

# Las categorías de lo histórico en la sociología de Max Weber

Javier Rodríguez



Max Weber (1864-1920)

## I. Introducción

El presente artículo intenta reconstruir la teoría weberiana de lo histórico. Bajo este lema hacemos referencia a la serie de categorías con que Weber opera en el registro, enfoque y elaboración teórica del material histórico. No se trata, por tanto, de reconstruir una filosofía de la historia, ni siquiera un programa evolutivo; se trata de poner de manifiesto la resolución que Weber da al problema de la relación entre lo lógico y lo histórico, entre la lógica de las ciencias histórico-culturales y los principios de la vida histórica. Esta resolución constituye el marco categorial presente en todas sus investigaciones empíricas concretas, que se hace explícito en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (en adelante, *EP*) hacia 1904.

La obra de Weber ha sido interpretada, predominantemente, como una teoría de la racionalización en la historia. La primera tentativa en este sentido aparece ya en su biografía, cuya autora, Marianne Weber, notoriamente influida por Jaspers, hace una descripción del proceso histórico de racionalización universal que vertebraría la obra de su marido. Sobre esta base se ha tratado posteriormente de reconstruir la filosofía weberiana de la historia, haciendo caso omiso de los numerosos pasajes, sobre todo de sus textos metodológicos, en los que Weber niega la posibilidad de encontrar una filosofía de la historia científicamente presentable. Una prueba de esa actitud interpretativa puede verse en el siguiente texto escrito diez años después de la muerte de Weber:

En el fondo de la sociología de Max Weber se encuentra, como su más profundo principio ordenador, una tesis filosófico-histórica: la tesis de la progresiva racionalización de todos los terrenos de la vida cultural (*H. Freyer*<sup>3</sup> 1951:132).

Hoy en día, sin embargo, se ha sofisticado mucho la reconstrucción de ese proceso de racionalización, siendo las interpretaciones de Mommsen y Schluchter las que gozan de mayor vigencia. Con ellas, por tanto, habremos de confrontar la nuestra.

Según Schluchter el programa científico de Weber puede ser interpretado en el marco de

un *evolucionismo minimalista* (Schluchter 1979: 12-13) desprovisto de carácter inmanente. La tesis de la racionalización progresiva es reformulada en términos de una *historia social* de Occidente que no se presenta como la única posible, sino como el resultado de una selección adaptativa de diferentes principios estructurales de ámbito socio-cultural. En esta selección, la racionalidad se ha mostrado victoriosa en cuanto principio estructural más adecuado para estabilizar órdenes socio-culturales dotados de un grado creciente de capacidad de dominio racional del mundo: de ahí que el racionalismo occidental sea un *racionalismo de la dominación del mundo*, y no de la *adaptación* al mundo o del *rechazo* del mismo.

Para Mommsen<sup>1</sup>, la obra de Weber es deudora de una perspectiva histórica universal que Weber condensa en sus conceptos analíticos. Ahí reside su fuerza espiritual y su actualidad. Esta perspectiva tiene como eje la dicotomía entre carisma y racionalidad formal. Es, si se quiere, una reformulación de la vieja lucha entre el caos y el orden, lo apolíneo y lo dionisiaco, la ciudad divina y las fuerzas del mal, pero no es entendida en términos histórico-sustantivos, sino como esquema de orientación. Mommsen subraya que el diagnóstico de Weber estaba motivado por el temor a una creciente burocratización de todos los órdenes sociales, por lo que su esfuerzo teórico y político-práctico se dirigió a lograr mayores oportunidades para la acción carismática en el mundo moderno. Su interpretación de Weber en términos filosófico-históricos, aunque, ciertamente, no pretende expresar una lógica objetiva de la historia, tiene carácter dialectizante. Sin embargo, como se irá poniendo de relieve, la oposición básica no es la de carisma y racionalidad formal, sino la de pluralidad radical y dialéctica, o, con otras palabras, la oposición entre los plurales dioses del espacio y el viejo dios del tiempo.

Claro que, como no podía ser menos, Weber nos ha dejado pasajes para satisfacer todas las posiciones interpretativas<sup>2</sup>, lo que hace imprescindible el apoyo en la historia genética de su obra; pero, claro está, no nos ha dejado ningún texto en el que explícita y directamente se refiera a estos problemas. De ahí la necesidad de una reconstrucción, y de ahí, también, la necesidad de encontrar un hilo conductor que nos permita identificar las categorías de lo histórico

al recorrer cronológicamente los textos de Weber. He aquí, brevemente, nuestra tesis: En la obra de Weber hay, en efecto, una teoría de lo histórico, pero no una filosofía de la historia centrada en alguna idea de carácter ético, político o metafísico; una teoría que no constituye por sí misma un programa evolutivo ni una lógica del devenir histórico, sino que simplemente es un marco categorial operativo con el que Weber ejecuta su objetivo cognoscitivo más general: el estudio comprensivo-explicativo de configuraciones histórico-culturales únicas a partir de lo que en ellas es propio y característico. Es decir, la comprensión y explicación de *individuos históricos*.

Nuestra primera hipótesis de lectura es ésta: Weber es coherente en sus investigaciones concretas con sus escritos metodológicos. Si hacemos esta afirmación, por chocante que pueda parecer, es porque desde el influyente artículo de Hempel<sup>3</sup> sobre la metodología weberiana se ha intentado demostrar lo contrario. Lo cierto es que Weber es incoherente con el positivismo lógico que por aquellos años de extensión de la hegemonía de la sociología norteamericana, y, en general, de la cultura norteamericana, Hempel y otros trataban de imponer como único paradigma. No entraremos aquí en el farragoso debate en torno a la epistemología weberiana, conformándonos con hacer nuestra la calificación de «conceptualista» que Janoska-Bendl (1965: 41) hace de ella. Si quisiéramos actualizarla, tendríamos que orientarnos, a mi juicio, hacia lo que H. Putnam denomina «realismo interno o pragmático».

Así pues, partimos de que Weber pretende la comprensión y explicación de *individuos históricos*, es decir, de acontecimientos cuya construcción como objetos de conocimiento se realiza de un modo individualizante, siguiendo lo que en ellos es peculiar e irrepetible como criterio determinante de su unidad; y, por tanto, he aquí nuestra primera pregunta: ¿cómo es posible comprensión y explicación de la historia? Pues bien, la teoría de lo histórico que buscamos está constituida por la serie de categorías que hacen viable la realización de ese objetivo cognoscitivo. Con ello obtenemos un primer perfil de esas categorías, aunque aún demasiado abstracto. Efectivamente, la aproximación epistemológica no basta para identificar con seguridad la teoría que buscamos y sus categorías constitutivas; nos da, para empezar, una primera referencia:

esa teoría de lo histórico estará constituida por los elementos lógico-conceptuales necesarios para la comprensión y explicación de individuos históricos. Con esta primera orientación, efectuaremos un recorrido por los textos metodológicos de Weber donde critica las concepciones históricas aún vigentes en su época, con el fin de encontrar el camino de su propia evolución intelectual e ir poniendo de relieve el punto de partida y la dirección lógica en que cabe hallar las categorías buscadas.

## II. La identificación de las categorías

Entre 1903 y 1906 tiene lugar la condensación del proyecto científico de Weber: escribe los escritos metodológicos (el de la objetividad, los dedicados a Roscher y Knies y el de Meyer); redacta *La ética...*, los artículos sobre las sectas y, además, escribe el *Preámbulo* a la nueva época del *Archiv*, que nunca ha sido considerado, ni siquiera reeditado en alemán, pero que es de la misma fecha que el artículo sobre la objetividad cognoscitiva, al que claramente complementa, y donde deja ver una buena parte de los condicionantes extracientíficos de su programa de investigación<sup>4</sup>. A mi juicio, estos trabajos constituyen el núcleo imprescindible para entender la obra de Weber en todas sus ramificaciones. Pues bien, en el primero de sus escritos metodológicos, el dedicado a Roscher, uno de los fundadores de la *Escuela histórica de economía política*, de orientación historicista y pietista, aparece un concepto al que Weber se opondrá frontalmente: el *Volksgeist* o espíritu del pueblo. Weber critica en este concepto su pretendida unidad metafísica. Su crítica no sólo trabaja en favor de una desontologización del mismo, sino que —ésta será la dimensión que nos servirá de guía— abre el camino para una rearticulación del ámbito explicativo y de las funciones heurísticas que cubriría dicho concepto. Sin embargo, la crítica al emanatismo de Roscher procede sólo en parte del bagaje crítico-cognoscitivo neokantiano, ya que, como el propio Rickert afirmaría, Weber no incorpora nada de su teoría de la historia<sup>5</sup>, por lo que habremos de preguntarnos si la crítica efectuada a Roscher

procede de alguna posición anterior a su recepción del neokantismo o se le va ocurriendo sobre la marcha. En otras palabras: ¿hay algún texto de Weber anterior a 1903 que pueda servir de precedente a su crítica a Roscher? Esta cuestión nos llevó a una lectura atenta del primero de sus textos: su tesis doctoral sobre el origen de la sociedad de comercio moderna. Nuestra conclusión fue ésta: Weber parte de una teoría de lo histórico, o, más precisamente, de un método de investigación que toma de su maestro y director de tesis doctoral Goldschmidt, que le sirve de referencia implícita a su crítica al concepto historicista de *Volksgeist* efectuada hacia 1903. Este es el punto de partida de su propia posición que desarrollará a lo largo de su obra, si bien sin llegar a explicitarla nunca. Así pues, Weber efectúa en el terreno de la economía política la misma crítica a la *Escuela histórica de economía política* que la que hicieron sus maestros a la *Escuela histórica de jurisprudencia* (Sabigny). Veamos esto más despacio. Dice Weber:

El propio concepto de «*Volksgeist*», en efecto, no es empleado por ellos como recipiente provisional, como un concepto auxiliar útil para describir provisionalmente una pluralidad de fenómenos particulares y concretos, cuyo status lógico no está todavía claro, sino que, al contrario, es considerado como una entidad real y unitaria de carácter metafísico. Igualmente, no es visto como la *resultante* de innumerables variables culturales, sino como el *fundamento real* de todos los fenómenos culturales peculiares de un pueblo, como la fuente de la que todos ellos *emanan* (WL, 10; *Irracionalidad*, 13).

Aquí vemos, contrapunteando su exposición de la concepción de Roscher, una primera manifestación de su propia posición: el espíritu del pueblo no es una entidad real y unitaria de carácter metafísico, sino una *resultante* provisional cuyo estatus lógico no está todavía claro. Ahora bien, esa desontologización abre dos cuestiones fundamentales: en virtud de qué surge lo nuevo y cómo tiene lugar la persistencia de lo mismo en el transecurso histórico.

En el capítulo siguiente, el dedicado a Knies, otro de los fundadores de la *Escuela histórica de economía política*, se perfila aún más su posición. En efecto, para Knies, los ámbitos causales históricos son dos: la acción individual (en

la que incluye, claro está, los movimientos de masa), que es irracional e individual, y el condicionamiento natural. Su planteamiento no es original. Si Weber se fija en él es para tratar un problema de carácter epistemológico que le preocupa, puesto que atañe a la fundamentación de su propia perspectiva teórica. Knies —he aquí el problema— identifica determinación con legalidad, por un lado, y acción libre con irracionalidad, por el otro.

Este problema le parece suficientemente importante como para dar un repaso a algunas de las nuevas propuestas de su época: Wundt, Münsterberg, Croce, Simmel, aparte del propio Knies. Comienza con una consideración de la categoría de «síntesis creadora» de Wundt. Con ella se explicaba lo nuevo como producto de la acción de una «personalidad». Ahora bien —dice Weber— la «creatividad» histórica no es más que el reflejo de la valoración que damos a los momentos causales, pues nuestro objeto de conocimiento considerado en general: el «curso causal del devenir», sufre continuas variaciones de significado.

El aspecto «creativo» de la acción histórica reside en el hecho de que, desde el punto de vista de nuestra «concepción» de la realidad histórica, el curso causal del devenir es susceptible de *variar en su significado*, tanto intensivamente como extensivamente: con otras palabras, la intervención de aquellas valoraciones a las que nuestro *interés* histórico está ligado conduce, a partir de la infinidad de componentes causales en sí carentes históricamente de sentido e indiferentes, a veces a resultados sin importancia, pero a veces a una constelación llena de significado que el interés histórico comprende y colora en algunas de sus partes constitutivas (WL, 50; *Irracionalidad*, 61).

