

# Individualismo metodológico y Sociología comprensiva

## *Methodological Individualism and comprehensive Sociology*

Jorge PEÑALVER LÓPEZ  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 22/02/2010  
Aceptado: 14/03/2010

### **Resumen**

El siguiente artículo tiene como objetivo destacar el «individualismo metodológico» que el propio Weber se atribuye en el artículo “*La «objetividad» del conocimiento en la ciencia social y en la política social*”. Este individualismo implica, además de una metodología científica, una determinada concepción de la subjetividad, la idea de que el individuo es capaz de dotar de significado pleno a su conducta individual, caracterizando su acción valorativamente y estableciendo una jerarquía axiológica de su conducta. Creemos que la *Methodensreit* alemana, fue una disputa que determinó la propuesta de Weber de forma considerable. A su vez, esta investigación histórica nos permitirá caracterizar al individualismo metodológico weberiano dentro del contexto de la *acción social*.

### **Abstract**

In this article we are concerned with an analysis of «methodological individualism» that is on the ground of weberian work, as himself states in “*Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*”. This individualism means, not only a scientific methodology, but a accurate subjectivity scheme: the subject is constrained in its ability to provide a thorough meaning to his

life. Also, this study claims that the German *Methodensreit* was a central discussion in the weberian theory. The global aim of this article is to emphasize the value of methodological individualism as a way of understanding the society in the scheme of the *social action* drawn by Max Weber.

*Keywords:* methodological individualism, comprehensive sociology, value, Methodensreit, social actions, axiology.

## 1. Presentación

Podemos asegurar, sin riesgo a equivocarnos, que el trabajo llevado a cabo por la profesora Yolanda Ruano supuso una recuperación de los escritos de Weber para una de las disciplinas que inexcusablemente ha descuidado, cuando no omitido, el quehacer de uno de los grandes del pensamiento del siglo XX. Es cuanto menos un misterio la ausencia de Max Weber en la gran mayoría de manuales de filosofía, pero el enigma se acrecienta cuando uno percibe idéntica carencia en muchos de los programas de filosofía contemporánea de nuestras facultades. Pues bien, como digo, la profesora Ruano se tomó muy en serio la necesidad de rescatar a Weber de las garras de la sociología positiva y “científica” situándolo junto a los grandes pensadores del siglo XIX –Freud, Marx y Nietzsche– a la vez que reconocía en Weber una de las claves inspiradoras de la teoría crítica del siglo XX, sin por ello dejar de reclamar su idiosincrasia germana como heredero del mejor criticismo kantiano.

No obstante, esta tarea de reapropiación no fue llevada a cabo sin justificación, sino que su propia presentación del cuerpo teórico weberiano explicitó cómo los presupuestos y la metodología de Weber se enfrentaban a lo que tradicionalmente se consideró “la Filosofía” –con mayúsculas, clásica, sistemática y unificadora– delimitando un tipo de teoría mucho más modesta, aunque eso sí, más sincera y responsable, capaz de dar cuenta de su objeto de estudio, que no era otro que la sociedad occidental del siglo XX. Así que, por un lado Yolanda Ruano dibujó a un Weber que hizo suyo el rechazo nitzscheano a la *siempre añorada razón objetiva capaz de proporcionar sentido unívoco a la vida y la acción*, pero que por otro lado no era extraño a la pretensión de dar cuenta de los motivos y nexos causales que determinan la vida en sociedad.

A su vez, Yolanda Ruano contribuyó al debate que se pregunta por cual sea la cuestión que puede dar cierta unidad a la obra de Weber. En este sentido, la *racionalidad occidental* aparece en su obra como eje, merced al cual, puede interpretarse la variopinta obra del sociólogo alemán. Uno de los objetivos del libro es demostrar que el corpus weberiano tenía como propósito esencial explicitar qué se entiende por razón en la sociedad moderna y contemporánea, para a su vez, demarcar con

nitidez los contrastes y diferencias con el ideal de razón clásica. No es posible, desde luego, afirmar con más contundencia la pertinencia de un autor a la historia del pensamiento del siglo XX. Y, por si fuera poco, Yolanda Ruano reforzó esta idea inicial – la racionalidad como tema principal de Weber– cimentándola con ayuda del mejor legado de la ilustración: la defensa de la autonomía y la libertad del individuo y la problemática dilucidación de esta conquista a lo largo de la modernidad.

El camino sobre el que Yolanda Ruano nos llevó a Weber es aquel que recorre la frontera entre el positivismo y la hermenéutica. Aquel que reclama la especificidad de un objeto de conocimiento para las ciencias humanas, sin, no por ello, rechazar una explicación causal para los fenómenos humanos. Weber, nos decía la profesora Ruano, es precisamente la conjunción de dos universos, el de la *comprensión* y el de la *explicación*, representa la mediación entre estas dos tradiciones enfrentadas, evitando por ello mismo, la reducción de la una por la otra.

La herencia de la ilustración en Weber era otro de los asuntos que preocupaban a Yolanda Ruano, quien acertó al ver en la insistencia que Weber hace de lo motivacional, el ámbito en el que puede, y debe, ser recuperada la voluntad y la autonomía de la acción social. Nuestra autora, cifró la especificidad de la sociología comprensiva en la capacidad que el individuo tiene para dotar de sentido a su acción en el mundo. El sentido es sólo y nada más que eso, la atribución absolutamente personal e individual que el ser humano confiere a la vida. Una imputación que no puede realizarse hasta que el individuo no se aleja de toda autoridad. Hasta que, conseguida su mayoría de edad, puede de forma libre y conforme a valores reconocidos como dignos, atribuir un sentido propio y personal a su acontecer.

En este Weber bifronte, escéptico del clasicismo y a su vez defensor de la mayoría de edad ilustrada, lo racional no es algo que tenga que ser descubierto, sino que es la actividad de los individuos la que construye los nexos de sentido que pueden ser interpretados como racionales. Si hay algo que no deja de resonar a lo largo del libro es el papel nuclear que la voluntad juega como motor de la actividad social. La historia universal entera queda relegada a los motivos individuales que impulsan la conducta de los individuos, siendo estas atribuciones de sentido absolutamente personales las que disparan los procesos sociales, que más tarde pueden tornarse en ciegos y mecánicos. De esta forma Weber es presentando como uno de los más fervientes antinaturalistas, al denunciar la falacia de tomar las instituciones sociales como instancias cosificadas que anulan la libertad individual.

Así, la imagen weberiana que Yolanda Ruano perfiló, no fue tan sólo un estudio sobre Weber. Significó una defensa de la subjetividad y una llamada a la necesidad de no aceptar como fija ninguna autoridad, por muy sagrada o racional que nos pueda parecer. Retomando a Nietzsche, se trata de una exaltación del individuo creativo capaz de vencer la perplejidad que causa el aspecto desolador que representa el fallido proyecto ilustrado. Un mundo, que como nos decía la profesora

Ruano, de la mano de Weber, *ha probado del fruto del árbol de la ciencia, pero que ha quedado completamente desencantado y falto de espíritu.*

## 2. La reflexión alemana sobre “las ciencias del espíritu” como marco de la reflexión weberiana

El análisis de la metodología weberiana está cruzado por una singularidad: por un lado la reconstrucción de la coyuntura teórica que sirve de fondo al trabajo de Weber es esencial para abordar su reflexión política. Por otro lado Weber, a pesar de redactar numerosos artículos sobre metodología, nunca llegó a redactar un *sistema* acabado en el que presentase su propuesta de sociología comprensiva. Esta ausencia de un texto central teórico obliga al intérprete a tener que reconstruirlo, y a percibir no pocas contradicciones dentro de la obra del sociólogo alemán. En cualquier caso creemos que el sentido weberiano de las categorías de «comprensión», «individuo», «valor» o «racionalidad» emerge con más claridad si se relaciona con el trabajo teórico de su tiempo.

Esta tarea es necesaria en cuanto la respuesta *a la alemana* al problema del estatuto de las ciencias del espíritu condicionará el posterior desarrollo de la teoría sociológica. De la misma forma que en Francia (Comte) o en Inglaterra (Mill, Spencer), en Alemania la sociología nace como una reflexión que pretende solucionar los problemas generados por la sociedad industrial. El malestar social cuestionaba las bases del programa ilustrado denunciando que *la problemática central de la sociedad moderna reside en el abismo entre lo que prefigura la ley y el derecho y lo que existe en la realidad.* Aunque la propuesta alemana se concretará en un ataque frontal al positivismo queremos enfatizar la preocupación compartida por todos los teóricos sociales europeos. Sólo dentro del contexto que replantea la necesidad de repensar el proyecto ilustrado puede inscribirse correctamente una disputa que aún enfrentando a posiciones diferentes; neokantianas, románticas, materialistas o evolucionistas, son estimuladas por una misma inquietud. La pérdida de la libertad causada por el despliegue incontrolado de las fuerzas sociales será el hilo rojo que recorrerá el trabajo de Weber. Reconstruir ese horizonte teórico nos ayudará a aclarar el sentido de los conceptos de la sociología de weberiana como una reformulación de las bases sobre las que se asienta una nueva concepción de la política.

Hay que comenzar señalando la peculiaridad de la salida alemana dentro del marco general de una *crisis de la imagen clásica de razón.* Esta crisis cuestionará la posibilidad de una síntesis entre pensamiento y realidad, racionalidad y sentido del mundo, conocimiento e historia. Parejas de contrarios que constituirán las posteriores tensiones weberianas sintetizadas en la oposición ciencia-política. Así mismo, la crisis representa el inicio de la *sospecha* sobre el ambicioso sujeto de

conocimiento moderno. Recelo que se eleva no sólo sobre su capacidad de conocimiento, sino sobre la idea de una individualidad capaz de unificar su acción práctica a través de un principio rector. Traicionando la fe ciega ilustrada en la universalidad del individuo, la sociedad industrial disipó la acción del sujeto en diferentes esferas irreconciliables entre sí. Ante esta situación el sujeto reconoció su imposibilidad de unificar este haz de diferentes preferencias en una jerarquía<sup>1</sup> de sentido. Dentro del panorama alemán se aspiraba a *crystalizar una ciencia histórica capaz de compensar el crecimiento científico técnico vertiginoso, que la reunificación alemana promovía sin inhibiciones de ningún tipo*<sup>2</sup>.

