cosa». Esto dista de ser una elección neutra: pone en evidencia la dimensión crítica de este pasaje [En la edición en castellano, cuya traducción fue dirigida por José Medina Echavarría, se optó por «objetivación» para *Versachlichung*, «objetiva» para *sachlichen*, y «cosmos objetivado» para *versachlichter Kosmos*. Aquí hemos intentado seguir la orientación de la traducción hecha por Löwy; N. del E.].

² Los más conocidos entre ellos son Gustavo Gutierrez (Perú), Rubem Alves, Hugo Assman, Carlos Mesters, Leonardo y Clodovis Boff (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile, Costa Rica), José Miguel Bonino, Juan Carlos Scannone (Argentina), Enrique Dussel (Argentina, México), Juan Luis Segundo (Uruguay).

¹ «Don't you think that it would be wise to tone this down a bit? And is it really against the grain of sociologists to explain «the miracle of the odyssey of Greek heritage across the centuries» by all kinds of constructs except the one thing which seems so obvious — namely the quality of the texts involved. Couldn't your author say at some point that Aristotle was pretty good.» Benjamin Nelson Papers, serie I, caja 1; carpeta Hannah Arendt. Rare Book and Manuscript Library, Columbia University.

² Social Science Research Council/RG 1 Accession 1/Series 1 - Committee Projects/Subseries 74 - Committee on Comparative Politics.

³ RG 1/1.2/301R/Box 10/Folder 81 - U Buenos Aires - Gino Germani, José Luis Romero - 1961-4, 1958-60; en adelante: C81.

⁴ Diario de Harrison, 21 de mayo de 1958, C81.

⁵ Carta de Harrison a Romero, 21 de mayo de 1959, C81.

⁶ Carta de Germani a Harrison, 11 de agosto de 1959. A continuación me refiero a las respuestas de éste de 25 de agosto, 22 de septiembre y de 20 de octubre, C81.

⁷ Diario de Harrison, 18 y 19 de noviembre, C81.

⁸ Carta de Romero a Harrison, 30 de diciembre 1959, y diario de McKinley para el 20 de noviembre, ambos C81.

⁹ «The end result may be no great scientific achievement [...] will, however, indirectly reinforce Germani's positivist inclinations. For better or for worse he appears to represent sociology in the Argentina and for this reasons should merit support.» Diario de Erskine, 20 de noviembre de 1959, C81.

¹⁰ RG 1/1.2/301R/Box 10/Folder 86 - Torcuato di Tella Institute - Gino Germani, Social Change in Latin America - 1961; en adelante: C86.

¹¹ Véase, por ejemplo, *Terminal Evaluation*, por Nita R. Manitzas, 7 de mayo de 1973, en RAC, Ford Foundation Archives, Grant 60243.

¹² Carta de Julio E. Núñez a John T. Smithies de 11 de octubre de 1961, en RG 1/1.2/301R/Box 10/Folder 82 - U Buenos Aires - Gino Germani, José Luis Romero - 1961-4, 1966-8; en adelante: C82. Núñez era el representante en Argentina de inversores estadounidenses; Smithies era miembro del Latin American Development Committee.

¹³ Entrevista con Enrique Oteiza, 26 de octubre de 1961, C82.

¹⁴ Diario de Leland C. DeVinney, 30 de noviembre de 1962.

¹⁵ Diario de DeVinney, 20 de diciembre de 1962.

¹⁶ Estas acusaciones ya habían sido transmitidas el año anterior a un «representative of the Ford Foundation - a Mr. Wolf -». Véase la carta ya citada de Núñez a Smithies, C82 (Al Wolf era el funcionario de la FF responsable de la beca a Germani).

¹⁷ Correspondencia interna, Charles M. Hardin, 8 de noviembre de 1961. Respuesta de Thompson a Smithies, de 14 de noviembre de 1961. Véase también el diario de Thompson, 18 de octubre 1961, C82.

¹⁸ RG 1/1.1 - Projects/323R/Box 26/Folder 221 - Mexican Social Science Research Center 1928-1931, 1933. Véase también RG 1/1.1 - Projects/323R/Box 26/Folders 215-7 University of Mexico - Philosophy - 1943-9, 1954.

¹⁹ Carta de David Stevens a Kenneth Siam de 21 de mayo de 1945 y respuesta de 6 de junio, en RG 1/1.1 - Projects/323R/Box 22/179 - El Colegio de México 1944-1946. La RF financió en secreto a

autores de Oxford, sobre todo estudiosos de la Antigüedad, refugiados en Inglaterra durante la guerra, véase Sutcliffe (1978, 258-262). El manuscrito fue al final publicado por el FCE (1932, 1946), en versión española de Reyes.

²⁰ Stevens to Joseph Willits and Raymond Fosdick, May 1945, en RG 1/1.1 2– Projects/323R/Box 22/179 El Colegio de México 1944-1946.

²¹ Véase la correspondencia interna entre Joseph H. Willits y Raymond B. Fosdick, 21 de febrero de 1944, en RG 1/1.2/300S/Box 15/300R/15 Box 15/Folder 120 – Program and Policy (Social Sciences), en adelante: C120, así como el diario de Montague Yudelman, 25 de febrero de 1959, en RG 1/1.2/323S - Mexico/ Box 62/Folder 485 - El Colegio de México - International Studies - 1956-1959; en adelante: C485.

