EL COLEGIO DE MÉXICO

Centro de Estudios Internacionales

# CRÍTICA DE LAS INTERPRETACIONES DE LA OBRA DE MAX WEBER EN ALEMANIA.

*Disertación sobre el problema de la Racionalidad en la historia, la religión y la política según Max Weber y del enigmático "fraude" perpetrado en* Economía y sociedad*: de Mommsen a Habermas, pasando por Winckelmann, Tenbruck, Schluchter y varios más intérpretes teutones (1961 - 2003).*

**TESIS**

Que para optar al grado de

**Maestría en Ciencia Política**

Presenta:

**Francisco Gil Villegas M.**

México, DF.

2004

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD ..... 1

I.- APORTACIONES ALEMANAS DE LA PRIMERA MITAD DE LA DÉCADA DE LOS 70: DÜX, SEYFARTH, SPRONDEL, MOMMSEN Y WEIß ..... 26

1- Aportaciones alemanas previas a la década de los 70 ..... 26
2.- Dos aportaciones poco novedosas en 1971: Hufnagel y Lefévre ..... 32
3.- Aportaciones alemanas de 1972 a la interpretación de la obra weberiana ..... 36
4.- El enfoque neoevolucionista del cambio social según Günter Düx ..... 37
5.- Importancia de la antología compilada por Seyfarth y Sprondel en 1973 ..... 42
6.- La perspectiva historicista y antievolucionista de Mommsen en 1974 ..... 54
7.- Weiß en 1975 o la fundamentación neoevolutiva de la sociología de Weber ..... 67

II.- FRIEDRICH TENBRUCK: DE LA DENUNCIA DEL FRAUDE DE *ECONOMÍA Y SOCIEDAD* A LA AUTONOMÍA LÓGICA DE LAS IDEAS EN EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN ..... 72

1.- "La obra de Max Weber" según la versión de Tenbruck en 1975 ..... 72
2.- Tenbruck y la "despedida" que finiquitó a *Economía y sociedad* en 1977 ..... 99
3.- Las reacciones de Roth y Schluchter a la "despedida" de *Economía y sociedad* .. 114

III.- WOLFGANG SCHLUCHTER: DE LA PARADOJA DE LA RACIONALIZACIÓN AL *DESARROLLO SOCIETAL* DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL ..... 123

1.- Wolfgang Schluchter y la paradoja de la racionalización en 1976 ..... 123
2.- La gran aportación del libro de Schluchter de 1979 ..... 143
3.- La revisión de 1998 a los principios evolutivos de 1979 ..... 178

IV.- ALTERNATIVAS A TENBRUCK Y SCHLUCHTER: LEPSIUS, EL ENFOQUE SISTÉMICO DE MÜNCH, EL COLOQUIO DE CONSTANZA, LAS RESPUESTAS DE WINCKELMANN Y SUS SEGUIDORES A LAS CRÍTICAS DE TENBRUCK.....187

1.- Las aportaciones de Lepsius y el coloquio de Constanza en 1977.....187
2.- Richard Münch y la anatomía sistémica del racionalismo occidental en 1980.....193
3- Winckelmann responde entre 1979 y 1980 a las críticas de Tenbruck.....208
4.- La defensa de los discípulos de Winckelmann contra las críticas de Tenbruck ....220

V.- CRÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN DE MAX WEBER EN LA *TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA* DE JÜRGEN HABERMAS .....235

1.- La deformada interpretación de Jürgen Habermas en 1981 sobre la noción de racionalidad en Weber.....236
2.- Nuestra crítica original al reduccionismo interpretativo de Habermas.....250
3.- Críticas europeas (y una estadunidense) a la deformación reduccionista de Habermas en su interpretación de la obra de Max Weber.....275
4.- Una propuesta teórica más compleja y alternativa a la de Habermas, o nuestra "*original and substantial contribution to the advancement of knowledge*".....284

CONCLUSIONES: "*EL PARADIGMA WEBER*".....293

BIBLIOGRAFÍA CITADA.....311

# INTRODUCCIÓN:
# EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD

A partir de la década de los años 70 apareció un acuerdo prácticamente unánime entre los autores especializados en el estudio de la obra de Max Weber, especialmente en Alemania, con respecto a que el concepto de "racionalidad" y sus derivados (racionalismo y racionalización) constituye el hilo de Ariadna para unificar la interpretación de la fragmentada obra del sociólogo alemán. Sin embrago, a pesar de tal reconocimiento, no hay un consenso semejante en lo referente a su significado o a la ubicación teórica del mismo en el contexto global de la obra weberiana. Muy frecuentemente la noción de racionalidad en la obra de Weber se ha interpretado de manera reduccionista debido a la muy extendida tendencia a considerar que Weber tenía una sola concepción de racionalidad, identificada con el avance del proceso histórico de Occidente y específicamente con la última etapa de tal proceso, representada en la organización moderna del capitalismo.

Hemos sostenido desde hace más de dos décadas que tal tipo de interpretaciones resultan falsas y desorientadoras porque no sólo presuponen que Weber tenía una noción monolítica de racionalidad, sino que además la identifican gratuitamente con una noción evolucionista de la historia[1]. También hemos sostenido que Max Weber no fue ningún apologista optimista de la llamada racionalidad occidental, entre otras cosas, porque sus bases epistemológicas no podían aceptar, ni dar cabida, a ninguna tendencia ontológica, inmanente o teleológica del proceso histórico, ni a una identificación de la amplia noción de racionalidad con el tipo particular y

[1] Ver. Francisco Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***Revista Mexicana de Ciencias Sociales y Políticas***, núm. 117- 118, julio – diciembre 1984, pp. 25-47.

específico de la racionalidad formal instrumental, o la "racionalidad con arreglo a fines" (*Zweckrationalität*), característico de las sociedades capitalistas avanzadas.

Probablemente entre las más famosas y sobresalientes interpretaciones reduccionistas en ese sentido se encuentra la de Herbert Marcuse, quien critica a Max Weber porque, supuestamente, no tomó en consideración los elementos "irracionales" de la racionalidad instrumental tecnocrática característica de las sociedades capitalistas avanzadas. Según Marcuse, la racionalidad instrumental capitalista es irracional debido a que "su mayor productividad, dominación de la naturaleza y riqueza social se convierten en fuerzas destructivas". Y agrega que Weber no expresó, o por lo menos no resaltó, esos aspectos irracionales[2].

A pesar de tales afirmaciones, Max Weber sí señaló explícitamente aquellos aspectos "irracionales" de la sociedad tecnocrática resaltados por Marcuse. Lo que Weber *no* hizo fue absolutizar la irracionalidad de esos factores al estilo de los teóricos de la escuela crítica de Frankfurt, incluido Jürgen Habermas, pues Weber más bien los relativizó al concebir diferentes tipos, nociones y formas de racionalidad, lo cual quedaría expresamente apuntado en la segunda versión (1920) de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuando advirtió, por ejemplo, que "lo que es racional desde un punto de vista, muy bien puede ser irracional desde otros", o bien que "lo 'irracional' no es algo sustantivo, sino sólo lo es en relación a un determinado punto de vista 'racional' [...]. Si este trabajo nuestro sirve para algo, lo será

---

[2] Herbert Marcuse, "Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber" (1964) en:. Talcott Parsons *et. al.*, ***Presencia de Max Weber***, Selección y traducción de textos de José Sazbón, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 125-144.

por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo 'racional' "[3].

De esta y otras afirmaciones semejantes se deduce que Weber tenía una concepción pluralista y relativista de la racionalidad, aspecto esencial descuidado no sólo por Marcuse y Habermas, sino también por muchos otros autores que han interpretado la obra de Weber dentro y fuera de Alemania. Para Max Weber el capitalismo occidental podría ser visto efectivamente como la etapa más elevada y "racional" del proceso histórico sólo si se toma en cuenta, primero, que todas las interpretaciones teleológicas de la historia no son en el fondo más que *construcciones* típico – ideales del historiador y, segundo, que la construcción que ubica al capitalismo tecnocrático en la etapa más alta del desarrollo, o cadena evolutiva, puede hacerlo sólo a partir de un tipo muy específico y delimitado de racionalidad, al cual le pone adjetivos muy concretos y definidos: se trata no de cualquier tipo de racionalidad, sino de la racionalidad específicamente formal e instrumental "con arreglo a fines" [*Zweckrationalität*]. Un mismo fenómeno como el capitalismo occidental puede ser evaluado como "racional" y sumamente "irracional" a la vez, especialmente si en este último caso se le examina desde la perspectiva de otro tipo de "racionalidad" a la que Weber denominaba material, normativa, ético sustantiva o valorativa (*Wertrationalität*). A partir de esta distinción inicial es posible entender por qué Max Weber podía afirmar, a la vez y sin contradecirse, que la sociedad capitalista representa la última etapa de la racionalidad formal, pero que desde el punto de vista de la racionalidad material constituía más bien una "irracional" *jaula de hierro* cuyo futuro no

[3] Max Weber. ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica y comentada de Francisco Gil Villegas M., México, FCE, 2003, pp. 97-98, nota de pie núm. 9. Esta nota está señalada entre corchetes en mi edición para indicar que es un agregado de 1920 y no pertenece a la primera versión de 1904/1905.

apunta hacia "alborada del estío", sino más bien hacia una terrible, "gélida y oscura noche polar"[4].

Una vez que aparece la idea de que no hay una sola noción de racionalidad y que, por lo mismo, las "últimas etapas" del proceso histórico pueden verse de manera muy diferente, según el tipo de criterio de "racionalidad" que se use, la idea de una *evolución* en la historia empieza a desvanecerse y a carecer de sentido. Es cierto que en algunos escritos de Max Weber se halla el reconocimiento explícito de algunas "tendencias evolutivas" (*Entwicklungtendenzen*) que operan en el proceso histórico[5], pero eso es algo muy diferente a aceptar un evolucionismo unilineal, donde la idea del progreso, o del avance de la "modernización" se convierta en una panacea o una apología del capitalismo occidental avanzado o de la sociedad tecnocrática. Ello tampoco implica la atribución de una racionalidad inmanente al proceso histórico mismo.

Weber pertenecía a la escuela del *historicismo alemán tardío* que arranca con Dilthey, encuentra sus antecedentes en Herder, y culmina en Meinecke, Troeltsch y el mismo Max Weber[6]. Tal perspectiva es básicamente pluralista, epistemológicamente constructivista, y rechaza la idea de que el fin o meta de la historia tenga que ser la misma para todas las diversas formas de

---

[4] Max Weber, "La política como vocación" (1919), en ***El político y el científico***, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 177.

[5] Max Weber, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)" en ***Ensayos sobre metodología sociológica***, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 90-92.

[6] Para una exposición completa de las características del historicismo alemán tardío y del lugar que Max Weber ocupa en él, ver: Ernst Troeltsch, ***Der Historismus und seine Probleme*** (1922), Darmstadt, Scientia Verlag, 1977, especialmente pp. 565 – 571. Nunca se hizo la traducción ni al castellano ni al inglés de esta valiosa y voluminosa obra; lo único disponible que hay en castellano son varias citas traducidas de esta obra en la compilación de Fritz Wagner, ***La ciencia de la Historia***, trad. Juan Brum., México, UNAM, 1958, pp. 380-398. Para la relación de Troeltsch con Meinecke también es útil e ilustrativa la narración de: H. Stuart

expresión cultural. En esto el historicismo alemán se diferencia claramente de las concepciones ilustrada, positivista o hegeliano marxista de la historia, todas las cuales suponen que la humanidad en su conjunto avanza hacia la misma meta final de la historia, y que todas las diversas culturas necesariamente deberán atravesar por las mismas "etapas" para llegar a esa meta, cuya racionalidad es inmanente y debe ser "descubierta" por el historiador, pero no construida en función de una selección valorativa consciente o inconscientemente decidida de manera previa. Para tal concepción de la historia hay pues una especie de *evolución* regida por una forma de racionalidad absoluta y teleológica que le da sentido: el "siglo de las luces" para la Ilustración, la racionalidad dialéctica en hegelianos y marxistas, la etapa "positivo científica", por oposición a la teocrática o metafísica, en la "ley de los tres estadios" del positivismo de Augusto Comte y sus seguidores, o bien, en la diferenciación de la evolución sistémica de Talcott Parsons o la *teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas. Tal perspectiva evolutiva y teleológica de la historia es esencialmente ajena y opuesta a la tradición de la historicismo alemán tardío a la cual pertenecía Max Weber, y esto es algo que se perdió de vista tanto en los intentos de "reconstrucción" sistémica de su obra por parte de los parsonianos, como por parte de los autores alemanes de la década de los años 70 e inicios de los 80 del siglo XX, en especial, aunque con muy diferentes grados de matiz entre ellos, por parte de Seyfarth, Sprondel, Tenbruck, Schluchter, Luhmann y Habermas. En todos estos casos no se prestó la atención debida a la pertenencia de Max Weber a la tradición pluralista y hermenéutica del historicismo alemán tardío, la cual es básicamente antiteleólogica y antievolucionista, así como también, por lo

---

Hughes, ***Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento europeo 1890-1930***, trad. Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar, 1972, pp. 169-182.

menos en el caso de Weber, tiene rasgos esencialmente afines a una visión pluralizada, relativista y nominalista del sentido de la racionalidad en la historia.

La herencia tipológica, pluralista y antievolutiva de la metodología y concepción del significado de la historia universal en el pensamiento de Max Weber ha sido señalada y resaltada, en cambio, por otros connotados intérpretes alemanes de su obra, tal y como es el caso, sobre todo, de Wolfgang J. Mommsen[7]. Por ello conviene subrayar desde el inicio de esta investigación que nuestra propia posición en la interpretación de la obra de Max Weber coincide, en lo básico y esencial, con la de este eminente historiador, aún y cuando no sea idéntica en todos los aspectos a ella. Tal coincidencia se origina desde hace muchos años, cuando mi supervisor y tutor en el Balliol College de la Universidad de Oxford, Steven Lukes, me puso en contacto con Mommsen para que supervisara una investigación que yo ya realizaba desde entonces, sobre "el concepto de racionalidad en Max Weber". La participación de Mommsen en conferencias que impartió tanto en el Saint Antony's College de Oxford, como en el seminario sobre "racionalidad y relativismo" que organizaron en el Balliol College Steven Lukes, Martin Hollis y Charles Taylor a lo largo de tres años seguidos entre 1978 y 1981[8], marcó, mucho más de lo que creí en un principio, mi propia interpretación de la obra de Max Weber, la cual expuse en sus aspectos básicos y esenciales en un seminario público de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM en agosto de 1982 y en un seminario interno de los profesores del Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México en enero de

---

[7] Wolfgang J. Mommsen, ***Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte***, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

[8] Los resultados de esos memorables seminarios de Oxford se recopilaron en: Martin Hollis y Steven Lukes (comps.), ***Rationality and Relativism***, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

1983. Dos años después apareció publicado el texto presentado en esos seminarios en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* de la UNAM[9], gracias al interés y persistente insistencia de Cristina Puga, a quien el Director de la FCPyS de aquella época, Carlos Sirvent, había recién designado como directora de esa revista académica especializada.

Los pormenores históricos de esta aclaración son pertinentes para los propósitos de la presente investigación por dos razones básicas: 1) porque permiten remontar mi propio criterio de demarcación para realizar mi "crítica" (en el sentido kantiano de exhibir "los alcances y límites" de una determinada forma de conocimiento) de los diversos intérpretes alemanes de la obra de Max Weber expuestos en esta investigación, a una posición claramente asumida por mí desde 1982, la cual no ha sufrido ninguna modificación importante, y para lo cual exhibo y presento como prueba a favor de la coherencia de la posición aquí suscrita, el artículo publicado en ese entonces, mismo que constituye, en sí mismo, "una aportación original al avance del conocimiento" de la materia en cuestión; y 2) porque la coincidencia de mi propia posición con la de Mommsen está condicionada en buena medida por el común propósito de *no* intentar realizar una "reconstrucción teórica" de la obra de Max Weber, tal y como sí lo intentaron en Alemania lo mismo Seyfarth y Sprondel que Tenbruck y Schluchter o Luhmann y Habermas para lo cual introdujeron elementos *esencialmente ajenos* al corpus weberiano tales como son el esquema evolutivo (ya sea "mínimo" o "máximo") o la teoría de sistemas, al mismo tiempo que se vieron obligados para perpetrar sus "reconstrucciones" a negar la "incómoda" herencia del *historicismo* alemán

---

[9] Francisco Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales***, núm. 117-118, op.cit., pp. 25-47.

tardío en la obra de Weber, la cual constituye precisamente el fundamento esencial de mi propia interpretación *relativista y pluralizada* de la noción de racionalidad y sus derivados en la obra de Weber.

En el cuerpo de esta investigación señalo que la ventaja de la interpretación de Mommsen frente a la de la mayoría de sus contemporáneos alemanes, podría derivarse en última instancia de la ventaja *hermenéutica* del historiador frente a la pretensión "reconstructiva" del teórico de la sociología o de la filosofía de las ciencias sociales. Tal ventaja deriva, por lo menos en el caso del tema de la presente investigación, de otras dos para la propósitos de presentar la más adecuada, "correcta" o apegada interpretación de la obra de Max Weber: 1) que no introduce elementos *ajenos* al corpus teórico que va a ser interpretado en un intento por "mejorarlo", "fortalecerlo" o "superarlo", tales como son los "programas evolutivos" o los "enfoques sistémicos", con lo cual se deforma, y por lo general no se le hace justicia a las virtudes y ventajas intrínsecas que tiene la obra original y sin "modificaciones"; y 2) que no excluye las herencias y temas que *sí* pertenecen, de manera indudable e incuestionable, al corpus teórico que va a ser interpretado y que en este caso están representados por la relativización pluralizada, antiteleólogica y antievolucionista, de la herencia del historicismo alemán tardío en la obra de Max Weber. Como Mommsen no tiene ningún interés en interpretar la obra de Weber para construir un nuevo y "mejor" sistema de teoría sociológica, sino en exponer lo más fielmente posible sus aspectos y elementos, aún y cuando a veces resulten "incómodos" o "políticamente incorrectos" (tales como ver a la democracia no como un fin justificable en sí mismo, sino como un mero y útil instrumento para alcanzar de manera más eficiente los objetivos nacionalistas e imperialistas de un Estado – Nación; o bien considerar que la elección entre

los valores políticos se hace en última instancia por criterios *decisionistas* y no con fundamento en una norma absoluta de racionalidad justificadora), a final de cuentas no se ve obligado a deformar el corpus interpretado con elementos ajenos al mismo, y en cambio sí puede aceptar todos aquéllos que le pertenecen, por muy incómodos que sean para la propia posición valorativa del intérprete. Esto es lo que compartimos con Mommsen, aún y como se verán en el cuerpo de esta investigación las razones por las cuales no coincidimos con su posición en lo referente al tema de la causalidad, sobre todo en el caso de su interpretación de los ensayos de Weber sobre la ética protestante, y tampoco compartimos la misma interpretación con respecto a la importancia de la herencia del historicismo alemán tardío en la obra de Weber, pues mi posición es mucho más radical en este aspecto que la de Mommsen. Irónicamente la razón para ello proviene de una sugerencia hecha por él mismo, y quizá por eso debería reconocerle aquí a Mommsen la condición de maestro al haberme conducido a la perspectiva historicista alemana cuando, en 1979, me sugirió la lectura de cinco obras fundamentales, tres de las cuales no son de autores alemanes, sino de un francés y dos italianos. En efecto, mi propia interpretación historicista de la obra de Max Weber, que posteriormente desembocó en la interpretación de la visión pluralizada y racionalizada de su concepto de racionalidad, estuvo muy influida por la lectura entre 1979 y 1980 de las tesis doctorales de Raymond Aron[10], el libro clásico de la transición de la historia a la sociología de Carlo Antoni[11] y la erudita investigación de Pietro Rossi sobre el historicismo alemán contemporáneo[12]. Las otras dos obras de autores alemanes sugeridas por

---

[10] Ver, Raymond Aron, ***La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*** (1938), París, Vrin, 1969; y Raymond Aron, ***Introducción a la Filosofía de la Historia*** (1938), trad. Angela H. De Gaos, Buenos Aires, Losada, 1946.

[11] Carlo Antoni, ***Dallo Storicismo alla sociologia***, Florencia, Sansoni, 1940.

[12] Pietro Rossi, ***Lo storicismo tedesco contemporaneo***, Turín, Gulio Einaudi, 1956.

Mommsen, la de *El historicismo y su génesis* de Friedrich Meinecke[13] y la del *Historicismo y sus problemas* de Ernst Troeltsch[14], las leería posteriormente, así como también descubrí, a mi regreso a México, que en la tradición española tanto José Ortega y Gasset como Eduardo Nicol, éste último incluso desde El Colegio de México[15], habían compartido las perspectivas provenientes del historicismo alemán, descubiertas para mí en Oxford por indicación de Mommsen, antes de ir a Heidelberg en 1981 y de regresar a México en 1982.

En la presente investigación me propongo restringir mi análisis crítico, con fundamento en mi criterio de demarcación del concepto de racionalidad, a la evaluación exclusivamente de interpretaciones *alemanas* de la obra de Max Weber, y eso tan sólo después de la Segunda Guerra Mundial, con un especial énfasis en las décadas de los años 60, 70 e inicios de la de los 80 del siglo pasado. La crítica de aportaciones "extranjeras" como las de Raymond Aron, Talcott Parsons o Benjamin Nelson se hará tan sólo en la medida en que se hayan presentado para su discusión en Alemania, tal y como ocurrió en el célebre Coloquio que para conmemorar el centenario del natalicio de Max Weber se llevó a cabo en Heidelberg en abril de 1964[16]. Tal selección obedece a la incuestionable validez de las aportaciones que se hicieron en Alemania durante esas décadas, tanto para calibrar mejor el significado del complejo concepto de racionalidad y sus derivados, especialmente el del proceso de

---

[13] Friedrich Meinecke, ***El historicismo y su génesis*** (1936), trad. José Mingarro y Tomás Muñoz, México, FCE, 1943

[14] Ernst Troeltsch, ***Der Historismus und seine Probleme*** (1922), ***op.cit.***

[15] José Ortega y Gasset, ***Historia como sistema*** (1941), Madrid, Revista de Occidente, 1970; y Eduardo Nicol, ***Historicismo y existencialismo***, México, El Colegio de México, 1950.

[16] Ver la compilación de las ponencias de Aron, Parsons y Marcuse, así como la relación de las discusiones que generaron las mismas en ese coloquio en:, Otto Stammer (ed.), ***Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages***, Tubinga, Mohr, 1965.

racionalización, como de la importancia relativa que guardan entre sí las diferentes obras de Weber, pues en esas discusiones también se cuestionó seriamente la tendencia previamente aceptada a considerar a *Economía y sociedad* como la principal obra del gran sociólogo de Heidelberg. Puesto que, según veremos en el cuerpo de esta investigación, la complejidad y pluralidad de las nociones de racionalidad y racionalización en la obra de Max Weber no puede calibrarse adecuadamente al margen de sus fundamentales aportaciones a la sociología de la religión, la afirmación de Friedrich H. Tenbruck con respecto a que la obra más importante de Weber no es *Economía y sociedad*, sino son sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, resultara de particular importancia y repercusión en la elaboración de nuestra evaluación crítica de esa interpretaciones alemanas[17]. Por ello dedicaremos una especial atención a los descubrimientos de Tenbruck y Schluchter con respecto a las dificultades que presenta la edición de *Economía y sociedad* para considerarla una obra fidedigna, pero también a sus respectivas interpretaciones con respecto a como el proceso de racionalización religiosa resulta de fundamental importancia para conceptualizar adecuadamente su compleja y plural noción de racionalidad[18]. Las distintas interpretaciones que con respecto a la tesis weberiana sobre el significado del protestantismo aparecen reseñadas y contrastadas a lo largo de la presente investigación resultan inevitables desde el momento en que tal tesis resulta de particular importancia para *ilustrar* la manera en Weber entendía no sólo al problema de la racionalidad en la historia, ya fuera en términos supuestamente "evolutivos" o más bien tipológicos comparativos a partir de una perspectiva historicista, sino también porque *ilustra* y *ejemplifica* la manera en que Weber desarrolló

---

17. Ver. Friedrich H. Tenbruck, ***Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber***., Tubinga, J. B. 1999.

18. Wolfgang Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus***, Tubinga, Mohr, 1979.

su teoría sobre la forma en que se conectan las ideas con los intereses en el proceso histórico social, pero también por la importancia que adquiere, en tal interpretación, su tesis sobre el proceso del "desencantamiento del mundo" [*Entzauberung der Welt*] como proceso racionalizador.

La perspectiva *realista* con respecto a la política, encuadrada, ahí sí, en el marco del tipo específico de la racionalidad formal e instrumental, aparecerá en diversas partes de la investigación en virtud de que ese es un punto de coincidencia entre Aron y Mommsen que para nada afecta la perspectiva de pluralidad historicista que orienta a nuestra propia interpretación del concepto de racionalidad en la obra de Weber. Más bien la refuerza, pues tanto Aron como Mommsen parten también de la clara conciencia con respecto a como la obra de Weber se enmarca y surge de la problemática del historicismo alemán tardío[19].

Planteados los objetivos y el *criterio de demarcación* con el que realizaremos el análisis crítico de las aportaciones alemanas de la segunda posguerra con respecto a la manera en cómo debe interpretarse la obra de Max Weber, conviene complementar, en lo que resta de la presente introducción, la forma en que interpretamos la pluralizada y relativizada concepción de la racionalidad y sus derivados en la obra de Weber, a partir de la mencionada perspectiva historicista.

---

[19] Ver, Raymond Aron, "Max Weber und die Machtpolitik" en Otto Stammer (ed.), ***Max Weber und die Soziologie heute***, ***op.cit.***, pp. 103-121, y el comentario de Wolfgang Mommsen a la misma en ***ibid.***, pp. 130-138. También el clásico libro de Wolfgang Mommsen, ***Max Weber und die deutsche Politik 1890 – 1920***, Tubinga, Mohr, 1959.

La perspectiva historicista de Max Weber, con respecto al significado de la racionalidad en la historia, también era originalmente neokantiana y con una clara influencia de Nietzsche. En ella, Weber no considera que la racionalidad de la historia deriva de la realidad histórica misma, sino de la pauta de significado creado o aplicado por el historiador, quien selecciona y ordena aquellos elementos o factores considerados relevantes o significativos por él dentro de su esquema de conocimiento, o, en todo caso, dentro del que comparte con una comunidad que define a veces el paradigma "científico" como si éste tuviera una validez absoluta y definitiva, pero que más bien, con el tiempo y el desarrollo de la conciencia histórica, siempre acaba por exhibir su validez temporal, parcial y relativa.

Al no entender, o no tomar en serio, las reiteradas advertencias de Weber con respecto a que el concepto de racionalidad debe definirse en términos de una estrategia pluralizada y relativizada, diversos intérpretes de su obra han llegado a la errada conclusión de que la definición weberiana de tal concepto es "opaca y cambiante", "ambigua" o definitivamente llena de "inconsistencias, inexactitudes y lagunas[20]. Pero a pesar de esta queja en común, esos mismos críticos tratan de probar que aún cuando no es explícita, existe por lo menos una coherencia tácita subyacente a los escritos de Weber respecto a su noción de racionalidad: para algunos está en las orientaciones limitadas al *cálculo*, para otros en los esquemas de *medios* adecuados a la consecución de determinados *fines*, para otros más en la acción *instrumental*. Tales estrategias de clarificación encaminadas a hallar el ansiado modelo de

[20] Ver: Steven Lukes, "Some Problems about Rationality" en: Bryan Wilson (ed.), ***Rationality***, Nueva York, Harper & Row, 1971, p. 207; Ann Swidler, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", ***Sociological Inquiry***, vol. XLII, núm. 1, p. 35; Arnold Eisner, "The Meanings and Confusions of Weberian Rationality", ***British Journal of Sociology***, vol. XXX, núm. 1, 1978, p. 58; Gert Mueller, "The Notion of Rationality in the Work of Max Weber", ***Archives Européennes de Sociologie***, vol. XX, 1979, pp. 160-163.

racionalidad en Weber son diversas, pero todas presuponen que hay un patrón único de significado a través de todas sus obras y que sólo se trata de hacerlo explícito para comprenderlo. El gran problema reside en que todas esas estrategias de clarificación que buscan encontrar la noción general que subsuma a todas las demás aplicaciones del uso de la noción de racionalidad en la obra de Weber acaban por sucumbir, tarde o temprano, en alguna forma de reduccionismo incapaz de hacer justicia a la rica y plural noción de racionalidad del sociólogo de Heidelberg. Así, al intentar "descubrir" el componente absoluto y definitivo de la racionalidad en Weber, sus críticos absolutistas violan la esencia de los términos relativos propuestos por Weber para detectar las características definitorias de la racionalidad y sus correlatos. En cambio, desde 1982 propuse una estrategia alternativa para hacer una tipificación pluralizada y racionalizada de la noción de racionalidad en Weber[21] de acuerdo a los siguientes criterios y características:

En su "Introducción General" a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber escribió en 1920, pocos meses antes de su muerte, que por "racionalismo" y "racionalización"...

> ... pueden entenderse cosas harto diversas, como habrá ocasión de poner de relieve en las páginas siguientes. Hay, por ejemplo, "racionalizaciones" de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente "irracional"), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser "racionalizada" desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera "racional" parece "irracional" desde otro. Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes "círculos

[21] Ver, Francisco Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***op.cit.***

> culturales" [*Kulturkreisen*] y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de estas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento[22].

Weber concibe así en este texto al proceso de racionalización en los términos más amplios y plurales dentro de su vasta obra para dejar abiertas diversas posibilidades de manifestación de los elementos "racionales", lo cual trasciende las orientaciones limitadas al cálculo, las relaciones entre medios y fines o la acción específicamente instrumental. El texto citado ha sido justamente considerado como la "llave maestra" para entender los principales objetivos teóricos y sustantivos de la obra de Weber, así como también se le ha identificado como "probablemente el último escrito que salió de la mano de Max Weber"[23]. Puesto que el nivel más amplio y general de relativismo para la conceptualización de la racionalidad aparece en el último texto redactado por Weber, resulta lógico concluir que su original perspectiva relativista se intensificó después de terminar sus estudios comparativos sobre las grandes religiones del mundo, en las cuales se vio obligado a abordar las muy diversas soluciones que se han dado al problema de la teodicea en las sociedades no occidentales, donde se manifiestan las más variadas formas de racionalidad y "racionalismos". Tal perspectiva se encuentra expresada ya desde 1915/1916 en uno de sus más célebres textos de sociología de la religión:

---

[22] Max Weber. "Introducción General a los Ensayos de sociología de la religión (1920)" en ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, ***op.cit.***, p. 65. Véase también mi nota crítica a este párrafo en la página 298 donde aclaro el significado que tenía el término *Kulturkreis* en las ciencias sociales alemanas de la época de Max Weber: "La escuela del *Kulturkreis* clasificaba siete u ocho 'círculos culturales' originales, identificados posteriormente con las grandes áreas culturales de Occidente, Oriente, Medio Oriente, la India, África, el *Kulturkreis* Nilótico, Mesoamérica y Polinesia".

[23] Benjamin Nelson, "Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to his Main Aims", ***Sociological Inquiry***, vol. XLIV, núm. 4, 1974, pp. 269-278.

> Este es el lugar para advertir de nuevo que "racionalismo" puede significar cosas bien distintas. Sin ir más lejos, la palabra puede hacer pensar bien en esa especie de racionalismo que emprende, por ejemplo, el pensador sistemático con la imagen del mundo y que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos; o bien, en la racionalización en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados. Se trata de cosas bien distintas, pese a que tengan una última e inseparable comunidad [...] La racionalización del modo de vida, de la que aquí nos ocupamos, puede adoptar formas extraordinariamente diversas. El confucianismo es un sistema ético tan racionalista y sobrio como ningún otro [...]. Pero también eran "racionales" en un sentido completamente diferente, el de la 'planificación' de los métodos de la ascesis mortuoria o mágica, o la contemplación en sus formas más consecuentes, como en el yoga o en las manipulaciones del budismo tardío con molinos de plegarias. En general, todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación, fueron "racionales", en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente 'válido' y lo empíricamente dado. Este tipo de procesos de racionalización que acabamos de mencionar es el que nos interesará en lo que sigue[24].

En muchas partes de su obra Weber trabajó con una compleja y diversificada noción de racionalidad, pero es sobre todo en las secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* donde aparece con mayor precisión conceptual esa pluralidad de distinciones analíticas en torno a la noción de racionalidad y sus derivados (racionalismo y racionalización). Así, en el último párrafo citado que hemos tomado de la "Introducción a la ética económica de las religiones universales" (1915/1916), podemos ver claramente como Weber distingue por lo menos *cuatro tipos* de racionalismo, de los cuales pueden extraerse cuatro tipos correspondientes de

[24] Max Weber. ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid,

racionalidad para una clasificación sistemática. Uno de esos tipos es el de la *racionalidad teórica*, emprendida por ejemplo, cuando "el pensador sistemático aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos"[25]; otro es el de la *racionalidad instrumental con arreglo a fines* (*Zweckratioanlität*), "en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados para ello"[26]; un tercero es el de la *racionalidad formal* definido por la ordenación metódica en términos de reglas abstractas (*Planmässigkeit*)[27], para ordenar las actividades mediante un establecimiento de reglas fijas y rutinas, donde las decisiones jurídicas, económicas o de dominación se toman en relación a esas reglas y no con base en criterios personales o de excepción; finalmente el cuarto, y más amplio tipo, se da en la *racionalidad material. sustantiva o valorativa* (*Wertrationalität*), basado en postulados valorativos o ideas éticas que tienen un efecto transformador sobre la vida cotidiana, tales como la justicia, la igualdad, la salvación, el nirvana, el karma, la sociedad sin clases y sin Estado, la soberanía, la lucha contra la corrupción, "el rayo de la esperanza", la igualdad de géneros, las decisiones por consenso y no por "mayoriteo", en fin, un tipo de racionalidad regido por imperativos éticos, ideas de salvación y redención, o máximas de conducción política. O, si se prefiere otra síntesis:

> La racionalidad sustantiva o material puede dirigirse a una sola esfera vital o institucional dejando otras intactas. El comunismo, el feudalismo, el capitalismo, el hedonismo, el esteticismo, el budismo, el hinduismo, etcétera, son ejemplos de racionalidades sustantivas. Puesto que estos valores pueden ser en principio infinitos, la acción puede

---

Taurus. 1983. p. 215.

[25] ***Ibidem.***

[26] ***Ibidem.***

[27] ***Ibidem***. Ver también: Max Weber. ***Economía y sociedad***. 2ª. ed., ***op.cit.***, p. 64-65; 603-608; y 707-708.

> ordenarse en patrones de modos de vida en un número infinito de formas. La economía, el derecho, la religión, la forma de dominación sultanista, son susceptibles de ordenarse de acuerdo a distintos valores y caer así bajo el criterio de la racionalidad sustantiva. La infinidad y pluralidad de posibilidades sitúa a la racionalidad sustantiva en un perspectivismo radical. Para Weber, la racionalidad sustantiva, y los procesos de racionalización basados en ella, siempre han existido en referencia a direcciones" o "puntos de vista " últimos [...]. Este tipo de racionalizaciones depende así de la preferencia implícita o explícita, consciente o inconsciente, por ciertos valores últimos y por la sistematización de la acción para conformarse a esos valores [...]; para Weber lo "irracional" no es algo fijo e intrínsecamente irracional, sino que resulta de la incompatibilidad de una constelación de valores con otra[28].

La pluralidad de perspectivas en torno a la noción de racionalidad la amplificó Weber al estudiar los diversos tipos de racionalidad que surgen de las diversas maneras en que las grandes religiones universales han dado su propia respuesta al problema de la teodicea, a fin de encontrar así que hay un "racionalismo de dominio del mundo" propio de Occidente, un "racionalismo de adaptación pragmática al mundo" propia del confucianismo; un "racionalismo de fuga del mundo" propio del hinduismo; y un "racionalismo de conquista violenta del mundo" propio del Islam[29]. En todos ellos operan distintos "puntos de vista" últimos con respecto al significado del mundo y la manera de actuar y conducirse en él. Lo importante de esta clasificación adicional de formas de racionalismo es que con ello se demuestran dos cosas: 1) que Weber no redujo todas las formas de racionalidad a la *Zweckrationalität*, como erróneamente supusieron, primero Marcuse, y después Habermas, así como muchos otros despistados; y 2) que en la

---

[28] F. Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***op.cit.***, p. 43.

[29] Max Weber, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, ***op.cit.***, especialmente: pp. 193-196; 208-210; 438-451 y 464-466.

pluralidad de tal perspectivismo radical no hay posibilidad de acusar a Weber de "eurocéntrico", desde el momento en que Weber fue capaz de encontrar, con fundamento en su *orientación historicista*, la posibilidad de ver la "superioridad relativa" de otras formas de racionalidad no occidentales, a partir de una determinada perspectiva, basada en un específico criterio valorativo, que no es del de la mayor eficiencia, o la selección de los mejores medios para la consecución de un determinado fin, ni la del mejor desarrollo tecnológico, o el dominio estratégico del mundo mediante la conquista militar de otras culturas, sino el de la manera de encontrar la mejor integración, y explicación posible, al significado de la existencia en el mundo. De una manera que difícilmente podría calificarse de "eurocéntrica", pero sí de cosmopolitismo historicista, Weber expresamente advirtió así, en relación a las formas de saber propias de la India, que se trata de:

> Un saber, bien entendido, no de las cosas de este mundo, de los sucesos cotidianos de la naturaleza y de la vida social y de las leyes que rigen ambos dominios. Sino un saber filosófico del "sentido" del mundo y de la vida. Obviamente, un saber filosófico así nunca puede ser sustituido con los medios de la ciencia empírica occidental, que según su intrínseca finalidad, tampoco debe aspirar a ello. Está más allá de ésta. Asia, y esto quiere decir de nuevo la India, es el país típico de la lucha intelectual única y exclusivamente por la "cosmovisión" en el sentido propio de la palabra: por un "sentido" de la vida en el mundo. Podemos asegurar aquí [...] que no hay absolutamente nada en el ámbito del pensamiento sobre el "sentido" del mundo y de la vida que no haya sido pensado *de alguna forma* en Asia[30].

[30] Max Weber, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1987, p. 348.

Por supuesto que Weber tampoco consideraba que este tipo de racionalismo podía servir de "modelo" para el desarrollo propio de Occidente, pues era demasiado "realista" para suponer tal cosa, además de que la perspectiva *historicista* a la que él pertenecía, al lado de Troeltsch y Meinecke, se basaba precisamente en el supuesto de Herder de afirmar y reconocer la pluralidad irreductible de la diversidad de formas culturales e históricas sin intentar reducirlas todas a un solo modelo, sea el de la Ilustración, el de la experiencia oriental, el de las lecciones del sermón de la montaña, el del racionalismo cartesiano, o el de la revuelta romántica contra la corriente ilustrada. *Lo decisivo* es detectar y afirmar pues la pluralidad irreductible de las diversas formas de racionalismo. Y tal característica perspectivista ha sido reconocida por algunos intérpretes de la obra de Weber, quienes responden con ella a diversos reduccionismos interpretativos:

> En primer lugar, el aparato conceptual que desarrolló Weber para representar las formas y procesos de racionalización está mucho más diferenciado que el empleado en otros análisis. En segundo lugar, mediante sus estudios comparativos de los diversos esfuerzos para racionalizar la cultura en la Antigüedad, el Medio Oriente, China y la India, Weber trascendió decisivamente la noción eurocéntrica de que el desarrollo del racionalismo es un fenómeno exclusivamente occidental. De hecho es posible verlo como alguien que reconoció la manera en que Oriente había alcanzado formas de racionalidad superiores en diversos aspectos a las alcanzadas en Occidente [En cuanto a] lo escrito por Weber con respecto a las formas y procesos de racionalización, conviene reconocer que su profundidad en estas cuestiones no sólo carece de precedentes, sino que permanece insuperada. Ninguna discusión subsecuente de la racionalización que conozca ha conseguido dominar los niveles de complejidad y claridad de visión que alcanzó Weber[31].

[31] Donald N. Levine, ***The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory***, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, pp. 150-151.

Deberá ser evidente para ahora que la concepción de la racionalidad en Weber es lo suficientemente amplia y compleja como para que no pueda quedar reducida ni al capitalismo, ni a los procesos de "modernización". Tampoco puede subsumirse bajo ninguna categoría general tal como la "calculabilidad", sistematización, lógica formal o esquema de medios a fines. Incluso aspectos en apariencia tan irracionales como la magia son considerados por Weber como *relativamente racionales* cuando, por ejemplo, nos dice desde la primera página de su sección dedicada a la sociología de la religión en *Economía y sociedad* que "toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción *racional*, por lo menos *relativa*: si no es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de la experiencia"[32].

Con tal consideración de la conducta motivada por la magia como relativamente racional, Weber sugiere que es posible observar diversas actitudes como racionales si se ven en términos de perspectivas contextualizadas. El elemento de comprensión o *Verstehen* juega un papel central en esta caracterización hermenéutica de la racionalidad, como cuando Weber describe hermenéuticamente, en sus célebres ensayos sobre el protestantismo, como veía el mundo el calvinista puritano de los siglos XVI y XVII, o bien cuando describe las *creencias* que fundamentan la *legitimidad* de los tipos puros de dominación. Lo que deseo subrayar, en todo caso, es que la comprensión de diferentes tipos de acción social dentro de su propio contexto amplía los horizontes de la conceptualización de la racionalidad y proporciona los fundamentos para los nuevos términos de la definición de racionalidad de

acuerdo con una estrategia de perspectiva hermenéutica relativizada. Desde estos nuevos horizontes, acciones derivadas de conducta mágicamente motivada, o de la contemplación mística, o de una ética consecuencialista o eudomonista, son susceptibles de ser interpretadas como relativamente "racionales", debido a que el observador hermenéuta de la *verstehende Soziologie*, o "sociología comprensiva", se esfuerza por comprender el criterio contextual de significación de la interpretación de la realidad.

Una vez que se ha fundamentado cómo hay varias posibilidades de racionalismo, Weber detecta las características únicas y específicas de la racionalidad occidental en general y del capitalismo moderno en particular. La determinación de cuáles son las notas exclusivas del racionalismo occidental se clarifica conforme es capaz de mostrar en qué diverge o se diferencia de otros tipos de racionalismo. En esta delimitación no se presupone, por otro lado, ningún tipo de elogio o apología al tipo de racionalismo que sea identificado. Al contrario, sus características, especialmente en el caso del racionalismo occidental, pueden ser evaluadas negativamente, pues resulta muy difícil encontrar en los escritos de Weber una interpretación optimista cuando aborda la cuestión del destino de la racionalidad típica del Occidente moderno. Lo opuesto es una tarea mucho más sencilla: Max Weber veía con una mezcla de desesperación y resignación la condición presente y futura de Occidente. La burocratización y la carencia de significado para el sentido de la sociedad posmoderna, la interpretación de ésta como una "jaula de hierro", la futilidad de encontrar una alternativa e el socialismo el cual, según el diagnóstico de Weber desde 1916, únicamente contribuiría a acentuar las

[32] Max Weber, ***Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva***, trad José Medina Echavarría ***et.al.***, México, FCE, 1969, p. 328.

represiones burocráticas de la sociedad moderna; el potencial tan limitado de los recursos naturales del planeta para continuar manteniendo el nivel de crecimiento de las sociedades industriales del capitalismo avanzado, así como varias pronósticos apocalípticos más, aparecen una y otra vez en los diversos escritos de Max Weber, pero se acentúan especialmente en los de los últimos siete años de su vida.

Weber trasciende así la noción eurocentrista según la cual Occidente monopoliza la única alternativa válida de racionalización de los proceso societales. El racionalismo instrumental "con arreglo a fines" de dominio del mundo, propio del desarrollo occidental, es probablemente el más apto para el desarrollo del capitalismo y la dominación legal racional burocrática, pero esto no implica que sea intrínseca, inmanente o absolutamente superior a otras formas de racionalidad, pues, por ejemplo, desde la perspectiva de una racionalidad sustantiva valorativa, la racionalidad instrumental característica de Occidente tiende a desembocar en el enajenamiento irracional de una "jaula de hierro" burocrática. Por todo ello, Max Weber no podía aceptar ningún tipo de interpretación teleológico evolutiva de la historia que supusiera que al final de la cadena de su desarrollo se llegara a la etapa del "fin de la historia" como hicieron Hegel y Fukuyama, o que la Modernidad es un proyecto inacabado que es necesario concluir para alcanzar el final feliz del cuento hegeliano de la Modernidad racional y emancipada según piensa, todavía hoy, el optimista Jürgen Habermas. Y tampoco puede validarse desde la perspectiva weberiana el ideal de una "acción comunicativa" en calidad de proyecto universal al que deban plegarse o adaptarse todas las culturas e individuos del planeta, como también parece pretenderlo, desde su consagrada atalaya, la ingenuidad de ese

mismo Habermas[33], según tendremos oportunidad de demostrarlo y criticarlo en el último capítulo de la presente investigación. Planteamos así la hipótesis, demostrada en ese último capítulo de nuestra investigación, que a partir del complejo marco teórico del concepto de racionalidad de Weber, todo el proyecto de Habermas de una "acción comunicativa" puede quedar subsumido, en calidad de una forma adicional de racionalidad sustantiva que ha fracasado en su intento por incluir dentro de sí a la racionalidad instrumental, a la racionalidad formal, a la racionalidad estratégica e incluso a las diversas formas de la racionalidad conceptual. A diferencia de Weber, el monismo racionalista de Habermas es incapaz de dar cuenta de las diversas formas y tipos de racionalismo que históricamente han aparecido en las grandes cosmovisiones religiosas del mundo, para resolver, entre otras cosas, el grave problema de la teodicea. El significado de la historia no se encuentra pues en una meta universalmente válida para todos, ni como acción comunicativa, ni como fin de la historia, ni como Modernidad concluida[34], sino que más bien representa un laberinto de muy diversos procesos de racionalización que llegan a institucionalizarse dentro de diversos ámbitos, órdenes y esferas societales. Algunos de esos procesos convergen, otros chocan, otros más se dividen para coincidir en algún futuro impredecible, y algunos otros llegan a traslaparse a partir de la lucha con otros procesos de racionalización, como por ejemplo el del fundamentalismo islámico, en muy diversos ámbitos sociales y culturales. Por esta razón, los diversos proyectos de racionalidad no pueden jerarquizarse unívocamente en un criterio evolutivo que responda a imperativos nomológicos de explicación histórica.

---

[33] Jürgen Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa***, 2 vols., trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987.

[34] Ver. Jürgen Habermas, "La Modernidad: un proyecto inacabado" (1980), en ***Ensayos políticos***, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, pp. 265-283; y Jürgen Habermas, ***El discurso filosófico de la modernidad***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

El reconocimiento del eterno conflicto de valores últimos, y de las diversas direcciones que pueden tener variados procesos de racionalización, garantiza el pluralismo político y sienta las bases para que cada formación cultural, grande o pequeña, cada actitud valorativa individual, en cualquier esfera institucional, pueda ser entendida y evaluada en sus propios términos y en su propio contexto de interpretación. El rechazo a una única forma de racionalidad a la que tengan que ajustarse todas las culturas del planeta, o todas las esferas vitales, o todas las formas de pensar es, a final de cuentas, el mejor terreno para fundamentar el pluralismo político, cultural e ideológico a fin de desarrollar una amplia tolerancia hacia formas y modos de ser muy diferentes a las consideradas "normales" o "correctas", así como para derribar el monopolio de dogmas preestablecidos.

Fundamentado de esta manera nuestro criterio de demarcación analítica, procedemos a continuación a realizar la crítica de recientes interpretaciones alemanas sobre la obra de Max Weber, pues tal es el objetivo prometido en el título mismo de la presente investigación.

# I.- APORTACIONES ALEMANAS DE LA PRIMERA MITAD DE LA DÉCADA DE LOS 70: DÜX, SEYFARTH, SPRONDEL, MOMMSEN Y WEIß

***Aportaciones alemanas previas a la interpretación de la obra de Weber en la década de los 70-*** La rica e intensa discusión en Alemania sobre la obra de Max Weber durante los años de la República de Weimar (1918-1933), cesó de manera abrupta, y prácticamente total, con la llegada de los nazis al poder en 1933, pero a partir de la década de los 50 renació el interés en su estudio y discusión en diversos aspectos relacionados con las aportaciones de Weber a la metodología de la historia y la sociología, así como al pensamiento político y la sociología política. Así, en torno a la metodología, surgió una polémica con respecto a si la obra de Weber estaba regida por una unidad metodológica esencial, sin transformaciones importantes a lo largo de sus diversas investigaciones[1], o si, por el contrario, su obra presentaba cruciales transformaciones y el "hilo de Ariadna" para orientarse en el laberinto de su "fragmentada" obra sólo podía encontrarse si se detectaban con precisión dos distintos proyectos de investigación que Weber llegó a formular, primero en su período temprano (1903 – 1913) donde predominaron los temas sustantivos del capitalismo y el protestantismo, y después en su período de madurez, a partir de 1913, año en que por primera vez Weber aceptó la validez científica del término "sociología" e inició sus estudios comparados de sociología de la religión de las grandes civilizaciones, conforme concluía la redacción del primer borrador inconcluso *Economía y sociedad*, en donde el tema del capitalismo quedó incorporado en el proyecto mucho más amplio de precisar el significado de la racionalidad de la modernidad en general; es en este

[1] Dieter Heinrich. ***Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers***. Tubinga. Mohr, 1952, 132 pp.

período tardío cuando aparece el tema del "desencantamiento del mundo" y se fortalecen las influencias hermenéuticas del relativismo historicista, a la vez que se emprende la construcción de conceptos sociológicos "puros" y no tanto "ideales", para constituir la denominada "sociología tardía" o *spätsoziologie* de Max Weber [2].

Por el lado de la historia y la sociología política, la publicación en 1959 del libro de Wolfgang Mommsen sobre la participación de Max Weber en la política alemana entre 1890 y 1920[3], desató una enorme contienda interna entre aquellos alemanes que habían creído encontrar en Weber a un precursor de los padres fundadores de la República Federal Alemana en 1949[4], y los que apoyaban a Mommsen en su interpretación de ver en Weber a un *realpolitiker* que había defendido las instituciones democráticas y parlamentarias por conveniencia, a fin de perseguir y alcanzar objetivos nacionalistas e imperialistas a favor de Alemania, y no porque defendiera algún fundamento valorativo intrínseco de la democracia, en cuanto fin y objetivo en sí mismo. En ninguna de estas polémicas se mostró especial interés por la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo, cuya discusión parecieron dejársela gustosos los alemanes a estudiosos de otras partes del mundo.

No obstante en 1961 se publicó la tesis doctoral de Johann Dieckmann, sobre "El concepto de Max Weber del racionalismo occidental moderno"[5], la cual anunció de manera precursora temas y problemas sobre la interpretación

---

[2] Friedrich H. Tennbruck, "Die Genesis der Methodologie Max Webers" en ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soazialpsychologie***, vol. 11, 1959, pp. 573 - 630.

[3] Wolfgang J. Mommsen , ***Max Weber und die deutsche Politik: 1890 – 1920***, Tubinga, Mohr, 1959.

[4] Ver, por ejemplo, Theodor Heuss, "Max Weber in seiner Gegenwart", prólogo a: Max Weber, ***Gesammelte Politische Schriften***, Tubinga, Mohr, 2ª. ed. 1958, pp. vii - xxxi.

[5] Johann Dieckmann, ***Max Webers Begriff des "modernen okzidentalen Rationalismus"***, Düsseldorf, Zentral Verlag für Dissertationen, 1961, 139 más XII pp.

de la obra de Weber que tendrían una gran repercusión en Alemania algunos años después. Por lo pronto Dieckmann intenta encontrar el común denominador en el múltiple uso que Weber dio al concepto de racionalidad y racionalismo, y después de considerar varias posibilidades llega a la conclusión que la noción más amplia de racionalidad que Weber llegó a usar en sus investigaciones fue la del "*calculo* para el *dominio* de la naturaleza, las ideas y las cosas"[6], de tal modo que cálculo y dominio son supuestamente los dos componentes básicos más generales de la noción de racionalidad usada por Weber, y de los cuales derivan lo mismo la racionalidad formal que las restricciones puritanas para el consumo. Para Dieckmann, cálculo y objetivos de control y dominio son los componentes esenciales del concepto de racionalidad que Weber usa para dar cuenta de la metodología, del proceso del desencantamiento del mundo, de la formalización del derecho y de la economía capitalista, de la racionalización de la idea de Dios en el calvinismo, del desarrollo del monopolio legítimo de la violencia en el Estado moderno y hasta de la explicación dada por Weber sobre los fundamentos sociológicos y racionales de la música occidental[7]. Por supuesto que Dieckmann no toma en cuenta las múltiples advertencias de Weber con respecto a que la racionalidad no puede definirse en términos absolutos sino relativos, ni tampoco toma en consideración el contenido múltiple que tiene para Weber la noción de la racionalidad substantiva o material.

Pese a ello, probablemente el aspecto más interesante y original de toda la tesis de Dieckmann es la manera como conecta la noción de racionalidad formal e instrumental de Weber con los fundamentos metafísicos de la

---

***Ibid.***, pp. 4 – 5 y 88..
***Ibid.***, pp. 94-134.

filosofía occidental, desde Descartes hasta Nietzsche, pasando por Leibniz y Kant. Por supuesto que tal interpretación está profundamente influida por la manera en que Martin Heidegger había reconstruido en Alemania la historia del pensamiento occidental, aunque a pesar de la estrecha colaboración que tuvo en esos años con Karl Jaspers, principal seguidor y promotor de la figura de Max Weber en la República de Weimar, Heidegger prácticamente nunca se ocupó a fondo del reto que representaban las ideas de Weber para la historia del pensamiento occidental[8]. De cualquier modo, Dieckmann conecta la idea del dominio del mundo del racionalismo cartesiano, así como de la fundamentación metódica del conocimiento, con sus equivalentes de control y acción metódica en el mundo por parte de los calvinistas[9]; si Leibniz había demostrado que nada podía explicarse sin el *principio de razón suficiente* y, además, había contribuido al dominio de la física mediante su invención del cálculo infinitesimal, otro tanto había descubierto Weber al proporcionar una "razón suficiente" en los diversos elementos que se conjugaron, al lado de la ética protestante, para explicar *causalmente* (variante explicativa por el principio de razón suficiente) el surgimiento del capitalismo moderno basado precisamente en la idea del cálculo de la reproducción del capital; si la metafísica de Leibniz se funda en ese átomo espiritual aislado e incomunicado con los demás que es la mónada, tal idea no hace más que reflejar el

---

[8] Sobre la importante pero escueta recepción de las ideas de Max Weber por parte de Heidegger, en algunas fuentes más bien esotéricas, doy cuenta en: F. Gil Villegas, ***Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgesit de la modernidad (1900-1929)***, México, El Colegio de México – FCE, 1996, pp. 483-484.

[9] Johann Dieckmann, ***op.cit.***, pp. 24-27 y 59-63. Para la interpretación de Descartes por parte de Heidegger en la que se basa en muy buena medida esta aportación de Dieckmann ver: Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo" en ***Caminos del bosque***, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 63 – 90; el resumen del curso de Heidegger sobre la ontología de Descartes impartido en Marburgo en el semestre de verano de 1923/1924 que aparece en ***El ser y el tiempo***, trad. José Gaos, México, FCE, 1962, pp. 103 – 129; y el curso completo publicado en 1994 y que, por consiguiente, no pudo haber sido consultado por Dieckmann, pero de todos modos damos aquí la fuente por razones de integridad filológica: Martin Heidegger, "Rückgang zu Descartes und der ihn Bestimmenden scholastischen Ontologie" en

aislamiento de la conciencia individual calvinista, la cual, al igual que la mónada, sólo mantiene contacto espiritual con Dios[10]; si el pietismo de Kant desarrolló la ética del imperativo categórico con fundamento en la idea formal del deber, tal ética no viene más que a formalizar los fundamentos éticos de la ética protestante descritos por Weber para los calvinistas puritanos de los siglos XVI y XVII[11]; por último, si Nietzsche describe la naturaleza esencial de la racionalidad occidental en términos de una "voluntad de poder", esto no es más que otra forma de expresar los aspectos de cálculo, dominio y señorío mediante los cuales Weber descubrió e identificó la esencia de la racionalidad instrumental, aún y cuando su despliegue desemboque, paradojica y fatídicamente, en la idea del "desencantamiento del mundo" religioso por medio de la ciencia, lo cual, si se ve bien, no es algo muy diferente a repetir la tremebunda frase de Nietzsche "Dios ha muerto"[12].

A pesar de que Dieckmann reduce la compleja noción de racionalidad en Weber al tipo específico de la racionalidad instrumental con arreglo fines cuyos componentes esenciales son el cálculo, el control y el dominio, en algunas partes de su obra parece captar mejor la multiciplicidad de significados que Weber atribuye a tal noción, en especial cuando se trata de conectarla con un posible marco evolutivo para la interpretación histórica. Al

---

***Einführung in die phänomenologische Forschung***, vol. 17 de la ***Gesamtausgabe***, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 109 – 246.

[10] Johann Dieckmann, ***op.cit.***, pp. 77 – 84. La interpretación de Leibniz por parte de Heidegger emparentada con esta aplicación a Weber puede encontrarse en: Martin Heidegger, "De la esencia del fundamento" (1929) y "Del último curso de Marburgo" (1928), ambos en ***Hitos*** [*Wegmarken*], trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Aliamza Editorial, 2000, pp. 109 – 149 y 75 – 92 respectivamente. El último curso de Marburgo, del semestre de verano de 1928, fue publicado íntegro medio siglo después y durante esa época sólo se conoció el resumen publicado en ***Hitos*** [*Wegmarken*]. Dieckmann tampoco pudo haberlo consultado en su versión completa, pero por integridad filológica y en aras de la curiosidad científica damos aquí la referncia completa: Martin Heidegger, ***Metaphysische Anfagsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz***, vol. 26 de la ***Gesamtausgabe***, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978.

[11] Johann Dieckmann, ***op.cit.***, pp. 75 – 77.

respecto, y aunque sea en un breve párrafo aislado, Dieckmann se aproxima a una mejor interpretación del problema cuando afirma:

> Weber no concibe al desarrollo global del racionalismo de una manera unilineal, porque toma como punto de partida a la *nueva teoría evolutiva* que se separa claramente de las limitaciones de las antiguas teorías evolucionistas del siglo XIX. La nueva teoría evolutiva, según lo señala Rene König, toma en cuenta el pluralismo de las fuerzas sociales e históricas, de tal modo que el desarrollo no sigue únicamente su propia línea, sino que se ve afectada por una simultaneidad de diversas fases evolutivas de un sistema cultural no cerrado, así como por una múltiple variedad rítmica de cada uno de los complejos procesos sociales[13].

Tal perspectiva, no desarrollada en la monografía de Dieckmann, tiene no obstante el indudable mérito de anunciar, de manera precursora, una específica y compleja manera de aproximarse al tema de la racionalidad y la explicación del cambio social y del devenir histórico en la obra de Max Weber[14]. Quizá hoy estamos leyendo demasiado en ella, pero la monografía de Dieckmann parece anticipar la manera en que casi veinte años después tratará Wolfgang Schluchter el mismo problema en un libro con un título casi idéntico al de la tesis de Dieckmann, aunque por supuesto de una manera mucho más compleja y detallada[15].

---

[12] ***Ibid.***, pp. 38 – 39; 41 y 73. Ver también, Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto' (1943)", en ***Caminos del bosque***, ***op.cit.***, pp. 157 – 198.

[13] Johann Dieckmann, ***op.cit.***, p. 93.

[14] El tema de la racionalidad en Weber continuó siendo un tema de investigación para Dieckmann en la década de los 60. De esta manera en 1967 publicó un articulo donde exploró las influencias filosóficas en la noción del tipo ideal de una manera semejante al estilo de investigación desarrollado en su tesis doctoral de 1961 sobre la noción de racionalidad. Ver, Johann Dieckmann, "Die Rationalität des Weberschen Idealtypus", ***Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis***, vol. 18, 1967, pp. 29 – 40.

[15] Ver, Wolfgang Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte***, Tubinga, Mohr, 1979. Un notorio antecedente de la influencia de Dieckmann en este tipo de investigaciones sobre la noción de racionalidad en Max Weber se manifiesta desde 1966 en: Günter Abramowski, ***Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses***, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1966.

El interés predominante en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial con respecto a la obra de Weber se centró así, con la excepción de la tesis de Dieckmann, en su significado político y metodológico. El interés por la sociología de la religión y su tesis sobre el protestantismo no había sido prioritaria; si acaso, tales temas habían sido tratados sólo como parte de la exposición general más amplia sobre la concepción histórico universal de Weber, ya fuera en el artículo de Wolfgang Mommsen de 1965[16], o en el libro de Günter Abramowski de 1966[17]. Ni Marcuse en 1964[18], ni Habermas en 1968[19], tomaron como centro de sus críticas a la sociología de la religión o la tesis weberiana sobre el protestantismo, aunque sí a sus complejas nociones de racionalidad y racionalización en la sociedad capitalista, a veces vistas en contraposición con las aportaciones de Marx. Al iniciarse la década de los 70 todo parecía indicar que la discusión alemana en torno a la obra de Weber continuaría transitando por ese camino.

***Dos aportaciones poco novedosas en 1971: Hufnagel y Lefèvre.-*** Así, en 1971 Gerhard Hufnagel publicaría un voluminoso libro sobre "la crítica como vocación" con la intención de examinar y evaluar "el contenido crítico de la obra de Max Weber"[20]. Para este autor la neutralidad valorativa con la que

---

[16] Wolfgang J. Mommsen, "Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber" en ***Historische Zeitschrift***, vol. 201, 1965, pp. 557 – 612, reimpreso en: Wolfgang J. Mommsen, ***Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte***, Frankfurt, Suhrkamp, STW 53, 1974, pp. 97 – 143.

[17] Ver, Günter Abramowski, ***Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses***, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1966.

[18] Herbert Marcuse, "Industrialisierung und Kapitalismus", en Otto Stammer (ed.), ***Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages***, Tubinga, Mohr, 1965, pp. 161 – 180.

[19] Jürgen Habermas, ***Technik und Wissenschaft als "Ideologie"***, Francfort, Suhrkamp, 1968. Hay dos traducciones al castellano: Jürgen Habermas, "Técnica y ciencia como ideología", trad. Luis F. Aguilar Villanueva, ***Revista A. UAM Azcapotzalco***, vol. II, núm. 3, mayo-agosto 1981, pp. 47-88; y Jürgen Habermas, ***Ciencia y técnica como "ideología"***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1986.

[20] Ver, Gerhard Hufnagel, ***Kritik als Beruf. Der kritische Gehalt im Werk Max Webers***, Berlín, Propyläen, 1971, 440 pp.

Weber regía sus investigaciones lo forzó a caer en la posición de un "crítico" no comprometido, incapaz de postular nuevos valores y que por lo mismo veía su propia tarea de investigación como una mera disección continua de la facticidad existente. Hufnagel se sitúa a sí mismo en una peculiar combinación del pretendido antideologismo del "racionalismo crítico" de inspiración popperiana, representado en Alemania por Hans Albert y Ernst Topisch, con un neomarxismo antiautoritario de corte romántico, muy en boga inmediatamente después de 1968, el cual se pronunciaba contra prácticamente cualquier forma de autoridad. En cuanto a la posición específicamente política de Weber, Hufnagel lo ve básicamente como un nihilista opuesto a las más diversas corrientes políticas de su época, pero para nada considera su abierto compromiso con el nacionalismo ni con un liberalismo inspirado en buena medida en un aristocratismo anticonservador de corte nietzcheano. El retrato, o más bien caricatura, que Hufnagel hace de Weber es pues el de un intelectual desarraigado, sin compromisos políticos reales y sin la "voluntad de poder", aún y cuando en el ámbito de la investigación científica sí acabara por tener un compromiso con la "voluntad de verdad", aunque expresada en una mera proposición formalista antes de morir, sin poderla dotar ya ni de contenido, ni de mayor elaboración[21]. Aunque el libro de Hufnagel lleva en su título la palabra *Beruf*, para nada la asocia con la larga nota que Weber le dedica a esta noción en sus ensayos sobre el protestantismo, de donde pasó, varios años después, a sus conferencias sobre la política y la ciencia como vocación (*Beruf*) los cuales constituyen el meollo de los textos analizados por la ignorante "crítica", en términos filológicos, de Hufnagel.

[21] ***Ibid.***, p. 341.

Por otro lado, también en 1971 aparecería una crítica marxista, de corte ortodoxo, para cuestionar a la obra de Weber sobre los mismos aspectos en que se había centrado Hufnagel, aunque con otro enfoque y considerando, ahí sí, los ensayos weberianos sobre el protestantismo, contrastados desfavorablemente con las aportaciones de Marx. Así, en su libro dedicado a cuestionar la metodología de la "sociología burguesa" encarnada en la obra de Max Weber, el marxista alemán Wolfgang Lefèvre denunciaba que el método epistemológico formalista de ese tipo de sociología tiene como objetivo fundamental legitimar al sistema capitalista dominante y hacerlo inmune frente a cualquier tipo de crítica[22]. Según este autor, Weber solo reconocía la validez de las condiciones que legitiman al capitalismo como sistema dominante y evadía analizar aquellos factores que entran en contradicción con tal predominio[23]. La prueba de ello se encuentra precisamente en sus ensayos sobre el protestantismo donde Weber no analiza la enorme importancia, para la configuración del capitalismo moderno, del proletariado industrial. En su tesis, Weber se dedica a estudiar exclusivamente los factores ideológico religiosos que legitiman al moderno sistema capitalista, pero no estudia las condiciones de explotación en las que vivía la clase trabajadora en el período histórico de configuración del capitalismo abordado en su estudio, dedicado a ocultar así, arteramente, "el carácter de clase" de la producción capitalista[24]. Lefèvre ignora olímpicamente la clara y específica delimitación de los propósitos de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, donde expresamente se propone realizar un estudio acotado y focalizado de una específica tendencia evolutiva de afinidad electiva entre una ética religiosa y

---

[22] Ver, Wolfgang Lefèvre, ***Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie. Untersuchung am Werk Max Webers***, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, 154 pp.
[23] ***Ibid.***, p. 29.
[24] ***Ibid.***, pp. 72-75.

una mentalidad económica, incrustada dentro de una realidad multifacética y pluricausal. En sus ensayos sobre el protestantismo Weber jamás se propone analizar el fenómeno del capitalismo como tal, sino tan sólo la relación de "afinidad electiva" entre una ética y una mentalidad o *Weltanschauung*. Y como Lefèvre no se ocupa de la explicación que Weber dio sobre la naturaleza y orígenes del moderno sistema capitalista en otras de sus obras, como *Economía y sociedad* o *Historia económica general*, ignora que en esas obras Weber sí abordó específicamente el tema de la configuración del *sistema* capitalista y otorgó una gran importancia al papel del proletariado, en cuanto mano de obra formalmente libre para ser contratada en la constitución y funcionamiento del capitalismo moderno. La crítica de Lefèvre resulta así bisoña e "inocente", pero por ignorante, al no analizar las obras de Weber pertinentes para explicar el funcionamiento del sistema capitalista como tal, al mismo tiempo que ignoró, como resultado de un típico prejuicio, los objetivos expresamente señalados por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, así como su carácter acotado y focalizado.

Por lo demás, las observaciones de Lefèvre con respecto a que la metodología de Weber legitima al sistema capitalista porque no fue capaz de comprender que el Estado desaparecerá cuando los medios de producción pasen del sector privado al sector público, o porque se limitó a señalar los peligros del proceso de burocratización tanto para el capitalismo como para el socialismo, simplemente deben verse como premisas falsas derivadas de la fantasía histórico filosófica metafísica de Lefèvre y otros marxistas dogmáticos. La historia, y la terca realidad, acabaron por darle la razón a Weber y no a esos marxistas con respecto al futuro que tendrían tanto el Estado y los procesos de burocratización, así como el "socialismo realmente

existente", aunque para eso habría que esperar al año de 1989. Lo que Lefèvre tampoco toma en consideración es que Max Weber estaba muy lejos de ser un apologista del sistema capitalista: lejos de legitimarlo, una y otra vez denunció los enormes riesgos que representaba la expansión de la racionalidad instrumental para el margen de libertad del individuo moderno; lejos de ser un optimista "inocente" con respecto al futuro que le esperaba a la sociedad occidental, manifestó siempre un enorme pesimismo realista; pero en vez de proponer salidas utópicas y fantasiosas se limitó a señalar lo que todavía podía hacerse para controlar ese proceso y así salvaguardar los márgenes realistas de maniobra de la libertad individual en una sociedad tecnificada y planificada. En este sentido, la crítica de Marcuse al proceso de la racionalidad instrumental en el coloquio de Heidelberg de 1964 no hizo más que repetir lo que Weber ya había pronosticado medio siglo antes.

***Aportaciones alemanas de 1972 a la interpretación de la obra weberiana.-*** Los libros de Hufnagel y Lefèvre aparecidos en 1971 no hacían otra cosa más que repetir en un estilo exagerado y estridente lo planteado en otros estudios de décadas anteriores. No pueden considerarse ni novedosos ni valiosos para avanzar en el proceso de conocimiento y explicación de la obra weberiana. Al año siguiente, Dirk Käsler publicaría una importante antología que abordaba "la obra e influencia de Max Weber" desde diversas perspectivas, pero resulta sumamente significativo y representativo de la nula participación alemana de las cuatro décadas anteriores en el debate de la tesis weberiana sobre el protestantismo, el que la parte dedicada al tema de la sociología de la religión fuera cubierta no por un artículo de algún autor alemán, sino por textos del

propio Weber y la traducción al alemán de la parte destinada a esos propósitos en el libro de Reinhard Bendix publicado en inglés en 1960[25].

Después de dar cuenta de las aportaciones entre 1971 y 1972 de Hufnagel, Lefèvre y Käsler, debemos considerar a continuación aquellas investigaciones que sí tuvieron una gran influencia al iniciar un especial estilo para abordar la discusión sobre el tema de la racionalización, una vez que éste empezó a considerarse dentro del contexto más amplio tanto de la sociología weberiana de la religión, como en sus implicaciones para la elucidación del complejo problema del "desencantamiento del mundo". Este estilo de investigación, basado en una perspectiva de acentuada orientación neoevolucionista, fue el que acabó por darle su sello distintivo a las investigaciones alemanas en torno a la obra de Weber de la década de los 70.

***El enfoque neoevolucionista del cambio social en la interpretación de Günter Dux.***- La publicación en 1971 de un importante artículo de Günter Dux marcó en Alemania el mayor esfuerzo por reconstruir de manera sistemática la sociología de la religión de Weber como una teoría de la secularización regida por el proceso de "desencantamiento del mundo"[26]. Dux considera que Weber conectó la "constitución" de una teoría de la religión con una teoría de la secularización y por ello afirma que la acción social religiosamente determinada en la sociología de Weber debe interpretarse de una manera radicalmente *evolucionista*. Para Dux la sociología de la religión

---

[25] Ver, Reinhard Bendix, "Religionssoziologie" en: Dirk Käsler (comp.) ***Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung***, Munich, Nymphenburger, 1972, pp. 153-176.