En esto reside la originalidad del planteamiento alemán. Lo que debemos hacer es ponderar en qué medida esta defensa del *espíritu* individual entra en juego en autores como Dilthey, Windelband y Rickert e incluso en Nietzsche, para mostrar cómo el trabajo de Weber constituye la sistematización más rigurosa de esta salvaguarda del sujeto de la sociedad industrial.

Ante estas consideraciones conviene realizar una serie de advertencias. La primera: el trabajo de Weber *nunca* estuvo marcado por una preocupación en la fundamentación de su metodología. Si escribió numerosos artículos sobre epistemología ello se debió a que, como miembro de una comunidad científica, se sentía obligado a responder a ciertas cuestiones que se planteaban dentro de la fecunda discusión que tuvo lugar en Alemania sobre las ciencias de la cultura. Pero Weber jamás ocultó su aversión por la metodología, una reflexión que siempre consideraba secundaria y realizada con posterioridad sobre los frutos de la investigación. Es decir, una cosa es que a la hora de presentar la metodología de su investigación recurriera a categorías analíticas, y otra muy diferente el que esas categorías estuvieran en el inicio de su trabajo:

[...] la metodología jamás puede ser otra cosa que la autorreflexión sobre los medios que han resultado confirmados en la práctica, y la conciencia explícita de estos no es prerequisite de una labor fructífera más que el conocimiento de la anatomía los es de una marcha «correcta». Quien quisiera controlar de continuo su manera de caminar mediante conocimientos anatómicos, correría el riesgo de tropezar, y algo semejante ocurriría, por cierto, al especialista que intentase determinar extrínsecamente la meta de su labor sobre la base de consideraciones metodológicas.<sup>3</sup>

Marianne Weber se referirá de forma similar al trabajo metodológico de su marido:

Weber no se preocupó en la presentación sistemática de su pensamiento, dado que él no deseaba ser un lógico profesional. Aunque tenía en alta estima los puntos de vista meto-

<sup>1</sup> Cf. Rabotnikof, 1989: 50.

<sup>2</sup> Villacañas, 2001: 118.

<sup>3</sup> Max Weber, 2001: 104.

dológicos, no los valoraba en sí mismos, sino que los apreciaba como herramientas indispensables que ayudaban a clarificar la posibilidad de percibir problemas concretos. Y no le asignaba ninguna importancia a la forma en la que presentaba la riqueza de sus ideas. [...] Para él, la gran limitación del pensamiento discursivo era que no le permitía expresar simultáneamente varias líneas de pensamiento correlativas.<sup>4</sup>

Como veremos la vida intelectual alemana hundía sus raíces en la filosofía kantiana, más en concreto en el trabajo de pensadores que, o bien mantenían la idea de una separación radical entre la naturaleza y el mundo de la cultura humana, o negaban que el conocimiento científico fuera una reproducción de la realidad tal como esta es. Aunque esta tendencia idealista fue contrarrestada por el desarrollo del marxismo y la filosofía de Nietzsche, los elementos subjetivistas heredados del idealismo kantiano siempre han permanecido en el núcleo del trabajo weberiano. La convicción de Weber de que la empresa sociológica se caracteriza por la interpretación de la conducta subjetiva, esto es, que la sociología es *comprensión*, exposición de los *motivos* subjetivos que impulsan y determinan la acción, separará a Weber de la sociología considerada como la delimitación de un esquema objetivo al que remitir la acción de los agentes (Durkheim).

Aunque Weber reconocerá la necesidad de elaborar construcciones conceptuales – el denominado *tipo ideal*– para poder operar con la *maraña* de relaciones que se dan en la realidad, jamás dará el carácter de concepto en sentido estricto a este tipo de construcciones. Es decir, no se trata de abstracciones que subsuman casos particulares, más bien afirmará el carácter individual y concreto de este tipo de recursos metodológicos. Por ejemplo, su tipo ideal del protestantismo no está conformado por una definición de en qué consiste la *esencia* del protestantismo. Más bien muestra a través de objetos culturales concretos (los códigos de conducta que recoge Benjamin Franklin en “*Neccesary hints to those that would be rich*”, o las obras pastorales del anglicano Richard Baxter) como «actas» de la disposición de un determinado *espíritu*. Es decir, en último término la fuerza que impulsa la sociedad estriba en la capacidad que determinados ideales poseen para motivar la acción. La sociología debe encontrar una interpretación racional a esa conducta en el sentido de *comprender* el nexo entre esa conducta y el motivo subjetivo que la impulsa.

Al igual que todo acaecer, la conducta humana («externa» o «interna») muestra nexos y regularidades. Sin embargo hay algo que es propio solamente de la conducta humana, al menos en sentido pleno: el curso de regularidades y nexos interpretables por vía de comprensión. [...] un comportamiento igual en su curso y su resultado externos puede descansar en constelaciones de *motivos* de índole muy diversa, entre los cuales los comprensibles de manera más evidente no siempre han sido los realmente en juego.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Marianne Weber, 1998: 309.

<sup>5</sup> Max Weber, 2001: 175-176.

Este énfasis comprensivo, –destacar los motivos subjetivos de la conducta como «motor» o *impulso mental*<sup>6</sup> de la cultura– subraya la diferencia respecto a cualquier concepción que tomase la acción individual como instrumento de una supuesta astucia de la razón.

«Cultura» es una sección limitada de la infinitud *desprovista de sentido del acaecer universal*, a la cual los seres humanos otorgan sentido y significación. [...] La premisa trascendental de toda ciencia de la cultura no consiste en que encontremos plena de valor una determinada «cultura», o cualquier cultura en general, sino en que somos hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido. Y este, cualquiera que sea, conducirá a que en la vida juzguemos determinados fenómenos de la coexistencia a partir de él, y a que tomemos posición frente a ellos como significativos (positiva o negativamente). Además, sin que importe cuál sea el contenido de esta toma de posición, tales fenómenos tienen para nosotros significación cultural y *únicamente en ella estriba para nosotros su interés científico*<sup>7</sup>.

Podríamos decir que la peculiaridad alemana se caracteriza por rescatar al individuo de los sistemas totalizadores de la filosofía de la historia, al mismo tiempo que, sin renunciar a cierto individualismo metodológico, intenta recuperar el valor supremo de la personalidad que había sido amenazado por el avance de las ciencias naturales. Lo que queremos subrayar es la idiosincrasia de un cierto tipo de «individualismo alemán» que, aun desplegándose a través de heterogéneas escuelas y a autores, conserva sin embargo un mismo núcleo: la importancia de la experiencia individual como elemento básico de la vida espiritual del hombre, fundamentada en un sentimiento intuitivo e inmediato. No se trata tanto de salvar al sujeto, como al individuo en cuanto sede de una huella particular que se resiste a ser interpretada como reflejo de un sistema de categorías que constituyen y ordenan la realidad. No es nuestra intención afirmar que el romanticismo permaneciera como telón de fondo del pensamiento alemán del siglo XIX. La combinación entre los ideales románticos y la filosofía idealista es demasiado compleja para analizarla en estas páginas. Baste apuntar que la corriente romántica es pareja a la insistencia hegeliana en la necesidad de la reflexión filosófica sistemática. No obstante, existe una constante en la cultura germánica que, frente a la insistencia en *lo común* del pensamiento ilustrado francés, insistirá en *la originalidad* de una experiencia individual nostálgica de un infinito que la mayoría de las veces no excederá el *Volkgeist*.

---

<sup>6</sup> Ibid: 73.

<sup>7</sup> Ibid: 70.

### 3. Dilthey

Se perfilaban entonces dos formas de afrontar el legado ilustrado: de un lado la salvaguarda de la intuición espiritual, de otro la necesaria fundamentación científica. Ambas tendencias confluirán en la obra de Dilthey. Si Schleiermacher había intentado salvaguardar el profundo sentido religioso del luteranismo amenazado por la nueva ciencia, pero sin salirse de la metafísica teológica, será Dilthey quien asuma la tarea de fortalecer el valor supremo de la individualidad edificando un nuevo tipo de rigor científico<sup>8</sup>. Alejado de la indisciplina romántica, Dilthey comparte con Schleiermacher su rechazo a las ciencias naturales como medio de conocer lo característicamente humano. Pero casi un siglo de distancia respecto al teólogo alemán permite a Dilthey apreciar que es la nueva ordenación social y administrativa del Estado, desenvuelta en complejos procesos burocráticos, la que elimina los nexos tradicionales de sentido excluyendo los tradicionales valores e imponiendo una forma de vida cada vez más reductora y opresiva<sup>9</sup>. Efectivamente Schleiermacher acertaba al condenar el estudio de lo particular humano por las ciencias naturales, pues el espíritu reducido al estudio de lo universal matemático terminaba vacío de sentido. Se necesitaba un nuevo cuerpo de ciencias que recuperasen lo específicamente humano a través de una nueva metodología. La solución de Dilthey pasa por reconocer un dualismo entre dos formas de experiencia y dos métodos: la explicación (*Erklären*) y la comprensión (*Verstehen*). La novedad estriba en que Dilthey no trata de diferenciar dos tipos diferentes de *hechos*, su distinción remite a dos tipos de experiencia.

Los hechos de la sociedad nos son comprensibles desde la interioridad y podemos reproducirlos hasta cierto punto en nosotros, sobre la base de nuestros propios estados, y acompañamos intuitivamente la representación del mundo histórico con el amor y el odio, con todo el juego de nuestros afectos. En cambio la naturaleza es muda para nosotros. Sólo la fuerza de nuestra imaginación difunde sobre ella un barniz de vida e interioridad. La naturaleza no es extranjera. La sociedad es nuestro mundo. Vivimos en ella el juego de las acciones recíprocas, en toda la fuerza de nuestro entero ser, porque percibimos en nosotros, con viviente tumultosidad, los estados y las fuerzas sobre las que se constituye su sistema.<sup>10</sup>

Dilthey revitalizaba de esta forma la individualidad, separándose de la teología y aprovechando los frutos del trabajo de la Escuela Histórica a través de una nueva metodología<sup>11</sup>. Si bien el hombre se relaciona con todo objeto a través de una expe-

<sup>8</sup> Cf. Villacañas, 2001: 119.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Dilthey, Obras, citado en Rabotnikof, 1989: 58.