²² Véase carta de Cosío a Thompson de 17 de abril de 1961, en RG 1/1.2/323S-México/Box 63/Folder 486-El Colegio de México – International Studies - 1960-1963; en adelante: C486, así como la carta de Thompson a Cuevas de 5 de octubre de 1961 en Box 62, Folder 484.

²³ Véase la resolución de 30 de marzo de 1959 de la RF en RG 1/1.2/323 - México 1923-1974/Box 63/Folder 488 - United Nations Study - 1957-62, 1969-9, así como las de 29 de diciembre de 1959 y de 23 de octubre de 1960 en C485. En ese momento, por parte del gobierno mexicano estaban presupuestados 200 000 dólares para sus primeros cinco años; es decir, durante ese periodo la RF aportó 40% de los medios monetarios. No he contrastado la información, pero si acaso, *exageraría* el importe absoluto y relativo de la contribución mexicana al CEI.

²⁴ Resolución de la RF de 26 de octubre de 1962, en RG1, 1.2, 323, caja 2, carpeta 159.

²⁵ Entrevista con Thompson, 28 de mayo de 1959, C485. Véase también la entrevista con Sepúlveda de 11 de febrero de 1961 en RG1, 1.2, 323, caja 63, carpeta 491, University of Mexico - Public Law - 1961-3; en adelante: C491. Un notable filósofo del derecho, Luis Recasens, manifestó su interés en apoyo para hacer trabajo de campo sobre la explosión demográfica; diario de Montague Yudelman, 18 de octubre de 1956.

²⁶ Entrevista de Harrison con Reyes, 17 de mayo de 1957, C485.

²⁷ Véanse las entradas en el diario de Norman S. Buchanan, 17 de enero de 1956, en el de Montague Yudelman, 25 de febrero de 1959, así como la carta de Cosío a Dean Rusk de 10 de julio de 1959, todas ellas en C485.

²⁸ Nota de Thompson, 18 de octubre de 1957, C485.

²⁹ Carta a Thompson, 23 de noviembre de 1959, C485.

³⁰ En el primero de sus informes como director del CEI, Cuevas escribe: «Since you were instrumental in my coming here...» Carta de Cuevas a Thompson de 1 de febrero de 1961, C486.

³¹ Según Weber, una constelación de intereses «igual o similar a la relación de poder en el mercado» puede «fácil e informalmente transformar las relaciones de *autoridad*, formulado correctamente, puede asociarse en la *heterocefalia del poder de mando y del aparato coercitivo*» (1980, 544 [1964, 699]).

³² Carta de Dean Rusk, 24 de junio de 1960, C485.

³³ Entrevista con Thompson, 29 de octubre de 1959, C485.

³⁴ Carta de Cosío a Thompson de 23 de noviembre de 1959, C485. En la misma, Cosío admite que la petición de dinero inicial a la RF fue de 125 000 dólares, una cantidad que en sus memorias él califica de

«mínima» (1977, 190; no es que las deliciosas páginas sobre el CEI no se ajusten a la verdad, al menos a veces, pero son, como su autor, idiosincráticas). Véase también carta de Cosío a Thompson, 10 de agosto de 1960, y misiva de este último de 8 de septiembre de 1960, C485, en la que le da instrucciones de solicitar formalmente 75 000 dólares para el CEI.

³⁵ «This file shows the wisdom of occasional reluctance on our part. Cosío is beginning to get his feet on the ground. He seems to have backing as the “chosen instrument” in Mexico and begins to realize that he is involved in serious business». Correspondencia interna, 16 de noviembre de 1959, C485.

³⁶ Entrevista con Gerald Freund, 22 de agosto de 1962, C486.

³⁷ Correspondencia interna, 30 de noviembre de 1959, C485.

³⁸ Correspondencia interna, 16 de noviembre de 1959, C485.

³⁹ Entrevista de Thompson con Cuevas, 15 de mayo de 1959, C485.

⁴⁰ Entrevista de Thompson con Sepúlveda, 28 de mayo de 1959, C485.

⁴¹ Entrevistas con Thompson de 28 de mayo y con Harrison de 17 de junio de 1959, C485.

⁴² Anotación de 28 de julio de 1960 en el diario de Thompson, C486.

⁴³ Correspondencia interna, 25 de agosto de 1965, en RG1, 1.2, 323, caja 63, carpeta 490, University of Mexico - Law, 1962-1966; en adelante: C490. Véanse la resolución de 16 de julio de 1963 así como la entrevista con Sepúlveda de 11 de febrero de 1961, C491.

¹ El texto programático de la perspectiva historiográfica entrecruzada fue presentado por los historiadores Michael Werner y Bénédicte Zimmermann (2003). Agradezco a Leoncio López Ocón que me llamase la atención sobre este tipo de mirada y sus posibilidades de aplicación en los estudios sobre historia de la sociología.

² José Ortega y Gasset visitó Argentina por primera vez en 1916. En 1928 realizaría un segundo viaje a Argentina, que también lo llevaría a impartir conferencias en Uruguay y Chile.

³ Memoria JAE 1926-1928, 69-70.