En el pasaje anterior queda clara su posición frente a intentos de atribuir a una sustancia histórica la creatividad, el surgimiento de lo nuevo: ni el *Volksggeist*, ni la *síntesis creativa*. Pero su crítica le obliga a reflexionar esa «variación del significado» en relación con la acción histórica humana. De esta reflexión surgirá la categoría de las *consecuencias no pretendidas de la acción*.

Weber continúa el artículo con una crítica al psicologismo de Wundt que aquí no nos interesa; crítica que culmina con una referencia a

Kant, cuya teoría de la causalidad a través de la libertad le parece el arquetipo filosófico de todas las teorías de la cultura y de la personalidad de este género. Llegado a este punto, y una vez rechazados los posibles sujetos históricos que actualizasen el viejo concepto de *Volksggeist*, plantea Weber de nuevo la cuestión: la pretendida identificación entre acción humana libre e irracionalidad. Rechazado todo sustrato de lo histórico, no queda sino la acción de los actores singulares; admitido que el resultado final es irracional, esto es, extraño a toda lógica objetiva, una cierta necesidad de simetría lleva al historiador a postular un agente histórico también irracional. Sin embargo, aquí Weber da la vuelta a la cuestión: puesto que la historia es por naturaleza irracional, el ser humano se ve obligado, frecuentemente, a actuar racionalmente, esto es, teleológicamente. Así surge la concepción de la racionalidad como fuerza histórica, concepción que está ligada a estas dos cuestiones: 1. qué lugar ocupa la acción teleológica en los procesos históricos; 2. dado que la racionalidad histórica no es inmanente, en virtud de qué procesos y mediaciones, de qué constelaciones de circunstancias, la racionalidad adquiere una dimensión históricamente relevante. He aquí dos cuestiones íntimamente relacionadas: la primera hace referencia a su teoría de lo histórico: la racionalización como categoría histórica; la segunda constituye un programa específico de investigación: cómo surge la específica forma occidental de racionalización<sup>6</sup>.

Weber no llega a dar una respuesta precisa en este artículo a estos interrogantes. Lo que le interesa es mostrar la conveniencia y utilidad de un método específico de interpretación: la formación teleológica de conceptos, al que confiere el estatus típico-ideal propio de sus constructos. Como quiera que ha de tener un cierto realismo epistemológico, ofrece un argumento de gran plausibilidad: la interpretación racional tiene sentido metodológico porque el hombre actúa racionalmente en virtud de su propia, continua e inevitable producción de valores. Que el resultado sea irracional, en sentido objetivo, se debe a la categoría de las consecuencias no pretendidas de la acción: esto es, adelantando algo que veremos más adelante, toda realización de valores en la historia se ve abandonada a poderes que operan sobre el contenido inicial desplazándolo, revistiéndolo de infinitas maneras.

en un proceso de continua transformación de su sentido. La interpretación racional es típico-ideal, parcial, contrastativa. Se trata de captar el desarrollo de una inicial virtualidad normativa; de trazar su decurso con pureza formal de modo que se posibilite con ello la identificación de aquellos factores concretos que en la realidad histórica, que siempre es cruce y encadenamiento de circunstancias, le hiciesen desviarse de su potencial trazado teleológico, reconstruible sólo, como hemos dicho, típico-idealmente. El objetivo de Weber, recuérdese, no es la historia total, sino la explicación puntual de configuraciones históricas concretas que nuestros intereses cognoscitivos recortan en el continuo fluir de lo histórico.

Pero por más que Weber reconoce el estatus típico-ideal de la acción teleológica, sin agotar con ella la dimensión explicativa: por más que asume la parcialidad y el perspectivismo; por más que reconoce la continua y disparatada transformación de valores en el devenir histórico, su método individualizante gira todavía por aquellos años de condensación de su programa científico en torno a la acción de la gran personalidad como principal agente de la historia. El objeto de la ciencia histórica, señala Weber,

[...] formulado filosóficamente, [está] representado por la «realización de valores» (WL, 116, nota 1; *Irracionalidad*, 139, nota 173).

No sólo pone las comillas en un término que, sin duda, le resultaba a él mismo demasiado impreciso, además de ideológicamente cargado, sino que también puntualiza:

En realidad, no debería ser necesario subrayar que con esta expresión no pretendemos pensar algún tipo de proceso universal «objetivamente tendente» hacia la «realización» de un «absoluto» como *hecho empírico*. La expresión no tiene nada de metafísico (WL, 116, nota 1; *Irracionalidad*, 139, nota 173).

La conclusión inmediata de ello es que los mismos individuos *valoradores* habrán de ser considerados como los *portadores* del proceso. Sólo con la introducción del concepto de «carisma», que en sí responde a la necesidad lógica de compensar sus esquemas analíticos con algún *fundamentum in re*, y el de las «consecuencias no pretendidas de la acción», en el que asume la irracionalidad esencial de lo histórico

sin atribuir ésta a su vez a un sujeto irracional y misterioso, será Weber capaz de abrir una vía fructífera para la investigación sociológica más allá de una toma de postura filosófico-histórica demasiado estrecha.

### II.1. Paralelismo entre su tesis doctoral y EP

Ya mencionamos que, si bien en su crítica a Roscher y Knies usa Weber conceptos de procedencia neokantiana, no es esa corriente filosófica su punto de partida, sino más bien la experiencia adquirida en su primera investigación: su tesis doctoral sobre la aparición de las sociedades de comercio en la Edad Media. Un paralelismo entre su tesis doctoral y EP puede poner de manifiesto interesantes semejanzas formales relativas a su concepción de lo histórico. Comencemos por una somera exposición de su tesis<sup>7</sup>.

Comienza ésta con una comparación entre la *societas* romana y la moderna sociedad comercial abierta. Efectuada esa comparación observa que las diferencias jurídicas entre una y otra radican en el diferente estatuto legal del patrimonio de la sociedad («*arca communis*»), es decir, en el complejo de relaciones jurídicas entre éste con terceros y con los socios. Sólo en el caso de la sociedad comercial abierta ese patrimonio está jurídicamente separado del de los socios, por lo que puede ser objeto de procedimientos de bancarrota, cosa que no ocurría en la romana; esto es, es un sujeto jurídico: la *firma*, del latín *firmus*, con el que se hace referencia a la firmeza, seguridad y solvencia de quien emprende y respalda las acciones comerciales.

La cuestión es, pues, ésta: del *arca communis* ha devenido un patrimonio especial («*Sondervermögen*»), jurídicamente diferenciado. ¿Cómo se ha producido esta separación: por evolución interna de la *societas* romana o por efecto de otros factores? ¿Qué modelo de explicación histórica sigue Weber? Aquí se conectan las cuestiones metodológicas que nos interesan. Lo primero que se plantea es la existencia de un desarrollo continuo; es decir, si en el derecho romano existen indicios para una superación de la naturaleza puramente normativa de la *societas* relativa a las relaciones *inter socii*. En este caso, ese desarrollo tendría que haberse orientado hacia la gestación de dos principios jurídicos que sólo en interdependencia permiten

el funcionamiento de la sociedad comercial abierta: el del patrimonio especial («Sondervermögen») y el de la responsabilidad común («Solidarhaftsprinzip») de todos los *socii*. Explicar históricamente la aparición e institución de estos principios constituye el objetivo preciso de su investigación.

En la Edad Media, la *societas* seguía siendo, en lo fundamental, igual que en la Antigüedad. En todos estos tipos de *societas maris* se hallan indicios de formación de un patrimonio especial, y, por tanto, de constancia en la empresa, pero no se desarrolla el principio jurídico de la responsabilidad común. El origen de éste —he aquí la aportación del joven Weber— se halla en la comunidad familiar, en la comunidad de los *ad unum panem et vinum stantes* de las ciudades del interior, particularmente de la Toscana, donde el derecho germánico se había conservado. A partir del siglo XIII se observan estas sociedades, cuyos socios se apuntan en un registro, por lo que la firma es el sujeto jurídico reconocido. Por lo que antiguamente se denominaba *arca communis* se adopta el término de *corpo della compagnia*. En España, curiosamente, la reintroducción de desarrollos del derecho romano por Alfonso X en la *Ley de las Siete Partidas* (1256-1265) acaba con la responsabilidad común de los antiguos fueros castellanos y aragoneses de origen visigodo sustituyéndola por la responsabilidad *pro rata*, menos afín a la constancia de la empresa. Weber señala además que el término «compagnia» conserva un origen familiar. Deriva de «cumpanis», esto es, «el que divide el pan conmigo».

En este acoplamiento de un principio jurídico con una forma económica procedente de otro ámbito cultural se encuentra la clave del proceso. La línea que Weber ha seguido en su tesis doctoral es la de Goldschmidt, el primer historiador del derecho que hace frente a las posiciones historicistas de la escuela de Saigny y al positivismo histórico de Laband. La posición de Goldschmidt<sup>8</sup> constituye una réplica a lo que era un lugar común para el gran historiador de la Antigüedad, Theodor Mommsen. Contra un prejuicio establecido en el ámbito de la jurisprudencia que afirmaba la escasa relevancia del derecho comercial romano, por lo que se vinculaba el origen del moderno derecho comercial al derecho privado germánico, rehabilitaba Mommsen no sólo la importancia histórica y el desarrollo jurídico de aquél, sino que

sostenía que su desarrollo independiente dio lugar en la Edad Media a éste «a partir de la genial fuerza creadora del estamento comercial europeo, particularmente del italiano»<sup>9</sup>. La disputa, aparte de un cierto componente nacionalista, pone de relieve oposiciones conceptuales básicas en toda teoría de lo histórico: primado del espíritu colectivo o de la genialidad y creatividad individual; evolución o discontinuidad. Lo que estaba a la base eran dos conceptos de lo «histórico»: para unos, historia es evolución, mientras que para otros, es la actuación de las circunstancias históricas concretas.

Estos posicionamientos metodológicos no dejan de influir en Weber: la hipótesis evolutiva, que implicaba que las diferenciaciones en el ámbito económico encontraban paralelismo inmediato en el ámbito jurídico (un tipo de paralelismo que negará repetidas veces en *EP*), es rechazada en favor de otra posibilidad de encañamiento histórico. Demuestra que los principios jurídicos decisivos aparecieron en zonas originariamente periféricas y «atrasadas» desde el punto de vista económico; y, aunque a posteriori el grado de adecuación de esos principios pueda parecer que son el producto de una evolución natural, es la asimilación mutua de lógicas pertenecientes a esferas culturales distintas donde, en definitiva, se condensa lo cualitativamente nuevo.

Si, a continuación, nos representamos la argumentación de *EP*, observamos que en ambos casos el procedimiento es muy semejante, y que, por tanto, puede hablarse de un esquema histórico con el que Weber metodológicamente opera. No desarrollaremos aquí toda la complejidad argumentativa de *EP*, sino que nos concentraremos en los pasajes de importancia estratégica para nuestros fines. La racionalidad ascético-protestante no es, como pudiera pensarse, un desarrollo intrínseco de la racionalidad económica, presente en las sociedades humanas desde los primeros tiempos, si bien de forma incipiente. Más aún: los protestantes eran a la sazón los que vivían en las zonas menos «avanzadas» desde el punto de vista económico de aquella época. A nivel ético, rechazaban el mundo capitalista con igual firmeza que cualquier otro purista ético. Weber es consciente de que la mentalidad ascético-protestante es un poder disciplinador de todas las esferas de la vida que difícilmente puede ser entendida en términos de un desarrollo «natural» de la

racionalidad económica; más bien al contrario, subraya el carácter «antinatural» del ascetismo protestante, la «irracionalidad» del impulso primero del que parte, sin el cual no hubiera podido superarse la *lex naturae* del tradicionalismo. Lo que ocurre es que se da un desplazamiento de la centralidad económica a esas zonas debido al colapso del mercantilismo, y una coincidencia de una específica mentalidad con la nueva importancia que iba adquiriendo el industrialismo, cuyo comienzo se ve enormemente apoyado por la disciplina religiosa del calvinismo y de las sectas protestantes de la diáspora. Otra cosa es lo que luego la historiografía protestante gloriosamente reconstruya.