<sup>11</sup> Cf. Villacañas, 2001: 120.

riencia vital (*Erlebnisse*), sólo prescindiendo de esa vitalidad individual puede constituirse el objeto de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) en términos de espacio, tiempo, masa y movimiento. Esta reducción permitía restringir lo concreto a un sistema abstracto de conocimiento. Por el contrario lo característico de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) es que tienen por objeto las objetivaciones del espíritu humano, tienen que dar cuenta de su singularidad antes que detenerse en su universalidad. Cada instante de la vida constituye una vivencia (*Erlebnis*) que no puede ser reducida a la forma universal de la explicación, sino que reclama el reconocimiento de su carácter *vivencial* individual e irrepetible. La comprensión (*Verstehen*) toma como objeto de estudio las diferentes objetivaciones, los diferentes plexos de sentido y significados acumulados a lo largo de la historia cultural. La individualidad propia de todo fenómeno enfatizada por la escuela histórica encontraba en la comprensión (*Verstehen*) una metodología propia. En otras palabras, mientras que las ciencias de la naturaleza se centran en aquellos objetos que pueden ser tomados en consideración independientemente del desarrollo del hombre, las ciencias humanas tienen precisamente como objeto ese desarrollo que coagula en la forma objetiva, concreta y siempre individual de la cultura. Se trata de establecer los nexos de sentido entre las diferentes objetivaciones culturales pasadas y el espíritu subjetivo presente que trata de interpretarlo. Lo objetivo se aparece como un infinito cúmulo de sentidos que se enfrenta a la vivencia (*Erlebnis*) del sujeto que interpreta, corresponde a la comprensión (*Verstehen*) reconducir esta relación científicamente. Ambas instancias, los sistemas de culturas objetivados y la capacidad humana de comprenderlos forman parte de la razón histórica: el hombre interpreta el mundo que el mismo ha creado, a diferencia del espacio natural que le es siempre ajeno.

En la naturaleza externa la conexión viene dada más allá de los fenómenos en una conjunción de conceptos abstractos, mientras que en el mundo espiritual, la conexión espiritual viene inmediatamente vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta, la psíquica es histórica y viviente, portadora de vida. [...] Las ciencias del espíritu llegan a instituir un orden sólo en cuanto retraducen siempre y principalmente la realidad histórica social del hombre en la vitalidad espiritual del cual ella surge. Aquellas buscan por individuación fundamentos hipotéticos de explicación, en estas en cambio hay una experiencia vital de sus causas.<sup>12</sup>

La crítica a la razón naturalista como único medio de conocimiento destaca que las ciencias del espíritu no se organizan a través de formas a priori del entendimiento que subsuman datos históricos sino que sus categorías se constituyen a través de formas estructurales históricamente condicionadas desde el individuo que compren-

<sup>12</sup> Dilthey. El mundo histórico, citado en Rabotnikof, 1989: 59.

de. Al mismo tiempo la interpretación no puede llevarse a cabo aislándose del mundo, sino que implica la apertura al mundo y por lo tanto el abandono de cualquier tipo de mística

Weber heredará inicialmente esta oposición entre comprensión y explicación pero elaborará una mediación diferente entre ambas. Dilthey comparte con cierto neokantismo la consideración de que el sentido de la historia siempre excede las capacidades de apropiación individual. Sobreviene una oposición entre la finitud del hombre y la infinitud de valores condesados en el espíritu objetivo. Como señala J.L. Villacañas, el énfasis con el que Dilthey separó estas concreciones objetivas del espíritu de las estructuras subjetivas de la comprensión –en un intento de romper con el hegelianismo– cortocircuitó su mediación científica elaborada, tarea que en parte sería reconducida por Weber<sup>13</sup>, alejándose de una interpretación en exceso psicologista.

#### 4. La controversia entre la Escuela Histórica y la Escuela Marginalista

Ejemplo del rescate del espíritu en otro conjunto de disciplinas fue la *Methodensreit*, la disputa por el método que tenía que seguir la economía y que tuvo lugar a finales del siglo XIX entre economistas alemanes y austriacos.

En 1883 el economista austriaco Carl Menger publica los *Estudios sobre el método de las ciencias sociales y de la economía política en particular*. Oponiéndose a la escuela clásica respalda una concepción de la economía basada en consideraciones subjetivas. Los procesos objetivos de la producción no determinan de forma exclusiva el valor de las mercancías, el valor para Menger es algo completamente subjetivo derivado de la capacidad de los bienes para satisfacer necesidades o deseos individuales. Menger desafiaba a toda una tradición de economistas que habían buscado en el interior de las fábricas los procesos a través de los cuales una mercancía alcanzaba un precio en el mercado<sup>14</sup>. Al destacar que un bien responde a una infinidad de usos, subrayaba la necesidad de estudiar las diferentes moti-

<sup>13</sup> Cf. Villacañas, 2001: 121.

<sup>14</sup> Marx, compartía el punto de vista de que en la circulación de mercancías, en su compra y venta, no podía producirse valoración alguna, ya que en esta siempre se producía un intercambio entre equivalentes (Marx, 1998: 202). Su matización respecto a la escuela clásica consistió en destacar que, esa *metamorfosis en mariposa* –la valorización del capital– se producía en la *oculta sede la producción: en el proceso laboral*, merced a la diferencia entre el trabajo pretérito encerrado en la fuerza de trabajo y la cantidad de trabajo vivo que ésta podía ejecutar (Marx, 1998: 234). No obstante de señalar los requisitos históricos que tenían que darse para la aparición de una clase de propietarios y otra de productores, Marx mantenía que era dentro de la esfera de la producción en donde debían buscarse las claves de la valorización de las mercancías, en esto la teoría marxista era solidaria al esquema general de la escuela clásica.

vaciones subjetivas que los actores económicos podían tomar en la esfera del consumo. Había comenzado la revolución de la denominada *Escuela Marginalista*.

Si Austria reivindicó la importancia del individualismo metodológico para la economía, Schmoller, en Alemania y como representante de la Escuela Histórica, subrayó la necesidad de prestar atención a los condicionamientos históricos culturales para determinar la configuración de la subjetividad. Delimitándose en las coordenadas de un rechazo a la concepción apriorística del sentido de la historia, así como en un ataque a la concepción del *homo economicus* defendido por la economía clásica. Sólo la investigación histórica entendida como la *investigación* concreta y particular de cada *cultura* podía dar con la clave que instituye al hombre en sociedad. Desde este punto de vista, los fenómenos económicos adquirirían un carácter específico a cada cultura, y cada rasgo cultural debía ser adscrito a una totalidad histórica que en ningún caso podía sobrepasar los límites de un pueblo, de una cultura. La novedad del planteamiento residía en que en un mismo movimiento se reconocía un vínculo orgánico del que derivaban las diferentes manifestaciones de la cultura, a la vez que se negaba categóricamente la generalización de los procesos culturales en un tiempo y espacio considerados como absolutos. De esta forma caracterizará Gadamer este enfrentamiento a la posición clásica historicista:

La Escuela Histórica se delimita a sí misma frente a Hegel. Su carta de nacimiento es su repulsa a la contribución apriorística de la historia del mundo. Su nueva pretensión es que lo que puede conducir a una comprensión histórica universal no es la filosofía especulativa sino la investigación.<sup>15</sup>

Pero señalar esto significaba recalcar que la historia sólo podía tener como objeto de estudio *individualidades*: unidades de sentido delimitadas por los parámetros siempre en el tiempo y el espacio de una sociedad determinada. Si la economía clásica había postulado un corpus teórico basado en la experiencia inglesa y susceptible de ser generalizada, la nueva escuela germánica trataba de imponer una metodología acotada geográficamente a través de la individualidad constitutiva de sus objetos.

Dos tipos de individualidad nos interesa destacar en relación a la revolución de la economía austriaco-alemana. La individualidad *subjetiva*, que interesaba a la economía en cuanto era capaz de conferir un uso a un bien determinado y por lo tanto valorizarlo según preferencias y valores personales. Y una segunda, la individualidad *objetiva*, constituida por los caracteres nacionales de cada cultura y que determinaba la esfera de preferencias de aquella individualidad subjetiva. Nos acercamos de esta forma a un individualismo metodológico que se aleja de su vertiente extremista, en la que las sociedades no serían más que agregados de individuos. En

<sup>15</sup> Cf. Hans. G. Gadamer, 1979: 286.

este caso las disposiciones, creencias, recursos y relaciones entre los individuos se dan en el contexto de formas culturales que proporcionan valores que hacen significativa la conducta, sin llegar a caer en un holismo que afirmase que el «todo» social es la única instancia que da significado a las partes.

Conjugar esta recuperación de la *Kultur* con la libertad individual fue lo que instó a Weber a llevar la discusión más allá del ámbito de la economía. La solución estaba en una vuelta a Kant: reconquistar el ámbito de la libertad y la acción, de la práctica y la voluntad, pero fundamentado epistemológicamente. En la Escuela de Badem, en Windelband y Rickert, Weber encontró los fundamentos metodológicos necesarios para edificar un estudio sobre las individualidades históricas tal y como la Escuela Histórica las había entendido<sup>16</sup>.

## 5. El individualismo metodológico de la Escuela de Badem, Windelband y Rickert

Numerosos estudios coinciden en la influencia que el desarrollo de la Escuela de Baden tuvo en Weber<sup>17</sup>. Ambos autores forman parte de un movimiento de recuperación del criticismo en un ambiente en el que se temía la amenaza que el positivismo (en cuanto reducción naturalista de la filosofía) y el materialismo (con su tendencia hacia el dogmatismo) representaban para los estrictos límites que Kant había impuesto a la razón, y al fin y al cabo para lo que comúnmente se entendía por conocimiento filosófico.