[26] Ver, Günter Dux, "Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie", ***Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie***, vol. 7, 1971, pp. 60-94. (Posteriormente reproducido como pieza de antología en: Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), ***Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zu Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers***, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 313-337. Citaremos aquí esta última versión del artículo de Dux).

de Weber debe interpretarse en términos *evolutivos* porque incluye una perspectiva de desarrollo religioso con un supuesto *principio* y un supuesto *final*, mismos que para Dux no son de ninguna manera ambiguos. Dux reconoce que en virtud del marco epistemológico neokantiano del que partía Weber él no podía formularse explícitamente un modelo de desarrollo religioso con supuestos evolucionistas, porque eso sería tanto como aceptar una especie de racionalidad *inmanente* en el devenir social: es decir, puesto que Weber partía de una concepción de una realidad multicausal y plurivariable, donde un eterno devenir de los problemas culturales determina el conocimiento histórico. siempre descartó, en congruencia con ello, la afirmación explícita de una noción de desarrollo evolucionista. No obstante, en su investigación concreta. Weber sí introdujo de contrabando, a juicio de Dux, criterios evolucionistas[27].

Según Dux, en la sociología de la religión de Weber hay así una noción implícita de evolución religiosa donde al principio aparece un procesamiento simbólico de estructuras profundas de significado, espontáneamente naturales pero no por ello arbitrarias, las cuales permiten, a partir de su racionalización y abstracción sublimada, la comprensión e interpretación de la realidad y el mundo en esa fase inicial. En esta "primitiva" visión del mundo, las acciones se rigen por la operación de representaciones mágicas que buscan, mediante actos rituales, influir mecánicamente en el funcionamiento del cosmos[28]. La aparición de la ética de grandes profetas en el judaísmo marca la transición de la etapa totalmente mágica a la siguiente etapa de desarrollo que Weber denominó expresamente en *Economía y sociedad* la "etapa de la religiosidad

[27] ***Ibid.***, pp. 317-319.
[28] ***Ibid.***, p. 319.

ética". El profeta anuncia fines y orienta la acción en este mundo para ser dirigida hacia esa meta unificada y "correcta", porque el politeísmo ha dejado el lugar a un monoteísmo racionalizador capaz de orientar la conducción de la vida de manera precisa y rigurosa[29]. Para Weber, según Dux, "este paso hacia la etapa de una auténtica religión ética es el primer paso hacia la ética protestante"[30]. Con su orientación ascética hacia la actividad dentro del mundo y dejando de lado cualquier posibilidad de contacto con un Dios trascendente, la ética protestante lleva hasta sus últimas consecuencias el proceso de racionalización iniciado en el profetismo judío, pero con el inevitable resultado de desembocar en un creciente proceso de secularización[31]. De esta manera, el fin, telos, o fase terminal del desarrollo religioso se alcanza con la radical racionalización protestante de la doctrina de la predestinación, en donde los designios de Dios son considerados tanto absolutos como inescrutables, pero en un proceso cuya racionalización interna conduce finalmente a un radical *Entzauberung der Welt* o "desencantamiento del mundo", es decir, la eliminación de cualquier residuo de magia (*Zauber*) en la interpretación del significado del mundo y en la manera de influir en él:

> Aún cuando quizá Weber no haya anunciado el fin de la religión, lo cierto es que él, más que nadie, proclamó la desaparición de una racionalidad material milenaria. Si estaba en lo correcto puede quedar como cuestión abierta; lo cierto es que lo hizo[32].

Ahora bien, Dux sostiene que al margen de los escritos weberianos sobre sociología de la religión, la verdadera fase terminal del proceso de desencantamiento del mundo no ocurre tanto con la racionalización religiosa

---

[29] ***Ibid.***, pp. 320-322.
[30] ***Ibid.***, p. 322.
[31] ***Ibid.***, pp. 326-328.

del protestantismo, sino con ese desencanto mucho mayor que acaba por exhibir en la conferencia de 1919 sobre "La ciencia como vocación", es decir, el manifiesto de Weber para diagnosticar los predicamentos actuales de la modernidad occidental:

> En un cierto sentido Weber culminó el análisis iniciado en 1895 sobre la ética protestante en la conferencia pronunciada en 1919 sobre la ciencia como vocación. Interpretada así correctamente, no fue el protestantismo el que aportó el último acto del desencantamiento del mundo, sino más bien el penúltimo[33].

Dux considera en consecuencia que aunque Weber no fue capaz de explicar expresamente la línea evolutiva del modelo de desarrollo que inspira a su sociología de la religión, de todos modos es posible reconstruirla. La estructura fundamental de la captación de la realidad en las concepciones religiosas "constituye en realidad el punto de partida para una teoría de la historia y el cambio social ahí obtenido"[34]. Sólo que esa teoría del cambio social debe tomar en cuenta también, al lado del proceso de racionalización religiosa, "dos momentos inseparables del mismo: el de las transformaciones reales de lo social, lo cual significa sobre todo, el orden económico y su legitimación"[35], y esto se encuentra a su vez conectado con factores de control y dominación.

La "reconstrucción" de la sociología de la religión weberiana por parte de Dux en términos de un modelo de "evolución religiosa" basado en un teoría de la secularización que emana de una concepción del avance progresivo de

---

[33] *Ibid.*, p. 328
[34] *Ibid.*, p. 329.
[35] *Ibid.*, p. 333.
[36] *Ibid.*, p. 336.

proceso de racionalización entendido como creciente desencantamiento del mundo presenta, sin embargo, muchos problemas que criticamos a continuación basados en los criterios expuestos en el capítulo introductorio de la presente investigación. Por un lado Dux no toma en cuenta para nada la paradoja de las consecuencias no buscadas usada expresamente por Weber para exponer su propia interpretación del cambio social. Y, por otro lado, reconstruye en todo caso, mediante fuertes pinceladas "típico ideales", tan sólo un específico proceso de racionalización de los muchos descritos por Weber, en este caso el denominado por él "racionalismo de dominio del mundo" (*Rationalismus der Weltbeherrschung*). Pero por importante que sea este específico caso de racionalismo para Weber, por ser el peculiar a la sociedad occidental, no fue el único que concibió y describió, ni tampoco le asignó una influencia modélica de carácter universal. Por el contrario, Weber concibe muchos otros modelos más de desarrollo religioso muy diferentes al de occidente , tales como son el "racionalismo de adaptación al mundo" en el caso de China, o el "racionalismo de fuga del mundo" para el caso de la India, o el "racionalismo de violencia" para el caso del Islam y frente a esta pluralidad de modelos de racionalismo Weber no se pronunció en términos absolutos para considerar mejor a uno frente a los otros. Todo depende del punto de vista valorativo adoptado, o del criterio de eficiencia técnica, o del de la racionalidad sustantiva con respecto a la mejor manera de integrar al individuo al mundo, para construir los tipos de desarrollo del racionalismo y poder evaluarlos entre si. En suma, a final de cuentas Weber no se inclina por un modelo único de desarrollo racionalizador que sirva de ejemplo a todos los demás, sino que *como buen historicista que era* ( y esto es omitido totalmente por Dux en su "reconstrucción" evolucionista) Weber plantea más bien una pluralidad abierta de posibilidades. Y esto es lo que en el fondo hace

incompatible a su sociología de la religión con un modelo de "evolución religiosa" de pretensiones universales, o con una teoría de secularización de alcances también universales.

***Importancia de la antología compilada por Seyfarth y Sprondel en 1973.-*** La idea de interpretar a la sociología de la religión en términos de un modelo de "evolución religiosa" no es autóctono de Alemania, pues más bien proviene de la teoría sociológica parsoniana y llega a Alemania a través de Robert N. Bellah, quien en junio de 1964 publicó un influyente artículo teórico en el *American Sociological Review* sobre el sentido que podría atribuirse a una posible "evolución" en el ámbito religioso a la sociología de Weber, independientemente de sus condicionamientos económicos o políticos[36]. Tanto la traducción al alemán de este artículo de Bellah, como la reproducción del artículo de 1971 de Dux, fueron incorporados así como típicos ejemplos de la reconstrucción evolucionista de la sociología de la religión de Weber en cuanto teoría de la secularización, en la antología compilada en 1973 por Seyfarth y Sprondel[37]. Con ello se enmarcaba la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo como una mera etapa del contexto más amplio de una teoría de la evolución religiosa, pues se le veía como un eslabón fundamental de la interpretación weberiana sobre el significado del proceso de la racionalización en general.

La antología de textos recopilada por Seyfarth y Sprondel en 1973 con el título de "Seminario sobre la religión y el desarrollo societal", hace en la

---

[36] Ver, Robert N. Bellah, "Religious Evolution", ***American Sociological Review***, vol. 29, junio 1964, pp. 358-374.

[37] Ver, Seyfarth y Sprondel (comps.), ***Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung***, ***op.cit.***, pp. 267-302 y 313-337 para los artículos de Bellah y Dux respectivamente.

introducción la siguiente pertinente observación: en virtud de que el interés en la obra de Weber en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial se concentró en sus aspectos políticos y metodológicos, mientras que el interés en la discusión de su tesis sobre el protestantismo fue prácticamente nulo, "los estudios de este volumen buscarán aclarar la argumentación de los ensayos sobre el protestantismo", pero dentro del marco de interés de la teoría sociológica alemana contemporánea[38]. Por tal razón, el objetivo primordial del volumen compilado por Seyfarth y Sprondel era seguir "las líneas parciales" de la argumentación en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero para incorporarlas en el contexto más amplio "de la relación de la religión con el desarrollo societal en el ámbito de una teoría general del cambio social"[39]. En ese sentido, las aportaciones de la cuarta sección del volumen, intitulada "aspectos de una teoría de la evolución sociocultural", se proponían discutir, desde diversas perspectivas, incluso antagónicas entre sí, "las implicaciones teórico evolutivas de la sociología de la religión weberiana, donde se encuentra incrustada su *Ética Protestante*, para relaborarla en el ámbito de los modelos por etapas de la evolución religiosa o cultural"[40].

De esta manera, frente a la reconstrucción evolucionista unilineal de la sociología de la religión de Weber como una teoría unívoca de secularización por parte de Dux, se contraponía, por ejemplo, otro artículo firmado por Rainer Döbert sobre "el significado evolutivo de la Reforma" en el cual se cuestionaba la posibilidad de ver a la Reforma protestante como una etapa de incuestionable avance y progreso frente a otras concepciones religiosas de la historia de occidente. Es cierto que aunque es posible construir un tipo ideal

[38] Constans Seyfarth y Walter M: Sprondel, "Einleitung", en Seyfarth y Sprondel (comps.), ***op.cit.***, p. 12.
[39] ***Ibid.***, p. 13.
[40] ***Ibid.***, p. 15.

de "evolución religiosa", donde el protestantismo aparezca como una etapa de mayor congruencia lógica interna frente al catolicismo por el significado y consecuencias atribuidos a la doctrina de la predestinación, así como a la concepción de un Dios realmente trascendente, también es cierto que desde una perspectiva valorativa diferente también podría construirse, con la misma metodología weberiana, otro tipo ideal donde el protestantismo aparecería más bien como una etapa *regresiva* frente al catolicismo en función de una "evolución religiosa" concebida de acuerdo a otros criterios de "avance" y "retroceso". Así, la absolutización de la noción de Dios en el calvinismo con su doctrina de la predestinación puede verse como una regresión frente al catolicismo porque en la primera prácticamente ya no desempeñan "ningún papel importante las nociones de espontaneidad y libertad humanas"[41]. De la misma manera, ciertos aspectos místicos de Lutero representarían una regresión frente a la etapa alcanzada por "la indiferencia paulina" desde el cristianismo primitivo. Por otro lado, el significado histórico universal de la Reforma no puede quedar identificado exclusivamente, en todo caso, con las aportaciones del ascetismo intramundano, pues también resulta crucial tomar en consideración otros de sus aspectos, como son su individualismo y antiautoritarismo que no pertenecen tanto al ámbito de sus efectos en las condiciones económicas, sino al de la conducción de vida (*Lebensführung*) en general[42]. Buena parte del avance societal atribuido al protestantismo proviene de hecho de otra fuente de una gran significado histórico cultural como lo es el Humanismo, el cual pocas veces es apreciado en sus justas dimensiones en esas reconstrucciones típico ideales de la "evolución religiosa" hechas por Bellah o por Dux[43].

---

[41] Rainer Döbert, "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation", en: Seyfarth y Sprondel, ***op.cit.***, p. 311.
[42] ***Ibidem.***
[43] ***Ibid.***, p. 12.

Lo cierto es que de la amplia sociología de la religión de Weber pueden extraerse muchas líneas relativas de desarrollo, construidas típico idealmente, y no exclusivamente una sola como lo es la teoría unilineal y cerrada de la secularización. Resulta así imprescindible tomar en cuenta la *pluralidad* relativista de la *noción de racionalidad* en Weber para no caer en los reduccionismos evolucionistas y absolutizados del estilo de Bellah y Dux.

Tal es el problema que Seyfarth y Sprondel abordan en sus respectivas aportaciones al volumen compilado por ellos. Sin caer en el extremo de la reconstrucción evolucionista unilineal de Bellah y Dux, intentaran encontrar una especie de punto medio a fin de no negar totalmente las implicaciones relativamente evolucionistas que es posible encontrar en varias construcciones típico ideales de la sociología de la religión de Weber, en donde ciertamente ocupa un lugar fundamental la función asignada por él a la "etapa" desempeñada por la ética protestante. Por un lado, Sprondel se propone determinar si es posible extraer una "teoría del cambio social" a partir de la manera en que Weber relaciona los intereses con las ideas en sus ensayos sobre la ética protestante. En su artículo intitulado "Cambio social, ideas e intereses: sistematizaciones a partir de la ética protestante de Max Weber", Sprondel encuentra que si bien no es posible hallar en las obras de Weber una "teoría sistemática del cambio social", sí es posible, en cambio, extraerla de la manera en que explicó decisivas transformaciones sociales, especialmente en su ensayos sobre el protestantismo donde aparece un ilustrativo paradigma en

torno a la manera en que se relacionan las ideas con los intereses en tal proceso de cambio[44].

Frente a otras interpretaciones fallidas sobre el significado y propósito de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, Sprondel propone la tesis de que el objetivo primordial de los mismos no era plantear la superioridad de una nueva moral, sino explicar una importante instancia histórica de cambio social[45]. De tal modo que, después de "reconstruir la estructura del argumento de Weber" en sus ensayos sobre el protestantismo, Sprondel llega a la siguiente conclusión:

> El argumento de Weber en *La Ética Protestante* tiene que ver así con tres niveles históricamente interrelacionados entre sí: la sociedad premoderna con una economía orientada de manera tradicionalista; la fase de transición en la que el proceso de diferenciación termina con el tradicionalismo y se dan las condiciones para crear una nueva estructura institucional; y la fase "del sistema capitalista ya establecido". La fundamentación de la racionalidad material de la salvación tiene lugar así sobre todo en el contexto de transformaciones sociales[46].

Aunque Weber no planteó de manera expresa en sus ensayos sobre el protestantismo ni una teoría del cambio social, ni una proposición teórica general sobre la manera en que la relación de intereses con ideas genera y permite explicar tal cambio, sí las llegó a formular, y de manera sintética y programática, *después* de escribir esos ensayos, al proponerse emprender sus investigaciones de sociología de la religión comparada entre 1913 y 1917[47].

---

[44] Walter M. Sprondel, "Sozialer Wandel. Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik", en Seyfarth y Sprondel, ***op.cit.***, pp. 206-209.
[45] ***Ibid.***, p. 210.
[46] ***Ibid.***, p. 220.
[47] ***Ibid.***, pp. 220-221.

Resulta necesario explicar así la tesis weberiana sobre el protestantismo en función de su sintética y expresa máxima de teoría sociológica según la cual:

> Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las "imágenes del mundo" creadas por las "ideas", han determinado como guardagujas (*Weichensteller*) los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses. A partir de la imagen del mundo se orientaba el "de qué" y "hacia qué" se quería y –no olvidarlo – se podía ser "salvado"[48].

De tal modo que, según Sprondel, aún y cuando tal proposición teórica no aparece como tal y de manera *expresa* en los ensayos weberianos sobre el protestantismo, es precisamente esta proposición la que permite dar cuenta tanto de la *implícita* teoría del cambio social, como de la manera teórica en que para Weber se conectan los intereses con las ideas a fin de explicar la relación de la ética protestante con la moderna mentalidad capitalista, así como para explicar la manera en que las ideas llegan a alcanzar "eficacia histórica". Si bien en los ensayos weberianos sobre el protestantismo no es posible encontrar de manera *expresa* una teoría de la *causalidad* de las ideas sobre los intereses y viceversa, pues Weber prefiere casi siempre referir tal influencia a la flexible metáfora de las "afinidades electivas", lo cierto es que su explicación general sobre la manera en que la ética protestante pudo influir de manera indirecta en la dinámica de intereses por los que ya venía encarrilado el capitalismo moderno, necesariamente se rige y explica por la mencionada proposición teórica general, misma que, aun y cuando no fue formulada sino hasta 1916, ya se encontraba orientando de manera *implícita* la

---

[48] Max Weber. "Die Wirtschatsethik der Weltreligionen (Einleitung)" (1916), en ***Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie***, vol. I, Tubinga, Mohr, 1920, p. 252. Citado en Sprondel, ***op.cit.***, p. 220.

investigación de Weber en 1904 y 1905, incluso en aquellos aspectos referidos a la "paradoja de las consecuencias no intencionadas" y la eventual "secularización" o "destrucción" de las ideas religiosas originales:

> Sólo cuando los intereses materiales e ideales alcanzan su propia dinámica y las ideas su propia historia es cuando resulta concebible el argumento que rige a los ensayos weberianos sobre el protestantismo: a saber, que las ideas bajo determinadas condiciones tienen eficacia histórica, que a su vez deviene en causa de destrucción de las ideas. Así se alcanza primordialmente un nivel de análisis, en el que son representables la historia y el cambio social, sin que tenga que recurrirse directamente a las intenciones conscientes de las acciones. Los sistemas imponen a las intenciones las condiciones de su eficacia, pero en sí mismos se encuentran fuera de las intenciones del sujeto de la acción[49].

La "reconstrucción" de Sprondel del argumento de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, con fundamento en la proposición teórica del "guardagujas" representa así una valiosa e importante aportación exegética alemana de la década de los 70. De hecho, tal aportación aparece en los criterios usados en mi ensayo introductorio para la publicación de la edición crítica mexicana de 2003 de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Uno de los méritos de la "reconstrucción" interpretativa de Sprondel se refiere a la cuestión de la riqueza y complejidad que Weber siempre puso en práctica en las atribuciones de imputación causal. Pero, por otro lado, tal aportación se encuentra enmarcada en la mucho más debatible cuestión de interpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo en un contexto evolutivo. En efecto, en su "reconstrucción del argumento de Weber" sobre el protestantismo, Sprondel usa un marco neoevolucionista a partir del uso de la noción del desencantamiento del mundo que aparece en esa obra, aún y cuando no se

percata que tal concepto no forma parte de los ensayos originales de 1904/1905 sino que fue incrustado posteriormente, en 1920, para la segunda versión. Por consiguiente, según veremos más adelante, dos años después Friedrich Tenbruck criticara a Sprondel por no haberse percatado que el supuesto "esquema evolutivo" no forma parte original ni integrante del argumento sobre el protestantismo, sino que fue descubierto por Weber en otra época (1913) y para otros propósitos de investigación mucho más ambiciosos que el planteado en *La ética protestante*. De cualquier modo, la reconstrucción "evolucionista" del argumento de Weber sobre el protestantismo lo hace Sprondel a partir del siguiente párrafo de la *EP* que no aparece en la primera versión de 1904/1905:

> Con el protestantismo llega a su culminación el proceso de "desencantamiento del mundo" que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación"[50].

Tal párrafo resulta fundamental para los intentos de una reconstrucción neoevolucionista de la obra de Weber por su evidente estructura teleológica: hay un principio (las antiguas profecías judías); un punto medio (el apoyo en el pensamiento científico heleno), y un telos o fin (la *culminación* del proceso en el protestantismo). Sólo que aún y cuando puede interpretarse efectivamente como lo hace Sprondel, en términos de una especie de evolución "dada en la realidad", también puede interpretarse en términos de una mera construcción típico ideal sin una implicación ontológica

---

[49] Walter M. Sprondel, "Sozialer Wandel, Ideen und Interessen...". ***op.cit.***, p. 224.

[50] Ver, Max Weber, ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, ***op.cit.***, p. 167, citado (en la versión alemana original por supuesto) por Walter Sprondel, ***op.cit.***, p. 215.

evolucionista, como lo demostraría al año siguiente la interpretación antievolucionista de la obra de Weber por parte de Wolfgang Mommsen y que analizaremos en el siguiente inciso de este mismo capítulo.

De cualquier modo, a diferencia de Sprondel quien, como vimos, tiene su aportación más valiosa en la manera en que interpreta la relación entre ideas e intereses para dar cuenta de las proposiciones de imputación causal en la sociología de la religión de Weber, su colega Constans Seyfarth prefirió concentrarse en la cuestión de hasta qué punto y de qué manera aparecen implicaciones y supuestos "evolutivos" en la sociología de la religión de Weber, en especial en su tesis sobre el protestantismo. Por un lado, Seyfarth considera que como ya resulta inevitable encuadrar la tesis weberiana sobre el protestantismo dentro del contexto mucho más amplio del significado del proceso de racionalización en general, tal reformulación implica también el tener que abordar las aportaciones y limitaciones de la teoría de la modernización y de las etapas escalonadas del modelo de evolución religiosa planteado por Bellah y Dux, pero a fin de superar sus excesos unilineales y reduccionistas, resulta imprescindible discutir posteriormente la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de la transición del predominio de las motivaciones de la salvación a las motivaciones del éxito y alcanzar así "una conceptualización multidimensional de la idea de los procesos de racionalización"[51]. La correcta interpretación sobre el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo ya no podrá hacerse en el futuro, según Seyfarth, de manera aislada frente al resto de la obra de Weber, pues una aportación fundamental de la sociología alemana de la posguerra ha sido

[51] Constans Seyfarth, "Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems", en: Seyfarth y Sprondel, ***op.cit.***, p. 342.

llamar la atención sobre la imposibilidad de entenderla al margen del más amplio contexto del proceso general de racionalización. Por ello, más que polemizar sobre detalles históricos, es necesario interpretar tal tesis dentro de ese más amplio marco teórico: "Sólo si se reformula el tema de la ética protestante en el más amplio, pero también más preciso, contexto de la racionalización, podrá continuarse productivamente la obra de Weber, más allá de las citas y la polémica"[52].

Con respecto a las perspectivas de la teoría de la modernización y de la teoría de una evolución religiosa por etapas, Seyfarth señala que pueden encontrarse aportaciones precursoras, con supuestos de ambas, desde 1949 cuando Benjamin Nelson subtituló "de la hermandad tribal a la otredad universal" a su investigación sobre "La idea de la usura"[53]. Pero a continuación señala que aunque Weber indudablemente abordó la cuestión de la influencia de la religión en el desarrollo societal, "eso constituía para él una cuestión básicamente empírica, puesto que él jamás reconoció ninguna lógica inmanente al desarrollo religioso"[54]. Para Seyfarth, Weber se limitó así tanto a construcciones tipológicas, "como a las representaciones éticas posibles frente al mundo o a las soluciones típicas frente a los problemas de la teodicea"[55]. Por lo mismo, todas aquellas interpretaciones teórico evolutivas de la obra de Weber, como por ejemplo la de Dux, corren un riesgo seguro porque pasan muy fácilmente por alto "las limitaciones que Weber, quizá a costa de alguna inconsistencia teórica, siempre respetó"[56]. La íntima vinculación que Dux construyó entre la religión y la racionalidad, y que al final de las etapas

---

[52] ***Ibidem.***
[53] ***Ibid.***, pp. 349-350.
[54] ***Ibid.***, p. 350.
[55] ***Ibidem.***
[56] ***Ibid.***, p. 351.

evolutivas implica la autodestrucción de la religión, no es algo que pueda extraerse de los escritos de Weber sin introducir demasiados supuestos que seguramente él no hubiera compartido. En todo caso, no puede acusarse a Weber de incongruente por no haber pensado el proceso de la autodestrucción de la religión hasta sus últimas consecuencias, desde el momento en que él jamás formuló o planteó tal problema, y por ello la forzada "reconstrucción" de Dux por etapas evolutivas tiene serias dificultades de congruencia con los textos de Weber[57].

En consecuencia, para Seyfarth resulta imprescindible introducir toda una serie de condicionantes si es que van a usarse algunos supuestos evolutivos en la reconstrucción de la sociología de la religión de Weber como proceso de racionalización. Por un lado, es cierto que Weber vio al proceso de racionalización como uno de creciente "desencantamiento del mundo", por otro también es cierto que él adjudicó a la ética protestante un importante papel en tal proceso al conectar las preocupaciones de la *salvación* religiosa con las consecuencias del *éxito* intramundano. Por ello, afirma Seyfarth, "mi tesis es que tanto 'salvación' como 'éxito' valen como supuestos evolutivos que se siguen uno del otro, pero refieren a diversos y flexibles mecanismos de control o formas de sanción, con sus correspondientes motivaciones y orientaciones"[58]. De tal modo que si van a introducirse supuestos de carácter evolutivo en la reformulación de la sociología de la religión de Weber en cuanto proceso de racionalización, con una especial atención al lugar que ocupa en ella su tesis sobre el protestantismo, resulta imprescindible darle a esos supuestos evolutivos un carácter *mínimo* y programático:

---

[57] ***Ibid.***, pp. 352-353.
[58] ***Ibid.***, pp. 360-361.

> La suposición de una determinada transición de la "salvación" al "éxito" es el *programa mínimo teórico evolutivo* [*das evolutionstheoretische Minimalprogramm*], que se requiere para una reconstrucción de la sociología weberiana, en especial de su sociología de la religión[59].

Tal programa "mínimo evolutivo" tendría una gran influencia posterior en las obras de Wolfgang Schluchter, a quien comúnmente se atribuye la realización de tal programa. Lo que, en todo caso, Seyfarth sí alcanzó a realizar fue la mera postulación del mismo al advertir sobre los enormes riesgos de incluir criterios evolutivos en la teoría de la racionalización de Weber. Entre las condicionantes que Seyfarth alcanzó a introducir para trabajar con criterios "mínimo evolutivos" en la reconstrucción de la sociología weberiana, se encuentra el de no ver a los criterios de la "salvación" y del "éxito" como "uno junto al otro" o "uno por encima y superior al otro" en un esquema de orientación "hacia el más acá o el más allá", o de intereses ideales frente a intereses materiales, desde el momento en que el tema de *La ética protestante* debe verse como el de "una estructura histórica abierta"[60]. Por otro lado, el protestantismo no debe verse ni como un principio ni como un final, sino como una mera transición del mecanismo de la salvación al del éxito intramundano, pero en un proceso abierto, contingente y no determinado, desde el momento en que el proceso de racionalización en el cual se encuentra incrustado responde también a esas características de apertura y contingencia[61]. Según Seyfarth, tan sólo en la reelaboración de las tres dimensiones de los aspectos psicológicos, políticos y económicos del

---

[59] ***Ibid.***, p. 361.
[60] ***Ibid.***, p. 362.
[61] ***Ibid.***, pp. 362 – 364.

proceso de racionalización, así como en su combinación, "se encuentran probablemente las más importantes posibilidades para una captación de la compleja dinámica estructural que dieron el fundamento para la época de la Reforma"[62].

Con esta propuesta de programa "mínimo evolutivo", Seyfarth dio un sello distintivo a las aportaciones alemanas para reconstruir la sociología weberiana como una teoría del proceso de racionalización y del cambio social, así como para vincular estrechamente al tema de la racionalidad con el de la evolución dentro de parámetros limitados y acotados. No obstante, no todas las perspectivas alemanas de la época podían aceptar los intentos evolucionistas o neoevolucionistas por reconstruir la sociología weberiana, dado que para exégetas más exigentes y con mayor conciencia historicista, como es el caso de Wolfgang J. Mommsen, la perspectiva de Weber era esencialmente refractaria y antagónica a cualquier supuesto de carácter evolucionista. Tal posición, excepcional pero posiblemente mucho mejor fundamentada en su apego a la literalidad de los textos de Weber que la de Seyfarth y Sprondel, quedaría representada con la publicación en 1974 de una importante colección de ensayos del célebre Mommsen.

***La perspectiva historicista y antievolucionista de Mommsen en 1974.-*** Así, en 1974 Wolfgang J, Mommsen publicó un importante volumen[63] que en más de un sentido proporcionaba un decisivo desmentido a todos los intentos por tratar de interpretar a Weber en términos neoevolucionistas, ya fuera por parte de Sprondel y Seyfarth, o bien por parte de perspectivas teóricas que

---

[62] *Ibid.*, p. 366.

[63] Wolfgang Mommsen, ***Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte***, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

compartían la influencia sistémica de Parsons, como eran las de Niklas Luhmann y Jürgen Habermas, quienes a pesar de sus enormes diferencias y sonadas polémicas[64] tendían a interpretar a Max Weber desde una perspectiva neoevolucionista en última instancia referida a la influencia de Parsons.

La perspectiva interpretativa de Mommsen era, en cambio, la de un historiador sin ningún interés en "reconstrucciones" o en "programas de investigación" para "actualizar" a Weber en función de los "actuales requerimientos teóricos", ni tampoco tenía ningún interés en servirse de Weber para "llevar agua a su molino". En más de un sentido Mommsen se había dado a conocer desde 1959 como un joven y devastador crítico de Weber, a pesar de su parentesco consanguíneo con él, pues con fundamento en archivos, correspondencias y un riguroso apego a la interpretación textual de los escritos políticos de Weber había radicalmente cuestionado su pensamiento político por su extrema defensa del imperialismo y el nacionalismo alemán, al mismo tiempo que había defendido la democracia parlamentaria y plebiscitaria pero en términos instrumentales, y no con fundamento en su valor intrínseco o desde una perspectiva iusnaturalista[65]. Con el tiempo, Mommsen se volvió mucho más equilibrado en la evaluación de su distinguido pariente al ampliar su marco de interpretación y explorar los escritos propiamente académicos de Weber y no nada más sus escritos políticos. El volumen publicado en 1974 recoge así una serie de artículos publicados por Mommsen a lo largo de la década que va de 1963 a 1974, así

[64] Para la célebre disputa entre Habermas y Luhmann, que marcó buena parte de las discusiones de la teoría sociológica alemana de las décadas de los 70 y los 80, ver: Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, ***Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie***, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 (La posición de Habermas se encuentra traducida al castellano en: Jürgen Habermas, ***La lógica de las ciencias sociales***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 309-419).

[65] Wolfgang Mommsen, ***Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920***, Tubinga, Mohr, 1959.

como un par de textos escritos especialmente para el mismo, y de los cuales es posible extraer una muy interesante y fidedigna interpretación de la obra global de Weber en términos de estar influida por una subyacente perspectiva "histórico-universal" que de ninguna manera se rige o es compatible con una orientación evolucionista, o de unilinealidad teleológica.

Y las razones para explicar esa particular resistencia refractaria de la obra de Weber a las concepciones evolucionistas proviene, según la informada interpretación de Mommsen, tanto de la influencia de Nietzsche en su epistemología neokantina, como del pluralismo valorativo que compartía con el historicismo no inmanentista de Troeltsch, Meinecke e incluso Huizinga[66]. En consecuencia con ello, Mommsen hace notar que Weber inició su carrera académica "en un momento en que el historicismo se encontraba en el punto culminante de su validez y no es posible soslayar que Weber estuvo influenciado y condicionado en muchos aspectos por el historicismo"[67]. Lo cierto es que el tipo de historicismo al que pertenecía Weber, al lado de Troeltsch, Meinecke, Huizinga y Wölfflin, según lo demuestra el estudio de 1940 de Carlo Antoni, era el historicismo pluralista, abierto, antiteleológico y antideterminista, guiado por el principio formulado por Goethe según el cual

---

[66] Wolfgang Mommsen, ***Max Weber. Gesellschaft, politik und Geschichte, op.cit.***, pp. 59-60, donde Mommsen "invoca" al historiador holandés Johannes Huizinga, a quien por cierto ya en 1940 Carlo Antoni había identificado como parte del historicismo alemán, para ejemplificar la posición teórica de Weber con respecto a la historia, dado que la obra de Huizinga "guarda una notable afinidad con la de Weber". Mommsen cita el siguiente párrafo de un escrito de Huizinga para ejemplificar su semejanza con Weber: "Los problemas planteados por la historia dependen de la ubicación espiritual y de la actitud cultural con las que un pueblo o una época afrontan el pasado. El historiador desea ver el pasado de manera viviente, pero *dentro* de las ideas espirituales elegidas por él mismo. Investiga formas de vida, formas de Estado, formas económicas, formas de la religión y del pensamiento para las cuales ya dispone en su espíritu de categorías y normas" (Johannes Huizinga, ***Geschichte und Kultur***, Stuttgart, 1954, citado en Mommsen, ***op.cit.***, p. 60). En otras partes de su libro Mommsen (***op.cit.***, p. 105) cita también la afinidad entre Weber y Troeltsch, aun y cuando no concordarán en el valor del concepto de "desarrollo" (*Entwicklung*), al cual Troeltsch intentaba salvar dentro de su perspectiva de un historicismo pluralista y abierto, mientras que Weber, quizá con ánimos polémicos para aclararlo en el contexto de una discusión con su gran amigo, lo calificaba de "estafa romántica"

"el individuo es inefable" mismo que, por cierto, sirve de epígrafe al libro fundamental de Meinecke sobre *El historicismo y su génesis*. Ahora bien, un historicismo de este linaje se basa, específicamente en el caso de Weber, en una concepción pluralista y relativista de los valores, al lado del supuesto neokantiano de que no es posible conocer la "totalidad" y el "significado último" del devenir histórico, pues en última instancia éste es un *noúmeno* cuya racionalidad jamás es "descubierta", sino que siempre es "construida" por el historiador. Y por ello, difícilmente puede ser compatible esta concepción historicista con un criterio de evolución inmanente y por etapas del proceso histórico. Mommsen afirma así, desde una primera instancia, por un lado que:

> La concepción de la ciencia de Weber puede ser descrita como un decisionismo nominalista que acepta como inevitable la relatividad de todos los valores pero que, al mismo tiempo, aspira a una elevada captación racional de todos los fenómenos sociales, incluidos sus contenidos valorativos subjetivos[68].

Como consecuencia de ese "decisionismo" nominalista y relativista, Weber rechazaba todas las filosofías de la historia que pretendían haber descubierto el "significado último" del sentido inmanente de la historia, ya fueran las de Hegel y Marx, o las de Comte y Spengler, y por lo mismo rechazaba la idea de un "desarrollo" o "evolución" (*Entwicklung*) de carácter inmanente en el proceso histórico, el cual no podía ser visto más que como una especie de estafa o irresponsable charlatanería. Por ello, según Mommsen:

---

[67] ***Ibid.***, p. 183.
[68] ***Ibid.***, p. 29.

> Max Weber rechazaba por principio todas las filosofías materiales de la historia; tomaba por una "estafa" a todas aquellas filosofías de la historia que pretendían haber descubierto leyes objetivas del curso de la historia o, al menos, un sentido interno del proceso histórico como tal. Desde su propio punto de vista, que a lo mejor podría calificarse de un neokantismo lleno de principios nietzcheanos, no podía haber ninguna racionalidad "objetiva" y no construida del proceso histórico [...]. Para Weber, no existe ninguna "ley" objetiva en la realidad social. En el mejor de los casos, sólo es posible construir teorías de los procesos sociales con ayuda de tipos ideales, parecidos en algo a las leyes y que, por lo mismo, pueden servir como pautas para medir el grado de distancia o alejamiento de determinados sectores de la realidad social con respecto a tales modelos nomológicos [...].
> Esta posición radical se desprende forzosamente de la premisa mayor, según la cual el proceso histórico, tomado en sí mismo, carece de sentido y, por lo menos desde la perspectiva de un observador desinteresado, se presenta como un acontecer más o menos caótico. Sólo cuando aplicamos determinados conceptos y categorías, formulados desde el punto de vista de determinados valores culturales últimos, a un delimitado sector de la en sí infinita realidad, se vuelve éste comprensible para nosotros[...].
> Max Weber tenía plena conciencia que con un procedimiento así sólo era posible captar fragmentos de la realidad social, pero nunca su totalidad, pues consideraba imposible, incluso deshonesto, ir más allá de la construcción de modelos típico ideales, con ayuda de los cuales tan sólo podían investigarse ciertos trayectos históricos, analizados desde el punto de vista de sus efectos sociales y consecuencias humanas[69].

Sin duda resultaba fundamental, para este marco interpretativo, la base epistemológica aportada por el neokantismo de Baden, especialmente en la versión de Heinrich Rickert, pero Weber siempre lo amoldó a sus propios supuestos de corte nietzcheano, esencialmente ajenos y antitéticos a los de su gran mentor neokantiano. Así, Mommsen hace notar que si bien Weber consideraba, siguiendo a Rickert, que sólo mediante "nuestros intereses

[69] ***Ibid.***, pp. 147-149.

orientados hacia valores" puede constituirse la historia, porque sólo cuando un objeto histórico se pone en relación con determinados valores culturales es posible convertirlo en un "individuo histórico", también es cierto que "Weber quería decir una cosa totalmente diferente a la de Rickert". Y la razón para ello, es que mientras Rickert y los neokantianos defendían la idea de la existencia *objetiva* de valores culturales, Weber oponía a este supuesto un radical "decisionismo de corte nietzcheano", según el cual "los valores deben su validez exclusivamente a la decisión subjetiva de la personalidad"[70]. Con ello Weber construía también el puente en la dirección del historicismo pluralista cuyos orígenes se remontan a Vico y Herder y que había sido retomado por sus colegas Troeltsch y Meinecke, al mismo tiempo que disolvía y rechazaba el historicismo de corte ontológico, inmanente y unilineal ya fuera de Hegel, de Marx o de Comte. Según Mommsen,

> Con esto Weber disolvía fácticamente la "historia", en cuanto concepto ontológico de validez universal, en "historias", es decir, en "sectores finitos" seleccionados "entre la infinitud sin sentido del acontecer universal", de acuerdo con puntos de vista valorativos siempre diferentes y que son los únicos que dan sentido a aquellos sectores. Naturalmente esto no significa como podría aparentemente pensarse, la total subjetivización de la historia como ciencia, sino más bien precisamente lo contrario. La distinción precisa entre enunciados de deber ser y de valor, por una parte, y la ordenación estrictamente causal de acuerdo con el principio de la "causación adecuada", por otra. Precisamente a través de la entrega de los últimos restos de pensamiento teleológico y ontológico, la ciencia de la historia debería realizar aquello que le corresponde, es decir, contribuir a la comprensión de la importancia cultural de los grandes procesos sociales y proporcionar al individuo las necesarias informaciones que le permiten elegir racional y responsablemente entre las diferentes alternativas sociales y las series de valores[71].

---

[70] ***Ibid.***, p. 106.
[71] ***Ibid.***, p. 106-107.

La pluralidad de "historias", a las que se hace referencia en la cita anterior, deriva directamente de la idea weberiana según la cual las explicaciones con fundamento en la idea del desarrollo (*Entwicklung*), o más exactamente "tendencias evolutivas", tan sólo pueden ser útiles para el avance del conocimiento científico si se conciben como meras "construcciones típico ideales" y se evita confundirlas con movimientos o procesos "reales", es decir, como si estuvieran apoyadas en una validez ontológica e inmanente. El telos, fin, o meta hacia el que se "dirige" el "proceso de desarrollo" no puede tener más sentido y significado que el asignado por el investigador al mismo en su construcción típico ideal, y por lo mismo puede darse una multiplicidad plural de tales construcciones de significado, en última instancia "referido a valores", por supuesto que con "orientaciones" encontradas, contradictorias y antagónicas entre sí. El criterio para determinar cuál de esas construcciones es mejor, o tiene mayor validez frente a las otras, depende de dos cosas: 1) de la mayor relevancia valorativa que, en un momento dado, tenga una construcción frente a la otra para explicar cuestiones culturalmente determinadas para una específica comunidad de investigadores; y 2) que haya plena conciencia de su carácter constructivista y no se confunda tal construcción con una realidad ontológica inmanente y metafísica, tales como pueden ser el "significado de la historia", "la astucia de la razón" o incluso los designios de la divina Providencia. Cuando este último tipo de interpretaciones no es consciente del carácter constructivista que le ha sido asignado al significado del proceso histórico y se confunde con algo que vale "real y objetivamente", independientemente de los intereses del historiador o sociólogo, es cuando puede discriminarse su inferioridad relativa frente a otras construcciones

típico ideales plenamente conscientes de su carácter constructivista y artificial. Por ello pueden darse, incluso dentro de la obra de un mismo investigador, una pluralidad de construcciones típico ideales de muy diversos "procesos de desarrollo" o de muy diversos "trayectos" históricos. Mommsen señala en consecuencia el carácter básicamente hipotético de las construcciones típico ideales de los "procesos de desarrollo" realizadas por Weber, así como su carácter pluralista y relativo, cuando nos advierte que en relación a sus investigaciones sobre el capitalismo y la burocracia:

> Max Weber rechazaba, por otra parte, la tendencia supuestamente inmanente del sistema capitalista, que él mismo deseaba definir precisamente con métodos sociológicos, a identificarse con una ley objetiva de desarrollo. Una y otra vez nos encontramos en la obra de Weber con la perspectiva histórico universal del surgimiento de una era burocrática; pero ella no es hipostasiada en una proposición ontológica de filosofía de la historia, sino que más bien sirve como una especie de hilo conductor hipotético para discriminar la importancia de los fenómenos sociales. [En efecto], para Weber toda visión integral del proceso histórico sólo tenía un carácter hipotético; servía para la orientación, pero no era entendida como verdadera sin más o como si fuera inmodificable. Por lo tanto, es perfectamente coherente que Max Weber dedicara gran atención precisamente a las fuerzas y tendencias opuestas y tratara de investigar las condiciones bajo las cuales ellas podían desarrollarse con óptima efectividad[72].

En congruencia con esta perspectiva, Weber consideró expresamente a sus estudios comparativos de sociología de la religión "como una serie de investigaciones que acentuaban exclusivamente aquellos aspectos cualitativos de los respectivos desarrollos y así buscaban poner a la vista, de manera típico idealmente agudizada, las respectivas singularidades o diferencias"[73]. Las

construcciones típico ideales de "procesos de desarrollo", a partir de la selección de ciertas "tendencias evolutivas", no podían verse, por lo tanto, en términos cerrados, deterministas o unívocos como pretendería las teoría neoevolucionista del "desarrollo religioso" (Bellah), sino que para Weber esas construcciones deberían considerarse siempre en términos hipotéticos y abiertos, en principio, a una *pluralidad* de construcciones alternativas, lo cual dificulta ya de entrada una interpretación evolucionista o teleológica excluyente de otras posibilidades de construcción de los "procesos de desarrollo". Según Mommsen, conforme avanzó el propio desarrollo intelectual de Weber, éste tendió cada vez más a concebir al tipo ideal en términos de apertura y pluralidad:

> La intención fundamental de Weber se dirigía cada vez más fuertemente hacia una teoría sistemática del tipo ideal que no estaba destinada a presentar el desarrollo de la historia universal, ya fuera de manera conjunta o de determinadas secciones, sino que más bien debía ser una herramienta teórica para *una pluralidad de posibles interpretaciones* de problemas históricos o socialmente relevantes[74].

Tal característica de pluralidad antiteleológica aparece de manera especialmente acentuada, según Mommsen, en la construcción de los tipos ideales o puros de dominación legítima, donde, a fin de evitar una posible interpretación secuencial de "desarrollo por etapas" del carisma a la tradición y de ahí a la legalidad racional, Weber deliberadamente decidió exponerlos siempre en términos de una secuencia "inversa", a fin de empezar por la legalidad racional y terminar con el carisma[75]. En este sentido, Mommsen considera que en el caso de los tipología de dominación ésta debe verse como

---

[74] ***Ibid.***, p. 204. Las cursivas son nuestras.
[75] ***Ibid.***, pp. 203 y 128.

una construcción típico ideal antievolutiva "extremadamente formalizada que evita cualquier referencia directa al desarrollo histórico"[76] y que además está diseñada para no confundirse ni con ni con un desarrollo histórico lineal, ni con una teoría de ciclos recurrentes[77].

Por otro lado, la noción del tipo ideal está directamente relacionada con la concepción del historicismo tardío según la cual el objetivo último de la historia es el conocimiento de lo único, de lo específico, irrepetible y no genérico, de acuerdo al principio eminentemente historicista de que "el individuo es inefable". Por eso hace notar Mommsen que "el tipo ideal fue utilizado no pocas veces en un sentido que se aproxima al de las 'totalidades individuales' de Ernst Troeltsch"[78], especialmente en su libro de 1922 *Der Historismus und seine Probleme*, pero que así también debería entenderse "como lo entendía el propio Weber, que la problemática de los ensayos sobre el protestantismo es de carácter primordialmente histórico"[79]. O por lo menos así fue concebida en un principio, aún y cuando después fuera incorporada en el planteamiento del problema mucho más amplio sobre el sentido del proceso de racionalización en general. En cualquier caso, el desarrollo explicativo de Weber se basa en construcciones típico ideales y no es susceptible de ser interpretado en términos evolucionistas o neoevolutivos.

La tesis weberiana sobre el protestantismo solo puede ser interpretada adecuadamente cuando se toman en consideración, por un lado, todas las acotaciones y condicionantes introducidas explícitamente por Weber en su

---

[76] ***Ibid.***, p. 203.
[77] ***Ibid.***, p. 128.
[78] ***Ibid.***, p. 228.
[79] ***Ibid.***, p. 194.

planteamiento del problema así como en su pluralismo metodológico que ubica en su justa dimensión al peso específico de las ideas frente a los intereses materiales e ideales, pero también por la manera en que después esa tesis es conectada con los temas de sus estudios comparativos de sociología de la religión donde aparece relacionada al profetismo del antiguo judaísmo en una construcción típico ideal de un "proceso de desarrollo" regido por un creciente "desencantamiento del mundo". Dentro de esta construcción típico ideal, Weber encontró "en el profetismo judío una nueva y para él fascinante fuente de 'conducción racional de vida' casi a la altura de la de la religiosidad puritana, y en algunos aspectos hasta parecía ser superior a ella"[80]. Pero la cuestión de la "superioridad" de una forma religiosa frente a otra es a final de cuentas algo relativo pues depende del criterio seleccionado para hacer la construcción típico ideal del "proceso de desarrollo".

La importancia de los estudios weberianos sobre el protestantismo debe verse, en consecuencia, dentro de este más amplio marco de investigación. Es cierto que Weber acabó ubicando el significado contextual de sus ensayos sobre el protestantismo dentro del más amplio y complejo significado del "proceso de racionalización" en general, pero éste adquiere la forma de poder ser reconstruido en términos de múltiples y variadas orientaciones típico ideales. Una de ellas es la retomada y exagerada en interpretaciones neoevolucionistas, como las de Bellah, Seyfarth y Sprondel, en términos de considerar la validez del protestantismo como una "etapa" del proceso de "evolución religiosa", pero eso resulta válido tan sólo sí es consciente de que constituye una mera construcción típico ideal, una especie de "mero hilo conductor hipotético", que si en función de la "relación a valores" cultural de

[80] *Ibid*, p. 196.

las décadas de los 60 y 70 en las universidades de Harvard, Mainz y Tubinga, resultaba particularmente útil y relevante para avanzar en un estilo específico de hacer sociología de la religión y explicar el cambio social, entonces por supuesto que podía considerarse útil y "válida", pero no porque el propio Max Weber lo hubiera formulado de esa manera, sino porque así lo exigía la "innovación teórica" de reordenar de la forma más conveniente demandada por una nueva "orientación valorativa" propia de una época y un ámbito cultural distinto al que Weber había vivido.

Lo decisivo, en todo caso está en, por un lado, no atribuirle un sentido ontológico inmanente a la teoría de la "evolución religiosa" como a veces parece ocurrir especialmente con el caso de Bellah; y, por el otro, en no afirmar que tal reconstrucción neoevolutiva fue llevada a cabo directamente por Weber, o que éste era su "verdadero propósito *implícito*", o que Weber ya tenía "un programa de investigación mínimo evolutivo", el cuál, aún y cuando él ya no tuvo tiempo de desarrollar y "hacer *explícito*", es posible llevarlo a cabo actualmente en función de que esa interpretación neoevolutiva es supuestamente la "correcta" y "definitiva" por poder ser extraída de algunas afirmaciones aisladas de Weber, especialmente en el capítulo de *Economía y sociedad* dedicado a la sociología de la religión.

En otras palabras, si el "programa mínimo evolutivo" es visto como una aportación propia de Seyfarth y Sprondel, a partir de la inspiración generada por la combinación de Weber, Winckelmann y Bellah e incluso Parsons, para abrir nuevos cauces de investigación teórica y empírica, entonces resulta válido y hasta recomendable siempre y cuando se esté plenamente consciente que tal construcción típico ideal les pertenece *a ellos* y no fue formulada como

tal por el propio Max Weber. Pero si ese "programa mínimo evolutivo" tiene pretensiones hermenéuticas para fundamentar y validar "la correcta interpretación" de los "verdaderos propósitos teóricos" de Max Weber, entonces debe rechazarse en función de que la interpretación pluralista, historicista y antievolucionista de la obra de Weber por parte de Mommsen está mucho más apegada a los textos originales y demuestra un mayor respeto histórico, textual y filológico por los mismos. Puesto de otra manera, los intérpretes neoevolucionistas de la obra de Weber pueden tener muchas y mayores potencialidades para el avance de la teoría sociológica contemporánea que la versión de Mommsen, pero ésta se encuentra histórica y filológicamente mucho mejor fundamentada por su riguroso apego a los textos originales y, en términos de una aspiración hermenéutica, tiene mejores fuentes e instrumentos para demostrar su validez, tales como la innegable pertenencia de Weber al movimiento del historicismo alemán tardío y las muy diversas expresiones de Weber en contra de las tendencias evolucionistas, ontologistas o teleológicas de la interpretación de la historia y del cambio social. Asimismo, la versión de Mommsen da mucho mejor cuenta de los rasgos pluralistas, relativistas, decisionistas y hasta nominalistas que se manifiestan a lo largo y ancho de toda la obra de Weber, que la que puede hacerlo la "selectiva" versión neoevolucionista. El mayor apego a los textos en la versión rigurosamente hermenéutica de Mommsen sobre las pretensiones teórico sociológicas de Seyfarth y Sprondel remite, en última instancia, a la ventaja del historiador frente a la del sociólogo, cuando se trata de medir la validez comparativa de ambas perspectivas en términos de cual es la mejor desde un punto de vista interpretativo. Y, desde este específico punto de vista, un historiador riguroso y apegado a las fuentes y documentos textuales tiene todas las ventajas frente a los instrumentos de la "imaginación sociológica" de

sus competidores, por lo menos en lo referente a sus respectivas pretensiones hermenéuticas. No obstante, la versión neoevolucionista lanzada por Seyfarth y Sprondel en 1973 demostraría tener mayor influencia que la de Mommsen en la segunda mitad de la década de los 70 en Alemania, como lo demuestra claramente el libro de Weiß publicado al año siguiente del de Mommsen.

***Weiß en 1975 o la fundamentación neoevolutiva de la sociología de Weber.-*** Así, con el título de "Max Weber y su fundamentación de la sociología" aparece en 1975 un libro de Johannes Weiß que aunque explícitamente reconoce en su factura la influencia de la sociología de Berger y Luckmann, en ocasiones exhibe más claramente la influencia de Seyfarth y Sprondel por lo menos en la manera de interpretar el significado de la sociología de la religión de Max Weber. Esto aparece sobre todo al "delimitar" Weiß el tratamiento de la sociología de la religión weberiana en términos de su íntima vinculación con la compleja noción de "Racionalidad" y referir inmediatamente después, en una nota de pie de página, que las directrices marcadas por el volumen de 1973 de Seyfarth y Sprondel señalan cómo debe hacerse tal tarea reconstructiva:

> Por ello debemos sobre todo limitar así el tema principal de la sociología de la religión de Weber como el de *Religión y Racionalidad* y en este propósito tomar aquí la perspectiva que han seguido algunos cuyo planteamiento del problema seguiremos en una exposición parecida. (Nota de pie 440): Sobre el significado fundamental del problema de la racionalización para la sociología de la religión de Weber ( y su sociología en general), véase Seyfarth y Sprondel (*comps.*), 1973, sobre todo los trabajos de Bellah, Sprondel, Döbert, Dux y Seyfarth[81].

[81] Johannes Weiß, ***Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung***, Munich, UTB Verlag Dokumentation, 1975. p. 105, nota de pie 440 desarrollada al final en las pp. 188-189.

La relación entre religión y racionalidad se da para Weber en una muy estrecha relación por el hecho de que "Max Weber mostró en su sociología de la religión que el dominio histórico de la racionalidad también tuvo decisivos prerrequisitos ético-religiosos"[82]. Weiß demuestra a continuación que el tema de la tensión entre la religión y las características de la ordenación de la vida terrena representó una gran preocupación para Weber desde sus años de estudiante, y por ello buscó resolver tal tensión mediante un análisis del proceso de "desarrollo" de ambas esferas:

> El concepto clave para el desarrollo de ambas esferas (y su interrelación) se llama: *racionalización*. La estructura y origen del específico racionalismo occidental aparece también como el tema central de la investigación sociológica religiosa de Max Weber. El capitalismo moderno es el producto, plenamente significativo a partir de su tratamiento sociológico, de la historia de la racionalización occidental. En tal medida, esa interrelación aparece de manera especialmente notable desde *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en cuanto primer estudio sociológico religioso de Weber[83].

Las subrepticias implicaciones neoevolutivas de tal interpretación empiezan a manifestarse gradualmente conforme Weiß identifica a la "racionalidad" no nada más como una "ley" de la investigación de Weber, sino "también y sobre todo en cuanto objeto central" de la investigación weberiana[84]. A pesar de que un apartado posterior Weiß se esfuerza por distinguir tres significados diferentes sobre la manera en que Weber empleó el concepto de "racionalidad", en su aspectos metodológico, comprensivo-

---

[82] *Ibid*, p. 127.
[83] *Ibid*, p. 133.
[84] *Ibid*, p. 135.

interpretativo y ético[85], lo cierto es que la tendencia básica de su interpretación neoevolutiva lo lleva frecuentemente a fusionarlos a fin de darle un significado teórico evolutivo tanto a la sociología de la religión como a la concepción histórico universal de Weber. En otras palabras, la "racionalización" aparece para Weiß como una tendencia evolutiva inmanente que se manifiesta tanto en la "evolución" de la lógica interna de los procesos religiosos, como en la "evolución" de la técnica, la ciencia y los mecanismos sociales que llevan a un creciente control "racional" del mundo. De esta manera, el proceso de la racionalización está orientado teleológicamente, y de un fundamento religioso original, fuertemente arraigado en la personalidad ética del puritano, acaba por desembocar fatídicamente en una "despersonalización", en un "desencantamiento del mundo" regido por sus propias leyes "objetivas" y tecnocráticas de racionalismo de dominio que acaban por sumir al individuo contemporáneo en una "jaula de hierro"[86].

Lo cierto es que la interpretación de Weiß lleva programada desde el principio una lógica teleológica evolutiva al identificar, primero, a la racionalización con una especie de evolución, y atribuirle, después, una tendencia inmanente a tal "progreso", aún y cuando paradójicamente acabe desembocando en la "irracionalidad" de la jaula de hierro. Tal lógica es, sin embargo, esencialmente ajena a la que regía las investigaciones de Max Weber según lo había demostrado con toda claridad un año antes la magistral interpretación de Mommsen. Pero tal parece que Weiß jamás se pregunta si los "procesos de desarrollo" para Weber no eran más que artificiales construcciones típico ideales a las que su epistemología neokantiana, en

---

[85] *Ibid.*, pp. 137-138.
[86] *Ibid.*, pp. 139-147.

última instancia decisionista, no podía otorgarles el significado de una racionalidad inmanente, así como todo criterio de "evolución" es en última instancia una mera construcción típico ideal, en principio abierta a la posibilidad de construcciones alternativas con una orientación opuesta, y hasta antagónica y contradictoria, del significado del "desarrollo". Todo depende del valor último que se elija para hacer la "construcción" que imprime su sentido al "proceso de desarrollo".

A pesar de sus graves limitaciones, la interpretación de la obra de Weber por parte de Weiß también encontró, en congruencia con sus parámetros lógico evolutivos de teleología inmanente, otro aspecto que tendría una enorme repercusión en posteriores interpretaciones alemanas de la misma obra: a saber, la posibilidad de que el proceso de racionalización religiosa se rigiera por sus "propias leyes internas", independientemente de los condicionamientos económicos y "materiales". Según Weiß, Weber siempre "reconoció" tanto la *lógica interna* de los procesos religiosos como su autonomía frente a una determinación directa por parte de las condiciones materiales y por eso siempre opuso a la reducción de las ideas religiosas a una supuesta base económica: "Me parece que aquí se encuentra el auténtico fundamento para que Weber tomara el tema del procesos de racionalización a partir de su religiosidad interna, según ya lo interpretamos más arriba"[87].

Lo cual lleva a Weiß a afirmar, por un lado, que la tesis de Weber sobre el protestantismo no puede entenderse correctamente al margen del contexto de significado que proporciona el tema mucho más amplio del significado del proceso de racionalización en general, pero, por otro lado incluso más

novedoso que el primero, que la tesis weberiana sobre el protestantismo debe ser interpretada en función de la autonomía (*Eigenständigkeit*) de la lógica interna de las ideas y experiencias religiosas, y por ello Weber jamás pudo aceptar que se redujera a la ética protestante al papel de una mera superestructura ideológica del modo de producción capitalista[88]. El principio del claro reconocimiento de Weber a la autonomía de la lógica interna de las ideas y experiencias religiosas constituye la base fundamental de la revolucionaria interpretación de la obra de Weber que Friedrich Tenbruck presentaría en un par de artículos publicados también en 1975.

---

[87] ***Ibid.***, p. 155.
[88] ***Ibid.***, pp. 155-156.

## II.- FRIEDRICH TENBRUCK: DE LA DENUNCIA DEL FRAUDE DE *ECONOMÍA Y SOCIEDAD* A LA AUTONOMÍA LÓGICA DE LAS IDEAS EN EL PROCESO DE RACIONALIZACIÓN

***"La obra de Max Weber" según la versión de Tenbruck en 1975.-*** Pocas veces un solo artículo genera tanta polémica, pero también tan fructíferas y pertinentes aclaraciones, como "Das Werk Max Webers", publicado por el profesor de la Universidad de Tubinga Friedrich Tenbruck en 1975[1]. En este crucial trabajo Tenbruck combinó una tesis sistemática con una basada en la rigurosa periodización cronológica de las obras de Weber, así como de su respectiva importancia relativa, a fin de determinar en dónde deben buscarse sus principales aportaciones teóricas, sustantivas y sistemáticas. De tal modo que el primer cañonazo de su artículo es disparado contra la extendida, pero según Tenbruck errónea suposición, de considerar a *Economía y sociedad* como la *magnus opus* de Max Weber. Mediante una rigurosa ubicación de la obra y una serie de convincentes argumentos, Tenbruck demuestra por qué Weber no la consideraba así, en tanto que él veía en sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión* a su principal obra y más importante aportación intelectual.

La argumentación de Tenbruck para demostrar esta aventurada pero plausible tesis es la siguiente: la identificación de *Economía y sociedad* como la principal obra de Weber se la debemos a sus editores, es decir, Marianne Weber en 1922 y Johannes Winckelmann en 1956, pero no a Weber mismo. Weber jamás visualizó a *Economía y sociedad* como una obra de las

[1] Friedrich Tenbruck, "Das Werk Max Webers", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik***, vol. 27, 1975, pp. 663-702, actualmente reproducido en: F. Tenbruck, ***Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber***, edición de Harald Homann, Tubinga, Mohr, 1999, pp. 59-98. Citaremos aquí esta última versión.

dimensiones como la que Marianne envió póstumamente a la editorial Mohr de Tubinga, la cual en todo caso tiene un carácter demasiado fragmentario y en muchas partes incluso podría estar excesivamente "reconstruida" por la pluma de Marianne. Por otro lado, resulta muy difícil aceptar que un genio intelectual de la talla de Max Weber, hubiera puesto todas sus energías en el desarrollo de una nomenclatura conceptual para propósitos didácticos, pues ese era precisamente el objetivo para el cual se le había solicitado la elaboración de *Economía y sociedad*: un manual, una obra de referencia, un libro de texto para la enseñanza de temas económicos y sociológicos dentro de la serie "Fundamentos de la economía social" editados por la editorial Mohr de Tubinga. A diferencia de los tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, la "reconstruida" obra de *Economía y sociedad* no tiene una tesis central o hilo conductor que unifique esa fragmentada obra, precisamente porque es una mera obra de referencia o "cantera" de la cual pueden extraerse muchas tesis parciales inconexas entre sí. De tal modo que si en 1949 Winckelman se refería al carácter fragmentario e inacabado de esa obra como un *irregulare aliquid corpus*, y en 1932 Karl Jaspers dictaminaba la integridad y grandeza intelectual de Weber en términos de su fracaso al no concluir su "obra principal", la cual se compone de "fragmentos masivos que quedaron como los bloques de construcción no usados de un titán". Tenbruck considera, en cambio, que:

> Ninguna de esas dos caracterizaciones es satisfactoria. La pasión intelectual de Weber excluye la posibilidad de que la obra de su vida quede enterrada en una obra de referencia, su resolución intelectual lo coloca más allá del crítico, y su consistencia

> intelectual excluye la posibilidad de una producción de fragmentos sin plan consciente[2].

Durante demasiados años se buscó inútilmente el hilo de Ariadna que le diera un sentido integrador a la que se veía erróneamente como la "obra principal" (*Hauptwerk*) de Max Weber. Y tal fracaso deriva, según Tenbruck, de que se buscó en el lugar equivocado. Pues la *Hauptwerk* de Max Weber está en sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, especialmente el primero, donde se encuentran formulados los principales atisbos teóricos de su sociología, especialmente en las partes sistemáticas de sus introducciones: la general de 1920, tradicionalmente leída de manera equivocada como si fuera parte integrante de sus ensayos sobre el protestantismo; la que aparece antes de sus ensayos sobre el confucianismo con el título de "Introducción a la ética económica de las religiones universales"; y su célebre "Excurso" o *Zwischenbetrachtung*. Ahí Weber resumió las implicaciones teóricas de sus investigaciones sustantivas sobre sociología de la religión que se inician con sus célebres ensayos sobre el protestantismo ascético. En esos primeros ensayos, Weber identificó el punto final del proceso de *desencantamiento del mundo* en la historia de la religión, un proceso que ayudó a gestar al mundo moderno. Sin embargo, en la primera versión (1904/1905) de esos célebres ensayos, Weber aún no disponía del concepto de "desencantamiento" (*Entzauberung*), ni tenía todavía claro cuál era el origen de tal proceso, lo cual Tenbruck hace notar *por primera vez* en este artículo de 1975 al tiempo que no desaprovecha la oportunidad para echarle en cara la ignorancia de este dato fundamental a los intentos de Seyfarth y Sprondel en 1973 por reconstruir en términos neoevolutivos la

---

[2] *Ibid.*, pp. 61-62.

sociología de la religión de Weber. Porque, según ya ha sido mencionado más arriba, todo el esfuerzo de reconstrucción neoevolucionista de la sociología de la religión de Weber por parte de Sprondel, se hace a partir del siguiente párrafo de la segunda versión de la *EP* (1920), ausente en la primera versión:

> Con el protestantismo llega a su culminación el proceso de "desencantamiento del mundo" que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación"[3].

Tal párrafo es crucial para la reconstrucción neoevolucionista de la obra de Weber por su evidente estructura teleológica: hay un principio (las antiguas profecías judías); un punto medio (el apoyo en el pensamiento científico heleno), y un telos o fin (la *culminación* del proceso en el protestantismo). Aunque Tenbruck pone en evidencia la ignorancia de Sprondel con respecto al momento en que Weber introdujo ese pasaje en sus ensayos sobre el protestantismo, se apoya sin embargo en el intento del segundo precisamente para resaltar su enorme importancia teórica. Sprondel acierta pues en encontrar aquí un importante objetivo teórico de Weber para conceptualizar adecuadamente el proceso de *racionalización*, pero ¿dónde y cuándo lo introdujo por primera vez Weber? La precisa identificación de tal fuente nos dará la pista sobre dónde elaboró Weber los principales objetivos teóricos de su obra sociológica y por qué es en la noción de "racionalización" donde se

---

[3] Ver. Max Weber. ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***. edición crítica de FGV, ***op.cit.***, p. 167, donde por un lado se pone entre corchetes dicho párrafo para indicar que es un agregado de 1920 que no aparecía en la versión de 1904/1905, y, por el otro, remitimos a una nota crítica donde se hace constar que el término de "desencantamiento" aparece invocado cuatro veces en los ensayos de Weber pero siempre en la segunda versión de 1920. Por otro lado, en las páginas 17-18 de nuestra "Introducción del editor" rendimos debida cuenta y reconocimiento al artículo de Tenbruck de 1975 aquí analizado, en cuanto fuente original de este importante descubrimiento, mismo que tiene profundas implicaciones para la adecuada comprensión de los propósitos teóricos fundamentales de la obra de Max Weber.

encuentra el auténtico hilo de Ariadna para interpretar el significado unificador de su fragmentada obra, posiblemente en términos evolutivos, aunque no necesariamente en la dirección tomada por Seyfarth y Sprondel. Por lo pronto, Tenbruck hace la siguientes aclaraciones preliminares respecto a la manera en que deben interpretarse los ensayos de Weber sobre el protestantismo:

> La osada inserción del mencionado pasaje, tan audaz y radical, claramente va más allá de la tesis original, y cualquier conocedor de la *EP* no puede dejar de notarlo. Puesto que la *EP* está originalmente interesada exclusivamente en el origen del espíritu del capitalismo, ¿dónde entonces habla Weber en esta obra del proceso histórico religioso del desencantamiento, y cómo podría haberse representado al calvinismo como la etapa culminante de un proceso cuando tan sólo se habían discutido su peculiaridad y sus efectos? ¿Y con la autoridad de cuál argumento podía Weber referir al lector de la *EP* a las proposiciones adicionales de que el desencantamiento del mundo "comenzó con las antiguas profecías judías" y que terminó "apoyado en el pensamiento científico heleno" en el ascetismo intramundano del protestantismo? No hay ninguna mención de esto en el texto original de la *EP*, y la inserción de Weber, tomada exclusivamente en el contexto de la *EP*, debió aparecer como una fantasiosa conexión personal que excede por mucho los límites permisibles de las proposiciones científicas. Una cosa es clara: el pasaje es algo completamente externo al resto de la *EP*. Su inserción no era parte del original y nunca pudo serlo pues se dispara del formato inicial y explora dimensiones completamente nuevas[...].
> Puesto que la idea del desencantamiento ni siquiera aparece sugerida en el texto original de la *EP*, de esto se sigue que debió haber sido concebida en una fecha posterior, lo cual plantea la siguiente interrogante: ¿dónde y cuándo Weber expuso y elaboró su conceptualización de un proceso histórico religioso de racionalización que se extiende del antiguo judaísmo a la ética protestante?[4]

[4] F. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", ***op.cit.***, pp. 63-65.

Después de regodearse por varias páginas con más preguntas retóricas del mismo estilo, a fin de resaltar su habilidad como detective de conexiones documentales escondidas, por fin Tenbruck nos ofrece la ansiada respuesta: el término del "desencantamiento del mundo" como proceso histórico religioso de racionalización aparece alrededor de 1915, en la "Introducción a la ética económica de las religiones universales". Fue aquí y entonces cuando el significado del antiguo judaísmo para el proceso del desarrollo occidental se le reveló claramente a Weber. Y esto lo llevó en cierta forma al campo de los evolucionistas a pesar de que Weber se había cuidado en sus primeras obras de distanciarse expresamente de los patrones teleológicos del evolucionismo organicista de su época. Pese a ello, Tenbruck considera que es al inicio de su *spätssoziologie*, o "sociología tardía" alrededor de 1913, cuando Weber hizo el trascendental descubrimiento sobre cómo las ideas, especialmente las religiosas, se rigen por una "lógica inherente" (*Inneren Logik* o *Eigenlogik*) que otorga significado a todo el proceso de racionalización:

> El descubrimiento más importante de Weber, sin embargo, reside en el conocimiento de que la racionalización en toda su fragilidad histórica nació de la compulsión de una *lógica inherente* situada en la tendencia irresistible hacia la racionalización de las ideas religiosas. Por lo tanto, el proceso de racionalización es, en el fondo, un proceso histórico religioso de desencantamiento, y las etapas y momentos de la historia de la racionalización derivan su unidad del proceso del desencantamiento. El descubrimiento de Weber no consistió en la identificación histórica de acontecimientos parciales sino en la de *una lógica*, el impulso interno detrás de toda la secuencia. Y la clave para este atisbo debe encontrarse en una obra de Weber que, a pesar de algún progreso, se ha resistido a la interpretación en su parte central, a saber, la *WEWR* [*Wirtschaftsethik der Weltreligionen* o "Ética económica de las religiones universales"][5].

[5] *Ibid.*, p. 71.

Tenbruck considera fundamental, en consecuencia, ubicar correctamente la gran importancia de ese texto en el contexto general de la obra de Weber. Si tradicionalmente se le había interpretado como un mero "apéndice teórico" de interés secundario como lo hicieron Gerth y Mills en 1946, o como una mera introducción a los estudios sobre China, India y el Antiguo Judaísmo en calidad de "comprobaciones indirectas" de la tesis sobre el protestantismo, o como un mero estudio preliminar para entender algunos capítulos de *Economía y sociedad* según lo hizo Bendix en 1960, con ello se perdía de vista la enorme y crucial importancia del texto discutido en el sentido de que, al lado de la "Introducción General" de 1920 y el "Excurso" (*Zwischenbetrachtung*), Weber presenta ahí los principales atisbos y objetivos teóricos para interpretar toda su obra. Por ello resulta sumamente miope y erróneo, por no decir que de "escandalosa ceguera" (*ärgerliche Blindheit*), el haber tradicionalmente visto en sus tres volúmenes de sociología de la religión, no a la obra principal de Weber, sino a una serie de estudios cuyo principal propósito era supuestamente servir de "comprobación indirecta" a su tesis sobre el protestantismo. Según Tenbruck, ver en las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales a una mera contraparte "comprobatoria" de la tesis sobre el protestantismo es una interpretación no sólo equivocada sino que, además, "ignora fundamentalmente la naturaleza e ubicación de la *WEWR*" entre otras cosas porque no se percata de que ahí Weber "expuso y desarrolló una tesis propia y principal de toda su obra", es decir, el de la autonomía de la lógica de los procesos de racionalización y la manera en que las ideas se relacionan con los intereses materiales e ideales[6].

---

[6] ***Ibid.***, pp.. 71-72.