En el siguiente pasaje, en el que se hace referencia implícita al caso del ascetismo protestante y su influencia en el mundo moderno, se pone de manifiesto el discontinuismo característico de su concepción de lo histórico, presente tanto en su tesis como en *EP*:

[...] se puede documentar cien veces (especialmente, en la historia de la cultura) [...] que fenómenos aparentemente condicionados de un modo racional-finalista («zweckrational») directo en verdad fueron históricamente originados por motivos totalmente irracionales [esto es, incongruentes con esa lógica racional-finalista; J.R.M.] y luego, debido a que una transformación de las condiciones de vida les otorgó un alto grado de racionalidad técnica con relación a lo objetivamente apropiado («technische Richtigerationalität»), sobrevivieron como «adaptados» e incluso se difundieron universalmente (*WL*, 435; *EM*, 183).

Este hecho «cien veces documentable en la historia de la cultura» constituye la característica principal de su teoría de lo histórico, pues presupone un surgimiento irracional (carisma) de los principios de cambio histórico; el solapamiento de esferas socioculturales distintas en circunstancias precisas e irrepetibles (afinidades electivas); la continua paradoja de las consecuencias de la acción respecto a las intenciones primeras y, por último, el carácter parcial, segmentario de los desarrollos evolutivos (racionalización).

Recapitulemos. Con el recurso del alma de un pueblo, espíritu o carácter nacional, se explicaba la *diferencia* de cada pueblo, de cada época, en suma, la individualidad histórica, co-

mo constitutiva de su naturaleza creada por Dios; la *continuidad* histórica, en virtud de un plan divino que se desplegaba en el tiempo. Este planteamiento fallaba en la fundamentación, pero era heurísticamente rentable. Desprovisto del fundamento transcendente, quedan por explicar, no obstante, las diferencias tipológicamente constatables, así como suministrar una teoría acerca del surgimiento de lo diferente; la persistencia en el tiempo de determinadas configuraciones socioculturales; una teoría sobre la estabilidad de los órdenes socio-culturales que sustituya al organicismo y, por último, un concepto que sustituya al finalismo teleológico o evolutivo-adaptativo, que necesariamente habrá de ser de carácter reflexivo. Estas categorías son las de: *carisma*, *racionalización* —en sus diferentes variantes—, *afinidades electivas* y *consecuencias no pretendidas de la acción o principio de heteronomía*, de las que nos ocuparemos en los apartados siguientes.

La línea en que Weber desenvuelve su crítica consiste, empleando una feliz expresión de G. Roth<sup>10</sup>, en la *desagregación* del evolucionismo. Una vez trazada la línea nos preguntamos por el origen de ésta. Sabíamos que no la podía haber tomado del neokantismo, pues Weber se mantuvo siempre escéptico justamente frente al proyecto de Rickert de encontrar una lógica de lo histórico. Así es que presumimos que era anterior a su lectura de Rickert. Vimos que esta línea estaba ya presente en su tesis doctoral y lanzamos una hipótesis: su origen está en la crítica a las posiciones de la *Escuela histórica de la jurisprudencia* que algunos historiadores del derecho, entre ellos Goldschmidt, su director de tesis, habían realizado. Así pues, Weber incorpora en el terreno de la economía política críticas que ya habían tenido lugar en el terreno de la historia del derecho y su recepción del neokantismo está condicionada, principalmente, por la necesidad de proveerse de conceptos lógicos y epistemológicos con los que fundamentar su posición.

### III. Análisis de las categorías

a reunión de las cuatro categorías en el espacio teórico que deja el concepto historicista de espíritu nacional plantea una clara cuestión verificativa: com-

probar que tales conceptos históricos generales ocupan en las investigaciones empíricas concretas de Weber el lugar que nosotros les conferimos y cumplen la función que suponemos. El modo de abordarla es claro: se trata de identificar los pasajes de la obra de Weber en que aparecen, estudiar el sentido en que son usados y establecer el papel que desempeñan en la argumentación weberiana. De modo que lo más indicado es proceder a una lectura cronológica de sus textos, olvidándonos de su edición en volúmenes recopilatorios, salvo cuando exista una edición histórico-crítica. Las razones de esta escrupulosidad están en estrecha relación con nuestra hipótesis acerca de la aparición de su teoría de lo histórico a partir de la crítica al concepto de *Volksgeist*, pues sólo a través de una lectura cronológica se puede percibir el sentido en que se desplaza el pensamiento de Weber. Además, hasta donde es posible, hay que prestar particular atención a aquellos casos en que Weber reformuló, corrigió, amplió o, en el modo que fuese, modificó sus textos, comparando las distintas versiones de los mismos.

### III.1. La racionalización

Un estudio así de cada una de las categorías plantea problemas distintos<sup>11</sup>. La primera de ellas, la «racionalización», nos remite a un extenso material, que exige una justificación paciente y detallada. Como quiera que los intérpretes la han considerado frecuentemente como la categoría central, suponiendo que las objeciones a una interpretación tal, que el propio Weber anuncia ya en *EP*, se fueron «superando» con la «madurez» de su pensamiento, decidimos, como ya hemos dicho, hacer una lectura que tuviera en cuenta la consecuencia real de la producción teórica de Weber. En este punto, las principales dificultades tienen que ver con el convoluto que hasta ahora conocemos bajo el título de *Economía y Sociedad*, debidas a la política editorial que se ha seguido con esta obra. Recurriendo a investigaciones de sus editores más autorizados (Winckelmann, Mommsen y Schluchter), en base a las que se puede, hasta cierto punto, leer los capítulos que componen esta obra en orden cronológico, se puede observar que Weber no «avanzó» hacia una consideración del concepto de «racionalismo» como eje de su teoría de lo histórico, sino que,

bien al contrario, si atendemos al sentido de añadidos y correcciones que efectuó en el último período de su vida (relativos, sobre todo, a *EP*, así como a la *Introducción y Excurso* a los *ESR*), lo que hizo fue acentuar la polisemia esencial del mismo. Es cierto que durante una época, de 1905 a 1908/9, a juzgar por el programa científico que esboza al final de *EP*, puede dar la impresión que Weber pretende sustituir el concepto de *Volksgeist* por el de «racionalización»; sin embargo, una lectura más atenta pone de relieve que la línea en que trabajaba es la ya mencionada de la desagregación del evolucionismo.

La confusión surge en parte porque Weber se refiere con el mismo término a su principal objeto de conocimiento y, a la vez, a un concepto general que utiliza en la explicación del mismo. En efecto, su tema más general, presente de un modo u otro y en mayor o menor medida en sus investigaciones concretas, es la comprensión y explicación de algunas características específicas de la cultura occidental moderna. Una de esas características es una *específica* forma de *racionalismo*: de ahí que Weber se refiera, simplificada, a su objeto de estudio general con la expresión de «racionalismo occidental». Pero ésta no es la manifestación de la racionalidad en general ni el único proceso histórico posible de racionalización. Aquí hay que distinguir entre una dimensión descriptiva de este concepto que, para que quede claro, propongo que lo denominemos «mentalidad»: así hay una mentalidad mágica, china, burguesa, etc., y una dimensión explicativa: «proceso de racionalización». Como quiera que la sociología weberiana parte de lo particular y específico, define sus objetos por lo que en ellos es característico. Esta es la razón por la que con un mismo término se hace mención al elemento caracterizador y al concepto histórico general que es caracterizado.

Hecha esta observación, Weber se fija en un caso histórico enormemente curioso y significativo para entender nuestra propia cultura y, por derivación, los destinos del mundo moderno: la coincidencia de un actuar social estructurado a partir del dogma de la predestinación con un sistema económico técnicamente ya inventado en lo fundamental. El resultado de esta interacción será un aumento hasta ese momento desconocido de la proporción de racionalidad formal en un orden socio-cultural, racionalidad

formal que contribuirá decisivamente a organizarlo. Se da, pues, el caso de que dos vectores del cambio histórico: la racionalización formal y el carisma irracional generador de sentido de la acción, y, por tanto, el punto desde el que ésta, en primera instancia, se estructura, actúan en la misma dirección histórica con una fuerza que, ciertamente, no puede ser ponderada numéricamente, pero que Weber estimaba de muy alta intensidad. De ahí que la conceptualización individualizante del racionalismo occidental (de la mentalidad occidental), a partir de lo que en ella es característico (su particular forma de racionalismo ascético intramundano, pero a la vez dinámico y en constante ruptura con las tradiciones que contravinieran los mandatos de su dios), plantea a Weber el problema de la explicación causal de la incorporación de esa característica como elemento constitutivo en el entramado de la cultura moderna occidental, característica que es ajena al racionalismo económico existente hasta ese momento y cualitativamente distinta, sobre todo por lo que se refiere a los aspectos de influencia cultural y no estrictamente teológicos, a toda concepción religiosa conocida.

El «racionalismo» tiene, por tanto, una dimensión comprensiva: la acción teleológica intencional típica del protestantismo ascético, y una explicativa: el proceso de racionalización socio-económico el que presta sus primeras muletas transcendentales. En líneas generales, este proceso consiste en el traspaso de la característica principal de esa estructuración de la conducta, la formalidad, a una esfera ajena a lo religioso, la esfera socio-económica. De este modo, la estructura formal del ascetismo intramundano sirvió de apoyo para la configuración del moderno cosmos cultural y de resorte para la expansión en intensidad y en extensión de ese sistema económico: el capitalismo, cuyo aspecto técnico estaba ya en lo fundamental inventado. Ahora bien, en el marco explicativo de este caso histórico (ese traspaso al que hicimos referencia), incorpora Weber dos categorías: la «asimilación» mutua de esferas culturales (religión y economía) que, naturalmente, han de coincidir en un momento histórico dado, y el «principio de heteronomía o de las consecuencias no pretendidas de la acción», resultado de sucesivos desplazamientos a que es sometido el contenido originario al ser «realizado» mediante la sucesiva apropiación por los diferentes contextos

pragmáticos y los diferentes grupos de poder o, a nivel de una cultura, estamentos característicos. De esta manera explica cómo tuvo lugar ese proceso histórico que había captado comprensivamente.

### III.1.1. Hacia la desagregación del evolucionismo

Donde primeramente hace aparición el concepto de *racionalismo* es en *EP*, concretamente, al exponer el punto de vista de W. Sombart<sup>12</sup>. En los pasajes anteriores (salvo el de *PE*: 33; *ESR*: 28, que es un añadido de 1920) aparece el término «irracional» (*PE*, 44 y 59; *ESR*, 27 y 51) aplicado a la conducta de los protestantes ascéticos vista desde el punto de vista del tradicionalismo. En la estrategia expositiva de Weber se trata de subrayar la incongruencia del canon de conducta ascético-protestante en relación con la conducta que podríamos calificar de «normal» en la época. Lo que Weber critica de la concepción de Sombart es que el «espíritu» del capitalismo sea un resultado parcial del desarrollo total del racionalismo. Frente a ello hace una aseveración doble: primero niega que el desarrollo del racionalismo haya sido un desarrollo paralelo en los diferentes ámbitos (por ejemplo derecho, economía, etc.) y, a continuación, afirma que la vida puede ser racionalizada desde diferentes puntos de vista y en diferentes direcciones.

El racionalismo —concluye— es un concepto histórico que encierra en sí un mundo de oposiciones (*PE*, 65; *ESR*, 57; sobre ello insistirá varias veces a lo largo de su obra; véase *Réplicas*, 156 y *MWG I/19*, 117).

Aquí está ya, *in nuce*, la desagregación del evolucionismo histórico, que se da, por un lado, sobre la base de la separación de esferas u órdenes de la vida, a los que confiere una cierta lógica propia relativamente autónoma; y, por otro, sobre la aceptación de la multiplicidad de direcciones que puede tomar el racionalismo (que no excluye direcciones opuestas) en sus realizaciones históricas<sup>13</sup>. Hacia 1909, en una obra 5 ó 6 años posterior a *EP*, afirma:

El continuo del desarrollo de la cultura euro-mediterránea no ha conocido hasta ahora ni ciclos cerrados, ni un desarrollo cla-

ramente orientado «en línea recta». (El pasaje se halla al final del artículo que Weber escribiera en 1909 para el *Wörterbuch der Staatswissenschaften* sobre la estructura económica y social de la Antigüedad; citamos por Weber, 1973: 58).