Weber consideraba que su proceder científico era solidario con las condiciones que Kant había impuesto al conocimiento:

[...]quien piense hasta el fin la idea básica de la teoría del conocimiento moderna, iniciada por Kant, a saber, que los conceptos constituyen medios conceptuales en vista del fin de dominar espiritualmente lo empíricamente dado, y que sólo puede ser tal cosa[...]<sup>18</sup>

Dentro del neocriticismo encontramos dos tendencias: por un lado la Escuela de Mamburgo centró su estudio en la investigación del fundamento lógico de las ciencias de la naturaleza, por otro lado, la escuela de Badem insistirá en la importancia de la cultura a través de un análisis que tendrá su núcleo en la importancia de *los valores* como categorías ordenadoras de la realidad histórica. Este diseño formará un nuevo

<sup>16</sup> Gustavo J. de la Vega, en Naishtat, 1998: 19.

<sup>17</sup> Así lo señalan entre otros: Schluchter, 1989: 12-23. Rabotnikof, 1989: 61-78. Gustavo J. de la Vega en Naishtat, 1998. Naishtat, 1998.

<sup>18</sup> Max Weber, 2001: 95-96.

cuerpo teórico que conferirá unos límites precisos al variopinto panorama de las *Geisteswissenschaften*, y lo hará retomando la cuestión de la metodología. Windelband resume de esta forma el proyecto de delimitación de las ciencias históricas:

[...]las ciencias empíricas buscan en el conocimiento de lo real una de dos cosas: o bien lo general bajo la forma de ley natural, bien lo especial bajo la forma determinada por la historia. Contemplan, de una parte, la forma permanente e inmutable, de otra el contenido transitorio, determinado por sí mismo, del acaecer real. *Unas son ciencias de leyes (ciencias nomotéticas), otras ciencias de acontecimientos (ciencias ideográficas); las primeras enseñan lo que sucede siempre, las segundas lo que ha sucedido alguna vez*[...]no debe olvidarse nunca que esta antítesis metodológica es un criterio de clasificación que versa sobre el tratamiento del saber, no sobre su contenido. [...] la distinción entre lo que permanece siempre igual y lo que sólo se da una vez, es en cierto sentido, puramente relativa. Cosas que no experimentan ningún cambio directo perceptible a lo largo de grandes periodos de tiempo, pudiendo por ello ser tratadas con un criterio *nomotético* en cuanto a sus formas inmutables, pueden, cuando se las contempla desde una perspectiva más amplia, aparecer como algo valedero solamente para un espacio de tiempo limitado, es decir, como algo puramente histórico.<sup>19</sup>

Dos cosas nos interesa señalar en Windelband. Primero, su progresivo deslizamiento hacia una *teoría de los valores* como base para llegar a establecer los principios que garantizaran la universalidad del conocimiento histórico. Los principios *a priori* de la ciencia histórica son *valores universales y necesarios* dotados de carácter normativo. Segundo, como en el caso de Dilthey hay una extensión de la concepción del conocimiento al ámbito de otros sectores, pero eliminando la carga ontológica que esta separación supone y convirtiendo en asunto de la teoría del conocimiento la diferenciación entre ciencias naturales e historia. Es decir, Windelband considera insuficiente el planteamiento de Dilthey, rechazando la distinción metafísica entre naturaleza y espíritu como insuficientemente demostrada. Esta disociación se deriva en último término de la imposibilidad de acoger la *individualidad* característica de los fenómenos históricos en la forma de una ley universal. Ambos, ley y acontecimiento singular son irreductibles entre sí. El problema propuesto por la Escuela Histórica es traducido críticamente por Windelband y llevado al terreno de la epistemología. Los aspectos de la realidad susceptibles de ser acogidos bajo la forma de la ley pertenecerán a las ciencias nomotéticas, aquellos caracterizados por su singularidad dependerán de las ciencias ideográficas.

Rickert configurará un esquema conceptual capaz de superar la *unidad psicofísica y vivencial* en la que Dilthey había encerrado al conocimiento histórico, a la vez que intentará dotar de condiciones de posibilidad kantianas a los conceptos ide-

<sup>19</sup> Windelband, 1949: 317-318. (La negrita es nuestra).

ográficos postulados por Windelband. Se trata de recuperar el sujeto trascendental, la pura actividad cognoscitiva, situado más allá de la subjetividad individual y las condiciones de hecho como cimiento de la ciencia histórica<sup>20</sup>. Ambos tipos de conocimiento, nomotético e ideográfico encuentran de manera análoga su garantía de validez universal en principios a priori. Pero en el caso del conocimiento histórico se impone la necesidad de un tipo peculiar de principios que respeten la individualidad propia de los fenómenos que pretende conocer.

Lo que importa no es el camino que toma la investigación ni especialmente la búsqueda del material histórico, sino que por el contrario, lo que importa es la forma de su representación. La entidad en la cual el resultado final o preliminar de una ciencia natural se expresa es el llamado «concepto». De esta manera, nuestra tarea ahora es fijar *los principios* para la formación de conceptos en la historia.<sup>21</sup>

Ciencias ideográficas y nomotéticas se sirven de la formación de conceptos, pero son desemejantes en cuanto a los principios a priori que constituyen el principio de selección fenoménico. En lo que sigue Rickert mantiene, dentro de la teoría del conocimiento, el mismo planteamiento que Dilthey postulaba de manera ontologizante. Se trata entonces de encontrar una forma de conocimiento que, superando el mero dato empírico, permita que lo singular no se pierda. En otras palabras, demostrar si pueden ser extraídos de la multiplicidad del contenido intuitivo determinados elementos que, unidos conceptualmente, representen no algo común, sino algo subsistente como *individuo*. Las formas puras o principios a priori de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, hacen posible la matemática, no sólo por su naturaleza apriorística sino porque abstraen lo individual de lo fenoménico, como un simple residuo todavía no susceptible de inscribirse en la construcción científica. Es forzoso postular *otro tipo de formas puras* pero que en este caso remitan a la individualidad susceptible de ser tratada científicamente. En *los valores* Rickert encontrará los principios bajo los cuales llevar a cabo la conceptualización de lo histórico.

Conviene que intentemos precisar a qué refiere en concreto el término «valor» considerado como forma a priori del conocimiento. Ante todo los valores funcionan como instancias reguladoras de la actividad cultural y social, es decir, *colectiva*, son principios *compartidos*, y en cuanto *concurren* en una variedad permiten ser utilizados para la construcción conceptual. Su diferencia respecto de los principios de la ciencia natural no radica en su relatividad, es decir, en que haya diferentes valores conforme a los cuales se organizan las sociedades. Su heterogeneidad reside en su carácter axiológico, es decir en que orientan la conducta hacia un determinado

<sup>20</sup> Rabortnikof, 1989: 64.

<sup>21</sup> Rickert, 1986: 61.

objetivo y por lo tanto, tienen una naturaleza de índole *teleológica*. Prueba de ello es que, a diferencia de los fenómenos de la física, los acontecimientos históricos se orientan en un determinado *desarrollo*.

[...] la formación de conceptos con un contenido individual –o formación individualizante de conceptos, como la llamaremos aquí– solo toma cuerpo a través de una relación teórica de objetos históricos a valores [...]. Hasta este punto, esta suerte de formación de conceptos merece ser caracterizada como «teleológica». Sin embargo este momento teleológico-histórico nada tiene que hacer con el concepto teleológico de historia que aparece frecuentemente y que ha sido justamente criticado como acientífico [...] La formación individualizante de conceptos tiene una relevancia valorativa y en este sentido, se opone a la formación de conceptos libre de valores que toma lugar en la ciencia natural. El concepto de relevancia teórica de valor (*Wertbeziehung*) es el principio lógico genuino de la representación histórica o individualizante.<sup>22</sup>

Que Rickert niegue que la ciencia histórica descansa en el despliegue de un principio universal, no es óbice para que afirme que sólo en la índole teleológica del comportamiento cultural se presenta su modo de ser valorativo. Los valores, como las virtudes aristotélicas, orientan la acción hacia aquello que es considerado como valioso. Por este motivo la conducta orientada a fines es el ámbito de relaciones humanas apto de ser organizado científicamente.

Además esa orientación a valores propia de la conducta, *no puede ser de índole privada*, sino que debe inscribirse en un horizonte histórico más amplio capaz de reintegrar la conducta individual en la esfera en la que se dan los nexos causales determinados por valores que estudia la ciencia histórica.

La discusión avanza mediante la consideración de que en la realidad histórica, las individualidades nunca están aisladas. Todos los objetos de la historia son más bien parte de una totalidad más amplia a la cual se encuentran vinculados en un nexo real. Como hemos visto, las abstracciones de la ciencia natural destruyen este nexo y aíslan las instancias. La historia no puede proceder de esta manera. Ésta se vuelve la ciencia del único, real acontecimiento mediante la representación del nexo histórico. Respecto de este punto, resulta particularmente importante notar que cada objeto individual está causalmente vinculado con otros objetos individuales. *Las conexiones causales de la historia, sin embargo, deben distinguirse escrupulosamente de las leyes causales de la ciencia natural.* [...] Los principios lógicos fundamentales de la formación de conceptos en historia se encuentran unidos en el *concepto de desarrollo histórico*. [...] en ningún sentido esta consideración implica que los métodos de la historia y de la ciencia natural se aproximan. En primer lugar, el desarrollo histórico consiste en procesos únicos e individuales. En segundo lugar, estos procesos caen bajo conceptos históricos sólo *median-*

<sup>22</sup> Ibid: 62.

*te la relación teórica a valores.* Este concepto permanece ajeno respecto de aquellas representaciones que, en un sentido lógico, pertenecen a la ciencia natural.<sup>23</sup>

Hasta aquí Rickert sólo ha aseverado dos principios: que el conocimiento histórico trata el desarrollo –la conexión causal– entre entidades individuales, y que además esa relación está orientada por su relación a determinados valores. Pero Rickert no haría justicia a la tradición kantiana si no intentara, a su vez, demostrar la validez incondicionada de los valores, en cuanto estos deben constituirse como principios a priori.