Aparte de la demostración teórica de la importancia intrínseca de esos textos incluidos en el primer volumen de los *Ensayos de sociología de la religión*, Tenbruck señala otras razones, de carácter extrínseco, para demostrar por qué es en esos estudios, y no en *Economía y sociedad*, dónde debe buscarse la *Hauptwerk* u "obra principal" de Max Weber. A diferencia de *Economía y sociedad*, obra que debía escribir por obligación contractual y con el propósito de elaborar un manual de referencia, Weber podía desarrollar libremente sus propios intereses, tanto teóricos como sustantivos, en sus investigaciones sobre sociología de la religión. En términos de desarrollo intelectual, lo incluido en sus *Ensayos de sociología de la religión* abarca una tarea que ocupó *toda* la vida de Weber como sociólogo (1903-1920), mientras que el período dedicado a la elaboración del manual de *Economía y sociedad* es, a lo más, de tan sólo tres años (1911-1913) con un regreso en 1918 a la relaboración de los "conceptos sociológicos fundamentales" apuntados inicialmente en 1913. Durante todos los años de la Primera Guerra Mundial Weber no se ocupó de *Economía y sociedad* y, en cambio, se concentró en el trabajo sustantivo de sus investigaciones sobre China, la India y el Antiguo Judaísmo, así como en sus escritos políticos, de tal modo que puede decirse que la obra *académica* de mayor interés para Weber y en la que trabajó de manera más persistente fueron sus investigaciones sobre sociología de la religión. El delimitado tema inicial de la relación de la ética protestante con el espíritu del capitalismo fue desplazado y ampliado, a partir de 1913, en el tema mucho más vasto y complejo del significado del proceso de racionalización en general, con lo cual un tema tan circunscrito inicialmente en términos históricos se elevó a tema de implicaciones histórico universales tan amplias como el de investigar la manera en que la conjunción de ideas e

intereses genera desarrollos sociales de largo plazo o "larga duración". El tema de la ética protestante es tan sólo una de las diversas manifestaciones de tal conjunción de ideas e intereses, pero hay también procesos equivalentes de racionalización en otras culturas o civilizaciones. El tema más profundo que recorre a todas estas investigaciones es, así, el de la naturaleza y direcciones que adopta el proceso de racionalidad que conecta a las ideas con los intereses y es en función de este proyecto mediante el cual puede establecerse el criterio de demarcación para clasificar la importancia relativa que guardan entre sí las distintas obras de Weber:

> La colección de *Ensayos de sociología de la religión* abarca todo el período creativo de la vida de Weber, desde los ensayos sobre el protestantismo hasta su muerte; fue esta obra, y no *Economía y sociedad*, la que lo ocupó de manera continua y persistente. El tema de la ética protestante es el vehículo que proporciona la primera expresión, clara pero delimitada, del tema más profundo de la racionalización. Los estudios sobre la ética económica de las religiones mundiales documentan la manera en que ese problema fue ampliado a un nivel conceptual más elevado: primero, con la evidencia recopilada en los capítulos sustantivos, y después con la síntesis teórica de las introducciones y el *Zwischenbetrachtung*. El desarrollo intelectual de Weber despliega claramente las etapas del problema de la racionalización. El punto de partida son los ensayos sobre el protestantismo con su concentrado interés en la racionalidad capitalista occidental [...]. Esta línea de investigación se modificó en el transcurso de la siguiente obra, *Economía y sociedad*, cuya preferencia por el tratamiento temático abrió el camino para investigar otras rutas que contribuyeron al progreso de la racionalidad occidental. Vista desde esta perspectiva, *Economía y sociedad* pertenece a la etapa de la investigación que, por un lado, sigue el trayecto de las consecuencias económicas y sociales de la ética protestante en la modernización, dónde el protestantismo es visto como el "espíritu" que subyace a este proceso, y por el otro, rastrea en la historia previa las raíces del protestantismo. Fruto de esta investigación fueron los capítulos sobre la dominación y la burocracia por un lado, y los de la ciudad y el derecho

> por el otro. Pero lo que todavía no se obtenía era un concepto unificador del inevitable avance de los procesos de la racionalización y el desencantamiento. Fue tan sólo cuando se tomaron esos resultados, en el contexto de sus estudios sobre sociología de la religión, cuando Weber fue capaz de concebir un plan para investigar el desarrollo de la racionalidad comparada de las religiones mundiales[7].

En otras palabras: los conceptos, problemática y línea vectorial de la gran tesis sobre el ineluctable avance del proceso de racionalización, en cuanto tema rector que da sentido a toda la obra de Weber y constituye su principal y original aportación, deben buscarse en las partes teóricas de sus *Ensayos de sociología de la religión* y no en *Economía y sociedad*, la cual ocupa, en todo caso, un lugar meramente auxiliar, preliminar, subdesarrollado y subordinado frente al gran y principal tema del proceso de racionalización, así como de la relación entre ideas e intereses en la generación de tal proceso. Con respecto a este último aspecto, Weber llegó entre 1913 y 1915 a la trascendental conclusión de que eran a las racionalizaciones religiosas a las que debía atribuirse la principal responsabilidad en el desarrollo a largo plazo del proceso de racionalización, aún y cuando la dirección específica tomada por cada racionalización religiosa dependiera de factores societales como lo demostraba el específico y peculiar proceso del "desencantamiento del mundo" en Occidente.

La llave maestra para descifrar todo este complejo proceso se encuentra, de nueva cuenta, no en *Economía y sociedad*, sino en el último texto escrito por Weber donde sintetiza todos sus objetivos teóricos y el significado principal de su proyecto de investigación: la "Introducción general" de 1920 a

---

[7] *Ibid.*, pp. 73-74.

los *Ensayos de sociología de la religión*. Ahí Weber se pregunta por el significado universal y validez del camino tomado por el proceso de racionalización occidental, lo cual para Tenbruck representa un nivel en la problemática planteada por Weber que no había sido alcanzado previamente. Ese texto de 1920 representa para Tenbruck el más claro "testamento" intelectual de Weber, no sólo por haberlo redactado poco antes de su muerte, sino también porque ahí sintetiza sus principales propósitos y objetivos teóricos que le dan una clara orientación a toda su obra:

> No debe sorprender el que una vez que Weber llegará en la *WEWR* a una comprensión general del proceso de desencantamiento, hablara en su "Introducción General" de 1920 del "ulterior análisis del desarrollo occidental". Este testamento - escrito poco antes de su muerte cuando las principales secciones de la segunda versión de *Economía y sociedad* ya llevaban siete años guardadas para la imprenta - debería bastar para dejar perfectamente en claro que aunque *Economía y sociedad* contiene valiosas contribuciones para descifrar el problema de los procesos de racionalización occidental, no trata directamente tal problema ni tenía intención de hacerlo. *Economía y sociedad* no es la obra principal que pueda honrar tal programa de investigación, y aunque éste aparece de manera difuminada y lamentablemente fragmentaria al final de los ensayos sobre el protestantismo, es más bien en la colección de ensayos sobre la ética económica de las religiones universales donde Weber profundizó y amplió su visión histórico-universal[8].

La fase final de la posición cognitiva (*Erkenntnisstand*) alcanzada por Weber resulta ser así "la nueva conceptualización histórico-universal de los procesos de racionalización"[9]. Ahora bien, esa nueva "posición cognitiva", según Tenbruck, puede identificarse claramente porque en el *Zwischenbetrachtung* Weber no quiso excluir la posibilidad de explicar

---

[8] ***Ibid***., p. 76.
[9] ***Ibid***., p. 78.

procesos de racionalización religiosa en términos de "tipos reales" y no nada más ideales, lo cual produce, según Tenbruck, un tremendo "shock" a quienes creían dominar todos los recovecos de la metodología weberiana[10]. Los "tipos cuasi reales" son así imágenes religiosas del mundo, las cuales implican procesos de una progresiva racionalización creciente y, para Tenbruck, "la prueba de la validez cuasi real de esos tipos" se encuentra en las secciones sustantivas de los ensayos de la ética económica de las religiones universales. Al aceptar esa "cuasi realidad" en los procesos de racionalización religiosa, Weber se desplazó, según Tenbruck, hacia una posición evolucionista, aunque fuera de un estilo muy *sui generis*. En efecto:

> Weber, quien a lo largo de toda su vida sostuvo la especificidad de la historia en contra de las leyes del progreso, se encuentra ahora en su obra sobre la religión en el campo opuesto del evolucionismo. Más sorprendente aún resulta sin embargo su concepción de este evolucionismo [pues, para Weber] la religión avanza de acuerdo a su propia problemática. Como veremos, ésta no es, en el fondo, otra cosa que lo que Weber denominó el problema de la teodicea y no tiene nada que ver con la investigación cognitiva de la realidad. La compulsión racional a la que tienen que llegar las religiones, deriva de la necesidad de poseer una respuesta racional al problema de la teodicea. Las etapas del avance religioso son las concepciones cada vez más articuladas de ese problema y su posible solución. El desarrollo racional de la religión no ocurre pues ni en, ni para, la realidad externa del mundo. Al contrario, para Weber el despliegue racional del problema de la teodicea

---

[10] ***Ibidem.*** El texto al que se refiere Tenbruck como *Zwischenbetrachtung*, donde supuestamente Weber concibe la posibilidad de "tipos reales" está traducido al castellano como "Excurso: teoría de los estadios y direcciones del rechazo religiosos del mundo" y se encuentra incluido en: Max Weber. ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, pp. 437-466. No obstante, la cita de Tenbruck es muy imprecisa porque sólo dice en la nota de pie núm. 54 "Véanse las primeras páginas del '*Zwischenbetrachtung*' *et passim*", de tal modo que al consultar esas páginas se encuentra que Weber no habla expresamente de "tipos reales", sino que, a lo más, sugiere que los procesos reales de racionalización religiosa desarrollan una coherencia interna que se aproxima a la coherencia buscada en la construcción de tipos ideales. Esto implica pues algo muy distinto a la atribución por parte de Weber de realidad ontológica a algunas construcciones tipológicas, según afirma Tenbruck, por lo que, en una interpretación no especialmente empática con su esfuerzo, podría acusársele, no sin cierta razón, de "tramposo". Ver, especialmente pp. 437-438, de la traducción del "Excurso" citado.

> opera en franca oposición al mundo [y] la lógica interna (*Eigenlogik*) de la racionalización religiosa exige prioridad [11].

Una vez planteada la tesis interpretativa de la autonomía de la lógica interna de la racionalización religiosa, Tenbruck procede a exponer su enorme y crucial importancia para entender la teoría desarrollada por Weber en su "Introducción a la ética económica de las religiones universales" (1915) sobre la *relación entre ideas e intereses* a partir del proceso de racionalización así entendido, es decir, en la autonomía de su propia lógica interna. Para ello cita el célebre pasaje donde Weber afirma:

> Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las "imágenes del mundo", creadas por las "ideas", han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses[12].

Tenbruck eleva a la calidad de proposición teórica sintética ese pasaje y se burla de quienes la califican de mera "observación críptica", pues ahí se encuentra cifrada una de las más creativas *teorías* que se hayan producido jamás para entender la naturaleza de la relación entre ideas e intereses. Fustiga al pobre de Sprondel por cometer el confuso (pero frecuente) error de identificar a las "ideas" con los "intereses ideales" como si fueran lo mismo. Porque, a fin de entender toda la riqueza de la mencionada proposición teórica, es necesario distinguir, por un lado, los intereses materiales de los ideales y, por el otro, a éstos últimos de las ideas. Los intereses *materiales*

---

[11] F. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", *op.cit.*, pp. 78-79.

[12] Max Weber, "Einleitung", ***Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie***, vol. I., p. 252, citado por F. Tenbruck, "das Werk Max Webers", *op.cit.*, p. 80. Véase una traducción castellana ligeramente distinta a la mía en: Max Weber, ***Ensayos de sociología de la religión***, vol. I. Madrid, Taurus, 1983, *op.cit.*, p. 204.

pueden representarse, por ejemplo, en la búsqueda cotidiana de la ganancia económica para sobrevivir y después ahorrar para consumir o invertir; en cambio, los intereses *ideales* se representan, por ejemplo, en la necesidad de buscar la "salvación" en el mundo del más allá, pues los seres humanos llevarán a cabo todo tipo de acciones imaginables en este mundo a fin de garantizar su salvación. Se diferencian de las "ideas" en que éstas no necesariamente están movidas por un interés para la acción (por ejemplo, la búsqueda de la salvación), sino en que, para Weber las ideas son "imágenes del mundo" que buscan dar una descripción coherente del mundo y, en cuanto tales, son creadas predominantemente por profetas, intelectuales y grupos religiosos.

El concepto monoteísta de un Dios supramundano es una de esas ideas que en principio no promueve intereses ideales, aún y cuando, una vez generada y aceptada, tal idea tendrá consecuencias de alcances casi inimaginables y, entre ellas, dará pie a la generación de intereses ideales. Otra idea, derivada de la primera, sería la representada por una profecía ética (*Sendungsprophetie*), como en el judaísmo, la cual puede convertirse en motor de intereses ideales cuando el profeta se considere a sí mismo un instrumento de Dios en el mundo. Y una extensión adicional, en cuanto idea que proviene de la coherencia lógica interna de la anterior, es, por ejemplo, la creencia calvinista en la predestinación, la cual, a su vez, genera nuevos intereses ideales. Tenbruck usa tal distinción para dar la siguiente extensión explicativa de la citada proposición teórica de Weber:

> A pesar del hecho de que la acción humana se encuentra motivada directamente por intereses, hay períodos de la historia cuya dirección de

> largo plazo está determinada por las ideas, de tal modo que aunque los hombres vivan y mueran en la búsqueda de sus intereses, a la larga, el agua de la historia es conducida por el molino de las ideas pues las acciones humanas permanecen bajo la influencia de esas ideas [...].
> Weber es plenamente convencional cuando trata a las ideas como hechos histórico sociales. Pero lo que para nada es convencional es su "críptica" teoría (que no observación) sobre el papel de tales ideas como guardagujas [...]. Pues lo que convierte a las ideas en guardagujas de la historia no es la fuerza de su predominio en un período, sino la *dinámica de su propia lógica*. Algunas ideas, bajo la compulsión de su propia lógica interna, desarrollan sus consecuencias racionales y así afectan las vías histórico universales: tal es el resultado al que llega la *WEWR*[13].

La teoría de Weber, según Tenbruck, afirma que los hombres actúan por influencia directa de sus intereses, pero también que ninguna racionalización continua e integral de la realidad puede proceder exclusivamente de los intereses. De su proposición teórica se desprende, en consecuencia, que los intereses materiales son ciegos[14]. Los intereses materiales se enfocan, por períodos limitados, a tan sólo ciertos aspectos específicos de la realidad. Contribuyen a la racionalización tan sólo en la medida en que sus fines y metas son alcanzados, y son fuerzas de corta duración, cuyo logro inhibe el progreso adicional de la racionalización. Así como el capitalismo aventurero y de botín tenía pocas probabilidades de generar una economía racional, así otras racionalizaciones de otros aspectos de la realidad quedaron estancadas simplemente porque determinado tipo de intereses se interpuso en su camino. La economía moderna se origina en la presión de la disciplina y no en la gratificación de intereses. El punto de cambio de las vías realizado por las ideas, no es sino la otra cara de la ceguera de los intereses[15]. Lo cual conduce

---

[13] F. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", ***op.cit.***, pp. 80-81.
[14] ***Ibid.***, p. 85.
[15] ***Ibidem.***

al meollo del concepto del proceso de racionalización en los *Ensayos de sociología de la religión* de Weber. Una racionalización total de la realidad como ha ocurrido en la modernidad occidental, sólo pudo surgir a partir de una disciplina impuesta a los intereses, en el sentido de orientarlos por un modo de conducción de vida metódico y racional. Y sólo el ascetismo intramundano podía crear un modo racionalmente ordenado de conducta, el cual tenía que probarse a sí mismo en un mundo liberado de la influencia de la magia. En este aspecto, el protestantismo fue el heredero natural de la resistencia judía a la influencia de la magia. Pues sólo el judaísmo puso a la racionalización religiosa en el trayecto dirigido hacia el desencantamiento del mundo, que continuó la cristiandad hasta llegar a su culminación lógica en el calvinismo. Así, la lógica interna de la racionalización religiosa contribuyó al pleno despliegue de una idea que había permanecido latente en la ética judía y que alcanzó su plena realización en el ascetismo intramundano, con lo cual Weber conectó el principio y el final del proceso religioso del desencantamiento del mundo en una reconstrucción inseparable de una visión evolucionista sí, pero del desarrollo de las ideas[16].

Al final de tal proceso evolutivo se encuentra el ascetismo intramundano, el cual eliminó radicalmente la magia de la realidad y dejó el camino abierto para otros procesos de racionalización de carácter práctico en la economía, la tecnología, la administración. A partir de ese momento, la racionalización adquiere el formato de la modernización, nacida de fuerzas mundanas que ya no dependen de poderes mágicos[17].

---

[16] ***Ibid.***, p. 86.
[17] ***Ibidem.***

Así la ética protestante se muestra a sí misma como parte integrante y crucial de un proceso histórico universal, y Weber expone y demuestra en sus ensayos de sociología de la religión el audaz bosquejo sobre la manera en que las ideas desempeñan el papel de guardagujas en el proceso de transformación histórico universal. Tenbruck proclama que pudo llegar a esta conclusión por haber descubierto el propósito teórico central detrás de la principal obra de Weber, sus *Ensayos de sociología de la religión*, y por no haber perdido el tiempo buscándolo en ese "mero compendio de tipos ideales" que es *Economía y sociedad* [18]. "Quien desee penetrar en el meollo del pensamiento y en el centro viviente de la sociología de Max Weber debe incursionar en su sociología de religión, en especial sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales" sentencia Tenbruck en las conclusiones de su seminal artículo, donde insiste en que basta saber cuánto tiempo invirtió el sociólogo de Heidelberg en sus obras para saber cuál es la principal y cuál la subordinada:

> En términos de biografía, ambas partes de *Economía y sociedad* fueron redactadas en dos intentos separados que en conjunto suman tres años, mientras que los principales temas de la ética protestante y la ética económica de las religiones universales se extienden a lo largo de todo su período de madurez, orientado por la continua preocupación del problema de la racionalidad[19].

En las notas de pie de página de su articulo Tenbruck también señala que el vector para entender los propósitos fundamentales del proyecto central de sociología que Weber se propuso realizar, de manera deliberada probablemente en torno a 1915, no sólo se encuentra en los textos teóricos de

[18] ***Ibid.***, p. 88.
[19] ***Ibid.***, p. 89.

sus *Ensayos de sociología de la religión*, sino también en otros textos que claramente derivan de esos planteamientos, tal y como ocurre con el de "La ciencia como vocación" (1919). Ahí Weber habla, en efecto, de las teodiceas y del proceso de desencantamiento del mundo, y aún cuando varias veces fue interpretado, por ejemplo por Jaspers, como un manifiesto de la "filosofía existencialista", en realidad está demasiado influido por la interpretación de Simmel sobre la tragedia de la cultura de la modernidad. Tal problemática jamás podría rastrearse en *Economía y sociedad*, mientras que resulta relativamente sencillo encontrar como se deriva de los principales problemas planteados en los textos teóricos de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. Por otro lado, Tenbruck ofrece evidencia epistolar interesante y convincente con respecto a como, hacia el final de su vida, Weber se dirigía claramente a elaborar una sociología de la cultura, similar a la de Simmel, pero que ya no tuvo tiempo de bosquejarla expresamente aunque puede tenerse una idea aproximada de cuál camino hubiera seguido si nos atenemos a lo apuntado en su "Introducción general" de 1920 a sus *Ensayos de sociología de la religión*, a los otros dos textos teóricos del primer volumen de los mismos y al canto de cisne de la conferencia "La ciencia como vocación" [20].

La aportación de Tenbruck fue, sin duda, original y fructífera al señalar las importantes diferencias teóricas entre las dos versiones de los ensayos sobre el protestantismo, y volver a centrar la atención en los textos teóricos del

[20] ***Ibid.***, notas de pie núm. 66 y 77, pp. 97-98.. Para un desarrollo más extenso de la influencia de Simmel, en especial de su concepto de la tragedia de la cultura de la modernidad, en la obra tardía de Weber, específicamente su conferencia de "La ciencia como vocación", puede consultarse un reciente estudio mío totalmente independiente del planteamiento de Tenbruck.: Francisco Gil Villegas M., "La influencia de Simmel en Max Weber: la condición trágica de la modernidad racionalizada", en Olga Sabido (coord.), ***En torno a Georg Simmel***, número especial de ***Acta Sociológica***, UNAM-FCPyS, Nueva Época, núm. 37, enero-abril 2003, pp. 181-198.

primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión* de Weber. Tenbruck también tiene el mérito de haber encontrado un hilo conductor para explicar el análisis de Weber del proceso de racionalización, así como su compleja *teoría* sobre las relaciones entre ideas e intereses orientados por el parámetro de una compleja y pluralizada noción de racionalidad. Tal teoría no sólo está presente en diversas aportaciones sociológicas de Weber, a las cuales les imprime coherencia y una especie de unidad, sino que también proporciona un punto de partida mejor informado para la reconstrucción de la teoría de la historia de Weber en comparación con otras, especialmente la de Marx.

No obstante, la reconstrucción de Tenbruck también adolece de debilidades y defectos. Para empezar, a veces parece ser más bien una especie de "tipo ideal" que ha eliminado todos aquellas elementos que pudieran contradecir o amenazar la "coherencia interna" del esquema básico ofrecido. En particular esto ocurre así cuando se descubre que Tenbruck prácticamente no toma en consideración la amplia sección de "Sociología de la Religión" de *Economía y sociedad*. De ser cierta su hipótesis con respecto a que Weber escribió lo esencial de las dos versiones de *Economía y sociedad* entre 1911 y 1913, y hasta después se dedicó a la elaboración de los textos teóricos de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, entonces ¿cómo explicar la mención explícita de la noción de "desencantamiento del mundo" en *Economía y sociedad* en la sección dedicada a la sociología de la religión?[21] Una de dos: o Weber descubrió tal noción cuando elaboraba el "compendio" de la "sociología de la religión" para *Economía y sociedad*, antes de redactar los textos teóricos del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la*

[21] Ver, Max Weber, ***Economía y sociedad***, segunda edición mexicana, ***op.cit.***, p. 403, especialmente los últimos dos renglones: "Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia en la magia, 'desencantando' así los procesos del mundo, y estos pierden su sentido mágico...".

*religión*, lo cual no es imposible dado que hay por lo menos otro texto *publicado* en 1913 donde Weber ya usa la categoría del desencantamiento: o bien tal "compendio" es posterior a esos textos teóricos, en cuyo caso debe aceptarse que Weber sí elaboró importantes secciones de *Economía y sociedad* después de 1913, quizá no durante los años de la Primera Guerra Mundial como señala Tenbruck, pero sí al terminar ésta, es decir, entre 1918 y 1920. En cualquier caso, la relación entre los *Ensayos de sociología de religión* y *Economía y sociedad* puede ser mucho más cercana de lo que estipula Tenbruck pues no hay una tajante separación entre ambas obras como supone su "reconstrucción" típico ideal.

En muy poco tiempo, según veremos más adelante en este mismo capítulo, Wolfgang Schluchter señalaría en contra de las aportaciones de Tenbruck, que ambas obras son más bien *complementarias* y se refuerzan mutuamente, así como que el esquema de reconstrucción de Tenbruck es demasiado "idealista" y requiere ser equilibrado con las cruciales y fundamentales aportaciones de Weber en el ámbito institucional y organizativo. En efecto, Tenbruck presenta un Weber por un lado demasiado cargado a la esfera de los procesos "ideales" y, por el otro, demasiado teleológico y evolucionista, lo cual choca con la representación tipológica y comparativista de Wolfgang Mommsen la cual, según ya tuvimos oportunidad de ver, se encuentra muy bien fundamentada y documentada.

De cualquier modo, las aportaciones de Tenbruck dieron pie para que en el mismo año de 1975 llamara la atención, en otro de sus provocadores artículos, sobre las enormes deficiencias de las ediciones de las obras de Weber existentes hasta ese momento en Alemania. Así en un artículo con el

provocador título de *"¿Qué tan bien conocemos a Max Weber?"*[22], Tenbruck exhibió todas las limitaciones, errores y omisiones perpetrados por Johannes Winckelman y Eduard Baumgarten, los dos principales editores de las obras de Weber en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. Ya fuera porque anunciaban como "ediciones críticas" lo que no eran tales, o porque, como en el caso de Baumgarten, se reservaban "por razones éticas" la publicación de cartas y documentos inéditos del legado de Weber, lo cierto es que el conocimiento que se tenía de la obra de Weber a través de las ediciones publicadas hasta 1975 era, según Tenbruck, lamentablemente insatisfactorio y deficiente por parcial y sesgado[23].

De tal modo que Friedrich H. Tenbruck, sin duda "el weberólogo incómodo" para aquellos privilegiados del "orden establecido" que detentaron "el monopolio por décadas" de las ediciones de Weber, se lanzó contra ellos, y desde una perspectiva francamente pionera demandó *por primera vez* la necesidad de hacer auténticas y confiables "ediciones críticas" (*eine kritische Gesamtausgabe*) de las obras de Max Weber, dadas las limitaciones, carencias y sesgos de las entonces existentes. Para empezar, nadie parecía haberse percatado de las enormes e importantes diferencias entre la primera y la segunda versión de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no solamente porque el término teórico fundamental del "desencantamiento del mundo", invocado en la segunda versión de 1920, no aparece mencionado ni una sola vez en la primera versión de 1904/1905, sino también por muchas otras modificaciones y diferencias, incluso de tono y estilo, entre ambas

---

[22] Friedrich Tenbruck, "Wie gut kennen wir Max Weber?", ***Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft***, núm. 131, 1975, pp. 719-742, reproducido en: F. Tenbruck, ***Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber***, Tubinga, 1999, ***op.cit.***, pp. 99-121. Citaremos aquí esta última versión.

[23] ***Ibid.***, p. 100.

versiones[24]. ¿Cómo es posible que Winckelmann incurriera en la desfachatez de anunciar en 1973 a su edición de la *EP* como una "edición crítica", cuando ni siquiera había consultado los textos originales de la primera versión de 1904/1905?[25]. Por no consultar y quizá ni siquiera sospechar la existencia de importantes diferencias entre ambas versiones de la *EP*, Winckelmann era para Tenbruck un diletante ignorante incapaz de ver o dar cuenta de las grandes transformaciones teóricas que sufrió el pensamiento de Weber entre 1903 y 1920, por no decir nada, además, de que ni siquiera sabía bien qué es y en qué consiste una "edición crítica"[26]. La edición de la *EP* de Winckelmann, tampoco señalaba, clara y expresamente, que la "Introducción general" era un texto de 1920 y no constituía una "introducción" a los ensayos sobre el protestantismo, sino a los tres volúmenes completos de los *Ensayos sobre sociología de la religión* [27]. Winckelmann tampoco separó claramente sus escasas notas aclaratorias al texto de Weber de las propias notas de éste, con lo cual los lectores de su edición podían fácilmente confundirse y tomar como una nota de Weber lo que en realidad había escrito Winckelmann y viceversa[28].

Como resultado de todo ello, Tenbruck propone por primera vez la urgente e inaplazable necesidad de contar con una *edición crítica* del importante texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* a partir de los siguientes requisitos: 1) Una edición cuyo formato permita identificar

---

[24] ***Ibid.***, p. 105.

[25] ***Ibid.***, p. 104.

[26] ***Ibidem.*** "Ahora nos anuncia Johannes Winckelmann una edición crítico textual. Pero la oportunidad se desperdicia porque este editor no solamente no aporta ningún aparato crítico, sino, todavía peor, no se remite a las fuentes originales".

[27] ***Ibid.***, p. 104 y p. 106 donde Winckelmann denuncia: "Cuando Winckelmann no toma en cuenta estas diferencias, jamás mencionadas ni una sola vez en su edición, pero aún así la anuncia como 'crítica', eso revela no tan sólo un escandaloso desconocimiento del significado sobre lo qué es una edición crítica, sino también una apuesta todavía más irritante a la confianza de los lectores".

claramente las modificaciones que Weber introdujo en su segunda versión frente a la primera, y que cuente con un aparato crítico capaz de registrar las variantes y modificaciones entre ambas; 2) Una edición cuyo formato permita distinguir claramente las notas aclaratorias y explicativas del propio editor frente a las originales del propio Weber (con un recurso que vaya más allá al de simplemente poner unas cuantas adiciones del editor entre corchetes), a fin de contar con un *verdadero aparato crítico* claramente separado del de las notas de Weber; 3) Una edición que si va a ir acompañada de textos complementarios, como el de la "Introducción general" de 1920, informe clara, expresa y visiblemente que el texto no era parte integrante de los ensayos sobre el protestantismo, pues, en todo caso, fue el sociólogo estadunidense Talcott Parsons quien en su traducción de la *EP* al inglés fue el primero en incorporarlo como si fuera parte integrante de los mismos; 4) Una edición que en las notas del editor explique la importancia de las transformaciones teóricas que lleva consigo, por ejemplo, la aparición de términos teóricos tan importantes como el del "desencantamiento del mundo"; y 5) Una edición que especifique claramente en un estudio introductorio sus criterios editoriales, fuentes utilizadas y características del aparato crítico[29].

Tenbruck también criticó las deficiencias de una edición que Winckelmann había hecho en 1960 de la "Sociología del derecho" de Weber,

---

[28] ***Ibid.***, pp. 107-108.

[29] ***Ibid.***, pp. 109-110 y 101-104. Todas estas recomendaciones de Tenbruck, al lado de otras sugeridas posteriormente por Hartmut Lehmann, fueron seguidas puntualmente en el formato que diseñé para elaborar la edición crítica mexicana de esos textos de Weber preparados para la publicación del FCE en 2003. En esa edición incorporé, además, textos provenientes de *Economía y sociedad* e *Historia económica general* donde Weber también abordó el tema de la relación del protestantismo con el espíritu del capitalismo, emulando así la selección usada por Winckelmann en su propia edición, lo cual, seguramente no hubiera contado con la aprobación del severo profesor Tenbruck. No obstante, considero que mi propuesta para resolver la manera de marcar claramente las variantes y modalidades de la segunda versión de 1920 frente a la de 1904/1905, así como la manera de presentar en un apéndice separado mis propias notas y aparato crítico seguramente sí

tomada de *Economía y sociedad*, así como de su edición de 1956 de esta última obra, aunque en términos sumamente escuetos dado que su demoledora crítica a la manera en que Winckelmann había editado *Economía y sociedad* se le reservaría para otro extenso artículo publicado en 1977 y que analizaremos más adelante. En cambio, Tenbruck dedicaría una importante sección del mencionado artículo de 1975 a criticar la selección comentada de textos de Weber por parte de Eduard Baumgarten en 1964 y que llevaba por título: *Max Weber. Werk und Person*. Mofándose de la actitud tomada por Baumgarten hacia el legado de Weber que le había sido confiado por Marianne, en términos de sentirse una especie de *beati possidentes* con derecho a decidir qué publicar y qué no, Tenbruck lo acusa prácticamente de ser un beato moralista sumamente nocivo al avance del trabajo científico y el conocimiento público de la obra de Weber, entre otras cosas por no haber puesto a disposición de una institución editorial o un grupo académico colectivo autorizado ese legado, el cual incluye una importante sección de la correspondencia "privada" de Weber[30].

En efecto, Baumgarten se sentía poseedor de los más íntimos secretos de Weber, incluido el de por qué no fue capaz de desflorar a Marianne pero en cambio sí pudo tener hacia el final de su vida a dos amantes. Tal información fue filtrada con cuentagotas a investigadores anglosajones como Arthur Mitzman y Martin Green, quienes se encargaron de difundirla mediante biografías psicoanalíticas de Weber ( o de alguna de sus amantes) a fin de "explicar" la evolución teórica del sociólogo de Heidelberg en términos de traumas freudianos e impulsos eróticos. El hecho de que Baumgarten adoptara

---

hubiera contado con su voto aprobatorio. Ver: Max Weber, ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, Edición crítica de FGV, ***op.cit.***, especialmente pp. 291-351

[30] ***Ibid.***, p. 113.

una actitud condescendiente del estilo de "ustedes jamás podrán saber lo que yo sé de Max Weber porque soy el único que ha leído sus más recónditos secretos en su correspondencia y en su *Querido Diario*, a los cuales sólo yo tengo acceso por estar bajo mi celoso y exclusivo cuidado", no le impedía cometer periódicamente indiscreciones y filtraciones a fin de que, por ejemplo, algunos investigadores anglosajones escribieran, también periódicamente, sensacionalistas libros sobre la vida y obra de Weber[31]. Eso ya era de por sí nocivo, pero a Tenbruck no le parecía tan dañino como que un moralista mocho se sintiera "elegido" para cuidar el legado de Weber y en función de ello también se sintiera con derecho a seleccionar y comentar pasajes de su obra, a fin de "revelarlos" como ocurrió en el libro de1964 y en otro coeditado con Winckelmann en 1956. Las razones por las cuales tal

---

[31] ***Ibid.***, p. 114. Tenbruck cita a este respecto la influencia de Baumgarten en el libro de Martin Green. ***The von Richthohen Sisters. The Triumphant and the Tragic Modes of Love***. Nueva York. Basic Books. 1974. Ahí Green publicó por primera vez diversos datos sobre la relación erótica de Max Weber con su antigua estudiante doctoral, e íntima amiga de Marianne. Else von Richthofen, pero lo que Tenbruck no menciona es que Martin Green era un especialista en la obra de D.H. Lawrence y encontró en Nuevo México, USA, la correspondencia "extraviada" entre Else y Frida, "las hermanas von Richthofen", sobrinas del famoso aviador alemán de la Primera Guerra Mundial, el "Barón Rojo", Manfred von Richthofen. Como Frida era la mujer de Lawrence y se carteaba desde Nuevo México con su hermana Else en Heidelberg, Martin Green descubrió por accidente esa valiosa correspondencia cuando hacía su investigación literaria sobre Lawrence, y sólo hasta después viajó a Heidelberg para entrevistarse con Baumgarten, quien desconocía la existencia de la correspondencia entre las dos hermanas. Es posible que a fin de demostrar su superioridad informativa sobre una relación en la que él creía tener el monopolio informativo absoluto, Eduard Baumgarten le haya filtrado más datos de los que hubiera deseado a Green quien completó así su reconstrucción de los hechos con ellos, pero lo cierto es que el libro de Green depende de la información de Baumgarten de manera secundaria. Lo más importante lo había encontrado Green en la correspondencia en posesión de Frida y muchos de esos datos "íntimos" los desconocía Baumgarten, lo cual no es mencionado para nada en el artículo de Tenbruck. Hay otro dato que confirma como Baumgrten soltaba la sopa informativa cuando se veía desafiado por alguien que tenía algún dato que él no conocía y, entonces, con el afán de refutarlo o demostrar que él "sabía más" hasta le mostraba alguna carta confidencial y "secreta" del legado de Max Weber celosamente guardado por él. Tal es el caso de una disputa que tuvo con Karl Jaspers quien consideraba a Weber no solamente como el alemán más grande del siglo XX sino también como una especie de combinación de héroe, sabio y santo, cuya integridad ética jamás le hubiera permitido engañar o manipular a nadie. Para refutarlo, Baumgarten le mostró una carta de Weber a Else donde era evidente que ambos engañaban a Marianne. Se dice que la decepción de Jaspers ante la caída de su ídolo fue tal, que a partir de entonces modificó su imagen de Weber pero ni siquiera fue capaz de verlo como un simple mortal con debilidades y errores humanos, sino que lo consideró un desgraciado irredento. El "altísmo" Jaspers (media más de dos metros) jamás engañó a su mujer, la cual era, por cierto, feísima, chaparra, ambiciosa, controladora y chantajista. Vamos, como Marta Sahagún pero más fea. Para el dato de la decepción de Jaspers con respecto a Weber por culpa de Baumgarten ver: Dieter Heinrich, "Karl Jaspers: Thinking with Max Weber in Mind", en Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (comps.), ***Max Weber and his Contemporaries***. Londres, Unwin Hyman, 1987, pp. 539-540.

"selección comentada" resultaba tan nociva, derivaba de la inadecuada formación académica de Baumgarten para ello, lo cual lo llevaba a mezclar indiscriminadamente textos de muy diversas épocas y procedencia, a fin de demostrar que la evolución intelectual de Weber obedecía a una especie de liberación frente a la inicial represión de sus instintos sexuales, razón que supuestamente "explica" por qué hacia el final de su vida, se interesó cada vez más por las experiencias eróticas y orgiásticas de diversas religiones. Tenbruck considera que además de que ese tipo de lectura refleja más bien los problemas de la libido del propio Baumgarten que los de Weber, la mescolanza e interpretación de los textos weberianos se hace a partir de un criterio que para nada satisface ningún canon académico o científico aceptado, y eso fácilmente degenera en lecturas garrafalmente equivocadas o ignorantes de la obra de Weber, la cual se rige, en todo caso, por proyectos claros, rigurosos, definidos y *públicos* de su desarrollo teórico[32].

Tenbruck concluye su artículo *"¿Qué tan bien conocemos a Max Weber?"* con la observación de que básicamente se le conoce mal por las deficiencias de las ediciones existentes y porque urge una nueva y confiable edición crítica integral del más grande sociólogo alemán y del más importante e influyente científico social del siglo XX:

> Pues apenas puede dudarse que Weber se encuentra en una posición decisiva de nuestro propio desarrollo, en especial ahí donde, por primera vez, nos dio un panorama global del proceso de modernización de la época contemporánea en la cual todos nos encontramos actualmente encabalgados. Max Weber fue el primero que conceptualizó, y como ningún otro, esta situación y, por ello, nos permitió formular las preguntas por las causas, la peculiaridad y el

[32] F. Tenbruck, "Wie gut kennen wir Max Weber?", ***op.cit.***, pp. 114-117.

> futuro de nuestra cultura moderna de una manera inimitable. Al mismo tiempo, Weber modernizó así los adecuados conceptos, problemas y maneras de pensar de largo plazo, configurándolos de tal manera que solamente con ellos pudo ser pensada por primera vez la nueva realidad.. Y también debería añadirse que Max Weber está entrelazado de tan diversas maneras, especialmente en la tradición alemana, con nuestra historia fáctica y nuestra procedencia espiritual, que no podríamos abandonarlo más que por inconsciencia.
> Pero si la herencia de Max Weber debe pertenecer al ámbito espiritual de nuestra sociedad contemporánea, necesitamos por ello de esas ediciones confiables que actualmente no se han hecho[33].

¿Quiénes son los responsables de esta carencia y este descuido? En realidad todos somos cómplices, responde Tenbruck, porque durante demasiados años Alemania calló ante las deficiencias de las obras de Weber publicadas, conforme las reseñas "críticas" se limitaban a elogiar los supuestos méritos de sus editores, en vez de ponerse a analizarlas críticamente "con lupa" para detectar si en realidad eran lo que ofrecían ser, es decir, "ediciones críticas". "¿Cómo fue posible que la elaboración de una edición integral (*einer Gesamtausgabe*) no se hizo públicamente evidente desde hace mucho tiempo?" se pregunta Tenbruck[34], y la respuesta es que nadie se hizo cargo de tal responsabilidad, ningún político, ningún ministerio de cultura, ninguna fundación, ninguna institución o revista académica, ni tampoco la Asociación Alemana de Sociología (*die Deutsche Gesellschaft für Soziologie*). Nadie hizo notar al lector no especializado, insiste Tenbruck, que la edición de Winckelmann en circulación del crucial texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y la más usada hasta entonces en cursos y seminarios universitarios, no era la de los textos originales publicados en 1904/1905, sino

---

[33] ***Ibid.***, p. 119.
[34] ***Ibid.***, p. 121.

la versión considerablemente modificada de 1920[35]. Esto ya no puede permitirse en virtud de la importancia central que tiene Weber para la comprensión actual de la sociedad contemporánea, sentencia Tenbruck, por lo que exige dar inicio al trabajo serio, responsable y riguroso de una nueva edición crítica de todas las obras de Max Weber, a fin de ya no depender de las dudosas versiones de "editores" chambones, como Winckelmann o Baumgarten.

***Tenbruck y la "despedida" que finiquitó a* Economía y sociedad *en 1977.-*** Mediante otro provocador artículo intitulado ahora "Despedida de *Economía y sociedad*", Tenbruck hizo notar en 1977 por qué ya no sería posible hacer una edición crítica de esa obra como consecuencia de las manipulaciones y "reconstrucciones" que había sufrido ese pobre texto en sus diversas ediciones, desde la de 1922 hasta la de 1976[36]. Las manipulaciones y "adaptaciones" de los manuscritos originales de Weber por parte de su viuda, a fin de "ordenarlos" en un todo coherente, así como la continuación de la misma estrategia editorial por parte de Winckelmann en las cuarta y quinta edición de *Economía y sociedad* (1956 y 1976 respectivamente) son directamente responsables de haber estropeado, de manera irremediable, la posibilidad de contar algún día con una auténtica edición crítica de esa obra, o de los manuscritos originales, perdidos desde hace mucho, quizá por una deliberada decisión de Marianne. En efecto, ya desde la aparición en 1956 de la cuarta edición alemana, Johannes Winckelmann hacia notar en su calidad de editor de la misma que "el manuscrito de *Economía y sociedad* no pudo ser

---

[35] ***Ibidem.***

[36] Ver, Friedrich Tenbruck, "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft*", ***Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft***, vol. 133, 1977, pp. 703-736, actualmente reproducido en: F. Tenbruck, ***Das Werk Max Webers***, 1999, ***op.cit.***, pp. 123-156. Citaremos aquí esta última versión.

consultado, ya que no se encuentra y es posible que haya de considerarse como perdido"[37]. Dado que no hay manuscrito original y hasta el propio Winckelmann debió trabajar con fuentes secundarias, es decir, los manuscritos editados y publicados por Marianne en las tres primeras ediciones de la obra (1922, 1925 y 1947), Tenbruck afirma que ya no será posible hacer ninguna edición crítica porque no hay manera de saber qué es lo que Weber escribió realmente y hasta dónde Marianne modificó, resumió, abrevió o complementó los textos originales, o qué tan extensos o breves fueron sus "párrafos de conexión" entre los diversos segmentos de la obra a fin de darles un formato de relativa continuidad[38].

Pero hay otras poderosas razones para complicar y dificultar todavía más la posibilidad de "reconstruir" *Economía y sociedad*, tal y como ha sido transmitida hasta ahora en calidad de ser supuestamente *una sola* obra, con un plan claro y definido, el cual, aunque inconcluso, supuestamente permite ordenar o reconstruir toda la obra, según creyeron hacerlo, primero Marianne, y después Winckelmann. Por un lado, está el demostrable hecho de que después de enterrar a su marido, Marianne puso manos a la obra para ordenar su legado (*Nachlass*) y decidir cuales textos estaban concluidos, autocontenidos y listos para publicarse en órganos como el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tal y como ocurrió con el manuscrito sobre "La ciudad", y cuales de esos manuscritos formaban con seguridad parte del proyecto editorial de *Economía y sociedad*[39]. Aunque en un principio Marianne tenía la intención de separar, dentro del legado global de Weber,

---

[37] Johhannes Winckelmann, "Prólogo a la cuarta edición alemana", trad. Carlos Gerhard en: Max Weber, ***Economía y sociedad***, vol. I, México, FCE, 1969, p. xii.
[38] F. Tenbruck, "Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft", ***op.cit.***, pp. 127, 133 y 149.
[39] ***Ibid.***, p. 139.

estricta y escrupulosamente lo que correspondía con certeza a tal proyecto de lo que no era parte de él, con el tiempo y el transcurso de la primera edición de *Economía y sociedad* (1922) a la segunda (1925), abrumada por el deseo de sacar adelante la "obra principal" de su difunto marido, así como por el esfuerzo de descifrar diversos manuscritos que se repetían y carecían de título, numeración, secuencia, capitulación o cualquier otro criterio de orden, acabó por concluir que *todo* el *Nachlass* (con excepción de la correspondencia, las conferencias y los escritos políticos) debía formar parte de *Economía y sociedad*, pues si en un principio había dudado que todos esos manuscritos se apegaran a un plan original, conforme pasó el tiempo se convenció, o quiso convencerse a sí misma, de su factible integración en una sola obra con un orden definido[40]. Para ello requería apegarse a un plan y Weber había esbozado uno en 1911 para todo el proyecto de edición de manuales de los *Grundiss der Sozialökonomik*, en los cuales su propia obra formaría parte de la tercera sección intitulada "Economía y sociedad", al lado de otro trabajo de un tal Eugen von Philipovich. En el prólogo a la primera edición de 1922, Marianne daba cuenta de las dificultades que debió afrontar para ordenar y editar los manuscritos, así como de la imposibilidad de regirse por un proyecto original dado que su marido lo había en buena medida "abandonado" durante la redacción de sus diversos manuscritos:

> La publicación de esta póstuma obra principal del autor naturalmente presentó muchas dificultades. Para la estructura del conjunto no había ningún plan. Sin duda que el originalmente esbozado en las páginas X y XI del primer volumen de los *Grundiss der Sozialökonomik* daba algunos puntos de orientación, pero en puntos esenciales fue abandonado. Por ello, el

[40] ***Ibid.***, pp. 149-150: "... así, frente a la imprecisa condición de los manuscritos del legado de su marido, a Marianne se le planteó la grave cuestión de si todos podían destinarse para *Economía y sociedad*".

> ordenamiento de los capítulos tuvo que ser decidido por la editora y sus colaboradores. Algunas secciones están incompletas y así deben permanecer. El índice de contenido de los capítulos sólo se había fijado para la "Sociología del derecho". Algunos ejemplos usados para ilustrar importantes procesos tipológicos, así como importantes tesis, aparecen repetidos varias veces pero siempre desde una perspectiva distinta. Es posible que si al autor le hubiera sido concedida la reelaboración integral del conjunto de la obra, habría dejado fuera algunas cosas[41].

Pese a ello, para la segunda edición de 1925 Marianne ya consideró factible reconstruir la estructura de *Economía y sociedad* de acuerdo a un " plan original" constituido por el esbozado en 1911, modificado en 1914 y aludido por Weber en algunas referencias epistolares a su editor[42]. Así, Marianne llegó a la conclusión de que la obra debía constar de "dos partes": una primera de carácter abstracto, conceptual y general, y una segunda de desarrollo empírico donde aparecieran las narraciones comparativas y ejemplificaciones históricas. La segunda parte era la de los manuscritos más antiguos y se remontaba al período de 1911-1914; la primera era la más reciente y Weber la había retomado en 1918 para completar a principios de 1920 las primeras 181 páginas, con lo cual hasta alcanzó a entregar esa sección a la imprenta poco antes de morir. Como además los manuscritos sobre sociología de la dominación de la más antigua "segunda parte" eran los más extensos, Marianne consideró apropiado separarlos en una tercera

---

[41] Marianne Weber, "Vorwort zur ersten Auflage" ["Prólogo a la primera edición"], reproducida en: Max Weber, ***Wirtschaft und Gesellschaft***, 5ª. ed. preparada por Johannes Winckelmann, Tubinga, Mohr, 1980, p. xxxii. (La traducción de este texto en la edición mexicana es, además de incompleta, sumamente deficiente pues no deja claro que Marianne se refiere literal y explícitamente a que el plan original de la obra "en puntos esenciales fue abandonado" por Weber [*war aber in wesentlichen Punkten verlassen*]. La traducción de Gehard dice en cambio, que el plan "proporcionaba algunos puntos de referencia, pero dejaba a un lado, en cambio, otros esenciales" (Ver, Max Weber, ***Economía y sociedad***, ***op.cit.***, p. xxiii).

[42] F. Tenbruck, "Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft", ***op.cit.***, p. 149.

sección[43]. Su colaborador Melchior Palyi la había convencido, entretanto, que el manuscrito sobre "La ciudad", el cual ya había sido publicado en 1921 en el *AfSS*, también era parte integrante de *Economía y sociedad*, pues podía acomodarse de manera muy "conveniente" en la sociología de la dominación. Y ya entrados en gastos, hasta el texto sobre los fundamentos sociológicos y racionales de la música quedó integrado a la "obra principal"[44].

La hipótesis de "las dos partes" en un plan original, supuestamente modificado en varias instancias por Weber pero no "abandonado" del todo, tenía diversas ventajas para la "reconstrucción" de la obra por parte de Marianne y sus colaboradores. Por un lado, la supuesta "primera parte" había sido entregada a la imprenta por el propio Weber y ya no requería mayor modificación, salvo por un pequeño y aparentemente insignificante detalle: Marianne le pidió al editor que le diera las galeras para "revisarlas" y cuando las regresó había agregado la leyenda "primera parte" en la portada[45]. Y en cuanto al *mare magnum* de los manuscritos más antiguos del legado póstumo (*Nachlass*) de Weber, pues todo podía caber en la "segunda parte", porque ¿acaso no todo lo escrito por un sociólogo cabe bajo el rubro ya sea de "Economía", o, más aún, de "Sociedad"? ¿Acaso la tipología de las ciudades no estudia fenómenos económicos y sociales? ¿Acaso la racionalidad de la música occidental no puede estudiarse desde la perspectiva de la *sociedad*, sobre todo si se le compara con la de las *sociedades* no occidentales?. Todo lo

---

[43] ***Ibid.***, pp. 141-142.

[44] El texto sobre la sociología de la música fue integrado así, por decisión de Marianne en la segunda edición de 1925 "a manera de apéndice". Ver la justificación para esta incorporación en Marianne Weber, "Prólogo a la segunda edición" en: Max Weber, ***Economía y sociedad***, ***op.cit.***, pp. xxiii-xxiv. Resulta curioso que tal apéndice no apareciera en la primera edición mexicana (traducida en 1944), dado que Medina Echavarría afirma en su "Nota preliminar" que "La traducción española se ha hecho sobre la segunda edición alemana (1925)", ver: J.M.E., "Nota preliminar" a Max Weber, ***Economía y sociedad***, vol. I, México, FCE, 1944, p. xiv. (En la primera edición mexicana de 1944 no se reprodujeron los prólogos de Marianne, pero sí en la segunda edición de 1964).

dejado por Weber en sus manuscritos póstumos podía integrarse así en la "segunda parte" de *Economía y sociedad* mediante una adecuada "adaptación", complementaria o de resumen, a fin de editar las frecuentes "duplicaciones" sobre el mismo tema[46]. La hipótesis de las dos partes daba así una conveniente coartada tanto para explicar las "duplicaciones" como para resolver la manera de incorporarlas, a veces en la "primera parte", a veces en la "segunda". Todo lo cual quedaba además incorporado en el orden proporcionado por la idea de un proyecto original de Weber. Con variaciones y otros recursos, Johannes Winckelmann continuó a partir de 1956 con la misma estrategia editorial implantada por Marianne Weber, pero con la diferencia de que mientras la primera había podido tomar la decisión de imponerle un orden al *mare magnum* de manuscritos a los que se había enfrentado en 1921, el segundo adoptó sin más la idea de que el orden de los manuscritos obedecía directamente a un plan de dos partes y había por lo tanto tan sólo dos manuscritos fundamentales: el antiguo (1911-1914) de la "segunda parte" y el más reciente de la "primera parte" (1918-1920)[47].

Ahora bien, la tesis de Tenbruck es que los diversos manuscritos dejados por Weber no pertenecen a una sola obra que siga la conveniente lógica de una división en dos partes, sino que, al terminar la Primera Guerra Mundial, Max Weber estaba profundamente insatisfecho con sus viejos manuscritos de la preguerra en parte porque su propio marco conceptual se

---

[45] F. Tenbruck, "Abschied von W und G", *op.cit.*, p. 139.

[46] Por medio del siguiente diálogo imaginario, pero no del todo implausible, podríamos abusar de la "imaginación sociológica" a fin de "reconstruir" la conveniente "técnica" mediante la cual Marianne y sus colaboradores resolvían el problema de las frecuentes repeticiones en los diversos manuscritos de Weber: "¿Qué la exposición de los tres tipos puros de dominación legítima aparece repetida en por lo menos cuatro manuscritos diferentes?: *Keine problem, mein lieber Melchior*, es que dos deben ser de la primera parte y dos de la segunda: pon las dos más largas en la segunda parte y la dos más cortas en la primera porque como son más breves y no tienen tantos ejemplos son las 'más abstractas', ya les echaré ahí más tarde un párrafo remendón para darles continuidad. *Aber bitte! Machen keine sorge*".

había transformado considerablemente, de tal modo que ante la insistencia del editor por su grave retraso de cuatro años en la entrega de un manuscrito prometido desde antes de la guerra, Weber decidió iniciar una versión radicalmente nueva, y mucho más corta, de la originalmente planeada para ser publicada[48]. En otras palabras, Weber empezó otra vez "desde cero" un nuevo manuscrito para cumplir con el compromiso adquirido de publicar un manual dentro de los *Grundiss der Sozialökonomik* y, por ello, "abandonó" el esbozo del proyecto original de 1911. Lo entregado a principios de 1920 a la editorial Mohr de Tubinga probablemente era prácticamente todo, lo que Weber pensaba entregar para cumplir con su compromiso de publicar un manual didáctico sobre temas económicos y sociales. El otro elemento que se desprende de la tesis de Tenbruck es que de haber vivido Weber un poco más, el título de ese manual no hubiera sido *Economía y sociedad*, sino el originalmente proyectado y con el cual intituló a su trabajo en 1920: "*Die Wirtschaft und die gesellschaftliche Ordnungen und Mächte*" ("La economía y los ordenamientos y poderes sociales")[49]. De cualquier modo, en la correspondencia entre Weber y su editor jamás se mencionan primeras o segundas partes. "Los conceptos sociológicos fundamentales" debían ser vistos, en todo caso, como el primer *capítulo* del libro puesto que Max Weber "no quería ampliar el viejo manuscrito con una nueva primera parte, sino más bien configurar un libro *más corto*"[50]. Y frente a la errada e ingenua

---

[47] F. Tenbruck, "Abschied von W und G", *op.cit.*, p. 151.

[48] ***Ibid.***, p. 152. Tenbruck demuestra sus afirmaciones con cartas enviadas por el propio Weber a su editor Paul Siebeck y que no habían estado disponibles a los investigadores sino hasta 1977. En una de ellas, fechada el 27 de octubre de 1919, informa y sugiere a su editor lo siguiente: "Para *WG* [Economía y sociedad] debe procurarse una aparición *por entregas* [...]. El libro debe refundirse, para ser mucho *más corto* a como se pensó originalmente y debe concebirse estrictamente como un libro de texto [Por ello] el *viejo* y grueso manuscrito debe reconfigurarse radicalmente y en eso estoy ahora".

[49] De hecho ese es el título que Winckelmann le puso a la "segunda parte" de su propia edición, ver, Max Weber, ***Economía y sociedad***, segunda edición, 1969, *op.cit.*, p. 249, título traducido por Carlos Gerhard como "La economía y los órdenes y poderes sociales".

[50] F. Tenbruck, "Abschied von W und G", *op.cit.*, p. 153.

suposición de Winckelmann según la cual Marianne encontró en el legado de su marido el viejo y largo manuscrito de la segunda parte de *Economía y sociedad*, hay evidencia para suponer que más bien se encontró con un caos de borradores y manuscritos. Algunos de los cuales ya habían empezado a ser acortados por el propio Weber pensando en el proyecto de publicar un libro más corto, "abstracto" y estrictamente didáctico[51].

Las razones de Marianne para publicar un gran y grueso libro a partir del *mare magnum* que encontró en el legado de su marido se explican, según Tenbruck, en función de "su sueño y sentido del deber", en cuanto devota esposa, para dar a conocer al público la obra principal (*Hauptwerk*) de su difunto marido, sin reclamar ninguna coautoría para ella[52]. Por ello pidió la revisión de lo ya entregado por Weber a la imprenta a fin de agregarle la leyenda de "primera parte" y dedicarse a reconstruir la "segunda" y hasta la "tercera" parte; por ello cambió la dedicatoria original, pues aunque hay una carta del 20 de febrero de 1917 dónde Weber le comunica a su editor, Paul Siebeck, su expreso deseo de dedicarle esa obra a él (seguramente como compensación a su gran retraso en la entrega de su ansiado manuscrito)[53], Marianne pidió el 12 de agosto de 1920 que, cuando estuviera concluida la obra fuera ésta dedicada a la madre de Weber, Hellene von Fallenstein[54]; y por ello también exigió que no hubiera ningún otro texto que compartiera con la obra de Weber la tercera sección de los *Grundiss der Sozialökonomik* según

---

[51] ***Ibid.***, p. 150.

[52] ***Ibid.***, p. 136. Dónde Tenbruck menciona como la obra póstuma de su marido debía ser para Marianne: "Un libro grueso en vez de artículos en revistas, mejor aun una 'obra de toda la vida', era su sueño y le parecía su deber".

[53] ***Ibid.***, p. 137, donde Tenbruck cita la carta de Max Weber a Paul Siebeck del 20 de febrero de 1917: "Tengo el deseo de dedicarle, con su consentimiento, el libro a usted y espero que no sea demasiado tarde", a lo cual respondió Siebeck el 25 de febrero con un: "Su deseo de dedicarle su libro a mi insignificancia me honra de la manera más elevada. Lo acepto con agradecimiento inmediato".

[54] ***Ibid.***, pp. 137-138.

estaba originalmente planeado, sino que el título de esa sección, "Economía y sociedad" fuera reservado ya exclusivamente para la obra de su difunto esposo, dado que no era ni propio ni adecuado que una *Hauptwerk* compartiera créditos con obras de mucho menor mérito o rango. Ahí fue cuándo y dónde se decidió que el título originalmente reservado para la aportación de Weber de "La economía y los ordenamientos y poderes sociales", pasara a ser un subtítulo, conforme el título de la tercera sección de los *Grundisse*, "Economía y sociedad" se convirtió en el título principal de la obra [55]. Tales fueron las motivaciones y estrategias de Marianne para desempeñar el papel decisivo en la aparición de la *Hauptwerk* de su marido, pero según Tenbruck al hacer frente a los diversos manuscritos póstumos de Max Weber, algunos de los cuales ya habían empezado a ser acortados por él para la nueva y más breve versión del libro que tenía en mente, "Marianne Weber acortó una vez más a algunos y quizá también los modificó de alguna manera"[56]. Todo esto dificulta la posibilidad de elaborar una edición crítica de *Economía y sociedad*, pero esas dificultades todavía no son tan insuperables como las de los extremos a que llegaron las ediciones a cargo de Winckelmann.

En efecto, para Tenbruck lo más grave es que la mayor parte del público que no conoce los avatares de esta obra, jamás se imagina que lo que cree que es un texto original de Max Weber cuando lee las ediciones actualmente en circulación de *Economía y sociedad* está, de hecho, leyendo una reconstrucción manoseada, deformada, manipulada y hasta inventada por sus editores. Tal es el escandaloso caso de las ediciones a cargo de Winckelmann,

---

[55] ***Ibid.***, pp. 138-139.
[56] ***Ibid.***, p. 153.

quien deliberadamente oculta sus intromisiones en el ya de por sí manoseado texto, para acabar por presentarle al público, no algo escrito por Weber, sino una "conjetura" inventada y fabricada por él en cuanto editor, de tal suerte que

> Prólogo, índice de contenido, texto y aclaraciones empequeñecen y ocultan el hecho de que *Economía y sociedad* no es una obra de Max Weber, sino una conjetura de Winckelmann, la cual se lleva a cabo mediante la reordenación, recopilación, partición y transcripción. Incluso entre los investigadores de la obra de Weber se ha perdido a tal grado la conciencia de lo cuestionable de la edición, que hasta se ha llegado a temer que una nueva edición de Weber sólo puede escribirse sobre la base de la concepción editorial de Winckelmann[57].

Y lo cierto es que esto no representa ninguna exageración por parte de Tenbruck, quien denuncia la "reconstrucción" de la "sociología del estado" en *Economía y sociedad* a cargo de Winckelmann, porque "refunde" conferencias con textos políticos y académicos de Weber, pero con la iniciativa de eliminar los "juicios de valor" emitidos originalmente por él a fin de hacer, supuestamente, más "científica" tal reconstrucción de su sociología del estado. Eso se llama simple y llanamente fraude, es una estafa al lector común, pues cuando abre esa sección de *Economía y sociedad* y se confía en que está leyendo un texto original de Max Weber, en realidad lee una construcción de Winckelmann. Si a esto se agrega la mal fundamentada creencia en que las "repeticiones" obedecen a un supuesto plan original de dos partes, constituidas por dos supuestos manuscritos originales de Weber, uno nuevo y otro viejo, así como que la incorporación de una serie de diversos textos como el de la ciudad, el de la música, la versión "destilada" de los tipos "puros" de dominación (pp. 706-716 de la segunda edición mexicana), forman parte de una "unidad", aún y cuando con seguridad no fueron redactados para el

proyecto de *Economía y sociedad*, entonces la conjetura de Winckelmann se realiza y oculta lo que Weber realmente escribió. ¿Todavía no es suficiente? Bueno, pues hasta el título mismo es inauténtico porque Weber no contempló ni que el título de su obra iba a ser *Economía y sociedad*, ni que el subtítulo iba a acabar siendo el *inventado* por Winckelmann en 1956 como "*Grundiss der Verstehenden Soziologie*" ("Fundamento de sociología interpretativa")[58]. Cuando un lector incauto abre la edición de *Economía y sociedad* en la primera página, seguramente piensa y confía en que tal título y subtítulo fueron elegidos por Max Weber, pero es engañado porque el título lo eligió Marianne y el subtítulo *lo inventó* Winckelmann. En un escrito posterior, Tenbruck incluso afirma que en caso de verse forzado a adjetivar su sociología, seguramente Weber no la hubiera llamado "comprensiva" sino "ciencia de la realidad" en el sentido en que Hans Freyer, inspirado por Weber, identificó en 1930 a su propio género de sociología. "Las categorías de *Economía y sociedad* siempre deberán entenderse como teorías que buscan captar la realidad", sentencia Tenbruck, y por ello considera desorientador verlas en términos de una supuesta sociología interpretativa[59]. Desde luego que tal versión no puede dar cuenta de la definición de sociología que aparece en la primera página de *Economía y sociedad*, la cual no puede identificarse más que en términos de ser, precisamente, una "sociología comprensiva". Y, por otro lado, no es cierto que Weber hubiera adjetivado a su sociología "ciencia de la realidad" y no "comprensiva", pues Tenbruck parece olvidar el artículo de 1913 intitulado expresamente por Weber, "*Über einige kategorien*

---

[57] ***Ibid.***, p. 127.

[58] Traducido por Carlos Gerhard al español como "Esbozo de sociología comprensiva", ver, Max Weber, ***Economía y sociedad***, 1969, ***op.cit.*** (La primera traducción al español de 1944, basada en la de 1925, no lleva tal subtítulo).

[59] F. Tenbruck, "Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 38, 1986, pp. 13-31. (La cita sobre las categorías de *Economía y sociedad* está en la p. 28).

*der verstehenden Soziologie*", es decir, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva"[60]. No es este el único caso dónde Tenbruck parece olvidar y hasta desconocer este importante artículo pues, como veremos más adelante, en 1980 Winckelmann se lo restregó en la cara para hacerle notar que ahí Weber ya habla del proceso de "desencantamiento" del mundo.

De cualquier modo, nada de esto impidió que Tenbruck concluyera que es necesario despedirse ya de *Economía y sociedad* tal y como la hemos conocido hasta hoy, no sólo porque resulta imposible hacer una edición crítica de la misma, dada la pérdida de los manuscritos originales, sino también por la manera en que han sido transmitidos, modificados y alterados por sus editores. La hipótesis de las "dos partes" para dar cuenta de las repeticiones simplemente queda refutada con la evidencia presentada en la correspondencia entre Weber y su editor. Weber jamás planeó escribir la obra en dos partes y, después de 1918 simplemente *no quiso* publicar lo redactado por él entre 1911 y 1913, sino escribir una versión totalmente nueva. El intento por reconstruir *Economía y sociedad* fusionando dos masas heterogéneas y parcialmente mutiladas de textos no sólo es una tarea espuria, sino que acaba por desembocar en una estafa. Pero "tampoco se trata pues de simplemente introducir un orden diferente en los textos de las ediciones actuales, sino de volver a despertar la conciencia de lo cuestionable de esa obra y todas sus ediciones"[61]. Así pues, ¿cuál podía ser el esfuerzo que debía hacerse para contar con una edición más o menos confiable de los textos actualmente "refundidos" en la "inconfiable" *Economía y sociedad*? Por lo pronto habrá que contentarse con seguir usando para la docencia las ediciones existentes, a

---

[60] Ver, Max Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913) en ***Ensayos de metodología sociológica***, trad., José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 175-221.
[61] Friedrich Tenbruck, "Abschied von W und G", *op.cit.*, p. 154.

pesar de todos sus defectos. Pero en lo referente a cómo evitar, o minimizar, esos errores en futuras ediciones, a fin de contar con textos más auténticos y confiables, básicamente debe elegirse la alternativa desechada por Marianne en 1921 cuando decidió "editar" los diversos manuscritos de su marido como si fueran un todo coherente, armónico e integrador. Ella también tuvo ante sí la posibilidad de elegir un camino distinto al de una espuria reconstrucción, y optar por el científicamente más factible y honesto de tomar los manuscritos del legado de su marido como lo que eran, manuscritos incompletos y parciales, no necesariamente relacionados entre sí, a fin de editarlos consecuentemente como manuscritos de un legado póstumo [62].

Sin duda esta inevitable despedida a *Economía y sociedad* plantea serias dificultades a los futuros editores de sus obras, pero por lo menos queda claro que será imposible hacer de los manuscritos actualmente contenidos en *Economía y sociedad* **una sola** obra[63]. El futuro de la edición de esos textos reside en editarlos y comentarlos de manera separada. Algunos serán más fáciles de editar que otros; por ejemplo, los textos sobre "La ciudad", la "Sociología del derecho" o la "Sociología de la religión" son autocontenidos y no presentan tantos problemas para su edición como las diversas versiones de la sociología de la dominación. Aunque muchos pueden lamentar que el futuro pertenezca a esta estrategia "desconstructivista", Tenbruck considera que la sociología de Max Weber ganará mucho cuando la interpretación de esta obra quede liberada de la presión compulsiva por alcanzar a como dé lugar una unidad coherente y sistemática en la edición y ordenación de lo que queda de sus escritos póstumos[64].

---

[62] ***Ibid.***, pp. 142-143.
[63] ***Ibid.***, p. 155.
[64] ***Ibidem.***

El diagnóstico de Tenbruck en 1977 resultó visionario y profético. Una comisión *ad hoc* configurada con el apoyo de la Academia Bávara de las Ciencias para la historia económica y social, la casa editorial Mohr Siebeck de Tubinga y la Fundación Werner-Raimer de Bad Homburg fue nombrada en 1978 para emprender la publicación de la *Gesamtausgabe* (edición crítico integral) de las obras completas de Max Weber[65]. Tenbruck, el "weberólogo incómodo" naturalmente no fue invitado a formar parte de la misma, entre otras cosas porque en ella se sentaría Johannes Winckelmann, al lado de Wolgang Schluchter, Rainer Lepsius, Horst Baier y Wolfgang J. Mommsen. Pero lo sorprendente fue que cuando se discutió el caso sobre cómo debería hacerse la edición crítica de *Economía y sociedad*, la comisión se vio obligada a adoptar prácticamente todas las recomendaciones hechas por Tenbruck en su literalmente demoledor artículo de 1977. No podría ya hacerse la edición de *Economía y sociedad* como una sola obra sino que debería aparecer en por lo

---

[65] En 1982 y 1985 reporté la primicia de esta importante noticia para el público académico hispanoparlante, así como una enumeración completa de la lista de la obras de Weber proyectadas para ser publicadas en esta importante edición, en dos artículos publicados respectivamente en una revista de El Colegio de México y otra de la FCPyS de la UNAM. Ver: Francisco Gil Villegas M., "A propósito de las obras completas de Max Weber", ***Diálogos. Revista Bimestral***, El Colegio de México, vol. 18, núm. 107, septiembre-octubre 1982, pp. 65-70; y Francisco Gil Villegas M., "Anuncian en Alemania la edición crítico integral de la obra de Max Weber", ***Revista Mexicana de Ciencias políticas y Sociales***, UNAM, vol. XXXI, núm. 120, abril-junio 1985, pp. 355-364. En estas notas informativas di cuenta pormenorizada, por primera vez en México, del proyecto de una edición crítica en Alemania de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: "Veamos un ejemplo: no todos saben que existen por lo menos dos versiones de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, una publicada originalmente en 1904 en la revista dirigida por Weber y otra editada con modificaciones y múltiples notas para la *Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión* de 1920. La edición integral nos presentará las variantes que sufrió el texto y nos proporcionará todos los artículos polémicos que Weber escribió para defender su tesis frente a diversos críticos" (FGV, "A propósito de las obras completas de Max Weber", ***Diálogos***, ***op.cit.*** p. 66). Basado en el folleto original del proyecto de la *Gesamtausgabe*, que Wolfgang Schluchter tuvo la gentileza de obsequiarme personalmente en su oficina del Instituto de Sociología de la Universidad de Heidelberg en 1981, transcribí que la fecha proyectada para la aparición de la edición crítica de la *EP* sería 1985 y que su editor sería Johannes Winckelmann ( ver, FGV, "Anuncian...", ***RMSPyS***, núm. 120, ***art.cit.***, p. 362). Era un anuncio demasiado prematuro pues Winckelmann falleció poco después y la edición de esa obra en particular quedaría al cuidado de Hartmut Lehmann. Hasta la fecha (2004) no ha aparecido la edición crítica alemana y jamás imaginé cuando redacté esas notas que precisamente por ellas, el FCE me honraría casi dos décadas después con la solicitud de elaborar una edición crítica, y mucho menos podía soñar que la edición mexicana a mi cargo sería publicada por el FCE antes de la aparición de la edición alemana.

menos seis o siete volúmenes separados y distintos[66]. El título para cada una de las secciones ya no podría agruparse exclusivamente bajo el rubro general de *Economía y sociedad* porque en la introducción, comentarios y notas críticas forzosamente se tendría que dar cuenta de que tal título no fue el seleccionado por Weber. El título auténtico para agrupar esos textos tendría que ser, después de "Economía y sociedad", el original: "La economía y los ordenamientos y poderes sociales". Se desechó también el subtítulo de "Fundamentos de una sociología interpretativa" incrustado por Winckelmann, así como la espuria sociología del estado también inventada por él. El texto sobre la música se editaría de manera independiente (vol. I/14) sin conexión o referencia a su posible incrustación en el grupo de textos de "Economía y sociedad". Los textos de las supuestas primera y segunda parte de los manuscritos editados por Marianne también se ordenarían y publicarían de

[66] Hasta inicios del 2004 se habían publicado tres de los siete volúmenes programados dentro de la sección correspondiente a "*Economía y sociedad*", el de la "ciudad" en 1999, el de las comunidades en general en 2001 y el de las comunidades religiosas en particular (antes "sociología de la religión"), también en 2001. Ver: 1) Max Weber, ***Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Die Stadt***, MWG (*Max Weber Gesamtausgabe*), vol. I/22-5, edición a cargo de Wilfried Nippel, Tubinga, Mohr, 1999; 2) Max Weber, ***Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gemeinschaften***, MWG, vol. I/22-1, edición de Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Michael Mayer, Tubinga, Mohr, 2001, 402 pp.; 3) Max Weber, ***Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Religiose Gemeinschaften***, MWG, vol. I/22-2, edición de Hans G. Kippenberg con la colaboración de Petra Schilm y Jutta Niemeier, Tubinga, Mohr, 2001, 507 pp. Aún faltan por aparecer cuatro volúmenes (MWG I/22-3, 4 y 6; y el I/23) dedicados a el "Derecho" (22-3), la "Dominación" (22-4); "Materiales y Registros" (22-6), y el separado vol. 23 dedicado a la "primera parte" inacabada de 1919-1920: ***Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920***. Al paso que van terminarán de aparecer cuando regrese el PRI a la presidencia de México. (Todos estos volúmenes de la *Gesamtausgabe* de Max Weber se encuentran disponibles para consulta en el acervo de la Biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, la cual compró una suscripción institucional para la misma en 1984 atendiendo mi solicitud expresa para ello; hasta donde tengo conocimiento esta es la única biblioteca pública o universitaria de todo el país que cuenta con esta valiosa colección, y aunque por ahora parece ser también una especie de "colección privada" para mí, por ser el único que la consulta, estoy convencido que muy pronto será de utilidad para más lectores de las nuevas generaciones). Mi solicitud en la Biblioteca Daniel Cosío Villegas fue atendida en 1984 gracias al respaldo de dos directores de centros de estudios de El Colegio de México a quienes pedí apoyo y me lo dieron: Blanca Torres, directora del CEI y Claudio Stern del CES. Mi reconocimiento a ambos por tal apoyo, así como al personal de adquisiciones de la Biblioteca que ha mantenido abierta esa onerosa suscripción institucional.

manera independiente, haciendo clara mención a la posibilidad de que hubieran sido excesivamente reconstruidos por ella.