⁴ Carta a la JAE, Berlín, 1 de febrero de 1930, Expediente JAE/13-611, p. 5.

⁵ Solicitud de pensión de José Medina Echavarría a la JAE, Barcelona, 20 de febrero de 1932, expediente JAE/98-481, 8.

⁶ Solicitud de pensión a la jae, Santiago de Compostela, 18 de febrero de 1928, expediente JAE/121-72, 15.

⁷ Por último, añadir que Enrique Gómez Arboleya se hizo cargo de la primera cátedra de sociología en la España de la posguerra y lo hizo desde la tradición alemana, ya que su influencia fundamental era la de Herman Heller, a quien dedicó su tesis doctoral de 1935.

⁸ Solicitud de pensión de José Medina Echavarría a la JAE, Madrid, 5 de febrero de 1936, expediente JAE/98-481, 18.

⁹ Archivo Histórico UNAM-CESU, expediente de José Medina Echavarría 25/131-5525. Archivo Central Universidad de Puerto Rico, expediente Oficial de José Medina Echavarría, foja 2.

¹⁰ Archivo Histórico de El Colegio de México, Fondo Antiguo, Sección documental Correspondencia institucional y documentos de trabajo, caja 15, expediente 9, foja 47.

¹¹ A principios de los años cuarenta Medina Echavarría no sólo estaba influido por Weber, sino que también se sintió muy atraído por el proyecto teórico que Parsons había planteado para la disciplina en *The Structure of Social Action*, de 1937. Esa atracción también es perceptible incluso en los títulos de su traducción de *Economía y sociedad* (Morcillo 2012, 625-627). A partir de la lectura conjunta de Weber y de Parsons, Medina comprendió que el concepto de «acción social» era el fundamento de la sociología moderna (Medina 1982, 109).

¹² Carta de Francisco Ayala a José Medina Echavarría, Buenos Aires, 20 de noviembre de 1944. Archivo Histórico de El Colegio de México, Sección Jornadas, Carpeta Francisco Ayala.

¹³ Recordemos que en un texto mexicano de Medina Echavarría, escrito en 1942, titulado «Economía y Sociología», publicado en la revista *Investigación Económica* y que posteriormente apareció en su libro *Responsabilidad de la inteligencia*, él ya reflexionaba sobre la relación fundamental entre la economía y la sociología, compartiendo lo que Weber apuntó originariamente y autores como Adolph Löwe y Parsons continuaron en sus formulaciones: la acción económica es una acción social más y toda teoría económica está compuesta por unos supuestos sociológicos (Medina 1987, 124).

* Traducción de Karla Calviño. Revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ El periodo de 1939 a 1979 corresponde a las cuatro primeras décadas de la institucionalización de la sociología en Brasil, en la cual una primera modalidad de recepción de la obra de Max Weber se impone y se caracteriza por el interés en el uso de instrumental teórico y metodológico weberiano en la investigación empírica. Tomé como marcos de ese periodo la creación de la revista *Sociologia* (1939) y la publicación de *Crítica y resignação. Fundamentos da sociologia de Max Weber* (1979), de Gabriel Cohn, libro que inaugura una segunda modalidad de la recepción, orientada al análisis inmanente de la obra de Max Weber. El surgimiento de una segunda modalidad no significa la desaparición de la primera, sin embargo, más allá de motivar escritos sobre la obra weberiana, ofrece una alternativa relevante para las discusiones sostenidas hasta entonces y discutidas en este trabajo (Villas Bôas 2006a).

* *Bandeirantes* eran en su mayoría nativos, descendientes de portugueses, que salían en expediciones desde la provincia de San Pablo, en los siglos XVI y XVII, y se adentraban en regiones del interior del país desconocidas en la época con el objetivo inicial de apresar indígenas para esclavizarlos y luego en busca de metales preciosos. [N. del E.]

² A pesar de que, como afirma Alejandro Blanco (2004, 675), Max Weber no tuviera aún el lugar de relevancia que más tarde adquirió, vale decir que las publicaciones de editoriales argentinas fueron leídas y referidas por los sociólogos brasileños, participando del acervo de las primeras bibliotecas de Ciencias Sociales en Brasil. Ésta fue una de las «vías de entrada» importantes de la sociología alemana en el país, y merecería estudios más profundos.

* En portugués, «sertoes», del singular «sertao». Se refiere a amplias zonas agrestes, semiáridas, del nordeste de Brasil, un área que se compone de los estados Bahía, Pernambuco, Sergipe, Alagoas, Paraíba, Río Grande del Norte, Ceará y Piauí. [N. del E.]

³ La Universidad de Brasil funcionó en Río de Janeiro, entonces capital del país, sirviendo de modelo a otros establecimientos universitarios. Fue precedida por la Universidad del Distrito Federal (1935-1939), cuyo proyecto liberal, rechazado por el gobierno autoritario, llevó al cierre de la institución. La Universidad de Brasil se transformó en Universidad Federal de Río de Janeiro en 1967.

⁴ En el periodo de 1945 a 1964, el 34% de los libros de sociología fueron publicados por editoriales gubernamentales sin fines lucrativos, con el apoyo de sectores de investigación de órganos gubernamentales, como el Centro Brasileño de Investigaciones Educativas (CBPE, por sus siglas en portugués) y el Instituto del Azúcar y del Alcohol (IAA, por sus siglas en portugués; Villas Bôas 2007, 37-47).