En las ciencias naturales la validez [...] se encuentra en la posibilidad de descubrir leyes de la naturaleza. En la formación de conceptos históricos, encontramos también un problema análogo; a saber: la validez de las representaciones históricas deben depender de la validez de los valores a los cuales se refiere la realidad histórica. Luego el postulado de que los conceptos históricos poseen una validez general incondicionada *presupone el reconocimiento de valores generales incondicionales.* [...] si la historia debe competir con el tipo de validez general que la ciencia natural reclama al estatuir leyes de la naturaleza, entonces debemos no sólo asumir que ciertos valores son de hecho reconocidos por todos los miembros de ciertas comunidades, sino también asumir que el reconocimiento de valores *en general* puede ser requerido como indispensable para todo científico y, por ende, que la relación de la realidad única e individual respecto de algunos valores que tienen *una validez general que es más que empírica, es necesaria.* La necesidad científica sólo puede ser adscrita a la representación histórica bajo esta condición.<sup>24</sup>

Rickert asume de esta forma un tercer sentido: la validez de los principios de la historia tiene que descansar en la autonomía de la voluntad. Los valores que orientan el desarrollo histórico no pueden ser heterónomos, es decir, sometidos a la consecución de un objetivo o un interés que no se identifiquen con la libertad misma. La axiología que diferencia al conocimiento histórico del natural implica el uso de un esquema de racionalidad medios-fines, ahora bien, el cálculo de los medios se orienta hacia la consecución de un principio universal e incondicionado.

El historiador siempre está guiado por valores sustantivamente definidos que debe tomar de la misma vida histórica y cultural con la que está concernido. Es importante solamente que el desarrollo de la vida cultural humana posea en general algún significado objetivo. *En otras palabras, hay algunos valores de referencia respecto de este desarrollo que deben tener validez incondicional.* [...] la validez de este valor está pre-

---

<sup>23</sup> Ibid: 62-63.

<sup>24</sup> Ibid: 105-106.

supuesta en el significado genuino del conocimiento [...] luego, la individualidad de toda vida cultural posee una relación con valores absolutos que dista de ser arbitraria<sup>25</sup>.

Ante el imperativo kantiano de no derivar la ciencia de nada empírico, Rickert termina por conectar la historia con la realización de imperativos éticos de carácter universal. Condición que no será reconocida por Weber, como veremos, para este, el ámbito de la racionalidad se circunscribe en la elección y evaluación de determinados medios para la consecución de determinados fines, fines que no tienen que ser considerados autónomos en el sentido explicado. Precisamente esta imposibilidad de dirimir la cuestión de la elección de diferentes fines a través de la racionalidad será la que abra la puerta del ámbito de la política en la reflexión weberiana.

Pero además Rickert debe enfrentarse a un problema añadido: si las ciencias históricas se determinan por su relación a valores universales, ¿cómo podemos estar seguros de que lo considerado *universalmente* no es más que una toma de posición *particular* por parte del investigador ante el acontecimiento que intenta investigar? Rickert tiene que demostrar que los «juicios de valor» permanecen exteriores al trabajo científico, y que la investigación solo establece lo que el denomina «relaciones a valores» (*Wertbeziehung*). La dicotomía entre juicio y relación de valor permite que el investigador pueda condenar desde un punto de vista determinado un valor y al mismo tiempo lo considere como universal desde la óptica de la investigación. La «relación a valor» establece qué aspectos de la realidad han de ser considerados a la hora de establecer las diferentes individualidades históricas que forman la historia. Estos aspectos refieren en último término a la consecución de valores universales, autónomos, y por lo tanto ajenos a cualquier toma de posición condicionada por el interés. Por ejemplo; no compete al historiador situarse ante lo aberrante de un acontecimiento individual como la Revolución Francesa, sino referirlo a aquellos aspectos que permiten describirlo como un nexo de la historia de Europa considerada como un «todo», y por lo tanto como perteneciente a la secuencia causal de los «derechos del hombre», valor este, digno de ser universalizable.

Es decir, el criterio de control (que permite construir conceptos no arbitrarios) es que el concepto construido debe ser válido para todos, es decir, todos debemos reconocer en los valores utilizados una preeminencia cultural sobre otros.<sup>26</sup>

Antes habíamos señalado que aquellos elementos de la realidad cultural que permitían establecer nexos causales se convertían en objeto de consideración por parte del investigador. Sólo estas instancias causales pueden entrar dentro de un esquema de racionalidad medios fines. Pero ahora se añade una consideración extra:

<sup>25</sup> Ibid: 234-235.

<sup>26</sup> Gustavo J. de la Vega, en Naishtat, 1998: 37

esa serie de momentos históricos encuentran su «validez» al relacionarse con una esfera de valores de naturaleza universal. Al igual que en la razón práctica, en el ámbito de la historia todo atañe a la realización de un determinado «deber».

El investigador no ordena el material histórico conforme a un principio inmanente de desarrollo. El material empírico histórico es determinado por las «formas» universales que representan los valores, de la misma forma que en la ciencia natural se asegura el conocimiento a través de las formas puras a priori de la sensibilidad del espacio y el tiempo. Los valores *discriminan* de entre el infinito *intenso* que representa el cúmulo de relaciones humanas aquellos aspectos significativos que se relacionan con la consecución de valores universales. La riqueza de todo evento cultural puede ser reducida de esta forma a los aspectos esenciales para la investigación. Esta reducción, y no su pretensión de universalidad, será clave dentro del pensamiento de Weber. La idea de que definir algo significa aclarar a qué aspectos de la realidad me refiero, y que toda conceptualización discrimina de entre diferentes elementos aquellos que se consideran relevantes para la investigación. Esto implica que una explicación no da cuenta de toda la realidad, sino sólo de aquella parte que ha sido delimitada como significativa. La definición de algo nos permite pasar de una realidad múltiple e infinita hasta un concepto acotado y limitado.

Al definir, sólo se trata de suscitar en otro hombre, nombrando un nombre, las significaciones que yo ya tengo y deseo que él también tenga. *Mi voluntad es lo único que determina las significaciones* que el otro debe pensar; yo sólo puedo querer que él piense las mismas significaciones que constituyen los elementos de mi concepto; sólo puedo querer que las piense todas; de lo contrario no tendría mi concepto completo. [...] todos sus elementos son esenciales, pues si fueran inesenciales no los hubiera incluido en mi concepto, y naturalmente, mucho menos los hubiera designado con un nombre de mi definición.<sup>27</sup>

## 6. La recepción weberiana de la «filosofía de los valores» de Rickert

La influencia de la obra de Rickert en la conformación de lo que podríamos denominar el «patrimonio epistemológico» de Weber es algo que nunca será negado por el sociólogo alemán:

En lo que precede, creo haber sido bastante fiel al sentido de los puntos de vista más importantes contenidos en el trabajo de Rickert [...] en la medida en que ellos son de utilidad para nosotros. Uno de los fines de este estudio consiste en verificar la utilidad de las ideas de este autor para la metodología de nuestra disciplina.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Rickert, 1960: 31.

<sup>28</sup> Max Weber, 1985: 9-10.

En Weber encontraremos la relevancia de los valores como determinantes en la construcción de la ciencia histórica, *exceptuando el postulado de un fundamento metaempírico y racional de los valores*. De un lado la *referencia a valores* que caracteriza a toda conducta:

[...]por «valoraciones» es preciso entender las evaluaciones *prácticas* del carácter censurable o digno de aprobación de los fenómenos que influyen en nuestro actuar.<sup>29</sup>

[...] aquellos elementos más íntimos de la «personalidad», los juicios de valor últimos y supremos que determinan nuestra acción y confieren sentido y significado a nuestra vida, son percibidos por nosotros como algo objetivamente válido.<sup>30</sup>

De otro lado la racionalidad medios-fines como paradigma de construcción conceptual:

Cualquier reflexión conceptual acerca de los elementos últimos de la acción humana provista de sentido se liga, ante todo, a las categorías de «fin» y «medio». Queremos algo en concreto «en virtud de su valor propio» o como medio al servicio de aquello a lo cual se aspira en definitiva. A la consideración científica es asequible ante todo, incondicionalmente la cuestión de si los medios son apropiados para los fines dados. En cuanto podemos (dentro de los límites de nuestro saber en cada caso) establecer validamente que medios son apropiados o ineptos para un fin propuestos, podemos también determinar las oportunidades de alcanzar un fin determinado en general con determinados medios disponibles y a partir de ello, criticar indirectamente la propuesta de los fines, sobre la base de la situación histórica correspondiente, como prácticamente provista de sentido, o, por lo contrario, como sin sentido de acuerdo con las circunstancias dadas.<sup>31</sup>

[...] la interpretación racional con arreglo a fines (*Zweckrationales*) es la que posee el grado máximo de evidencia. Por comportamiento racional con arreglo a fines ha de entenderse aquel que se orienta exclusivamente hacia medios representados (subjetivamente) como adecuados para fines aprehendidos de manera (subjetivamente) unívoca.

¿Quiere esto decir que toda acción tiene que ser considerada bajo la óptica de la racionalidad medios-fines? Weber no afirma eso, junto a la acción racional con arreglo a fines, nos encontramos acciones que tienen un impulso emotivo (acción emotivo-reactiva) o que son realizadas por la mera fuerza de la costumbre (acción tradicional). Pero estos dos tipos de acciones son opacas al trabajo del investigador que sólo dispone de un material que representa los *efectos*, *las consecuencias de acciones pasadas*, *los objetos externos que quedan de la actividad pretérita de los individuos*. En este sentido Weber comparte con Dilthey el convencimiento de que

<sup>29</sup> Max Weber, 2001: 222.

<sup>30</sup> Ibid: 44.

<sup>31</sup> Max Weber, 2001: 42.

la actividad humana cristaliza en determinadas objetividades culturales que se convierten en objeto de la interpretación histórica. Pero esta interpretación en Weber no es una recuperación de la *Verstehen* vía interpretación endopática. La «comprensión» weberiana es una comprensión de los fines que impulsan una determinada acción. Este es el único *sentido* que la sociología puede dar a la acción social. No quiere decir que efectivamente, en la acción real no nos muevan otro tipo de motivos no instrumentales. Lo que Weber afirma es que este tipo de motivos no son determinables por la investigación social.