En fin, se tuvieron que aceptar casi todas las propuestas de Tenbruck, el gran ausente en el comité editorial de la *Gesamtausgabe*, seguramente porque en el fondo todos sabían que de no hacerlo así, la terrible, vigilante, meticulosa y sagaz crítica del "weberólogo incómodo" caería despiadadamente sobre ellos y pondría en riesgo el prestigio de todo el proyecto, tan sibaríticamente bien pagado y financiado. Así que, ni modo, al verse obligados a trabajar con los rigurosos criterios editoriales exigidos por Tenbruck, a fin de contar con una edición crítica vigilada y supervisada institucional y colectivamente por una fundación, una academia científica y una prestigiada casa editorial, a los nuevos editores no les quedó más remedio que aceptar las críticas y propuestas hechas previamente por Tenbruck. Así también acabó por aceptarse implícitamente la validez de su reclamo, en la cruzada lanzada por él desde sus artículos de 1975, con respecto a que *Economía y sociedad* definitivamente no puede ser considerada "la principal obra" de Max Weber porque, en rigor, no fue escrita por él, al menos no como "una sola obra". El orden establecido de la comunidad académica de la sociología alemana, incluido el propio Johannes Winckelmann, representado en el comité editorial de la *Gesamtausgabe* de las obras de Max Weber, tuvo así que rendirse a final de cuentas ante la evidencia presentada en los "incómodos" pero fidedignos artículos de Friedrich H. Tenbruck.

***Las reacciones de Roth y Schluchter a la "despedida" de Tenbruck a* Economía y sociedad.-** Pese a ello, Tenbruck no necesariamente tuvo la última palabra en el caso, ni salió incuestionado o invicto. En 1979, con

motivo de una reseña tardía de la quinta edición de Winckelmann de 1976, uno de los dos editores de la edición estadunidense de *Economía y sociedad*, Guenther Roth, aprovechó la ocasión para defender el texto de Winckelmann en el que con algunas modificaciones, se había apoyado para hacer su traducción al inglés, pero, de paso, cuestionó la validez esencial de la crítica hecha por Tenbruck. En efecto, en una reseña publicada en alemán y que aludía directamente a Tenbruck al intitularse "¿Despedida o hasta la vista?"[67], Guenther Roth defendió la tesis de que *Economía y sociedad* seguía siendo la obra más importante de Weber, al mismo tiempo que señalaba lo afortunados que somos todos por contar con los dos manuscritos básicos de la obra, el "viejo" y el "nuevo", transmitidos generosamente por el celo de Marianne a la posteridad. Roth cuestiona el argumento de Tenbruck con respecto a que Weber consideraba más importante a su trabajo en los ensayos de la ética económica de las religiones universales que al de *Economía y sociedad*, entre otras cosas, porque durante los años de la Primera Guerra Mundial no tocó para nada el manuscrito de la segunda y en cambio se concentró en redactar sus ensayos de sociología de la religión comparada. Para Roth eso fue así porque el manuscrito de *Economía y sociedad* "era más difícil" que el de los ensayos sobre sociología de la religión (?) y, por lo tanto (¿?), era "más importante y significativo" para Weber[68]. Pero en su *non sequitur*, lo que Roth no toma en cuenta es que el argumento de Tenbruck afirma, entre otras cosas, que precisamente porque *Economía y sociedad* era un engorroso compromiso contractual, y no lo veía ni como la "obra de su vida", ni como merecedor de su principal interés, fue que Weber decidió abandonarlo durante la guerra para centrar su atención en lo que atraía su mayor interés y veía como su principal

---

[67] Ver, Guenther Roth, "Abschied oder Wiedersehen?", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 31, 1979, pp. 316-327.
[68] ***Ibid.***, p. 324

aportación y legado intelectual, es decir, sus ensayos de sociología de la religión. Tal interés se inicia con la concepción desde 1895 del tema de la ética protestante y concluye con el último texto de su vida, la "Introducción general" de 1920 a los tres volúmenes de sus *Ensayos de sociología de la religión*, por lo tanto, este es el tema que jamás abandonó o suspendió. Para Roth, sin embargo, no puede menospreciarse el gran interés que Weber siempre tuvo por los temas políticos institucionales, expresados en el tratamiento que da en *Economía y sociedad* a las formas de dominación, especialmente la basada en la organización burocrática[69]. Con todo acepta que, con fundamento en la correspondencia de Weber con su editor, es posible que "Los conceptos sociológicos fundamentales" de 1920 tampoco sean, después de todo, un texto redactado para el proyecto de *Economía y sociedad* [70]. Por otro lado, aunque el comité editorial de la *Gesamtausgabe* hubiera tomado en Alemania la decisión de no editar ya *Economía y sociedad* como tal, el resto del mundo la seguiría leyendo en las distintas versiones y traducciones basadas en su influyente difusión como una sola obra[71].

Sin embargo, la defensa de la autenticidad de los diversos textos aglutinados en *Economía y sociedad* para considerarla como una sola obra difícilmente podía seguirse sosteniendo. Por ello, entre 1985 y 1986 Wolfgang Schluchter fue comisionado para redactar un reporte para el comité editorial de la *Gesamtausgabe* a fin de tomar ya las largamente postergadas decisiones específicas sobre la manera en que deberían editarse los primeros tomos de aquellos textos contenidos previamente en *Economía y sociedad*. En 1989, una vez aceptadas y adoptadas las recomendaciones del reporte, Schluchter lo

---

[69] ***Ibid.***, p. 321.
[70] ***Ibid.***, p. 325.
[71] ***Ibid.***, p. 326.

publicó con un título por demás significativo: "*Economía y sociedad*: el fin de un mito"[72].

En ese reporte, Schluchter apuntó dos razones fundamentales por las cuales la edición de los textos contenidos en *Economía y sociedad* se convirtió en una de las tareas más difíciles del proyecto editorial de la *Gesamtausgabe*. Por un lado, tales textos fueron transmitidos originalmente sin notas, aparato crítico, citas bibliográficas o referencias, y, por otro, la presentación de los mismos se hizo mediante un esquema editorial *interpretativo* más que documental. A fin de poner manos a la obra en la edición crítico integral resultaba imprescindible resolver tres cuestiones preliminares: 1) ¿Es *Economía y sociedad* una obra dividida en dos o más partes, o se trata más bien de diversos fragmentos no necesariamente pensados para el mismo proyecto de investigación?; 2) ¿Son los textos actualmente publicados en la segunda parte de *Economía y sociedad* bajo el rubro de "la economía y los ordenamientos y poderes sociales" una unidad, o son más bien fragmentos que no forman, ni formaban originalmente, un todo unificado?; y 3) ¿Es *Economía y sociedad* un título autorizado, o es necesario usar un nuevo título o, incluso, un conjunto de títulos?[73].

Schluchter sostiene la tesis de que los editores previos, Marianne Weber, Melchior Palyi y Johannes Winckelmann respondieron de manera equivocada a las tres cuestiones y que, por ello, la edición histórico-crítica no

---

[72] Ver, Wolfgang Schluchter, "*Wirtschaft und Gesellschaft* – Das Ende eines Mythus", en: Johannes Weiß (comp.), ***Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung***, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 55- 89. En el mismo volumen sigue a continuación de este artículo otro redactado por Tenbruck con el provocador título de "Abschied von der Wissenschaftslehre?" (pp. 90-115), o sea: "¿Despedida de los escritos metodológicos de Weber?", pero tal artículo ni tuvo un impacto comparable al de los otro tres de Tenbruck ya analizados, ni podemos desviarnos aquí hacia la discusión de ese otro tipo de escritos de Weber.

[73] Wolfgang Schluchter, "*Wirtschaft und Gesellschaft* – Das Ende eines Mythus", ***op.cit.***, p. 55.

puede ni debe seguirlos en su incorrecto estilo de edición[74]. Después de dar un panorama general sobre los avatares del desarrollo de los textos de *Economía y sociedad* y las diversas maneras en que los primeros editores los manipularon[75], Schluchter procede a discutir las tres cuestiones planteadas en un inicio. Primero da cuenta sobre cómo Marianne y Winckelmann consideraron a los diversos textos contenidos en *Economía y sociedad* como una sola obra, dividida en dos partes interconectadas entre sí: la primera parte sería la presentación la "abstracta", típico ideal y teórico conceptual, mientras que la segunda y más antigua parte, era la aplicación "concreta" y de desarrollo empírico e histórico comparativo de los abstractos conceptos sociológicos presentados de manera típico ideal en la primera parte. Según Schluchter, Marianne debió forzosamente percatarse de le enorme diferencia entre los textos redactados por Weber entre 1911 y 1914 y los que redactó después de 1918, pero llegó a una conclusión equivocada, porque:

> Tan sólo la composición del nuevo manuscrito, tomado en sí mismo, hace claramente perceptible, desde mi punto de vista, que no podía haber sido diseñada como una mera continuación del viejo manuscrito y mucho menos como un mero resumen del mismo. Por el contrario, tanto externa como internamente exhibe una nueva situación cognitiva, frente a la alcanzada en 1913 [en el artículo "*Über einige kategorien der verstehenden soziologie*"]. La mera elección de los conceptos básicos lo muestra claramente [...].
> Por ello soy de la misma opinión de Friedrich H. Tennbruck en que la tesis de la división en dos partes es una invención de Marianne Weber que no puede fundamentarse ni filológica ni sistemáticamente[76].

---

[74] ***Ibid.***, p. 56
[75] ***Ibid.***, pp. 56 – 70.
[76] ***Ibid.***, pp. 76 y 79.

En cuanto a la segunda cuestión, con respecto a si los textos incluidos en la "segunda parte" de *Economía y sociedad* forman parte del mismo proyecto de investigación, o si tienen una diversa procedencia contraria a un todo unificado, Schluchter considera que hay evidencia suficiente para concluir que, primero Marianne y Palyi acabaron por integrar todos los manuscritos que hallaron en el legado de Weber en esa "segunda parte", y después Winckelmann llevó tal estrategia al extremo, puesto que

> Winckelmann no tan sólo se inventó la "Sociología del Estado", sino que también integró el pequeño fragmento póstumo publicado separadamente por Marianne en los *Anuarios prusianos* sobre "Los tres tipos puros de dominación legítima" [pp. 706-716 de la segunda edición mexicana de *ES*], para excluirlos después en la quinta edición. La "sociología de la música" fue tratada de manera similar. [En suma], los textos de la "primera parte" fueron fijados desde el principio, pero ese no fue el caso con los de la "segunda parte", los cuales siempre fueron vistos como variables. Sin embargo, la variación también tenía sus límites por depender de la tesis integradora en una unidad. Si se abandona ésta, que a su vez depende de la tesis de una obra en dos partes, el problema sobre cómo agrupar a los diversos textos se ve desde una luz totalmente nueva[77].

Schluchter considera así que el texto sobre la ciudad no fue planeado originalmente por Weber para ser integrado en *Economía y sociedad*, sino que era más bien un ejercicio para complementar con un argumento "infraestructural", al argumento desarrollado inicialmente en sus ensayos sobre el protestantismo[78]. En muchos otros casos los títulos de los textos fueron inventados o por Marianne o por Winckelmann[79]. Y en cuanto al título original de la obra, Schluchter opina que si se abandona la tesis de las "dos

---

[77] ***Ibid.***, p. 80.
[78] ***Ibid.***, p. 81.
[79] ***Ibid.***, p. 84.

partes", entonces no puede haber sino un solo título autorizado: "La economía y los ordenamientos y poderes sociales"[80]. Weber mismo se lo puso a un proyecto de 1914 y a su manuscrito de 1920 y corresponde mucho mejor al contenido de la contribución que al título de la más amplia sección[81]. La confusión con respecto a si Max Weber puso el membrete de "Primera parte" en la primera página del texto que envío a la imprenta a principios de 1920, se resuelve considerándolo una modificación posterior de Marianne pensado ésta en su propio diseño editorial, que no era idéntico al de su marido[82]. Con lo cual, ya sin mencionarlo por nombre, Schluchter concuerda desde la posición del "orden establecido" con casi todas las críticas y observaciones que el "incómodo" Tenbruck había hecho desde "la oposición" en sus artículos de 1975 y 1976.

En todo caso, el acuerdo con Tenbruck vuelve a hacerse explícito, y ya por nombre, en las conclusiones del reporte de Schluchter: *Economía y sociedad* no es una sola obra dividida en dos partes sino algo mucho más complejo, pues los viejos manuscritos y los nuevos textos marcan, a lo más, varias etapas en la realización de un proyecto de investigación. Podría caracterizárseles como dos borradores mutuamente independientes y por ello no se trata simplemente de que uno represente una variante textual del otro[83]. Por esta razón el viejo artículo de 1913 "*Über einige kategorien der verstehenden soziologie*" debe de sacarse del volumen de los ensayos metodológicos de Weber y colocarse al inicio del viejo manuscrito, a fin de

---

[80] ***Ibid.***, p. 85, y nota de pie núm. 38 en la p. 89, donde Schluchter reporta que "Winckelmann estaba convencido de ello poco antes de morir", es decir, que el auténtico título de la obra sí era, efectivamente y después de todo, "La economía y los ordenamientos y poderes sociales" y no *Economía y sociedad* como indebidamente la había titulado Marianne.

[81] ***Ibid.***, p. 85.

[82] ***Ibid.***, p. 83.

[83] ***Ibid.***, p. 86.

filológicamente contrastarlo con el de "Conceptos sociológicos fundamentales" que actualmente encabeza el manuscrito más reciente de 1919-1920 con el que abren las ediciones en circulación de *Economía y sociedad*. Ambas versiones son así fragmentarias, deben editarse en volúmenes independientes y debe hacerse claramente manifiesto su carácter fragmentario en la presentación de ambos textos[84].

Schluchter concluye así su reporte con una mención a la noción de "despedida" que tanto Tenbruck como Roth habían hecho en sus reseñas críticas a la quinta edición de *Economía y sociedad* a cargo de Winckelmann. Se trata, en efecto, de una despedida porque ya no es posible sostener la división en dos partes de una supuesta obra única. Los nuevos textos deberán agruparse de una manera muy distinta donde se exhiba su carácter fragmentario y no acabado[85]. En este sentido, hemos llegado al "final del mito" de ver en *Economía y sociedad* a la "principal obra" de Max Weber, lo cual tampoco significa que deba minimizarse su importancia frente a la demostrada por Tenbruck para los tres volúmenes de los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Sólo que aquí, según lo demostrará después el propio Schluchter en su gran obra de 1979, ambas obras, la póstuma y reconstruida artificialmente de *Economía y sociedad*, como la concluida por el propio Weber en sus *Ensayos de sociología de la religión*, deben interpretarse de manera complementaria. Antes de discutir esa gran obra de 1979 debemos regresar a un artículo previo de Schluchter, publicado en 1976, decisivo para entender el proceso de la racionalización en la obra general de Weber, lo cual sería desarrollado e interpretado de una manera muy diferente a la de

---

[84] ***Ibid.***, pp. 86-87.
[85] ***Ibid.***, p. 87.

Tenbruck, pero esto lo expondremos ya en el siguiente capítulo de nuestra apasionante reconstrucción.

# III.- WOLFGANG SCHLUCHTER: DE LA PARADOJA DE LA RACIONALIZACIÓN AL *DESARROLLO SOCIETAL* DEL RACIONALISMO OCCIDENTAL

***Wolfgang Schluchter y la paradoja de la racionalización en 1976.-*** Según ya hemos visto en los capítulos I y II de la presente investigación, tanto las aportaciones de Seyfarth y Sprondel en 1973, como las de Weiß y Tenbruck en 1975 generaron, a pesar de sus claras diferencias internas, un consenso básico entre los especialistas alemanes en la obra de Weber con respecto a dos cuestiones: 1) la crucial y fundamental importancia del concepto de *racionalidad* y sus derivados (*racionalismo* y *racionalización*) para entender la obra de Weber, en cuanto noción capaz de darle un sentido unificador a sus múltiples fragmentos; y 2) la absoluta e irreversible necesidad de interpretar a sus célebres ensayos sobre el protestantismo, ya no de manera aislada y en el ámbito de la polémica de las detalladas evidencias históricas o estadísticas para supuestamente "refutarla" o "confirmarla", sino en el más amplio y complejo contexto del significado del proceso de racionalización en general, según aparece expuesto éste sobre todo en sus ensayos de sociología de la religión comparada.

La manera en que, a su vez, debía interpretarse el concepto weberiano de *racionalidad*, fuera en términos nominalistas, relativistas, pluralistas, culturalistas, instrumentalistas, decisionistas, dualistas (v.gr. racionalidad "formal" vs. racionalidad "material") o reducibles a *una sola noción* básica y fundamental de *razón* era algo que quedaba abierto a la polémica y a las distintas propuestas de clarificación conceptual o sistematización interpretativa. Y, dentro del contexto de esta amplia apertura interpretativa,

quedaba también insertada la problemática cuestión de si Weber entendía al proceso de la racionalización en términos de un programa de investigación "mínimo evolutivo", según coincidían con diversos matices Seyfarth, Sprondel, Weiß, Tenbruck, y según veremos a continuación también Schluchter, o si más bien las "tendencias evolutivas" eran meras construcciones típico ideales, de orientación teleológica, sí, pero sin posibilidad alguna de captarlas en términos inmanentes u ontológicos, por lo cual la obra de Weber forzosamente tendría que interpretarse en términos antiteleológicos, antievolutivos y más bien de una irreductible y plural tipología comparativa historicista, tal como lo habían sostenido, también con importantes y diversas diferencias de matiz, lo mismo Bendix que Mommsen en el ámbito cultural germano, o Antoni, Aron, y Giddens fuera de él, y que es también la posición sostenida por mí desde hace un cuarto de siglo, según lo expongo en el capítulo introductorio de esta investigación.

De tal modo que durante toda la década de los 70 y buena parte de la de los 80 las publicaciones en Alemania sobre la obra de Weber estuvieron llenas de libros, seminarios y artículos abocados a discutir y tratar de clarificar o sistematizar la compleja noción de la racionalidad y sus derivados. Dos ejemplos de este esfuerzo de clarificación conceptual, considerados en el de Schluchter en 1976[1], son los de Ulrike Vogel en 1973 y Manfred Hennen en 1976. Así, en su artículo intitulado "Algunas consideraciones sobre el concepto de racionalidad en Max Weber"[2], Vogel desarrolla una estrategia

---

[1] Ver, Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von 'Ethik' und 'Welt' bei Max Weber", ***Zeitschrift für Soziologie***, , vol. 5, 1976, pp. 256-284, reeditado en: Wolfgang Schluchter, ***Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber***, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 9 – 40. Citaremos aquí esta última versión.

[2] Ulrike Vogel, "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 25, 1973, pp. 532-550.

dualista para interpretar la manera en que la distinción entre la racionalidad valorativa (*Wertrationalität*) y la racionalidad "con arreglo a fines" (*Zweckrationalität*) configura la dialéctica "del proceso de racionalización en la historia"[3], al orientar la acción social mediante valores y normas, de tal manera que ni siquiera la instrumentalidad de la sociedad industrial es capaz de independizar totalmente a la racionalidad "con arreglo a fines" de las orientaciones normativas[4]. Aunque el avance del proceso de racionalización puede ser visto en términos de una creciente diferenciación de ámbitos cognitivos y esferas vitales, no necesariamente obedece a una lógica evolutiva, sino más bien a una diferenciación sistémica y funcional[5]. Dada esta perspectiva, aunque el artículo de Vogel fue tomado en cuenta por Schluchter en 1976, lo vio más bien como un intento demasiado rudimentario de clarificación, entre otras cosas por desconocer la complejidad de la noción de racionalidad y sus derivados, desarrollada por Weber en sus ensayos de sociología de la religión. Más que una afinidad con Schluchter, el artículo de Vogel parece más bien una aportación precursora del más desarrollado enfoque sistémico de Richard Münch en 1978 para entender la noción weberiana del proceso de racionalización occidental en términos de la teoría de sistemas, según veremos más adelante.

Por otro lado, Manfred Henenn publica en 1976 un libro con el título de "*Crisis de racionalidad: dilema de la sociología. Sobre la recepción crítica de Max Weber*"[6], en el cual si bien reconoce que la noción de racionalidad en Weber da la pauta para interpretar el significado global de su obra, de la

---

[3] ***Ibid.***, pp. 535-537.
[4] ***Ibid.***, pp. 538-539.
[5] ***Ibid.***, pp. 540-547.
[6] Manfred Hennen, ***Krise der Rationalität – Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers***, Stuttgart, Enke, 1976.

misma manera en que la categoría de "hecho social" es la clave para entender a Durkheim, y la de "evolución" para entender a Spencer[7], resulta necesario analizar también las potencialidades emancipadoras, hermenéuticas, filosóficas y existenciales de la noción weberiana de racionalidad, al lado de las tradicionales distinciones entre racionalidad formal y material, o valorativa e instrumental, pues sólo así podrá entenderse bien el sentido de "crítica de la ideología" (*Ideologiekritik*) que en el fondo rige, entre otros, a sus célebres ensayos sobre el protestantismo[8]. A diferencia de la estrategia dualista de clarificación conceptual de Vogel, la de Hennen es pluralista pero acaba por confundir muy diversos planos de análisis, y en ello adjudica a Weber marcos conceptuales que no le pertenecen tan claramente, además de tener también deficiencias en su información sobre lo expuesto por Weber en las secciones teóricas de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. Por ello, tampoco este estudio podía ser visto por Schluchter como un notable progreso para clarificar la noción de racionalidad y sus derivados, entre otras cosas porque no se apoyaba en los avances y desafíos planteados por Tenbruck, cuyos trascendentes artículos de 1975 no aparecen citados en la larga serie de 553 citas bibliográficas de la monografía de Hennen, aún y cuando sí cite al más antiguo de 1959 sobre la génesis de la metodología weberiana donde Tenbruck todavía no abordaba la sociología de la religión de Weber[9]. En suma, al iniciar Schluchter su fundamental artículo sobre la "paradoja de la racionalización" en la obra de Weber, consideraba obligatorio tomar en serio los avances de Tenbruck, Seyfarth y Sprondel, especialmente por lo que se refiere a las fuentes de la sociología de la religión que esos estudios detectaron, a fin de diseñar una adecuada estrategia de clarificación, y posible

---

[7] ***Ibid.***, p. 3.
[8] ***Ibid.***, pp. 87-92, especialmente p. 89.
[9] Ver, ***ibid.***, pp. 100-115.

sistematización, de los diversos sentidos en que Weber entendía a la compleja noción de racionalidad y sus derivados. Las fallas de Vogel y Hennen, entre muchos otros, para avanzar en la correcta conceptualización de la compleja noción de racionalidad en Weber, derivaban de su clara insuficiencia e incapacidad en el dominio de la sociología de la religión; pues sólo mediante un profundo estudio de ésta, su "obra principal" según Tenbruck, podría avanzarse en la clarificación y sistematización del término clave para interpretar adecuadamente todo el significado global de la obra de Weber.

Wolfgang Schluchter señala así, al inicio de su artículo, que aunque ya se haya reconocido como la cuestión de la racionalidad, el racionalismo y la racionalización constituye la clave para interpretar el significado global de la obra de Weber, es necesario usar esos conceptos con rigor y claridad, lo cual implica superar la ambigüedad con la que incluso el mismo Weber llegó a utilizarlos. Aclarar con rigor el uso de la noción de racionalidad y sus derivados constituye así la condición fundamental para, entre otras cosas, entender correctamente el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, para lo cual Scluchter se apoya en la aseveración de Seyfarth en 1973 con respecto a que "sólo si se reformula el tema de la ética protestante en el más amplio, pero también más preciso, contexto de la racionalización, podrá continuarse productivamente la obra de Weber, más allá de las citas y la polémica"[10]. Más aún, Schluchter afirma que la reconstrucción global que se propone hacer, a partir de la sociología de la religión de Weber, y su clarificación conceptual de la noción de racionalidad y sus derivados, permitirá ver la tesis sobre el protestantismo a la luz de una nueva y más

[10] Constans Seyfarth, "Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems", en: Seyfarth y Sprondel, ***op.cit.***, p. 342, citado por Schluchter en: "Die Paradoxie der Rationalisierung...", ***op.cit.***, p. 217, nota de pie de página núm. 10.

amplia perspectiva, porque de alguna manera dejará de perderse el tiempo al concentrar inútilmente la atención en las hojas de los árboles, para poder ver ahora esa tesis de una manera mucho más significativa, al interpretarla desde la perspectiva del bosque del cual forma parte integrante: "unidad significa aquí un enfoque que trasciende el análisis aislado, en particular de la ética protestante, a fin de verla como parte de un programa mucho más amplio para el análisis del racionalismo y la racionalización"[11].

En consecuencia con esa estrategia de clarificación conceptual, Schluchter distingue: 1) al racionalismo en un sentido *científico tecnológico*, del 2) racionalismo como una sistematización de los patrones de significado mediante una deliberada sublimación de los fines últimos de una cultura por parte de los intelectuales y sacerdotes, y que por ello puede clasificarse como un *racionalismo ético metafísico*; y 3) un *racionalismo práctico* referido a la consecución de un metódico modo de vida, como resultado de la institucionalización de configuraciones de significado e interés[12]. Estos tres tipos ideales de racionalismo participan a su vez de un proceso de racionalización que Weber expuso mediante su teoría del desencantamiento de la cultura occidental moderna, primordialmente en el nivel de las "imágenes del mundo" y, por ello, los textos claves par entender tal proceso se encuentran en sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales, pues ahí también es donde Weber hizo referencia explícita a la manera en que debían entenderse los conceptos de racionalidad, racionalismo y racionalización[13]. Según Schluchter, "el procedimiento de Weber puede

---

[11] W. Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung...", ***op.cit.***, p. 219, nota de pie de página núm. 23: "Einheit soll heißen, die isolierte Betrachtung insbesondere der Protestantischen Ethik zu überwinden und sie als Teil eines weitergefaßten Programms zur Analyse von Rationalismus und Rationalisierung zu sehen".

[12] ***Ibid***, p. 10.

[13] ***Ibid.***, p. 11.

describirse como el intento por demostrar las limitaciones tanto de la interpretación materialista de la historia como de la idealista, sin negar la relativa justificación de ambas perspectivas"[14]. Mediante su célebre metáfora ferroviaria para expresar la naturaleza de la relación entre ideas e intereses, Weber describió también la manera en que la acción social puede ser entendida como una expresión tanto de intereses institucionalizados, como de ideas institucionalizadas. Las constelaciones de intereses e ideas se encuentran vinculadas unas con otras, pues sólo los intereses interpretados y las ideas orientadas por intereses, son sociológicamente relevantes. Sin embargo, como ambos, ideas e intereses, tienen aspectos autónomos, hay una relativa base de justificación tanto para una interpretación materialista como para una idealista de la historia. Este esquema de referencia requiere, a su vez, de dos consideraciones adicionales. Primero, que las formaciones sociales consisten no sólo de clases, estamentos y partidos, sino también de esferas valorativas, de estructuras normativas intramundanas, sujetas a su propia lógica interna y por tanto a una "afinidad electiva" entre forma y "espíritu". Segundo, que estos ámbitos intramundanos guardan específicas relaciones históricas entre sí, lo cual lleva a que se alternen la primacía en distintas instancias y a que, por ello, también cambien los estilos dominantes de vida[15]. Según la reconstrucción de Schluchter,

> Dentro de este esquema explicativo ampliado, Weber analiza la relación de la religión y la economía a partir de una perspectiva histórico universal: la relación de las ideas religiosas dominantes con las ideas económicas, la relación de estas ideas económicas con los sistemas económicos, y la alternancia de la primacía entre las ideas religiosas y las ideas económicas mismas[16].

---

[14] ***Ibidem.***
[15] ***Ibid.***, pp. 12-13.
[16] ***Ibid.***, p. 13.

Ahora bien, la mencionada perspectiva "histórico universal" tenía que estar forzosamente anclada para Weber en la relación valorativa de su propia circunstancia, en cuanto ser "un hijo del moderno mundo cultural europeo", y por ello Schluchter considera que todos los análisis comparados de las diversas religiones universales emprendidos por Weber, estaban en última instancia subordinados a la explicación de la peculiaridad y distintividad del racionalismo occidental. Por ello, Schluchter afirma que "lo que nos interesa es la reconstrucción de los orígenes y manifestación actual del *ethos occidental*" y que tal reconstrucción requiere de tres pasos que surgen a partir de la distinción planteada por Weber en sus ensayos de sociología de la religión entre el racionalismo occidental y el oriental por un lado, y el racionalismo occidental en general frente al *moderno* racionalismo occidental por el otro. La tipología comparada de las diversas formas de respuesta religiosa al problema de la teodicea, llevó a Weber a distinguir así tres formas básicas de racionalismo: el de "fuga del mundo" (como en la India), el de ajuste pragmático al mundo (China), y el de dominio del mundo (*Weltbeherrschung*) específicamente occidental[17]. Schluchter propone en consecuencia hacer una reconstrucción de la peculiaridad del moderno racionalismo occidental mediante tres pasos:1) comparar la tradición de la India frente a la judeocristiana, cuyo común rechazo del mundo lleva en un caso al racionalismo de *fuga* del mundo, y en el otro al racionalismo de *dominio* del mundo; 2) la diferencia entre el racionalismo occidental en general, frente al específico racionalismo occidental *moderno* se aborda mediante la comparación de la tradición católica frente a la protestante, pues

[17] ***Ibid.***, p. 14.

"catolicismo, luteranismo y especialmente el calvinismo representan diferentes etapas y direcciones de un dominio del mundo éticamente interpretado"; 3) el pleno desarrollo del racionalismo occidental específicamente moderno se alcanza cuando logra transformarse de una imagen del mundo religiosa en una *imagen no religiosa*, como consecuencia de la dialéctica entre religión y ciencia moderna[18].

Sin embargo, al llegar a este punto de su exposición, Schluchter ya no puede ocultar por más tiempo su estrategia "neoevolucionista" en la atractiva reconstrucción que nos ofrece de la sociología de la religión de Weber. En efecto, a partir de aquí Schluchter tendrá que hablar expresamente ya de "etapas" y "avances" de un proceso de racionalización que "progresa" y "evoluciona". Y si adoptáramos una posición cínica, hasta podríamos decir que aparentemente Schluchter intenta reconstruir la sociología de la religión de Weber con fundamento en el esquema positivista de la ley de los tres estadios de Comte: de lo teocéntrico, a lo metafísico y de ahí a la ciencia "positiva" desmitificada y "desencantada". Sólo que frente a nuestro afán de fastidiar por fastidiar, Schluchter guarda un as bajo la manga, una interesante salida basada en las aportaciones de 1973 de Seyfarth y Sprondel. Pero antes veamos, sobre la base de esta advertencia y llamada de atención, la manera en qué Schluchter introduce elementos evolutivos adicionales en su reconstrucción teórica de la obra de Weber. Por lo pronto nos informa que

> Estas observaciones deben hacer patente que la sociología de la religión de Weber no sólo contiene un modelo de diferenciación cultural, una tipología rudimentaria de racionalismo ético, específicamente ético religioso, sino también una rudimentaria teoría histórica de las *etapas* de

[18] ***Ibidem.***

> racionalización, clasificadas según el grado de sistematización de la imagen del mundo, y de acuerdo al grado de su contenido mágico. La rudimentaria tipología de racionalismo, y la rudimentaria teoría de las *etapas* del racionalismo, se relacionan entre sí especialmente a través de la tesis del desencantamiento, para combinarse en una teoría "abierta" de *evolución* religiosa[19].

Schluchter refiere inmediatamente a una nota de pie de página donde menciona los antecedentes de Parsons, Bellah y Dux para interpretar la sociología de Weber en términos evolutivos, así como todas las reservas que Bendix siempre opuso a tales intentos, para agregar que la supuesta "extrema" posición de Bendix es exagerada y no puede aceptarse plenamente. A fin de tampoco caer en una posición teleológica y determinista, Schluchter hace constar que Weber sí trabajaba con supuestos evolutivos, pero en el marco de una teoría pluralista, "abierta" a la posibilidad de desarrollos potencialmente programados en muy diversas direcciones, y eso fue precisamente lo que descubrió Seyfarth en 1973 con su tesis del "programa mínimo teórico evolutivo" en la obra de Weber, razón por la cual Schluchter nos dicta la final sentencia: "Weber posee absolutamente un programa mínimo teórico evolutivo, sobre este concepto ver Seyfarth, 1973, p. 361"[20].

El as que Schluchter guardaba bajo la manga es así el del programa mínimo teórico evolutivo "descubierto" por Seyfarth en 1973 y que consiste en algo así como decir que Weber sí tenía "en el fondo" una visión evolucionista, pero que era "nada más tantito", a semejanza de la justificación de corrupción de René Bejarano por parte del PRD. Tal estrategia no salvó a

---

[19] ***Ibid.***, pp. 14-15. Las cursivas en "etapas" y "evolución" son mías.

[20] ***Ibid.***, p. 220, nota de pie núm. 32: "Weber besitz durchaus ein evolutionstheoretisches Minimalprogram. Vgl. zu diesem Begriff, Constans Seyfarth, 'Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur reformulierung eines Problems", a.a.O., s. 361"

Schluchter de ser clasificado para la posteridad como un "neoevolucionista", pero por lo menos le permitió continuar con su interesante reconstrucción teórica de la sociología de la religión de Weber, la cual, aunque no resiste una crítica rigurosamente historicista y apegada a los textos como la de Mommsen, en cambio le permite ubicarse en la tradición de las "reconstrucciones" de sociólogos teóricos tan prestigiados como Parsons, Luhmann y Habermas, misma que, especialmente en Alemania, no era para nada una mala tradición, ni tampoco una mala apuesta, al contrario. La labor del sociólogo le permite tomarse muchas libertades en aras de las "reconstrucciones" teóricas, pues éstas son un fin en sí mismo, reconocido y prestigioso: en cambio, un historiador no puede tomarse tales libertades interpretativas, porque el objetivo último de la investigación para él es apegarse lo más fielmente posible a la hermenéutica histórica de los textos analizados.

De cualquier modo, con respecto a la validez de la atractiva reconstrucción teórica de Schluchter siempre puede aplicársele la sentencia: *si non e vero e ben trovatto*. Y esto resulta particularmente cierto para su interpretación del significado de la racionalización en términos del análisis de las distintas respuestas dadas en las principales religiones universales al problema de la teodicea. Schluchter desarrolla así la siguiente reconstrucción del significado del proceso de racionalización en la obra de Weber, a partir de los dos textos teóricos clave señalados previamente por Tenbruck: el "Excurso" o *Zwischenbetrachtung* y la "Introducción e la ética económica de las religiones universales"[21] En términos teológicos Weber encontró que hay

[21] Ver, Max Weber, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, ***op.cit.***, pp. 193-222 y 437-466. Ambos textos pueden encontrarse también en otra traducción castellana menos precisa y rigurosa, pero de más fácil acceso y más barata al ser pirata, y, en consecuencia, no registrar traductor. Ver, Max Weber, ***Sociología de la religión***, México, Colofón, 2000, pp. 5-108.

un íntimo vínculo entre la soteriología y la teodicea, es decir entre la búsqueda de la salvación y la respuesta a la imperfección del mundo, dada la presuposición de la existencia de un Dios perfecto que lo creó. O, si se prefiere, el creyente en una religión de salvación experimenta una discrepancia entre el postulado de la perfección divina y la imperfección del mundo. En el caso de la tradición judeocristiana en particular, hay una poderosa necesidad para explicar por qué ese Dios omnipotente creó y rige a un mundo imperfecto. Más aún, el creyente debe encontrar una explicación plausible para dar cuenta de la distribución desigual de la felicidad y el sufrimiento, y para entender tanto su propia pecaminosidad como su ineluctable muerte. En términos todavía más amplios, Weber encuentra que todas las religiones de salvación han reconocido este problema y reaccionado intelectualmente mediante la construcción de teodiceas[22].

La discrepancia entre la perfección divina y la imperfección del mundo puede resolverse de varias maneras, pero dos de ellas son, o negar la validez de la realidad del mundo y considerarla como una mera etapa de tránsito en el camino hacia la perfección, como ocurre en la India, o desvalorar la realidad del mundo y separar tajantemente su racionalidad inmanente para convertirlo en un mero instrumento que debe ser dominado para la mayor gloria de Dios, como ocurre en el calvinismo. Cuando el mundo empieza a liberarse de sus lazos mágicos, poco a poco se va desencantando, y cuando esto pasa, la metafísica religiosa y la ética se enfrentan a un problema que leas empuja cada vez más hacia la racionalización intelectual. Persiste sin embargo el problema de que el creyente busca conceptualizar su universo a partir de un dualismo básico, mismo que hace cada vez más evidente la discrepancia entre el

[22] W. Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung...", ***op.cit.***, pp. 20-21.

postulado religioso y las realidades empíricas. Pues mientras más avanza el desencantamiento del mundo, más difícil y exigente se hace la necesidad de construir una unidad y mientras más consistente la solución, más contribuye a la larga al progresivo desencantamiento. Este tipo de dialéctica no puede más que desembocar en un choque total entre el mundo y el postulado religioso. Porque mientras más se devalúa el mundo, más resistente se hace éste a las pretensiones religiosas y más poderoso se vuelve el impulso para encontrar algún tipo de compromiso a fin de limitar institucionalmente las demandas religiosas[23].

En la doctrina del karma de la India y en la doctrina de la predestinación del calvinismo puede encontrarse un proceso similar con respecto a un rechazo del mundo religiosamente motivado, pero con consecuencias prácticas muy diferentes entre sí: mientras que la doctrina del karma motiva al creyente a no cambiar el mundo sino a retirarse de él, a fin de escaparse del ciclo eterno del renacimiento y la muerte, la doctrina de la predestinación impulsa al creyente a dominar el mundo en el nombre de Dios, a fin de probarse digno del estado de gracia que Dios libremente le ha concedido a su original pecaminosidad. Las dos doctrinas ayudan a intensificar dos tipos de racionalismo práctico: rechazo del mundo como "huida del mundo" en el caso de la doctrina del karma, y rechazo del mundo como "dominio del mundo" en el caso del calvinismo. Con respecto al aspecto ético de la cosmovisión teocéntrica dualista, estos dos tipos de racionalismo práctico también implican dos estrategias posibles de racionalización: una, el Hinduismo, debilita el componente ético y otra, el calvinismo, más bien lo refuerza. En el calvinismo, la construcción cristiana racionalizada de la manera más

[23] ***Ibid.***, p. 22.

consistente hasta sus últimas consecuencias, se intensifica el aspecto ético del dualismo porque no es la transitoriedad del hombre el problema básico, como ocurre en la India, sino su pecaminosidad. El mundo no tiene ningún valor inherente y por eso se abandonan los medios mágicos y místicos de salvación, desde el momento en que no es posible ya coaccionar a un Dios trascendente. En la cosmovisión cristiana está programada, por decirlo así, la colisión total entre el postulado religioso y el mundo. Según Schluchter,

> Esta potencial colisión hizo consciente a Weber desde un inicio de la importancia del protestantismo ascético para la historia cultural. La "historia" de esta colisión puede alumbrarse con referencia a tres acontecimientos: fue concebida con el establecimiento del convenio judío con Dios, y con la comunidad de la Eucaristía en Antioquía, pero no nació sino hasta la Reforma protestante[24].

Sin embargo tampoco puede interpretarse el desarrollo del racionalismo de dominio del mundo que culmina en el calvinismo como una mera extensión de la profecía ética judía. Algunas de las causas y consecuencias de la Reforma protestante no pueden ser cabalmente entendidas si no se toman en consideración los problemas planteados por la cosmovisión teocéntrica dualista de la tradición judeocristiana. La Reforma no sólo hizo más visibles estos problemas, sino que los radicalizó al formularlos con una consistencia lógica interna sin precedentes. En consecuencia, asegura Schluchter "reconstruyendo" a Weber: "es posible ver al catolicismo medieval, al luteranismo y al calvinismo siguiendo una especie de lógica evolutiva que revela no tanto la cadena real de las circunstancias históricas, sino la peculiaridad distintiva de la construcción calvinista del mundo"[25].

---

[24] ***Ibidem.***
[25] ***Ibid.***, p. 24

En tal reconstrucción teórica de sociológica de la religión weberiana, el catolicismo y el luteranismo solucionan, mediante diversos tipos de compromisos como los sacramentos o la confesión, el problema del teocentrismo dualista de la tradición judeocristiana. Sólo el calvinismo y algunas sectas protestantes llevaron el problema hasta sus últimas consecuencias lógicas, lo cual pudieron hacerlo dando primacía al Dios del Antiguo Testamento y radicalizando la doctrina de la elección a través de la teodicea de la doctrina de la predestinación y la subsecuente "degradación" del hombre como un mero y exclusivo instrumento de Dios. Además, aparece la tajante brecha infranqueable entre el Dios trascendente y la pecaminosidad humana. No hay unión mística posible, no hay magos que administren sacramentos para la salvación, ni rituales simbólicos caníbales, o vampiristas, como el de la transubstanción la Eucaristía. La condición predestinada del hombre no puede cambiarse con ningún sacramento. La destrucción calvinista de todas las agencias intermediarias entre Dios y el hombre es lo históricamente decisivo para Weber y Schluchter cita en este contexto el párrafo de la segunda versión de 1920 de la *EP*, usado antes por Sprondel en 1973, para demostrar el funcionamiento del "programa mínimo teórico evolutivo" de Weber en la práctica: "con el protestantismo llega a su culminación el proceso de 'desencantamiento del mundo' que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación"[26].

---

[26] Ver. Max Weber, ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, ***op.cit.***, p. 167, citado (en la versión alemana original por supuesto) por Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung", ***op.cit.***, p. 28.

La "desmagicación" de la relación con Dios también conduce al desencantamiento de la relación del hombre con el mundo, donde genera una situación de desafecto desde el momento en que las relaciones del creyente con el mundo se ven amenazadas por un gran peligro, el de la "idolatría de la carne". Tal peligro sólo puede evitarse mediante una actitud de distancia y "objetivación" del mundo, lo cual genera tanto un aislamiento individualista como una orientación hacia el dominio del mundo en cuanto objeto susceptible de ser poseído, manipulado e instrumentado "para la mayor gloria de Dios". La culminación lógica de ese racionalismo de dominio del mundo en el ámbito de las ideologías políticas se expresara en la ideología del "individualismo posesivo" de Hobbes y Locke. Aunque la doctrina de la predestinación debió llevar lógicamente al calvinismo hacía el fatalismo, Weber considera que eso no ocurrió así porque la práctica pastoral y la teología popular hicieron compromisos y componendas para mitigar los efectos más desesperantes del "decreto terrible" y encontrar una salida mediante la idea de la "prueba" de la elección. Las buenas obras no pueden verse como medios, o instrumentos técnicos, para alcanzar la salvación, pero si pueden verse como "pruebas" posibles de estar predestinado para ella y, así, el creyente se libera del constante miedo de estar posiblemente predestinado para la condenación. Como consecuencia, el creyente se ve impelido a hacer buenas obras mediante un control racional y metódico sobre su conducta y modo de vida[27].

Y es precisamente esta conexión entre dos contextos, el de la consistencia de la cosmovisión calvinista y el del compromiso introducido por la práctica pastoral calvinista, la que llevó a Weber a deducir no tanto una

[27] Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung", ***op.cit.***, pp.. 28-29.

relación causal dura y directa, sino más bien una "afinidad electiva" entre la ética protestante y la mentalidad, o "espíritu", capitalista de la modernidad[28].

No obstante, para Weber el ascetismo intramundano protestante es tan sólo uno de los muchos elementos que ayudaron a configurar la cultura moderna y no es la única base para su justificación o legitimación, aunque sí le imprima un especial y distintivo sello al "ethos occidental". En consecuencia, para entender adecuadamente el lugar que ocupa la investigación de la *EP* en el proyecto sobre el significado de la racionalidad y sus derivados en la obra global de Weber, deben tenerse siempre en cuenta tres aspectos fundamentales de la cosmovisión calvinista: 1) la interpretación del "mundo" como un cosmos de cosas y acontecimientos sin valor intrínseco; 2) la idea de este "mundo" como un mero objeto para realizar el deber vocacional a través del control racional y metódico; y 3), la compulsión para desarrollar una personalidad éticamente integrada. La cosmovisión calvinista fusiona estos tres factores en una actitud integral resumido en el siguiente postulado: *en el nombre de Dios debes controlarte y dominar "el mundo" mediante tu vocación*. Sólo que una vez llevado a cabo este postulado religioso se generan las bases para su propia destrucción, porque el mundo religiosamente devaluado obliga a quienes lo controlan a reconocer que éste se rige por sus propias leyes y mecanismos, y mientras más se refuerza esta tendencia, el mundo se convierte cada vez más en un "objeto", independiente y cosificado[29]. Es decir, aunque "el mundo" está originalmente sujeto a la interpretación del postulado religioso, paradójicamente con la realización de éste, el mundo se vuelve cada vez más inmune frente al mismo. Si al principio

[28] ***Ibid.***, p. 29.
[29] ***Ibid.***, p. 30.

el postulado religioso devalúa al mundo, después ocurre lo contrario. Y conforme ambas esferas, la religiosa y la mundana, se racionalizan consistentemente de acuerdo a sus propias y separadas leyes internas, se consolida cada vez más su mutua enajenación. Lo cual no significa que la religión abandone sus pretensiones, pero compite cada vez más con interpretaciones no religiosas del universo. El significado del mundo desencantado ya no puede reducirse a sus orígenes, pues debe ser capaz de formular sus propias leyes y tomar en cuenta no sólo las expectativas trascendentes, sino especialmente las inmanentes, y no sólo los intereses de la salvación, sino sobre todo los intereses del éxito en el mundo. Tal substitución tampoco implica que el mundo desencantado deje de buscar una explicación integral sobre su significado. El mundo desencantado también requiere pues de una construcción de significado, y Weber analizó esta situación especialmente con respecto a la relación entre la religión y la ciencia, al mismo tiempo que investigó el significado del racionalismo de dominio del mundo en las condiciones de la modernidad occidental[30].

Schluchter hace notar que aunque en sus ensayos sobre el protestantismo Weber explicó el proceso de desencantamiento del mundo en términos de la paradoja de las consecuencias no buscadas, en otros de sus estudios, como el de la conferencia de "La ciencia como vocación" (1919) vio que el desencantamiento podía ser directamente promovido por el racionalismo científico y la acción política. A diferencia de Merton, Schluchter considera que Weber no asignó al protestantismo un papel tan importante en el desarrollo del pensamiento científico moderno. Con la llegada de la modernidad, ciencia y religión van a constituirse en esferas

[30] ***Ibid.***, p. 31.

autónomas de valor, con una gran potencialidad de colisión entre sí. El ascetismo intramundano protestante había encabezado el racionalismo de dominio del mundo "en nombre de Dios", pero el racionalismo científico lo promovía, ahora "en nombre del hombre". El antropocentrismo toma el lugar del teocentrismo, y la antropodicea el de la teodicea[31].

> El conflicto entre religión y ciencia puede explicarse ahora en términos familiares: la oposición del monismo y el dualismo se manifiesta en la transición de la religión de la salvación a la ciencia racional, de la misma manera en que se había manifestado previamente en la transición de la magia a la religión de la salvación. Pero para Weber el problema es mucho más complejo que esto. La ciencia que se interpreta a sí misma en términos monistas no es la antítesis de la religión, sino que es en sí misma una nueva forma de religión. No sólo procede a partir de la convicción de que la racionalidad científica en el mundo desencantado es la "única forma posible de interpretación racional del mundo", sino que también presupone que puede descifrar el significado objetivo del mundo. En este aspecto la ciencia, en cuanto religión, sigue el recorrido cristiano pues continúa trabajando para la "Gran Ilusión" y contribuye a ofuscar los tremendamente difíciles problemas de vivir en un mundo desencantado. La vocación de la ciencia como religión es mistificación y no ilustración[32].

Pero Weber no se hacía ilusiones con respecto a lo que puede ofrecer la ciencia. Sus alcances y límites son muy restringidos y definidos pues no puede ofrecer "visiones del mundo" ]*Weltanschauungen*], ni respuestas al significado último del mundo, de la vida o de la existencia. Ante el decisionismo de tener que elegir entre una ética de principios e intenciones, frente a una ética de consecuencias y resultados responsables, también en el caso de la ciencia, como en el de la política, Weber se inclino por la segunda:

---

[31] ***Ibid.***, p. 34.
[32] ***Ibid.***, pp. 34-35.

" al final prefirió la ética de la responsabilidad a la ética de la convicción en las condiciones de un mundo desencantado, porque sólo ésta permite el dominio consciente y controlado del mundo"[33]. Y donde quiera que prevalece la ética de responsabilidad, las pretensiones exclusivistas de la fe trascendente son definitivamente abandonadas. Si acaso, lo que queda es un sentimiento total de obligación y deber, pues en el mundo desencantado debe afrontarse el dualismo entre el valor y la realidad, pero también el pluralismo valorativo porque una persona encuentra muy diversos "dioses" y descubre que puede rendirle culto a todos. La ética de la responsabilidad no puede reconciliar ni las diversas posiciones valorativas y la realidad, ni los diversos valores entre sí mismos. Tan sólo puede estipular las precondiciones para hacer frente a esas oposiciones y para dar las reglas de una confrontación racional. En un mundo desencantado ya sólo queda que el hombre configure sus propios valores, tanto para guiarlo como para yuxtaponerlos responsablemente a la realidad y otras posiciones valorativas. En este sentido, el mundo de la fe religiosa se ha convertido en uno sin fe, y el mundo creado por Dios se ha transformado en el mundo de la persona autónoma[34].

Por lo mismo, los problemas de significado y dominio en un mundo desencantado ya no pueden adecuadamente resolverse ni por una fuga, ni por un ajuste al mundo. Lo que se requiere, más bien, es un consciente *dominio* del mundo, cuyo correlato subjetivo es el autocontrol frente a los propios "dioses" y los de los demás. En este sentido Weber es un heredero de Nietzsche, pero su apuesta por la mesura, el control y la responsabilidad le dan un sello tan distintivo a su pensamiento que ya no puede calificársele de

---

[33] ***Ibid.***, p. 38.
[34] ***Ibid.***, p. 39.

nihilista, relativista o decisionista, más que con muchos matices, adjetivos y ponderaciones[35].

***La gran aportación del libro de Schluchter de 1979.-*** El análisis de la paradoja de la racionalización en la obra de Weber por parte de Schluchter, creó las bases para interpretar de una forma radicalmente novedosa el significado global de ésta, así como el lugar específico y estratégico que ocupa en la misma su tesis sobre el protestantismo. Al llamar la atención sobre la manera en que Weber analizó las distintas respuestas de las grandes religiones universales al problema de la teodicea, Schluchter encaminó la discusión hacia la importancia central que tienen sus ensayos de sociología de la religión para entender el significado global de su obra. El artículo de 1976 de Schluchter vino a complementar así la tesis planteada en el mismo sentido por Tenbruck un año antes. Pues de manera aún todavía más detallada y específica que Tenbruck, Schluchter demostró mediante su reconstrucción del planteamiento del problema de la teodicea en la obra de Weber, la forma en que el desarrollo interno de las ideas puede ser autónoma, obedecer a su propia lógica interna y así contribuir al desarrollo del proceso de la racionalización en un mundo desencantado. Más aún, Schluchter comparte con Tenbruck la idea de la necesidad de interpretar la obra de Weber en términos teórico evolutivos, aún y cuando en este aspecto, como veremos a continuación, ambos intérpretes tienen dos criterios muy diferentes, tanto del tipo como del grado de intensidad, de la noción de "evolución" que debe ser usada para tales propósitos.

---

[35] ***Ibid.***, p. 40.

Por lo pronto, conviene apuntar que en el título mismo del gran libro publicado por Wolfgang Schluchter en 1979 iba contenida ya la idea de un "desarrollo evolutivo" (*Entwicklung*) como criterio decisivo para entender la aproximación de Weber a la cuestión de la racionalidad y el racionalismo occidental. En efecto, el título de ese libro puede traducirse como *El desarrollo evolutivo del racionalismo occidental: un análisis de la historia societal de Max Weber* [36], pues la palabra *Entwicklung*, por lo menos en el caso de Schluchter no está desprovista, ni mucho menos, de connotaciones evolutivas, sin que por otro lado resulte apropiado traducir tal término simplemente como "evolución", dado que se trata de una noción demasiado acotada de "evolucionismo", en parte porque también incluye la idea de un "desarrollo". Por ello, el término más preciso para traducir el significado atribuido por Schluchter a *Entwicklung* es "desarrollo evolutivo". Insistimos en la importancia del término porque al introducir la noción de *Entwicklung* en el título de su libro, Schluchter anunciaba deliberadamente al público germanoparlante su enfoque "evolucionista", o, mejor y más precisamente dicho, "neoevolucionista" en cuanto mejor enfoque para interpretar el significado de la "historia societal" de Max Weber.

A pesar de las grandes diferencias con Tenbruck, decíamos que Schluchter comparte con él la idea de que el tema de la racionalización es la cuestión clave para entender la obra de Weber, que el meollo de su comprensión se encuentra en su sociología de la religión, que la racionalización debe interpretarse en términos neoevolutivos, y que debe asignarse además gran importancia al desarrollo interno de la obra de Weber

[36] Ver, Wolfgang Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte***, Tubinga, Mohr, 1979, 280 pp.

con el fin de detectar con precisión cuándo, cómo y por qué surgieron términos teóricos clave como el del desencantamiento del mundo. Hemos mencionado también que mediante estos parámetros se delimitó el contexto de la discusión que surgió en Alemania en la década de los 70 en torno a la noción de racionalidad y sus derivados en la obra de Max Weber. Así, en 1983 Constans Seyfarth explicaba retrospectivamente el renacimiento de la importancia de Max Weber para Alemania en esa década, como resultado del trabajo preparatorio para lanzar la edición crítico integral de sus obras, pero también por la enorme influencia que tuvo en ese contexto el renacimiento del pensamiento neoevolucionista a partir de la asimilación de la obra de Parsons en las de Habermas y Luhmann. En efecto, según Seyfarth:

> La nueva discusión surgió primero como resultado del trabajo preparatorio para la edición histórico-crítica de los escritos de Weber [...]. Pero una segunda razón, substantivamente más importante, fue el renacimiento del pensamiento teórico evolutivo. Sobre todo, los enfoques teóricos de Habermas y Luhmann contribuyeron a hacer más conscientes las implicaciones evolucionistas de la teoría sociológica clásica a los análisis sociológicos contemporáneos[37].

Schluchter mismo inicia la exposición de los objetivos centrales su libro con un reconocimiento explícito al contexto intelectual alemán en el que surgió a mediados de la década de los 70, marcado por el esquema neoevolucionista de Luhmann y Habermas y el planteamiento también teórico evolutivo de Tenbruck, enfocado específicamente a la interpretación del

---

[37] Ver, Constans Seyfarth, "Zur westdeutschen Diskussion der Religionssoziologie Max Webers seit den sechziger Jahren", en: Karl-Fritz Daiber y Thomas Luckmann (comps.), ***Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie***, Munich, Kaiser Verlag, 1983, pp. 18-37. (La cita referida está en las pp. 32-33)

sentido general de la obra de Weber. En relación con ello, Schluchter señala que no se propone realizar una interpretación global de la obra de Weber,

> ...sino más bien reformularla mediante una perspectiva sistemática, la cual tiene un aspecto metodológico y uno substantivo. Metodológicamente aborda el "estatus teórico evolutivo" de este programa de investigación, substantivamente aborda el problema de la racionalización societal que a su vez implica una teoría de la racionalización con pleno contenido histórico empírico [...]. La siguiente investigación no sólo plantea una nueva posición en la discusión sobre Weber, sino también en la actual discusión teórica en la medida en que, en el contexto de la problemática de la racionalización, se ha vuelto a retomar la problemática teórico evolutiva. Para la discusión general remito a los trabajos de Niklas Luhmann y sobre todo de Jürgen Habermas, para la discusión sobre Weber a los de Friedrich H. Tenbruck. Pero yo mismo he intentado, de manera simultánea e independiente a la de ellos, reconstruir el programa mínimo teórico evolutivo de Weber en su intima relación con una teoría de la racionalización a partir de su sociología de la religión[38].

Delimitados así los objetivos de su investigación, Schluchter procede a describir en su introducción las cuatro posiciones teóricas que inciden en una interpretación teórico evolutiva del cambio social: 1) por un lado están las

---

[38] W. Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentlen Rationalismus***, ***op.cit.***, p. viii. Conviene hacer notar que en 1981 apareció una traducción al inglés de esta misma obra, pero se trata de una traducción considerablemente resumida especialmente en lo referente a la discusión teórica del enfoque "teórico evolutivo" en Alemania. El traductor al inglés, Guenther Roth, consideró aparentemente que sería poco atractivo y relevante para el público estadunidense atravesar las minuciosas referencias de Schluchter a las aportaciones de Luhmann y Habermas antes de entrar a la parte sustantiva de la obra y, en consecuencia, decidió eliminarlas de su traducción en previo acuerdo con Schluchter. Por otro lado, el título mismo del libro fue modificado y desapareció de éste la deliberada connotación "teórico evolutiva" que lleva en alemán, pues se tradujo como "*El surgimiento del racionalismo occidental*" conforme en el subtítulo se cambió la referencia a la "historia societal" (*Gesellschaftsgeschichte*) por la de "Historia desarrollista". Tales modificaciones son consecuentes con la eliminación de las secciones donde Schluchter discute las distintas teorías de evolución social que preceden o enmarcan a la suya propia. En vez de ello, Roth ofreció una especie de "Prólogo para gringos" a fin de resumir en términos familiares a la sociología estadunidense algunos de los supuestos de la discusión teórica planteada por Schluchter. En cualquier caso, mientras que la versión alemana tiene una extensión de 280 pp., la traducción al inglés es de tan sólo 182 pp. en el mismo formato de página (15cm. por 23 cm.). Ver; Wolfgang Schluchter, ***The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History***, trad. e introducción de Guenther Roth, Berkeley, University of California Press, 1981, 182 pp. Citaremos aquí la más completa y extensa versión alemana.

filosofías de la historia inmanentistas del siglo XIX, basadas en la causalidad necesaria, leyes históricas inevitables y etapas de desarrollo universalizables (Hegel, Marx, Comte); 2) por otro, aparecen las teorías evolutivas de carácter funcionalista que distinguen entre historia y evolución, conectan sus pretensiones histórico universales a una causalidad contingente y se orientan por la capacidad adaptativa de las sociedades (Luhmann y Parsons); 3) se encuentran, además, las teorías de carácter lógico evolutivo que no distinguen entre historia y evolución sino que trabajan con niveles de realidad diferenciada, conectan sus pretensiones histórico universales con la idea de una contraposición entre causalidades genéticas y estructurales, y formulan de manera retrospectiva secuencias de etapas basadas en la reconstrucción de niveles de aprendizaje filogenéticos, ordenados jerárquicamente (Habermas en su *Reconstrucción del materialismo histórico* de 1976); 4) por último están las historias universales tipológico comparativas, basadas en una causalidad plural e inclusiva, proponen la pluralidad irreductible de las culturas y civilizaciones y, en última instancia, rechazan cualquier visión teleológica a menos que tenga una mera función heurística, instrumental y metodológica (desde Tocqueville a Otto Hintze y desde Marc Bloch hasta Barrington Moore, pero el caso más extremo lo representa Reinhard Bendix)[39]. Nuestra propia posición en la presente investigación, por cierto, pertenece a este cuarto tipo de teoría.

Los representantes actuales de la visón tipológica comparativa reclaman para sí la pertenencia de Max Weber a esta perspectiva y no carecen del todo de razón. Max Weber se pronunció abiertamente en contra de las interpretaciones evolucionistas e inmanentistas de la historia; en sus

[39] W. Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus***, *op.cit.*, pp. 1-3.

investigaciones sobre la ética económica de las grandes religiones universales, deseaba compararlas entre sí, pero también tratar a cada una en el contexto de su compleja individualidad histórica y cultural, así como de preferencia no clasificarlas de acuerdo a ninguna secuencia de etapas de desarrollo. Además, Weber se pronunció abiertamente en contra de la confusión entre historia y teoría a la que fácilmente pueden conducir las perspectivas evolutivas del cambio social. Es cierto que también Max Weber trabajó en su sociología con construcciones evolutivas, pero para él sólo tenían un valor instrumental, son medios heurísticos, meras construcciones metodológicas[40]. Tal interpretación de Weber fue defendida siempre por Bendix, Roth y Winckelmann quien, por ello, incluso clasificó a la sociología de Weber como una "fenomenología estructural de la historia universal" [41]. Y aunque Schluchter no lo mencione, también Wolfgang Mommsen se ajusta de la manera más coherente y fundamentada a esta defensa.

Según Schluchter, el relativo consenso del mundo cultural germánico con respecto a esta interpretación fue desafiado a mediados de los años 70 por Friedrich Tenbruck. Para él, según hemos visto ya, una de las más importantes aportaciones de Max Weber fue detectar la importancia de la autonomía de la lógica interna de las ideas, misma que obedece a tendencias evolutivas en el avance de la dialéctica del proceso de racionalización. Para Tenbruck, Weber descubrió la manera en que el proceso de desencantamiento religioso genera un proceso de racionalización con profundos efectos en el proceso de modernización económica, social y política así como en el avance de la ciencia, no sólo de occidente, sino en general de todas las culturas[42]. Para

[40] ***Ibid.***, pp. 4-5.
[41] ***Ibid.***, pp. 5-6.
[42] ***Ibid.***, pp. 6-8.

Tenbruck, Weber descubrió una necesidad interna en el avance del proceso de racionalización de las ideas, y Schluchter coincide en que el análisis que hizo del problema de las distintas soluciones religiosas al problema de la teodicea es una expresión de la experiencia de la "irracionalidad del mundo"[43].

Para Schluchter, la interpretación evolucionista e idealista de la obra de Weber por parte de Tenbruck tiene sobre todo tres implicaciones sumamente cuestionables. La primera es que sostiene que Weber tenía *implícitamente* una teoría de la génesis y desarrollo del racionalismo no sólo de la moderna cultura occidental, sino también de su desarrollo en todas las culturas. La perspectiva de Tenbruck, delata así, según Schluchter como "a final de cuentas él no se circunscribe ya a la racionalización occidental, sino que conecta a ésta con una teoría general de la racionalización"[44]. La segunda deriva de la afirmación textual de Tenbruck con respecto a que, en su sociología tardía y hacia el final de su vida, Weber reificó a los tipos ideales de las ideas religiosas a los que supuestamente atribuyó una validez ontológica en cuanto "tipos reales". Y la tercera deriva de la interpretación de Tenbruck según la cual la racionalización occidental no tan sólo fue dependiente de las imágenes del mundo, sino que en ese nivel fue determinada de manera endogámica, no como resultado de concatenaciones históricas, accidentes históricos o constelación de intereses, sino como resultado de una "compulsión interna" en el plano de las ideas. Con todos estos elementos, Schluchter acusa a Tenbruck de llegar a una posición donde atribuye, de manera ilegítima, una concepción de *evolucionismo idealista con pretensiones universales* a la obra de Weber. "Todos estos son los ingredientes para una

[43] ***Ibid.***, p. 9.
[44] ***Ibid.***, p. 10, nota de pie núm. 23.

teoría evolucionista universal, un programa *máximo* teórico evolutivo, y no un programa *mínimo*" como el que propone, en cambio, el propio Schluchter[45]. En la teoría evolutivo universal de Tenbruck, pero no de Weber, sobresalen así tres elementos centrales: 1) las ideas tienen prioridad sobre las instituciones en el análisis de los desarrollos sociales; 2) la problemática autónoma y lógica interna de las ideas también tienen prioridad sobre las de los intereses e instituciones; y 3) tal problemática autónoma y lógica interna de las ideas se manifiesta primordialmente en el plano de las ideas religiosas, pero acaba por configurar a todas las ideas con las que los hombres producen su realidad cultural[46]. "Esta teoría evolutiva universal opera así con el supuesto de la autonomía de la 'astucia' de las ideas, mediante la cual son la ideas la que determinan los intereses y las instituciones y no viceversa"[47].

Sin duda que tal interpretación de la posición de Weber con respecto a la naturaleza del cambio socio-histórico lo ubica como un importante participante de las teorías evolutivas de carácter funcionalista y lógico evolutivo, al mismo tiempo que refuta los intentos de clasificarla como parte de la historia universal tipológica comparativa. Lo cual introduce la imperiosa necesidad de reconsiderar el trasfondo filosófico y el contenido objetivo de la teoría de la racionalización de Weber y Schluchter se propone realizar tal investigación porque considera que la interpretación de Tenbruck padece de serias deficiencias independientemente de lo valioso de sus varios atisbos. Tenbruck es tan unilateral en su evolucionismo idealista, como lo es el enfoque que ve en Weber a un mero historicista que trabaja con tipologías comparativas. Por ello, Schluchter decide deslindar su propia posición frente a

---

[45] ***Ibid.***, p. 11, final de la extensa nota de pie núm. 24
[46] ***Ibid.***, pp. 11-12.
[47] ***Ibid.***, p. 12.

la de la de Tenbruck a partir de la siguiente enumeración de sus coincidencias y diferencias:

> Con Tenbruck comparto la opinión de que Weber formuló una teoría evolutiva. Pero no se trata de una con pretensiones histórico universales, sino que más bien se orientó al análisis de problemas históricos parciales de validez y significado universal, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico evolutivo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una teoría de la autonomía y lógica interna de las ideas. Pero no se trata de una que adopte el supuesto de la "astucia" de las ideas, sino que más bien se orienta a la problemática autónoma y lógica interna de esferas valorativas que confluyen con modos de conducción de vida, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico institucional y valorativo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una explicación para la racionalización occidental. Pero no se trata de una que considere suficiente el conocimiento de la compulsión interna de las ideas para derivar de ahí sus consecuencias, sino que más bien se orienta a la identificación de procesos parciales y su recíproca interrelación, para lo cual formuló un programa mínimo causal analítico. Weber identificó, sobre todo en su sociología de la religión, pero no sólo aquí, un problema histórico universal para cuya elaboración eligió un punto de vista fundamentado normativamente y orientado por una construcción evolutiva típico ideal. Lo cual no representaba un modelo cerrado de etapas prospectivo y ni siquiera retrospectivo [...]. En esa medida, Weber formuló el planteamiento de un problema, en el ámbito de una teoría evolutiva limitada. Tal problemática analítica de las consecuencias derivadas de principios estructurales, sin pretensiones histórico universales, es lo que en suma yo denominó una historia societal (*Gesellschaftsgeschichte*) fundamentada en una nueva ciencia social histórica (*eine neurere historische Sozialwissenschaft*). En principio no hay una sola historia societal, sino varias: Weber se interesa por la historia societal de occidente [...]. Su modelo de historia societal puede reconstruirse como una alternativa a las teoría evolutivas de carácter funcionalista y lógico evolutivo, pero también como alternativa a la comparación tipológica, y en lo que sigue intentaré desarrollar tal reconstrucción[48].

Schluchter desarrolla tal reconstrucción en cinco pasos: 1) una identificación del problema histórico universal de Weber constituido por la peculiaridad del racionalismo occidental; 2) una reconstrucción del trasfondo filosófico de su sociología; 3) una reconstrucción del contenido substantivo de su historia societal según aparece sobre todo en su sociología de la dominación, del derecho y del análisis de la ciudad en *Economía y sociedad*; 4) la identificación del problema histórico de la Reforma protestante en la transición a la modernidad como modelo explicativo; y 5) la discusión de las relaciones entre la historia societal con la tipología comparativa histórico universal por un lado, y con las teorías neoevolutivas de Luhmann y Habermas por el otro. La tesis de Schluchter es que la historia societal se encuentra localizada en un punto intermedio entre la tipología comparativa histórico universal y las teorías neoevolutivas de nueva procedencia, como son las de Luhmann y Habermas[49].

El propósito de una reconstrucción teórica, según Schluchter, es mejorar la respuesta de un planteamiento clásico sin abandonar completamente la base de su resolución y, por ello, se propone "mejorar y enriquecer" las respuestas dadas por Weber a sus problemas, sin abandonar el planteamiento original de los mismos. Para ello Schluchter anuncia que recurrirá a la ayuda de otras teorías, es decir, fundamentalmente teorías neoevolutivas del cambio social. De este modo, el primer paso de la investigación referido a identificar el problema histórico universal fundamental para la obra de Weber, se resuelve señalando que la preocupación inicial por el capitalismo se incorporó más

---

[48] ***Ibid.***, pp. 13-14.
[49] ***Ibid.***, p. 14.

tarde al problema mucho más amplio del significado de la especificidad del racionalismo occidental[50]. Es cierto que en su sociología tardía Weber reconoció que el problema de la racionalidad y sus derivados es más complejo que el de la interpretación del significado de la peculiaridad del racionalismo occidental. Pero según Schluchter solamente a partir del caso del racionalismo occidental es posible entender las otras formas y variantes de racionalidad y racionalismo. Por ello, si bien la teoría de la racionalidad en Weber no admite ni puede admitir una teoría por etapas de desarrollo de alcances universales, tampoco puede reducirse, según Schluchter, a una mera tipología comparativa, sino que más bien constituye una concepción que necesariamente presenta rasgos "histórico evolutivos" sin los cuales no puede concebirse ni explicarse el peculiar proceso de racionalización occidental[51]. La teoría de la racionalidad a la que llegó Weber estaba diseñada así para dar una explicación de la especificidad única del moderno racionalismo occidental y del proceso de la racionalización occidental. No obstante, para Weber tal explicación no podía ser ni unidireccional, ni cerrada ni teleológica, sino plural y abierta aún y cuando obedeciera a ciertas líneas generales de dirección evolutiva. Por ello Weber sí trabajó, según Schluchter, sobre la base de un programa teórico evolutivo, "mínimo" o limitado[52]. "En este sentido la sociología de Weber no ofrece ni una historia universal estructural comparativa, ni una teoría universal de la evolución, sino más bien una historia societal de occidente" [53].

Después de "reconstruir" detalladamente[54] el contenido substantivo de esa historia societal según aparece en la sociología de dominación y del

---

[50] ***Ibid.***, pp. 15-18.
[51] ***Ibid.***, p. 22.
[52] ***Ibid.***, p. 37.
[53] ***Ibid.***, p. 38.
[54] ***Ibid.***, pp. 39-199.

derecho de *Economía y sociedad*, con lo cual Schluchter busca demostrar que esta obra es tan importante como los tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión* para comprender el significado global del proyecto de investigación de Weber, se llega a la conclusión de la importancia de resaltar sus análisis organizativos e institucionales como complemento indispensable a sus aportaciones en el ámbito de la sociología de la religión, pero sin perder de vista por ello el problema fundamental para Weber, es decir el de dar cuenta de la especificidad del moderno racionalismo occidental. Schluchter afirma en consecuencia que su esfuerzo ha estado dirigido a reconstruir el marco teórico con el que "en el fondo" trabajó Weber, o tenía que haber trabajado, a fin de realizar el proyecto de investigación anunciado en su "Introducción General" de 1920 a sus *Ensayos de sociología de la religión* y que frecuentemente se confunde con la "Introducción" a la *EP* [55], es decir el de "comprender las características peculiares del racionalismo occidental, y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes"[56]. En ese planteamiento general Weber operaba "implícitamente" con un marco teórico evolutivo limitado, cuyos niveles o etapas de desarrollo pueden identificarse, según Schluchter, quien aquí sigue a una variante de la clasificación evolutiva de Robert N. Bellah, como "primitivo", "arcaico e histórico" y "moderno"[57]. El erudito conocimiento histórico que Weber tenía del segundo nivel no debe ocultar, según Schluchter, que para él no tenía un interés intrínseco, sino que se interesaba en resaltar sus "potencialidades evolutivas" para entender y explicar el tema de su interés primordial, es decir, el desarrollo del racionalismo occidental moderno. "De ahí surge la pregunta crucial sobre

---

[55] ***Ibid.***, p. 197.