⁵ Roger Bastide (1898-1974) llegó a Brasil en 1938 (con 40 años) para ocupar la cátedra de Sociología I, en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de San Pablo, dejada vacía por el profesor Claude Lévi-Strauss; Bastide estuvo allí hasta 1954. De vuelta en Francia enseñó en la École Pratique des Hautes Études, 6e Section, hoy École des Hautes Études en Sciences Sociales.

* En portugués, *mito da outorga* es una expresión que se refiere a la versión histórica oficial de que fue el Estado brasileño el que otorgó las leyes laborales a las clases trabajadoras en un decreto-ley datado de 1943 y sancionado por Getulio Vargas durante el gobierno autoritario. El «mito del otorgamiento» desconoce las luchas laborales y sindicales que desde el inicio del siglo XX tenían como objetivo la reglamentación de las relaciones individuales y colectivas de trabajo. [N. del E.]

* En realidad, el texto habría aparecido antes (Weber, 1926); la edición mencionada por la autora es una reimpresión de Weber (1940). [N. del E.]

⁶ La discusión sobre Weber se basaba en las lecturas de 1944, 1949 y 1950.

* En portugués, «Tese de Livre Docência», es decir, «Tesis de Libre Docencia». [N. del E.]

⁷ Cardoso se inspiró en Joseph Schumpeter, pero hace un amplio uso de sociólogos norteamericanos además de tejer críticas a autores brasileños que trataban el problema del papel de la burguesía industrial en el país. En esta ocasión, dirigía el Centro de Sociologia Industrial e do Trabalho (CESIT) y estaba relacionado con el sociólogo francés Alain Touraine.

⁸ La segunda parte del trabajo retoma algunas cuestiones de la tesis de doctorado para analizar la constitución mental de los hombres libres en la cultura cafetera, a través del análisis del cuento de Guimarães Rosa *A hora e a vez de Augusto Matraga* (1946).

⁹ Véanse las consideraciones sobre los tipos ideales weberianos como *hypothesis-forming models*, propuesta por Stephen Kalberg (1994, 92-142). Valdría la pena, en un estudio más profundo, tomar la discusión de Kalberg como parámetro para verificar la recepción de los tipos ideales en Brasil.

* Traducción de Pedro Piedras Monroy. Revisión de Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Weisz.

¹ Mis explicaciones se basan en el detallado artículo de Hanke, Hübinger, Schwentker (2010), que apareció en un escrito en conmemoración de Wolfgang J. Mommsen (1930-2004) y que por tanto se centró en sus méritos respecto a la *MWG*; una traducción inglesa del artículo apareció en 2012.

² *Gesammelte Politische Schriften*. Múnich: Drei Masken-Verlag (1921); el resto de los volúmenes aparecieron todos en J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) en Tubinga, la editorial «habitual» de Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vols. 2 y 3 (1921); *Wirtschaft und Gesellschaft*, segunda y cuarta entregas (1921/1922); *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922); *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1924); *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (1924); *Jugendbriefe* (1936).

³ En J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), en Tubinga: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2ª ed. 1951; *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 4ª ed. 1956; 5ª ed. con comentarios explicativos, 1976; *Gesammelte Politische Schriften*. Con un prefacio de Theodor Heuss, 2ª ed. 1958. En Duncker & Humblot, de Berlín: *Staatssoziologie*, 1ª ed. 1956; *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 3ª ed. 1958. En Siebenstern, de Múnich y Hamburgo: *Die protestantische Ethik*. Vol. 1: *Eine Aufsatzsammlung*, 1ª ed. 1965, y vol. 2: *Kritiken und Antikritiken*, 1ª ed. 1968. En Alfred Kröner, de Stuttgart: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, 1ª ed. 1960. En Hermann Luchterhand, de Neuwied: *Rechtssoziologie*, 1ª ed. 1960.

⁴ Un inventario de los enfoques de la recepción germana (occidental) se encuentra en la compilación de Karl-Ludwig Ay y Knut Borchardt (2006); véanse los capítulos de Dirk Kaesler (169-195), Knut Borchardt (197-207), Elfriede Üner (219-239), Helmut Spinner (241-264), Johannes Weiß (301-311) y Andreas Anter (353-373). Para la recepción de Weber durante la época de Weimar y la del nazismo, véase Fogt (1981) y Klingemann (1996); para la recepción especializada posterior a 1945, véase Kroll (2010) y Hübinger, Osterhammel y Welz (1990).

⁵ Menos atención pública encontró el acto conmemorativo que tuvo lugar en la Universidad de Múnich el 3 de junio de 1964 y la serie de conferencias que se hicieron en torno a éste, las que se organizaron por iniciativa de Johannes Winckelmann, director del Archivo Max Weber, y de dos profesores de la Facultad de Economía Política (*Staatswirtschaftliche Fakultät*), los economistas Karl Engisch y Bernhard Pfister. El carácter fue diferente al de la jornada sociológica, pues aquí se aprovecharon los recursos locales y el reconocimiento de los especialistas le fue brindado a Weber por nueve profesores de Múnich; por ejemplo, por el sinólogo Herbert Franke o el historiador Karl Bosl. También pronunciaron sendas conferencias algunos invitados externos como Karl Loewenstein, un joven colega de Max Weber, Alfred Müller-Armack y Jacob Taubes (Engisch, Pfister y Winckelmann 1966; Lepsius 1966).