Sin embargo, hay algunos pasajes que apoyan la hipótesis de la «racionalización» inmanente en la historia. El más significativo está en el *Prólogo* de 1914 al *Grundriss der Sozialökonomik*, la obra conjunta que dirigiera Weber y cuya colaboración en ella es lo que hoy conocemos por *Economía y Sociedad*. En él se afirma explícitamente que «el desarrollo de la economía será considerado como un fenómeno parcial particular de la racionalización general de la vida»<sup>14</sup>. Una formulación tal parece coincidir con algunos pasajes finales de *EP* donde se anuncia un racionalismo unitario y armónico, y, en principio, podría condensar un esquema de desarrollo histórico: el de la progresiva racionalización. Marianne Weber (*Lebensbild*, 346) nos dice que hacia 1911 vuelve su marido a sus «estudios sociológico-universales»: esto es, que recupera la línea de *EP* tras haberse dedicado a diferentes trabajos. La propia Marianne dice un poco más adelante que Weber hace en ese momento «uno de los descubrimientos más importantes», que no es otro que el de la «particularidad del racionalismo occidental». A consecuencia de ello se produce una ampliación de la perspectiva que conlleva un replanteamiento del programa de investigación, que adquiere mayor alcance: se pasa de «la cuestión originaria de la relación entre religión y economía» a la más amplia de la «especificidad de la cultura occidental global (*Lebensbild*, 349)». Como unas líneas antes, concretamente, al exponer el hilo de los trabajos de sociología de la religión había mencionado Marianne la existencia de un único proceso<sup>15</sup>, parece leerse entre líneas la tesis de un proceso histórico-universal, con diferentes ramificaciones, una de ellas la occidental, cuyo centro y motor es el *racionalismo*. Pero Marianne, en su afán por resumir y a la vez engrandecer la obra de su marido (tarea para la que contó con la colaboración del tan abnegado como poco fiable Jaspers), no es la intérprete más autorizada de éste.

En 1913 publica Weber en *Logos*, la revista de los neokantianos, un texto metodológico que luego, reelaborado, constituirá el capítulo I de

*Economía y Sociedad*. Su título, *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (traducido en *EM*, pp. 175-221) anuncia un aire sistematizador. En realidad iba a constituir el capítulo inicial de *Economía y Sociedad*, cuya publicación estaba inicialmente prevista para 1913-14, pero el retraso de otras colaboraciones hacen que Weber se decida a publicarlo separadamente. Este artículo es interesante porque es la primera reflexión teórica hecha sobre sus primeros materiales sociológicos, entre los que hay que incluir primeros esbozos de lo que más tarde constituirían los *Ensayos de sociología de las religiones mundiales*. Pues bien, en este artículo hace un uso del concepto de racionalidad que nada tiene que ver con el evolucionismo.

La racionalidad regular objetiva sirve a la sociología como tipo ideal respecto del actuar empírico; la racionalidad con relación a fines, respecto de lo comprensible psicológicamente con sentido, y lo comprensible con sentido respecto del actuar motivado de manera incomprensible; mediante comparación con el tipo ideal que establecen, con miras a la imputación causal, los elementos irracionales (en el sentido en cada caso diferente de este término) pertinentes desde el punto de vista causal (*WL*, 436; *EM*, 185).

En pocos pasajes se pone tan claramente de relieve, por un lado, las diferentes maneras de entender la racionalidad, ninguna de ellas sustantiva, y, por otro, que su función es servir a la reconstrucción causal de configuraciones históricas únicas. Pero la cuestión difícil es ésta: si la racionalidad puede ser considerada como momento causal, ¿qué estatus habremos de darle? Esta cuestión se plantea casi al final de este apartado II del ensayo de 1913.

En nuestra labor hay también, por cierto, problemáticas en las que, justamente, la relación de la conducta empírica con el tipo regular pasa a ser, en verdad, un *momento de desarrollo* causal, real, de procesos empíricos (...) No es preciso considerar aquí de manera más acabada la importante problemática universal, tan difícil de captar en su sentido propio, de lo «racional» en la historia (*WL*, 438; *EM*, 186).

Weber plantea y elude un análisis en profun-

didad del tema de lo «racional» en la historia. Su extremada prudencia metodológica se impone frente a otras posibles formulaciones más sustantivas, pero deja al intérprete desasistido, ya que, ante afirmaciones como ésta, ha de conformarse con seguir rastros más inciertos. Afortunadamente, éstos existen. Precisamente, al final de este pasaje hay una llamada a pie de página que nos remite a su *Sociología de la música*, trabajo que, a la sazón, estaba realizando. En esta nota, en un lenguaje aún oscuro, producto, a mi entender, de la falta de postura por esas fechas acerca de lo «racional» en la historia, se percibe con suficiente claridad no sólo la actitud teórica en favor de la desagregación de todo evolucionismo centrado el concepto de racionalidad, sino que se anuncia su ejecución programática. Escribe en la nota al pie:

Me propongo dilucidar con un ejemplo concreto (*la historia de la música*) el modo en que «actúa» la relación entre el tipo regular de una conducta y la conducta empírica, y cómo este momento de desarrollo se relaciona con las influencias sociológicas actuantes sobre un desarrollo concreto en la esfera del arte. No sólo para una historia de la lógica o de otras ciencias, sino también en todos los otros campos revisten la máxima importancia desde el punto de vista de la dinámica del desarrollo justamente estas relaciones, esto es, las costuras que pueden desgarrar las tensiones de lo empírico respecto del tipo regular. Igualmente, por cierto, el estado de cosas que se presenta, de modo individual y fundamentalmente diferente en cada ámbito particular de la cultura: que un tipo regular unívoco *no* es realizable, sino posible, o inevitable, en virtud de un compromiso o una selección entre varios de tales fundamentos de racionalización, y en qué sentido. No podemos considerar aquí tales problemas de contenido (*WL*, 438, nota 1; *EM*, 186, nota 2).

«Tipo regular», «racionalidad con respecto al regular» es esa racionalidad con respecto al modo usual de hacer las cosas, al modo correcto, «como Dios manda»: está en relación con el hegeliano concepto de «espíritu objetivo», con la concepción de una racionalidad exterior al individuo. A ella hace también referencia Weber con el concepto de «contexto de sentido»

(«*Sinnzusammenhang*»); el viejo concepto de «espíritu» era lo que le daba su dimensión sustantiva, unitaria. El historicismo de finales del siglo XIX, cuando no buscaba nuevos ámbitos de fundamentación (así la psicología en Dilthey), usaba la terminología procedente de Hegel: es lo que Weber llama los «restos del panlogismo hegeliano»; pero, sin embargo, la acuñación de un nuevo lenguaje no es una tarea fácil. Para el caso de Weber, en efecto, no puede decirse que lo logre unitaria y sistemáticamente en toda su obra: he aquí una razón por la que resulta tan cómodo entender ésta desde la inercia de la tradición historicista. Pues bien, la importancia del pasaje anterior radica en que, pese a una todavía confusa indefinición frente a la tradición historicista cuya idea fundamental crítica, en él se apunta claramente una línea de superación de esa vieja concepción de la historia, línea que hemos denominado «desagregación» del evolucionismo. Esta superación se anuncia acompañada de una metáfora vívida, que refleja una ruptura radical en su pensamiento: ese «desgarramiento de costuras» de la unidad sustantiva de la vieja concepción historicista de la historia y su desagregación en historias parciales, cada una con un fundamento diverso de racionalización, que se cruzan e interactúan entre sí (o que, incluso, secularmente se ignoran) de las más diversas maneras.

Con ello no está sino continuando su observación de 1904 (*EP*) relativa a las múltiples direcciones de la racionalidad y dando una salida consecuente a la crítica al historicismo que iniciara en el artículo sobre Roscher (1903); además, la afirmación de *diversos fundamentos de racionalización* culmina a su modo el intento, que se iniciara con Wildelband y Rickert, de una reformulación de la conciencia trascendental kantiana en un sistema de valores culturales que constituyesen las categorías de lo histórico, pero que no formula en términos ontologizantes, sino en los más analíticos de «esferas de valor» en el plano cultural, que desarrollará en el *Excurso*, o de «politeísmo valorativo» en el plano ético. Si bien aún no tiene una idea clara y ponderada del papel que le corresponde a la racionalidad en su teoría de lo histórico, nada parece anticipar que vaya a dejar de lado la multidimensionalidad de este concepto en favor de una concepción evolucionista, sea de carácter teológico, lógico-cognitivo o adaptativo.

### III.1.2. Crítica al evolucionismo adaptativo

Descartada la concepción de la racionalidad como eje inmanente de la evolución, podría pensarse, no obstante, que la racionalidad sí constituye el concepto nuclear de un evolucionismo de carácter selectivo/adaptativo. Sin duda que Weber consideró esta posibilidad, como se aprecia en el texto siguiente.

Pero en el conjunto, en el transcurso del desarrollo histórico que podemos abarcar panorámicamente, hemos de comprobar no, por cierto, la existencia de una «sustitución» del actuar por consenso por la asociación, sino más bien, un ordenamiento racional con relación a fines, cada vez más extendido, del actuar por consenso obtenido mediante estatutos, y en particular una creciente transformación de los grupos en instituciones de manera racional con relación a fines. Ahora bien, ¿qué significa prácticamente la racionalización de los ordenamientos de una comunidad? (WL, 470-471; EM, 218).

Un poco más adelante nos aclara Weber su opinión al respecto. Merece la pena que citemos todo el pasaje.

Los ordenamientos racionales de una asociación, trátase de instituciones o de uniones, son, por lo tanto, impuestos o «sugeridos» de parte de un primer grupo de personas con miradas a determinados fines, concebidos quizá de maneras muy diversas. De parte de un segundo grupo, es decir, de parte de los «órganos» de una asociación, son interpretados en lo subjetivo de manera más o menos homóloga y ejecutados con diligencia —aunque *no* necesariamente con conocimiento de los fines de su creación—. Un tercer grupo los conoce subjetivamente con una aproximación diversa al tipo de realización corriente, en la medida en que ello es absolutamente necesario para sus fines privados, y los erige en medio de orientación de su actuar (legal o ilegal) porque ellos suscitan determinadas expectativas con respecto a la conducta de otros (tanto de los «órganos» como de los miembros de la institución o del grupo). De parte de un cuarto grupo, en cambio, que constituye la «masa», es practicado «tradicionalmente» —según nuestra expresión— un actuar que corresponde, dentro de cierta

aproximación, al sentido comprendido en promedio; y las más de las veces ese actuar es mantenido con total desconocimiento del fin, del sentido y hasta de la existencia de aquellos ordenamientos. La «validez» empírica de un ordenamiento «racional», *precisamente*, descansa, en consecuencia, de acuerdo con su centro de gravedad, de nuevo en el consenso de la conformidad respecto de lo habitual, lo adquirido, lo inculcado, lo que siempre se repite [...]. El progreso de la diferenciación social y de la racionalización significa, por lo tanto, si no absolutamente siempre, al menos sí en cuanto a su resultado normal, una distancia cada vez mayor, en el conjunto, entre quienes están prácticamente inmersos en las técnicas y ordenamientos racionales y la base racional de estos, que para ellos, en general, suele permanecer tan oculta como para los «salvajes» el sentido de los procedimientos mágicos de un hechicero (WL, 472-3; EM, 220-1).

En el pasaje anterior se pone de manifiesto un aspecto relevante de la racionalidad: que ésta es también una creencia, una «fe» que, en cuanto tal, actúa a nivel de principios como fundamento de dominación. Weber denomina a esta dimensión el «carisma de la razón»<sup>16</sup>. Por tanto, la racionalidad adquiere importancia en las sociedades modernas porque es el resultado de constelaciones de circunstancias en que ésta se ha impuesto por su mayor capacidad de dominación; idea ésta que, por cierto, es más afín a la genealogía de Nietzsche que a tesis evolutivas de la historia. Pero no será hasta un escrito posterior cuando Weber sentencie la posibilidad de un racionalismo adaptativo como eje de la historia.

«Adaptado» a algo está, en la vida histórica, si ese concepto no se detalla suficientemente, todo o nada. «Adaptado» a las «condiciones» económicas de Utah lo está el mormonismo como lo estaban las formas de vida de los otros estados de las Montañas Rocosas; el estado de los jesuitas de Paraguay lo estaba a la selva virgen como lo estaba la vida de los indios anteriores y posteriores a él [...]. *No* adaptado a las condiciones económicas de Ginebra estaba la teocracia de Calvino, si se considera el *retroceso* económico (o el notorio, pero fácilmente explicable estancamiento) en sus seguidores, etc.