[56] Ver, Max Weber, "Introducción General" (1920), en ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, México, FCE, 2003, p. 65.

[57] W. Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus***, ***op.cit.***, p. 199.

cómo ese moderno racionalismo occidental, que es un racionalismo de *dominio del mundo*, pudo surgir en el ámbito del nivel de desarrollo cultural más avanzado (*im Rahmen des hochkulturellen Entwicklungsniveaus*) y a su vez transformarlo. Y sobre todo ¿por qué pudo acontecer esto sólo en occidente?"[58]. Schluchter lleva al extremo su reconstrucción teórica al afirmar que al intentar resolver esta cuestión *histórica*, "Weber usó un marco sociológico de referencia que es el que yo he hecho aquí explícito", pero que tal marco por sí sólo todavía resulta insuficiente para explicar plenamente el surgimiento del racionalismo occidental moderno en cuanto racionalismo de dominio del mundo, porque es necesario acudir al específico ámbito de la explicación causal a fin de determinar el peso específico que tuvo la Reforma protestante como factor decisivo en la transición hacia la modernidad. En palabras del propio Schluchter:

> La explicación de la teoría societal de Weber para Occidente no puede limitarse a la clarificación del *estatus* filosófico y el contenido substantivo de su esquema teórico, sino que también debe intentar aplicar este esquema a la determinación del programa analítico causal "mínimo", o limitado, (*zur Bestimmung des kausalanalytischen Minimmalprogramms*) con cuya ayuda Weber explicó la transición a la modernidad occidental[59].

El último capítulo del libro de Schluchter se intitula, en consecuencia, "*El problema explicativo histórico: el papel de la Reforma protestante en la transición a la modernidad*" y es el que directamente incide en la polémica centenaria en torno a los ensayos sobre el protestantismo que hemos analizado en la presente investigación. Pero como este tema específico sólo adquiere

[58] ***Ibid.***, p. 201.

pleno sentido dentro del ambicioso esfuerzo que lleva a cabo Schluchter por reconstruir en términos "teórico evolutivos limitados" la sociología de Weber en cuanto "historia societal", no podía darse adecuadamente cuenta de su interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo si antes no se exponía el marco teórico mucho más amplio que le da sentido, y dentro del cual se inserta el papel fundamental, pero también claramente circunscrito, de esa célebre y polémica tesis weberiana.

Schluchter inicia su exposición de la importancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo dando cuenta de algunas circunstancias específicas de su génesis en torno a los años de 1904 y 1905, para de ahí pasar a describir el carácter focalizado, histórico, deliberadamente parcial, acotado y antireduccionista de esa investigación inicial[60]. Lo más importante para nuestros propósitos, es que en la reconstrucción realizada por Schluchter la tesis weberiana sobre el protestantismo cumple la importantísima función de servir como *modelo explicativo* para entender la *transición histórica* a la modernidad dentro de un programa de investigación previamente definido como *teórico evolutivo limitado*, lo cual implica que se incrusta en una secuencia de *etapas* previas y subsecuentes. Además, y esto resulta también fundamental, vista en el conjunto del "programa" de investigación global, para Schluchter la tesis weberiana sobre el protestantismo, en cuanto modelo explicativo, necesariamente tiene que verse en términos de una *explicación causal*, independientemente de que sea complementada y enriquecida con el análisis hermenéutico de la *comprensión* interpretativa de la acción social, o que se introduzca el sofisticado recurso de las "afinidades electivas", mismo

---

[59] ***Ibidem.***

[60] ***Ibid.***, pp. 204-206.

que, al menos para Schluchter, es *una variante de explicación causal* por más abierto, flexible y antideterminista que éste sea.

De tal modo que para Schluchter no cabe duda: la tesis weberiana sobre el protestantismo cumplió desde el inicio la función de un modelo explicativo, inicialmente muy delimitado y acotado, pero que buscaba establecer una *relación causal* parcial, misma que posteriormente debía complementarse con otros estudios: "Weber quiere primero establecer deliberadamente una relación causal específica, pero esto todavía en un sentido muy limitado y restringido"[61]. Y es que Weber no pretendía que su tesis sirviera como un "modelo" capaz de explicar el impacto de todas las ideas religiosas en una ética económica de la modernidad, ni tampoco pretendía, ni reclamaba, haber proporcionado una explicación suficiente, y ni siquiera de ilustración "cuantitativa". La clara delimitación, acotada explícitamente por el propio Weber, de su tesis sobre el protestantismo es resaltada por Schluchter en los siguientes términos, mismos que de cualquier modo no dejan de concebirla más que en términos de una relación causal.

> Weber ve en la ética religiosa del protestantismo acético a tan sólo a *un* componente constitutivo del moderno estilo de conducción de vida y sólo busca establecer "la *dirección* general" de esta relación causal en las "afinidades electivas" que pueden observarse "entre ciertas modalidades de creencias religiosas y la ética profesional" [***EP*** edición FGV, p. 152]. Por lo tanto, su estudio se plantea bajo tres restricciones: 1) no analiza las condiciones económicas sino las consecuencias económicas del protestantismo ascético; 2) establece una relación entre la ética del protestantismo ascético e importantes aspectos de la cultura profesional moderna, pero no la relación entre esta ética y la moderna *conducción de vida* como tal, ni tampoco la relación entre esta ética y la

[61] ***Ibid.***, p. 207.

> ciencia moderna; 3) no se interesa en la medición exacta del significado cultural del protestantismo ascético para la moderna cultura profesional, sino tan sólo en una relación de afinidad electiva general [*ein allgemeines Wahlverwandtschaftsverhältnis*] que surge entre ambas configuraciones de ideas. Por ello, al análisis de Weber puede ilustrar la manera general "en que las ideas adquieren eficiencia histórica". Y para ello rastrea no sólo las "doctrinas" sino sobre todo sus efectos prácticos. Lo cual no convierte su análisis en una cruzada a favor de la interpretación espiritualista o idealista de la historia. Más bien aprovecha la oportunidad para exponer los *límites* de esta perspectiva. Y así puede combatir simultáneamente dos posiciones que emanan de dos "tesis doctrinariamente tontas": la que "pretende explicar la Reforma a partir de un 'desarrollo histórico necesario', deduciéndola de determinadas transformaciones económicas" y la que considera que el espíritu capitalista sólo "pudo nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo, como sistema económico, sería un producto de la misma" [***EP***, edición FGV, pp. 151-152]. Weber estaba convencido de que no sólo el "espíritu capitalista" sino *todos* los fenómenos culturalmente significativos están sujetos a una doble determinación. Todo interesado en el avance de una ciencia social históricamente orientada debe reconocer "ambas cadenas de relaciones causales" y no debe convertir a la una o a la otra en "una generalización de explicación causal para toda la realidad histórica"[62].

Con esta síntesis Schluchter expone claramente la ubicación de la tesis weberiana con respecto a la unilateralidad materialista y la unilateralidad idealista de la interpretación histórica, al mismo tiempo que expone los alcances y límites de la explicación causal de dicha tesis, en la cual, por otro lado, no existe ningún conflicto con lo que Schluchter incluso eleva al rango del "teorema de las afinidades electivas"[63], desde el momento en que también éste es visto como una variante de la explicación causal. En todo caso el alcance de la tesis weberiana sobre el protestantismo está claramente delimitado, acotado y circunscrito, por lo que aún tratándose de una tesis que

[62] ***Ibid.***, pp. 207-208.

opera con un criterio de relaciones causales, éstas son de alcance limitado, para lo cual resulta imprescindible entender primero qué es lo que no se proponía esa investigación, a fin de entender después el carácter limitado y circunscrito de la misma. En efecto, según Schluchter:

> El estudio de Weber sobre el protestantismo ascético y la moderna cultura vocacional no es así, ni una investigación sobre la génesis del moderno sistema económico capitalista, o en general la moderna organización occidental, ni tampoco busca explicar los orígenes del racionalismo teórico occidental moderno o de la moderna ciencia occidental. Más bien su estudio trata exclusivamente con un factor causalmente relevante para la génesis del racionalismo práctico moderno y para la resultante capacidad de los seres humanos de llevar una "*conducción de vida* práctico racional" de un estilo muy definido: un modo de vida de ascetismo *intra*mundano que combina el autocontrol activo con el dominio del mundo. En la esfera económica esta combinación no llevó originalmente a un desenfreno de los impulsos adquisitivos o de consumo, sino a su moderación racional y metódica; tampoco llevó a una solución de compromiso entre la acción económica y la moral, sino a una subordinación radical de la conducta económica a la moral y a la congruencia, históricamente poco probable, entre la búsqueda de los bienes externos e internos, los fines de la salvación y los de la felicidad. Tal congruencia fue "obra" de la época de la Reforma, la cual entrelazó "nuevos hilos conductores" en el desarrollo occidental. [...]. No es posible explicar la génesis del racionalismo occidental exclusivamente por este factor. Pero tampoco puede haber ninguna explicación satisfactoria de imputación causal que lo ignore[64].

En su reconstrucción teórica de la tesis weberiana sobre el protestantismo como modelo de explicación histórica, Schluchter agrega otros factores que hacen de la misma no sólo una tesis compleja, sino también admirablemente refinada, "protegida" y sutil. Por ejemplo, la explícita

---

[63] ***Ibid.***, p. 208, nota de pie núm. 14: "*Zum 'philosophischen' Status des Wahlverwandschatstheorem...*"
[64] ***Ibid.***, p. 209.

referencia de Weber a que puede existir desarrollo capitalista sin su "espíritu" como ocurrió en Florencia y Flandes durante el siglo XIV, y viceversa, puede aparecer el "espíritu capitalista" ahí donde todavía no hay condiciones materiales para el desarrollo capitalista, como ocurrió en Filadelfia y Pensilvania hasta inicios del siglo XVIII. Por otro lado, Weber también estipula expresamente que la ética religiosa del ascetismo protestante no tuvo un claro predominio en el siglo XVI, pues fue necesario que esperara a la llegada de la "gran época religiosa del siglo XVII", para tener una importante influencia en el desarrollo ético de la modernidad occidental. Por ello, el ascetismo intramundano del protestantismo es visto por Weber, en otros de sus estudios, como un "punto de gozne para todo el desarrollo cultural de Occidente" [65]. Este ascetismo también tuvo una gran influencia porque apoyó, en vez de obstruir, muchos otros procesos que iban en la dirección de la transición a la modernidad, especialmente el de la trayectoria de los intereses económicos de la dinámica del desarrollo capitalista:

> De esta manera, la nueva ética creó un "espíritu" altamente compatible con una economía capitalista, un espíritu que permitía una "relación de afinidad electiva" [*"Wahlverwandschaftsverhältnis"*] con esta "forma" económica. El resultado fue un "desarrollo histórico de gran consistencia interna". Más aún, la nueva ética abrió nuevas oportunidades para esta forma económica a través de la moderación racional y metódica de las propensiones adquisitivas y de consumo, así como por la manera y estilo en que combinó ambas. Limitó el consumo, especialmente el consumo de lujo, y recompensó la adquisición por razones religiosas., lo cual llevó a que la "compulsión ascética para ahorrar" facilitara la acumulación del capital[66].

---

[65] ***Ibid.***, p. 210. "*Einen Angelpunkt der ganzen Kulturentwicklung des Okzidents*". Schluchter cita aquí la página 7 del tercer volumen de la versión alemana de los *Ensayos sobre sociología de la religión* de Weber, la cual corresponde al inicio de su investigación sobre el judaísmo antiguo.

[66] ***Ibid.***, pp.. 210-211.

Una vez que esto ocurrió, la dinámica de los intereses económicos se orientó hacia la empresa y el sistema económico capitalista como tal, pero éstos operaban ya no solamente bajo precondiciones materiales, sino también éticas, desde el momento en que encontraron creencias que podían apoyarlos, o bien, obstruirlos. Para Weber el sistema capitalista no puede producir, por sí mismo "un modo de conducción de vida éticamente afín", pero por otro lado la ética religiosa y vocacional no produjeron intencionalmente el espíritu del capitalismo. Por el contrario, esta particular consecuencia de la Reforma protestante fue en muy buena medida un resultado no buscado ni planeado por los reformadores religiosos. Tenemos aquí, en suma, una clara ilustración de la "paradoja de las consecuencias no buscadas", o, si se prefiere, de una "incongruencia irracional" entre la causa y el efecto. Para Schluchter, el modelo explicativo de Weber opera, en este caso, con una distinción entre factores internos y externos, entre espíritu del capitalismo y forma del capitalismo. Puede haber espíritu sin sistema capitalista y viceversa. Por ello, el espíritu del capitalismo no puede ser un mero reflejo derivado de la forma económica, pues hay que tomar siempre en cuenta que las ideas frecuentemente están condicionadas por otras ideas. Pero tampoco es posible reducir al espíritu del capitalismo a un mero reflejo derivado de la ética religiosa del ascetismo protestante porque, después de todo y a final de cuentas, las ideas también están determinadas por intereses. Por otro lado, la ética económica capitalista no puede ser considerada resultado de un solo factor, pues en principio es resultado de la conjunción de muchos. No debe verse como producto de un proceso unilineal, sino que en principio debe concebirse como resultado de un desarrollo multilineal y multidimensional. Más aún, las líneas de los diversos procesos de desarrollo no siguen un

trayecto paralelo y directo. En principio siguen un desarrollo desigual, debido a la intromisión en muchos de ellos de la paradoja de las consecuencias no buscadas[67].

Los ensayos de Weber sobre el protestantismo son deliberadamente parciales, pues presentan tan sólo una representación parcial de la "realidad histórica concreta". La representación parcial del estudio sobre el protestantismo se origina en que no intenta ser una *reproducción* de esa realidad histórica, sino tan sólo una *reconstrucción* de algunos aspectos de la misma pues Weber trabaja con tipos ideales dada de su concepción constructivista del conocimiento científico. La unilateralidad, parcialidad y exageración racionalizada de la investigación son resultado inevitable de la naturaleza misma del conocimiento histórico, estén o no conscientes de ello los historiadores. Lo cual es particularmente cierto en el caso de las imputaciones causales. Schluchter hace así explícita la manera en que las nociones de "posibilidad objetiva" y "causación adecuada" de los ensayos metodológicos de Weber son aplicadas en sus ensayos sobre el protestantismo:

> En última instancia, Weber quiere conocer si la ética religiosa del protestantismo ascético fue causalmente importante para la génesis de la cultura vocacional moderna. Para tales propósitos propone una hipótesis causal en varios pasos y concluye que la relación causal puede ser sostenida. Lógicamente, esta conclusión descansa en juicios de *posibilidad objetiva*. Tales juicios son respuestas razonadas a cierto tipo de preguntas contrafácticas. En el caso de la tesis sobre el protestantismo la proposición contrafactual es la siguiente: si excluimos o modificamos el factor del ascetismo intramundano, ¿podría haber tomado el desarrollo occidental, de acuerdo a las reglas de la experiencia, una dirección diferente según los puntos de vista decisivos

[67] ***Ibid.***, p. 212.

> para nuestros intereses? En otras palabras, ¿podría esta constelación de factores mentalmente modificada haber llevado a un desarrollo diferente? Por supuesto que dada la complejidad de la cuestión, es sumamente difícil dar una respuesta clara y directa. Y todavía más difícil es indicar *el grado* de eficacia que debe ser atribuido a este factor. Pero, *en principio*, tales respuestas son posibles, pues de hecho siempre damos ese tipo de respuesta cuando hacemos imputaciones causales. [En el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo] estamos ante un caso de causación adecuada pero no necesaria. Cuando decimos que la historia pudo haber tenido un desarrollo diferente si excluimos o modificamos un factor, no debe entenderse por ello que las cosas necesariamente tenían que ser diferentes. Para Weber tal juicio es "simplemente imposible". Más aún, la afirmación de una causación adecuada no significa que no puedan existir otras causas adecuadas al lado de ella[68].

Tan consciente era Weber del carácter parcial, acotado y relativamente incompleto de su tesis sobre el protestantismo, que al final del segundo ensayo elaboró un programa de investigación para completarlo. La cultura de la modernidad no podía deberse exclusivamente el factor del ascetismo protestante. Además de éste hay muchos otros factores, tanto internos como externos, que también son causalmente relevantes y, por ello, Weber enumeró cinco áreas de trabajo para una futura investigación: 1)la historia del protestantismo ascético "desde los inicios del ascetismo intramundano hasta su disolución en el utilitarismo"; 2) la historia del racionalismo humanista; 3) la historia de la ciencia y la tecnología modernas y su relación con la ética protestante; 4) el impacto del protestantismo ascético en las esferas no económicas; y 5) la manera en que el ascetismo protestante fue influenciado a su vez por la totalidad de las condiciones sociales, "especialmente las

[68] ***Ibid.***, pp. 213-214.

económicas" [69]. Hay diversas razones biográficas y sistemáticas para explicar por qué Weber no emprendió puntualmente ese programa de investigación después de 1906, pero lo cierto es que ese programa expresa claramente el carácter tan circunscrito que Weber asignaba a su tesis sobre el protestantismo[70]. Por otro lado, es evidente que Weber tenía proyectado hacia el final de su vida analizar la historia de la ética occidental más allá de la ética protestante y el antiguo judaísmo. Ambos fueron identificados por él como "puntos de gozne de todo el desarrollo cultural de Occidente". Más aún, según Schluchter "ambos fungieron como guardagujas que cambiaron la dirección de los rieles por los que ya venía impulsada la dinámica de los intereses de la acción; el antiguo judaísmo fue el guardagujas sobre todo para el racionalismo occidental, y el protestantismo ascético lo fue sobre todo para el *moderno* racionalismo occidental"[71].

Schluchter considera, de acuerdo su perspectiva de interpretación neoevolutiva, que hasta el final de su vida Weber todavía esperaba reconstruir las fases y procesos que conectaban al antiguo judaísmo con el ascetismo protestante, así como los que conectaban a éste con el capitalismo mecánico y, en términos más amplios, con la ciencia y la tecnología de la modernidad. Así la secuencia de etapas que Weber pensó llegar a "llenar" iban de la profecía judía a la misión paulina y la reforma gregoriana, para de ahí llegar a la Reforma protestante y seguir con la revolución científica y tecnológica de la modernidad. Este es el contexto más amplio en el que adquiere pleno sentido el papel que Weber atribuyó a la Reforma protestante y su "significado causal en el proceso evolutivo". Según Schluchter tal significado causal no puede

---

[69] ***Ibid.***, p. 215.
[70] ***Ibid.***, pp. 216-218.
[71] ***Ibid.***, p. 219.

verse ni evaluarse claramente si no se toma en cuenta la secuencia de esas etapas. La Reforma fue un gozne decisivo para la trayectoria de la ética moderna y el estilo de conducción de vida de los inicios de la modernidad. En el ámbito de los procesos internos sólo el Renacimiento tiene una importancia comparable. Pues así como Weber plantea un "programa evolutivo" que arranca con el antiguo judaísmo y la "cultura intelectual helénica" para culminar en el ascetismo protestante, también el racionalismo moderno debe verse como resultado de la conjunción de la Reforma con el Renacimiento[72]. En suma, "Weber vio desde el principio en la Reforma a un factor causal plenamente significativo para la explicación histórica de la transición a la modernidad", pero necesitaba conectar ese factor con el del surgimiento de la burguesía y para ello emprendió la investigación sobre las "formas de ciudad", a fin de encontrar en la historia de la ciudad occidental el ámbito de surgimiento y configuración de la burguesía occidental a finales de la Edad Media[73]. El estudio sobre la ciudad es así el complemento necesario indispensable a los ensayos sobre el protestantismo para entender cabalmente las implicaciones de la Reforma como factor causal en la transición histórica a la modernidad, y Schluchter considera que es muy probable que ese manuscrito estaba reservado por Weber para un cuarto volumen de ensayos sobre sociología de la religión[74] y no había sido previsto para formar parte de *Economía y sociedad.* Fue la decisión pragmática de Marianne la que acabó

---

[72] ***Ibid.***, p. 221.

[73] ***Ibidem.***

[74] Aunque Schluchter no lo cita, hay un testimonio explícito por parte del propio Weber en sus estudios sobre la religión en la India el cual permite deducir como, en efecto, el manuscrito sobre la ciudad estaba proyectado para formar parte de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* y no fue redactado para *Economía y sociedad.* Ahí, Weber afirma lo siguiente: "En Occidente, la génesis de la ética intramundana racional está ligada a la aparición de pensadores y profetas que, como veremos, surgieron sobre la base de los problemas políticos de una formación social ajena a la cultura asiática: la burguesía política de *la ciudad*, sin la cual no son imaginables ni el judaísmo, ni el cristianismo, ni el desarrollo del pensamiento helénico": Max Weber, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus,

por enviarlo, en calidad de complemento de la sociología de la dominación, a esa obra[75]. En todo caso, las "etapas" que van de la profecía judaica al ascetismo intramundano calvinista, y que requerían ser "llenadas" por Weber en futuras investigaciones "de haberle sido concedida la oportunidad para ello", son la de la importancia fundamental del mensaje paulino según se desprende por sus explícitas observaciones en su estudio sobre el antiguo judaísmo, la reforma gregoriana y también las fundamentales aportaciones institucionales de la corporación racional romana y el derecho canónico. La corporación facilitó la consolidación de la iglesia cristiana occidental bajo un sistema episcopal universal, es decir "católico", organizado desde la sede de Roma. En tanto que el derecho canónico constituyó una de las guías fundamentales del derecho secular en el camino a la creciente racionalidad formal. En este sentido la cultura occidental es inconcebible sin sus componentes cristianos y romanos, pero la infraestructura institucional para la difusión del cristianismo la proporcionaron más bien los segundos[76].

Hay así un implícito reconocimiento en la obra de Weber al gran "potencial evolutivo" para el racionalismo de dominio del mundo que culminó en el protestantismo ascético, especialmente por su tendencia a la despersonalización y trascendencia de su concepción de Dios, la cual configuró de manera decisiva buena parte de la dirección del modo ético de conducción de vida de la modernidad[77]. La reconstrucción de Schluchter de ese gran potencial evolutivo en la obra de Weber necesita, en consecuencia,

---

1987, p. 354. La frase "como veremos" en este contexto indica claramente que Weber tenía proyectado incluir su estudio sobre la ciudad dentro de la colección de volúmenes sobre sociología de la religión.

[75] Wolfgang Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus***, ***op. cit.***, p. 222, especialmente nota d pie núm. 64.

[76] ***Ibid.***, p. 224.

[77] ***Ibid.***, p. 225.

conectar el potencial religioso del ascetismo protestante en cuanto "guardagujas", con muchos otros potenciales evolutivos "parciales", especialmente en el ámbito institucional, a fin de resaltar el gran "efecto transformador" generado por la Reforma:

> Sólo porque existió este potencial evolutivo general para un racionalismo de dominio del mundo, y más ampliamente para una objetivación despersonalizada, pudo el protestantismo ascético funcionar como un *guardagujas* para el modo ético de conducción de vida de la modernidad. Y sólo porque este potencial evolutivo generó históricamente un desarrollo parcial, pudo tener un efecto transformador. Por ello no debe dejarse restringida tal observación al ordenamiento de vida religiosa y sus leyes internas, sino que también debe verse cómo se difundió en otros ordenamientos vitales, donde entroncó con otros procesos parciales de desarrollo que también operaban en la misma dirección *general* evolutiva, pero que no necesariamente guardaban entre sí una relación de funcionalidad, y ni siquiera de simultaneidad[78].

No obstante, tal trayectoria de desarrollo, dentro del "programa teórico mínimo evolutivo" de Weber, no debe verse en términos cerrados ni deterministas, sino más bien en términos flexibles, abiertos y contingentes. El factor del ascetismo protestante en la transición histórica a la modernidad, según Schluchter, "debe valer en sentido estricto como algo contingente", pues tal contingencia está condicionada por la paradoja de las consecuencias no buscadas. Más aún, la combinación de muchos elementos de una realidad multicausal y plurivariable da el contexto general para entender el surgimiento de la modernidad como resultado de la paradoja de las consecuencias no buscadas en un intercambio general de procesos parciales de desarrollo, tanto de ideas como de instituciones, "o, de manera aún más precisa, de una

paradoja que combinó efectos parciales, internos y externos, frente intenciones parciales internas y externas. Lo nuevo debe surgir de manera paradójica porque la sustitución de un principio estructural por otro no pudo haber sido programada como una posibilidad"[79].

Y a fin de identificar la especificidad del tipo de racionalismo que acabó por impulsar el ascetismo intramundano del protestantismo, comparado con el de otras religiones universales, Schluchter propone en su reconstrucción de la obra de Weber "acentuar de una manera diferente" el significado causal del protestantismo ascético en la transición a la modernidad a como lo plantean sus célebres ensayos sobre el protestantismo:

> Mi tesis es que el significado cultural del protestantismo ascético reside no tanto en haber favorecido el "espíritu" del capitalismo, sino más bien el "espíritu" de la despersonalización objetivada [*Versachlichung*]. La ética del protestantismo ascético se encuentra así al inicio del "predominio mundial de la deshermandad". Lo cual tiene mucho que ver con la manera en que el protestantismo ascético interpretó el *principio tradicional* de la piedad filial: por razones religiosas se hizo extremadamente unilateral y, por ello, abstracto. Y esto dio un impulso evolutivo decisivo hacia el principio de la legalidad formal [...]. Por lo tanto, el desarrollo parcial ético, que representaba el protestantismo ascético, está en una íntima adecuación lógica con una serie de desarrollos parciales institucionales. Lo cual es cierto aún cuando el calvinismo continuó adhiriéndose a una diferenciación estratificada, y aún cuando de hecho la revitalizó en el plano institucional en forma teocrática, incluso *en contra* de la dirección general de desarrollo. Esto sugiere que el calvinismo facilitó la transición a la modernidad en el plano ético, pero probablemente la obstruyó en el plano institucional, no sólo con respecto a la relación entre los diferentes ordenamientos

---

[78] ***Ibidem***.
[79] ***Ibid.***, p. 226.

parciales de vida, sino también con respecto al ordenamiento religioso mismo[80].

Para este rasgo relativamente "antievolutivo" del calvinismo, Schluchter se basa en el artículo de 1973 de Rainer Döbert, analizado más arriba por nosotros en este mismo capítulo, en el cual se plantea la posibilidad de hacer una construcción evolutiva típico ideal, donde el calvinismo aparece más como un factor de *regresión* relativa que de avance en la transición hacia la modernidad. Pero eso no cambia la tesis general de la importancia causal que tuvo la Reforma en la transición histórica a la modernidad, en virtud del racionalismo de dominio del mundo que promovió, y que lo distingue de otras formas de racionalismo en otras religiones universales. Para esta comparación Schluchter expone una versión sintetizada de las tipologías de racionalismo religioso y otras tesis avanzadas en su artículo de 1976, a fin de identificar, mediante este procedimiento de comparación *intercultural*, la distintividad del *racionalismo de dominio del mundo* propio de Occidente y que culmina el ascetismo intramundano del calvinismo, frente a los tipos de racionalismo de otras religiones universales[81]. Una vez descrita la especificidad del racionalismo occidental frente al de otras culturas, Schluchter propone extender el mismo tipo de análisis al ámbito *intracultural*, es decir, al de la comparación del racionalismo del ascetismo intramundano del calvinismo con el de otras expresiones cristianas occidentales, como son el monasticismo medieval, el catolicismo y el luteranismo, desde el momento en que, "según Weber, sólo la Reforma, en su giro hacia el protestantismo ascético en el

[80] ***Ibid.***, p. 229.
[81] ***Ibid.***, pp. 230-242.

plano del simbolismo evaluativo, proporcionó el potencial para la transición hacia la modernidad"[82].

Para tal reconstrucción, Schluchter se apoya en el gran libro de 1912 de Ernst Troeltsch sobre *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*, en virtud de ser una obra muy influida por la propia perspectiva de Weber y haber llevado a cabo, según testimonio expreso de este último, parte del programa de investigación apuntado al final de su segundo ensayo sobre el protestantismo. Entre otras cosas, Troeltsch distingue en esa obra a la Iglesia de la secta en función de que la primera "universaliza la idea de la gracia y la trata objetivamente, mientras que la secta la particulariza y la trata subjetivamente". La Iglesia imparte objetivamente la gracia a todos mediante los sacramentos, mientras que la secta asigna la gracia a la búsqueda de la santificación personal a unos pocos. De esta manera Iglesia y secta parecen realizar por caminos distintos la idea básica del Evangelio. Ambas tienen una relación dialéctica que alcanza su punto culminante en la Reforma protestante[83]. Según Troeltsch, san Agustín concibió la idea de la iglesia cristiana y Gregorio VII la expandió de manera decisiva. Para Troeltsch, la Reforma fue así, entre otras cosas, una reacción a la iglesia que surgió de la reforma gregoriana, pero ésta también reaccionó frente a las sectas emergentes. En términos típico ideales, la iglesia medieval es una institución que universaliza la gracia. Su dominio sobre los creyentes reside en última instancia en que los sacerdotes tienen en su poder a las llaves y la autoridad para administrar los sacramentos. La iglesia católica alcanza y detenta así "el monopolio legítimo de la violencia psíquica" sobre sus fieles por medio de la

[82] ***Ibid.***, p. 243.
[83] ***Ibid.***, p. 244.

administración de los sacramentos [84]. Los sacramentos, por otro lado, expresan el poder milagroso de la iglesia. "Y una institución mediadora en este sentido entre lo divino y lo humano a través de los milagros es, en términos weberianos, una institución carismática"[85].

Más aún, como por medio de los sacramentos administrados por los sacerdotes se perpetua el milagro de la Eucaristía, Weber clasificó por ello al sacerdote católico medieval como una especie de mago[86], para horror de posteriores lectores católicos como Werner Stark quien, según vimos en nuestra exposición dedicada a la década de los 60 de esta polémica centenaria, jamás le perdonó a Weber semejante afrenta interpretativa. Y aunque Weber distinguió al milagro de la magia, en virtud de que el primero "es considerado siempre, por su sentido, como el acto de algún gobierno racional del mundo, una divina dispensa de gracia" [*Ensayos de sociología de la religión*, vol. II, Taurus, 1987, p. 352], también consideraba que el milagro sacramental no favorecía "la eliminación de la magia como medio de salvación" [*EP*, ed. FGV, p. 188]. La administración universal de la gracia mediante los sacramentos en el catolicismo debilita la disciplina y el rigor moral del creyente[87], pues siempre puede vivir de acuerdo a la confortable "oscilación entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar" [*EP*, p. 189]. La Reforma fue un ataque directo al meollo de la iglesia católica en cuanto institución carismática para la administración de los sacramentos, y en cuanto a los criterios de salvación. Por un lado retomó la idea de la dedicación a la vida virtuosa de los monjes, y por el otro rechazó la

---

[84] ***Ibid.***, p. 245: "...also das Monopol des legitimen psychischen Zwangs erreichen".
[85] ***Ibidem.***
[86] ***Ibidem.*** (Para la referencia de Schluchter a este respecto ver ***EP***, ed. FGV, p. 188).
[87] ***Ibid.***, p. 246.

creencia en los sacramentos. Con ayuda de la teodicea de la predestinación, los calvinistas retomaron la idea del particularismo de la gracia, pero en el seno de una iglesia, por ello Weber afirma que la iglesia calvinista es espiritualmente afín a la secta. Los dos rasgos que distinguen y unen esencialmente a las diversas corrientes del protestantismo ascético son así el particularismo de la gracia y la completa devaluación de la gracia sacramental, más aún, de todos los medios externos de salvación[88]. En términos típico ideales, la secta protestante es una asociación particularista de los religiosamente calificados. Sus miembros no nacen en ella, sino que son admitidos en virtud de méritos religiosos personales. Es una "comunidad visible de elegidos o santos". De esta manera, iglesia católica y secta protestante representan dos ideas igualmente cristianas, aunque con profundas diferencias, internas y externas, respecto a la forma de organización y creencias. El protestantismo ascético exigía de los laicos lo que el catolicismo a lo más esperaba del monje, y mucho menos del sacerdote[89].

El luteranismo se ubica en un punto intermedio entre el catolicismo y el calvinismo. Se opone al sacramentalismo sacerdotal del primero, pero no abandona completamente la idea de la gracia sacramental. Sólo en el calvinismo y en el baptismo se devalúa totalmente a la gracia sacramental en favor de una actitud espiritual y de santificación personal, de tal modo que mediante esta transformación el protestantismo ascético llevó, según Weber, el desencantamiento del mundo hasta sus últimas consecuencias y culminación[90]. El protestantismo combina las cinco características fundamentales, según Weber, para generar la motivación requerida para el

---

[88] ***Ibid.***, p. 247.
[89] ***Ibid.***, p. 248.
[90] ***Ibid.***, p. 249.

racionalismo de dominio del mundo: teocentrismo, ascetismo, acción intramundana, santificación personal y virtuosismo. Tal combinación genera una compulsión interna por su concepción de la salvación predestinada, y una compulsión externa, por su organización particularista de la gracia férreamente disciplinada mediante estrictos correctivos de control social. Comparada con la cultura religiosa católica, el protestantismo ascético intensifica así el control religioso y la regulación de la vida. No tolera ni la separación entre las éticas monástica, sacerdotal y laica, ni la separación entre la religiosidad de los virtuosos y las de las masas, ni la de la religión la política y la economía. Tiende más bien a una *ética unificada*, a la que en última instancia tienen que subordinarse totalmente las demás esferas vitales, ninguna de las cuales tiene autonomía frente a la religión. Lo único que cuenta es el mandato divino y el mundo tiene que ajustarse a él, pues es un simple medio instrumental para un fin religioso. "Eso es lo que significa el desencantamiento del mundo cuando Weber se refiere a él: frente al mandato divino, el mundo pierde todo valor intrínseco, y así se convierte en materia para que los virtuosos ejecuten sobre ella la voluntad divina"[91].

La doctrina de la predestinación genera, por otro lado, un absoluto individualismo que ya ni siquiera permite el amor dentro de "la comunidad de la iglesia basada en el amor". Y como el amor hacia otros seres humanos puede confundirse con una forma de idolatría, también acaban por erradicarse todos los elementos del amor fraternal que habían sido parte distintiva del cristianismo desde sus orígenes. Por ello, el calvinismo consecuente tuvo sobre todo dos consecuencias simultáneas: la soledad interna del individuo y

[91] ***Ibid.***, p. 250.

la percepción del prójimo como un "otro"[92], o, según la perspicaz terminología intraducible de Benjamin Nelson: se convirtió al "brother" en un "other". En suma, la ética religiosa del protestantismo ascético es una ética monológica de convicción, con claras consecuencias antifraternales. Pero precisamente es ahí donde Schluchter ve su "potencial evolutivo". Al ya no interpretar las relaciones humanas en términos de piedad filial, la ética protestante genera una motivación para la despersonalización objetivada, primero religiosa y, después, de las relaciones humanas no religiosas. Así se lanza contra las configuraciones de los ordenamientos tradicional–patrimoniales y favorece la tendencia hacia la formalización del derecho, la burocratización de la política y la sociedad de mercado[93]. Schluchter concluye este capítulo, sin duda el más interesante y rico de todo su libro, con la siguiente síntesis de sus resultados:

> Con ello se cierra la investigación sobre el programa mínimo causal analítico de Weber sobre la explicación histórica de la transición hacia la modernidad occidental. Se ha visto la manera en que, por medio de este programa, buscó determinar la distintividad del protestantismo ascético y su significado causal para el surgimiento del racionalismo occidental moderno. Y para poder elaborar su específica particularidad, tal programa debe sujetarse a una comparación intra e intercultural de las corrientes religiosas de salvación. Para ello juegan un papel primordial cinco dimensiones: base, método, alcance, medios y organización de la búsqueda de la salvación. Una religión de salvación puede estar orientada de manera teocéntrica o cosmocéntrica, ascética o mística, intramundana o supramundana, mágica o espiritualista, universalista o particularista. Y dependiendo de la combinación de características que realice, tiende a la dominación del mundo, la trascendencia del mundo, la adaptación al mundo, o a la fuga del mundo [*Weltbeherrschung, Weltüberwindung, Weltanpassung, oder Weltflucht*]. El protestantismo ascético es teocéntrico, ascético, intramundano, espiritual y particularista. En esta combinación se

[92] ***Ibid.***, p. 251.
[93] ***Ibidem.***

> encuentra prácticamente aislado en comparación con las demás religiones de salvación, pero de ahí deriva también su peculiaridad histórico religiosa [...]. Se puede adjudicar a esta orientación básica un significado causal para el surgimiento de la modernidad occidental, porque se trata de una cultura vocacional que se orienta a una relación con el mundo basada en su dominio. Y esto no podía ser creado, bajo las condiciones de una imagen del mundo religioso metafísica, sin una aportación de salvación religiosa. Tal insumo fue proporcionado por el protestantismo ascético. Mediante él, pudo un grupo de hombres religiosamente orientados, en buena parte proveniente de "círculos burgueses", superar las barreras psicológicas que el principio de la piedad filial ponía en el camino de la despersonalización objetivada de las relaciones humanas con el mundo natural y social [...]. Pero si bien es probable que la transición a la modernidad hubiera seguido un curso muy distinto *sin* el protestantismo ascético, lo cierto es que no fue un producto exclusivo de éste. También debe atribuirse una equivalente significación causal a muchos otros factores. Y esto es válido no sólo para los componentes cognitivos, sino sobre todo para los institucionales [94].

Después de plantear la multiplicidad y pluralidad de factores que contribuyeron a gestar la transición histórica a la modernidad dentro del programa explicativo de causalidad limitada, Schluchter procede a comparar el peso específico que tuvo en esa transición el ascetismo intramundano del protestantismo en relación con otros factores, especialmente de carácter institucional. Su evaluación concluye con un sombrío diagnóstico cultural en el más típico y puro estilo *heidelbergensis* del gran legado weberiano:

> El protestantismo ascético es así tan sólo un factor en una constelación de factores. Sólo sobre la base de esta constelación alcanzó significado cultural el dominio del mundo religiosamente motivado por ese factor. La formalización del derecho, la burocratización de la política y la socialización de la economía de mercado tienen una importancia

[94] ***Ibid.***, pp. 253-254.

> equivalente a la del desencantamiento religioso del mundo. Todos ellos son procesos parciales de gran importancia causal. Frente al ascetismo protestante tienen su propio ámbito de influencia y, como él, tienen su propia autonomía y dinámica internas. Sólo mediante su combinación pudieron generar, de manera no intencionada, la gran transformación. Y así contribuyeron a dar vida a una forma cultural que hoy se sostiene sobre sus propios pies. Esa cultura vocacional occidental moderna aún puede reconocerse en las formas mecanizadas y petrificadas de la actual cultura autónoma del capitalismo a la cual dio nacimiento. Su alma original aún anda en pena por la profana y secularizada relación de dominio y control del mundo, con su despersonalización objetivada y su falta de hermandad[95].

Con este diagnóstico del significado de la tragedia cultural de la modernidad concluye así la "reconstrucción" teórica por parte de Schluchter de la obra de Weber. Tal reconstrucción no pretende ser una fiel reproducción exegética de lo dicho por Weber, ni pretende tampoco seguirlo en todas sus conclusiones, pues como afirma Schluchter, "he seguido la manera de Weber de plantear los problemas, pero no siempre sus soluciones; he ido más allá de él con ayuda orientaciones teóricas posteriores, especialmente de algunas aproximaciones contemporáneas neoevolucionistas a la sociología. De este modo quise mejorar la propia posición teórica de Weber, pero no trascenderla"[96]. Con ayuda de esos enfoques posteriores Schluchter reconoce que se desplazó en una dirección que abiertamente contradice algunas de las formulaciones expresas del propio Weber, pero que aún así, es posible demostrar que "su historia societal no apunta ni a una teoría evolucionista universal, ni a una fenomenología estructural de la historia universal, por lo que más bien este análisis histórico societal podría denominarse *una teoría*

---

[95] ***Ibid.***, pp. 254-255.
[96] ***Ibid.***, p. 256.

*evolutiva parcial en sentido realista*". Tal reconstrucción es consciente del perspectivismo derivado de la "relación valorativa" que lo acompaña y de la que emana, pero por lo mismo "ofrece un criterio direccional para una construcción evolutiva típico ideal"[97].

Los principios estructurales a partir de los cuales se ordena este específico tipo de historia societal están constituidos por la estructura y el acontecimiento; la historia estructural y la historia coyuntural se encuentran relacionadas entre sí y de esta manera aproximan y reconcilian los objetivos de la historia con los de la sociología. Por lo tanto, se puede sostener que la sociología debe estar históricamente orientada y la historia orientada por la sociología, pero no puede defenderse ni un orden jerárquico entre las dos, ni la reducción de la una a la otra. Por ello, la historia societal debe tratar la acción y su ordenamiento, la historia estructural y la historia de los acontecimientos, como dos caras de la misma realidad histórica, una realidad denominada atinadamente por Luhmann como "contingencia estructurada"[98]; pero sobre todo debe abandonar, en una línea lúcidamente apuntada por las reflexiones filosófico históricas de Georg Simmel, cualquier pretensión, expresa o implícita, de llegar a alcanzar una supuesta concepción "total" de la historia:

> ...esta es la razón – decía Simmel – por la cual sólo hay historias, pero no Historia en cuanto tal. Lo que a menudo llamamos historia general o universal no es, en el mejor de los casos, sino una aplicación simultánea de una variedad de diversos puntos de vista, pues siempre será ese un tipo de historia que pone de relieve aquellos aspectos de un suceso que resultan los más significativos desde nuestra sentida perspectiva

---

[97] ***Ibidem.***
[98] ***Ibid.***, pp. 265-266.

valorativa, dentro de la cual siempre representamos la importancia de los acontecimientos[99].

Sin embargo, la clara perspectiva historicista y relativista apuntada por Simmel, no es la que orientó la "reconstrucción" teórica de Schluchter, según lo reconocería él mismo veinte años después en el prólogo a una nueva edición de su libro. En efecto, la reconstrucción de Schluchter padecía de demasiados sesgos evolucionistas, sistémico funcionalistas, causalistas y eurocentristas, al concentrarse específicamente en el tipo de *racionalismo de dominio del mundo oocidental* como emblemático de la modernidad, sin apreciar en sus justas dimensiones el historicismo pluralista de Weber, el cual lo llevó a reconocer una pluralidad de formas de racionalismo, en muchas otras culturas, sin pronunciarse, en términos absolutos, por la superioridad de cualquiera uno de ellos sobre los demás. En el prólogo a una nueva edición alemana de su libro en 1998, Schluchter explica las razones por las cuales lo publicaba con un nuevo título, del cual desaparece sintomáticamente la palabra *Entwicklung* ("desarrollo evolutivo") con la clara intención de deslindarse de los "excesos teórico evolutivos" de la primera versión, para quedar con un título muy parecido al de su traducción al inglés: *El surgimiento del Racionalismo moderno. Un análisis de la historia desarrollista de Occidente de Max Weber*[100].

Schluchter aprovecha así al máximo las 32 páginas de su nuevo prólogo para deslindarse, mediante una honesta e inteligente autocrítica, de muchas de las limitaciones de su versión original, donde mucho de lo que aparecía en

---

[99] Georg Simmel, ***Die Probleme der Geschichtsphilosophie***, citado en: W. Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus***, ***op.cit.***, pp. 266-267.

1979 como central (entre otras cosas la polémica Habermas – Luhmann), le parecía veinte años después "francamente periférico". La relación con Tenbruck también le parecía a Schluchter "superada" en 1998 en virtud de que para entonces había avanzado mucho el conocimiento de el orden cronológico de la redacción e importancia de las obras de Weber, como consecuencia del trabajo editorial avanzado para la publicación de su *Gesamtausgabe*. Por ello, Schluchter consideraba que ya no tenía tanto sentido discutir si la sociología de la religión era más importante que *Economía y sociedad* o viceversa. A pesar de que Tenbruck había tenido razón en ver a ésta última como una serie de textos heterogéneos, excesivamente reconstruidos por Marianne y por Winckelmann como si fuera una sola obra, y que por lo mismo el comité editorial de la *Gesamtausgabe* se había visto obligado a publicarla como fragmentos de una obra póstuma sin la artificial unidad reconstruida por Marianne, también era cierto que muchos datos proporcionados por la correspondencia de Weber a su editor permitían interpretarla como el proyecto de una obra complementaria, pero del mismo rango de importancia, a los tres volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión. Lo cual confirmaba lo correcto de la intuición sobre la relación entre ambas obras que Schluchter había tenido desde 1978. Más aún, si bien es cierto que *Economía y sociedad* no es el título con el que Weber hubiera pensado publicar su trabajo, todo indica que a principios de 1920 tuvo la clara intención de modificar el título original de "La economía y los ordenamientos y poderes sociales", pero no por el de *Economía y sociedad* sino por el de *Soziologie*, pues el ayudante de investigación de Schluchter para su trabajo editorial en la *Gesamtausgabe*, Manfred Schön, descubrió en 1995 un anuncio editorial de inicios de 1920 de

---

[100] Ver, Wolfgang Schluchter, ***Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents***, Frankfurt, Suhrkamp, STW 1347, 1998, pp. 9-10.

la editorial Mohr de Tubinga, donde la colaboración de Weber dentro de la tercera sección de los *Grundiss der Sozialökonomik* se anunciaba precisamente con el título, a secas, de *Soziologie* [101]. También ahí da cuenta Schluchter sobre como el trabajo de quien iba a compartir con Weber la tercera sección ("*Economía y sociedad*") de esa obra colectiva, Eugen von Philippovich, de hecho sí había concluido su trabajo antes del inicio de la Primera Guerra Mundial, pero como Weber no terminó el propio, se detuvo la publicación de ese texto, Philippovich murió en las trincheras en 1915 y sus familiares publicaron su obra de manera independiente dado que Weber seguía sin concluir su parte[102].

De cualquier modo, en 1998 Schluchter no sólo consideraba superadas las deudas y diferencias que había tenido con Tenbruck veinte años antes, sino que también veía como ya obsoletas sus referencias a la obra de Weber como una "historia societal", término que había tomado del historiador alemán más influyente de la década de los 70 y 80, Hans Ulrich Wehler, así como muchos otros tomados de Luhmann y Habermas y que ahora se veían como "confusos", cuando veinte años antes parecían "brillantes"[103]. Lo mismo podía decirse de la identificación que la primera versión del libro de Schluchter tuvo con la obra de Parsosns, tanto por su terminología, como por la clasificación en cuatro de las tablas cruzadas que seguían al parsoniano modelo AGIL, y sobre todo su perspectiva evolucionista para interpretar a la obra de Weber. Todo esto parecía avergonzar a Schluchter veinte años después, a juzgar por la manera en que se deslinda de Parsons incluso mofándose de los excesos en los que había caído el senil profesor de Harvard en sus últimos libros, cuando

[101] ***Ibid.***, "Vorwort des Taschenbuchausgabe", p. 12.
[102] ***Ibid.***, pp. 13-14.
[103] ***Ibid.***, pp. 16-19.

llevo su afamado modelo de división de todo en cuatro a la trinidad cristiana, y como le faltaba un cuarto elemento para completar el cuadro y María le parecía una desviación demasiado católica, decidió colocar a los antiguos profetas de Israel al lado del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, a fin de "completar" su modelo AGIL[104]. Lo mismo ocurrió cuando tuvo que complementar la división tripartita de Freud entre el id, el ego y el superego con un cuarto elemento, o cuando extendió su modelo AGIL a los subsistemas "télico", "de acción", "orgánico humano" y "físico químico" del sistema más amplio de la "condición humana" supuestamente con fundamento en la obra de Kant (¡)[105]. Frente a todo ello, Schluchter pinta su raya y prácticamente ofrece una disculpa por haber usado la moda de Parsons en su reconstrucción teórica de la obra de Weber veinte años atrás, aún y cuando considera que la clasificación en cuatro, mediante tablas cruzadas, todavía puede ser un buen recurso expositivo, siempre y cuando ya no se asocie con Parsons[106].

Una deficiencia de mayores implicaciones sustantivas de la versión del libro de Schluchter de 1979 fue el haber caído en una especie de etnocentrismo al considerar que el *racionalismo de dominio del mundo*, típico de Occidente, debía considerarse superior a los racionalismos religiosos de otras culturas, en parte porque era la única vía para alcanzar la modernidad. Schluchter también aquí ofrece una disculpa por no haber visto en ese entonces todas las potencialidades de la rica perspectiva plural e historicista que Weber siempre tuvo frente a otras culturas y formas de racionalidad, entre otras cosas por su pertenencia a la misma corriente de historicismo pluralista

---

[104] ***Ibid.***, p. 21 Donde Schluchter cita el libro de Talcott Parsons, ***Action Theory and the Human Condition***, The Free Press, 1978, capítulo 13, para exhibir ese y otros excesos seniles de Parsons.
[105] ***Ibid.***, pp. 21-22.
[106] ***Ibid.***, 22-25.

representada por su colega y "camarada en armas" Ernst Troeltsch[107]. En todo caso, Schluchter considera que después de haber organizado durante la década de los 80 seis seminarios internacionales en Heidelberg, de los cuales surgieron seis ricas compilaciones sobre la perspectiva cultural comparada de Weber con respecto al antiguo judaísmo, confucianismo y taoísmo, budismo e hinduismo, el Islam y su visón del cristianismo antiguo y medieval, ya no era posible defender el miope punto de vista, según el cual la preocupación central de Weber se restringía a la modalidad del racionalismo occidental, al cual supuestamente atribuía una superioridad inmanente frente a las demás formas de racionalismo. Schluchter reconoce haber avanzado mucho durante veinte años en su conocimiento sobre la complejidad de la rica perspectiva historicista y culturalista de Weber, conforme califica a su propia "reconstrucción" de 1979 como todavía parcial e insuficiente, entre otras cosas porque debe verse como "un inicio" que, con el tiempo, se enriqueció, complementó y mejoró[108].

Pero quizá la autocrítica de mayor significado a veinte años de la aparición de la primera versión del gran libro de Schluchter es la que tiene que ver con la cuestión del "desarrollo evolutivo" como criterio central para "reconstruir" la obra de Weber. Esto llevó a Schluchter a criticar las deficiencias del "programa mínimo teórico evolutivo" como recurso interpretativo para entender la obra de Weber, y a intentar describir de nueva cuenta el punto intermedio que originalmente se proponía plantear como alternativa tanto frente al evolucionismo universalista, como frente a la topología historicista comparativa. En efecto, nos dice Schluchter:

---

[107] ***Ibid.***, pp. 28-31
[108] ***Ibid.***, pp. 32-37.

> En ese libro caractericé el proyecto de Weber entre otras cosas por su "programa mínimo teórico evolutivo". Esa era una formulación un tanto desvalida en mi intento por encontrar una vía entre la teoría evolutiva y la historia universal tipológica comparativa. Por ello caractericé entonces a esta "tercera vía" como una aportación histórico evolutiva, aunque haya quedado muy mal determinado su status metodológico. Por eso describo a continuación una vez más el punto de partida, y doy mayor precisión a esta "tercera vía" [...].
> Se pueden distinguir dos tipos básicos de teorías evolutivas, las que proponen lo forzoso y las que plantean lo accidental. En el primer caso los pasos evolutivos son necesarios y los accidentes contingentes, en el segundo caso los pasos evolutivos son resultado de accidentes. Se puede pensar en Hegel y Darwin como respectivos representantes de estos dos tipos básicos de teoría [...]. La teorías evolutivas de la discusión contemporánea son variantes de estos dos grandes tipos básicos. Proponen o la necesidad o el accidente, pero lo explican por determinados pasos evolutivos en forma de progreso. En esa medida lo representan como un modelo por etapas[109].

El problema de los modelos por etapas, como ocurre en el modelo de crecimiento cognitivo de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, es que acaban por plantear el fin del desarrollo en términos normativos, y si bien esto no genera mayor problema cuando se trata de etapas de crecimiento al interior de un mismo individuo, donde pueden verse, por ejemplo, las ventajas cognitivas de un adulto frente a las del niño, en otros casos se prestan a grandes custionamientos ideológicos, pues ¿acaso la pretensión de validez universal no es sospechosa de ser un propósito imperialista de una determinada cultura, digamos la occidental, o de un determinado género, digamos el masculino? Hay por ello una oposición de principio a los modelos explicativos de desarrollo histórico o cultural basados en el esquema de etapas[110]. Para la

---

[109] ***Ibid.***, p. 26.
[110] ***Ibid.***, p. 27.

perspectiva historicista, en cambio, la realidad histórica es un encadenamiento de circunstancias siempre variables, múltiples y llenas de alternativas. Tal argumentación es el de la historia universal tipológica comparativa, la cual tiene la enorme ventaja de poder dar cuenta de la enorme riqueza de formas y formaciones culturales históricas, pero tiene la enorme desventaja de caer en el extremo relativismo y, en última instancia, en la imposibilidad de poder hacer comparaciones. ¿Es posible encontrar una mediación o un punto intermedio entre el *universalismo* de los modelos por etapas y el *relativismo* del modelo comparativo? O puesto de otra manera ¿es posible combinar entre sí modelos por etapas y modelos de alternativas?[111].

Tal era el dilema que afrontaba no sólo Schluchter hacia finales de la década de los años 70, sino también toda la generación de historicistas alemanes de la época de Weber a principios del siglo XX. Para Weber y los historicistas alemanes, sobre todo Troeltsch y Meinecke, la cuestión esencial era la de encontrar un criterio que pudiera separar lo normativo por un lado, de un modelo de etapas por el otro, y Weber encontró la respuesta mediante las construcciones típico ideales de los procesos de desarrollo. Pese a todas sus reservas antievolucionistas, Weber fue capaz de concebir modelos relativos de avance por etapas a fin de proporcionar una explicación no universalizable de los procesos limitados y parciales de desarrollo. Las preguntas teológicas de Troeltsch en el mismo sentido desde 1902 proporcionaron a Weber el punto de partida para su propia solución, pero la ventaja del sociólogo Weber frente al teólogo Troeltsch es que el primero podía soportar mucho mejor los riesgos de desembocar en una posición relativista y sin absolutos[112]. De Rickert tomó

[111] ***Ibid.***, p. 28.
[112] ***Ibid.***, pp. 28-31.

Weber también la idea de describir y explicar fenómenos histórico evolutivos mediante puntos de vista referidos a valores, los cuales pueden ser teleológicos, sólo que el status del punto histórico valorativo no es práctico normativo, sino teórico heurístico. De este modo las construcciones histórico evolutivas no implican así ninguna centralidad normativa, pero sí una centralidad heurística a partir del punto en que el observador se encuentre ubicado ("tratar de los problemas de la historia universal para un hijo del moderno mundo cultural europeo"" etc.). Las construcciones histórico evolutivas se apoyan así en la diferencia entre significado y validez [*Bedeutung und Geltung*] los cuales se encuentran relacionados entre sí, pero de tal modo que el significado universal no implica la validez universal[113]. Inmediatamente después de estas lúcidas aclaraciones Schluchter procede a resumir la autocrítica más valiosa y sustantiva de su libro de 1979, mediante la siguiente propuesta considerablemente reforzada, pero también mucho menos evolucionista, a la versión originalmente presentada:

> Resumamos: no etapas *o* alternativas, sino etapas *con* alternativas constituye la respuesta a la pregunta sobre qué es lo que puede colocarse en lugar de una teoría evolucionista, pero también de una historia universal tipológica comparativa en el sentido señalado más arriba; etapas *con* alternativas porque según lo planteaba ya la argumentación de Troeltsch, *ninguna* alternativa puede realizar en términos *absolutos* la *posibilidad* de una etapa. La etapa designa la unidad, las alternativas designan lo múltiple. En la comparación se hace cognoscible el ámbito de posibilidad de una etapa, y así siempre se presupone a la etapa como un común denominador. Lo cual implica, sin embargo, que la estructura y el contenido ya no pueden separarse completamente como en Piaget y Kohlberg. Las etapas con las que trabaja una investigación histórico evolutiva no son pues duras, sino blandas. La unidad ya no puede simplemente subsumir lo múltiple, pero

[113] ***Ibid.***, p. 31.

> tampoco lo múltiple puede subsumir la unidad. Ambas se presuponen entre sí y se promueven recíprocamente. Lo cual permite ubicar a esta solución en cercanía tanto del principio de la necesidad, como del principio de la contingencia, es decir, como una segunda variante para seguir una teoría por etapas. Lo alcanzado en el nuevo nivel evolutivo es así producto del accidente[114].

¿Cómo puede operacionalizarse en concreto este nuevo resultado teórico en el ámbito de la "reconstrucción" que para Weber tenía específicamente el significado del racionalismo occidental y que constituía el meollo de la primera versión del libro de Schluchter? La variante interpretativa, regida por el resultado teórico alcanzado, es sintetizada en 1998 en la siguiente autocrítica de Schluchter, en una versión un tanto pluralista y mucho menos centrada en la especificidad de occidente, lo cual ciertamente le hace mayor justicia a la aportación original de Weber:

> El racionalismo moderno, que fue preparado en Occidente por la revolución cultural del Renacimiento y la Reforma, la revolución institucional en la combinación papal, feudal y urbana, y la revolución científica, desde el principio fue realizada mediante alternativas. Lo cual vale no sólo para Europa, sino sobre todo para Europa en relación a América. Norteamérica, pero también las demás Américas, no fueron desde un principio simples extensiones de Europa. Tenían el racionalismo moderno, pero en términos más amplios desde un inicio el proyecto de la modernidad se transformó, y así también se pluralizó. La modernidad desde un inicio no fue una experiencia reflexiva interna, también fue múltiple. Al igual que las religiones culturales, cristalizó en formas siempre nuevas[115].

---

[114] ***Ibid.***, pp. 31-32.
[115] ***Ibid.***, p. 36.

## IV.- ALTERNATIVAS A TENBRUCK Y SCHLUCHTER: LEPSIUS, EL ENFOQUE SISTÉMICO DE MÜNCH, EL COLOQUIO DE CONSTANZA, LAS RESPUESTAS DE WINCKELMANN Y SUS SEGUIDORES A LAS CRÍTICAS DE TENBRUCK

***Las aportaciones de Lepsius y del coloquio de Constanza en 1977.-*** La mejor crítica a las aportaciones de Schluchter en 1979 es así la que él mismo hizo en 1998, veamos a continuación algunas otras aportaciones importantes contemporáneas de su libro de 1979 y de las cuales él tuvo no solamente conocimiento, sino también una cercana colaboración, tal y como aconteció con un coloquio sobre la noción de racionalidad en Weber organizado por Sprondel y Seyfarth en el verano de 1977 en la Universidad de Constanza, y un importante artículo, escrito también en 1977, por su futuro colega en Heidelberg, Rainer Maria Lepsius.

En el prólogo de febrero de 1979 a la primera edición de su libro, Schluchter hace un reconocimiento explícito a lo aprendido por él "en un coloquio sobre la problemática de la racionalización en Max Weber en el año de 1977 en Constanza, organizado por Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel"[1]. Dicho coloquio se había llevado a cabo en el verano de 1977 y en él habían participado lo mismo Sprondel, Seyfarth, Roth y Münch, que Benjamin Nelson y Talcott Parsons antes de sus respectivos fallecimientos en 1977 y mayo de 1979[2]. De tal modo que la publicación de los trabajos del

---

[1] W. Schluchter "Vorwort", ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus***, Tubinga, Mohr, 1979, p. viii.

[2] Talcott Parsons falleció el 8 de mayo de 1979 en Munich, cuatro días después de haber sido "refrendado" su título de doctorado en la Universidad de Heidelberg con motivo de haberse cumplido 50 años de habérsele otorgado tal título en esa universidad. Las ponencias presentadas para tal ocasión, por parte de Schluchter, Habermas, Luhmann y el propio Parsons., fueron publicadas en 1980, al lado de los discursos funerarios en honor de Parsons por parte de mis maestros Schluchter y Lepsius, en un volumen conmemorativo especialmente preparado para tal ocasión. Ver: Wolfgang Schluchter (comp.), ***Verhalten, Handeln und***

coloquio se retrasó cuatro años como consecuencia de esos y otros percances, para aparecer finalmente en 1981 cuando ya los trabajos de Schluchter y Habermas se habían adelantado a fijar los alcances y límites de la discusión de lo que había constituido el centro temático de aquel coloquio: la interpretación, actualización y aplicación de las aportaciones de Max Weber a la cuestión del significado del proceso de racionalización en la acción social[3].

Pese a los avatares en la aparición de los resultados del coloquio de Constanza, su publicación resultó sumamente útil para visualizar los diversos vericuetos que debieron atravesar las posteriores aportaciones de Schluchter y Habermas, ya que fue en los intercambios de las mesas de discusión de ese coloquio donde originalmente se planteó que el complicado tema de la racionalización de la acción social no podía quedar circunscrito a la interpretación exegética de la obra de Max Weber, sino que también debía ser discutido como un tema en sí mismo, sobre todo en virtud del "renacimiento del interés en los aspectos evolutivos del cambio sociocultural en la actual construcción de teorías científico sociales, para la cual también es posible encontrar aportaciones fundamentales directamente en la obra de Max Weber, a pesar de todas las expresiones de dirección antievolucionista de su pensamiento"[4].

---

***System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*** ["Conducta, acción y sistema: la aportación de Talcott Parsons al desarrollo de las ciencias sociales"], Frankfurt, Suhrkamp, 1980. La selección de los ponentes alemanes (Habermas, Luhmann y Schluchter) se hizo sobre la base de considerarlos los más distinguidos promotores del enfoque sistémico de Parsons en sus propias obras. Lo más justo hubiera sido incluir ahí también un trabajo de Richard Münch, el más parsoniano de todos los alemanes, pero en aquella época era demasiado joven como para parangonarse con los elegidos, según me lo comentó él personalmente en San Idelfonso, en la ciudad de México, en agosto de 1982 durante el Décimo Congreso Mundial de Sociología.

[3] Ver, Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns***, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981, 265 pp.

[4] ***Ibid.***, p. v.

En consecuencia, el coloquio sirvió para que Stephen Kalberg expusiera su tipología de los diversos sentidos y significados en que Weber usa sus nociones de racionalidad, racionalismo y racionalización[5], lo cual dio la base para que otros participantes en el coloquio abordaran la cuestión de las dimensiones y tipos de racionalidad y racionalización, las relaciones entre la racionalidad valorativa y la racionalidad con arreglo a fines, la racionalidad material y la racionalidad formal, así como los intentos por fundamentar las propuestas de Weber a partir de los ulteriores desarrollos teóricos de la teoría de sistemas y la teoría de la acción comunicativa. De manera específica, Johannes Weiß fue quien más avanzó en la posibilidad de interpretar las nociones de Weber de la racionalidad y los procesos de racionalización, en términos de las propuestas planteadas por la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas en trabajos previos a la aparición de su gran libro sobre el tema publicado en 1981[6]. Otros más abordaron las implicaciones de las diversas formas de racionalidad y procesos de racionalización distinguidos por Weber en los ámbitos de la religión, el derecho, la política, la educación y las profesiones, la ciencia, la economía y la técnica, así como su significado para el desarrollo sociocultural en la transición a la modernidad. Entre los estudios que pusieron énfasis en esos diversos aspectos "materiales" para la mejor comprensión del desarrollo occidental, a partir de la perspectiva weberiana, sobresalieron las ponencias de Benjamin Nelson, Klaus Eder y Gert Schmidt[7].

---

[5] Stephen Kalberg, "Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisiserungs-Prozessen in der Geschichte", en Sprondel y Seyfarth (eds.), ***op.cit.***, pp. 9-38. Esta ponencia, originalmente presentada en alemán en 1977 fue posteriormente publicada en 1980 en inglés ante el retraso que había sufrido la publicación alemana. Ver, Stephen Kalberg, "Max Wener's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", ***American Journal of Sociology***, vol. 85, 1980, pp. 1145-1179.

[6] Ver, Johannes Weiß, "Rationalität als Kommunikabilität. Überlegungen zur Rolle von Rationalitätsunterstellungen in der Soziologie", en Sprondel y Seyfarth (comps.), ***op.cit.***, pp. 39-58.

[7] Benjamin Nelson, "Max Weber and the Discontents and Dilemmas of Contemporary Universal Rationalized Post-Christian Civilization", ***ibid.***, pp. 1-8; Klaus Eder, "Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts", ***ibid.***, pp. 157-167; y Gert Schmidt, "Technik und kapitalistischer Betrieb. Max Webers

Aparte de estas interpretaciones y actualizaciones para clarificar el significado de las aportaciones originales de Weber, también se presentaron ponencias que buscaban avanzar en el desarrollo teórico contemporáneo, ya sea en la dirección de los intereses parsonianos, o de la fenomenología de Alfred Schütz, o del enfoque sistémico de Niklas Luhmann[8].

La tesis weberiana sobre el protestantismo se abordó en el contexto de su significado para el proceso de la racionalización occidental. En este sentido tal tesis fue vista por todos los participantes en el coloquio como un estudio crucial, aunque sumamente acotado, parcial y limitado, para entender el proceso de la transición a la modernidad, al grado que ya no podría en el futuro ser visto al margen de la importante pero limitada función que desempeña en el proceso "evolutivo" del proceso de racionalización occidental en general. Por otro lado fue muy sintomático que no fuera invitado a ese coloquio ningún representante de la interpretación historicista tipológica comparativa de la obra de Weber, como por ejemplo Wolfgang Mommsen o Reinhard Bendix, y que nada más participarán ponentes que de algún modo compartían la perspectiva teórico evolutiva de Sprondel y Seyfarth. Probablemente por ello, no hubo ninguna discusión sobre las dificultades de interpretar a Weber en términos neoevolutivos, pues todos los ponentes concordaban en una aproximación más o menos neoevolutiva a su obra.

---

Konzept der industriellen Entwicklung und das Rationalisierungsproblem in der neueren Industrie soziologie", ***ibid.***, pp. 168-188..

[8] Ver. Talcott Parsons, "Rationalität und der Prozeß der Rationalisierung im Denken Max Weber", ***ibid.***, pp. 81-92; Ilja Srubar, "Die Kostitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln. Zur Schützschen Lösung eines Weberschen Problems", ***ibid.***, pp. 93-107; y Richard Münch, "Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration", ***ibid.***, pp. 108-156; Münch no sólo explora la posibilidad de actualizar a Weber con Parsons, sino también con la teoría de sistemas de Luhmann, pero este artículo no es la ponencia original presentada en 1977 en el coloquio de Constanza, sino una versión muy modificada que sería publicada primero como artículo en el ***Zeitschrift für Soziologie*** (vol. 9, núm. 1, enero de 1980, pp. 18-53), y después en 1981 como parte del volumen del coloquio compilado por Sprondel y Seyfarth.

La otra aportación alemana importante en el año de 1977 al debate weberiano, aparte del coloquio de Constanza y el artículo ya analizado de Tenbruck sobre la "despedida" a *Economía y sociedad*, fue uno de Rainer Maria Lepsius intitulado "Max Weber en Munich", el cual apareció en la misma revista donde Schluchter había publicado un año antes su artículo sobre "la paradoja de la racionalización"[9]. Ahí, Lepsius describió detalladamente todas las actividades docentes y políticas de Weber durante su estancia en Munich de 1919 a 1920, así como los pormenores de la redacción de las categorías sociológicas fundamentales, posteriormente incorporadas en la primera parte de *Economía y sociedad*. Sin embargo, lo más relevante de ese artículo es quizá su descripción sobre la manera en que fue olvidada por mucho tiempo en Alemania la tesis weberiana sobre el protestantismo, aún y cuando a partir de la década de los 70 haya sido recuperada en el contexto de su relación sistemática con los demás ensayos sobre la ética económica de las religiones universales, así como en la sección de sociología de la religión incluida en *Economía y sociedad*. En virtud de los descubrimientos de Tenbruck, los demás estudios sobre la ética económica de las religiones universales, como el confucianismo, el hinduismo y el antiguo judaísmo, ya no podrán verse como meras "investigaciones de contraste" que supuestamente intentaban conseguir una "confirmación" indirecta de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pues son estudios con un valor autónomo capaces de dar cuenta de distintos tipos de racionalismo y procesos de

---

Analizaremos con mayor detalle esta aportación modificada de Münch en el siguiente inciso, al compararla con otra importante aportación suya aparecida en 1978.

[9] Rainer Maria Lepsius, "Max Weber in München. Rede anläßlich der Enthüllung einer Gedenktafel", ***Zeitschrift für Soziologie***, vol. 6, 1977, pp. 103-118; reproducido en: Rainer Maria Lepsius, ***Interessen, Ideen und Institutionen***, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 9-30. Citaremos aquí esta última versión.

racionalización[10]. En todo caso, la tesis sobre el protestantismo deberá verse dentro del contexto más amplio que le da sentido, y éste está constituido por el análisis del proceso de *racionalización*. En cuanto a la cuestión de qué tan adecuado es ver a éste en términos evolutivos o tipológico comparativos, la posición de Lepsius reside en proponer una clara separación entre los modelos propiamente históricos de la sociología de Weber y las teorías evolutivas, proyectadas pero no realizadas por Weber mismo, sino más bien por sus intérpretes y seguidores. En todo caso, las construcciones tipológico evolutivas "como las de la racionalización y el capitalismo, son fundamentalmente de tipo multidimensional, y por lo mismo las *direcciones evolutivas* siempre son abiertas"[11]. Con ello Lepsius anunciaba de manera sintética en 1977 la misma solución, posteriormente adoptada por Schluchter en su libro de 1979, aún y cuando éste la desarrollara dentro de un esquema todavía demasiado "teórico evolutivo" para la cauta y pluralista posición de Lepsius.

De cualquier modo, ambos, Schluchter y Lepsius formarían una formidable pareja a partir de 1980, en su calidad de profesores de las dos cátedras de sociología de la Universidad de Heidelberg, para difundir internacionalmente el interés en el pensamiento de Max Weber, ya fuera por su trabajo editorial en la *Gesamtausgabe*, o por apoyar a estudiantes e investigadores extranjeros interesados en su obra, o por los seminarios internacionales organizados a lo largo de toda la década de los 80 para discutir diversas áreas de interés en u sociología de la religión, o por la cátedra para profesores visitantes "Max Weber" encargados de impartir las conferencias

[10] ***Ibid.***, pp. 24-25.
[11] ***Ibid.***, p. 29.

correspondientes al tema durante un semestre académico. Todo ello llevó no sólo a regresarle a Heidelberg el centro promocional para la difusión y la investigación en la obra de Max Weber, sino también para que Lepsius y Schluchter fueran reconocidos en abril de 2003 por Guenther Roth en su calidad compartida de haber sido los auténticos recuperadores de la tradición de "la sociología cosmopolita de Heidelberg" iniciada por Max Weber[12].