⁶ Hennis inauguró el congreso de politología con gran vivacidad, describiendo la «legitimidad» como una «categoría de la sociedad burguesa» y, al mismo tiempo, resistiéndose de forma vehemente a la idea de que se suscitara una «crisis de legitimación». Ésta sería tan sólo «la fórmula actual de denuncia de la politología “crítica”» (1976, 9). Habermas, por el contrario, le reprochó a Hennis que hubiera argumentado de forma puramente polémica y, sin embargo, no de forma sustancial. Él sostenía un concepto de legitimación universalista y vinculado a la estructura de clase. La pretensión de legitimidad se referiría a «la defensa sociointegrativa de una identidad normativamente determinada de la

sociedad» (1976, 42). Sobre este duelo dialéctico, véase también Schlak (2008, 163-174).

⁷ Werner Conze, como presidente de la Asociación de Historiadores de Alemania, pronunció la conferencia de inauguración «Sobre la situación de la ciencia histórica y de la enseñanza de la historia» (1976). Ya en la jornada de historiadores de 1970, había habido una sección sobre «teoría de la ciencia histórica» bajo la dirección de Thomas Nipperdey, con una confrontación sobre el historicismo o historicismo, la objetividad y el lugar del historiador (1971). Aquí también puede verse un resumen de la conferencia final de Reinhart Koselleck «¿Para qué todavía la historia?» con la importante idea de la «necesidad de teoría por parte de la historia» («Theoriebedürftigkeit der Geschichte»; 1971).

⁸ Bajo el lema «cambio de tendencia», tuvo lugar en noviembre de 1974, en Múnich, una conferencia en la que seis profesores (Hermann Lübbe, Gerd Albers, Golo Mann, Hans Maier, Robert Spaemann y Ralf Dahrendorf) discutieron sobre la «situación intelectual de la República Federal Alemana». En la opinión pública, los ponentes fueron criticados de inmediato con el reproche de conservadurismo, aunque de lo que tratase fuera de «la discusión racional» —tal como recalcó Ernst Klett, organizador y editor, en el prefacio a la edición del libro que fuera publicado, remitiendo con ello a Dahrendorf (Tendenzwende 1975, 5-6)—. El *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) ha retomado el lema desde febrero de 2010 y ya ha organizado cuatro conferencias en las que se reflexiona sobre las consecuencias a largo plazo de la crisis de la economía mundial. Véase Heike Schmoll y Jürgen Kaube, «Reichen die Tendenzen für eine Tendenzwende?» En FAZ, Nr. 31 del 6 de febrero de 2010, 4.

⁹ En Müller (2003, 7) se dice textualmente: «Habermas, Dahrendorf, and M. Rainer Lepsius were promoted to tenure at a relatively early point and established a double role as leaders in their fields and as public intellectuals using sociology as a kind of “applied enlightenment”, in Dahrendorfs words» («Habermas, Dahrendorf y M. Rainer Lepsius fueron promovidos a su condición de profesores titulares en un punto relativamente temprano, desarrollando un doble papel como líderes en sus áreas y como intelectuales públicos que utilizaban la sociología como una especie de “Ilustración aplicada”, en palabras de Dahrendorf»). Esto también en Lepsius (1996, 189); aquí como expresión de René König (Colonia).

¹⁰ A cargo de Horst Baier, Gangolf Hübinger (desde 2005), M. Rainer Lepsius[†], Wolfgang Mommsen[†], Wolfgang Schluchter y Johannes Winckelmann[†] (hasta abril de 2015 han aparecido 36 vols., de 47 planeados).

¹¹ En 1975, Tenbruck había apuntado a la carencia editorial básica de las presentaciones de los textos de Johannes Winckelmann y Eduard Baumgarten. La sociología, aun cuando tomase las cuestiones filológicas como un «mero lastre», necesitaría «textos fiables», es decir, «ediciones críticas» con correcciones textuales probadas y con una descripción del desarrollo textual (*i.e.*, de sus variantes; Tenbruck 1999, 102-103). Abogó por una conexión entre edición y exégesis, pues «la obra completa del más grande científico social de este siglo, pese a las magníficas interpretaciones, ha quedado sin descifrar y tampoco podrá descifrarse a partir de las ediciones que existen» (*ibid.*, 118). Al respecto, véase también Homann (1999, xvii-xviii).

¹² Sobre la sociología en la época de entreguerras, habrá que referirse especialmente al volumen recopilatorio editado por Lepsius (1981a). En este volumen en particular a Lepsius (1981b) y Helmut Folt (1981). Desde hace años, Carsten Klingemann (1996, 171-216) ha sostenido la tesis contraria a Lepsius, quien parte de la idea de un quiebre en la sociología de la época nazi.

¹³ Para la financiación de los volúmenes individuales, Baier hizo referencia en su propuesta a la

Fundación Volkswagen, a la Fundación Fritz-Thyssen y a la Comunidad Alemana de Investigación, pero para la planificación central de la edición, en cambio, la vinculación a una academia, escuela superior o editorial (Baier 1973, 8 y 10). Hermann Lübke y Wolfgang J. Mommsen se esforzaron en vano por establecer un vínculo con la «Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften» («Academia de ciencias de Renania-Westfalia») (véase Hanke, Hübinger y Schwentker 2010, 218).