El tema de mis investigaciones lo podría formular directamente así: ¿en qué sentido se puede hablar en todo caso de «adaptación» (de los diferentes elementos culturales entre sí) en estos contextos? (*Répliques*, 53; subrayados en el original).

Creo que Weber se pronuncia de un modo suficientemente claro contra el uso genérico de la noción de *adaptación* en sentido evolutivo, así como se manifiesta de nuevo a favor de la noción histórico-cultural de *configuración* que nosotros defendemos.

Habría, en resumen, dos etapas en el pensamiento de Weber. Una primera dominada por un concepto tendencialmente objetivista de «racionalización». Si bien éste no es entendido a la manera historicista del *Volksgeist*, Weber trataría de ver los efectos de una forma de racionalidad: la protestante, en todos los ámbitos culturales. Su más completa y programática formulación aparece al final de *EP*, hacia 1905. Por otra parte, Weber ya en esa época conoce las limitaciones del uso filosófico-histórico del concepto de «racionalización» debido a su polisemia esencial, si bien todavía no tiene una alternativa. El abandono de esa concepción del racionalismo en la línea que hemos caracterizado de desagregación del evolucionismo se da a partir de 1913: Weber distingue entre racionalidad material y racionalidad formal, distinción que le obliga a introducir numerosas notas aclaratorias a pie de página en *EP* durante la reelaboración final (1919-1920). El progresivo convencimiento del carácter esencialmente antinómico de la racionalidad hace que Weber rechace definitivamente la idea de una reconstrucción evolutiva de la cultura occidental. La liberación del historicismo, el abandono del concepto armónico (inmanentista o adaptativo) de racionalismo, no desemboca en una lógica dialectizante, sino en una verdadera desagregación del evolucionismo. Hacia 1912, en el artículo de las categorías, su primera recapitulación teórica, en una nota a pie de página en la que anuncia la realización de una investigación sobre los fundamentos racionales de la música moderna, irrumpe claramente la idea de la desagregación del evolucionismo; y, como muy tarde, en el *Excursus* a los *ESR* desarrolla Weber ya claramente diversas esferas valorativas, diversas lógicas de racionalización y tipos de racionalismo que históricamente se desarro-

llan en paralelo, confluyen circunstancialmente, se fusionan, divergen o secularmente se ignoran. El racionalismo occidental es producto de unas circunstancias históricas irrepetibles que hicieron de la racionalidad un principio estructurador y legitimador del orden de dominación; orden que, ciertamente, triunfa y se extiende por el mundo, pero cuyas razones no son, honestamente, las de una mejor adaptación.

### III.2. El Carisma

Sin duda, el carisma constituye una categoría de lo histórico. Ocupa el lugar teórico que en los primeros textos Weber asignaba a la emergencia de valores en la historia. Y, como puede constatarse leyendo cronológicamente sus textos, el carisma avanza desde una consideración reducida al ámbito religioso a ser entendido como una potencia de cambio histórico. Pero, a diferencia de los planteamientos colectivistas de Durkheim, no es la sociedad la que cambia, sino un grupo humano, ordenado y jerarquizado en torno a un nuevo contenido, dotado de virtualidad normativa, que se va imponiendo y generalizando. Sólo por medio de la entrega afectiva de los seguidores, especialmente cuando esto significa la superación de los límites del yo culturalmente definidos en ese momento histórico preciso, puede explicarse el paso de lo individual-subjetivo, en principio extraño, inaudito y marginal a lo general-colectivo como base normativa de una sociedad. El concepto de carisma recoge la tradición romántica del genio, la creatividad y el carácter ampliando su sentido al ámbito histórico-cultural en un sentido que guarda afinidades con la noción nietzscheana de «transvaloración». La idea de una dialéctica entre racionalidad y carisma, como piensa Mommsen, no es fácil de demostrar, y menos si tratamos de justificar ésta con una articulación sucesiva de los tipos de dominación: legal, carismático y tradicional.

Lo dicho no puede dejar ninguna duda al respecto: que las asociaciones de dominación, que pertenecen sólo a uno u otro de los tipos «puros» discutidos hasta aquí, son extremadamente raras [...]. Pero en general hay que constatar: el fundamento de toda dominación, esto es, de toda docilidad es una creencia [...]. Ésta es raras veces enteramente ine-

quívoca. En la dominación «legal» no es nunca puramente legal. Sino que hay que «acostumbrarse» a creer en la legalidad, es una creencia, por tanto, también ella condicionada por la tradición: la destrucción de la tradición puede aniquilarla. Y también es carismática en el sentido negativo: que pertinaces y eclatantes fracasos de todo gobierno redundan en la corrupción, rompen su prestigio y hacen madurar el tiempo para revoluciones carismáticas [...].

Sin duda ha habido comunidades puramente tradicionales. Pero nunca absolutamente permanentes y —lo cual vale también para la dominación burocrática— rara vez sin una cúspide de carácter carismático hereditario personal o carismático de cargo [...].

Dominaciones exclusiva y absolutamente carismáticas (aunque sean sólo de carisma hereditario, etc.) son también muy raras. De la dominación carismática puede surgir (como en el caso de Napoleón) directamente el más estricto burocratismo o toda suerte de organizaciones prebendales o feudales [...] (*WuG*, 153-154; *EyS*, 211-212).

Más plausible parece la tesis de la coexistencia de esos tres principios, y de su sucesión en base al estamento que, en cada momento histórico haya hegemonizado la configuración de la cultura de una sociedad. Esta comparación, siguiendo este criterio, es realizada en la sociología de la religión. Allí, los brahmanes, los literatos chinos, los rabinos y otros estamentos característicos de otras tantas religiones mundiales, son comparados con la burguesía protestante occidental con el fin de atisbar de qué manera las consecuencias prácticas de sus respectivos tipos de religiosidad han influido en la configuración del cosmos socio-económico: es decir, muestra hasta qué punto los diferentes fundamentos de racionalización religiosa del mundo son afines, y en qué medidas, con el moderno cosmos económico.

La desagregación del evolucionismo se produce porque Weber opone a los restos del panlogismo hegeliano una concepción radical del pluralismo, que necesariamente ha de admitir que, más allá de toda posible dialéctica, hay dos principios de la vida histórica que han de ser tenidos en cuenta si se quiere mantener un proceso empírico: la existencia de diferentes esferas de valor con distintos fundamentos de racionalización,

que en el devenir de la historia se fusionan, convergen, divergen, y entran en toda suerte de relaciones de afinidad; y que toda acción intencional —Weber niega cualquier otro tipo de teleología en la historia— se ve continuamente frustrada, si se quiere de un modo trágico, o, más desdramatizadamente, de un modo irónico, por el principio de las consecuencias no pretendidas de la acción, que puede llegar a adoptar la forma de una paradójica contradicción respecto del sentido original. De estas dos categorías nos ocuparemos a continuación.

### III.3. Las afinidades electivas

La categoría de las «afinidades electivas» es un nuevo principio histórico basado en la asimilación mutua de esferas culturales, concretamente en la fusión de sus diferentes lógicas o fundamentos de racionalización. Sin duda constituye un claro precedente de lo que posteriormente llamó Parsons «interpenetration». Apunta, además, a una superación teórica tanto del historicismo materialista como del idealista, tarea que emprende en *EP*, pero que deja inacabada.

El término ha sido estudiado desde un punto de vista casi exclusivamente filológico<sup>17</sup>. Por un lado, se ha investigado la posible relación de Weber con el legado espiritual de Goethe, introductor del vocablo al alemán; por otro, se ha puesto en relación con Kant, quien también opera con este concepto. No vamos a desarrollar aquí estos extremos. La filiación goethiana es indudable, pero no va más allá de un mero préstamo terminológico. No hay en ello ninguna influencia conceptual que haya de ser realmente tenida en cuenta. A lo sumo, dado que la concepción weberiana de la sociología es abiertamente contraria al modelo comteano de física social, sí puede afirmarse que se aproxima a una concepción de la sociología como *química* social; pero no asume el organicismo propio de Goethe. Por lo demás, hacemos nuestro el diagnóstico y sutilísimo sarcasmo de R. Musil, válido para la época guillermina:

La ciencia goza entre nosotros de una gran consideración, y con razón; pero aunque seguramente la dedicación a la investigación de la actividad renal llene completamente una vida humana, hay sin embargo instantes, quiere decirse instantes humanistas, en que se ve

uno motivado a recordar el vínculo que une los riñones con la totalidad de una cultura. Por eso se cita tanto a Goethe en Alemania (R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*).

Visto en su época, la aparición de referencias a Goethe en Weber no es algo relevante si consideramos la moda «Goethe» que se había extendido entre la burguesía ilustrada de finales de siglo. Las editoriales no podían dar abasto, lo que no quiere decir que todo el mundo lo leyera<sup>18</sup>. La producción literaria, ensayística y de todo tipo sobre Goethe era algo fuera de lo común. Cabe pensar que, tras ella, se ocultaba una nostalgia por un mundo antiguo e intacto que el desarrollo del capitalismo y de las ciencias naturales estaban destruyendo violentamente. He aquí un título ilustrativo: *Die Rettung des Abendlandes durch den Geist der Goethezeit* (La salvación de Occidente mediante el espíritu de la época de Goethe), de F. Muckle. En este sentido, no basta detectar el nombre de Goethe o alguno de sus conceptos en Weber para hacer inferencias que, a primer vista y sin tener en cuenta este contexto, pueden parecer plausibles. La influencia de Goethe en la burguesía ilustrada guillermina es, antes de nada, un curioso fenómeno sociológico de notable envergadura. No profundizaremos más en él. Mi opinión es que la aparición de Goethe en Weber va en contra de la común influencia de Goethe en la burguesía ilustrada de su época; es decir, Weber vuelve a Goethe contra la influencia corriente de éste entre sus contemporáneos: el romanticismo.

Más plausible parece la referencia a Kant, aunque también es demasiado lejana, pues implica el concepto de *cosa en sí* que los neokantianos abandonan y, más aún, Weber. Efectivamente, para Kant, frente a la psicología sensualista, la diversidad de la intuición, o, como él dice, la *rapsodia* de la sensación, tiene unas leyes constantes de asociación, cuya posibilidad encuentra fundamento en la unidad de la percepción. La afinidad es la razón objetiva de esa posibilidad.

La razón de la posibilidad de la asociación de lo diverso, en cuanto inherente al objeto, se denomina la afinidad de lo diverso (*KrV*, A 113).

La afinidad empírica, afirma Kant más adelante (A 113, 114), es una consecuencia de la

afinidad transcendental. Aquí es donde Weber se separará de la herencia kantiana y donde hará su aportación. De esa herencia toma, sin embargo, el hábito analítico de pensar en analogías, que serán base de un constructo teórico-hipotético capaz de orientar el proceso de imputación causal en cada caso concreto, cuyo estatus epistemológico es siempre típico-ideal. El viejo Goethe no es más que un recurso retórico, la concesión a una moda que, a la sazón, era una importante seña de identidad colectiva.

Pero, igualmente, la referencia a Kant sería poco más o menos lo mismo si no hubiese sido por una teoría de la causalidad que, desembarazándose del problema del *Ding an sich* permitiese un tratamiento analítico, esto es, fuera del panlogismo hegeliano. Esta teoría la encuentra Weber en la jurisprudencia, que había incorporado en el derecho penal las teorías de la imputación causal que desarrolla von Kries y perfeccionase Radbruch. Tracemos este recorrido a grandes rasgos.

La conexión que para Kant existía entre *Affinität* y *Kausalität* se refleja en su concepción de la primera. Se lee en el Mellin:

Por el contrario, el método de buscar orden en la naturaleza según el principio de la afinidad, y la máxima de considerar tal orden como fundamentado en una naturaleza en general, aunque quede indeterminado dónde se encuentre y cuál sea su alcance, es ciertamente un principio regulativo de la razón legítimo y acertado. La experiencia o la observación por sí solas no pueden equivaler a ese principio, sino que él indica, sin determinar nada, a la experiencia o a la observación el camino para poder llegar a la unidad sistemática (Mellin, G.S.A., *Encyclopädisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie*, Zülichau und Leipzig: Friedrich Fromman 1797, vol. I, pág. 107).