***Richard Münch y la anatomía sistémica del racionalismo occidental en 1978 y 1980.-*** En 1978 Richard Münch publicó un artículo sobre su interpretación sistémica, en última instancia de renovación parsoniana, sobre "la teoría de la racionalización occidental" según Max Weber[13]. Münch se propone hacer aquí una comparación entre la anatomía de la *sociedad civil* en el capitalismo moderno realizada por Marx, y la anatomía de la *sociedad moderna* en el racionalismo occidental con sus consecuencias, tendencias de desarrollo y estructuras de significado realizada por Max Weber[14]. Dentro de la "anatomía del racionalismo occidental" estudiada por Weber ocupa un lugar crucial el papel de la ética del ascetismo intramundano protestante, tanto para la configuración de un nuevo tipo de hombre, como de un nuevo modo de conducción de vida racional metódico, el cual tiene profundas y decisivas

---

[12] Ver. Guenther Roth. "Heidelberger kosmopolitische Soziologie", en Gert Albert et.al. (eds.), ***Das Weber – Paradigma. Studien zur Weiterenwicklung von Max Webers Forschungsprogramm***, Tubinga, Mohr, 2003, pp. 23-31. Este volumen recopila las ponencias presentadas en abril de 2003 en un coloquio en la Universidad de Heidelberg dedicado a discutir lo que ya se considera un paradigma de las ciencias sociales, el "Paradigma Weber". Este volumen está dedicado por los compiladores a sus profesores Wolfgang Schluchter y Rainer Maria Lepsius, quienes enseñaron en Heidelberg la sociología de Weber a muchas generaciones (yo pertenezco a la del año 1981-1982) y quienes fueron los principales responsables, según el merecido homenaje que les rinde Roth, de haberle dado una nueva dimensión cosmopolita a la sociología alemana a partir de su compartido centro de trabajo docente y de investigación: el Instituto Alfred Weber de Sociología de la Universidad de Heidelberg.

[13] Ver. Richard Münch, "Max Webers 'Anatomie des okzidentalen Rationalismus': Eine systemtheoretische Lektüre", ***Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis***, vol. 29, núm. 2, 1978, pp. 217-246.

[14] ***Ibid.***, p. 217.

implicaciones para el desarrollo del capitalismo moderno[15]. Ahora bien, Münch considera que a fin de poder reconstruir adecuadamente la teoría de la racionalización de Weber es necesario distinguir dos partes de su explicación: la de la *dirección general* del proceso de racionalización por un lado, lo cual implica entender lo distintivo del racionalismo occidental frente a los racionalismos de otras culturas como China o la India, y, por el otro, la dirección *parcial* del proceso de racionalización al interior de diversas esferas *individuales*, regidas por sus propias leyes internas, como ocurre con las esferas económica, política, cultural y comunitaria[16].

La reconstrucción de la estructura lógica de la explicación weberiana de la génesis del racionalismo occidental también debe tomar en cuenta los requisitos estructurales con los cuales se relaciona y es afín el factor del protestantismo ascético, y "para ello cuentan el derecho romano, la *Common Law*, la filosofía y la ciencia helénicas y la ciudad medieval con su autogestión y autonomía política"[17]. Pero lo fundamental para Münch es no confundir el objetivo parcial de la investigación weberiana sobre el protestantismo con su propósito más amplio y esencial: el objetivo último de Weber no es explicar la génesis del capitalismo moderno, y tampoco la expresión del proceso de racionalización en la esfera individual de la economía, sino que su proyecto más importante y fundamental es explicar el racionalismo moderno occidental en general:

> Weber no se propone dar una explicación del *capitalismo moderno*, sino más bien una explicación del *racionalismo occidental*. Detrás de este propósito se encuentra la propuesta fundamental de explicar la

[15] ***Ibid.***, pp. 218-219.
[16] ***Ibid.***, pp. 220-221.
[17] ***Ibid.***, p. 221.

> racionalización del Estado, del derecho, de la burocracia, de la ciencia o del arte, pero no simplemente por su significado funcional para el capitalismo moderno. Y por lo mismo, tampoco debe verse al modo metódico de conducción de vida del protestantismo ascético únicamente en función de su significado para la racionalización de la economía, sino también en función de su significado para otras esferas sociales, y dentro del contexto de la dirección general de una configuración significativa activa para transformar al mundo irracional en un cosmos racional. Sólo así puede entenderse la propuesta explicativa de Weber al final de sus ensayos sobre el protestantismo, donde plantea la necesidad de también investigar el significado del protestantismo ascético para el desarrollo de otras esferas sociales[18].

Esta es también la razón fundamental para entender por qué el objeto de estudio que Weber busca explicar no es tanto el impulso empresarial capitalista, sino más bien su ordenamiento y moderación racional[19]. En consecuencia, Weber no se propone explicar el impulso empresarial del capitalismo moderno, sino más bien responder a la pregunta de cuál es el tipo específico de racionalismo donde puede incluirse al capitalismo moderno occidental. Este específico tipo de racionalismo occidental es una forma de conducción de vida y configuración de la imagen del mundo que imprimió su sello característico a una esfera social, la económica sí, pero también a muchas otras: la configuración activa y racional de la vida y del mundo en un cosmos ordenado significativamente, así como la ruptura con formas tradicionales de ver al mundo y ordenar la vida. "El sello específico del protestantismo ascético en la vida y el mundo no puede tener consecuencias específicas nada más para la esfera económica, sino que también configura todas las otras esferas sociales con su específico tipo de racionalismo"[20].

---

[18] ***Ibid.***, p. 225.
[19] ***Ibidem.***

Por supuesto que el tipo de racionalidad que imprimió el ascetismo intramundano protestante a todas las esferas sociales no puede a su vez explicarse sin los requisitos estructurales que a su vez favorecieron su influencia y difusión. Por ejemplo, sin las características tan específicas de autonomía política y administrativa de la ciudad medieval para la aparición de la burguesía occidental, probablemente el ascetismo protestante no hubiera podido tener el efecto que tuvo en la racionalización de las diversas esferas sociales, y lo mismo puede decirse con respecto a la influencia del derecho romano o la filosofía y la ciencia helénicas [21]. La explicación de Weber con respecto a la génesis del racionalismo occidental desemboca por ello en un diagnóstico de los problemas y factores estructurales que se encuentran en la base de la sociedad moderna. Esto implica que la reconstrucción de la "anatomía del racionalismo occidental" de Weber debe dirigirse ahora al análisis de la racionalización parcial en las diversas esferas sociales individuales regidas por su autonomía y sus propias leyes internas, pues como hace notar Weber, en su introducción general de 1920 a sus tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión, a fin de poder captar el carácter de los procesos de racionalización occidental debe determinarse primero cuáles esferas son racionalizadas y en qué dirección[22]. Sólo que para ello Münch considera que el instrumental teórico proporcionado por Weber resulta insuficiente y necesita complementarse. Las diversas esferas sociales deberán reconstruirse por consiguiente en términos de la teoría de sistemas y verse, así, como *subsistemas* particulares con sus problemas y tendencias específicos[23]. De tal modo que los procesos y estructuras de los *subsistemas sociales*

---

[20] ***Ibid.***, p. 226.
[21] ***Ibid.*** pp. 226-227.
[22] ***Ibid.***, pp. 229-230.
[23] ***Ibid.***, pp. 232-233.

*individuales* deberán esbozarse a partir de un tipo ideal de la racionalización occidental construido en términos sistémicos y susceptible de ser aplicado de manera actualizada a: 1) el subsistema económico; 2) el subsistema político; 3) el subistema cultural, y 4) el susbistema comunitario[24]. De esta manera Münch concluye su "reconstrucción" de la anatomía del racionalismo occidental propuesto por Weber, el cual, según este autor, sólo puede superar sus limitaciones mediante un enfoque sistémico referido en última instancia a la concepción parsoniana del sistema social[25]. En un artículo publicado dos años después, Münch profundizará esta propuesta "reconstructiva", pero para entonces considerará que la "teoría de la racionalización" obstaculiza una adecuada reconstrucción sistémica y por ello será sustituida por la más conveniente "teoría de la interpenetración" referida a una combinación de Parsons con Luhmann[26]. Las razones dadas por Münch para tal sustitución en términos de un enfoque parsoniano son expuestas desde el inicio de su artículo de 1980:

> Cualquier intento que se haga hoy para alcanzar una explicación satisfactoria del desarrollo moderno occidental resulta imposible sin una apropiada integración de la contribución explicativa de Weber, tanto histórica como sociológica, con la contribución explicativa de Durkheim desde una perspectiva teórica. Talcott Parsons dio un gran paso adelante con la integración de Weber y Durkheim. La teoría voluntarista de la acción es la pieza teórica central de este trabajo integrativo, cuyo propio meollo es la teoría de la interpenetración. Cualquier explicación actual del desarrollo moderno occidental que no haga uso de la teoría de la interpenetración representa una regresión teórica detrás de Parsons. Lo cual queda confirmado si se hace una

---

[24] ***Ibid.***, pp. 235-242.

[25] ***Ibid.***, pp. 240-243.

[26] Ver, Richard Münch, "Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration", ***Zeitschrift für Soziologie***, vol. 9, núm. 1, enero 1980, pp. 18-53. Reproducido en: Walter M. Sprondel y Constans Seyfath (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*** (1981), ***op.cit.***, pp. 108-156. Citaremos aquí esta última versión.

> lectura de Weber con la teoría de la interpenetración de Parsons, pues sólo así se alcanza la coherencia teórica de su obra al mismo tiempo que se preserva su concreción histórica, y además se corrobora adicionalmente por las deficiencias explicativas [...] de los intentos por reconstruir la explicación de Weber ya sea sin el apoyo de Parsons, o incluso en abierto antagonismo a su enfoque. Esta última deficiencia se aplica especialmente a la teoría de la racionalización que predomina en las interpretaciones de Weber. En lo que sigue [...] haré una reconstrucción del modelo explicativo de Weber fundamentada a partir de la perspectiva de la teoría de la interpenetración[27].

La "teoría de la interpenetración" es, en el fondo, una idea muy simple que Parsons y Luhmann complican demasiado en su terminología sistémica, pero que si seguimos la estrategia de C.W. Mills en *La imaginación sociológica* para traducir la complejidad de la terminología parsoniana en un lenguaje claro y sencillo, y con el práctico propósito de también resumir muchas páginas del largo artículo de Münch, podríamos sintetizarla así: "interpenetración" es la influencia recíproca entre dos sistemas o subsistemas. Cuando el susbsistema político influye en el económico y viceversa se ha dado la interpenetración y puede decirse que cada subsistema esta ya "interpenetrado"; cuando el subsistema cultural, en su específica variante religiosa, influye en el económico y viceversa, se ha dado también una interpenetración y, por ello, la instancia específica de la tesis weberiana sobre el protestantismo puede supuestamente entenderse mucho mejor mediante esta teoría de la interpenetración que mediante la teoría de una diferenciación racionalizada. Luhmann trata la interpenetración como un prerrequisito para la diferenciación de un sistema en una ambiente altamente complejo. El concepto de racionalización de Weber aparentemente da un panorama global

---

[27] ***Ibid.***, p. 108.

satisfactorio en los esbozos programáticos de sus secciones teóricas incluidas en el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, pero "en realidad acaba por ser una perspectiva que puede conducir al error desde el momento en que fomenta una interpretación *empírica* inmediata de las diferenciaciones *analíticas* de leyes internas y de las construcciones *analíticas* de tensiones entre las esferas autónomas"[28]. Desde esta perspectiva no es el proceso de racionalización lo que se encuentra en el meollo del desarrollo occidental moderno, sino el proceso de creciente interpenetración entre esferas autónomas "y esta es la perspectiva explicativa que proporciona un esquema de referencia mediante la cual las diversas contribuciones explicativas de Weber adquieren un sentido unificador"[29]. Esta es la razón por la cual Weber detectó que si bien China y la India tienen sus esferas autónomamente racionalizadas, y en el primer caso hubo una importante tecnología, mientras en el segundo una admirable racionalización en el ámbito de las matemáticas y la filosofía, lo que en ambos casos faltó fue la experimentación racional en cuanto sello distintivo de la ciencia moderna donde teoría y tecnología práctica no están separadas sino mutuamente interpenetradas. La teodicea en la India está totalmente racionalizada, pero no existe ninguna interpenetración entre la ética religiosa y las esferas económica o política, lo cual es el caso característico de Occidente:

> Esta es la razón por la cual resulta desorientador interpretar los estudios comparativos de Weber sobre el desarrollo occidental moderno desde la perspectiva de la *teoría de la racionalización*; sólo pueden entenderse adecuadamente cuando se ven desde la perspectiva de la *teoría de la interpenetración*. Los intentos interpretativos basados en la teoría de la

[28] ***Ibid.***, p. 116.
[29] ***Ibidem.***

racionalización pierden así la clave del logro explicativo de Weber en la cuestión del desarrollo occidental moderno[30].

En una nota de pie de página, Münch reconoce haber escrito él mismo un artículo donde interpretó la "anatomía del racionalismo occidental" de Weber en términos de la teoría de la racionalización y no de la teoría de la interpenetración, pero según ya hemos visto, el esquema de referencia para su reconstrucción era más bien la teoría de sistemas y esto es precisamente lo que ofrece como atenuante para justificar un artículo "todavía demasiado influido por la dominante teoría de la racionalización"[31]. Münch critica también otro artículo escrito por Stefan Breuer, publicado en 1978, donde se interpreta la teoría de la racionalización de Weber en términos evolutivos en el desarrollo de la disciplina de la conducta regida exclusivamente por fuerzas externas y factores de poder, así como por la expansión de la economía de mercado, supuestamente responsable de promover esos mecanismos externos de control coactivo[32]. Münch considera que tal interpretación "materialista" del proceso de racionalización no sólo es parcial, sino también esencialmente ajena a la enorme importancia que Weber adjudicaba a la ideas y normas como fuentes

---

[30] ***Ibid.***, p. 117.

[31] ***Ibid.***, p. 148, nota núm. 2.

[32] Ver. Stefan Breuer, "Die Evolution der Diziplin. Zum Verhältnis von Rationalität und Herrschaft in Max Webers Theorie der vorrationalen Welt", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 30, 1978, pp. 409-437. El artículo de Breuer se autoclasifica dentro de los esfuerzos por interpretar la obra de Weber en términos neoevolutivos, a fin de entender la transición de las formas de dominación del mundo pre racional, al mundo propiamente racionalizado. Breuer menciona que Weber mismo se pronunció en contra de los esquemas evolucionistas, pero que eso no significa que las perspectivas teórico evolutivas le sean totalmente ajenas" (409), por lo cual es posible interpretar los inicios del proceso de la racionalización occidental moderna en términos de la evolución de la socialización personalizada a la societalización impersonal y objetivada (427). Tal transición se hace, en la interpretación de Breuer, en función de la evolución de una disciplina regida por mecanismos de coacción externos a partir de los imperativos de la expansión de una economía de mercado, y eso es lo que precisamente le criticará Münch, por ser una interpretación parcial, de sesgo "infraestructural", esencialmente ajena a la importancia que Weber también otorgaba a las ideas y normas como fuentes de una socialización interna.

de socialización interna, de control social y de ejercicio de las formas de dominación[33].

Pero también considera insuficiente a la teoría "intelectualista" de la racionalización desarrollada por Tenbruck por padecer de los mismos defectos "aunque de signo inverso". Ambas teorías, la "materialista" y la "intelectualista" son insuficientes por ser incapaces de dar cuenta de la interpenetración que Weber asignaba a las diferentes esferas sociales e institucionales. En el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo precisamente lo más relevante es la manera en que Weber describió "la penetración ética del mundo y sus varias esferas" a partir de la doctrina calvinista sobre la predestinación[34]. Finalmente, Münch también considera insatisfactoria la solución dada por Schluchter en su artículo de 1976 sobre la paradoja de la racionalización, por ser incapaz de dar cuenta del desarrollo del racionalismo occidental en términos de la interpenetración de esferas sociales e institucionales opuestas. Lo que Schluchter ve como una "paradoja" en realidad no es tal, sino tan sólo expresión de la interpenetración de esferas contrapuestas. La interpretación de Schluchter, según la cual la armónica coincidencia de ética y mundo fue tan sólo una breve fase transitoria en el desarrollo del racionalismo occidental moderno, y que las diversas esferas han sufrido una degeneración al convertirse de nueva cuenta en opuestos absolutos, resulta inadmisible para Münch desde el momento en que él considera que la interpenetración entre la ética y el mundo tiene un efecto mucho más perdurable que el descrito por Schluchter, por lo cual también esta teoría "dialéctica" de la racionalización es parcial e insuficiente[35].

---

[33] Richard Münch, "Über Parsons zu Weber...", ***op.cit.***, p. 117.
[34] ***Ibid.***, pp. 118-119.
[35] ***Ibid.***, pp. 119-124.

La teoría de la interpenetración y la teoría voluntarista de la acción de la cual forma parte, ambas desarrolladas originalmente por Parsons, son así las únicas capaces de tener una clara concepción de las relaciones entre los factores dinámicos y de control que regulan las relaciones entre las diversas esferas sociales[36]. El rasgo distintivo de las sociedades modernas occidentales es el altísimo grado de interpenetración que guardan entre sí sus diversas y diferenciadas esferas sociales, y por eso puede decirse que han alcanzado, en términos evolutivos, un nivel más alto de desarrollo que el de las demás sociedades no occidentales[37]. Según Münch, tal suposición se encuentra implícita en el modelo explicativo de Weber de la transición a la modernidad, pero a fin de resaltarlo claramente es imprescindible reconstruir a Weber con ayuda de Parsons:

> ...una adecuada explicación del desarrollo occidental moderno debe ser capaz de indicar cuáles son las condiciones que han favorecido el proceso de interpenetración y cuáles más bien lo han inhibido. Weber nos legó lo que sin duda ha sido la explicación más profunda del desarrollo occidental; sin embargo, no tuvo una forma concluyente basada en una perspectiva teórica plenamente elaborada. Esta última sólo puede alcanzarse mediante una reconstrucción de esa explicación dentro del esquema de referencia de la teoría de la interpenetración [...]; y la clave para desarrollar tal perspectiva teórica se encuentra en la obra de Parsons que va más allá de lo logrado por Weber. Una explicación satisfactoria del desarrollo occidental moderno debe basarse en el logro explicativo de Weber, sí, pero visto desde la perspectiva de la teoría de la acción de Parsons[38].

---

[36] ***Ibid.***, p. 124.
[37] ***Ibid.***, p. 138.
[38] ***Ibid.***, p. 143.

Münch procede a su reconstrucción sistémico evolutiva de la visión de Weber sobre el desarrollo occidental a partir de la teoría de la interpenetración en los siguientes términos, en última instancia teleológicos. Para Weber tiene un significado central la tensión entre la ética religiosa y la "irracionalidad" del mundo como elemento fundamental para explicar los procesos de desarrollo en términos de diversas soluciones al problema de la teodicea. En el caso de la India se produce así una tajante escisión entre ética y mundo, pero en el caso de Occidente la ética religiosa y el mundo se interpenetran mutuamente, ya sea en la solución dada por los Profetas de Israel antes de su exilio de Babilonia, o, en su forma lógicamente más consistente, en la doctrina de la predestinación del calvinismo. Para Weber, según Münch, esta interpenetración mutua entre la ética religiosa y el mundo representa el rasgo más distintivo del desarrollo occidental moderno y, una vez que se hace una lectura de los estudios comparativos de Weber en esta clave, es evidente que describen una serie de condiciones que facilitaron la interpenetración en el caso occidental en mucho mayor medida que en las sociedades desarrolladas no occidentales [39]. Según Münch, si las cosas no se interpretan de esta manera, entonces se pierde el hilo conductor de la explicación de Weber sobre la distintividad del desarrollo occidental moderno mismo que, sólo así, permite el avance en la construcción teórica, pues sólo desde esta perspectiva pueden unificarse los divresos "fragmentos" de la obra de Weber en cuanto bloques de construcción para desarrollar un sistema explicativo coherente. Lo esencial en este sistema explicativo reside en que "ninguna otra religión ha alcanzado el nivel donde la ética penetra al mundo y configura mediante su

[39] ***Ibid.***, p. 144.

concepción ética sistemática la vida cotidiana de una manera comparable a la judeocristiana"[40].

En este sentido el rasgo crucial de la ética religiosa no se encuentra tanto por el lado de su racionalización intelectual, sino por el de la acción dentro del mundo, pues el ascetismo *intramundano* es la expresión más intensa de la interpenetración entre la ética religiosa y el mundo. La herencia del rigorismo ético de los profetas judíos del Antiguo Testamento en el calvinismo fue lo que hizo posible para Weber el que la acción en el mundo fuera penetrada por una ética universalista, pero su intensificación, difusión y consecuencias habrían sido muy diferentes sin el agente social que emanó de la autonomía política, jurídica, administrativa y económica de la ciudad medieval, es decir, la burguesía occidental, pues el patrón de valores de la modernidad occidental empezó a gestarse desde las peculiaridades tan especiales de la ciudad medieval occidental[41]. En contraste, la Iglesia medieval inhibió la interpenetración recíproca de la ética y el mundo como consecuencia de la separación de los intelectuales religiosos, monjes, teólogos y sacerdotes, de la congregación de laicos; la separación de las éticas monástica, sacerdotal y laica impidió la interpenetración de la esfera ética con el mundo pues el control de la conducta permaneció como un rasgo más bien externo dado el carácter institucional burocrático de la Iglesia católica. El luteranismo avanzó en la dirección de eliminar la separación entre las éticas sacerdotal, monástica y laica, pero sólo el calvinismo y las sectas puritanas en Gran Bretaña y Norteamérica lograron superar plenamente dichas barreras y promover un consecuente ascetismo intramundano. No obstante, el proceso de

---

[40] ***Ibid.***, p. 145.
[41] ***Ibid.***, pp. 145-146.

interpenetración no se afirmó con la misma intensidad en todos lados y por ello Weber hizo la distinción fundamental entre los factores que llevaron a la aparición del calvinismo y los que siguieron al mismo, o, si se prefiere, la distinción entre el dogma de Calvino y las interpretaciones posteriores de diversas variantes del calvinismo entre las que sobresale la puritana inglesa[42]. En este sentido, la interpenetración de la comunidad con todas las esferas de la acción social avanzó más ahí donde la vida religiosa se organizó en comunidades religiosas libres tales como las sectas y denominaciones del puritanismo, pero fue inhibida ahí donde la vida religiosa estuvo controlada por el carácter institucional burocrático de las iglesias, ya fuera católica o luterana[43].

En suma, en la reconstrucción de la obra de Weber por parte de Münch el rasgo individual distintivo del desarrollo moderno occidental, en comparación con el desarrollo de otras civilizaciones, no puede explicarse satisfactoriamente mediante una teoría de la racionalización y la diferenciación, sino que debe explicarse en términos de una teoría de la interpenetración. A su vez, la interpenetración conduce a una diferenciación normativamente integrada. Aunque la explicación de Max Weber del surgimiento del orden social moderno contiene evidentes elementos de una teoría de la racionalización, Münch considera que también hay importantes pasajes de su obra que incluyen elementos integrables en una teoría de la interpenetración, y que ésta resulta mucho más apropiada para desarrollar una teoría más sistemática y completa de su obra. No obstante, el mejor atisbo de la interpretación de Münch se encuentra más bien el artículo de 1978 regido

---

[42] ***Ibid.***, pp. 146-147.
[43] ***Ibid.***, p. 147.

todavía por la teoría de la racionalización, donde señaló acertadamente que el tema fundamental de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo es no tanto el de la explicación de los orígenes del capitalismo, sino más bien el de la configuración del racionalismo occidental moderno. En cuanto a su propósito de "mejorar" a Weber con la teoría de la interpenetración de Parsons, eso puede ser todo lo interesante que se quiera pero tal "reconstrucción" simplemente violenta la obra de Weber, no sólo en lo referente a la incompatibilidad esencial entre la teoría de sistemas y el historicismo pluralista de Weber a la que ya se había enfrentado Parsons desde 1937, sino también en lo referente a la visión de radical conflicto en la vida social que tenía el sociólogo de Heidelberg frente a la visión en última instancia integradora y armónica que propone la teoría de la interpenetración, la cual resuelve artificialmente todos los conflictos y oposiciones resaltados en la visión realista de Weber sobre el conflicto social, político y axiológico de la modernidad.

Por otro lado, la perspectiva evolucionista con la que Münch realiza su aventurada "reconstrucción" es básicamente afín con la visión de Parsons a partir de 1966 y con la moda que desde entonces se impuso, según hemos visto en este capítulo, en la mayoría de los esfuerzos alemanes por "reconstruir" la obra de Weber a lo largo de la década de los 70, pero es difícilmente compatible con la visión pluralista, relativista, historicista, antinmanentista y antiteleológica de toda la obra de Weber, pero especialmente de su *spätsoziologie* o "sociología tardía" (1913-1920). La superioridad de la cultura occidental moderna frente a las demás culturas pregonada por Münch y los evolucionistas simplemente no es compatible con el profundo pesimismo cultural que caracteriza a la obra de Weber, por lo

menos desde las conclusiones del diagnóstico cultural con el que concluye en 1905 su segundo ensayo sobre la ética protestante. Si la obra de Weber sirve para inspirar las construcciones teóricas de los neoparsonianos, entonces que lo usen y aprovechen todo lo que gusten y quieran, pero carece de fundamento su reclamo de haber descubierto al "verdadero Weber" o al "hilo negro" capaz de explicar e interpretar el significado de toda su obra. De cualquier modo, resulta sumamente dudoso que la hayan "mejorado" en algo; es más, a mi juicio, no consiguen "mejorarla" ni en lo más mínimo.

Con la ventaja hermenéutica que nos brinda nuestro conocimiento histórico actual, a casi un cuarto de siglo de esas propuestas de reconstrucción sistémica, podremos afirmar hoy que, en virtud de los caminos que transitó la interpretación de la obra de Weber en los últimos veinte años, tales intentos "reconstructivos" simple y llanamente *fracasaron*. En cambio, las interpretaciones de mayor apego histórico hermenéutico a los textos de Weber, en una línea de mayor rigor historicista como la de Wolfgang Mommsen, han tenido mucho mayor actualidad y vigencia, probablemente porque estas últimas no pretendieron hacer "reconstrucciones" y "mejoras", sino que interpretaron a Weber en sus propios términos para apreciarlo y recuperarlo, con todas sus virtudes, defectos y debilidades, pero finalmente "como fue" (*wie es eigentlich gewesen*), lo cual no es poca cosa, y sí mucho más auténtica y confiable.

Las aportaciones alemanas de la década de los 70 sobre la obra de Weber no terminan con la discusión del intento de reconstrucción sistémica de Münch, sino más bien con un rezagado saldo de cuentas con Tenbruck, pues entre 1979 y 1980 Winckelmann, el académico principalmente agraviado por

las críticas y señalamientos del "weberólogo incómodo" cuestionaría a su vez la interpretación de Tenbruck, primero defensiva y después ofensivamente, para lo cual se vería respaldado por discípulos y seguidores suyos. En lo que sigue, concluimos este capítulo con un análisis crítico de esas aportaciones.

***Johannes Winckelmann responde entre 1979 y 1980 a la crítica de Tenbruck.-*** En efecto, con motivo de la quinta edición en 1979 de su difundida edición de *La ética protestante*, Winckelmann escribe un "epílogo" especial para puntualizar varios criterios tomados en esa edición, pero también para defenderse frente a las críticas de Tenbruck, mismas que desde 1975 no habían tenido una respuesta apropiada y explícita[44]. La respuesta de Winckelmann en ese epílogo es todavía de naturaleza defensiva y no menciona de manera explícita a Tenbruck aunque responde directamente a sus principales críticas y propone una interpretación alternativa sobre la relación que guardan entre sí las principales obras de Weber, así como por el lugar que ocupa en ellas su tesis sobre el protestantismo. Con respecto a la naturaleza de la sociología de la religión emprendida por Weber, y que debe tener siempre presente el lector de sus ensayos sobre el protestantismo, Winckelmann señala que su rasgo distintivo es el de tener "un estricto carácter empírico cognitivo" sin caer en el empirismo cuantitativo, desde el momento en que se propone "investigar más bien a los hechos de la vida social religiosa desde la perspectiva de su eficacia social e histórica"[45]. El segundo elemento que también debe tener presente todo lector atento es que existen *dos versiones* de esos ensayos con un intervalo de quince años que las separa entre sí. Esta

---

[44] Ver, Johannes Winckelmann, "Nachwort der Herausgebers zur 5. Auflage 1979", en Max Weber, ***Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung***, 5ª. edición, selección de textos, estudio introductorio y epílogo de Johannes Winckelmann, Munich y Hamburgo, Siebenstern, 1979, pp. 378-393.

[45] ***Ibid.***, p. 380.

observación *no* había sido apuntada en las ediciones previas de Winckelmann sobre esta obra, pero ahora se justifica de tal omisión sobre la base de que la versión de 1920 es mucho más completa que la primera de 1904/1905 y es la que, en todo caso, Weber consideró autorizada para ser publicada y difundida como la "versión de ultima mano", razón por la cual Winckelmann considera que se justifica plenamente su decisión de haberla retomado para la edición de texto del libro de bolsillo[46].

Tal edición, por otro lado, jamás fue anunciada como una "edición histórica crítica" que incluyera un complejo aparato crítico y filológico, capaz de señalar, además, las variaciones entre la primera y la segunda versión, sino que más bien se presentó como una "edición de libro de texto" que buscaba hacer una revisión tanto del texto como de las notas e introducir algunas cuantas aclaraciones críticas, dado que tal había sido la petición original de la casa editorial. Además, la introducción de un aparato crítico con más notas explicativas y aclaratorias, propio de una "edición histórico crítica", violentaba el deseo expreso de Weber, en su versión revisada de 1920, para no contribuir más a la monstruosa inflación de notas que él mismo ya había introducido, entre otras cosas para responder a sus primeros críticos. El hecho de que Weber cite en sus notas a diversas obras aparecidas entre 1910 y 1919, como las de Brentano y Sombart, es suficiente elemento para hacer imposible que cualquier lector atento pudiera confundir esta versión con la originalmente publicada en 1904/1905[47].

---

[46] ***Ibid.***, pp. 380-382.
[47] ***Ibid.***, p. 383.

Un tercer elemento que debe tener en mente todo lector de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, es que en la segunda versión de los mismos el autor decidió integrarlos en el contexto general de su estudio universal comparativo de las "éticas económicas de las religiones mundiales", lo cual inserta a esos ensayos en una perspectiva interpretativa mucho más amplia, al mismo tiempo que permite encontrar las semejanzas y diferencias de la experiencia socio religiosa occidental, frente a los efectos socio religiosos, y procesos de institucionalización de los mismos, en otras partes del mundo[48]. Esa fue la razón que inspiró la necesidad de incluir en calidad de apéndices en la edición de texto, a diversos escritos teóricos del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, así como de la sección dedicada a la sociología de la religión de *Economía y sociedad* y el capítulo final de la *Historia económica general* pues de esta manera se proporcionaban las bases para que el lector interesado pudiera encontrar en esos apéndices "la extraordinaria travesía religiosa" de la experiencia protestante, así como sus consecuencias en otros ámbitos no analizadas en los ensayos sobre el protestantismo[49]. Tal selección de textos se hizo, además, sobre la base de tomar en cuenta que el proceso de elaboración de los mismos es más o menos simultánea, es decir, que fueron redactados por Weber más o menos al mismo tiempo, pues así lo indica la correspondencia que sostuvo entre 1911 y 1917 con su editor Paul Siebeck y por ello *Economía y sociedad* y su tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* deben interpretarse de manera *complementaria* como la principal aportación intelectual de Max Weber, sin que pueda asignarse unilateralmente la primacía de la primera sobre los segundos, pero tampoco a la inversa[50]. La complementariedad entre

---

[48] ***Ibid.***, p. 382.
[49] ***Ibid.***, p. 384.
[50] ***Ibid.***, p. 385.

ambos textos puede establecerse ahora de manera indudable porque "desde *antes* de 1914 Max Weber trabajó de manera paralela en la redacción de la ética económica de las religiones universales y también en *Economía y sociedad*" [51].

El carácter complementario de ambas obras también queda de manifiesto cuando se leen con atención los apéndices de la edición de bolsillo, tomados de la sociología de la religión incluida en *Economía y sociedad*, pues ahí pueden encontrarse las líneas fundamentales de la reconstrucción que Weber mismo hizo de las *etapas previas* que llevaron a la configuración del calvinismo, tales como el cristianismo primitivo, el catolicismo medieval, la experiencia monástica, la importancia de las ciudades para la difusión de la Reforma, la importancia de las sectas como prototipos de la asociación voluntaria moderna que a su vez desemboca en la forma de organización de la democracia moderna, etc., mismas que Weber ya no tuvo tiempo de elaborar en otros volúmenes proyectados de los *Ensayos de sociología de la religión* cuando lo sorprendió la muerte en junio de 1920[52].

Finalmente, Winckelmann advierte contra dos errores muy frecuentes que históricamente se han cometido en la lectura de los ensayos de Weber sobre el protestantismo: 1) suponer que Weber afirma algo así como que el capitalismo es un producto directo de la Reforma protestante; y 2) suponer que la relación histórica que Weber encontró entre la ética protestante y el capitalismo moderno puede extrapolarse a la época actual. Con respecto al primer error interpretativo, Weber mismo advirtió una y otra vez contra la

---

[51] ***Ibid.***, p. 386.
[52] ***Ibid.***, pp. 387-391.

"tonta y doctrinaria tesis" que supone que el espíritu capitalista, o incluso el sistema capitalista como tal, pudo surgir como una consecuencia directa y exclusiva de la Reforma protestante. Con respecto al segundo error, Weber mismo concluyó desde 1905 su segundo ensayo sobre el protestantismo con la explícita referencia a que el capitalismo actual opera de manera mecánica, y ya no requiere de la motivación religiosa que lo acompañó en sus primeras etapas, pues la concepción originalmente religiosa "de la vocación profesional equivale a un *caput mortuum* en el mundo contemporáneo"[53]. La tesis de Weber sobre el protestantismo tiene en consecuencia un carácter histórico sumamente circunscrito, claramente delimitado por el propio Weber a la experiencia occidental entre los siglos XVI y XVII, cuando, en conjunción con mucho otros factores, la ética protestante influyó en la configuración de la mentalidad capitalista moderna, la cual, a su vez en conjunción con muchos otros factores (especificados en el último capítulo de su *Historia económica general*), contribuyó a darle una dirección específica al desarrollo del capitalismo occidental moderno[54].

Si bien esta fue la respuesta defensiva que Winckelmann dio a las críticas de Tenbruck a sus criterios editoriales, al año siguiente publicaría un artículo donde daría una respuesta de más claro contraataque teórico filológico a tales objeciones. En efecto, en un artículo que lleva por título "La procedencia de la concepción del 'desencantamiento' de Max Weber", y por subtítulo "Una aportación a la pregunta sobre qué tan bien podemos conocer la obra de Max Weber"[55], Winckelmann elaboró una serie de respuestas críticas

---

[53] ***Ibid.***, pp. 392-393.
[54] ***Ibid.***, p. 393.
[55] Johannes Winckelmann, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs' Kozeption: Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 32, 1980, pp. 12-53.

al artículo de 1975 de Tenbruck intitulado "¿Qué tan bien conocemos a Max Weber?", analizado más arriba, en el capítulo III de la presente investigación.

Winckelmann inicia su artículo mediante una referencia explícita a los artículos de 1975 de Friedrich Tenbruck donde señaló la importancia decisiva de la noción del "desencantamiento del mundo" para fechar el inicio de una "sociología tardía" en la obra de Weber a partir de 1915. De tal modo que la cuestión sobre cuándo, cómo y dónde descubrió y conceptualizó Weber el proceso de desencantamiento se convierte en el meollo de la novedosa reinterpretación lanzada por Tenbruck a partir de 1975. Winckelmann opina, sin embargo, que Tenbruck no tiene la última palabra al respecto, pues hay muchas dudas sobre la exactitud de su periodización de las innovaciones teóricas en la obra de Weber y hay muchos pasajes de ésta que contradicen la "pureza típico ideal" con la que Tenbruck violentó datos a fin de "reconstruir" su novedosa interpretación, la cuál resulta a final de cuentas artificial por no decir que falsa. Por ello, Winckelmann se dispone a señalar y criticar en su artículo de 1980 las deficiencias y lagunas de la misma[56].

En contra de lo afirmado por Tenbruck, la noción del "desencantamiento del mundo" *no* aparece por primera vez en la introducción teórica a la ética económica de las religiones mundiales, redactada en 1915, pues es posible demostrar que Weber ya la había usado en artículos *publicados* (y por lo tanto donde ya no viene al caso especular cuando fueron *redactados*) por lo menos desde 1913. Tal es el caso del decisivo artículo que apareció en el número 3 del volumen de 1913 de la influyente revista neokantiana *Logos* con el título de "*Über einige kategorien der verstehenden*

*Soziologie*" mismo que puede ser considerado la primera versión de "Conceptos sociológicos fundamentales" de 1920 con los que da inicio *Economía y sociedad* [57]. Winckelmann cita en consecuencia el pasaje decisivo del artículo de Weber que refuta la supuesta precisión filológica de Tenbruck e implícitamente parece desafiarlo a algo así como "vamos a ver ahora, de verdad y sobre el testimonio *indiscutible* de los textos, quién conoce mejor la obra de Max Weber, si tú o yo". El pasaje en cuestión dice a la letra:

> ... una acción orientada siguiendo representaciones mágicas muy a menudo presenta en lo subjetivo un carácter más racional con relación a fines que ciertos comportamientos "religiosos" no mágicos, puesto que la religiosidad, a medida que avanza *el desencantamiento del mundo*, se ve forzada a aceptar cada vez más (en lo subjetivo) referencias de sentido irracionales con relación a fines (por ejemplo, referencias "de conciencia" o místicas)[58].

Tal pasaje no pertenece a los *Ensayos sobre sociología de la religión* y con ello Winckelmann empieza a socavar también la tesis de Tenbruck según la cual estos constituirían su obra principal. Porque incluso si aceptamos su suposición con respecto a que la parte más antigua de *Economía y sociedad* fue redactada entre 1911 y 1913, entonces resulta que también ahí aparece el concepto del "desencantamiento del mundo" y con ello empieza a desmoronarse la tesis de Tenbruck con respecto a que esta segunda obra tiene una importancia secundaria frente a la primacía de los volúmenes que

---

[56] ***Ibid.***, pp. 12-13.

[57] ***Ibid.***, pp. 14-15. Para la traducción castellana del artículo de 1913 ver: Max Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" en ***Ensayos sobre metodología sociológica***, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 175-221; comparar con la versión más "evolucionada" de esas mismas categorías en Max Weber, "Conceptos sociológicos fundamentales" en ***Economía y sociedad***, 2ª. ed. trad. José Medina Echavarría ***et. al.***, México, FCE, 1964, pp. 5-45.

[58] Max Weber, "Sobre algunas categorías de sociología comprensiva", ***op.cit.***, p. 181. Las cursivas en "desencantamiento del mundo" son nuestras.

compilan sus ensayos socio religiosos[59]. De cualquier modo, en la sección dedicada a la exposición sistemática de la sociología de la religión de *Economía y sociedad* (específicamente en los dos últimos renglones de la p. 403 y los dos primeros de la p. 404 de la edición mexicana), Weber hace explícita mención al proceso del desencantamiento del mundo cuando afirma: "Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia en la magia, 'desencantando' así los procesos del mundo, y estos pierden su sentido mágico [...], tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo tenga un sentido y posea un orden"[60]. Para Winckelmann pueden deducirse cuatro puntos fundamentales de las dos citas textuales ya referidas: 1) Max Weber había empezado a trabajar con la noción del "desencantamiento del mundo" bastante antes del inicio de la Primera Guerra Mundial; 2) En el contexto del proceso de eliminación de la magia como forma de racionalización, Weber concibió muy pronto al desencantamiento como un *proceso dinámico*; 3) El desencantamiento es una complicada construcción mental, relativamente avanzada, que no se manifiesta como un simple objeto de percepción a primera vista; y 4) el proceso de desencantamiento puede identificarse en dos diferentes planos de su aparición: el analítico descriptivo y el conceptual reflexivo y, por lo mismo, el elevado nivel de abstracción de esta conceptualización [*der Abstraktionshöhe dieser Begrifflichkeit*] puede ser variable[61].

Según Winckelmann, Weber reflexionó de una manera teórica más elaborada sobre las implicaciones de la noción del desencantamiento del

---

[59] Johannes Winckelmann, "Die Herkunft...", ***op.cit.***, p. 15.

[60] Max Weber, ***Economía y sociedad, op.cit.***, pp. 403-404. (Hemos abreviado aquí para propósitos de claridad expositiva los renglones iniciales de la p. 404).

[61] Johannes Winckelmann, "Die Herkunft...", ***op.cit.***, p. 15.

mundo en los artículos sobre sociología de la religión publicados entre 1915 y 1916, pero cuya concepción se remonta probablemente a 1913. Los textos donde más elaborada aparece su noción del desencantamiento del mundo son así: la ya mencionada "Introducción" a la ética económica de las religiones mundiales, la conclusión o "Resultados" de su artículo sobre el confucianismo, donde compara a éste con el puritanismo, y el "*Zwischenbetrachtung*" o "Excurso" donde resume los logros teóricos alcanzados en el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* [62]. También al inicio de sus ensayos sobre el antiguo judaísmo, redactados entre 1916 y 1917, Weber vuelve trabajar con la noción ya plenamente elaborada del desencantamiento del mundo, pero no será sino hasta su conferencia de 1919 sobre "La ciencia como vocación" cuando lleve esa noción hasta sus últimas consecuencias y más profundas implicaciones teóricas[63]. Por otro lado, Weber frecuentemente se refirió a varios aspectos del confucianismo y el hinduismo basados en la concepción del mundo como "jardín encantado" [64]. En la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo Weber invoca también, tal y como ya lo había señalado Tenbruck, cuatro veces a la noción del "desencantamiento del mundo", así como también se refirió a ella en sus lecciones sobre *Historia económica general* impartidas en el semestre de invierno de 1919/1920 en la Universidad de Munich, editadas y publicadas póstumamente en 1923. Ahí, Weber afirma:

> Para quebrantar la magia y promover la racionalización de la conducción de vida sólo ha habido un medio en todos los tiempos: las grandes *profecías racionales* [...]. Las profecías han conducido así al

[62] La traducción castellana de estos tres textos fundamentales puede encontrarse en: Max Weber, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, pp. 193-222; 419-436; y 437-466.

[63] J. Winckelmann, "Die Herkunft...", ***op.cit.***, pp. 16-19.

[64] ***Ibid.***, pp. 19-20

desencantamiento del mundo y también crearon el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo[65].

Después de esta relación pormenorizada con respecto a cuándo y dónde Weber se refirió a la noción del desencantamiento del mundo[66], Winckelmann procede a cuestionar otros aspectos sustantivos de la interpretación de Tenbruck, en especial el de considerar que Weber desarrolló la tesis de una supuesta "autonomía lógica de las ideas religiosas" y que por ello subordinó a ésta su énfasis en la interdependencia entre diversos factores para explicar un fenómeno social o religioso[67]. Para Winckelmann, Weber nunca, en ninguna parte, atribuyó una supremacía absoluta al factor de las ideas religiosas frente a otros factores de carácter económico, político o social a fin de explicar un fenómeno histórico determinado, pues siempre defendió la naturaleza de su modelo explicativo sobre la base de la múltiple "interdependencia de los factores", lo cual puede observarse notablemente en la manera como concibió la interacción entre las "ideas" y los "intereses", tanto en su significado como en sus implicaciones sociológicas. Para Weber, las ideas no son *nada* en sí mismas, y sólo adquieren significado y eficacia cuando hay portadores sociales que las representan, promueven, imponen o impulsan: "las ideas nunca influyen en la realidad 'por sí mismas', sino que, desde un punto de

---

[65] Para las cuatro invocaciones a la noción del desencantamiento del mundo, así como para esta cita proveniente de la *Historia económica general*, ver, Max Weber, ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, ***op.cit.***, pp. 167, 188, 234, 236 y 453. Esta última página (453), corresponde a la sección de apéndices donde incluí el último capítulo de la *Historia económica general*. Me he visto forzado a modificar aquí la traducción original de Manuel Sánchez Sarto (1942) por ser sumamente deficiente y traducir mal las nociones de racionalización por "racionalismo"; conducción de vida (*Lebensführung*) por "vida"; y desencantamiento del mundo (*die Entzauberung der Welt*) como "han roto el encanto mágico del mundo". Mi compromiso editorial con el FCE era revisar y modificar la traducción de Legaz Lacambra de los ensayos centrales sobre el protestantismo, pero no el de los textos que seleccioné de *Economía y sociedad* e *Historia económica general* para incluirlos como apéndices complementarios para la mejor comprensión de los textos centrales. Tampoco elaboré notas críticas y aclaratorias para esos apéndices. Si me pagan para ello lo haré con gusto.

[66] J: Winckelmann, "Die Herkunft...", ***op.cit.***, pp. 20-30.

[67] ***Ibid.***, p., p. 31.

vista sociológico, sólo tienen influencia cuando hay poderes sociales que se las apropian y las promueven: hombres, agrupaciones, tribus, estamentos, clases, partidos son los portadores mediante los cuales adquieren las ideas una influencia en la dinámica social e histórica"[68]. Por ello, en ningún caso pueden ni las ideas, ni las imágenes del mundo creadas por ellas, llegar a tener una "acción autónoma" propia, como tampoco pueden "corporalizarse" en esencias[69]. Afirmar, como lo hace Tenbruck, que el proceso de racionalización se rige por una "lógica interna", cuya autonomía es capaz de determinar *por sí sola* los procesos sociales, "es asumir una posición que va directamente *en contra* de la obra de Max Weber"[70].

Por el contrario, Weber siempre afirmó la necesidad de explicar las cuestiones históricas y sociales "con ayuda de un método analítico basado en la interdependencia factorial" y siempre expresó su abierto rechazo a una interpretación unilateralmente idealista de la historia, tanto o quizá incluso más, que a la interpretación unilateralmente materialista. Para él simplemente no podía tener *ningún valor científico* para explicar nada la absolutización del factor religioso, si no se tomaban en cuenta todas sus limitaciones y la necesidad de complementarlo con otros factores derivados de los intereses materiales. Suponer que Weber cambió su perspectiva teórica y metodológica a partir del desarrollo de una "sociología tardía" en torno a 1915, es calificado tajantemente por Winckelmann como una hipótesis construida sobre bases fantasiosas, pues más bien puede demostrarse, con fundamento en textos originales y no en aventuradas especulaciones, que Weber mantuvo una *plena continuidad* en su concepción científica, teórica y metodológica, por lo menos

---

[68] ***Ibidem.***
[69] ***Ibid.***, p. 34.
[70] ***Ibid.***, p. 40

en el período que va de 1903 a 1920[71]. Lo mejor es ir a los textos mismos para incluso usar como evidencia el mismo "caballito de batalla" esgrimido por Tenbruck constituido por la "Introducción" de 1915 a la ética económica de las religiones mundiales, en donde claramente puede verse como Weber *siempre* mantuvo una perspectiva de clara delimitación de la influencia de los factores religiosos en el proceso social por parte de los factores materiales y, además, una continuidad en la necesidad de explicarlo todo en función de la interdependencia factorial. Baste como muestra el siguiente párrafo del texto más representativo, según Tenbruck, de la "*spätsoziologie*" o "sociología tardía" de Weber:

> Ninguna ética económica ha tenido jamás determinantes exclusivamente religiosos. Todas poseen, por supuesto, una legalidad propia determinada en altísimo grado por hechos históricos y de geografía económica [...]. Pero no por ello es menos cierto que la determinación religiosa del modo de vida se cuenta como uno – nótese bien, sólo *uno* – de los determinantes de la ética económica. Por supuesto, ésta se encuentra profundamente influida, a su vez, por factores económicos y políticos en el interior de determinados límites geográficos, políticos, sociales y nacionales[72].

Winckelmann considera a ésta una prueba contundente para demostrar como Weber siempre tuvo una posición que valoraba en su justa dimensión la interdependencia factorial, así como el carácter circunscrito del factor religioso en la explicación de los fenómenos sociales. La llamada "autonomía lógica" (*Eigenlogik*) de las ideas religiosas nunca es absoluta, sino siempre circunscrita y delimitada. Por eso, desde el final de la *primera* versión de sus

---

[71] ***Ibid.***, p. 41

[72] Max Weber, "Introducción a la ética económica de las religiones universales" en: ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, ***op.cit.***, p. 194, citada (en la versión original alemana por supuesto) por Johannes Winckelmann, "Die Herkunft...", ***op.cit.***, pp. 41-42.

ensayos sobre el protestantismo, Weber también insistía en la necesidad de complementarlos con otra investigación donde se demostrara "la manera en que el ascetismo protestante fue influenciado a su vez, en su desarrollo y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, *en especial por las económicas*, en cuyo seno nació"[73]. Tal posición se expresa en todas las etapas del desarrollo intelectual de Weber y no sólo en el de su etapa tardía, lo cual es razón suficiente para considerar que Weber mantuvo una gran continuidad teórica y metodológica por lo menos entre 1903 y 1920, período en el cual, de cualquier modo, escribió *todas* las obras por las cuales es universalmente reconocido. Winckelmann concluye así su artículo de respuesta crítica a Tenbruck con la siguiente observación:

> Este doble aspecto en la perspectiva de los procesos entrecruzados: por un lado, la manera de tratar los contextos ideales y su influencia en el trayecto de los acontecimientos reales, así como por otro lado el trasfondo *fáctico* de los procesos de la conciencia, expresa la continuidad de los proyectos programáticos planteados por Max Weber[74].

***La defensa en 1980 de los discípulos de Winckelmann contra las críticas de Tenbruck.-*** El artículo de Winckelmann de 1980 de hecho apareció en número monográfico especial de la prestigiada *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* dedicado a Max Weber, pero que muy bien podría haberse subtitulado "en defensa de Johannes Winckelmann", no sólo por la ya mencionada contracrítica que hizo éste a Tenbruck, sino sobre todo por la defensa y apología que hicieron de él sus discípulos. Después de todo,

---

[73] Max Weber, ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, ***op.cit.***, p. 288.
[74] Johannes Winckelmann, "Die Herkunft...", ***op.cit.***, p. 42.

Winckelmann era todavía uno de los más poderosos caciques de la sociología alemana de la época, pero después de su muerte, acaecida a sus 85 años en 1985, la defensa de sus posiciones y ediciones declinó notablemente, conforme se impusieron las tesis de Tenbruck y Schluchter en el ámbito cultural y editorial.

De cualquier modo, ese memorable número monográfico se iniciaba con una aportación conjunta de Walter M. Sprondel, Constans Seyfarth, Elizabeth Konau y Gert Schmidt quienes agradecían a Winckelmann sus ediciones de las obras de Weber porque gracias a ellas se había podido gestar "el actual renacimiento de Weber". Este artículo de homenaje llevaba por título la frase inicial de Weber en *Economía y sociedad*: "*Soziologie soll heissen...*", o sea, "Por sociología debe entenderse..." y en el subtítulo se aclaraba que eran "Algunas observaciones sobre la recepción de la obra de Weber con motivo del cumpleaños 80 de Johannes Winckelmann" [75]. Además de reconocerle muy especialmente a Winckelmann la reconstrucción de textos para la cuarta y quinta edición de *Economía y sociedad*, así como la sumamente exitosa difusión de su compilación de textos en torno a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sus discípulos daban cuenta de su fructífera carrera docente, de la importancia de sus esfuerzos editoriales para el lanzamiento de la proyectada edición crítico integral (*Gesamtausgabe*) de la obra de Weber, y de las razones por las cuales siempre había considerado que el aporte más importante de *Economía y sociedad* era su sociología de la dominación[76]. Después se daban algunas de las razones para explicar el gran

[75] Walter M. Sprondel, Constans Seyfarth, Elizabeth Konau y Gert Schmidt, "Soziologie soll Heissen... Einige Anmerkungen zur Weber-Rezeption aus Anlaß des 80 Geburtstages von Johannes Winckelmann", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 32, 1980, pp. 1-11.

[76] ***Ibid.***, pp. 6-7.

renacimiento que había experimentado el interés en la discusión y difusión de las obras de Weber en Alemania especialmente a partir de la década de los años 70: la polémica de difusión internacional generada en el coloquio de Heidelberg de 1964 con motivo del centenario de su nacimiento; el cincuentenario de su fallecimiento en 1970, así como el interés de los marxistas por "refutarlo" o confrontarlo son algunos de los elementos que contribuyeron a ese "renacimiento", pero éste no podría haberse dado sin las valiosas ediciones de sus obras preparadas por Winckelmann a lo largo de más de treinta años. En todo caso, lo único que Winckelmann no había abordado a plenitud había sido una auténtica biografía intelectual de Weber que supliera las deficiencias de la de Marianne, pues la de ésta no satisface los requisitos académicos para ello, sobre todo si se compara con el admirable y ejemplar trabajo de investigación que Steven Lukes había llevado a cabo desde Oxford para la biografía intelectual de Émile Durkheim:

> Actualmente todavía hace falta una gran biografía intelectual de Weber, que pueda ser puesta en lugar del simple "retrato de vida" que hizo Marianne Weber. Es decir, falta para Weber una biografía equivalente a la que Steven Lukes hizo para Durkheim en 1973[77].

El renacimiento de la obra de Weber puede explicarse además por la crisis actual de la sociología. Ante tal crisis, se recurre a los "clásicos" y Weber es quien más elementos aporta para gestar, por sí mismo, un nuevo "paradigma" capaz de orientar la investigación sociológica. En este sentido, Weber es no sólo un "clásico", sino más bien un *paradigma* de investigación en sí mismo[78]. Y precisamente por tener este carácter paradigmático es que

---

[77] ***Ibid.***, p. 8.
[78] ***Ibid.***, p. 9.

pueden hacerse "reconstrucciones" teóricas como la de Schluchter, la cual no sólo reconstruye la obra de Weber sino que con la introducción de elementos "neoevolutivos" y sistémicos es capaz de actualizar su vigencia para el desarrollo de la teoría sociológica contemporánea[79]. Aunque estos discípulos que homenajeaban en 1980 a Winckelmann todavía no lo supieran, precisamente al año siguiente aparecería la obra de Habermas que demostraría en que tan alta medida tenían razón en detectar las enormes potencialidades de la obra de Weber para estimular el desarrollo de la teoría sociológica más vanguardista del momento. Pero esa es una discusión que debemos reservar para el capítulo final de la presente investigación.

Otro artículo, aparecido en ese mismo número monográfico para rendir homenaje a Winckelmann fue una abierta defensa de sus posiciones mediante una severa crítica a las de Tenbruck, firmado por Martin Riesebrodt con el título de "Ideas, intereses, racionalización: observaciones críticas a la interpretación de F.H. Tenbruck de la obra de Max Weber"[80]. Riesebrodt inicia su artículo con un apretado resumen de las principales tesis de Tenbruck: 1) *Economía y sociedad*, por su carácter reconstruido y fragmentado, *no* puede ser considerado la *principal obra* de Max Weber, sino que ésta la constituyen sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*: 2) es posible constatar el inicio de una "sociología tardía" en la obra de Weber a partir de 1915 con la publicación de su "Introducción" y su "Excurso" a la "Ética económica de las religiones universales" donde Weber reconoció la dinámica de la autonomía lógica de las ideas religiosas para

---

[79] ***Ibid.***, p. 10.

[80] Martin Riesebrodt, "Ideen, Interessen, Rationalisiserung: kritische anmerkungen zu F. H. Tenbrucks Interpretation des Werkes Max Webers", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 32, 1980, pp. 109-129.

explicar, no sólo la evolución del proceso de racionalización occidental a partir del antiguo profetismo judío y su culminación lógica en el ascetismo intramundano del calvinismo, sino sobre todo para desarrollar una teoría general de los procesos de racionalización en general y en sus implicaciones universales; 3) la "sociología tardía" de Weber se caracteriza así por desarrollar una teoría general evolucionista, idealista y de alcances universales de los procesos de racionalización a partir de la fuerza, dinámica propia y autonomía lógica de las ideas religiosas, así como de su influencia determinante en la configuración de los procesos históricos decisivos [81].

Riesebrodt sostiene que toda esta aventurada reconstrucción va contra la naturaleza esencial de las aportaciones de Weber lo cual puede demostrarse por medio de una refutación, tanto sobre la manera como Tenbruck acomodó artificialmente los diversos textos de la obra de Weber, como por la manera en que llegó a conclusiones sustantivas falsas a partir de la construcción de premisas falsas como el de una supuesta "sociología tardía" de carácter idealista, evolucionista y universalista en el análisis de los procesos de racionalización[82]. Para empezar, la fecha de 1915 como punto de partida de la supuesta "sociología tardía" de Weber por haber empezado a usar el concepto de "desencantamiento del mundo" en sus secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, es simplemente falsa: primero, porque Weber había utilizado ese concepto por lo menos desde 1913 en un texto que no forma parte de sus ensayos de sociología de la religión; segundo, porque puede demostrarse un cercano paralelismo y unidad teórica entre las tesis desarrolladas por Weber en esas secciones teóricas y las

[81] ***Ibid.***, pp. 111-112.
[82] ***Ibid.***, pp. 112-115.

presentadas en la exposición sistemática de la sociología de la religión de *Economía y sociedad*, de lo cual se deduce una complementariedad esencial más que una oposición o ruptura entre ambas obras; y, tercero, porque hay una gran continuidad y coherencia, teórica y metodológica, a todo lo largo de la obra de Weber, desde 1904 en sus artículos sobre el protestantismo y la objetividad cognoscitiva, hasta la conferencia de 1919 sobre "La ciencia como vocación" o la "Introducción general" de 1920 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. En todas esas obras Weber sostuvo la misma posición teórica y metodológica con respecto a la manera en que se relacionan entre sí las ideas y los intereses a fin de explicar procesos históricos y sociales particulares y delimitados, o procesos de racionalización en general[83].

Tenbruck tiene razón en afirmar que las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales en China, la India o el antiguo judaísmo no deben ser interpretadas como "meras pruebas indirectas" de la tesis weberiana sobre el protestantismo, y que tienen su propio valor intrínseco, pero Riesebrodt considera que de esta acertada consideración tampoco puede deducirse una tajante contraposición o separación absoluta entre ambas investigaciones. Por algo Weber mismo decidió incluir sus ensayos sobre el protestantismo al comienzo del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* y, si bien es cierto que los estudios sobre la ética económica de las religiones universales tienen tema propio, también es cierto que éste puede rastrearse hasta la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo, donde Weber ya se preguntaba por la manera específica en que la relación entre ideas e intereses se ve afectada y a la vez

[83] ***Ibid.***, pp. 115-117.

genera el proceso de racionalización[84]. Después de todo, Weber mismo afirma en su "Introducción general" de 1920 que si sus ensayos sobre el protestantismo habían abordado un solo aspecto de la relación causal entre ideas e intereses,

> ... los trabajos subsiguientes sobre la "ética económica" de las religiones aspiran a exponer *los dos* aspectos de dicha relación (en cuanto que ello es necesario para encontrar el punto de comparación con el desarrollo de Occidente que se analiza en otra parte), poniendo de relieve las conexiones que las más importantes religiones habidas en el mundo guardan con la economía y la estructura social del medio en que nacieron, pues sólo así es posible declarar qué elementos de la ética económica religiosa occidental son imputables causalmente a dichas circunstancias sociológicas, propias de Occidente y no de otra parte. Estos trabajos, pues, no pretenden constituir un análisis amplio y esquemático de la civilización, sino que se limitan de propósito a marcar lo que en cada cultura está y estuvo en oposición con el desarrollo de la cultura occidental, eligiendo algunos puntos de vista que nos parecen de especial interés; y no parece posible seguir otro procedimiento para realizar nuestro propósito[85].

De tal manera que este texto fundamental echa por tierra varios supuestos de la reconstrucción de Tenbruck: por un lado hay una clara interrelación entre lo investigado en los ensayos weberianos sobre el protestantismo y los objetivos de las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales; por otro, el punto de referencia fundamental es el del desarrollo del racionalismo occidental, pues sólo a partir de esta perspectiva (derivada de la noción del *wertbeziehung* o "relación a valores" concebida por Rickert), es posible realizar el análisis comparativo con las otras religiones universales; y en tercer lugar, Weber mismo afirma

---

[84] ***Ibid.***, pp. 117-118.

*expresamente* que no tiene como propósito una teoría general de la civilización, sino más bien un análisis sobre cuáles son los rasgos distintivos de cada cultura, pero en especial la del racionalismo occidental. Y ni modo que Tenbruck recurra una vez más al sofisma de la "sociología tardía" para invalidar la cita aludida, dado que el texto citado es precisamente el último que Weber escribió en su vida[86]. Basado en esa cita Riesebrodt resume sus objeciones a Tenbruck del siguiente modo:

> En contra de Tenbruck sostengo que el principal interés de Weber es el conocimiento del proceso de racionalización occidental y que eso también vale para las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales. La especificidad del racionalismo del protestantismo ascético pudo Weber conocerlo mediante una comparación con el luteranismo y el catolicismo; la fundamentación general de la racionalidad específicamente occidental sólo podía alcanzarla, sin embargo, mediante una comparación con tipos de racionalidad no occidentales. Esto de ninguna manera desvaloriza las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales, pero muestra el ámbito conscientemente delimitado por Weber para su "tipología y sociología del racionalismo". Toda la "Introducción general" de 1920, uno de los últimos textos redactados por Weber, refleja este interés cognitivo. Y por ello resulta absurdo sostener, por cualquier sofisma que se quiera, algo así como que Weber no formuló ahí su auténtico tema[87].

En su desesperada obsesión por probar a toda costa una especie de "corte epistemológico" en el desarrollo intelectual de Weber, Tenbruck también llegó al insostenible absurdo de afirmar que, hacia el final de su vida, Weber había concebido la posibilidad de convertir a los tipos ideales en "tipos

---

[85] Max Weber, "Introducción general a los Ensayos de sociología de la religión (1920)", en ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, ***op.cit.***, p. 66.
[86] Martin Riesebrodt, "Ideen, Interessen, Rationalisiserung", ***op.cit.***, p. 118.
[87] ***Ibidem.***

reales", pero no hay ningún texto que pueda confirmar tan aventurada hipótesis, ni siquiera el "Excurso" esgrimido por Tenbruck cuyo significado más bien saca fuera de contexto. Por el contrario, Weber tiene una gran continuidad en el uso de sus principales categorías metodológicas, y lejos de buscar "ontologizar" a sus tipos ideales, más bien subrayó su carácter de pureza conceptual al concebirlos en su última versión como "tipos *puros*", y no tanto ideales, para no caer en una típica confusión de carácter normativo[88].

En cuanto a la tesis de Tenbruck sobre el supuesto predominio de la autonomía lógica de las ideas religiosas sobre los intereses en la obra tardía de Weber, Riesebrodt la resume y resalta mediante la *cita central* del largo artículo de 1975 del primero:

> A pesar de que la acción humana se encuentra motivada directamente por intereses, hay períodos de la historia cuya dirección de largo plazo está determinada por las ideas, de tal modo que aunque los hombres vivan y mueran en la búsqueda de sus intereses, a la larga, el agua de la historia es conducida por el molino de las ideas pues las acciones humanas se conducen bajo su influencia [...]. Pero lo que convierte a las ideas en guardagujas de la historia no es la fuerza de su predominio en un período, sino la *dinámica de su propia lógica.* Algunas ideas, bajo la compulsión de su propia lógica interna, desarrollan sus consecuencias racionales y así afectan las vías histórico universales: tal es el resultado de la *WEWR*[89].

Riesebrodt considera que tal posición puede resumirse todavía más, sin violentar su contenido teórico esencial, diciendo que eso equivale a que "las ideas tienen la prioridad frente a los intereses; ellas, y no los intereses, realizan

---

[88] ***Ibid.***, pp. 118-119.

[89] F. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 27, 1975, pp. 684-685, citado por Martin Riesebrodt, "Ideen, Interessen, Rationalisiserung", ***op.cit.***, p. 119.

y estructuran el proceso de la historia"[90]. Ahora bien, aunque Tenbruck apoya su formulación idealista en la célebre tesis de Weber sobre el papel de las ideas como guardagujas que pueden llegar a modificar la trayectoria por la que ya vienen encarrilados los intereses materiales, lo cierto es que lo hace mediante una tramposa modificación de los conceptos usados por Weber, así como del marco conceptual que les da sentido, pues,

> ... mientras que Weber asigna una muy determinada función a las "imágenes del mundo", Tenbruck habla en este contexto de "Ideas", a las cuales ha definido previamente como sinónimo de religión; mientras Weber habla de "dinámica de intereses", Tenbruck la subvierte en una "dinámica de las ideas"; mientras Weber habla de la "lógica propia" de las diferentes esferas valorativas, Tenbruck usa el concepto de la "autonomía lógica", limitándola al ámbito de la religión y adscribiéndole a esta específica autonomía lógica una *dinámica autónoma* capaz de generar por sí misma el proceso de la racionalización. De esta manera, Tenbruck sugiere implícitamente que Weber abandonó su concepto de la interdependencia factorial para arrojarse en ese tipo de explicación que recurre al factor de "última instancia". En lo que sigue, demostraremos la ilegitimidad de la interpretación de Tenbruck, usando los propios textos de Weber para exhibir las consecuencias – no intencionadas – a las que conduce la interpretación del primero[91].

Para Risebrodt, la concepción que tenía Weber de la relación entre ideas e intereses no es algo que pueda reducirse ni al predominio de las primeras sobre los segundos, ni tampoco a la reducción de todas las ideas a su expresión religiosa. "Cuando Tenbruck equipara así la relación entre ideas e intereses con la relación entre religión y sociedad, está interpretando a Weber de manera unilateral y falsa"[92]. El grado de racionalización de las ideas

---

[90] Martin Riesebrodt. ***op.cit.***, p. 119
[91] ***Ibid.***, pp. 119-120.
[92] ***Ibid.***, p. 120

religiosas y de su específica influencia en el proceso histórico depende de manera fundamental de la naturaleza de sus portadores sociales y de la relación dada entre intereses ideales e intereses materiales. Por ello, no es la lógica autónoma de las ideas religiosas la que determina por sí sola la dinámica de la racionalización, sino más bien la naturaleza de sus portadores sociales y la interdependencia entre los factores ideales y materiales. "Tal concepto de interdependencia factorial fue el que Weber defendió a lo largo de toda su vida contra el modelo de explicación monocausal"[93]. Este principio de la interdependencia factorial, esencial para el método sociológico weberiano, excluye por lo tanto, desde un inicio, el recurso a las explicaciones por el factor "de última instancia", o de "causas últimas" o de "factores determinantes" del proceso histórico. Resulta paradójico que la falsa interpretación que hace Tenbruck de Weber, al reducirlo a la concepción idealista y evolucionista de la historia, dado el supuesto predominio que otorga a la autonomía lógica de las ideas religiosas como factor de "última instancia", sea muy parecida a la que sostuvieron marxistas ortodoxos como Georg Lukács, quien también redujo a Weber, por otras razones y propósitos, a una posición idealista "de última instancia"[94].

Riesebrodt concluye su artículo con dos elementos más para cuestionar la interpretación de Tenbruck referidos a las etapas del desarrollo intelectual de Weber y a la relación que guardan entre si sus obras más importantes. Con respecto a las etapas, Riesenbrodt afirma que si fuera necesario encontrar una significativa "etapa tardía" ésta tendría que fecharse más bien en torno a 1911, que es el año en que Weber empezó a trabajar con las ideas del carisma y de la

[93] ***Ibid.***, p. 122.
[94] ***Ibid.***, p. 123.

eliminación de la magia en el proceso de racionalización, pero que estas innovaciones no afectaron sustancialmente la coherencia y continuidad básica manifestada a lo largo del desarrollo de toda su obra sociológica[95]. Por lo que toca a cuál de las obras de Weber es la "más importante", todo indica que trabajó de manera paralela a *Economía y sociedad* con los *Ensayos de sociología de la religión*, lo cual lleva a interpretar de manera diferente a la de Tenbruck tanto la relación como el grado de importancia de ambas obras: "quien busque la quintaesencia de las obras tardías de Weber, no la encontrará en un tratamiento separado y contrapuesto de *Economía y sociedad* y los *Ensayos sobre sociología de la religión*, sino en uno que las interprete y las relacione sistemáticamente entre sí"[96].

No todo los números de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* aparecidos en el año de 1980 y que abordaron el tema de la sociología de Max Weber se centraron en el homenaje a Winckelmann o a las críticas, explícitas o implícitas, a la interpretación de Tenbruck, pues también apareció en el último número de ese año un artículo de Richard Münch dirigido a cuestionar la validez de la interpretación de Weber por parte de Schluchter en su libro de 1979, dadas las supuestas insuficiencias de la "teoría de la racionalización" frente a la "teoría de la interpenetración"[97]. Por otro lado, seguidores de Tenbruck publicaron defensas del maestro y repitieron sus críticas a Winckelmann, al margen de la orientación editorial de la *Kölner Zeitschrift für Soziolgie*, tal y como ocurrió con la útil y brillante monografía

---

[95] ***Ibid.***, pp. 124-125.
[96] ***Ibid.***, p. 126.
[97] Ver, Richard Münch, "Max Webers 'Gesellschaftsgeschichte' als Entwicklungslogik gesellschaftlicher Rationalisiserung?", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol, 32, 1980, pp. 774-786

de Gottfried Küenzlen, aparecida también en 1980[98]. Además de denunciar ahí las deficiencias de los criterios editoriales de Winckelmann, Küenzlen hace suyas prácticamente todas las tesis de Tenbruck: la obra más importante de Weber son sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* y no el "fraude" de *Economía y sociedad* [99]; Weber llegó a "nuevos horizontes" teóricos después de 1913, cuando descubrió el sentido evolutivo del proceso del "desencantamiento del mundo" con el desarrollo autónomo de la "lógica interna" de las ideas, especialmente las religiosas[100]; la naturaleza esencialmente histórica y circunscrita de la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo (1904/1905) sería posteriormente incorporada en la segunda versión (1920), dentro de una perspectiva más amplia de su significado histórico universal para ser enmarcada en el contexto mucho más complejo del significado del proceso de *racionalización*, todo lo cual permite explicar, a su vez, una *evolución teórica interna* en el desarrollo de la sociología de la religión weberiana, como clave fundamental para entender el significado de toda su obra[101]. Incluso la discutible tesis de Tenbruck, con respecto a que en el "*Excurso*" de su sociología de la religión Weber concibió la posibilidad de trabajar con "tipos reales" y no ideales, es apropiada por Küenzlen[102], así como también retoma la idea de su maestro con respecto a que si Weber hubiera vivido unos cuantos años más, con toda seguridad habría desarrollado una sociología de la cultura semejante en lo esencial a la de

---

[98] Ver, Gottfried Küenzlen, ***Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung***, Berlin, Duncker & Humblot, 1980.
[99] ***Ibid.***, pp. 2- 4.
[100] ***Ibid.***, pp. 119-124.
[101] ***Ibid.***, especialmente el capítulo V, intitulado "Die Entwicklung der Weberschen Religionssoziologie" ["El desarrollo de la sociología de la religión weberiana"], pp. 102-130.
[102] ***Ibid.***, pp. 110-111 y 124

Georg Simmel pues su diagnóstico final, con respecto al futuro "desencantado" de Occidente, es el de una "tragedia de la cultura"[103].

De cualquier modo, lo cierto es que la década de los 70 cerró con una serie de aportaciones alemanas dominadas por la crítica, o la defensa, de las obras de Tenbruck y Schluchter, en especial por sus "reconstrucciones" neoevolutivas de la obra de Max Weber, y con ello sentaron las bases para que, al iniciarse la década de los 80, apareciera una voluminosa obra de Habermas que pretendía, entre otras cosas, sintetizar y aprovechar toda esa discusión interpretativa dentro del marco de lo que llegó a verse en ese momento como la más vanguardista teoría sociológica de origen germánico.