¹⁴ En este sentido se expresaba Alexander Gallus en un congreso en Chemnitz con motivo del centenario de Helmut Schelsky; véase el breve informe sobre el congreso de Michael Kunze, «Schelskys Erbe. Empiriker», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 254 del 31 de octubre de 2012, p. 3.

¹⁵ Las obras completas de Simmel, ed. de Othein Rammstedt, se encuentran próximas a su conclusión y se han publicado, desde 1998, 23 de los 24 volúmenes planeados, en la editorial Suhrkamp, en Fráncfort del Meno y Berlín, en un formato manejable. Aquí sólo hay textos de Simmel, mientras que los informes editoriales, las informaciones para las pruebas de imprenta, la comprobación de variantes y las indicaciones bibliográficas se encuentran en el respectivo apéndice a cada volumen y allí se completan con un índice de abreviaturas y de siglas y un registro de nombres. Todo ello hace que si bien los textos sean en sí más legibles, porque se encuentran libres del «lastre» editorial, la exigencia al que lo usa sea mayor. Es éste quien debe ensamblar todas las informaciones editoriales sobre datos de páginas y renglones que se hallan en el anexo al cuerpo de los textos impresos. Esto dificulta su uso. La referencia a la primera edición no se brinda al lector, señalando la página correspondiente. Las obras completas de Simmel irradian una levedad tan grande que hacen justicia a éste, en tanto que autor que escribe estéticamente. Las obras de Tönnies, así como también la de Alfred Weber, escogieron un formato de libro más grande. El editor aquí es más visible. De las obras completas de Tönnies han aparecido, desde 1998 hasta el momento, siete de los 24 volúmenes planeados (Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter). Se trata de una edición completa comentada, en la que no obstante falta un aparato crítico textual; informes editoriales, bibliografías y registros explicativos de materias y de nombres hacen accesible el contenido de los textos. Las obras completas de Alfred Weber ya han concluido, con 10 volúmenes que aparecieron entre 1997 y 2003 (Marburgo: Metropolis-Verlag). Al contrario que las obras completas de Tönnies, se trata de una edición comentada y crítica. Una exposición de las variantes, es decir, la comparación crítica de varias versiones del texto, sólo la hay no obstante para la *Kultursoziologie* («Sociología de la Cultura»; vol. 1). Se añadieron informaciones editoriales en las introducciones a cada volumen. En sentido estricto, no se trata de una edición *completa*, pues las cartas de Alfred Weber sólo se presentan en una selección; no obstante, con las correspondientes respuestas. La edición crítica completa de Ernst Troeltsch es la que más se ha orientado tanto en formato como en cuanto al aspecto editorial a la *MWG*. De 20 volúmenes planeados, desde 1998, son 11 los que han visto la luz (Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter). En cada volumen, se imprimen las normas de edición, cada unidad textual es precedida por un informe editorial o por un prefacio del editor. Cada página de texto cuenta con un aparato crítico textual y aparte, con uno explicativo. Mediante siglas e indicaciones de paginación, la referencia a las fuentes textuales resulta siempre transparente. Biogramas, índices bibliográficos, registros de nombres y de materias sirven para complementar los textos de forma adicional.

¹⁶ Los debates, que se documentan en Martens y Zeller (1971), tuvieron lugar en el entorno del Archivo Literario Alemán de Marbach de Neckar. Para la *MWG* fueron determinantes, sin embargo, los

criterios de edición redactados por Siegfried Scheibe, filólogo y coeditor de las obras completas de Goethe editadas en Berlín. Véase al respecto Hanke, Hübinger y Schwentker (2010, 231).

¹⁷ Puntos de orientación ofrecían las ediciones histórico-críticas que se habían llevado a cabo ya con gran despliegue filológico, como las obras completas de Marx y Engels y las de Nietzsche, comenzada en 1972. A este contexto temporal pertenece también el «Arbeitsgemeinschaft philosophischer Editionen» («Grupo de trabajo de ediciones filosóficas»), fundado en 1973, en el marco de la Deutsche Gesellschaft für Philosophie (Sociedad Alemana de la Filosofía). Puede que el hecho de cumplir con la pretensión de calidad científica mediante una precisa reelaboración tuviera que ver de hecho con el espíritu de la época, con el *Zeitgeist* de los años setenta. La ciencia de la edición como rama científica independiente y reconocida sufrió, desde los años ochenta, en Alemania una pérdida de importancia, contra la que se ha intervenido tan sólo en los últimos años mediante la apertura de maestrías, por ejemplo, en la Universidad Libre de Berlín y en la Universidad de Heidelberg, y de centros de edición científica, como el Münchner Zentrum für Editions-wissenschaft («Centro muniqués para la ciencia editorial»), fundado en 2008. Debiera ser sintomático que la ciencia de la edición esté caracterizada por la reelaboración histórica, filológica y musicológica de las fuentes pero parezca haber perdido el vínculo con la filosofía y las ciencias sociales. La tendencia a las ediciones en internet podría, no obstante, estimular eventualmente de nuevo el interés universal e interdisciplinar en el trabajo editorial riguroso.