En esta línea, la afinidad es para Weber un principio heurístico cuya función es abrir vías a la imputación causal. Inevitablemente, el establecimiento de una afinidad tiene un momento selectivo, referido a valores, que Weber no desconocía. Pero fuera del panlogismo hegeliano y del positivismo más ingenuo, se reconoce ampliamente que la imputación causal ha de tener un comienzo subjetivo. El tipo ideal weberiano acoge o, más bien, se constituye sobre la base de alguna conexión sujeto/objeto. En este con-

texto incorpora Weber la teoría individualizante de la causalidad de von Kries que le permite tanto esquivar la *cosa en sí* como el *panlogismo* hegeliano. Esta teoría se basa en el concepto de *causa total* ("Gesamtursache"). Puede formularse, resumidamente, así: todo acontecimiento individualizante considerado es resultado de *todas las causas del mundo*. El recorte del objeto es también el recorte del regreso causal, estableciéndose, en la medida de lo posible, qué condiciones son favorables a la aparición del fenómeno, cuáles le obstaculizan y cuáles actúan en concurrencia con otras condiciones. La *causación adecuada* ("adäquate Verursachung") es, pues, el inicio de la moderna teoría probabilística de la causalidad, que haya en el principio de la contrafacticidad su complemento apropiado. Weber utiliza este principio a partir de *EP*, si bien, dado que no puede operar con él de una manera real debido a que los procesos históricos, obviamente, no son repetibles tantas veces como queramos y en condiciones de laboratorio, se ve obligado a realizar mentalmente experimentos contrafácticos. Conviene señalar en este punto que, en un principio, los *ESR* nacieron como investigaciones cuya finalidad era la de servir de contraste a las tesis planteadas en *EP*, es decir, sustituir mediante una investigación tipológica contrafáctica los imposibles análisis «en condiciones de laboratorio» que hubieran sido necesarios para probar las tesis planteadas en *EP*.

Pero lo más relevante de este concepto no consiste sólo en su dimensión comprensiva o, en palabras de Weber, de «adecuación de sentido». Ciertamente el concepto vale para pensar el parentesco estructural existente entre el tipo de personalidad ascético-protestante y el estilo de vida profesional del cosmos cultural del capitalismo occidental moderno; y, ciertamente también, este concepto, aparentemente claro y, desde luego, de circulación ya probada, le servía para no entrar en mayores profundidades en un tema que nunca termina de estar del todo claro en *EP*: la relación entre esa mentalidad religiosa y ese espíritu capitalista. Pero sí le permite eludir la formulación de una tesis fuerte de esa relación en el sentido de que el espíritu del capitalismo es producto directo del protestantismo ascético.

La dimensión comprensiva vale, pues, siguiendo el trazado analítico kantiano, para guiar la imputación causal; pero el concepto de

afinidades electivas posee también una dimensión explicativa general, razón por la que entendemos que debe ser elevado al rango de categoría de lo histórico. Para un análisis filológicamente orientado, no es extraño que esta dimensión pase desapercibida, ya que para exponerla hay que buscar las diferentes acepciones en que aparece usado este término, fijándonos no sólo en aquellos pasajes en que aparezca explícitamente, sino también en aquellos otros en que hagan aparición términos afines que Weber utilice sinónimamente.

La existencia de una dimensión explicativa de este concepto era, por otra parte, previsible en virtud de la desagregación del evolucionismo en que Weber trabaja. Ya vimos al tratar la tesis doctoral de Weber el papel que la fusión de esferas valorativas (derecho germánico y economía mercantilista mediterránea) jugó en la aparición histórica de la sociedad de comercio moderna. La interacción de ambas lógicas o fundamentos de racionalización dio lugar a la aparición de un principio jurídico hasta ese momento inédito, la responsabilidad común, base de la extensión social del crédito y, por tanto, decisivo en la consolidación de la sociedad comercial moderna. Pero en esa investigación no aparecía el concepto de afinidades electivas o alguno afín. Por otra parte, en *EP*, donde por primera vez hace aparición este concepto, sólo es usado en su dimensión comprensiva, es decir, para establecer un parentesco estructural, o, como él dice,

[...] las «afinidades electivas» entre ciertas formas de la fe religiosa y la ética de la profesionalidad. Con ello queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y *dirección* general en que el movimiento religioso actuaba, en congruencia con esas afinidades culturales, sobre el desarrollo de la cultura material. *Luego*, si esto es sostenible con univocidad aceptable, se podrá intentar estimar en qué medida los contenidos de la cultura moderna son imputables en su génesis histórica a aquellos motivos religiosos y en qué medida lo son a otros (*PE* 77; *ESR* 73-74; subrayados en el original).

No es hasta *EyS* cuando Weber utiliza el concepto de «afinidades electivas» para poner en relación, directamente, un orden religioso con uno económico. Por lo tanto hay que dirigirse a algún escrito comprendido entre ambas

publicaciones para detectar la emergencia de la dimensión explicativa aparejada a este concepto. El candidato más probable lo constituyen la serie de artículos (*Répliques*) que escribió con motivo de la discusión a que dio lugar *EP*, pues en ellos ha de matizar una y otra vez cómo concibe la relación entre la fe protestante y los aspectos culturales del capitalismo relativos a la ética social.

Comencemos con el siguiente pasaje de las *Répliques*, en el que Weber reflexiona sobre su investigación y pone de relieve lo que le interesaba verdaderamente.

[...] pues no fue el favorecimiento del capitalismo en su expansión lo que a mí me interesó centralmente, sino el desarrollo de ese tipo humano («Menschentum») que fue creado por la *coincidencia* («Zusammentreffen») de componentes condicionadas religiosa y económicamente (*Répliques* 303; cursiva mía, J. R. M.).

Aparte de darnos una orientación de lectura, en este pasaje aparece un término, «coincidencia», que pone de manifiesto el sentido no organicista en que Weber piensa ese proceso. Pero la dimensión explicativa no aparecerá hasta un poco más adelante, cuando Weber exponga su manera de proceder.

Conforme a ello procedí así: primeramente, recordé por medio de ejemplos el hecho, que hasta ahora no ha sido puesto por nadie en duda, de la congruencia tan notoriamente fuerte entre el protestantismo y el capitalismo moderno [;] luego expuse con fines ilustrativos algunos ejemplos de *tales* máximas éticas de conducta (Franklin), que juzgamos como indudables testimonios del «espíritu capitalista», y planteé la cuestión de en qué se diferencian esas máximas éticas de conducta especialmente de las de la Edad Media; entonces busqué de nuevo *ilustrar* por medio de ejemplos el modo en que tales actividades del alma se comportan *causalmente* en relación con el sistema económico del capitalismo moderno, topando así con la idea de «profesión», recordando a su vez con ello la completamente específica, establecida ya hace mucho (especialmente por Goethein), afinidad electiva entre el calvinismo (y junto a él los cuáqueros y otras sectas semejantes) y el capitalismo, a la vez que intenté mostrar que

nuestro concepto actual de profesión está, de alguna manera, *religiosamente* fundado (*Répliques* 304 y sg.).

En el pasaje anterior se ve muy claramente el modo de proceder de Weber y el trasfondo categorial característico de su enfoque socio-histórico. Conforme a ello, la explicación de la influencia del protestantismo sobre la moderna cultura capitalista puede ser sintetizada del siguiente modo: una determinada fe religiosa en sus diferentes variantes (protestantismo ascético en sus diferentes sectas) *coincide* con un determinado sistema económico, ambos existentes ya de un modo independiente; allí donde esa coincidencia encuentra posibilidades políticas, institucionales, etc., se produce un proceso de mutua *asimilación*, que culminaría en la moral utilitarista, dando lugar a una *configuración* socio-cultural única que fue adquiriendo un enorme poder sobre los hombres en el modo de su organización institucional. Esta configuración socio-cultural no es pensada en términos evolutivos, sino como un *compuesto químico*; no es un todo orgánico mejor «adaptado» que otros anteriores, sino que constituye un entramado de fuerzas confluentes y divergentes, que dan lugar, sí, a determinados desarrollos evolutivos, pero entendido el evolucionismo como *resultante histórica* efectuada a posteriori y de carácter perspectivista, y no como «necesidad» (ni funcional, ni lógico-cognitiva, ni adaptativa) histórica.

Pero Weber no introduce el concepto de «asimilación» si no es tras algunos ensayos y titubeos.

Una forma históricamente dada de «capitalismo» puede llenarse con muy distintas especies de «espíritu»; puede estar también —y lo está generalmente— en «relaciones de afinidad electiva» («Wahlverwandtschaftsverhältnisse») de muy distinto grado con determinados tipos históricos del mismo: el «espíritu» puede ser más o menos (o nada en absoluto) «adecuado» («adäquat») a la «forma» (*Répliques* 171).

La referencia implícita a Marx no pasa desapercibida. El concepto de «relaciones de afinidad electiva» trata de ser una alternativa al esquema *base/superestructura*, que para Weber es una forma de conceptualización generalizante. Pero no se trata sólo de eso; Weber intenta

aprehender en los términos de la sociología comprensiva el proceso histórico que se pone en marcha al entrar en contacto una «forma» con un «espíritu», extrayendo un contenido explicativo del concepto de *afinidad electiva*. Y, por fin, introduce el concepto decisivo.

Ninguna duda de que el *grado* de esa adecuación no permanece sin influencia sobre el curso del desarrollo histórico, de que *forma* y «espíritu» tienden —como ya dije en su momento— a **asimilarse mutuamente**, de que, finalmente, allá donde coinciden un sistema y un «espíritu» con un particularmente alto «grado de adecuación» mutua se inicia un desarrollo de también firme uniformidad interior de la especie como el que yo empecé a analizar (*Réplicas* 171; subrayado mío, J.R.M.).

Las dificultades terminológicas de Weber se aprecian en estos pasajes. La metáfora de la «forma» como continente de un «espíritu» que la llena no es más clara, y sí menos expresiva, además de estar impregnada de vestigios escolásticos, que la de la *afinidad electiva*. Pero los aspectos históricamente decisivos son la *coincidencia* de «forma» y «espíritu» y la *asimilación mutua* a que da lugar. «Evolución», «desarrollo» y términos semejantes, tienen en Weber el estatus de una resultante histórica segmentaria producto de un encadenamiento de circunstancias único, cuyo grado de coherencia interior está en relación con el grado de adecuación de las distintas esferas entre sí, pero que no lo predetermina.

#### III.4. El principio de heteronomía

Vayamos con la cuarta y última de las categorías consideradas: la heteronomía de motivos y consecuencias de la acción. Esta temática y su elevación a rango de categoría histórica, que Weber equipara en sus textos finales con la idea de destino, es consecuencia ineludible de su crítica al concepto historicista de espíritu nacional en el sentido mencionado de desagregación del evolucionismo. Más que ninguna otra, esta categoría ilustra su visión discontinuista de la historia, más afín con la teoría de la superposición de Nietzsche que con cualquier forma de evolucionismo.

A diferencia de otras categorías de lo histó-

rico, no se corresponde con un principio activo identificable. Por otra parte, la incertidumbre de si una paradoja está en el lenguaje o en las cosas es propia de toda paradoja, y no sólo de la específica que nos ocupa<sup>19</sup>. La producción carismática de sentido, la emergencia de racionalidades materiales o la asimilación de esferas socio-culturales son más fácilmente localizables en el fluir de lo histórico y, por tanto, se prestan mejor a ser pensadas en cuanto fuerzas generadoras de cambio socio-cultural. El principio de heteronomía es, antes que nada, una regla general del acontecer procedente de nuestra experiencia inmediata; pero una regla que, para Weber, constituye un «hecho básico de la Historia».

Es una tremenda verdad y un hecho básico de la Historia (de cuya fundamentación no habremos de ocuparnos aquí con más detalle) el de que frecuentemente o, mejor, generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con el sentido originario (*Weber*, 1973:169-170, *El científico*, 156).

Hay que decir que Weber no se ocupa con más detalle de ese hecho básico al que se refiere; no profundiza hacia una teoría general del cambio cultural. Sólo en un único pasaje se ha referido al principio de heteronomía yendo más allá de su dimensión empírica.

La paradoja del efecto frente a la pretensión inicial: hombre y destino (destino como *consecuencia* de su acción frente a su *intención*) (*MWG* I/19, 464; *ESR*, 427).

La idea weberiana de destino puede ser parafraseada del siguiente modo: en la historia hay una infinidad de series causales que se cruzan, convergen o paralelamente se ignoran y, por tanto, la serie causal que inicia la acción humana (individual o colectiva) se enreda hasta lo irreconocible en constante y cambiante paradoja de sus efectos respecto de los principios que la inspiraron.