El tema general de la teoría de la racionalización de Max Weber predomina así en el primer tomo de la *Teoría de la acción comunicativa* de un Habermas que para 1981 ya había hecho la lectura, gracias al influjo de Schluchter, de los *Ensayos sobre sociología de la religión* de Weber, tarea que evidentemente no había realizado en sus críticas de las décadas anteriores al sociólogo de Heidelberg. Pese a ello, su interpretación sobre el complejo concepto de racionalidad de Weber siguió siendo notablemente sesgada y reduccionista, pues convenientemente lo deformó para adecuarlo a sus propios intereses de "reconstrucción" teórica de tal manera que, lejos de tratar con honestidad de intercambio comunicativo a la obra de Weber, Habermas más bien la abordó con un inocultable interés estratégico y manipulador a fin de llevar a cabo su propia "reconstrucción" teórica, para lo cual necesariamente tenía que deformar la pluralidad conceptual e historicista de Weber y reducir su compleja noción de racionalidad a tan sólo una de sus variantes, el de la

[103] ***Ibid.***, inciso 5, del capítulo V, intitulado "Die Tragödie der Religion und der Kultur", pp. 124-130.

"racionalidad con arreglo a fines". Pero con esta crítica, referente a que Habermas no honró los principios comunicativos de su propia teoría, al haber deformado a Weber de acuerdo a un sesgado propósito reduccionista de racionalidad estratégica y manipuladora, pasamos ya al tema central del capítulo final de la presente investigación.

## V.- CRÍTICA DE LA INTERPRETACIÓN DE MAX WEBER EN LA *TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA* DE JÜRGEN HABERMAS

A lo largo de la década de los 80 Wolfgang Schluchter organizó en la Universidad de Heidelberg diversos coloquios para ampliar el panorama interpretativo sobre los diversos ámbitos y "círculos culturales" que Weber abordó, o proyectó abordar, en sus estudios sobre sociología de la religión, a fin de aprovechar los fructíferos resultados de esos valiosos seminarios, publicados en seis volúmenes durante esa década[1], con el objetivo de sintetizarlos en una obra adicional del propio Schluchter dirigida a analizar la cuestión de las modalidades del racionalismo y sus relaciones con diversos modos de conducción de vida o *Lebensführung* [2]. Por otra parte, en 1987 también apareció en Alemania una nueva corriente interpretativa, propuesta por Wilhelm Hennis, para quien la "cuestión central" de la obra de Weber no debería buscarse ni en los temas sobre el capitalismo, o la burocracia o la "neutralidad valorativa", pero tampoco de la racionalidad, sino más bien en una supuesta propuesta de una noción antropológica de la personalidad basada en una elevada concepción filosófica, en última instancia de corte existencialista[3].

Sin embargo, probablemente la más sonada aportación alemana de la década de los 80 se da al iniciarse ésta, cuando hace su aparición la

---

[1] Ver: Wolfgang Schluchter (comp.), ***Max Weber Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 19881; W. Schluchter (comp.), ***Max Weber Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1983, W. Schluchter (comp.), ***Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1984; W. Schluchter (comp.), ***Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1985; W. Schluchter (comp.), ***Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1987; W. Schluchter (comp.), ***Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1988.

[2] Ver, Wolfgang Schluchter, ***Religion und Lebensführung. Studien zu Max Weber***, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1988

monumental investigación de Jürgen Habermas sobre una *Teoría de la acción comunicativa* la cual tomó como punto de partida una muy peculiar interpretación "reconstructiva" de la noción de racionalización en la obra de Max Weber, para, entre otras cosas, supuestamente cerrar la valiosa discusión que en torno a esta cuestión se había gestado en Alemania durante la década anterior, según tuvimos ocasión de analizarla críticamente en el capítulo anterior de la presente investigación. Procedemos a desarrollar ahora nuestra propia evaluación crítica de la pretenciosa e ilegítima interpretación de Habermas, al mismo tiempo que elaboraremos una propuesta teórica alternativa a la de él sobre la correcta manera sobre cómo debe interpretarse la obra de Max Weber, en especial por lo que se refiere a su compleja noción de racionalidad y sus derivados (racionalismo y racionalización).

***La deformada interpretación de Habermas en 1981 sobre la noción de racionalidad en Weber.-*** La publicación a fines de 1981 de los dos volúmenes de la *Theorie des kommunikativen Handelns* de Jürgen Habermas[4] fue algo más que un importante acontecimiento académico. En los cafés y bares de Francfort y Heidelberg se discutía su todavía "misterioso" contenido, con base en las reseñas de dos planas enteras que sobre la aparición de esta obra había publicado el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* [5], y en tal discusión no sólo participaban estudiantes y docentes de filosofía y ciencias sociales, sino todo tipo de parroquianos que comentaban lo que parecía ser la principal noticia del más importante diario de circulación nacional en la República Federal Alemana, al grado que sumamente impresionado puedo atestiguar como hasta los cantineros y bellas meseras en el bar *Villa* o en los cafés *Burckhardt* y

---

[3] Wilhelm Hennis. ***Max Webers Fragestellung***, Tubinga, Mohr, 1987.
[4] Jürgen Habermas. ***Theorie des kommunikativen Handelns***, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
[5] ***Frankfurter Allgemeine Zeitung***, sábado 27 de febrero de 1982, pp. 10 y 11 y anuncio en la primera plana.

*Schafheutle* de Heidelberg aportaban sus sesudas y en ocasiones apasionadas opiniones, sobre un tema *prima facie* tan esotérico y en un lenguaje de tan elevado nivel de abstracción conceptual que resulta difícil asociarlo con los intereses de quienes llevan las cuentas y número de bebidas alcohólicas consumidas por sus parroquianos. No obstante, ya en México reflexioné con mayor calma que, después de todo, también todos los niños alemanes dominan la lengua de Goethe y Kant. Independientemente de esta sesuda reflexión, lo cierto es que de vez en cuando la célebre caracterización de Madame de Staël de Alemania como "la tierra de los pensadores y poetas" literalmente aterriza y se encarna ante los asombrados ojos del espectador extranjero: al margen de las apreciaciones subjetivas, el dato duro, irreductible, objetivo y concreto es que las 10.000 copias de la primera edición de los dos volúmenes de la primera edición de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas se agotaron antes de cumplirse el primer mes de su aparición[6]. Dato que llevó a otro asombrado espectador extranjero como yo a concluir que esto era una muestra irrefutable sobre como "los alemanes se toman en serio su teoría"[7].

¿Cuáles podían ser las razones para ese extendido interés de la opinión pública alemana en un voluminoso, conceptuoso y abstracto texto de filosofía y teoría sociológica? La mencionada reseña del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de febrero de 1982 incluía dos grandes fotografías como gancho propagandístico: una de Habermas y otra de Max Weber; Habermas era conocido en amplios círculos por su participación en el movimiento estudiantil de 1968 y por su no menos conspicuo distanciamiento frente al mismo cuando lo calificó de "fascismo de izquierda"; por otro lado, Habermas era visto como

---

[6] ***Ibid.***, p. 10.

[7] Jeffrey C. Alexander, "Review Essay: Habermas's New Critical Theory: Its Promises and Problems", ***American Journal of Sociology***, vol. 91, núm. 2, septiembre 1985, p. 400.

el más claro heredero de la Escuela Crítica de Francfort, en especial de las aportaciones de Adorno, Horkheimer y Marcuse, así como del marxismo hegelianizado característico de esa tradición. Por ello resultaba sumamente intrigante y atractivo saber que en su más reciente obra el autor que recibía la mayor atención no era ninguno de sus mentores, sino Max Weber a quien, entre otras cosas, se le reconocía ya su enorme influencia en la tradición del marxismo occidental que arranca con Lukács. Pese a esta clara influencia, ni Habermas ni ningún otro miembro de la teoría crítica de la sociedad de Francfort había saldado seria y explícitamente sus cuentas con Max Weber mediante un tratamiento detallado y sistemático de su obra, hasta que en 1981 apareció la *Teoría de la acción comunicativa*, y en ello residía buena parte del interés despertado por ella.

Por supuesto que a diferencia de las obras de Tenbruck y Schluchter de la década anterior, Habermas no tenía un interés fundamentalmente exegético en la obra de Max Weber, sino más bien un interés teórico para aprovechar especialmente su teoría de la racionalización en la construcción de su propia teoría de la acción comunicativa, la cual, advierte Habermas desde un inicio, no es ni una metateoría ni la continuación de la teoría del conocimiento por otros medios, sino que su análisis permite ante todo conectar tres niveles de racionalidad relevantes para el análisis y fundamentación de la teoría de la sociedad[8]. Los tres niveles relevantes de racionalidad son: 1) el hermenéutico conectado con cuestiones de relativismo cultural, pues si cada cultura o forma de vida tiene su propio criterio de racionalidad, ¿hasta dónde es posible

[8] Citaremos aquí la traducción castellana de esta obra de Habermas por ser la de más fácil acceso para consultar las citas y referencias que tomaremos de ella. Ver, Jürgen Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid Taurus, 1999, pp. 9 y 13.

compararlas y sujetarlas a una crítica basada en criterios "universales" de razón?; 2) el de la acción conectado con cuestiones de significado (*verstehen*) y la función de las ciencias sociales para pretender tener una explicación de la conducta social "superior" a la que pueden dar o tener de sí los propios actores sociales; y 3) el de la expansión social de la racionalidad como racionalización de la sociedad, en cuanto algo característico del desarrollo social de la modernidad occidental[9]. En este último aspecto es donde Habermas utiliza extensamente los escritos de Weber, al buscar reformular la concepción de la reificación que conecta a Weber con la primera etapa del Lukács marxista, así como con la Escuela de Francfort[10].

Pero antes de llegar a este punto de su investigación, Habermas ofrece una "presentación preliminar" de su propia teoría de la acción comunicativa en cuanto criterio de demarcación para evaluar y criticar, tanto los tres niveles de racionalidad, como otras teorías que han dado cuenta de los mismos. De manera sintética puede decirse que mediante una combinación del enfoque *sistémico evolucionista* de Talcott Parsons y el enfoque de *desarrollo cognitivo* por etapas de Jean Piaget, Habermas elabora las bases de su propia teoría normativista y evolucionista de la interacción y el cambio social en donde la Modernidad aparece, por un lado, como una creciente diferenciación *sistémica*, y, por el otro, como una creciente "descentración de la conciencia" (Piaget) lo cual permite una mayor apertura para aprender de otras experiencias sin perder la pretensión de *validez universal*, dado que el más elevado nivel de *evolución* social y cognitivo se da cuando se generan las bases de una racionalidad de intercambio comunicativo con los demás,

---

[9] ***Ibid.***, pp. 82-99.
[10] ***Ibid.***, especialmente pp. 439-508.

conforme se superan las formas o manifestaciones "inferiores" de racionalidad instrumental o estratégica[11]. La garantía de la superioridad cognitiva de la acción comunicativa se basa en que procura generar consensos por acuerdos racionales, basados en un entendimiento recíproco que excluye tanto la coacción impositiva como la manipulación estratégica y, por ello, "en el caso de la acción comunicativa los rendimientos interpretativos de que se construyen los procesos cooperativos de interpretación representan el mecanismo de coordinación de la acción; la acción comunicativa no se agota en el acto del entendimiento efectuado en términos de interpretación [pues] designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla, más que no coinciden con ellos"[12].

Aquí es donde Habermas introduce la noción de *Lebenswelt* o "mundo de vida" proveniente de la fenomenología de Husserl, vía Schütz, Berger, Luckmann y Garfinkel, para referirse al universo dado de actividad social cotidiana. El *mundo de vida* resulta ser así un conjunto preinterpretado de formas de vida dentro del cual se desarrolla la conducta social cotidiana. En la modernidad, el proceso de evolución social que implica la "descentración de las visiones del mundo" y la consolidación de las diferentes dimensiones del discurso, altera los rasgos tradicionales del *mundo de vida*, pues mientras más avanzado es el proceso de descentración, menos puede garantizarse alcanzar el consenso mediante creencias o modos de conducta preestablecidos. La expansión de la racionalidad sistémica e instrumental implica, por otro lado, una disminución del carácter compartido del *mundo de vida*. De tal modo que, después de todo, no hay mucho espacio para la racionalidad comunicativa en

[11] ***Ibid.***, pp. 99-110 y 136-146.
[12] ***Ibid.***, p. 146.

el mundo moderno, desde el momento en que Habermas sugiere que se encuentra limitada a esa pequeña sección de lo que queda del *mundo de vida* en la sociedad contemporánea. Habermas parece retratar así a los *mundos de vida* de la modernidad como íntimas islas de sentimiento y pensamiento amenazadas por hostiles océanos de "sistemas" racionalizados, pues la "colonización" del *mundo de vida* por la expansión de la racionalidad sistémica es un fenómeno creciente, aparentemente inevitable, de la modernidad[13]. Los sistemas son definidos como organizaciones regidas por la acción estratégica y funcional, esencialmente ajenas a los valores y normas de comunicación humana: el sistema económico capitalista, el sistema político legal racional, e incluso el sistema de medios de comunicación masiva de la modernidad, no se basan ni apoyan en el medio del lenguaje para comunicarse, sino que operan con medios coercitivos como el dinero y el poder. Por ello, en el mundo moderno, los sistemas y los mundos de vida son esencialmente antitéticos[14].

Veremos más adelante como Habermas llega en parte a esta posición mediante una tergiversación del concepto de racionalidad de Max Weber, pero por lo pronto conviene hacer notar que la antítesis entre el sistema como lo "malo" y el mundo de vida como lo "bueno", proviene de dos distorsiones en el análisis de Habermas: una empírica y otra ideológica. Por el lado empírico Habermas se equivoca al caracterizar a la vida política y económica de la modernidad como sistemas meramente instrumentales, pues esos sistemas siempre se encuentran mediados por estructuras normativas y culturales. La diferenciación social no implica la desaparición absoluta de los fundamentos

[13] ***Ibid.***, vol. I, pp. 104 – 110 y 433 – 438; y vol. II, pp. 258 – 280.
[14] ***Ibid.***, vol. I, pp. 435-438.

morales y normativos de la sociedad. Pero tampoco los mundos modernos de valores, normas y solidaridad resultan ser esos "mundos de vida" tan simples, intuitivos e íntimos como Habermas pretende caracterizarlos, sin ser consciente del uso de una ingenua unilateralidad, prácticamente típico ideal, mediante la cual construye sus nociones de "sistema" por un lado, y "mundo de vida" por el otro, aún y cuando Habermas crea haber "descubierto" fenómenos reales claramente diferenciados y antitéticos. Tal distorsión empírica deriva a su vez de una distorsión ideológica, pues en más de un sentido Habermas es heredero de la tradición del idealismo clásico alemán, misma que ve al objeto y a la materia como amenazas cosificadoras a la libertad y pureza del sujeto y el "mundo ideal", que en este caso se encuentra representado por el vulnerable aislamiento del "mundo de vida", es decir, el ámbito de la vida moral íntima y personal, amenazado por las tendencias "cosificadoras" y "reificadoras" (nociones que de Hegel y el joven Marx pasan por medio de Lukács a la Escuela de Francfort, en especial Adorno, Horkheimer y Marcuse) de la expansión sistémica de la racionalidad instrumental en las condiciones de la modernidad.

Habermas construye pues una dicotomía típico ideal entre la acción instrumental por un lado, y la acción comunicativa por el otro. Toda acción puede distinguirse mediante el criterio de si se orienta hacia el éxito y trata a los otros agentes sociales como objetos, como medios o instrumentos, o si se orienta hacia la comprensión y el entendimiento, donde los otros son vistos y tratados como sujetos y fines en sí mismos. Tal distinción nuevamente proviene de la tradición del idealismo alemán, pues deriva del imperativo ético kantiano de tratar a los sujetos morales como fines en sí mismos, y no como medios. En la acción comunicativa los participantes no se orientan tanto por el

éxito de su propio éxito individual, sino por entender a los otros y basar sus planes sobre la definición común de sus situaciones. Comunicar significa así para Habermas concordar y generar consensos, y como la acción estratégica o instrumental implica competencia, conflicto y manipulación, no satisface ninguno de los criterios comunicativos[15]. En el fondo, la definición de comunicación de Habermas apenas puede ocultar que consiste en una traducción de los requisitos de una democracia política ideal, pues representa un explícito compromiso con la teoría democrática tradicional con respecto al valor de la cooperación voluntaria. Y como tal propuesta se enmarca en el contexto de desarrollo evolutivo y cognitivo de la humanidad, al mismo tiempo que tiene pretensiones de validez universal, pues resulta que implícitamente sugiere que *toda la humanidad* debe orientarse a alcanzar tal etapa de desarrollo cognitivo y moral, a fin de, como afirma Habermas en otro de sus escritos del inicio de la década de los 80, pueda concluirse el proyecto inacabado de la modernidad, mismo que en el fondo, es el de la Ilustración. Tal posición llevó a que la teoría de la acción comunicativa de Habermas fuera criticada, en más de una ocasión, por ser sospechosa de incurrir en presupuestos etnocéntricos, cuando no de imperialismo cultural. Probablemente el primero en llamar la atención sobre esta paradójica consecuencia fue Anthony Giddens, quien desde 1982 hizo notar como "es por lo menos sospechoso que para Habermas las formas más elevadas de la razón humana resulten ser las que duplican los ideales de la Ilustración occidental"[16]. En suma, la noción de racionalidad comunicativa de Habermas no es tan amplia y plural como pretende, y según veremos más adelante,

---

[15] ***Ibid.*** vol. I, pp. 367 – 370 y 425 – 432. (En especial la figura 18 de la página 426).

[16] Anthony Giddens, "Reason Without Revolution? Haberma's *Theorie des kommunikativen Handelns*", ***Praxis International***, núm. 2, 1982, pp. 318-338, reimpreso en: Richard J. Bernstein (ed.), ***Habermas and Modernity***, Cambridge, Polity Press, 1985, capítulo 10. Citaremos aquí esta última versión (p. 117) dado lo difícil que resulta conseguir en México la revista *Praxis International*.

tampoco puede incluir dentro de sí, ni agotar, absorber o "superar", a la compleja y plural noción de racionalidad de Max Weber a la cual se vio obligado a deformarla en términos reduccionistas y unilaterales, a fin de poderla incluir en sus propios objetivos teóricos.

Por lo pronto, Habermas concluyó en 1981 que las nuevas tareas de la "teoría crítica de la sociedad" debían integrarse en el contexto institucional de la oposición entre "sistema" y "mundo de vida" apuntado en la teoría de la acción comunicativa. Tal oposición se presenta no nada más en las condiciones de la aparición de la modernidad, sino sobre todo en las tensiones inherentes al funcionamiento del capitalismo tardío. En éste han aparecido nuevos conflictos y movimientos sociales que se diferencian claramente de los viejos estilos de lucha de clases centrados en las relaciones de producción y el alivio parcial proporcionado por los mecanismos del Estado de bienestar. En el nuevo contexto los conflictos ya no tienen que ver primordialmente con la distribución de los bienes materiales, sino con la reproducción cultural, la integración social y la socialización, y por ello los conflictos ya no se resuelven con los mecanismos tradicionales de negociación de los sindicatos y partidos políticos. Como tales mecanismos tradicionales ya sólo contribuyen a la ulterior reificación del orden comunicativo del *mundo de vida*, las tensiones y el conflicto social no pueden resolverse ni mediante un mayor desarrollo económico, ni mediante el mejoramiento técnico del aparato administrativo del gobierno[17]. Los nuevos conflictos, asociados a nuevos movimientos sociales, derivan de problemas que sólo pueden resolverse mediante una reconquista del orden normativo de la vida cotidiana en el "mundo de vida" por medio de la acción comunicativa, pero hasta ahora esos nuevos

movimientos han operado de manera primordialmente defensiva, al procurar proteger espacios residuales del *mundo de vida* frente a su creciente colonización por parte de la razón sistémica. Los movimientos ecológicos y antinucleares de la República Federal Alemana de la década de los 80, tenían este carácter meramente defensivo, pues su principal atractivo todavía residía en la expresión de un nuevo anticapitalismo romántico. Pero estos movimientos son tan sólo expresión de una bifurcación de movimientos sociales mucho más amplia, y así, de manera profética Habermas apuntaba ya a lo que una década después conoceríamos muy bien en nuestro país y no sólo con el caso del EZLN en Chiapas[18]. Habermas considera que sólo la teoría de la acción comunicativa puede ayudar a entender las razones y motivaciones de esta nueva situación, así como también podrá ser muy útil cuando se ponga al servicio de indicar dónde se localizan los principales puntos de presión para promover y alcanzar un profundo cambio social, capaz de frenar la expansión de la racionalidad sistémica[19].

La teoría de la acción comunicativa supera así las limitaciones de la antigua teoría crítica de la sociedad de origen hegeliano marxista, sumamente limitada en sus posibilidades para dar cuenta de las nuevas condiciones en las que opera el capitalismo tardío, pero también proporciona una nueva

---

[17] J. Habermas. ***Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista***, *op.cit.*, pp. 554-556.

[18] ***Ibid.***, vol. II, p. 557: "En la República Federal Alemana se utilizan en la actualidad las siguientes rúbricas para identificar las siguientes corrientes: movimiento antinuclear y movimiento ecologista; movimiento pacifista (que incluye el tema del conflicto Norte - Sur); movimiento de iniciativas ciudadanas; movimiento alternativo (que comprende tanto a los *crackers* y grupos de vida con proyectos alternativos en el marco de las grandes urbes, como a las comunas agrícolas); minorías (ancianos, homosexuales, minusválidos, etc.); grupos pararreligiosos y sectas juveniles; fundamentalismos religiosos; movimientos de protesta contra los impuestos, protesta escolar de las asociaciones de padres, resistencias contra las 'reformas modernistas', y, finalmente, el movimiento feminista. De importancia internacional son, además, los movimientos autónomos que luchan por la autonomía regional, lingüística, cultural y a veces también por la autonomía confesional".

[19] ***Ibid.***, vol. II, pp. 558-562. Ver también, Jürgen Büsche, "Sein oder Nichtsein – das ist nicht die Frage: Jürgen Habermas und seine *Theorie des kommunikativen Handelns*", ***Frankfurter Allgemeine Zeitung***, sábado 27 de febrero de 1982, p. 11.

fundamentación teórica y filosófica para orientar el nuevo tipo de acción[20]. Y dentro de esta nueva fundamentación resultaba imprescindible saldar cuentas con las ventajas que la teoría sociológica y el diagnóstico de la modernidad de Max Weber presentaba frente a las limitaciones del marxismo. Sólo que "saldo de cuentas" implica también evidenciar, a su vez, las limitaciones de la teoría weberiana y precisamente eso es lo que se propuso hacer Habermas en la parte central y más extensa del primer volumen de su *Teoría de la acción comunicativa*, dedicada a una muy *sui generis* "reconstrucción" teórica e interpretativa de la obra de Weber.

Habermas inicia así su análisis de la teoría sociológica contemporánea con la discusión de la teoría de la racionalización de Max Weber, a la cual considera como punto de referencia para su propio "problema fundamental, a saber: la cuestión de si la organización capitalista puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral y de cómo proceder para articular teóricamente tal comprensión"[21]. El reconocimiento a la gran importancia y originalidad de las aportaciones de Weber las resume Habermas, al inicio del extenso capítulo intitulado "La teoría de la racionalización de Max Weber", del siguiente modo:

> Max Weber fue entre los clásicos de la sociología el único que rompió con las premisas de la filosofía de la historia y con los supuestos fundamentales del evolucionismo, sin renunciar, empero, a entender la modernización de la sociedad viejoeuropea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización. Max Weber sometió los procesos de racionalización a prolijos estudios empíricos, pero evitando reducciones empiricistas que eliminasen en los procesos de aprendizaje social precisamente los aspectos de la racionalidad. Max Weber dejó su

[20] J. Habermas. ***Teoría de la acción comunicativa II***. *op.cit.*, pp. 562-572.
[21] J: Habermas. ***Teoría de la acción comunicativa I***. *op.cit.*, pp. 195-196.

> obra en estado fragmentario. Sin embargo, utilizando como hilo conductor su teoría de la racionalización, puede reconstruirse su proyecto global; esta perspectiva interpretativa, que ya dominó en las discusiones de carácter predominantemente filosófico de los años veinte [...] ha vuelto a imponerse en los estudios recientes sobre Weber[22].

A partir de aquí, Habermas inicia la "reconstrucción teórica" de la compleja noción de racionalidad de Weber con la crítica de que aún y cuando en sus estudios sobre sociología de la religión, así como de su análisis sobre el proceso del desencantamiento del mundo, Weber trabajó con la amplia perspectiva "de un concepto complejo, aunque no poco confuso, de racionalidad", en su análisis de la *racionalización social*, tal y como ésta se manifiesta y expande en las condiciones de la modernidad occidental, Weber se dejó guiar por una estrecha y "recortada idea de racionalidad, por la idea de racionalidad con arreglo a fines [*Zweckrationalität*]"[23]. Habermas afirma que la gran influencia de Weber en el desarrollo del marxismo occidental, en especial en el pensamiento de los maestros y mentores del propio Habermas, es decir, Adorno, Horkheimer y Marcuse, proviene de la tendencia compartida por todos ellos a identificar la racionalización social con la expansión de la racionalidad instrumental, pero también por compartir una más amplia comprehensiva y diferente, aunque vaga, noción de racionalidad, la cual les permite evaluar y criticar los aspectos negativos "de los procesos de racionalización que empíricamente describen", aunque no de manera suficiente y plenamente desarrollada. Habermas critica por ello a Marx, Horkheimer, Adorno, pero en especial a Max Weber, por no haber desarrollado explícitamente una teoría comprehensiva de la racionalidad social a fin de explicar y criticar adecuadamente los avances y riesgos del proceso de

---

[22] ***Ibid.***, p. 197.

racionalización dentro del mundo de vida [24]. En suma, el punto medular de la crítica "reconstructiva" de Habermas reside en afirmar que Weber concibe la función, alcance y meta de la racionalidad de manera sumamente estrecha pues es incapaz de distinguir las potencialidades de la razón comunicativa frente a la racionalidad instrumental con arreglo a fines.

Tanto Weber, como Adorno, Horkheimer y Marcuse, tenían así serias debilidades teóricas por el hecho de trabajar con una restrictiva "filosofía de la conciencia" con dualidades epistemológicas como la del modelo "sujeto – objeto", mientras que Habermas considera que esas limitaciones pueden superarse mediante una perspectiva de "filosofía del lenguaje" orientada hacia la comunicación y el acuerdo intersubjetivo[25]. Por ello, aunque la teoría de la racionalización de Weber todavía ofrece para Habermas "el enfoque más prometedor para explicar las patologías sociales que se presentan como secuela de la modernización capitalista", sus restricciones en cuanto al manejo limitado de la racionalidad, como racionalidad con arreglo a fines, y sus inconsistencias internas "ponen de manifiesto que el contenido sistemático de la teoría de Weber no puede ser asumido hoy sin someterlo a una reconstrucción efectuada con mejores instrumentos conceptuales"[26]. Pero de hecho lo que Habermas hace es más bien construir su propia noción de la acción instrumental, característica de los aspectos más negativos de la expansión de la racionalidad sistémica que "coloniza" cada vez más al mundo de vida, sobre la base de la noción de la racionalidad con arreglo a fines de Weber, a fin de afirmar posteriormente que, en el fondo, esta era la *única*

---

[23] ***Ibid.***, p. 198.
[24] ***Ibid.***, p. 199.
[25] ***Ibid.***, pp. 497-508.
[26] J: Habermas. ***Teoría de la acción comunicativa II, op.cit.***, p. 429.

noción de racionalidad que Weber concebía y sobre la cual realizó todas sus investigaciones empíricas. Por otro lado, Habermas argumenta que la expansión de los subsistemas de la racionalidad instrumental en la "colonización del mundo de vida" impide la discusión racional de procedimientos, reglas, valores y todos los demás elementos necesarios para la acción comunicativa, así como niega a los individuos la posibilidad de desarrollar esa misma "acción comunicativa", es decir, el tipo de discusión que puede generar el consenso, el acuerdo racional, el desarrollo de la conciencia individual y la capacidad para ver y realizar la acción más racional y conveniente de acuerdo a los intereses comunitarios. Sólo mediante una superación pues de los aspectos supuestamente más restrictivos y limitados de la noción de racionalidad de Max Weber, podrá tener éxito tal faena "reconstructiva" en aras del correcto apuntalamiento de la "superior" teoría de la acción comunicativa.

Pero ¿es correcta en términos hermenéuticos tal "reconstrucción" de la noción de racionalidad de Weber? ¿No violenta y deforma los textos escritos por Weber mediante un ilegítimo interés estratégico? ¿Acaso no concibe Weber en su noción de racionalidad y sus derivados muchas más potencialidades que las que de manera interesada quiere adjudicarle e imponerle Habermas de manera tan restrictiva? Y, más aún, ¿pudiera ser que la compleja noción de racionalidad de Weber sea incluso más plural y amplia que la noción de racionalidad que tiene Habermas, la cual pudiera ser abarcada como una variante más de un específico tipo de racionalidad contemplado y previsto explícitamente por el propio Weber?

Empecemos por considerar qué tan válida es la reconstrucción interpretativa de Habermas con respecto a la teoría de la racionalización social de Max Weber. Para empezar, Habermas minimiza o niega las tendencias pluralistas, historicistas, relativistas y antievolucionsitas mediante las cuales Weber enmarcó su visión del sentido variable, en términos culturales, de la noción de racionalidad, a fin de poder adjudicarle una especie de visión unilateral, instrumental y sistémica, de la racionalidad y sus derivados, así como una perspectiva en última instancia de carácter evolucionista, o por lo menos neoevolutivo, con respecto al significado del proceso de expansión de la racionalización occidental. A fin de conseguir estos resultados, Habermas hace un lado la herencia del historicismo alemán tardío en Weber (Dilthey, Meinecke y Troeltsch), la cual es innegable cuando se considera precisamente desde un enfoque hermenéutico basado en la historia del desarrollo intelectual de Weber, y en cambio le adjudica ilegítimamente un marco de interpretación sistémica de raigambre parsoniana, el cual sí que resulta esencialmente ajeno a la auténtica perspectiva weberiana, no sólo porque Weber jamás conoció a Parsons o nunca reconoció la validez de la teoría de sistemas, sino sobre todo porque la perspectiva historicista y pluralista de Weber era esencialmente antagónica a las reducciones sistémicas o a sus pretensiones totalizadoras e integradoras. Nos volvemos a encontrar aquí con la ilegitimidad de la interpretación parsoniana de la obra de Weber en los años 30 frente a la gran potencialidad exegética, así como valiosos y más que bien fundamentados atisbos, de las interpretaciones historicistas de Raymond Aron y Carlo Antoni en esa misma década. Ni Aron ni Antoni tuvieron jamás problemas con las cuestiones del pluralismo y el relativismo antiteleológico de Max Weber, ni con las influencias historicistas y pluralistas de Georg Simmel en su obra, a diferencia de Parsons quien se vio obligado a sacar a Simmel del proyecto

original de investigación de *La estructura de la acción social* (1937) precisamente porque el pluralismo antisistémico de Simmel, en última instancia metafísico, le metía "demasiado ruido" a su teoría de la "convergencia teórica"; por su parte, Habermas jamás pudo explicar satisfactoriamente las razones por las cuales excluyó y ni siquiera mencionó a Simmel, ni en su voluminosa y ecléctica *Teoría de la acción comunicativa*, ni en *El discurso filosófico de la Modernidad*[27].

Con respecto a la minimización de la incómoda (para Habermas, pero no para Weber) pluralidad antisistémica y culturalista del historicismo, con sus consecuentes tendencias antiteleológicas y en última instancia antievolutivas en la obra de Weber, Habermas se ve obligado a eliminarlo de su "reconstrucción" interpretativa bajo el pretexto, mal fundamentado, de que "bajo la rúbrica de problema del historicismo, se trató sobre todo la cuestión sustancial de la singularidad y comparabilidad de civilizaciones e imágenes del mundo. Esta parte de la discusión, más que concluida, quedó empantanada a finales de los años veinte, al no lograrse dar al problema un planteamiento suficientemente preciso"[28]. Habermas parece ignorar aquí que el libro sobre *El*

---

[27] Véase "Habermas: equilibrio racional de intereses, no democracia radical", entrevista concedida por Jürgen Habermas a Francisco Galván Díaz, Francisco Gil Villegas y José María Pérez Gay, publicada en ***El Nacional***, 12 de septiembre de 1989, primera plana y páginas 8-9. A mi pregunta concreta de por qué Simmel no había sido incluido, a pesar de su importancia, en la reconstrucción interpretativa de ***El discurso filosófico de la modernidad***, Habermas me respondió de una manera insatisfactoria y muy poco convincente: "Usted me pregunta por qué en ese análisis de la era moderna y de la modernización, hago poco uso o recurro poco o prácticamente nada, a los hallazgos de Simmel, y eso tiene dos razones: una de índole más bien trivial y otra menos trivial. La primera razón es que [...] resulta mucho más importante, de mayor repercusión, Max Weber que Georg Simmel. La segunda razón, no tan trivial, es que a mi modo de ver, Simmel está todavía inscrito en la lógica de la *Lebensphilosophie* [...] y ocurre que Simmel llega a una visión del mundo un tanto trágica en el sentido en que la enajenación es irremediable, inevitable y de este modo la productividad vital se empieza a estancar" (p.8). Los rasgos esenciales de mi crítica a Habermas en este aspecto, así como en lo que respecta a su reduccionista interpretación de la noción de racionalidad en Max Weber que desarrollamos en la presente sección de este capítulo, se encuentran apuntados ya, a manera de programa de investigación, desde el capítulo introductorio de mi libro: ***Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad***, México, FCE, 1996, especialmente pp. 26-27.

[28] J: Habermas. ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, p. 83.

*historicismo y su génesis* de Friedrich Meinecke apareció en 1936; que Karl Mannheim basó en buena medida a la sociología del conocimiento de la ampliada versión inglesa de 1936 de *Ideología y utopía* precisamente en los problemas de relativismo y pluralismo cultural planteados por el historicismo; que también ese fue el tema central de las tesis doctorales de Raymond Aron en 1938, o que en Italia primero Carlo Antoni (1940), y después Pietro Rossi (1956) elaboraron sus principales obras con base en las cuestiones planteadas por *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Pero agotada o no la problemática del historicismo alemán tardío, ya sea a finales de la década de los años veinte o de los treinta, lo cierto es que para Weber tal influencia es una herencia *constituyente y fundamental de su obra* y no puede eliminarse o separarse de ella más que a riesgo de mutilarla y deformarla. Más aún: tal menosprecio por esa influencia fundamental equivale simplemente a no poder entender a Max Weber ni al significado de su obra, cuando Habermas habla o bien "del punto de vista enteramente ahistoricista de la racionalización" en Weber, o por el contrario que la "herencia historicista impidió a Weber hacer justicia al funcionalismo sistémico en sus aspectos metodológicamente no tan discutibles"[29].

Por otro lado, si va a criticarse la noción de racionalidad y sus derivados en la obra de Max Weber, tal faena debería hacerse sobre la base sus propios supuestos y no sobre los de una "reconstrucción" ilegítima con supuestos parsonianos, porque, en tal caso, la posterior crítica con respecto a que Weber tiene una noción demasiado restringida de la racionalidad, por quedar básicamente "recortada" a una racionalidad con arreglo a fines y privilegiar el ámbito sistémico y normativo, es susceptible de aplicarse a Parsons pero no a

[29] ***Ibid.***, p. 210.

Weber, a quien previamente se le ha deformado para poder criticarlo convenientemente, de acuerdo a un criterio difícilmente "comunicativo" desde el momento en que no puede ocultar su manipuladora intención "estratégica". En efecto, desde un inicio Habermas desliza su deformada lectura parsoniana de la noción de los "fenómenos del racionalismo occidental" en la obra de Weber cuando nos propone que "para la clasificación que sigue voy a servirme de la división, corriente desde Parsons, en sociedad *a*], cultura *b*] y personalidad *c*]"[30]. Tal esquema le permite a Habermas reducir efectivamente la compleja y plural noción historicista de racionalidad en Weber a algo esencialmente antagónico a ella, es decir, a un enfoque sistémico, mismo que le permite encuadrar, de manera sumamente conveniente para sus propios propósitos "reconstructivos", a la obra de Weber en una clasificación de sistemas y subsistemas. Y mediante este cuestionable recurso Habermas puede llegar así a la siguiente síntesis mediante la cual reduce la noción de racionalidad de Weber primordialmente a sus aspectos motivacionales y "de las estructuras de la conciencia" de los subsistemas "cultural" y de la "personalidad", a fin de darnos una representación básicamente "idealista" y "parsoniana" de Weber:

> Max Weber sitúa la problemática de la racionalidad en el plano de las estructuras de conciencia; en términos de Parsons: en el plano de la personalidad y en el plano de la cultura. Por un lado, Weber obtiene el concepto de *racionalidad práctica* analizando un tipo de acción en que se aúnan la racionalidad de los medios, la de los fines y la de los valores, y que históricamente se presenta en la figura del *modo de vida* inducido por la ética protestante. Por otro, Weber confronta esta racionalidad de las orientaciones de acción con las *perspectivas de aprehensión del mundo* y la de las *esferas de valor*. Los puntos de referencia de la racionalidad cultural los ve en la ciencia moderna, en la

[30] ***Ibid.***, p. 214.

> conciencia moral y jurídica postradicional y en el arte autónomo. Por el contrario los fenómenos de racionalización que Weber quiere *explicar* pertenecen al plano de la sociedad [...]; veremos cómo Weber aborda estos fenómenos de racionalización *social*, principalmente las instituciones de la economía capitalista y del Estado moderno, poniéndolos bajo unas categorías que antes ha aclarado a base de otros fenómenos, a base de fenómenos pertenecientes a la racionalización *motivacional* y a la racionalización *cultural* [31].

Habermas refuerza el viejo prejuicio de ver a Weber fundamentalmente por su lado supuestamente "idealista", sin darle su justa dimensión al análisis de las estructuras políticas y económicas, y además todo esto nos lo presenta dentro de la camisa de fuerza de la clasificación parsoniana de los subsistemas social, cultural y de la personalidad, privilegiando a los dos últimos. La compleja relación entre ideas e intereses que Weber había analizado con tanto refinamiento en las secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos de sociología de la religión*, es reducido finalmente por Habermas, dentro de su peculiar y sesgado esquema interpretativo, a la solución parsoniana y no a la que Weber mismo asignó a esta complicada cuestión, con lo cual refuerza la representación idealista y sistémica que desde un principio se ha propuesto deslizar de contrabando. En efecto, según la versión de Habermas, con respecto a la cuestión de la relación entre ideas e intereses,:

> Max Weber parte de un modelo que Parsons desarrollaría más tarde ( en una versión influida por Durkheim): los sistemas de acción social o los "órdenes de la vida social" integran ideas e intereses pudiendo así ordenar las oportunidades legítimas de satisfacción de intereses materiales e ideales [...]. Los intereses tienen que quedar ligados a ideas para que las instituciones en que esos intereses se expresan tengan

[31] ***Ibid.***, p. 240.

consistencia; pues sólo a través de ideas puede un orden de la vida social cobrar validez legítima[32].

El gran problema con semejante interpretación es que no le hace justicia a la insistencia de Weber con respecto a que las ideas que no se enganchan a la dinámica de los intereses pierden su posibilidad de tener eficacia histórica, al mismo tiempo que tampoco toma en consideración la explícita afirmación de Weber con respecto a que, precisamente por esta importancia que siempre adjudicó a la dinámica de los intereses, él era más bien un legítimo representante del materialismo histórico, aunque ciertamente no de corte marxista[33].

Además de representar a un Weber demasiado inclinado hacia el lado del idealismo, Habermas lo deforma también al presentarlo como partidario de una concepción de la historia universalista y evolucionista, al mismo tiempo que elimina o minimiza los aspectos potencialmente relativistas y pluralistas de su obra, en especial de su compleja noción de racionalidad. De tal manera que aún y cuando en un principio Habermas reconoce que Weber "rompió con los supuestos fundamentales del evolucionismo"[34], y que abordó la temática de la racionalidad en "un contexto científico liberado del lastre que todavía arrastra el evolucionismo del siglo XIX"[35], poco después se desdice de este reconocimiento inicial al afirmar que Weber *sí* tenía a final de cuentas una

---

[32] ***Ibid.***, p. 252.

[33] Paul Honigsheim menciona la airada protesta de Max Weber ante el intento de uno de sus admiradores, Hans Delbrück por difundir la llamada "teoria capitalismo – calvinismo" en la dirección de una interpretación "idealista" de la historia de corte antimarxista. Según el testimonio de Honigsheim, Weber declaró en señal de protesta: "debo defenderme contra eso, porque yo soy mucho más materialista de lo que cree Delbrück" ["y también de lo que cree Habermas" podría haber agregado de haber conocido la interpretación de este último]. Véase, Paul Honigsheim, "Max Weber in Heidelberg", en: René König y Johannes Winckelmann (eds.), ***Max Weber zum Gedächtnis***, Frankfurt, Westdeutscher Verlag, 1985, p. 202.

[34] J. Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, p. 197.

[35] ***Ibid.***, pp. 199-200.

posición *universalista* con respecto al significado del desarrollo del *racionalismo*, que éste había alcanzado su nivel *más elevado* en la modernidad occidental, y que en todo esto Weber trabajaba con categorías teórico *evolutivas* aunque a veces manifestara lo contrario. Tal representación nuevamente puede ser muy adecuada para representar a Parsons y a otros autores de la teoría de la modernización de los años 60 influidos por él, pero ciertamente resulta extraña y antagónica con la orientación pluralista, relativista, nominalista y decisionista del historicismo de Max Weber. No obstante, Habermas insiste en su sesgada y deformada interpretación:

> Voy a sostener que del planteamiento conceptual de Weber, tal como lo hemos expuesto hasta ahora, se desprende una *posición universalista*. Sin embargo, Weber siempre se mostró receloso a la hora de sacar consecuencias universalistas. Como lo demuestra el diagnóstico que hace de nuestro tiempo, Weber, precientíficamente, en sus experiencias cotidianas, adoptó ante el racionalismo occidental una actitud sumamente ambigua. Por eso buscó un punto de vista desde el cual poder relativizar la desgarrada racionalización de la sociedad y entenderla como un desarrollo cultural *particular*. Weber considera el racionalismo como algo "occidental", no solamente en el sentido de que fue en Occidente donde se dieron las constelaciones históricas bajo las que pudo presentarse por primera vez un fenómeno que por su naturaleza tiene un carácter universal, sino que, como tipo particular de racionalismo, expresa también rasgos de esta particular cultura occidental[36].

Y a fin de poder sostener esta interpretación universalista, occidentalizadora y modernizadora de la obra de Max Weber, así como de sus nociones de racionalidad, racionalismo y racionalización, Habermas afirmará a su vez que Weber tenía, por un lado una perspectiva *evolutiva* del desarrollo

---

[36] ***Ibid.***, p. 241.

de ese racionalismo, y por el otro que no tenía, pese a las apariencias en contra, un marco conceptual acorde con el *relativistmo* cultural historicista. Para sostener esto, Habermas se apoya en las investigaciones de Schluchter y Tenbruck de los años 70, las cuales interpretan, según ya hemos visto, la obra de Weber a partir de supuestos neoevolutivos. Con respecto a Schluchter, Habermas cita con aprobación un fragmento de su libro de 1979 donde su posición parece más evolutiva de lo que en realidad es, porque no hay ahí ninguna mención a que Schluchter adjudica a Weber, en todo caso, "un programa mínimo evolutivo" y no un esquema abierta o íntegramente evolucionista. De cualquier modo la cita que Habermas toma de Schluchter es la siguiente: "el punto de vista que Weber destaca, el criterio de direccionalidad que él saca a la luz, resulta ser, en efecto, un producto evolutivo, un resultado"[37]. En cuanto a Tenbruck, Habermas toma de él su teoría de que la sociología de la religión de Weber se rige por un evolucionismo religioso que responde a su propia lógica interna, de tal modo que "en asuntos de religión Weber se sitúa de súbito, pese a su escepticismo frente a las leyes del progreso, en la posición del evolucionismo religioso", desde el momento en que "su objetivo es hacer una ordenación lógico evolutiva de las estructuras de las imágenes del mundo y una clasificación tipológica de sus contenidos"[38].

En cuanto al problema de que aún así Weber podría todavía interpretar los procesos de "evolución" religiosa en términos de una pluralidad inconmensurable e irreductible de cada uno de ellos a partir de supuestos historicistas relativistas, Habermas ha cubierto previamente ese frente con una

---

[37] Wolfgang Schluchter, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus***, 1979, citado en Jürgen Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, p. 242.

[38] J. Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, pp. 260 y 262.

afirmación de principio que estipula lo contrario: "No creo que el relativismo, ya sea de primer grado o de segundo, sea compatible con el marco conceptual en que Weber articula la problemática de la racionalización"[39].

De tal modo que todo el escenario queda finalmente listo para que Weber no pueda escaparse de la camisa de fuerza que le tiene preparada Habermas a fin de representarlo como un teórico evolucionista y universalista de la modernización occidental, con una visión unilateral del proceso de racionalización al entenderlo básicamente como resultado de la expansión de la racionalidad instrumental y sistémica con arreglo a fines, y con una afirmación absolutista, antirrelativista y antiplural, de la "superioridad" del racionalismo propio de Occidente, frente al de las demás culturas y civilizaciones, para culminar y concretar así el proceso de la modernidad occidental como modelo de desarrollo planetario. Todo lo cual será a su vez posteriormente criticado por "parcial", demolido por estratégico e instrumental, por promover "la colonización del mundo de vida" y por ser, en fin, algo superable mediante una "superior" y más amplia noción de racionalidad: por supuesto, la racionalidad "comunicativa" prevista y promovida por la teoría del propio Habermas. De esta manera Weber quedará absorbido, trascendido y superado (*aufgehoben*), en una teoría supuestamente superior.

En este cuadro "reconstructivo" y reduccionista de la noción de racionalidad de Weber es donde se encuentra, por otro lado, el papel fundamental que juega su tesis sobre la ética protestante, la cual es interpretada con las mencionadas premisas de Habermas, en términos de un

[39] ***Ibid.***, p. 243.

desarrollo evolutivo que culmina el proceso de la modernización occidental: en términos de ser una ética que promueve una racionalidad con arreglo a fines; en términos de un marco de evolución cognitiva; y en términos de cometer el típico error interpretativo de verla como *causa* del desarrollo del *sistema* capitalista como tal, así como de la supuesta prioridad que Weber otorgaba a las ideas para explicar el cambio social y económico. En suma, Habermas consuma así la tergiversación total de la obra de Weber y la reducción al absurdo, ilegítima y "estratégica", de su compleja y plural noción de racionalidad.

Dentro de todas las aportaciones alemanas de la segunda posguerra aquí analizadas, Habermas es quien probablemente proporciona el mayor número de supuestos tergiversados, en torno a la noción de la racionalidad y sus derivados, para proceder a su peculiar lectura distorsionada de la tesis weberiana sobre el protestantismo. De esta manera, las tergiversaciones introducidas mediante los ilegítimos supuestos del marco evolutivo, la teoría de sistemas y subsistemas y la supuesta reducción de la noción de racionalidad en general a la racionalidad con arreglo a fines, son combinados por Habermas para interpretar "a su modo" la relevancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo:

> Weber estudia el proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo desde un punto de vista histórico concreto [...], lo que le interesa no son las estructuras de las éticas de la intención *en general*, sino el nacimiento de la ética económica capitalista, ya que lo que Weber trata de aclarar son las condiciones culturales bajo las que se efectuó el tránsito al capitalismo y, por tanto, que permitieron resolver el problema evolutivo central, a saber: el de integrar socialmente un subsistema social diferenciado, especializado en la acción racional con

> arreglo a fines. De ahí que sólo se interesara por las ideas que hicieron posible que el *tipo de acción racional con arreglo a fines* quedara anclado, de forma racional con arreglo a valores, en el sistema de trabajo social[40].

Habermas insiste más adelante, en concordancia con este marco interpretativo general, que "el punto de referencia bajo el que Weber estudia la racionalización social es, pues, el de la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial institucionalizada en la empresa capitalista"[41], pues tal forma de racionalidad produce una integración social, anclada en el "sistema de la personalidad y en el sistema institucional", lo cual exige:

> ... una ética de la intención que sistematice todos los ámbitos de la vida y que en términos de racionalidad con arreglo a valores dé asiento en el sistema de la personalidad a las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines (ética protestante)[42].

Una vez reducido el planteamiento weberiano a esta formulación esquemática y reduccionista basada en la teoría de sistemas de Parsons, Habermas procede a "criticar" a Weber por tener una noción "tan estrecha" de la racionalidad social y hasta lo acusa de miope por reducirla al identificarla con el tipo particular de la racionalidad con arreglo a fines. Tal reducción jamás la comete Weber, pues sólo aparece en el sesgado y distorsionado esquema interpretativo de Habermas, pero de cualquier modo el conveniente esquema, en términos estratégicos que no comunicativos, le permite ahora a Habermas completar su "brillante" crítica al siguiente tenor:

---

[40] ***Ibid.***, p. 263.
[41] ***Ibid.***, p. 288.
[42] ***Ibid.***, p. 289.

> No deja de ser curioso que Max Weber no se atenga aquí a la estructura en dos niveles de su propio planteamiento, el cual procede de la racionalización cultural a la racionalización social. Parte más bien del hecho de que en la empresa capitalista queda institucionalizada la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial, y de que la explicación de este hecho ofrece la clave para la explicación de la modernización capitalista [...]. Weber explica la institucionalización de la acción económica racional con arreglo a fines recurriendo primariamente a la cultura profesional protestante y, subsiguientemente, al sistema jurídico moderno [...]. Con ellos surge una nueva forma de integración social capaz de satisfacer los imperativos funcionales de la economía capitalista. Weber no vacila en identificar *esta* forma histórica de racionalización con racionalización social *simpliciter* [...]. De modo que en el proceso de la racionalización cultural a la social se hace visible un *decisivo estrechamiento* del concepto de racionalidad, que Weber efectúa, como aún veremos, en su teoría de la acción, recortándola al talle del tipo de acción racional con arreglo a fines[43].

Pero tal acusación no toma en cuenta, de manera seria y honesta, los múltiples significados que Weber desarrolló en sus ensayos de sociología de la religión sobre los términos de racionalidad y racionalismo, así como Habermas también parece ignorar la advertencia "relativista" de Weber cuando insiste, incluso desde la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, en que nada hay "racional" o "irracional" por sí mismo, sino que todo depende del marco evaluativo con el que se juzgue, o el marco cognitivo con el que se "construyan" a los diversos tipos de racionalismo y racionalidad. Weber es demasiado pluralista, por no decir relativista, como para caer en la absolutización de un tipo particular de racionalidad como el que supone Habermas, tampoco es un evolucionista teleológico ni "sistémico" como sugiere esa sesgada interpretación ( donde es Habermas el explícitamente evolucionsita teleológico y sistémico), pues tanto en sus

[43] ***Ibid.***, pp. 291-292.

ensayos sobre el protestantismo como en *Economía y sociedad* o en su *Historia económica general* Weber jamás habla de *un solo tipo* de racionalidad, ni de la superioridad de un tipo sobre otro en términos absolutos (como sí lo hace, en cambio, Habermas), sino que siempre explica los procesos sociales, en especial para el caso del surgimiento del sistema económico capitalista moderno a finales de la Edad Media, en términos de un constante intercambio entre los procesos de la "racionalidad formal" y la "racionalidad material", así como del intercambio recíproco entre la "racionalidad con arreglo a fines" y la "racionalidad con arreglo a valores"[44].

Por otro lado, Habermas también deforma la tesis weberiana sobre el protestantismo al verla forzadamente en términos tanto evolucionistas como causalistas y, además, dentro del reduccionista esquema de la racionalidad con arreglo a fines que Habermas, no Weber, ha construido para interpretarla de manera tan conveniente para sus propios y estratégicos propósitos teóricos. La "posición central" de los ensayos weberianos sobre el protestantismo es vista pues, por Habermas, de acuerdo a esos parámetros evolucionistas, teleológicos y reduccionistas a una sola forma de racionalidad:

> Según lo entiende el propio Max Weber, sus estudios sobre la ética protestante versan sobre una variable clave de la evolución cultural global de Occidente. Considera la cultura profesional moderna no sólo como un retoño de las estructuras de conciencia modernas, sino, justamente, como aquella traducción práctica de la ética de la intención, con que la "racionalidad con arreglo a fines" de la acción empresarial queda motivacionalmente asegurada de un modo que resulta decisivo

[44] Con respecto a los variados usos y distintas formas de racionalidad que Weber distinguió en sus escritos, especialmente para explicar el surgimiento del capitalismo moderno puede consultarse el capítulo introductorio de la presente investigación, mismo que en lo esencial retoma lo ya aportado desde 1984 en: F. Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales***, UNAM, núm. 117-118, julio- diciembre 1984, pp. 25 – 47.

> para la empresa capitalista. Desde un punto de vista estratégico, sus estudios sobre el protestantismo cobran, pues, una significación central[45].

A Habermas le interesa analizar sobre todo la manera en que esa ética protestante, fundamentada en una "racionalidad con arreglo a fines", pudo haber cerrado totalmente el camino en la modernidad a la antigua "ética fraterna con bases comunicativas", en aras de una salvación reservada no para todos, sino para los selectos elegidos de acuerdo al dogma del *particularismo de la gracia* derivado del decreto de la predestinación:

> La ética protestante satisface las condiciones necesarias para el nacimiento de una base motivacional de la acción racional con arreglo a fines en la esfera del trabajo social. Pero con este anclaje "racional con arreglo a valores" de las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, esta ética sólo satisface las condiciones *de partida* de la sociedad capitalista; *la ética protestante pone en marcha el capitalismo*, pero sin poder garantizar las condiciones de su propia estabilidad como ética. Weber cree que a la larga los subsistemas de acción racional con arreglo a fines constituyen un entorno destructivo para la ética protestante, y ello tanto más, cuanto más se desarrollan éstos según la legalidad cognitivo-instrumental específica del crecimiento capitalista y de la reproducción del poder estatal [...]. A la larga queda sustituida por un utilitarismo que es fruto de una reinterpretación empirista de la moral[46].

Dentro de las variadas maneras de deformación del argumento weberiano sobre la ética protestante que lleva a cabo Habermas, este párrafo resulta especialmente sintomático porque incurre en el frecuente y vulgar error de adjudicarle a la tesis weberiana una intención de explicación causal

---

[45] J. Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I***, ***op.cit.***, p. 292.
[46] ***Ibid.***, p. 299.

genética de la ética protestante sobre el sistema capitalista como tal. En efecto, al afirmar que "la ética protestante pone en marcha el capitalismo", o según insiste más adelante en la misma dirección, que "Weber ve en la ética protestante de la profesión y en el sistema jurídico moderno las dos innovaciones a que *el capitalismo debe su nacimiento*"[47] Habermas comete la vulgar y típica simplificación que adjudica a Weber la explicación de la génesis del capitalismo como consecuencia de la causa del protestantismo, algo que Weber jamás afirmó, ni se encuentra en la definición de los objetivos de su investigación sobre el protestantismo, y que además fue explícitamente desmentida por él, como también rechazó una interpretación causal "idealista" o "superestructural" (religión y derecho) para explicar el surgimiento del capitalismo occidental moderno en cuanto sistema económico. El error de la atribución de una causalidad genética de este tipo a Weber sólo puede explicarse por dos razones: o por ignorancia de alguien que no leyó el texto de Weber y se atreve a opinar "de oídas" sobre el mismo, lo cual no es el caso de Habermas, o bien por una lectura prejuiciosa y preconcebida que de antemano quiere encontrar, y *cree* encontrar, algo que de hecho no está en el texto, a saber, la tesis de la causalidad genética del protestantismo sobre el capitalismo en un supuesto propósito de Weber por explicar los orígenes y génesis del sistema capitalista como tal, aún y cuando tal propósito de explicación causal genética sea clara y explícitamente rechazado desde la primera versión de los ensayos de Weber sobre el protestantismo como algo "tonto y doctrinario". Este último es el caso de Habermas: lee los ensayos weberianos sobre el protestantismo de manera preconcebida, de acuerdo al interés estratégico de sus propios objetivos teóricos, y *cree* encontrar lo que de hecho no aparece ahí, haciendo caso omiso de todas las advertencias explícitas de Weber en

[47] ***Ibid.***, p. 329.

contrario e ignorando toda la cautela, sofisticación y refinamiento del análisis weberiano, el cual se propone algo muy distinto a explicar ahí los orígenes o nacimiento del sistema capitalista como tal.

El reduccionismo interpretativo de Habermas en este específico tema, sin embargo, vuelve a aparecer en otras variantes aún más simplistas y deformadoras de su exposición como cuando afirma, por ejemplo, que "las investigaciones empíricas de Weber se concentran *directamente* sobre el problema del nacimiento del capitalismo y sobre la cuestión de cómo las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines pudieron quedar institucionalizadas en esa fase inicial; con ello reduce de antemano la racionalización social al aspecto de la racionalidad con arreglo a fines"[48]. Sólo que el que en realidad efectúa semejante reduccionismo es Habermas y no Weber pues es falso que éste 1) se haya concentrado únicamente, "en sus investigaciones empíricas" en la cuestión del "nacimiento del capitalismo" desde el momento en que también realizó muchas otras investigaciones sobre los procesos de racionalización religiosa en otras culturas muy diferentes a la occiidental; 2) también es falso que en sus ensayos sobre el protestantismo Weber busque explicar "el nacimiento del capitalismo en su fase inicial", pues eso lo ubica más bien al final de la Edad Media en el capítulo sobre "La ciudad" de *Economía y sociedad* o en el último capítulo de su *Historia económica general*; 3) finalmente también es falso que Weber "reduzca la racionalización social al aspecto de la racionalidad con arreglo a fines", pues sus observaciones sobre los procesos de racionalización de "adaptación" y "fuga" del mundo en China y la India, o su compleja tipología donde también aparecen múltiples variantes de la racionalidad sustantiva y material,

desmienten "de antemano" la posibilidad de tal reduccionismo. Por ello, insistimos, el reduccionista y deformador en sus interpretaciones del proceso de racionalización es Habermas, no Weber.

El orden cronológico mediante el cual Weber fue desarrollando los objetivos y temas centrales de sus investigaciones también es tergiversado e invertido por Habermas como consecuencia, o bien de su ignorancia sobre la gestación y secuencia de textos de la obra weberiana, o bien por el interés estratégico que exige deliberadamente deformarla en función de las necesidades, criterios y propósitos de su propia teoría de la acción comunicativa. Considérese la secuencia de errores en los que incurre Habermas en el siguiente párrafo, sumamente representativo de sus tergiversaciones interpretativas:

> Weber estudia el nacimiento y desarrollo del capitalismo (*sic!*) desde el punto de vista de la institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines (*sic!*) y se topa (*sic!*) en ese estudio con el papel de la ética protestante de la profesión y con el papel del derecho moderno[49].

Con tal de "probar" a toda costa su peregrina tesis con respecto a que Weber redujo la racionalidad en general al identificarla con el tipo específico de la *Zweckrationalität* o "racionalidad con arreglo a fines", Habermas se ve obligado a tergiversar el orden de aparición de los intereses de investigación de Weber pues los ensayos sobre el protestantismo se redactan y publican primero (1904/1905) y ahí el interés fundamental es mostrar una relación, pero *no entre el protestantismo y el capitalismo*, sino algo mucho más específico y

---

[48] ***Ibid.***, p. 305.

circunscrito, a saber, entre una "ética" y un "espíritu" en cuanto a los objetivos de una investigación sumamente acotada, la cual ni siquiera establece explícitamente una relación causal o monofactorial, sino más bien una relación de meras "afinidades electivas" que necesariamente debe complementarse con muchos otros factores para explicar el desarrollo del capitalismo en cuanto sistema económico. Por lo tanto, jamás fue el propósito de esos ensayos estudiar o explicar "el nacimiento y desarrollo del capitalismo", sino algo explícitamente mucho más acotado y delimitado donde, en todo caso, la influencia del ascetismo intramundano de la ética protestante fue la de influir en el desarrollo de una dinámica de intereses del proceso del capitalismo cuya trayectoria *venía de mucho tiempo atrás* a la aparición de la Reforma protestante en el siglo XVI, lo cual es algo expresamente advertido por Weber desde la primera versión de sus ensayos cuando estipula lo que, al parecer, las oblicuas gafas interpretativas de Habermas perdieron totalmente de foco:

> ... no menos absurdo sería defender una tesis tan tontamente doctrinaria [*töricht-doktrinäre These*] según la cual el "espíritu capitalista" (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son *notoriamente anteriores a la Reforma*, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si han participado influencias religiosas, y hasta qué punto, en los matices y expansión cuantitativa de aquel "espíritu" sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la *cultura capitalista* se deben a ellas. Dada la variedad de *recíprocas influencias* entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas "afinidades electivas" [*Wahlverwandschaften*] *entre ciertas modalidades de la fe*

[49] ***Ibid.***, p. 323.

> *religiosa y la ética profesional* [...]. *Una vez* que esto haya quedado en claro *podrá intentarse* la apreciación de en que medida los contenidos de la civilización moderna son imputables a dichos motivos religiosos, y en qué grado los son a *factores de distinta índole* [50].

Tan sólo después de haber realizado su investigación sobre la ética protestante, en la que si lee con atención el párrafo citado no hay todavía ninguna mención a los aspectos jurídicos, Weber procedió a elaborar, alrededor de 1911, las investigaciones posteriormente incorporadas por Marianne Weber en *Economía y sociedad*, y ahí, especialmente en el capítulo sobre "La ciudad", aunque también en el de la "Sociología del Derecho", Weber desarrolla, ahora sí ya, su versión sobre los orígenes y nacimiento del capitalismo moderno, el cual es expresamente ubicado como un proceso que arranca a finales de la Edad Media, por tanto dos siglos antes de la Reforma protestante, y en el cual juegan un papel esencial todos aquellos factores económicos, técnicos y de organización política, administrativa y jurídica ( los "factores de distinta índole" a lo religioso con los que concluye el párrafo previamente citado) en la aparición, ahí sí ya, del capitalismo como sistema económico y político, lo cual no había sido ni el objetivo, ni el propósito original o central de sus ensayos sobre la ética protestante previamente publicados. Tanto en la versión de *Economía y sociedad* (1911-1913), como en la *de Historia económica general* (basada en los cursos impartidos en la Universidad de Munich en 1919) con respecto a los orígenes del capitalismo moderno, Weber sí proporciona explicaciones causales "duras", lo cual no es tan fácil demostrar para el caso de los ensayos sobre el protestantismo, pero en

---

[50] Max Weber, ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, ***op.cit.***, p. 152 (Las cursivas han sido agregadas por mí en esta específica transcripción a fin de resaltar mejor los puntos esenciales de la argumentación y propósitos de Weber en esta coyuntura, pero no aparecen resaltadas así en el texto original).

ambos casos no hay ni explicaciones monofactoriales, ni de unilateralidad "superestructural", ni tampoco a partir de un supuesto exclusivo "punto de vista de la institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines" como afirma y necesita "demostrar" a toda costa Habermas.

El tema de la complejidad del concepto de racionalidad y sus derivados, así como el desplazamiento del interés por el tema del capitalismo en función del más amplio tema del proceso de racionalización, no ocurre sino hasta los años de la Primera Guerra Mundial, cuando Weber elabora sus investigaciones de sociología de la religión comparada, tema que adquiere su más clara y nítida expresión en la "introducción general" de 1920. De tal modo que Habermas presenta exactamente al revés el orden de gestación de los temas de investigación de Weber: no es el "punto de vista" de la racionalidad (1915-1920), ni siquiera la del tipo específico "con arreglo a fines", el que orientó originalmente su estudio sobre "el nacimiento y desarrollo del capitalismo" (1911-1913), para "después" llegar a "toparse" con el papel de la ética protestante (1904/1905) en tal proceso, sino que el desarrollo de la aparición de temas es exactamente al revés de lo que supone Habermas, desde el momento en que la secuencia cronológica va, de manera irrefutable, en sentido inverso.

Otro aspecto donde Habermas introduce de manera forzada su propia visión de las cosas, para interpretar y deformar con ella los planteamientos de Weber, se encuentra en reconocer primero, y de manera periférica, que después de todo éste sí tenía una plural y compleja noción de racionalidad, así como una diferenciada representación de las diversas esferas culturales, cada una de ellas con su propia autonomía valorativa, para después criticarlo por su

supuesta incapacidad en desarrollar un "mejor" análisis basado en la teoría de sistemas, y por no conciliar en una fórmula armónica los valores que Weber veía contrapuestos en un conflicto irresoluble e inconciliable. En efecto, con respecto al diagnóstico de Weber sobre la época actual, Habermas identifica su visión de las cosas y su crítica de la modernidad como una fundamentada, en última instancia, en una perspectiva "de tono existencialista e individualista"[51] porque detecta la fusión de dos tendencias contrapuestas: por un lado, la diferenciación de esferas culturales autónomas, y por el otro, la independización de los sistemas de acción racional con arreglo a fines. La conjunción de estas dos tendencias tiene como consecuencia, dos aspectos que en efecto constituyeron la preocupación central de pensadores existencialistas cercanos a Weber como lo fueron Simmel y Jaspers: la pérdida del significado de la existencia en la modernidad y la conciencia de una reducción o pérdida completa de la libertad individual. Habermas sigue aquí a interpretaciones filosóficas de la figura de Weber desarrolladas por Jaspers y el heideggeriano Karl Löwith en 1932, quienes efectivamente consideraban que Weber era uno de los más grandes pensadores existencialistas de nuestro tiempo[52]. Para este tipo de interpretaciones, Weber tiene similares planteamientos a los de la problemática existencialista en muy buena medida por la fuerte influencia de Nietzsche en diversos aspectos de su obra, aspecto subrayado precisamente por Habermas al advertir que para Weber el signo de nuestra época es el politeísmo e inconmensurabilidad entre los valores últimos, tal y como ya lo habían expresado tanto Nietzsche como Baudelaire en *Les Fleurs du Mal* quien demuestra cómo algo puede ser bello, sin ser bueno, porque

---

[51] J: Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, p. 317.

[52] Ver, Karl Jaspers, "Max Weber (1920)" en ***Balance y perspectiva***, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1953, pp. 1 – 14; y Karl Löwith, "Max Weber und Karl Marx" (1932) en ***Gesammelte Abbhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz***, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, pp. 1 – 67.

precisamente es bello al no ser bueno[53]. Para Habermas tal diferenciación de valores resulta a final de cuentas negativa, porque en su afirmación pluralista destruye la universalidad de la razón y así conduce al nihilismo, con lo cual Weber se desliza por el pretil de un peligroso despeñadero ante el angustiado vértigo del espectador Habermas:

> Bajo la rúbrica de "nuevo politeísmo" Weber expresa la tesis de la pérdida de sentido. En ella se refleja la experiencia del nihilismo, típica de su generación, que Nietzsche había dramatizado de forma tan impresionante [...]. La razón se disocia en una pluralidad de esferas de valor destruyendo su propia universalidad. Esta pérdida de sentido la interpreta Weber como el desafío existencial ante que se ve el individuo de reconstruir en el ámbito privado de su propia biografía, con el arrojo que la desesperación produce y con la absurda esperanza del desesperado, la unidad que ya no cabe reconstruir en los órdenes de la sociedad[54].

Para Habermas, sin embargo, no resulta claro cómo se relaciona la tesis de la pérdida del sentido de la existencia con la tesis de la disminución de la libertad individual, y por ello acusa aquí a Weber de una inconsistencia teórica que puede conducir, mediante su pluralismo valorativo y su énfasis en la racionalización de relaciones medio – fin, a los riesgos autoritarios del decisionismo y el irracionalismo[55]. De cualquier modo, la afirmación de una *pluralidad* inconciliable entre valores últimos, misma que en última instancia genera el fundamento para el descubrimiento de Weber de una pluralidad de formas de racionalidad, es lo que a Habermas le produce gran angustia y vértigo desde el momento en que para él, al igual que para todos los marxistas e "ilustrados", debe haber *en principio* una fórmula armónica capaz de

---

[53] J. Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, p. 320.
[54] ***Ibid.***, p. 321.
[55] ***Ibid.***, pp. 326 – 327.

conciliar en un todo racional los valores últimos más preciados, por lo cual se rechaza la afirmación pluralista e irreconciliable entre los valores últimos detectada por Weber a partir de Nietzsche, así como también es incapaz de reconocer el fundamento a partir del cual Weber detecta la pluralidad de formas de racionalidad. En todo caso, para Habermas resulta mucho más cómodo y "conveniente" reducir a Weber a la expresión de *una sola* forma de racionalidad, la orientada por el arreglo de medios a fines, y después criticarlo por su *monismo* racionalista cuando previamente se le ha cuestionado por su *pluralismo* valorativo, sin entender que de éste también se desprende necesariamente una concepción plural de las formas de racionalidad. En esto reside así una de las múltiples inconsistencias de la crítica reduccionista de Habermas a Weber, lo cual lo lleva a afirmar que "Weber va demasiado lejos cuando de la pérdida de la unidad sustancial de la razón infiere el politeísmo de unos poderes últimos que contienden entre sí y cuya irreconciabilidad radicaría en el pluralismo de pretensiones de validez *incompatibles*"[56].

Para Habermas no es admisible afirmar pues ni un pluralismo valorativo que cuestione los *criterios* "universales" de valor y de racionalidad[57], ni tampoco acepta que "la diferenciación de los *sistemas* en que se organizan la ciencia, el derecho y el arte [...] tenga forzosamente que provocar un conflicto entre órdenes de la vida irreconciliables"[58]. En suma, Habermas no acepta la posibilidad del reconocimiento de un *pluralismo valorativo* que a su vez lleve a la postulación de un *pluralismo de las formas de racionalidad* y racionalización, al mismo tiempo que su propio enfoque sistémico, esencialmente ajeno a la obra de Weber, lo lleva a negar las condiciones de

---

[56] ***Ibid.***, p. 323.
[57] ***Ibid.***, p. 324.
[58] ***Ibid.***, p. 325.

*conflicto* dado el equilibrio homoestático que a final de cuentas siempre busca alcanzar y promover un enfoque basado en la teoría de sistemas. Tal deformación interpretativa se fusiona con la insistencia de reducir a la compleja y plural noción de racionalidad en Weber a su expresión particular de una racionalidad con arreglo a fines o *Zweckrationalität*, para después criticarlo por supuestamente caer en un análisis sistémico:

> Weber dispone de un concepto complejo de racionalidad práctica que parte de una coordinación de los aspectos "racionales con arreglo a fines" y "racionales con arreglo a valores" de la acción. Más, *por otro lado*, Weber considera la racionalización social exclusivamente (*sic!*) bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Ese concepto comprehensivo de racionalidad que Weber pone a la base de sus investigaciones sobre la tradición cultural no lo aplica al plano de las instituciones. Para la racionalidad de los sistemas (*sic!*) de acción sólo parece tener importancia el complejo de racionalidad cognitivo – instrumental. Curiosamente, en el plano de los subsistemas (*sic!*) economía y política, sólo tendría efectos generadores de estructuras el aspecto de acción racional con arreglo a fines, no el de acción racional con arreglo a valores. Leyendo la sociología weberiana del Estado y del derecho se obtiene la impresión de que en las sociedades modernas los procesos de racionalización sólo afectan al saber teórico-empírico y a los aspectos instrumentales y estratégicos, mientras que la racionalidad práctica no parece poder institucionalizarse de forma autónoma, esto es, con el sentido propio que competería a un subsistema (*sic!*) específico[59].