¹⁸ Los trabajos de investigación y de recopilación suelen preceder a menudo a las ediciones completas; por ejemplo, para las obras completas de Tönnies, se creó en 1982 una oficina en Hamburgo (que publicó el primer volumen en 1998).

¹⁹ Fundado en principio, en 1965, como «Gemeinschaft von Freunden und Förderern des Max Weber Instituts» («Comunidad de amigos y promotores del Instituto Max Weber») en Múnich, con el fin de impulsar la investigación weberiana en el interior y en el extranjero y luego, en 1974, con el objetivo de impulsar la edición de las obras completas de Max Weber. A la junta directiva pertenecían, junto a Winckelmann, Kurt Sieveking (estudiante de Weber y antiguo alcalde de la ciudad hanseática de Hamburgo) y Lepsius como científicos, también empresarios y banqueros. El trabajo debía ser respaldado financieramente con una contribución anual de 500 marcos como mínimo. Véanse las actas en Nl. Winckelmann, BADW Múnich, N° 389 y 390. Se pueden encontrar construcciones semejantes en la Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V. Kiel (Sociedad Ferdinand-Tönnies de Kiel) (desde 1956), en la Ernst-Troeltsch-Gesellschaft e. V. Augsburg (Sociedad Ernst-Troeltsch de Augsburg) (desde 1981) o en la Georg Simmel Gesellschaft e. V. Bielefeld (Sociedad Georg-Simmel de Bielefeld).

²⁰ La bibliografía de Riesebrodt representa el más minucioso de los registros textuales (1981, 16-32 y actualizada: 2002). Antes de ella, estuvo la bibliografía de Max Weber elaborada por Dirk Kaesler con la colaboración de Helmut Fogt, con 231 títulos incluidos (1975, 705-722). Por ejemplo, la nueva bibliografía de Alan Sica, en 2004, se basa en la bibliografía revisada de Dirk Kaesler de 1988, pero incluye tan sólo los textos de Weber en traducción inglesa (en total, 96 títulos). Se trata, sobre todo, de una impresionante obra de consulta para la investigación weberiana en lengua inglesa.

²¹ Las piezas de la colección de Winckelmann relevantes para la investigación fueron catalogadas por primera vez en Seyfarth y Schmidt (1997), quienes incluyeron las ediciones de Weber posteriores a 1920, las traducciones de sus textos y toda la bibliografía de la investigación weberiana, tanto la independiente como la dependiente.

²² Para el judaísmo antiguo (1981); para el confucianismo y taoísmo (1983); para el hinduismo y budismo (1984); para el cristianismo antiguo (1985); para el islam (1987); para el cristianismo occidental (1988). Todos los volúmenes fueron editados por Wolfgang Schluchter.

²³ Entre los invitados de Heidelberg estuvieron: Reinhard Bendix (1982), Guy Oakes (1990), Guenther Roth (1987), Pietro Rossi (1987), Jurij N. Davydov y Piama P. Gaidenko (1995).

²⁴ Los estudios weberianos de Wolfgang Schluchter se han traducido a numerosas lenguas: además de al inglés, francés, italiano, español y portugués, también al ruso, al chino, al japonés y al coreano. El «Max Weber und die deutsche Politik» de Wolfgang J. Mommsen se tradujo al inglés (1984), al francés (1985), al italiano (1993) y al japonés (1993 / 1994).

²⁵ El concepto de «paradigma weberiano» fue acuñado por M. Rainer Lepsius y adoptado en el título de la serie «Studien zum Weber-Paradigma» («Estudios sobre el paradigma weberiano»). Hasta el momento, existen cinco volúmenes (2006-2011), entre los cuales hay un escrito de homenaje a Wolfgang Schluchter (Albert *et al.* 2006) y otro a M. Rainer Lepsius (Sigmund *et al.* 2008). Ambos investigadores weberianos y editores de la *MWG* son vistos como «los padrinos virtuales» de la serie, en la que se trataría de la confrontación con la obra de Max Weber «en interpretaciones, desarrollos teóricos y estudios empíricos» (véase Sigmund *et al.* 2008, cubierta y prefacio).

²⁶ Scaff (2013) ha subrayado acerca de este punto que sobre la base de las informaciones relacionadas con intercambios y discusiones científicas de las que se dispone gracias a la *MWG*, podría escribirse una historia intelectual del Imperio Alemán.

²⁷ La traducción de *MWG*, I/17 de *Wissenschaft als Beruf 1917/1919 – Politik als Beruf 1919 (La ciencia como vocación 1917/1919 – La política como vocación 1919)* se publicó en Beirut. Se ha planeado la traducción de otros diez volúmenes de la *MWG*, por parte de la «Arab Organization for Translation». La edición de *Economía y sociedad (Wirtschaft und Gesellschaft)* (*MWG*, I/22-1 a 5) ha aparecido ya en traducción al griego y al italiano, así como el primer volumen parcial también en coreano.

²⁸ Piedras Monroy (2013). En las líneas siguientes, reproduzco sus consideraciones sobre la disponibilidad internacional de la *MWG*.