La evidencia específica del comportamiento racional con relación a fines no trae naturalmente por consecuencia que la interpretación racional haya de ser considerada, de manera especial, meta de la explicación sociológica. [...] Es evidente, sin embargo, que muy a menudo el comportamiento interpretable racionalmente (con arreglo a fines) configura respecto del análisis sociológico de conexiones comprensibles, el «*tipo ideal*» más apropiado. Tanto la sociología como la historia realizan interpretaciones de índole *ante todo* «*pragmática*», a partir de nexos racionalmente comprensibles de la acción.<sup>32</sup>

En este punto es necesario puntualizar que Weber no afirma que sólo la conducta racional con arreglo a fines tenga consecuencias históricas, sino que la investigación no dispone de otro esquema de racionalidad para la investigación. Es más, Weber distingue netamente entre aquellos valores que el científico postula –con éxito o no– en su explicación, y aquellos que efectivamente se dieron en la conexión *real pasada*.

La ciencia puede proporcionar la *conciencia* de que toda acción, y también, naturalmente, según las circunstancias, la in-acción, implica, en cuanto a sus consecuencias, una toma de posición a favor de determinados valores, y, de este modo, por regla general *en contra de otros* [...] pero practicar la selección es asunto suyo.<sup>33</sup>

Sin embargo, esa centralidad de los valores como guías de la conducta va ser la que incline a Weber a situarse contra cualquier instancia que, de forma cosificada, intente postularse como universal y necesaria.

Weber va a disolver el plano trascendental de la doctrina de los valores de Rickert a través de una reformulación del concepto de valor. La conducta esta mediada por la *performatividad*<sup>34</sup> de los valores, pero la validez de estos se encuentra subordinada a su carácter público y a la *fuerza intersubjetiva* con la que se exteriorizan ante el sujeto. La investigación permitirá dar con los motivos en relación a valores que impulsaron la conducta de los actores, pero la fuerza histórica de los

<sup>32</sup> Ibid: 177

<sup>33</sup> Max Weber, 2001: 43.

<sup>34</sup> Naishtat, 1998: 89.

mismos no es un elemento susceptible a su vez de una reconstrucción teórica. El trabajo del sociólogo trata de encontrar *el motivo* que induce a la acción, pero en ningún momento persigue una supuesta racionalidad universal en los valores que permiten asignar un sentido a la conducta.

[...] el carácter inagotable de su «contenido» respecto de puntos de referencia posibles de nuestro interés es lo característico en grado máximo del individuo histórico. El hecho de que clasifiquemos ciertas orientaciones «importantes» de la relación de valor histórica, y de que esta clasificación sirva luego de basamento para la división del trabajo de las ciencias de la cultura, no altera naturalmente nada el que la idea de que un «valor» de «significación universal» equivalga a un «concepto general» sea tan extraña como la opinión de se podría expresar «la verdad» en un proposición, realizar «la moral» en una acción o corporizar «lo bello» en una obra de arte.<sup>35</sup>

El giro weberiano respecto del neokantismo consiste en reducir el fondo trascendental de Rickert a la esfera de la «acción social individual». Weber pretende seguir dentro de los márgenes del individualismo metodológico: considerar a los individuos como átomos de su sociología comprensiva. Pero la acción individual no refiere simplemente a unos determinados valores, sino que su referente inmediato es *la acción de los otros, en combinación con las acciones de los demás*. En este sentido, no existe «una» acción individual susceptible de ser analizada separadamente, sino que la acción individual tiene como referente la acción de los demás. Cuando los hombres persiguen un fin establecen medios que tienen en cuenta la conducta de los demás miembros de la sociedad. Y esto lo hacen aún cuando el fin que persigan sea absolutamente egoísta<sup>36</sup>. Es decir, del hecho de que sea imposible actuar socialmente sin tener en cuenta la acción de los demás, Weber deduce que el entramado de sentido del que se extraen los valores excede lo individual. Por lo tanto los valores se presentan al individuo como derivados de ese entramado de relaciones intersubjetivas que no pertenecen a nadie. Como Francisco Naisthat señala, nos encontramos con *un elemento de mediación cultural e histórica que no es deducible en los términos del individualismo histórico*<sup>37</sup>.

Ciertamente Weber pasa de considerar la acción como interpretable vía comprensión de sus motivos, a enfatizar que el sentido subjetivo de la acción está referido siempre *a la conducta de otros*. El sentido mentado en una acción aún cuanto subjetivo, *no es algo privado, sino que por el contrario, recorta un segmento intersubjetivo juzgado relevante*<sup>38</sup>. Una acción no es «acción social» si no está referida

<sup>35</sup> Max Weber, 2001: 139.

<sup>36</sup> Efectivamente, el análisis marxista del capitalismo trazado por Marx enfatiza que la sociedad burguesa se basa en un interés categóricamente egoísta, pero que su realización implica una racionalización del proceso social según la cual el hombre aparece como mero «medio».

<sup>37</sup> Max Weber, 2001: 89.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

al comportamiento de otros. Esta diferencia, introducida a partir del artículo “*Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*” de 1913 y presentada posteriormente en las páginas iniciales de *Economía y Sociedad*, tiene como objetivo indicar que los sentidos determinables de una acción deben aplicarse a una multiplicidad de agentes. Sólo a través de esta atribución de sentido «colectiva» puede la sociología trabajar. La sociología es una ciencia del «actuar en comunidad».<sup>39</sup>

Hablamos de «actuar en comunidad» allí donde la humana se refiere de manera *subjetivamente provista de sentido* a la conducta de otros hombres. Una colisión involuntaria entre dos ciclistas, por ejemplo, no ha de ser considerada un actuar en comunidad. Si en cambio, los eventuales intentos de ambos por evitar el choque, o producido éste, el que «riñan» o «discutan» un «arreglo» amigable. Para la imputación causal sociológica, el actuar en comunidad no es por cierto lo único importante. *Empero, constituye el objeto primario de una sociología «comprensiva»*<sup>40</sup>.

¿Cómo combina Weber este aspecto social con la exigencia de privilegiar ante todo el «sentido mentado subjetivamente»? Es inevitable que la conducta individual tenga efectos en la conducta del resto de los agentes sociales, actuar conforme a esta *expectativa* determina las oportunidades de éxito del propio actuar.<sup>41</sup> Pero aquí Weber afirma algo que no encontramos en Rickert. No sólo la conducta se orienta según valores —obviando el peso ontológico que asignemos a los valores— la acción social se da entre multiplicidades de agentes, relaciona las diferentes acciones individuales respectivamente a través de la consideración social que cada volición incluye. Hasta 1913, fecha de la publicación del escrito que hemos mencionado, Weber mantenía la concepción rickertiana de la búsqueda de valores como motivos que otorgan un sentido subjetivo a la conducta. El trabajo sociológico no se había liberado de la «comprensión histórica». El paso a la «comprensión sociológica» significa postular determinadas formas de relación social como medios de racionalización de los valores perseguidos. Se pasa de las «formas históricas» —calvinismo, ascetismo puritano, espíritu capitalista moderno— a las *formas generales de relaciones sociales* —burocracia, dominación legal, carisma, estado— *sin traspasar jamás el umbral del individuo humano como medida y soporte del sentido vivido*.<sup>42</sup>

Se pueden observar en la acción social regularidades de hecho; es decir, el desarrollo de una acción repetida por los mismos agentes o extendida a muchos. [...] La sociología se

<sup>39</sup> Este artículo junto al escrito en 1917 “*El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas*” representan una nueva conceptualización de los campos del Derecho, la economía, la sociedad y la religión, fruto de una reflexión crítica sobre el trabajo científico. Cf. Löwith, 2007: 151-152.

<sup>40</sup> Weber, 2001: 189.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Naisthat, 1998: 101.

ocupa de estos tipos del desarrollo de la acción, *en oposición a la historia*, interesada en las conexiones singulares, más importantes para la imputación causal, esto es, más cargadas de destino<sup>43</sup> [...] Por uso debe entenderse la posibilidad de una *regularidad* en la conducta, cuando y en la medida que esa probabilidad, dentro de un círculo de hombres, esté dada únicamente por el ejercicio de hecho. [...] debe decirse que ese uso está determinado por una situación de intereses (condicionado por el interés) cuando y en la medida en que la existencia empírica de su probabilidad descansa únicamente en el hecho de que los individuos orienten racionalmente su acción con arreglo a fines *por expectativas similares*<sup>44</sup>.

Dado que la acción significativa es la base sobre la que Weber entiende la sociedad, el científico social debe reconstruir entramados de sentido en los que se reconozcan las preferencias y elecciones de los individuos en la persecución de un determinado fin. Pero a diferencia de Rickert, *el individualismo metodológico de Weber no llega a ser nunca un individualismo ontológico*<sup>45</sup>. Es decir, la sociología reconstruye desde un determinado umbral de sentido imputado a determinados actores, una determinada conexión entre unos medios y unos fines. Si el científico puede realizar esa imputación teleológica, es precisamente porque posee las consecuencias materiales conforme a las cuales puede comprobar si su imputación es correcta o equivocada.

A su vez, la fuerza que esos valores poseen como preceptores de la acción no reside en su autonomía, más bien al contrario, están co-determinados por la conducta del resto de los agentes.

Un mínimo de recíproca bilateralidad en la acción es, por lo tanto, una característica conceptual. El contenido puede ser el más diverso conflicto, enemistad, amor sexual, amistad, piedad, cambio en el mercado, cumplimiento, incumplimiento, ruptura de un pacto, competencia económica, erótica o de otro tipo, comunidad nacional, estamental o de clase. [...] El concepto, pues, nada dice sobre si entre los actores existe solidaridad o precisamente lo contrario<sup>46</sup>.

La estabilidad de una *situación de intereses* descansa [...] en el hecho de que quien no orienta su conducta por los intereses ajenos –“no cuenta” con ellos– provoca su resistencia o acarrea consecuencias no queridas ni previstas por él; y en consecuencia, corre el peligro de perjudicar sus propios intereses.<sup>47</sup>

De un lado regularidades observables que forman «tipos» de conducta racional instrumental, y de otro la inevitable «situación de intereses» que caracteriza toda sociedad.