Ciertamente, la categoría de las consecuencias no queridas de la acción implica no sólo la ausencia de una imagen unitaria, de una referencia de sentido, en la concepción de lo histórico; implica también, en definitiva, la aceptación de la contingencia como constitutiva del devenir y, por tanto, del estudio histórico. En

esto se opone al siglo XIX, que había buscado en la historia la legitimidad y el refugio perdido tras al desaparición del orden mítico-religioso de las culturas tradicionales. La fractura de la imagen que el hombre se hacía de sí mismo a través del saber, de la que es responsable la propia dinámica de la modernidad y la extensión del saber científico, a la que Weber alude en más de una ocasión, hace que se busque en las ciencias humanas la recomposición de esa unidad o sentido perdido. Las diferentes formas del historicismo son una prueba de ello, pero también las incursiones de las grandes figuras de las ciencias físicas en el terreno de las humanidades, que tanto irritaban a Weber. «Estructura», «sistema», los conceptos troncales de esa nueva ciencia de lo social están, en gran parte, motivados por un deseo de hallar, sí no una posibilidad de construir una nueva visión del mundo, sí, al menos, una vía practicable para acceder a un conocimiento seguro, estadísticamente preciso, de ese animal social que, en tanto no se le apresara en las redes de un saber modelado y total quedaba al socaire de las ideologías dominantes.

En definitiva, la afirmación del principio de heteronomía como categoría histórica es el que más directamente se opone a los postulados evolucionistas, a todo atisbo de la lógica de lo histórico, ya que implica la afirmación de que lo contingente es un principio que no puede ser considerado como secundario desde ningún punto de vista que aspire a una cierta objetividad científica. Las consecuencias de esta implicación parecen ser desconocidas para uno de los intérpretes más influyentes de Weber, Schluchter, quien asigna a la heteronomía una curiosa función en su peculiar concepción minimalista del evolucionismo. Merece la pena que nos ocupemos brevemente de ello.

Distingue este autor entre «cambio social» y «desarrollo social». Se da el primero cuando en un orden social cambia la forma estructural, pero no el principio estructural que lo articula (por ejemplo, transición del patrimonialismo al sultanismo); el segundo, cuando es el principio estructural el que cambia (por ejemplo, transición del tradicionalismo a la legalidad). Distingue también entre principios estructurales y formas estructurales<sup>21</sup>. Señala que un análisis a nivel de los primeros sólo aclara las posibilidades de juego de lo concreto, pero sin determinarlo. Son, en cambio, las circunstancias con-

tingentes las que concretan históricamente esos principios estructurales, cristalizando en formas estructurales. Aquéllos son importantes para ir más allá de una mera ordenación tipológica de éstas, pues entrañan un orden temporal<sup>21</sup>.

La cuestión que aquí nos interesa es la de la secuencia de los principios estructurales. Para Schluchter, la continuidad entre uno y otro (esto es, el argumento propiamente evolucionista) se explica por el principio de las consecuencias no pretendidas de la acción; más aún, el principio de heteronomía es considerado como la ley que explica el paso de un principio estructural a otro (Schluchter 1979:226). Aquí es donde vemos su mayor debilidad. En el intento de hallar un equilibrio entre acontecimiento y estructura va Schluchter más allá de la postulación de una interdependencia entre ambos; afirma la existencia de una «contingencia estructurada», y estructurada además de un modo diacrónicamente regular, pues el principio de heteronomía es elevado a la categoría de espina dorsal que articula la serie de estadios evolutivos. Nosotros creemos que una posición así no tiene sentido: lo que hace Schluchter para «salvar» al evolucionismo no es otra cosa que elevar la contingencia a principio histórico que regula la transición, la evolución. Algo así como, dicho con otras palabras, llamar a la carcama para que ayude al sostenimiento de vigas putrefactas.

«Evolución» hay cuando se explica la transición por razones intrínsecas. Según el carácter de esta explicación, el evolucionismo será teleológico (transcendental o immanente), funcionalista, lógico-cognitivo o histórico-materialista. Común a todos ellos es la consideración de la contingencia como secundaria en el marco teórico explicativo: una causa contingente puede dar lugar, por ejemplo en el evolucionismo adaptativo, a modificaciones en el sistema global. En este caso sería la causa eficiente que desencadena una reacción adaptativa del sistema, pero no *explica* la evolución; explicación que, en última instancia, se basa en el axioma de la «eficacia adaptativa» inherente a todo sistema. Weber inicia con su crítica al concepto historicista de *Volksgeist*, por el contrario, una desagregación del evolucionismo que le conduce, inexorablemente, a la afirmación del principio de heteronomía como categoría de lo histórico, lo cual es incompatible con toda suerte de evolucionismo. Esta desagregación plantea, sin

duda, nuevos problemas en el campo específico de los estudios de carácter histórico-social, problemas que, hoy por hoy, están aún por resolverse<sup>22</sup>. Pero quizás en este sentido más que en ningún otro siga siendo Weber un contemporáneo nuestro.

Por otra parte, el principio de heteronomía no basta por sí mismo para establecer una filosofía de lo histórico, como así parece considerarlo Stark<sup>23</sup>. Según este autor, Weber invirtió el modelo de heterogonía de los fines que, desde A. Schmith, era considerado positivo: del egoísmo particular resultaba, por acción de una mano invisible, el bien común. Esta inversión del optimismo en pesimismo parecería en la inversión de una frase del Fausto: «la fuerza que siempre quiere el mal y hace el bien», que Weber, referida a las consecuencias del ascetismo intramundano de las sectas protestantes, invierte: «la fuerza que siempre quiere el bien y hace el mal». Y así concluye Stark:

[...] en las profundidades de la historia actúa la heterogonía de los fines, como una corriente siempre renovada que transmuta en esclavitud de un designio satánico cualquier esfuerzo para promover el propósito divino (1971: 201).

Es decir, en el fondo de la concepción weberiana de la Historia habría, según Stark, una antiteodicea. No cabe duda de que Weber es más pesimista que optimista: la rutinización del carisma termina pervirtiendo su contenido originario, el sentido de la acción se pierde hasta lo irreconocible, toda racionalidad formal deviene, a la larga, asfixiante, etc. Y sin duda esta concepción es deudora de otro gran pesimista: Nietzsche, para quien la sociología nace del espíritu de la decadencia. Pero en una afirmación así nos movemos en el ámbito de una concepción valorativa de la heterogonía de los fines, a la que Weber, seguramente, se habría resistido. La pregunta es, por tanto, ésta: ¿cómo pensar este principio de heteronomía o heterogonía en un sentido no valorativo? A mi juicio sólo hay dos maneras: Si el principio de heteronomía es reflexionado a nivel del sentido, entonces estamos ante lo que Weber denominó la «transformación del sentido de la acción». Si nos situamos en el nivel de la explicación causal, entonces la noción que se impone es la de «contingencia».

Habría en Weber, pues, dos aspectos de este

principio de heteronomía, ambos concernientes a su teoría de lo histórico: la continua transformación del sentido de la acción al ponerse en contacto con la contingencia de lo histórico. En determinados casos, esa transformación del sentido da lugar a que el resultado sea exactamente el contrario del esperado, dando lugar a una estricta paradoja de la acción teleológica. Weber saca de este caso una enseñanza de carácter ético y político: la ética de la responsabilidad. En ella afirma Weber que, dado que la realización de nuestros principios no tiene por qué desarrollarse en la línea que nosotros esperamos, aún sin la intervención de la traición humana a ellos, entonces lo mejor es no ser fanático y considerar tanto los medios que utilizamos para su realización como las consecuencias colaterales a que pueden dar lugar. Pero esta prudencia responsable no ha de ser entendida en el sentido habitual de, primeramente, comenzar haciendo lo que es realista, y luego lo que es inmediatamente posible, para, por último, finalizar redefiniendo nuestros principios en función de lo que la oportunidad política aconseja.

Por otro lado, esta concepción de la responsabilidad histórica no es absolutamente neutral. Weber la dirige contra aquellos políticos inmaduros que, en su época, estaban llevando a Alemania a un callejón sin salida. Pero, ¿qué es, después de todo, la inmadurez política? Weber entiende por ello la postura que no considera las consecuencias de la aplicación de las propias convicciones en relación con la posición de poder del Estado en el contexto internacional. Éste es, en definitiva, su último criterio, como puede verse en un texto que puede sorprender, quizás, a quienes no conocen suficientemente la complejidad del pensamiento de Weber.

Países gobernados democráticamente con una burocracia en parte indudablemente corrupta, han conseguido más éxitos en el mundo que nuestra burocracia altamente moral; y si de lo que se trata en último extremo es de la posición de poder de las naciones en el mundo —y muchos de nosotros somos de la opinión que éste es el valor definitivo—, entonces pregunto: ¿qué especie de organización: la expansión capitalista privada con una burocracia puramente de business, fácilmente expuesta a la corrupción, o el dirigismo estatal por medio de la burocracia alema-

na altamente moral, aureolada en su gran autoridad moral, tiene hoy en día la más grande «eficiencia»? (Cfr. *Schriften des Vereins für Socialpolitik*, 132. Bd., «Verhandlungen der Generalversammlung in Wien», 27, 28 y 29 de septiembre de 1909, Duncker & Humblot, Leipzig, 1910, pág. 287; pasaje recogido también por Marianne Weber, *Lebensbild*, 422).

#### IV. Recapitulación final

En los apartados precedentes efectuamos una deducción de las categorías de lo histórico a partir de su crítica al historicismo en la línea que calificamos de «desagregación del evolucionismo». A continuación analizamos estas categorías en el contexto comprensivo-explicativo de sus investigaciones. El resultado fue la explicitación de la teoría de lo histórico con la que Weber operaba. Seguidamente, consideraremos esta teoría de lo histórico en relación con la problemática actual en el ámbito en que ésta hoy se ubicaría: el de la sociología histórica o la historia social (Megill, Moradiellos, Ramos, 1993a).

Tras un largo período de dominio del «mito objetivista» (Novick, 1988) en la sociología y la historia, para el que la labor científica realmente sería era la explicación, hoy en día parece claro y extendido el reconocimiento de que las investigaciones en esta materia constan de cuatro elementos fundamentales que, según el objetivo cognoscitivo y el tipo de trabajo, pueden variar más o menos en sus proporciones, pero todas ellas constitutivas del discurso socio-historiológico. Estas dimensiones, por supuesto, interconectadas entre sí, son cuatro: interpretación, descripción, explicación y argumentación o justificación. La tensión entre comprensión y explicación aparece en la nueva sociología histórica como tensión entre relato (la respuesta a ¿qué ocurrió?) y explicación (la respuesta a ¿por qué ocurrió?). En toda exposición histórica se dan ambas dimensiones. La narrativa es la mezcla de ambas, según cuál predomine tiene la investigación un carácter distinto. La corriente pro explicación afirma acabar con toda narración, y esto lo hace por medio de un recurso estilístico: hacer que la narrativa parezca causal, por medio de hacer coincidir la estructura na-

rativa con factores causales. De este modo, escenarios geográficos o históricos, entes colectivos, conceptos generales, etc., son dotados de protagonismo histórico. Con ello logra coherencia en el ámbito epistemológico, pues disuelve todo lo descriptivo e interpretativo, es decir, todo lo individual, en un planteamiento universalista. Pero eso se hace a costa de reificaciones inadvertidas. Junto a ello, la tendencia pro explicación encuentra una fuente de legitimación y sustento retórico en la metáfora de la «profundidad». Lo descriptivo, comprensivo e interpretativo aparece como superfluo, individual, local e irrelevante. Juicios del tipo «esto es no es profundo» en lugar de decir «esto es no es relevante» es característico de esta retórica científica. Evitar el calificativo «relevante» en favor de otro como «profundo» que, aparentemente, expresa el verdadero ideal científico, responde a una razón fundamental que se escamotea. Calificar algo de «relevante» o «no relevante» implica: 1) reconocer que se juzga en función de valores y 2) decir cuáles son éstos. Es decir, el calificativo «relevante» obliga al que juzga a declarar sus criterios y puntos de vista. Ésta es justamente la actitud de Weber, la condición fundamental de lo que él entiende por «vocación científica», y lo que la retórica científica de la «profundidad» permite ocultar.