²⁹ Horst Baier había abogado en su propuesta por el ingreso de Éric de Dampierre (1928-1998) y de Guenther Roth (nacido en 1931) en el equipo de editores (Baier 1973, 10). Mientras que el sociólogo germano-americano Guenther Roth, conocido por su coedición de *Economy and Society* (1968), tomó parte en las sesiones consultivas de los editores de la *MWG* la mayoría de las veces, entre 1974 y 1978, y estuvo vinculado a la *MWG* hasta la actualidad en labores de asesoramiento y apoyo; no participó el etnólogo y sociólogo francés de Dampierre, quien fue, junto con Raymond Aron, Ralf Dahrendorf y Tom Bottomore, cofundador de la revista trilingüe *Archives européennes de sociologie* y responsable de las primeras traducciones francesas de Weber en Plon, en la serie *Recherches en sciences humaines*. Sobre las razones de esto, no se dice nada en las actas. El politólogo danés Hans Henrik Bruun (nacido en 1943) tuvo contacto con Johannes Winckelmann como doctorando y tomó parte en las sesiones entre 1974 y 1976. Él conocía el contenido del Archivo de Merseburgo e iba a coeditar las cartas científicas, pero comenzó entonces una carrera como diplomático.

Max Weber en Iberoamérica recupera una obra cuya recepción ha estado sujeta a múltiples influencias, resultando en frecuentes incomprendiones e interpretaciones parciales y sesgadas. Esto se ha visto agravado por los criterios con los que este autor fue traducido y leído en el ámbito hispanoparlante. Este libro se propone subsanar parcialmente algunos de los problemas de esta recepción, además de poner de manifiesto por primera vez el lugar específico que en la obra de Weber ocupa el mundo iberoamericano como parte de Occidente. Para ello, los editores han reunido traducciones de reinterpretaciones seminales de Weber. Aunque algunas tienen ya cuatro décadas, han pasado inadvertidas en español. Sin embargo, la gran mayoría de los capítulos contiene ensayos inéditos, varios de los cuales emplean este nuevo Weber para entender a las sociedades iberoamericanas.

Max Weber en Iberoamérica ahonda en aspectos imprescindibles para el lector hispanoparlante: las preocupaciones intelectuales y políticas de Weber; los conceptos más prominentes propuestos en su obra, a la luz de las recientes discusiones, así como la recepción y repercusiones de su pensamiento en los países iberoamericanos.

Índice

Prefacio. LUIS F. AGUILAR VILLANUEVA	11
La relevancia para Iberoamérica de las interpretaciones sobre Max Weber. ÁLVARO MORCILLO LAIZ y EDUARDO WEISZ	16
I. Obra: el todo	40
La obra de Max Weber. FRIEDRICH H. TENBRUCK	41
Politeísmo de valores. Reflexiones a partir de Max Weber. WOLFGANG SCHLUCHTER	82
La literatura en el pensamiento de Max Weber. Desencantamiento del mundo y retorno de los dioses. JOSÉ M. GONZÁLEZ GARCÍA	105
La racionalización en la historia de desarrollo de Max Weber. GUENTHER ROTH	131
Max Weber como educador. WILHELM HENNIS	152
II. Obra: las partes	172
¿Qué es la Sozialökonomik?. KEITH TRIBE	173
La dominación legítima. STEFAN BREUER	199
Patrimonialismo. STEFAN BREUER	219
La crítica de Max Weber al sistema político y social de Alemania (1890-1920). JOAQUÍN ABELLÁN	233
Las comunidades de Max Weber. Acerca de los tipos ideales sociológicos como medio de desustancialización de la comunidad. PABLO DE MARINIS	256
La sociología weberiana de la religión: claves para su interpretación. EDUARDO WEISZ	279
Sociología jurídica en Max Weber: economía, sociedad y derecho. JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ y CRISTINA MONEREO ATIENZA	299
La metodología de Max Weber. HANS HENRIK BRUUN	325
III. Weber: su relevancia para Iberoamérica	347
Max Weber y el Estado latinoamericano 397. MIGUEL ÁNGEL CENTENO	348
Max Weber y La ciudad. Una interpretación a la luz de la experiencia hispanoamericana. FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ	369
El concepto de patrimonialismo y su aplicación al estudio de México y América Latina. GINA ZABLUDOVSKY KUPER	396
Los avatares del carisma en el estudio del populismo latinoamericano. CARLOS DE LA TORRE	415
¿Persuasión o dominación en la sociedad mundial? Racionalidad, estatutos y	

portadores entre la Ilustración y la UNESCO. ÁLVARO MORCILLO LAIZ y KLAUS SCHLICHTE	439
Max Weber y la orientalización de América Latina. JESSÉ SOUZA	473
La ética católica y el espíritu del capitalismo. Una lectura weberiana de la teología de la liberación. MICHAEL LÓWY	495
IV. Las lecturas de Weber	510
La dominación filantrópica. La Rockefeller Foundation y las ciencias sociales en español (1938-1973). ÁLVARO MORCILLO LAIZ	511
Max Weber en el Cono Sur (1939-1973). JUAN JESÚS MORALES MARTÍN	542
La controvertida recepción de Max Weber en Brasil (1939-1979). GLAUCIA VILLAS BÔAS	567
Max Weber-Gesamtausgabe: origen y significado. EDITH HANKE	589
Índice analítico	606