<sup>43</sup> Weber, 2002: 23.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Naisthat, 1998: 86.

<sup>46</sup> Weber, 2002: 22.

<sup>47</sup> *Ibid*: 25.

Los agentes se interrelacionan entre sí a través de diferentes formas de organización social que canalizan la acción individual. Por lo tanto cada forma histórica posee un tipo de racionalidad específica a tenor, no del valor al que está asociada, sino de la forma característica en la que se relacionen los actores sociales. Debe reconocerse que las cosmovisiones son productos culturales que trascienden las fronteras de un individuo. En este sentido este planteamiento es compatible con el punto de vista desarrollado por la sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckman cuando afirman:

La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros [...] Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con los otros.<sup>48</sup>

Weber a partir de 1913 reelabora su metodología de la sociología comprensiva. Se pasará de dilucidar los motivos subjetivos que se encuentran tras la acción observable, a la formulación de unos nuevos parámetros que salvarán a su sociología de caer en el fenomenismo, o de identificar la acción social con la propiedad intencional de toda conducta humana. Abrazando toda acción en un cierto tipo de *Weltanschauung* Weber conseguirá procesar la antítesis entre sociedad e individuo que ni Dilthey ni Rickert –acaso tampoco el primer Weber–, parecían haber conseguido superar. En su texto de 1913, que como hemos dicho marca un antes y un después dentro de su trabajo, la misma distribución de los epígrafes muestra como cometido del artículo, por un lado diferenciar su tarea del de la psicología o el derecho, y por otro desarrollar la novedad de ese *actuar en comunidad*. La «acción social» encierra la conducta social en los márgenes de *un comportamiento históricamente observado, [...] realizado por individuos en relación con comportamientos, reales o representados como potenciales de otros individuos*<sup>49</sup>. Y por si fuera poco, para evitar caer en disquisiciones de corte individualista, Weber deja claro que lo único que nos permite universalizar nuestras expectativas es el hecho de que suponemos en los demás la inclinación a actuar con una conducta provista de sentido, y por lo tanto, que deducimos la consecuencia de nuestras acciones sobre los demás sobre la base de un «entendimiento compartido». Es decir, que siempre nos movemos en los términos de un «acuerdo» que nos da motivos para esperar que los sentidos de las acciones sean de algún modo previsibles.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Berger y Luckman, 1994: 40.

<sup>49</sup> Weber, 2001: 191

<sup>50</sup> Weber, 2001: 190.

Como veremos más adelante, va a ser este marco de las relaciones humanas, de las visiones del mundo, el que será amenazado por la creciente racionalización del mundo y su tendencia a supeditar al cálculo cualesquiera contenidos valorativos. De esta forma, parece que la conducta humana se enfrenta a una paradoja: ya que si bien es una actividad que persigue determinados valores, sólo mediante la articulación de una racionalidad medios-fines puede conseguir aquello que desea. La instauración de procesos de racionalidad instrumental termina automatizándose y generando consecuencias no previstas por la inicial intención de la conducta. La tendencia hacia la mecanización de la racionalidad medios-fines prevalecerá en toda la obra de Weber como una amenaza que tiende a vaciar en una serie de procesos ciegos el original sentido de la vida. Pero baste por ahora recalcar que Weber blindó aún más la incondicionalidad de los valores en una teoría de las relaciones sociales y de las formas institucionales típicas sin recaer jamás en una cosificación de las formas sociales e históricas de la vida humana.

Por otro lado, el reconocimiento weberiano de la existencia de diferentes ámbitos parcelados dentro de la sociedad llevaba al rechazo de unificar toda experiencia bajo un título omnicomprendivo. La firme convicción de que la realidad no puede subsumirse bajo ningún principio clave llevaba implícita una redefinición del concepto de ciencia como tal. La tarea que se emprendió como fundamentación de las ciencias del espíritu o de la cultura se convierte en un ejercicio que pone en crisis la idea clásica de razón. De Hegel a Rickert el deseo de reunir la explicación dentro de una determinada unidad –ya fuera ésta una razón que se autodespliega históricamente o la asunción de valores universales y necesarios– no había dejado de estar presente en la reflexión filosófica. El giro weberiano consistirá en recalcar que el científico no puede comprobar la *validez* ontológica de ningún principio, sino tan solo destacar la *función operante* que determinados valores cumplen dentro de formas racionalizadas de organización social. Los valores orientan acciones, fijan objetivos y estructuran prácticas y visiones del mundo que son entendibles a partir de la estabilidad que permiten introducir en una comunidad determinada.

Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social [...] se inspira en el *sentimiento subjetivo* (afectivo o tradicional) de los partícipes de *constituir un todo*.

Llamamos *sociedad* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación<sup>51</sup>

La importancia rectora de los valores es subsumida en el análisis más complejo de las diferentes formas en las que se pueden dar relaciones sociales persistentes.

<sup>51</sup> Cif. Weber 2002: 33.

Es decir, la axiología es reducida al esquema interpretativo de la «acción social». No se trata de buscar los valores a los que responde una comunidad, sino de destacar el hecho de que es condición de cualquier tipo de conducta orientada a valores el establecimiento de relaciones duraderas de sociabilidad. Los valores no aparecen como imperativos morales a partir del ejercicio de la razón práctica. Aun cuando son perseguidos subjetivamente, los valores forman parte del escenario previo que es la comunidad en la cual se desarrolla la acción individual. De ahí que Weber dirija su atención al estudio de las regularidades sociales como marco del resto de categorías sociológicas.

Como vemos no hay «un orden» del cual quepa establecer qué valores son los que deben regir en toda sociedad, sino el reconocimiento de una diversidad de legitimidades que defienden una pluralidad de valores en eterno conflicto. Los órdenes sociales no *encuentran* el sentido de la realidad, más bien la *dotan* de sentido. Y dado que no existe un orden privilegiado habrá muchos sentidos en los que quepa organizar la sociedad. Las formas de racionalidad sobre las que descansa un orden legítimo no forman parte del *deber ser* sino de lo que de hecho *es*, es decir, se fundan en una base empírica intersubjetivamente contrastable, pero no en la aplicación de una legislación universal. No hay una sola forma de hablar de la realidad, solo las religiones pretenden que el orden al que refieren puede universalizarse, como Weber refiere en un famoso pasaje:

Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué debe hacer, sino únicamente qué puede hacer y, en ciertas circunstancias, qué quiere. Es verdad que, en el campo de nuestras ciencias las cosmovisiones personales se introducen de continuo también en la argumentación científica [...] aquellos elementos más íntimos de la «personalidad» los juicios de valor últimos y supremos que determinan nuestra vida, son percibidos como algo objetivamente válido. [...] Sin duda la dignidad de la «personalidad» reside en que para ella existen valores a los cuales refiere la propia vida. [...] *No obstante enjuiciar la validez de tales valores es asunto de la fe* y junto a ella, quizá tarea de una consideración e interpretación especulativas de la vida y del mundo con respecto a su sentido [...] <sup>52</sup>.

A la sociología le incumbe el estudio de los diferentes tipos de legitimidad, pero no decidir cual de ellos es el más legítimo, ni siquiera compete a la sociología calificar moralmente la adhesión de un actor a un tipo de orden concreto:

En muchos casos el sujeto cuya conducta muestra esta adhesión no es, en modo alguno consciente de si se trata de una costumbre, de una convención o de un derecho. La sociología tiene entonces que descubrir la clase típica de la validez en cuestión. <sup>53</sup>

<sup>52</sup> Weber, 2001: 44.

<sup>53</sup> Weber, 2002: 31.

En efecto, el verdadero sentido de una discusión de valores radica en aprehender lo que el contrario (o también uno mismo) entiende, es decir el valor al cual cada una de ambas partes se refiere en realidad<sup>54</sup>.

Es decir, el *orden* como tal es algo previo al trabajo del investigador, más que juzgar su corrección moral, el sociólogo estudia su tipo de legitimidad y en que consiste el sentido a través del cual los actores sociales encuentran significativa, es decir plena de sentido, su acción dentro de ese orden. Esto no significa que en épocas de cambio, elementos de un viejo orden social impidan el crecimiento de un nuevo tipo de legitimidad. A esto es a lo que refieren los escritos políticos de Weber. Sus énfasis en la reforma del parlamento, la necesaria colonización del este del Elba o la demanda de un mercado libre de aranceles formaban parte de los requisitos de una sociedad capitalista a la que se oponían las formas de legitimidad caducas de la sociedad prusiana.

Esto no significa que las ciencias sociales nieguen el principio rector de los valores, sino que la tarea de la sociología es determinar sus condiciones empíricas de realización. El sociólogo establece aquello que un determinado orden puede *adecuadamente causar*; y aquello de lo que *adecuadamente pueden ser resultado*. Weber siempre se refiere al estudio de la sociedad desde el punto de vista de la investigación de aquello que *es*, es decir, de la sociedad empíricamente existente y de la cual se pueden extraer determinados elementos que pueden ser asociados a valores específicos. La confusión que a veces despierta la obra weberiana, es que nunca persigue un *deber ser*. En este sentido su trabajo se aleja de cualquier interpretación de la realidad de corte deontológico.

[...] me opongo con la mayor energía a la opinión de que una *ciencia «realista» de lo ético*, esto es, la demostración de las influencias que las convicciones éticas prevalentes en cierto grupo de hombres han sufrido de parte de sus demás condiciones de vida y ejercitado a su vez sobre estas, pueda dar por resultado una «ética» capaz de decir algo de lo que *debe valer*.

Con la investigación empírica, psicológica o histórica de un punto de vista valorativo determinado, en cuanto a su condicionamiento individual, social e histórico, nunca se logra otra cosa que su *explicación comprensiva*.<sup>55</sup>

Poco más respecto del *deber ser* puede decir una ciencia de lo social, tal y como la concibe Weber. Esa *ciencia realista* es en realidad un *nominalismo*, en el sentido de que la sociología sólo estudia el sentido subjetivo de la acción, más allá de esta explicación comprensiva no hay principios o imperativos que puedan ser estudiados. Por lo tanto, para Weber *realismo*, en el sentido que apunta el párrafo citado,

<sup>54</sup> Weber, 2001: 234.