Lo específico de la concepción científica de Weber es la unión de comprensión y explicación. Aunque ambas posiciones pueden parecer incompatibles (y, de hecho, llevadas a los extremos, lo son), para entender su obra hay que partir del presupuesto de que se constituye sobre la base de dos uniones: ésta de lo comprensivo y lo explicativo y, emparentada con ella, la unión entre lo histórico y lo sociológico. Los conceptos generales en que esta unión se da posibilitando así la investigación histórico-sociológica de configuraciones culturales únicas son las categorías históricas o comprensivo-explicativas que aquí hemos señalado. Estas categorías no son tipos ideales construidos para la investigación específica: son los conceptos históricos más generales que Weber utiliza, sin que, no obstante, les confiera el estatus de *leyes generales*: v. gr., «racionalismo» o «racionalización en general» es una categoría histórica; «racionalismo occidental» es un tipo ideal concreto.

Así pues, como hemos visto, cada categoría tiene dos dimensiones, una comprensiva y otra explicativa: «racionalismo» en cuanto descripti-

vo de una totalidad y «racionalización» en cuanto proceso; «carisma» como contenido semántico originario, y la «cotidianización del carisma» o despliegue de su virtualidad normativa; «afinidad» como semejanza estructural para guiar la imputación causal, y «asimilación» recíproca de esferas culturales: «heteronomía» como expresión reflexiva de la caótica transformación del sentido, y también como regla general del acontecer producto del cruce de la lógica de la contigüidad con la lógica de la acción con sentido temporal.

Nos queda decir una última palabra acerca del estatuto epistemológico de la teoría de lo histórico. La reunión de esas categorías no constituye una teoría sistemática que las engarce discursivamente, sino que se trata más bien de una matriz conceptual de cuatro elementos que actúa en todo el proceso de investigación. En ella encajan comprensión y explicación, narrativa y análisis, temporalidad y comparación, aunque sin resolver sus tensiones de principio en un discurso superior que las englobe unitariamente. Estas tensiones se vuelven incompatibilidades manifiestas sólo si son llevadas al extremo. Por el contrario, Weber introduce un criterio regulador del marco teórico en función del tipo de problema a investigar. Esta orientación práctica le permite utilizar esa matriz teórica constructivamente y dejar para el filósofo de la ciencia el desvelamiento del porqué y cómo logró su éxito heurístico. Pero éste es, justamente, el problema teórico que todo gran pensador plantea a la posteridad.

## NOTAS

<sup>1</sup> Véase MOMMSEN (1981).

<sup>2</sup> Véanse, v. gr., el comienzo de la *Advertencia preliminar* («Vorbemerkung») a los *ESR*, donde habla Weber de «problemas histórico-universales» pertenecientes a una «línea evolutiva de alcance y validez universales», y, también, la reflexión que hace un poco más adelante, en la *Introducción*, que Weber escribiera antes que la *Advertencia preliminar*, en la que afirma que «la exposición ha de tomarse la libertad de ser "antihistórica"» (*ESR*, vol. I, 11 y 215).

<sup>3</sup> Citamos por la edición alemana, HEMPEL, 1980.

<sup>4</sup> Cfr. R.E.I.S., n.º 58, abr.-jun. 1992, págs. 183-188.

<sup>5</sup> Escribe Rickert un año después de la muerte de Weber: «Se había formado de la filosofía científica y de sus posibilidades actuales una opinión algo unilateral; esto es, creía sólo en la "lógica". Por lo tanto, de modo semejante a aquella vez en Friburgo frente a mi proyecto de desarrollar una lógica de la historia, se mantuvo escéptico frente a mi doctrina universal y científica de las visiones del mundo

sobre la base de un sistema de valores, proyecto del que mi teoría de la ciencia sólo constituye una parte [...]» (Rickert, 1921, *Wortwort zur 3. Aufl.*).

<sup>6</sup> No cabe duda de que la segunda cuestión fue la que primeramente le interesó, y la que le llevó a sus estudios contrastivos de sociología de las grandes religiones mundiales. En cierto modo, la extensión del concepto de racionalización, tan importante en Occidente, guarda un resto etnocéntrico. Pero, por otra parte, no es posible hablar desde una perspectiva supracultural.

<sup>7</sup> Sobre su tesis doctoral y la influencia de la misma en su época puede verse KÄSLER (1979, 197) y ZINGFRIE (1981, 76-77). Sobre la aparición de las sociedades comerciales en el contexto de la revolución comercial de la baja Edad Media, véase LÓPEZ, R. S. (1975).

<sup>8</sup> Ver LANDSBERG (1910, 938-949).

<sup>9</sup> Cfr. LANDSBERG (1910, 941).

<sup>10</sup> Cfr. ROHL, 291.

<sup>11</sup> Para un análisis detallado, véase mi tesis doctoral: «La teoría formal de lo histórico de Max Weber», U.N.E.D., 1994. Aquí nos vemos obligados a una selección.

<sup>12</sup> Cfr. *PE*, 63-65; *ESR*, 56 sg.

<sup>13</sup> El resto de las apariciones del término «racionalismo» en *EP* se deben a la reelaboración de 1920; en todas ellas se acentúa la multivocidad del término. Cfr. *PE*, 64 y 84-85, nota 31; *ESR*, 57 y 37, nota 8.

<sup>14</sup> Cfr. WINCKELMANN (1986, 165).

<sup>15</sup> Descrito brevemente, éste sería: paso de la magia a la religión de salvación por sublimación; desencantamiento del mundo, que puede seguir dos tendencias: una hacia la dominación racional del mundo y otra hacia la vivencia mística; la primera sería la predominante en Occidente, y transcurre por diferentes vías: economía, estado, derecho, ciencia y arte (*LEBENSBLD*, 348). Hay que tener en cuenta que Marianne no fue la mejor intérprete de su marido. Una prueba de ello es que tuvo que recurrir a K. JASPERS para redactar las partes más teóricas. Véase la *Einleitung* de G. ROHL al *Lebensbild*, el artículo de D. KÄSLER, «Der retuschiertere Klassiker. Zum gegenwärtigen Forschungsstand der Biographie Max Webers», en *Weiß* (1989: 29-54) y la *Introducción* de D. Henrich a Jaspers, K. (1988).

<sup>16</sup> Véase el siguiente pasaje de Weber, uno de los pocos donde plantea el tema tan interesante y actual de la dimensión carismática de la racionalidad: «[...] la glorificación carismática de la "Razón" (que encontró su expresión característica y apoteósica con Robespierre) es la última forma que ha adoptado el carisma en general a lo largo de su fructífero camino (*WuG*, 726; *EJIS*, 937)».

<sup>17</sup> Cfr. HOWE, GONZALEZ, THOMAS.

<sup>18</sup> Para más detalles, véase LEPPMANN (1982, 122 y ss.).

<sup>19</sup> Sobre las paradojas de la acción social, véase RAMOS TORRE, 1993b.

<sup>20</sup> La distinción entre ambos principios no está del todo clara en Weber. Es cierto que en los textos más antiguos de la sociología de la dominación utiliza Weber el término «Strukturprinzip» (principio estructural), pero su evolución no va en la línea que propone Schluchter. Weber es consciente de que está utilizando tipos ideales y de que en la realidad se encuentra siempre una mezcla. Para Schluchter, sin embargo, como veremos más adelante, la distinción entre principio estructural y forma estructural reviste mayor importancia de cara a su propia interpretación de Weber.

<sup>21</sup> Schluchter es consciente de estar interpretando a Weber en el marco de una teoría más amplia y elaborada. Así ha de entenderse que hable de los «errores» que, según

Schluchter, el propio Weber cometió en su propia catalogación de las éticas religiosas (Schluchter, 1979, 100 y ss.).

<sup>22</sup> Cfr. RAMOS TORRE, R. (1993a); MEGHIL, A. (1993) y MORADIÉLLOS, E. (1993).

<sup>23</sup> Véase STARK, 1971.

## BIBLIOGRAFIA

### TEXTOS DE MAX WEBER Y ABREVIATURAS USADAS

- WI.: *Wissenschaftslehre*. Tübinga. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. <sup>7</sup>1988.
- WuG: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübinga. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), <sup>5</sup>1972.
- PE: *Die protestantische Ethik I*. Winckelmann (Ed.), Gutersloh: Gutersloh Verlagshaus Mohn, <sup>7</sup>1984.
- Réplias: *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Winckelmann (Ed.), Gutersloh: Gutersloh Verlagshaus Mohn, <sup>4</sup>1982.
- MWG Bd.I/19: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*, Ed. por H. Schmidt-Gilntzer, 1989, en: *Max Weber-Gesamtausgabe*, editado por H. Baier, M. Rainer Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter, y J. Winckelmann, a cargo de la *Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* de la *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Max Weber, 1973. *Max Weber. Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik*. Antología preparada por J. Winckelmann, Stuttgart, Alfred Kröner, <sup>5</sup>1973.
- IRRACIONALIDAD: *El problema de la irracionalidad de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1985.
- TC: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Península, 1971.
- EP: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en: ESR, vol. I.
- ESR: *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vol., Madrid, Taurus, 1983.
- CIENTIFICO: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967.
- EyS: *Economía y Sociedad*. Tomos I y II, Méjico, FCE, 1944.
- EM: *Ensayos metodológicos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- JANOSKA-BENDL, J. (1972): *Max Weber y la sociología de la historia*. Buenos Aires, Sur (1965).
- JASPERS, K. (1988): *Max Weber*. Munich, Piper.
- KÄSLER, D. (1979): *Einführung in das Studium Max Webers*. Munich, C. H. Beck.
- KOCKA, J. (ed.) (1986): *Max Weber, der Historiker*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht.
- KRIES, von J. (1988): *Über den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben*, Leipzig, Fues's Verlag.
- LANDSBERG, E. (1910): *Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft*, 3. Abt., 2. Hb. Munich y Berlin, R. Oldenbourg.
- LEPPMANN, W. (1984): *Goethe und die Deutschen*, Munich, Fischer (<sup>1</sup>1982).
- LÓPEZ, R. S. (1975): *La rivoluzione commerciale del Medioevo*, Torino, Einaudi (<sup>1</sup>1971).
- MEGHL, A. (1993): «Pensar la historia», en *Historia social*, 16, 71-96.
- MOMMSEN, W. J. (1981): *Max Weber. Sociedad, política e historia*. Buenos Aires, Alfa (<sup>1</sup>1974).
- MORADIÉLLOS, E. (1993): «Últimas corrientes en historia», en *Historia social*, 16, 97-113.
- NOVICK, P. (1988): *That Noble Dream: The «Objectivity Question» and the American Historical Profession*, Cambridge, University Press.
- RADBRECHT, G. (1902): *Die von der adäquaten Verursachung*. Inaugural Dissertation, Hohe Juristische Fakultät der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.
- RAMOS TORRE, R. (1993a): «Problemas textuales y metodológicos de la sociología histórica», en *REIS*, 63, 7-28.
- (1993b): «Una aproximación a las paradojas de la acción social», en LAMO DE ESPINOSA/RODRÍGUEZ IBAÑEZ, *Problemas de Teoría Social Contemporánea*, Madrid, CIS.
- RICKFELT, H. (<sup>3</sup>1921): *Die grenzen der naturwissenschaftlichen begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen wissenschaften*. Tübinga y Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- ROTH, G. (1987): *Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983*. Frankfurt, Suhrkamp.
- SCHLUCHTER, W. (1979): *Die Entwicklung des Okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- STARK, W. (1971): «Max Weber y la heterogeneidad de los fines», en T. Parsons y otros, *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- THOMAS, J. J. R. (1985): «Ideologie and elective affinity», en *Sociología*, 19, 1, 39-54.
- WEBER, Marianne. (1984): *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (<sup>1</sup>1926).
- WEIS, J. (ed.) (1989): *Max Weber heute*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- WINCKELMANN, J. (1986): *Max Weber hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- ZINGRLE, A. (1981): *Max Webers historische Soziologie: Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

### BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA: TITULOS

- FREYER, H. (<sup>3</sup>1951): *Introducción a la sociología*, Madrid, Ediciones Nueva Epoca (1930).
- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (1992): *Las huellas de Fausto*. Madrid, Tecnos.
- HEMPPEL, C. G. (1980): «Typologische Methoden in den Sozialwissenschaften», en: *Topisch, E.* (ed.) 1980: *Logik der Sozialwissenschaften*, Königstein/Ts, Verlagsgruppe Athenäum.
- HOWE, W. H. (1978): «Max Weber's Elective Affinities. Sociology within the Bounds of Pure Reason», en *AJS*, 84, 2.