<sup>55</sup> Weber, 2001: 234.

se opone frontalmente a deontología, si por esto entendemos la indagación de ciertos principios normativos que reposan sobre conceptos como: *voluntad general, representación popular o gobierno del pueblo*. La dificultad de formular exitosamente estos principios es explicada por Weber como la imposibilidad de plantear la política más allá de su relación con el poder: la política no es más que en un asunto de diversas formas de dominación. El análisis weberiano es un estudio de los diferentes órdenes de dominación legítima, pero ello supone el estudio de sociedades efectivamente existentes, y la propuesta de soluciones políticas sobre la base de las posibilidades reales y la ponderación de las consecuencias de estas medidas. En cada época existen oportunidades que favorecen el ejercicio de un tipo de dominación sobre otro, pero esto nada dice de la excelencia ética de ninguna de ellas. Consecuentemente Weber se aleja del punto de vista de quien considera que el desarrollo de la racionalidad occidental debe realizar la idea de una libertad universal. Coincide efectivamente en que el progreso occidental se caracteriza por la expansión de *un tipo* de racionalidad, la instrumental, pero esta nada tiene que ver con la universalización de valores éticos absolutos.

De esta forma, Weber afirma que todo imperativo ético puede ser cuestionado si no funciona con éxito dentro de un determinado orden social. El que a ese imperativo ético le corresponda algún tipo de excelencia que provenga de otra disciplina, ya sea esta una filosofía de los valores o una religión positiva, es cosa que no incumbe a la sociología. Este tipo de consideraciones caen fuera de su campo de estudio.

Una convicción «ética» pasible de ser destruida por la «comprensión» psicológica de valoraciones divergentes no tiene más valor que el de una creencia religiosa desplazada por el conocimiento científico, cosa que por cierto ocurre con frecuencia<sup>56</sup>

La idea de que ciertas convicciones éticas pueden frenar el correcto desarrollo de una sociedad llevó a Weber a plantearse la siguiente pregunta: ¿Qué impide a Alemania, a diferencia de Inglaterra o Francia, lograr generar un modelo de sociedad que articule un sistema político acorde a las necesidades de la nueva sociedad capitalista? Estudiar en qué consiste ese orden capitalista y como logra la estabilidad será la tarea que ocupe todo el pensamiento político de Weber. Los primeros estudios de Weber sobre las sociedades agrarias al este del Elba recogen esta preocupación. Al indicar que las características sociales y psicológicas de la clase media alemana eran las causantes de que la actividad comercial del país no se modernizara, Weber mostraba la importancia de estudiar los diferentes estamentos que componen la sociedad y las diferentes relaciones de poder que se establecen entre

<sup>56</sup> Ibid: 235.

<sup>57</sup> Cf. Bendix: 46-56.

ellos<sup>57</sup>. En una comunidad en la que aún pervivía el espíritu de los terratenientes, con su lógica del señor y del siervo, la primacía del uno sobre el otro no estaba relacionada con la explotación económica. Aquí los antiguos valores aristocráticos chocaban con el individualismo y la «libertad» de la empresa capitalista moderna. Pero aparte de esto Weber no podía señalar nada más. No podía aseverar que los valores perseguidos por los *Junkers* fueran mejores o peores que el afán de lucro que movía a los agentes de bolsa británicos. Simplemente apuntaba que los valores tradicionales seguían siendo funcionales dentro de una sociedad de corte patriarcal, pero que si Alemania quería estar a la altura de los tiempos necesitaba acometer reformas que permitieran el desarrollo de una nuevo «tipo» de sociedad. De la misma forma explicaba Weber las nefastas consecuencias de la inmigración polaca en el desarrollo económico de las poblaciones orientales alemanas. Ya que los inmigrantes no sólo trasladaban su fuerza de trabajo de un país a otro, sino que también viajaba con ellos el *espíritu* con el que desempeñaban su trabajo. Considerar al trabajo como un medio de suplir las necesidades más inmediatas, se acoplaba perfectamente a las necesidades de los terratenientes prusianos, propietarios que habían perdido la fuerza de trabajo autóctona al emigrar hacia las ciudades en busca de una mayor prosperidad. Para Weber la vieja moral de los *Junkers* se ajustaba perfectamente a las bajas aspiraciones de una población que *por su condición de extranjeros se encuentran en una situación precaria y por ello mismo en manos del amo*.<sup>58</sup> En otras palabras, las ciudades del centro de Alemania y las poblaciones del este conformaban dos órdenes sociales basados en *legitimidades diferentes*.

Cuando aludíamos a la *crisis de la imagen clásica de razón* que encontramos en la obra weberiana nos referíamos a esta quiebra de la idea de «verdad» como algo *objetivo* que puede ser estudiado con independencia de los contextos en los que algo funciona como verdadero. Como indica Nora Rabotnikof “*la racionalidad weberiana no es la majestuosa razón de la filosofía clásica, no es la suprema realidad que se reapropia de un mundo que es creación suya, sino sólo una módica racionalidad probabilística, construida en el actuar y el conocer mismo*.”<sup>59</sup> Para Weber todo el sentido de lo «verdadero» se agota en el significado de lo «legítimo», es decir, en la *probabilidad* de que los individuos guíen su conducta de acuerdo a un orden que les *aparece* con el prestigio de ser obligatorio y modélico. Como en *Economía y Sociedad* se indica, el que algo aparezca como legítimo implica un determinado sentido del deber y la obediencia a la norma como si de un mandato moral se tratase. Pero eso nada dice que permita extrapolar la legitimidad de un orden determinado más allá de donde aparece con esa fuerza normativa<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Cf. Weber, 1991. 76.

<sup>59</sup> Cf. Rabotnikof, 1989: 79.

<sup>60</sup> Weber, 2002: 26-27.

Por lo tanto, la racionalidad no es el sentido *objetivo* del mundo, sino una sucesión de diferentes modelos de organización social que culminan en Occidente en los rasgos singulares de la racionalidad moderna. Racionalidad de la que la ciencia es a la vez instrumento y expresión y que, justamente debido a la fragmentación social característica de la modernidad, supone la renuncia a todo sentido universal. Es decir, para Weber cualquier concepción de la ciencia está subsumida por las prácticas sociales en las que el trabajo se lleva a cabo. La racionalidad siempre opera a través de las prácticas e instituciones que una determinada comunidad establece. Máxime, cuando para Weber desde la Ilustración la razón se ha identificado plenamente con la empresa científica en la que tiene lugar. Por un lado dentro del hecho fáctico de la *especialización*, y por otro lado bajo el signo del *progreso*. Ambas instancias eclipsan la pregunta por el sentido de la ciencia.

Así lo ha sabido interpretar Karl Löwith, quien citando a Weber destaca que *todas las ciencias naturales sólo nos dan respuesta a la pregunta de qué debemos hacer nosotros cuando queremos dominar técnicamente la vida –pero si debemos y queremos hacerlo, y si eso tiene en última instancia un sentido, lo dejan sin decidir o lo presuponen a sus fines. La racionalización no significa entonces un creciente conocimiento general de las condiciones de vida, sino el saber o la creencia de que si sólo se quisiera se podría saber en cualquier momento; porque en principio no hay poderes secretos e incalculables que pudieran entrometerse. Más aún, significa que en principio todas las cosas se pueden controlar a través del cálculo.*<sup>61</sup>

## Bibliografía

- ABELLÁN, J.: *Poder y Política en Max Weber*. Madrid. Biblioteca Nueva. 2004.
- BENDIX, R.: *Max Weber*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 2001.
- BENDIX, R.: *Estado Nacional y Ciudadanía*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- BERGER, P. y T. Luckman: *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Amorrortu Editores. 1994.
- MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad : (ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*. Madrid. Fondo de Cultura Económica de España, S.L, 1990.
- NAISTHTAT, F.: *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales*. Buenos Aires. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1998.
- RABOTNIKOF, N.: *Max Weber: desencanto y democracia*. México D. F. Universidad Nacional Autónoma de México. 1989.
- RUANO DE LA FUENTE, Y.: *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*. Madrid. Editorial Trotta, S.A, 1996.

<sup>61</sup> Ibid: 158.

- RUANO DE LA FUENTE, Y.: *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*; Madrid. Editorial Biblioteca Nueva, S.L. 2001.
- SCHLUCHTER, W.: *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford University Press, 1996
- SCHLUCHTER, W.: *Rationalism, Religion and Domination*. London. University of California Press. 1989.
- VILLACAÑAS, J. L.: *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Madrid. Ediciones Akal. 2001.
- LÖWITH, K.: *Max Weber y Karl Marx*. Editorial Gedisa. 2007.
- MARX, K.: *El Capital. Crítica de la economía política*. Vol. 1. Madrid. Siglo XXI. 1998.
- RICKERT, H.: *The limits of concept formation in natural science: a logical introduction to the historical sciences*. Nueva York. Cambridge University Press. 1986
- WEBER, M.: *El problema de la racionalidad en las ciencias sociales*. Madrid. Tecnos. 1985.
- WEBER, M.: *Escritos Políticos*. Madrid. Alianza Editorial. 1991.
- WEBER, M.: *El político y el científico*. Madrid. Alianza Editorial. 2005.
- WEBER, M.: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires. Amorrortu. 2001.
- WEBER, M.: *Economía y sociedad*. Madrid. Fondo de Cultura Económica. 2002.
- WEBER, M.: *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid. Alianza Editorial. 2001-b.
- WEBER, M.: *Max Weber, a biography*. Wiley Press. 1988.
- WINDELBAND, W.: *Preludios filosóficos*. Buenos Aires. Santiago Rueda Editor. 1979.
- WHIMSTER, S. y S. Lash: *Max Weber, Rationality and Modernity*. London. Allen & Unwin Ltd. 1987.

Jorge Peñalver López  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
jorgepenalver@filos.ucm.es