Tal crítica resulta a final de cuentas inválida porque parte de demasiadas deformaciones que después son esgrimidas como premisas demostradas. En primer lugar, 1) Weber no aborda la cuestión de la racionalización social "exclusivamente" en el ámbito de la economía, del derecho y del Estado, sino que también lo hace en el ámbito de la religión y las formas de dominación; 2) en segundo lugar, Weber toma muy en cuenta la dialéctica entre la

racionalización formal y la racionalización material en los ámbitos del derecho y de la economía, así como también de las formas de dominación, a pesar de que Habermas borre convenientemente en su crítica toda referencia a los aspectos de racionalidad *material* tan presentes en *Economía y sociedad* para explicar el desarrollo de la economía y el derecho, así como de formas de dominación tradicional, como por ejemplo la justicia del Cadí de la dominación sultanista; 3) y en tercer lugar, la referencia a "sistemas" y "subsistemas" no pertenece al corpus teórico weberiano, y por ser ajenos a Weber podría lógicamente deducirse que la crítica de Habermas resulta más apropiada para Parsons que para Weber, quien ni comete el reduccionismo del que se le acusa, ni estaba interesado, como sí le ocurre a Habermas y a Parsons, en eliminar *normativamente* el conflicto social, el cual siempre es visto por Weber, en todo caso, dentro de un enfoque *realista* e *historicista* y no dentro del antitético enfoque de la teoría de sistemas, con su sesgado interés por mantener el orden, y ver al conflicto social como algo naturalmente superable dada su esencia "disfuncional", por lo cual siempre es deseable su eliminación.

Tal deseo por la eliminación del conflicto, caería para Weber dentro del ámbito de una evaluación normativa y no necesariamente dentro de uno de "posibilidad objetiva", pues en este aspecto Habermas parece olvidar, o simplemente no percatarse, que en relación al tema de conflicto la visión de Weber era mucho *más radical* que la de Marx, y esto por una sencilla y evidente razón: Marx preveía como meta de la historia la *eliminación del conflicto*, una vez que desapareciera el Estado, la lucha de clases y la dominación del hombre sobre el hombre en la etapa del comunismo científico;

---

[59] ***Ibid.***, pp. 329 – 330.

en cambio, Weber es un *realista* que no considera posible ni la eliminación del conflicto social, ni la desaparición de la dominación del hombre sobre el hombre. En este sentido el *realismo* político de Weber es heredero de Maquiavelo y Hobbes en su *radical* (es decir, que va a la raíz del asunto) visión del conflicto, mientras que el utopismo marxista, y quizá también el de Habermas, es heredero de Rousseau y la Ilustración en su aspiración por eliminar el conflicto en alguna fase "color de rosa" de la historia. Con estas observaciones finalizamos nuestras críticas originales a la deformada interpretación de Habermas de la teoría de la racionalización de Max Weber; debemos proceder ahora a dar cuenta de las de otros autores, más tibias y menos radicales que las nuestras.

***Críticas europeas a la deformación reduccionista de Habermas en su interpretación de la obra de Weber.-*** La tergiversación de la lectura de Max Weber por parte de Habermas ha sido señalada ya por distintos autores, atentos tanto a los textos de Weber como a los de Habermas, aún y cuando no hayan señalado necesariamente los mismos aspectos aquí expuestos y denunciados. Así, mientras que, por un lado, al discutir la cuestión de la racionalización en Weber, el británico Anthony Giddens hace notar con justa razón que "la interpretación de Weber por parte de Habermas es ciertamente tan cuestionable aquí como en otros puntos"[60], y el alemán Jürgen Busche advierte que la noción de racionalidad en Weber es demasiado compleja como para reducirla al estrecho tipo de la *Zweckrationalität* o "racionalidad con arreglo a fines"[61], por el otro, el estadunidense Jeffrey Alexander critica el que

---

[60] Anthony Giddens, "Reason Without Revolution? Haberma's *Theorie des kommunikativen Handelns*", en: Richard J. Bernstein (ed.), ***Habermas and Modernity***, ***op.cit.***, p. 104.

[61] Jürgen Büsche, "Sein oder Nichtsein – das ist nicht die Frage: Jürgen Habermas und seine *Theorie des kommunikativen Handelns*", ***Frankfurter Allgemeine Zeitung***, sábado 27 de febrero de 1982, p. 10.

para alcanzar sus objetivos teóricos, "Habermas se ve obligado a distorsionar la comprensión de Weber de la racionalidad moderna tan imperiosamente como la escuela de Francfort distorsionó a la de Hegel"[62], conforme la francesa Catherine Colliot-Thélène denuncia tanto "la violencia impuesta a los textos weberianos para ponerlos al servicio de un propósito que no era el suyo", como la tendencia general de *La acción comunicativa* de Habermas "a imponer distorsiones a los textos de diversos autores para ponerlos al servicio de una supuesta *razón comunicativa*"[63].

Un aspecto en particular de la distorsionada interpretación de Habermas, que a Colliot-Thélène le merece especial atención, es precisamente el de la tesis weberiana sobre el protestantismo, desde el momento en que "la manera en que Habermas reinterpreta la función de la ética protestante (más exactamente, calvinista o puritana) dentro de la comprensión weberiana de la racionalidad occidental es particularmente desconcertante"[64]. En efecto, Habermas critica a Weber por no ver la posibilidad de una "evolución moral" en Occidente que trascienda las restricciones antifraternales de la ética protestante y sea capaz de "superarla" mediante "una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir, de una ética comunicativa"[65]. Frente a la posibilidad de esta ética comunicativa secularizada, Weber "se empecina" en tan sólo considerar la "evolución moral" en términos del ineluctable avance de la

---

[62] Jeffrey C. Alexander, "Review Essay: Habermas's New Critical Theory: Its Promises and Problems", ***American Journal of Sociology***, vol. 91, núm. 2, septiembre 1985, p. 411: "To do this, Habermas must distort Weber's understanding of modern rationality as badly as the Frankfurt school distorted Hegel's".

[63] Catherine Colliot-Thélène, "Habermas , lecteur de Marx et de Max Weber", ***Actuel Marx***, núm. 11, primer semestre 1992, pp. 95-112, reeditado posteriormente en: Catherine Colliot-Thélène, ***Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits***, París, PUF, 2001, páginas citadas: 69 y 65.

[64] ***Ibid.***, p. 65.

[65] J. Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, p. 315.

racionalidad con arreglo a fines y por ello ve en la ética protestante a una etapa "más avanzada" del desarrollo ético frente al de la ética religiosa de la fraternidad. Habermas fustiga a Weber por este supuesto empecinamiento y no ser capaz de ver que "la ética protestante no es en modo alguno una materialización ejemplar, sino una materialización distorsionada y *sumamente irracional* de esa conciencia moral que empezó expresándose en la ética religiosa de la fraternidad"[66]. Como consecuencia de su restricción de la noción de racionalidad a la "racionalidad con arreglo a fines", Weber fue incapaz de explorar las verdaderas potencialidades de la "evolución moral" en Occidente en la dirección de una "superior" y más "avanzada" ética comunicativa, desde el momento en que en términos de esa misma "evolución moral", la ética protestante no puede ser vista más que como una forma de regresión y retroceso. De tal modo que:

> Apenas podría formularse de modo más tajante la recaída particularista que esta ética ascética de la profesión, basada en la arbitrariedad de la gracia, recortada en términos egocéntricos, adaptada a las exigencias de una economía capitalista hostil a la fraternidad, supone por debajo del nivel ya alcanzado en la ética de la fraternidad desarrollada en términos comunicativos. Sin embargo, Weber no explota teóricamente esta idea[67].

Ahora bien, Colliot-Thélène considera que esta crítica se basa en las forzadas premisas de una "lógica evolutiva" y por etapas que Weber no compartía; en una supuesta y no demostrada reducción de la noción de racionalidad de Weber al tipo específico de la "racionalidad con arreglo a fines"; y en una también muy forzada e infundamentada suposición en el

---

[66] ***Ibid.***, p. 303.
[67] ***Ibid.***, p. 299.

sentido de que Weber haya deseado presentar a la ética protestante como "modelo" de desarrollo moral. Por otro lado, los propósitos explícitos de Weber en su investigación sobre la ética protestante son de naturaleza muy distinta a la que supone Habermas, quien simplemente parece ignorarlos en aras de sus propios intereses por el desarrollo de una ética comunicativa, lo cual evidentemente era ajeno a los intereses de Weber. En suma, Colliot-Thélène fustiga a su vez a Habermas porque:

> El problema que Habermas plantea simplemente es ajeno a Weber, quien jamás presentó a la ética protestante como un modelo o una anticipación de una racionalidad práctica global que implicara tanto la racionalización de valores como la de medios y fines [...]. La noción misma de "nivel ético" se encuentra totalmente ausente en la problemática de Weber. Por consiguiente resulta vano y fuera de contexto reprocharle el que no haya explotado la fecundidad de la paradoja que descubrió en la ética protestante de la vocación [...]. La ética protestante no podía representar para él ninguna regresión desde el momento en que no comparte el canon para apreciar tal "regresión". La ética protestante era para Weber simplemente una forma de racionalismo ético particular, cuya importancia no tenía, en sus análisis, ninguna ejemplaridad, sino que únicamente importaba por sus efectos históricos[68].

En cuanto a la interpretación de Habermas de la ética religiosa de la fraternidad como una anticipación de la ética comunicativa, al lado del surgimiento del derecho liberado de la tradición como un proceso evolutivo en la misma dirección, Colliot-Thélène afirma que entiende por qué tal premisa resulta fundamental para la argumentación de Habermas, pero lo que resulta inválido es que manipule los textos weberianos a fin de imponerles propósitos

---

[68] Catherine Colliot-Thélène, "Habermas , lecteur de Marx et de Max Weber", en: ***Études wébériennes***., ***op.cit***., pp. 66-67.

que no eran los suyos: "Lejos de pensar los dos procesos en cuestión (el desarrollo de una ética de la fraternidad universal y el surgimiento de un derecho liberado de la tradición) como solidarios, Weber los trató en contextos muy diferentes"[69]. La explicación de las razones por las cuales Habermas perpetra tal manipulación de los textos weberianos conduce directamente, según la autora francesa, "al punto más problemático de toda la empresa de Habermas", a saber: intentar refundar el proyecto inacabado de la Modernidad, con su pretendida "significación normativa universal, mediante la *rehabilitación de la idea del progreso*, tan cuestionada por el escepticismo historicista"[70]. Para ello, Habermas le impone un enfoque evolucionista a la obra de Weber e intenta borrar todas las incómodas huellas de relativismo historicista en la misma, así como también subestima la enorme influencia de Nietzsche en ella. No obstante:

> El rigor con el que Max Weber toma su distancia, lo mismo frente a toda forma de filosofía de la historia como de sus sustitutos evolucionistas, se debe en mucho, sin duda, a la influencia de Nietzsche, influencia subestimada en gran parte por Habermas. A los ojos de Weber, la idea del progreso, en todas sus variantes, no tiene ningún otro sentido que el de llenar el vacío dejado por la erosión de las ideas religiosas [...]. Las condiciones hermenéuticas generales de toda historiografía inevitablemente suscitan la apariencia del progreso. Pero Max Weber nunca cesó de luchar contra esa apariencia, y con tanto vigor que incluso reconocía las orientaciones eurocentristas de sus propias directrices de investigación [...]. Por el contrario, es muy claro que la renovación del evolucionismo propuesto por Habermas busca restaurar la idea de un sentido para la historia, a pesar de todas las cautelas con las que acompaña la enunciación de ese proyecto, [pero éste] no puede apoyarse en Weber más que al precio de una interpretación difícilmente aceptable[71].

---

[69] ***Ibid.***, p. 69.
[70] ***Ibidem.***
[71] ***Ibid.***, pp. 70-71.

Por otro lado, el intento de Habermas por apoyarse en y "superar" a Weber resulta a final de cuentas una tarea inútil precisamente por no haber respetado sus supuestos y haber deformado sus ideas y aportaciones. Porque según Colliot-Thélène cuando no se deforman o simplifican las ideas de Weber y se interpretan adecuadamente en el contexto en que las desarrolló, es posible encontrar que sus soluciones a diversos problemas teóricos son difícilmente "superables". Por ejemplo, frente al dualismo de las ideas y los intereses, por medio del cual se le ha buscado interpretar o bien como un "espiritualista" opuesto a Marx, o bien como una especie de marxista de nuevo cuño, lo cierto es que al ubicar en el centro de su interés a la noción de la *Lebensführung*, o estilo de modo de conducción de las conductas sociales, Weber de hecho rechazó y superó el dualismo de los intereses y las representaciones "ideales"; al plantear la posibilidad de pensar en términos de "afinidades electivas" las demandas simbólicas y las condiciones materiales, Weber exhibió como un falso problema la cuestión de la prioridad de las unas sobre las otras o viceversa; al advertir explícitamente en sus ensayos sobre el protestantismo la necesidad de complementar esa investigación con otra que prestara mayor atención a las condiciones sociales, especialmente económicas, que influyeron en el desarrollo del ascetismo intramundano del protestantismo, y realizar posteriormente buena parte de ese proyecto en *Economía y sociedad*, así como también tomar muy en cuenta la influencia de las condiciones materiales en sus ensayos sobre la ética económica de las religiones universales, Weber demostró la manera en que pueden ponerse en

práctica, en investigaciones empíricas, sus supuestos teóricos sobre la articulación de las ideas con los intereses[72].

Y en lo que respecta a la interpretación del significado de la historia, todo indica que es más bien el proyecto evolucionista, teleológico y optimista de Habermas el superado, conforme la perspectiva historicista y pluralista de Weber sigue hoy más que nunca vigente. La sociología weberiana, según Colliot-Thélène, tiene notables logros al registrar la pérdida de credibilidad no sólo en la idea del progreso, sino también en los esquemas evolucionistas y teleológicos utilizados para explicar el "sentido" de la historia. Al tomar nota de esta pérdida de credibilidad, "Weber se esfuerza por constituir un saber estrictamente empírico de la historicidad de las diversas sociedades humanas, mediante la suspensión de toda presuposición respecto al sentido inmanente del devenir de esas sociedades [...]. La ausencia del sentido de la historia era sin duda para Weber el destino de nuestra época"[73]. Lo ilegítimo de la manera en que Habermas se apropia de Weber para sus propios propósitos teóricos, es que no puede hacerlo más que mediante una deformación de los supuestos constituyentes y esenciales de la perspectiva historicista weberiana, de lo cual surge, para Colliot-Thélène, tanto una paradoja como un estilo inaceptable de apropiación del trabajo de los demás:

> La paradoja del proyecto de Habermas proviene de que exige a la obra weberiana los medios para una reconstrucción del materialismo histórico capaces de restaurar precisamente esa dimensión evolucionista de la que Weber quería emanciparlo. Por supuesto que nada impide reconstruir [...] una especie de esquema de desarrollo racional de la humanidad, si se considera que ese postulado es necesario para salvar

[72] ***Ibid.***, p. 75.
[73] ***Ibid.***, p. 76.

> la pretensión universal de la razón occidental, y si esa operación de salvamento se antoja indispensable para pensar la posibilidad de una ética. En cambio, resulta sumamente criticable requisar para tal empresa obras que se basan en premisas radicalmente opuestas[74].

La crítica de Anthony Giddens a la apropiación de varios supuestos weberianos en el proyecto de Habermas va, sin embargo, no tanto en la dirección de considerar incompatibles los elementos de ambas perspectivas, sino en la de afirmar más bien que Habermas fracasó en su intento por "superar" a Weber precisamente porque se basó en demasiados de sus supuestos y acabó así por construir una obra que le debe a Weber mucho más de lo que le reconoce, o le gustaría reconocerle. En la tabla de variadas críticas que Giddens le propina a Habermas, sobresale el de su complicada relación con Weber, tanto en lo referente a las diferencias, como a las deudas:

> Las teorías evolucionistas siempre tienen muchas dificultades para disociarse del etnocentrismo, especialmente del eurocentrismo; no estoy para nada convencido de que hayas logrado evadirlos [...]. El sentido de contingencia en la historia, tan acentuado en los escritos de Max Weber, parece estar ausente en tu trabajo [...].
> Encuentro tu adaptación y crítica del concepto de racionalización de Weber intrigante e impositivo. Has demostrado que la obra de Weber, al menos en ciertos aspectos básicos, es más importante para diagnosticar los rasgos del tipo de sociedad en que vivimos hoy, que los escritos de Marx. [Pero] ¡tienes demasiado de Weber y muy poco de Marx! Cualquiera que se apoye tanto en Weber, como tú lo has hecho, muy probablemente será arrastrado también a conclusiones weberianas – por mucho que diga que no. Criticas a Weber por confinar la racionalidad primordialmente a la expansión de la racionalidad con arreglo a fines, pero te ves obligado a aceptar que este es el tipo de racionalidad que domina a la cultura moderna. Tu diagnóstico sobre los orígenes, y probable futuro, de los actuales movimientos sociales se ve

[74] ***Ibidem.***

> notablemente similar al que Weber hubiera hecho, excepto porque tú deseas hablar de "patologías" y apegarte más a una perspectiva optimista con respecto a las posibilidades del cambio social. Pero no puedo ver lo que justifica tu optimismo. Después de todo, Weber esperaba que hubiera movimientos de protesta dirigidos contra el predominio de la racionalización; y esperaba que tomaran la forma, o de un renacimiento religioso, o como el de los llamados movimientos de "contracultura". Pero no creía que tuvieran éxito en revertir la marea de la racionalización, con todas sus opresivas consecuencias. A pesar de todo lo que has dicho sobre las frustradas pretensiones de validez, y acerca de la colonización del mundo de vida, no puedo ver en dónde lleva tu análisis a una conclusión sustancialmente diferente[75].

De hecho sí hay conclusiones muy diferentes entre Weber y Habermas en sus respectivos diagnósticos de la modernidad y, sobre todo, en la forma como ven el futuro: Weber ve una creciente diferenciación pluralizada entre los valores últimos y una imposibilidad de reconciliarlos en una fórmula armónica de última instancia, mientras que Habermas quiere ser el heredero de la Ilustración, así como de Hegel y Marx, al proponer un proyecto de racionalidad evolutivo tendiente a una reconciliación armónica de los mejores valores de la experiencia histórica de la humanidad, aún y cuando esos valores sean en realidad los de la experiencia histórica de Occidente.

No obstante, lo que más bien Giddens parece detectar en su crítica es que Habermas no logró realmente ni "superar" ni trascender a Max Weber; que a pesar de hacer todo lo posible por reducir la compleja noción de racionalidad de Weber al tipo específico de la *Zweckrationalität* o "racionalidad con arreglo a fines", la complejidad weberiana con respecto a la racionalidad tiene un fondo insobornable e irreductible, lo cual se expresa en

---

[75] Anthony Giddens, "Reason Without Revolution? Haberma's *Theorie des kommunikativen Handelns*", ***op.cit.***, pp. 118-121.

la reaparición, bajo varias de sus múltiples formas, en los análisis que el propio Habermas curiosamente intenta presentar como "opuestos" a la "racionalidad" weberiana. Más aún, con su distinción entre racionalidad comunicativa por un lado, y la *Zweckrationalität*, la racionalidad instrumental y la racionalidad estratégica, abierta o encubierta[76], por el otro, Habermas pretende tener un marco teórico de mucho mayor alcance y amplitud que el de Weber, entre otras cosas porque la noción de racionalidad con arreglo a fines, supuestamente "privilegiada" por éste, queda incorporada y superada en el marco más amplio que conduce a la acción comunicativa. Weber es así "*aufgehoben*" (absorbido, trascendido y conservado) por la teoría de la acción comunicativa, o por lo menos tal es una de las principales pretensiones teóricas subyacentes al proyecto de Habermas.

***Una propuesta teórica más compleja y alternativa a la de Habermas.-*** Ahora bien, con fundamento en los elementos aportados en el capítulo introductorio de la presente investigación, consideramos posible demostrar nuestra tesis con respecto a que Max Weber tenía una noción de racionalidad mucho más amplia, compleja y plural de la supuesta por el reduccionismo de Habermas, pues precisamente porque Weber no pretendió concebirla dentro de un "sistema", tiene muchos rasgos que la hacen en realidad mucho más amplia que la teoría de la acción comunicativa, al grado que ésta podría quedar incorporada dentro de ese marco teórico más amplio, en calidad de un mero tipo específico de racionalidad, previsto y contemplado expresamente por Max Weber. Más aún, el marco teórico de Weber resulta más amplio, plural y de mayor alcance que el de Habermas entre otras cosas porque es menos "eurocéntrico" o "imperialista", desde el momento en que está construido

[76] J. Habermas, ***Teoría de la acción comunicativa I, op.cit.***, especialmente figura 18 en la p. 426.

sobre la base de la conceptualización historicista no sólo de las experiencia del desarrollo del racionalismo occidental, sino también de otras formas de racionalismo en culturas no occidentales.

En muchas partes de su obra Weber trabaja con una compleja y diversificada noción de racionalidad, pero es sobre todo en las secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* donde aparece con mayor precisión conceptual esa pluralidad de distinciones analíticas en torno a la noción de racionalidad y sus derivados (racionalismo y racionalización). Así, hemos visto desde el capítulo introductorio de esta investigación que en su "Introducción a la ética económica de las religiones universales" (1915/1916), Weber distingue por lo menos cuatro tipos de racionalismo[77], de los cuales pueden extraerse cuatro tipos de racionalidad para una clasificación sistemática, según ha sido propuesto en otra de mis investigaciones[78]. Uno de esos tipos es el de la *racionalidad teórica*, emprendida por ejemplo, cuando "el pensador sistemático aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos"[79]; otro es el de la *racionalidad instrumental con arreglo a fines* (*Zweckratioanlität*), "en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados para ello"[80]; un tercero es el de la *racionalidad formal* definido por la ordenación metódica en términos de reglas abstractas (*Planmässigkeit*)[81], para ordenar las actividades mediante un establecimiento de reglas fijas y

---

[77] Ver. Max Weber. ***Ensayos sobre sociología de la religión***. vol. I. trad. José Almaraz y Julio Carabaña. Madrid. Taurus. 1983. p. 215

[78] Francisco Gil Villegas M. "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***op.cit.***, especialmente pp. 39-43

[79] Max Weber. ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, op.cit., p. 215.

[80] ***Ibidem.***

[81] ***Ibidem***. Ver también: Max Weber. ***Economía y sociedad***. 2ª. ed., ***op.cit.***, p. 64-65; 603-608; y 707-708.

rutinas, donde las decisiones jurídicas, económicas o de dominación se toman en relación a esas reglas y no con base en criterios personales o de excepción; finalmente el cuarto, y más amplio tipo, se da en la *racionalidad material, sustantiva o valorativa* (*Wertrationalität*), basado en postulados valorativos o ideas éticas que tienen un efecto transformador sobre la vida cotidiana, tales como la justicia, la igualdad, la salvación, el nirvana, el karma, la sociedad sin clases y sin Estado, "primero los pobres", la soberanía, la lucha contra la corrupción, "el rayo de la esperanza", la igualdad de géneros, las decisiones por consenso y no por "mayoriteo", en fin, un tipo de racionalidad regido por imperativos éticos, ideas de salvación y redención, o máximas de conducción política. O, si se prefiere otra síntesis:

> La racionalidad sustantiva o material puede dirigirse a una sola esfera vital o institucional dejando otras intactas. El comunismo, el feudalismo, el capitalismo, el hedonismo, el esteticismo, el budismo, el hinduismo, etcétera, son ejemplos de racionalidades sustantivas. Puesto que estos valores pueden ser en principio infinitos, la acción puede ordenarse en patrones de modos de vida en un número infinito de formas. La economía, el derecho, la religión, la forma de dominación sultanista, son susceptibles de ordenarse de acuerdo a distintos valores y caer así bajo el criterio de la racionalidad sustantiva. La infinidad y pluralidad de posibilidades sitúa a la racionalidad sustantiva en un perspectivismo radical. Para Weber, la racionalidad sustantiva, y los procesos de racionalización basados en ella, siempre han existido en referencia a direcciones" o "puntos de vista " últimos [...]. Este tipo de racionalizaciones depende así de la preferencia implícita o explícita, consciente o inconsciente, por ciertos valores últimos y por la sistematización de la acción para conformarse a esos valores [...]; para Weber lo "irracional" no es algo fijo e intrínsecamente irracional, sino que resulta de la incompatibilidad de una constelación de valores con otra[82].

[82] F. Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***op.cit.***, p. 43.

La pluralidad de perspectivas en torno a la noción de racionalidad la amplificó Weber al estudiar los diversos tipos de racionalidad que surgen de las diversas maneras en que las grandes religiones universales han dado su propia respuesta al problema de la teodicea, a fin de encontrar así que hay un "racionalismo de dominio del mundo" propio de Occidente, un "racionalismo de adaptación pragmática al mundo" propia del confucianismo; un "racionalismo de fuga del mundo" propio del hinduismo; y un "racionalismo de conquista violenta del mundo" propio del Islam[83]. En todos ellos operan distintos "puntos de vista" últimos con respecto al significado del mundo y la manera de actuar y conducirse en él. Lo importante de esta clasificación adicional de formas de racionalismo es que con ello se demuestran dos cosas: 1) que Weber no redujo todas las formas de racionalidad a la *Zweckrationalität*, como erróneamente supusieron, primero Marcuse, y después Habermas, así como algunos otros despistados; y 2) que en la pluralidad de tal perspectivismo radical no hay posibilidad de acusar a Weber de "eurocéntrico", tal y como Giddens sí acusa y caracteriza a Habermas, desde el momento en que Weber fue capaz de encontrar, con fundamento en su perspectiva historicista, la posibilidad de ver la "superioridad relativa" de otras formas de racionalidad no occidentales, a partir de una determinada perspectiva, basada en un específico criterio valorativo, que no es del de la mayor eficiencia, o la selección de los mejores medios para la consecución de un determinado fin, ni la del mejor desarrollo tecnológico, o el dominio estratégico del mundo mediante la conquista militar de otras culturas, sino el de la manera de encontrar la mejor integración, y explicación posible, al significado de la existencia en el mundo. De una manera que difícilmente

podría calificarse de "eurocéntrica", pero sí de cosmopolitismo historicista. Weber expresamente advirtió así, en relación a las formas de saber propias de la India, que se trata de:

> Un saber, bien entendido, no de las cosas de este mundo, de los sucesos cotidianos de la naturaleza y de la vida social y de las leyes que rigen ambos dominios. Sino un saber filosófico del "sentido" del mundo y de la vida. Obviamente, un saber filosófico así nunca puede ser sustituido con los medios de la ciencia empírica occidental, que según su intrínseca finalidad, tampoco debe aspirar a ello. Está más allá de ésta. Asia, y esto quiere decir de nuevo la India, es el país típico de la lucha intelectual única y exclusivamente por la "cosmovisión" en el sentido propio de la palabra: por un "sentido" de la vida en el mundo. Podemos asegurar aquí [...] que no hay absolutamente nada en el ámbito del pensamiento sobre el "sentido" del mundo y de la vida que no haya sido pensado *de alguna forma* en Asia[84].

Por supuesto que Weber tampoco consideraba que este tipo de racionalismo podía seguir de "modelo" para el desarrollo propio de Occidente, pues era demasiado "realista" para suponer tal cosa, además de que la perspectiva historicista a la que él pertenecía junto con Troeltsch y Meinecke, se basaba precisamente en el supuesto de Herder de afirmar y reconocer la pluralidad irreductible de la diversidad de formas culturales e históricas sin intentar reducirlas todas a un solo modelo, sea el de la Ilustración, el de la experiencia oriental, el de las lecciones del sermón de la montaña, el del racionalismo cartesiano, o el de la revuelta romántica contra la corriente ilustrada. *Lo decisivo* es detectar y afirmar pues la pluralidad irreductible de

---

[83] Max Weber. ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, ***op.cit.***, especialmente: pp. 193-196; 208-210; 438-451 y 464-466.

[84] Max Weber. ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1987, p. 348.

las diversas formas de racionalismo. Y tal característica perspectivista ha sido reconocida por diversos intérpretes de la obra de Weber, quienes parecen responder también con ello al reduccionismo del esquema interpretativo de Habermas, cuando plantean, por ejemplo, lo afirmado por Donald N. Levine en 1985:

> En primer lugar, el aparato conceptual que desarrolló Weber para representar las formas y procesos de racionalización está mucho más diferenciado que el empleado en otros análisis. En segundo lugar, mediante sus estudios comparativos de los diversos esfuerzos para racionalizar la cultura en la Antigüedad, el Medio Oriente, China y la India, Weber trascendió decisivamente la noción eurocéntrica de que el desarrollo del racionalismo es un fenómeno exclusivamente occidental. De hecho es posible verlo como alguien que reconoció la manera en que Oriente había alcanzado formas de racionalidad superiores en diversos aspectos a las alcanzadas en Occidente [En cuanto a] lo escrito por Weber con respecto a las formas y procesos de racionalización, conviene reconocer que su profundidad en estas cuestiones no sólo carece de precedentes, sino que permanece insuperada. Ninguna discusión subsecuente de la racionalización que conozca ha conseguido dominar los niveles de complejidad y claridad de visión que alcanzó Weber[85].

Esto nos lleva a presentar la siguiente propuesta teórica con respecto a la relación que más bien guardan entre sí las respectivas teorías de la racionalidad de Weber y Habermas. Lejos de poder incluir y absorber la teoría de la acción comunicativa a la compleja y plural noción de racionalidad de Weber, una vez demostradas las razones por las cuales no puede quedar reducida ésta al tipo específico de la *Zweckrationalität*, queda de manifiesto que la teoría estrecha, por sus tendencias eurocéntricas y reduccionistas hacia

---

[85] Donald N. Levine, ***The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory***, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, pp. 150-151.

un supuesto modelo universal de racionalidad, es más bien la de Habermas, mientras que la de Weber fundamentada en una perspectiva historicista y plural irreductible es, no tan sólo más amplia, compleja y abarcadora, sino también más realista desde el momento en que no considera que haya actualmente condiciones de posibilidad objetiva para suponer que el interés por la comunicación supuestamente "no distorsionada" sea capaz de eliminar, en el futuro previsible, las formas de racionalidad estratégica e instrumental de la acción social contemporánea. De la misma manera en que resultó utópica e históricamente falsada la suposición de Marx con respecto a que la desaparición de las clases y del Estado eliminaría las condiciones de conflicto social una vez que los medios de producción fueran desplazados de las manos privadas a las colectivas, del mismo modo ha resultado utópica y falsada la suposición de Habermas con respecto a que la acción social del futuro previsible se regiría por los canones de una acción comunicativa capaz de eliminar los remanentes de la acción estratégica y la creciente "colonización del mundo de vida".

Toda la teoría de la acción comunicativa de Habermas puede quedar así incorporada sin mayores problemas dentro de la teoría de la racionalidad de Weber en calidad de no ser, en el fondo, más que una forma particular, una variante más, del plural tipo de la *racionalidad sustantiva o valorativa*: interesante en su propuesta y aspiraciones éticas emancipativas, pero nada más y sin una posibilidad real de cristalización en las condiciones actuales de distribución de formas de poder y de las condiciones de conflicto que tercamente se rehusan a desaparecer. *La pluralidad historicista* de Max Weber resulta en este sentido mucho más amplia, compleja y abarcadora, así como más realista, que la supuesta pretensión de validez universal y planetaria

propuesta por Habermas dentro de su aspiración para concluir y culminar el "proyecto inacabado de la Modernidad", en cuanto modelo propuesto para que por ese camino transiten todas las formas de expresión cultural del planeta.

Concluimos en consecuencia que nuestra propuesta teórica alternativa, basada en un apego mucho más fiel a los textos de Max Weber, así como a la irreductible tradición historicista a la que él mismo pertenecía, permite demostrar no sólo las insuficiencias y tergiversaciones de la interpretación de la obra de Weber por parte de Habermas, sino que también exhibe sus insuficiencias y limitaciones. La auténtica posición historicista y antisistémica de Weber no sólo resulta más realista y cosmopolita que la de la "acción comunicativa" de Habermas, sino que también es mucho más pluralista y compleja porque en el fondo rechaza el supuesto contenido de racionalidad única e inmanente en las construcciones evolutivas y teleológicas, tanto del sentido o significado de la historia, como de los procesos mismos de racionalidad, racionalismo y racionalización. Frente a las tendencias "imperialistas" o "eurocéntricas" de la posición de Habermas, acusadas ya en la crítica que le propina Giddens, es la posición de Max Weber la que a final de cuentas resulta más amplia, compleja y cosmopolita. Por ello, nuestra tesis con respecto a que es la teoría de la acción comunicativa de Habermas la que encaja como una forma específica de las diversas formas de racionalidad distinguidas por Weber, y no viceversa, puede defenderse con mayor naturalidad y con menos problemas que la forzada y deformada pretensión de Habermas por reducir a Weber a sus propios y sesgados parámetros de interpretación. Creo haber demostrado plenamente en esta investigación todos aquellos elementos que permiten concluir que la "reconstrucción" de la noción de racionalidad de Weber por parte de Habermas, es sesgada, tramposa y

reduccionista. En cambio, no creo haber deformado ninguno de los supuestos esenciales con los que Habermas construye su teoría de la acción comunicativa, ni haber negado ninguna de sus aspiraciones de interés emancipatorio: no obstante, tampoco creo ser injusto con ellas al hacer notar, con fundamento en una perspectiva de realismo weberiano, que a final de cuentas tales aspiraciones han resultado utópicas, por poco realistas, y que la terca realidad de la "facticidad realmente existente" se ha encargado de falsarlas, cuando no de refutarlas.

La amplitud de la pluralista perspectiva de Max Weber con respecto a la cuestión de la racionalidad deriva pues de su cosmopolitismo historicista; en cambio, la estrechez de las ambiciosas pretensiones de validez de Habermas derivan de su normativismo absolutista, así como de su pretensión de proponerlo como "modelo" normativo de conducción política y social válido para *toda* la humanidad. Por ello, la posición de Habermas no puede evitar caer en una posición en última instancia occidentalizadora y "eurocéntrica", mientras que la plural perspectiva historicista de Max Weber es la real y plenamente cosmopolita, y por lo mismo es también, en el fondo, mucho más amplia y compleja que la de Habermas. De lo cual puede deducirse por qué es más fácil y menos forzado que la posición de Habermas sea incluida y absorbida dentro del marco teórico weberiano, mientras que éste es demasiado amplio y complejo como para incorporarlo, sin deformaciones y reduccionismos, en la estrecha y paradójicamente más limitada teoría de Jürgen Habermas.

# CONCLUSIONES

Todos aquellos intentos por resolver la cuestión del significado de la noción de racionalidad de Max Weber en términos de encontrar el común denominador de sus diversos usos, ya como "calculabilidad", instrumentalidad, criterio formal, arreglos de medios a fines, dominio sistemático de la realidad mediante conceptos, etc. fracasan, primero porque siempre es posible encontrar otros y diversos usos que Weber dio al concepto de racionalidad o sus derivados (racionalismo y racionalización), mismos que no se ajustan a tales criterios de demarcación en última instancia reduccionistas, y, segundo, porque no toman en cuenta, o en serio, las reiteradas y explícitas advertencias de Weber con respecto a que nada es racional o irracional en sí mismo, sino que siempre lo es en función de la perspectiva o conglomerado valorativo que se adopte para evaluarlo o determinarlo y que, por lo mismo, la noción de racionalidad debe definirse, en última instancia, en función de una estrategia relativizada y pluralizada capaz de hacer justicia a las complejas y ricas formas de expresión de aquello que va ser considerado como racional o irracional.

Dentro de las ricas y variadas aportaciones alemanas, a partir de la segunda posguerra, con respecto a la interpretación de la obra de Weber que hemos analizado y criticado en esta tesis, se han visto y abordado diversas perspectivas con respecto a cuál es supuestamente la correcta interpretación de la noción de racionalidad y sus derivados en Weber, así como cuál es su posible conexión con los problemas del cambio social y del significado del proceso histórico, ya sea que éstos se vean en términos evolutivos ("mínimos" o máximos), idealistas o materialistas, teleológicos ("descubiertos" o

"construidos"), o de pluralidad tipológica, antievolutiva y no idealista o normativa. Hemos argumentado a lo largo de la presente investigación las razones por las cuales consideramos correcta y más apegada a los auténticos propósitos teóricos y metodológicos de Weber a esta ultima aproximación, es decir, a la posición que ve a su obra regida por una rica y plural, incluso relativista y nominalista, noción de racionalidad, así como por una interpretación de la historia en términos tipológico comparativos, basados en una causalidad plural e inclusiva, con una propuesta de pluralidad irreductible entre las culturas y civilizaciones y, que en última instancia, rechaza cualquier visión teleológica a menos que tenga una mera función heurística, instrumental y metodológica. Tal orientación se encuentra arraigada al mismo tiempo en la tradición del historicismo alemán tardío a la que pertenecía el propio Max Weber, al lado de Troeltsch, Meinecke, Simmel y Otto Hintze, pero que remonta sus orígenes a la influencia de Herder y el Dilthey tardío, quien por cierto fue el primero en elaborar tipologías ideales, en principio antiteleológicas, para clasificar y explicar diversas cosmovisiones[1].

La pertenencia de Max Weber a esa corriente del historicismo alemán, a partir de la cual resulta particularmente clara su posición tipológica de pluralismo cultural y relativismo nominalista neokantiano, en la definición de su compleja noción de racionalidad y sus derivados, ha sido defendida por aquellos intérpretes de su obra que la han considerado precisamente a partir de

[1] Para las obras más importantes de Dilthey que conectan directamente con la posición del historicismo alemán tardío, y directamente con Max Weber, ver: Wilhelm Dilthey, ***Teoría de la concepción del mundo*** [***Weltanschauungslehre***], trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1945, y Wilhelm Dilthey, ***El mundo histórico*** [***Der Aufbau der geschichtlichen Welt***], México, FCE, 1944. Sumamente útil para interpretar el sentido del desarrollo intelectual de Dilthey y su conexión con el historicismo lo constituye un libro publicado dentro de una colección de sociología seleccionada por Karl Mannheim para una influyente editorial inglesa: H. A. Hodges, ***Wilhelm Dilthey. An Introduction***, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1944, especialmente pp. 99 – 105 y la selección de textos de Dilthey (especialmente pp. 146-155) tomados de la versión alemana original de las dos obras de éste ya citadas.

ese contexto intelectual, tal y como fueron los casos de Raymond Aron en Francia, Carlo Antoni y Pietro Rossi en Italia, Stuart Hughes y Georg G. Iggers en los Estados Unidos, así como, entre otros, Troeltsch, Mannheim y Wolfgang Mommsen en Alemania[2]. En México, mi ya citado artículo de 1982 sobre el concepto de racionalidad en la obra de Max Weber se hizo también a partir de estas y otras lecturas, según ya se ha rendido debida cuenta en el capítulo introductorio de la presente investigación.

Conviene insistir sin embargo, una vez más, que dentro de las interpretaciones alemanas de la posguerra sobre la obra de Max Weber analizadas y criticadas en la presente investigación, es probablemente la expuesta por Wolfgang Mommsen a lo largo de varios años con la que más coincidencias tenemos. Así, en su ponencia sobre "El concepto de Max Weber de la historia universal", presentada en el Congreso de Ciencias Históricas de Stuttgart en 1985 y publicada en la compilación de Jürgen Kocka de 1986[3],

---

[2] Ver: Raymond Aron, ***La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*** [1938], Paris, Vrin, 1969, en donde se analizan las relaciones entre Dilthey, Rickert, Simmel y Weber con respecto a la teoría de la historia; Carlo Antoni, ***Dallo storecismo alla sociologia***, Florencia, Sansoni, 1940, donde se abordan los parentescos teóricos entre Dilthey, Troeltsch, Max Weber, Meinecke, Huizinga y Wölfflin; Pietro Rossi, ***Lo storecismo tedesco contemporaneo***, Turín, Einaudi, 1956, quien expone y compara a Dilthey, Troeltsch, Max Weber, Meinecke, Windelband, Rickert, Simmel y Oswald Spengler; Stuart H. Hughes, ***Counsciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought 1890-1930***, Nueva York, Alfred Knopf, 1958 quien, entre otros, traza la relación de linaje entre Dilthey, Weber, Troeltsch y Meinecke; Georg G. Iggers, ***The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present***, Middletown Conn., Wesleyan University Press, 1968, quien en dos capítulos sobre "La crisis del historicismo" (pp. 124-228) compara las posiciones de Dilthey, Windelband, Rickert, Max Weber, Troeltsch, Meinecke, Simmel y Otto Hintze; para el primer tratamiento sistemático de las características del historicismo alemán tardío ver, Ernst Troeltsch, ***Der Historismus und seine Probleme***, Tubinga, Mohr, 1922, reproducción en Aalen, Scientia Verlag, 1977, quien además de dedicarle el libro a sus maestros Dilthey y Windelband, dedica amplias secciones del mismo a Max Weber, Rickert y Simmel; otro enfoque que ya discute expresamente las aportaciones de Troeltsch, fue el artículo de Karl Mannheim, "Historismus", ***Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik***, vol. LII, núm. 1, junio 1924, pp. 1-60, reproducido en Kurt H. Wolff (comp.) ***Karl Mannheims Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk***, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 246 - 307; Wolfgang J. Mommsen, ***Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte***, Frankfurt, Suhrkamp, 1974; y Wolfgang J. Mommsen, "Max Webers Begriff der Universalgeschichte" en Jürgen Kocka (ed.), ***Max Weber, der Historiker***, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, pp. 51-72.

[3] Ver, Wolfgang J. Mommsen, "Max Webers Begriff der Universalgeschichte" en Jürgen Kocka (ed.), ***op.cit.***, especialmente pp. 51-55.

Mommsen desarrolla ya explícitamente, con nombre y apellido, sus críticas a las interpretaciones "neoevolutivas" de Tenbruck y Schluchter sobre la base de que, para Mommsen, resulta prácticamente imposible concebir la teoría sociológica de Max Weber en términos de una reconstrucción evolucionista de la historia, ya sea restringida al caso de Occidente como lo hace Schluchter, o ampliada a toda la historia universal como lo hace Tenbruck, desde el momento en que las interpretaciones de Max Weber son, en todo caso, meras construcciones típico ideales de una *pluralidad de historias*, algunas de las cuales fueron construidas por él, en efecto, de manera teleológica, y por ello se han prestado lamentablemente a ser mal interpretadas en términos "neoevolutivos". Aparte de Schluchter y Tenbruck, Mommsen pudo haber criticado también a Seyfarth, Sprondel y Habermas en la dirección desarrollada por nosotros en los capítulos II y VI de la presente investigación. De cualquier modo, en contra de la específica interpretación de Schluchter, Mommsen sostiene por ejemplo que:

> ... la concepción de la historia universal de Max Weber no puede limitarse a una reconstrucción hipotética de una "historia societal de Occidente" [*einer "Gesellschaftsgeschichte des Okzidents"*] capaz de ser caracterizada mediante la sostenida y progresiva racionalización de todas las relaciones sociales, y del denominado "desencantamiento" de todas las posiciones valorativas extracotidianas. Más bien se trata de una concepción de la historia universal cuya intención está estructurada de manera pluralista y "abierta" frente al futuro, independientemente del temor a que, en el proceso de una progresiva burocratización, pueda llegar a darse una petrificación [*Versteinerung*] de la civilización occidental[4].

[4] ***Ibid.***, p. 51.

Por tal razón Mommsen subraya que no debe perderse de vista la orientación tipológica de la metodología weberiana, pues la interpretación significativa de los procesos sociales, tanto del pasado como del presente, sólo puede realizarse mediante la *construcción* de tipos ideales a partir de diversos puntos de orientación valorativa, capaces de asignar, en un inevitable proceso de "relación a valores", un significado cultural a esas construcciones típico ideales mediante las cuales se busca asignar un significado "racional" al sentido de la historia[5]. No obstante, este aspecto fundamental, claramente expuesto por Weber en sus ensayos metodológicos, sobre todo en el de "la objetividad" de 1904, no fue bien atendido en las diversas interpretaciones alemanas de la obra de Weber de la segunda posguerra, y por ello Mommsen señala explícitamente algunas de sus deficiencias:

> En el debate entre Wolfgang Schluchter y Friedrich Tenbruck sobre el significado del desarrollo histórico universal, no se ha dado suficiente atención al aspecto tipológico de la posición teórica de Weber. En tal debate se enfrentan entre sí una interpretación neoevolutiva y una neoidealista. En numerosos trabajos, el principal representante de la perspectiva neoevolutiva, Wolfgang Schluchter, ha emprendido una reconstrucción de gran aliento sobre la noción de Weber sobre la historia occidental basado fundamentalmente en sus escritos de sociología de la religión. Aunque Schluchter toma especial cuidado en distanciarse expresamente de las antiguas teorías evolucionistas, fuertemente criticadas por el propio Weber, de todos modos reconstruye a su sociología como si fuera una "historia societal de Occidente", en un modelo por etapas, la cual supuestamente debe verse como una "teoría de evolución parcial con intención realista"[6].

Según ya ha quedado expuesto en los capítulos correspondiente de esta tesis, lo cierto es por lo menos Schluchter no cae por ello en una posición

---

[5] ***Ibid.***, p. 52.

"neoidealista" como sí le ocurre a Tenbruck. Schluchter pone especial énfasis en aquellos aspectos que permiten "reconstruir" la obra de Weber en términos "materiales" o de "infraestructura", al prestar especial atención a las condiciones de dominación y de desarrollo político expuestas en diversas secciones de *Economía y sociedad* como es el capítulo sobre "la ciudad". En cambio, Tenbruck pone todo su énfasis en la autonomía o "lógica propia" de las ideas, especialmente las religiosas, como factor clave para explicar el proceso del cambio social. Tal énfasis desequilibra el cuidadoso modelo de interacción recíproca entre ideas e intereses aplicado con gran cuidado por Max Weber en todas sus investigaciones empíricas, y por ello, además de la *deformación neoevolutiva*, Tenbruck comete también una *deformación neoidealista* que no corresponde, ni al cuerpo de proposiciones teóricas de Weber, ni a los argumentos sustantivos expuestos en varios de sus textos, especialmente aquellos pertenecientes a *Economía y sociedad* mismos que Tenbruck desdeña ante la mayor importancia que para él tienen los *Ensayos sobre sociología de la religión.*

Probablemente por ello, Tenbruck "reconstruye" excesivamente en términos "neoevolutivos" las líneas de desarrollo que encuentra en los ensayos de sociología de la religión de Weber y les adjudica tanto un sesgo neoidealista (que no se encuentra en los textos mismos de Weber sino en la interpretación de Tenbruck), así como un alcance de significación evolutiva universal, no restringida a Occidente. La línea de demarcación trazada por Schluchter frente a la de Tenbruck, según vimos en el capítulo correspondiente de la presente investigación, se caracterizó por aceptar muchos atisbos y logros del primero, pero también por delimitar los alcances

---

[9] ***Ibidem.***

de su propia reconstrucción de la obra de Weber en tres ámbitos: 1) frente al neoidealismo de Tenbruck, Schluchter subraya los aspectos "materiales" de dominación e "infraestructura; 2) frente a las implicaciones de alcance universalista y planetario del proceso de racionalización por parte de Weber, según la interpretación de Tenbruck, Schluchter reconstruye el significado de ese proceso únicamente como una "historia de desarrollo evolutivo *de Occidente*", pues para él, Weber se centra en la explicación del surgimiento del racionalismo occidental y estudia los de otras culturas únicamente por su utilidad para explicar el primero y fundamental; y 3) frente a los grandes alcances evolutivos de la reconstrucción neoidealista de Tenbruck, Schluchter propone en cambio, dentro de su propia reconstrucción, un acotado "programa teórico mínimo evolutivo", el cual le permite estipular que Weber no veía al proceso del surgimiento del racionalismo occidental ni de manera determinista, ni dirigiéndose de manera necesaria e inevitable hacia la modernidad, y mucho menos hacia el proyecto de felicidad emancipada de la Ilustración en donde la racionalidad occidental funge como la expresión más avanzada y "racional", en términos absolutos, de todas las formas de expresión cultural alcanzadas por las diversas "etapas" del desarrollo de la humanidad.

En contra de tal interpretación "moderna e ilustrada" de su obra, bastaría citar la manera en que Weber ridiculiza al final de sus ensayos sobre el protestantismo a la visión de la racionalidad "color de rosa" de la Ilustración, para lo cual se apoya en el Zarathustra de Nietzsche a fin de fustigar a esos "especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón" que osan verse a sí mismos como la última y "más avanzada etapa" del desarrollo alcanzado por la humanidad. Pero a pesar de todas las precauciones tomadas

por Schluchter para que su propio enfoque reconstructivo no se confunda con los optimistas esquemas evolucionistas de los siglos XVIII y XIX, a final de cuentas acaba por interpretar a Weber mediante parámetros esencialmente ajenos al perspectivismo plural e historicista del gran sociólogo de Heidelberg. Por un lado está el espurio elemento de la teoría de sistemas, mismo que no cuenta con mayor aval que el de los cuestionables intereses teóricos, primero de Parsons, y después de Habermas; por otro lado está el interés de una reconstrucción teleológica del sentido del proceso de racionalización en dirección a alcanzar la meta de la modernidad, por más abierto, plural y contingente que quiera presentarlo Schluchter. Pues, una vez ofrecidas todas las cautelas, acotaciones y promesas con respecto a que no se verá el proceso de racionalización de la obra de Weber en términos de un proceso evolutivo unilineal, determinista o cerrado, a final de cuentas no puede ocultarse que sí hay, después de todo, una meta, un telos, un fin hacia el que se dirige éste, por más que se presente por medio de muchos caminos paralelos, entreverados o alternativos.

Tal meta, una vez alcanzada, expresa el destino de nuestra propia civilización, caracterizada por la tecnificación y muchos otros defectos, pero que a final de cuentas resulta más "racional" y "desarrollada" que las anteriores: tal meta no se alcanza mediante un solo camino, ni todas las comunidades del mundo occidental, o herederas de éste, siguen necesariamente las mismas "etapas", ni han logrado el mismo nivel y grado de "modernidad" en todas las esferas institucionales. Más aún, muchos todavía están en marcha por diversos caminos que se topan con vericuetos y rodeos, aprovechan atajos, o tropiezan con retrocesos y salidas en falso, pero a final de cuentas la meta alcanzada o por alcanzar está ahí. En el caso del Occidente

desarrollado y que ya ha alcanzado la meta prevista, Schluchter considera que la "historia del desarrollo evolutivo" ofrecido por Weber permite explicarlo como resultado de muchos pasos evolutivos hacia adelante, en un proceso en el que las cosmovisiones religiosas han desempeñado un papel crucial, pero que se ha dado fundamentalmente por las transformaciones propias de los cambios dinámicos de las estructuras socio económicas y políticas.

En contra de estos dos tipos de "reconstrucción" teleológica de la teoría de la racionalización de Max Weber y de sus implicaciones, tanto para la explicación del cambio social como del significado del proceso histórico, conviene mencionar aquí las explícitas críticas que Weber propinó a las interpretaciones evolucionistas y teleológicas del devenir social e histórico, lo mismo en las versiones de Stammler y Roscher[7], que en las del marxismo mecánico de Kautsky o Bernstein[8]. Con base en este distanciamiento expreso de Max Weber frente a los modelos teleológicos y evolucionistas de su época, fue que Günther Roth expondría en unas conferencias publicadas en 1987 en Alemania, pero que hasta donde tengo noticia jamás fueron traducidas a algún otro idioma, la acertada tesis según la cual no es legítimo atribuirle a Weber ningún modelo evolutivo, unilineal o teleológico de la historia que culmine en la actual "etapa" de la modernidad occidental, y mucho menos que considere a ésta como la "mejor", "superior" o más racional, pues la pesimista y devastadora crítica de Weber con respecto a esta "etapa" de la civilización, especialmente por su grado alcanzado en la sociedad "agonal" y competitiva

---

[7] Ver, Max Weber, ***La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler (1907)***, trad. y estudio introductorio de Óscar Julián Guerrero, Bogotá, Ediciones Nueva Jurídica, 2001; y Max Weber, ***El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales***, trad. José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 28-51.

[8] Ver, Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y la política social (1904)" en ***Ensayos sobre metodología sociológica***, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 92.

de Estados Unidos, aparece desde 1905, cuando publicó el segundo de sus célebres ensayos sobre el protestantismo[9].

Es cierto, por otro lado, que Weber pareció imprimirle un sentido evolutivo a sus interpretaciones del desarrollo jurídico, religioso y de la formalización burocrática que aparecen en *Economía y sociedad*, pero la manera en que deben ser interpretadas tales reconstrucciones, sobre todo a la luz de sus diversos ensayos sobre metodología sociológica, es en términos de construcciones típico ideales, sin que tengan una realidad propiamente "ontológica", necesaria o unívoca. La intensidad con la que Weber se sumergió a partir de 1913 o 1915 en sus estudios sobre la ética económica de las grandes religiones mundiales, lo ayudaron a superar y rechazar cualquier residuo evolucionista o teleológico de sus investigaciones de mocedad. Lo radical de su perspectivismo plural e historicista, por no decir *relativista* y *nominalista*, aparece ya desde su ensayo de 1904 sobre la objetividad de las ciencias sociales,, pero se acentúa al descubrir las variadas formas de racionalización religiosa en otras y diversas culturas. Aún y cuando su intención original al emprender en 1915 esas investigaciones sobre sociología de la religión haya sido encontrar "pruebas indirectas" para apoyar su tesis sobre el protestantismo (no hay acuerdo unánime ni mucho menos entre los diversos intérpretes alemanes de su obra con respecto a que tal fuera su propósito), lo cierto es que conforme Weber profundizó sus conocimientos sobre el confucianismo, el taoísmo, el budismo, el hinduismo y el Islam, su perspectiva historicista con respecto al problema de la racionalidad se radicalizó, así como también relativizó, incluso todavía más, su interpretación

[9] Ver, Günther Roth, "Politische Herrschaft und persönliche Freiheit", ***Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983***, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, pp. 285 y ss.

con respecto al posible "significado último" que pudiera tener el devenir de la historia universal.

Por eso Weber prefirió exponer sus estudios comparativos sobre las grandes religiones mundiales en términos *tipológicos*, conforme señalaba que si bien en China, la India o en el Islam no se habían dado condiciones similares a las de Occidente para el desarrollo del específico tipo del "racionalismo de dominio del mundo" (*Rationalismus der Weltbeherrschung*), esto tampoco significaba que no hubiera habido en esas otras culturas complejos proceso de racionalización o que éstos debían verse como expresiones "imperfectas", "inferiores" o "subdesarrolladas" de racionalismo frente al "modelo" del primero. La "superioridad" del racionalismo occidental es en todo caso meramente relativa: lleva programada dentro de sí la mayor eficiencia, calculabilidad y tecnicidad para alcanzar fines de control y dominio, lo cual no significa que sea por ello superior, en términos absolutos, a otras formas de expresión de la racionalidad en otras culturas.

Hemos visto en nuestra crítica a Habermas en el capítulo VI de esta tesis como Weber más bien reconoció los grandes alcances del desarrollo de variadas formas de racionalismo en Asia, especialmente en la India, y que también adjudicó una *relativa* superioridad a la complejidad mediante la cual el tipo de racionalismo desarrollado en la India resuelve problemas sobre la relación entre el hombre y su mundo circundante, así como frente a la interpretación que se le ha dado a esta y otras cuestiones filosóficas y religiosas. Más aún, Weber también estipuló claramente que la diferencia entre Occidente y las culturas asiáticas que no experimentaron ni un gradual proceso de "desencantamiento del mundo" de las creencias religiosas, ni una

racionalización formal de la cultura, por ejemplo en el derecho y la economía, semejantes a los de Occidente, no puede explicarse mediante simples dicotomías como la de "racionalidad vs. magia", o la de carisma, misticismo y superstición vs. "racionalidad formal, instrumental y con arreglo a fines", sino que debe entenderse en el contexto hermenéutico e historicista de *una pluralidad de modos radicalmente diferentes de racionalización* y diversas maneras, también racionales, de interpretar el mundo y el significado del cosmos.

De esta manera, aunque el hinduismo represente un contraste radical frente a la ética del ascetismo intramundano del calvinismo, para Weber el hinduismo tiene en sus propios términos un sistema sumamente consistente de pensamiento racional, pues a lo largo de muchos siglos sus principios ético religiosos fueron transformados por los brahmanes en una doctrina racional, coherente y sistemática, lo cual es especialmente notable cuando se le evalúa e interpreta desde sus propias premisas y puntos de partida para la elaboración del razonamiento, o, si se prefiere, a partir de sus propios términos de interpretación. Weber no ocultó en su segundo volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión* su admiración por el brahmanismo en términos de la consistencia de las premisas de su racionalidad inmanente, pues su explicación sobre las razones que explican el éxito y difusión por toda Asia de la doctrina del karma se basa precisamente en una exposición sobre la manera racional en que respondía a la cuestión perenne sobre cómo encontrar paz y salvación para el individuo mediante la contemplación y el "ascetismo extramundano"[10].

[10] Ver, Max Weber, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1987, pp.139-200..

En virtud de estas observaciones resulta sumamente cuestionable la tendencia de Marcuse, Habermas y Schluchter, entre muchos otros, a suponer que Max Weber adjudicaba una superioridad *absoluta*, o un nivel cualitativamente más elevado, a la forma específica de la racionalidad instrumental de dominio del mundo propia de Occidente, frente a las formas de expresión del racionalismo en otras culturas. Es cierto que Weber pone un especial énfasis e interés en explicar la peculiaridad y distintividad del desarrollo del racionalismo propio de la cultura occidental, pero no es válido deducir en función de ello, como lo hacen Habermas y Schluchter, que Weber valoraba el racionalismo occidental en términos sustantivos y absolutos por encima de los tipos de racionalismo expresados en otras culturas. Una cosa es que Max Weber definiera honestamente su propia perspectiva historicista a partir de su propia localización social, cultural e histórica (o *circunstancia* como diría Ortega y Gasset) en cuanto "hijo del moderno mundo cultural europeo"[11], a fin de indicar el punto de partida desde el cual se propone abordar diversas formas de expresión cultural y religiosa en el mundo, y otra muy distinta es suponer por ello que tal ubicación le impedía desarrollar y poner en práctica su pluralismo historicista, a fin de evaluar otras culturas y formas de racionalismo en sus propios términos.

Por otro lado, también es cierto que Weber adjudica características muy específicas al tipo de racionalismo desarrollado en Occidente en términos de calculabilidad, tecnicidad y orientación instrumental de medios a fines para el dominio más eficiente del mundo, pero tampoco es válido deducir por ello que ese fue el *único* tipo de racionalidad que concibió en sus investigaciones para

[11] Max Weber. "Introducción General a los *Ensayos sobre sociología de la religión* (1920)". en ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV. México, FCE, 2003, p. 53.

evaluar a todas las diferentes culturas, y mucho menos para reducirlas a ese solo criterio de racionalidad como "modelo" para ser normativamente imitado o alcanzado. Weber distingue más bien una gran variedad de formas de racionalidad y racionalismo, tanto dentro como fuera de Occidente, según hemos visto a lo largo de esta investigación. Sostener que privilegia en términos absolutos a una de esas formas de racionalidad, la instrumental o "con arreglo a fines" según Marcuse y Habermas, o que es la única forma de racionalidad que abordó en sus investigaciones, es simplemente una crítica basada en la ignorancia, aunque también puede deberse a un sesgado e interesado reduccionismo teórico como el de Habermas.

Hemos sostenido aquí, como una de las bases fundamentales de nuestra tesis, que la obra de Max Weber no puede interpretarse correctamente al margen de la tradición del historicismo alemán tardío a la cual pertenece. Para la tradición historicista alemana en general, el principio de la inconmensurabilidad y distintividad de las principales culturas era uno de sus criterios fundamentales, ya fuera por medio del apotegma de "el individuo es inefable" tan repetido por Herder, o el de "todas las culturas están igualmente cercanas a los ojos de Dios" según quedó formulado por Ranke[12]. El otro principio fundamental es el del "desarrollo", "desenvolvimiento" o *Entwicklung*, pero entendido éste no en términos evolutivos unilineales, sino más bien pluralistas, abiertos e individualistas. El historicismo alemán tardío le agrega las características de apertura, contingencia y multiplicidad a la

[12] Ver, Friedrich Meinecke, ***El historicismo y su génesis***, trad. José Mingarro y San Martín, México, FCE, 1943, especialmente, el capítulo IX sobre Herder, pp. 305-378, y el apéndice sobre Ranke, pp. 497-511. Pero también véase el bello epígrafe del libro, proveniente de una carta de Goethe a Lavater, aún y cuando fuera más usado por Herder que por aquél: **"Habe ich Dir das Wort *Individuum est ineffabile*, woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?"** [aquí lo traduzco como: "¿Ya le he escrito sobre la máxima *Individuum est ineffabile*, de la cual yo derivo todo un mundo?"]

comprensión del proceso histórico[13]. La obra de Max Weber pertenece a esta corriente específica del historicismo alemán, al igual que le pertenecen Simmel, Meinecke, Troeltsch, Hintze y el Dilthey de los inicios del siglo XX.

Para esta corriente el significado de los procesos de desarrollo no debe entenderse ni en términos teleológicos, unilineales o deterministas, ni en términos de una racionalidad inmanente al proceso histórico mismo, supuestamente susceptible de ser descubierta por el investigador cuando "el búho de Minerva emprenda el vuelo a la llegada del crepúsculo" según afirmaba el dialéctico Hegel. Por el contrario, para el historicista radical el significado del proceso de racionalidad de la historia no es "descubierto" sino "construido" a partir de la "relación a valores" (*Wertbeziehung*) predominante en una época y una cultura determinadas, el cual siempre se encuentra en perenne transformación con el devenir histórico. No hay un solo parámetro o criterio que explique a éste. La historia es más bien como un *laberinto de procesos de racionalización* que llegan a institucionalizarse en diversas esferas institucionales, las cuales se encuentran ordenadas en función de diversos intereses a menudo contrapuestos entre sí. Algunos de estos procesos convergen, otros se resisten y chocan entre sí, otros más se dividen y toman caminos divergentes para reencontrarse en el futuro o para dar nacimiento a procesos nuevos pero emparentados, así como otros se traslapan a partir de su génesis o competencia con otros procesos de racionalización en muy diversos ámbitos institucionales. Por todo ello, no es posible jerarquizar a los distintos procesos de racionalización mediante un criterio absoluto de valor o de verdad, ni tampoco hay un único criterio de desarrollo nomológico o evolutivo

[13] Ver, Ernst Troeltsch, ***Der Historismus und seine Probleme***, 1922, ***op.cit.***, el cual le dedica las más de 470 páginas de su tercer capítulo a discutir el tema de "Sobre el concepto de desarrollo [*Entwicklung*] histórico en la historia universal". pp. 221 – 693.

de la historia, como tampoco hay un solo y único criterio de valoración cultural, pues la relación a valores se encuentra siempre en perenne mutación.

Al lado de la célebre tesis sobre el protestantismo y el capitalismo, de la noción de "carisma" aplicada lo mismo a políticos que a astros del fútbol, de la televisión o del cine, de las quejas por la "burocratización" o por el "desencantamiento del mundo", de la clasificación de formas y estilos de gobierno como "patrimonialistas" o "sultanistas", de la necesidad o imposibilidad de mantener la "neutralidad valorativa" en las investigaciones científicas o en los comentarios periodísticos, de las ventajas y desventajas de la "racionalidad instrumental" de las sociedades modernas, del "tipo ideal" de político, de los peligros, riesgos y deslices del "liderazgo plebiscitario" del demagogo, de la política conducida mediante una "ética de responsabilidad" y no mediante principios fundamentalistas u oportunistas, o bien de la necesidad de hacer de la política y la ciencia una verdadera "vocación", debería también incluirse en lo que las investigaciones alemanas más recientes han identificado como el "*Paradigma Weber*"[14] a la noción del pluralismo y multiplicidad del concepto de racionalidad, así como de su enfoque esencialmente multifactorial, antievolutivo y tipológico para entender los procesos históricos.

En abril de 2003 se llevó a cabo, en el seno de la Universidad de Heidelberg, un Coloquio donde se discutió, en efecto, la posibilidad de establecer el programa de investigación de Max Weber como un "paradigma" autónomo, autosuficiente, productivo y fructífero. Ahí se discutieron muchos de los temas y conceptos mencionados en el párrafo anterior, así como muchas

[14] Ver, M. Rainer Lepsius, "Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas" en Gert Albert et{al. (comps.), ***Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm***, Tubinga, Mohr, 2004, pp. 32-41.

otras líneas de investigación que originalmente no formaban parte del programa de investigación de Max Weber, pero que se inspiran en las categorías y conceptos de su paradigma de investigación. La publicación de esas ponencias está dedicada en honor de M. Rainer Lepsius y Wolfgang Schluchter, "maestros de muchas generaciones en Heidelberg" ( me incluyo en la que formaron entre 1980 y 1982), y en ellas el tema de la racionalidad aparece expresado en muy diversos temas y direcciones.

No obstante, la interpretación plural, antievolutiva y tipológica de un Wolfgang J. Mommsen con respecto a la concepción de la historia y del cambio social en Weber, así como con respecto a la correspondiente noción de racionalidad que la hace posible, no aparece representada en ese volumen, como tampoco hay mención alguna a la herencia historicista en la obra de Max Weber. Lo cual me lleva a concluir, no sin cierto temor, que quizá el marco interpretativo en el que me basé en esta tesis para desarrollar la exposición crítica de las interpretaciones sobre la obra de Weber en la Alemania de la segunda posguerra, no se encuentra ya dentro de la "relación a valores" que condiciona al inicio del siglo XXI la relevancia de la investigación sobre los temas weberianos en ese país. Por otro lado, tampoco hay mención en esas ponencias a las aportaciones de Tenbruck, Seyfarth o Habermas, a pesar de que estos autores, al igual que Mommsen, se encuentran muy presentes en otras publicaciones alemanas. Así que la notable ausencia del tema desarrollado por mí en esta tesis puede deberse también, aparte de que la "relación a valores" en la comunidad científica de ese país sentencie que "ya no está de moda", a otros factores, tales como celos y rivalidades entre distintas facciones académicas de esa misma comunidad. También puede deberse a condiciones temporales, y por ello no hay que perder fe en "el

principio de la esperanza" para que nuestro tema vuelva a ocupar el lugar que le corresponde en los coloquios de Heidelberg. Después de todo, Schluchter sigue ahí.

Además, la relevancia valorativa del tema de la *racionalidad* en Weber tiene ya un alcance universal y, por esta razón, considero que al haber presentado aquí una exposición crítica de la manera en que se ha desarrollado este tema en Alemania, contribuyo a que se entienda mejor en nuestro país a la obra de Max Weber, así como a su más amplio y complejo significado. En virtud de ello, reclamo y exijo la inclusión del tema aquí planteado y desarrollado en el "*Paradigma Weber*", si bien ya no de Alemania, por lo menos en el del mundo entero. Con eso me conformo.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA


Abramowski, Günter, ***Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungs prozesses***, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1966.

Alexander, Jeffrey C. "Review Essay: Habermas's New Critical Theory: Its Promises and Problems", ***American Journal of Sociology***, vol. 91, núm. 2, septiembre 1985, pp. 400 – 411.

Antoni, Carlo, ***Dallo storicismo alla sociologia***, Florencia, Sansoni, 1940.

Aron, Raymond, "Max Weber und die Machtpolitik" en Otto Stammer (ed.), ***Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages***, Tubinga, Mohr, 1965, pp. 103-121; comentario de Wolfgang J. Mommsen en ***ibid.***, pp. 130-138.

Aron, Raymond, ***Introducción a la Filosofía de la Historia*** (1938), trad. Angela H. De Gaos, Buenos Aires, Losada, 1946.

Aron, Raymond, ***La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*** [1938], París, Vrin, 1969.

Bellah, Robert N. "Religious Evolution", ***American Sociological Review***, vol. 29, junio 1964, pp. 358-374.

Bendix, Reinhard, "Religionssoziologie" en: Dirk Käsler (comp.) ***Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung***, Munich, Nymphenburger, 1972, pp. 153-176.

Breuer, Stefan, "Die Evolution der Diziplin. Zum Verhältnis von Rationalität und Herrschaft in Max Webers Theorie der vorrationalen Welt", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 30, 1978, pp. 409-437.

Büsche, Jürgen, "Sein oder Nichtsein – das ist nicht die Frage: Jürgen Habermas und seine *Theorie des kommunikativen Handelns*", ***Frankfurter Allgemeine Zeitung***, sábado 27 de febrero de 1982, pp. 10 y 11.

Colliot-Thélène, Catherine, "Habermas , lecteur de Marx et de Max Weber", ***Actuel Marx***, núm. 11, primer semestre 1992, pp. 95-112, reeditado en: Catherine Colliot-Thélène, ***Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits***, París, PUF, 2001, pp. 57 – 76.

Dieckmann, Johann, ***Max Webers Begriff des "modernen okzidentalen Rationalismus"***, Düsseldorf, Zentral Verlag für Dissertationen, 1961.

Dieckmann, Johann, "Die Rationalität des Weberschen Idealtypus", ***Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis***, vol. 18, 1967, pp. 29 – 40.

Dilthey, Wilhelm, ***El mundo histórico*** [*Der Aufbau der geschichtlichen Welt*], México, FCE, 1944.

Dilthey, Wilhelm, ***Teoría de la concepción del mundo*** [*Weltanschauungslehre*], trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1945.

Döbert, Rainer, "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation" en: Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), ***Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zu Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers***, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 303-312.

Dux, Günter, "Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie", ***Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie***, vol. 7, 1971, pp. 60-94. Reproducido en: Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), ***Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zu Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers***, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 313-337.

Eisen, Arnold. "The Meanings and Confusions of Weberian Rationality", ***British Journal of Sociology***, vol. XXIX, núm. 1, 1978, pp. 57 – 70.

Giddens, Anthony, "Reason Without Revolution? Haberma's *Theorie des kommunikativen Handelns*", ***Praxis International***, núm. 2, 1982, pp. 318-338, reimpreso en: Richard J. Bernstein (ed.), ***Habermas and Modernity***, Cambridge, Polity Press, 1985, capítulo 10, pp. 104 – 121.

Gil Villegas M., Francisco, "A propósito de las obras completas de Max Weber", ***Diálogos. Revista Bimestral***, El Colegio de México, vol. 18, núm. 107, septiembre-octubre 1982, pp. 65-70.

Gil Villegas M., Francisco, "Anuncian en Alemania la edición crítico integral de la obra de Max Weber", ***Revista Mexicana de Ciencias políticas y Sociales***, UNAM, vol. XXXI, núm. 120, abril-junio 1985, pp. 355-364

Gil Villegas M., Francisco, "Habermas: equilibrio racional de intereses, no democracia radical", entrevista concedida por Jürgen Habermas a Francisco Galván Díaz, Francisco Gil Villegas y José María Pérez Gay, publicada en ***El Nacional***, 12 de septiembre de 1989, primera plana y páginas 8-9.

Gil Villegas M., Francisco. "La edición crítico – integral de las obras de Max Weber en la República Federal Alemana", ***Estudios Sociológicos de El Colegio de México***, vol. 4, núm. 10, enero – abril 1986, pp. 161 – 167.

Gil Villegas M., Francisco, "La influencia de Simmel en Max Weber: la condición trágica de la modernidad racionalizada", en Olga Sabido (coord.), ***En torno a Georg Simmel***, número especial de ***Acta Sociológica***, UNAM-FCPyS, Nueva Época, núm. 37, enero-abril 2003, pp. 181-198.

Gil Villegas M.,Francisco, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", ***Revista Mexicana de Ciencias Sociales y Políticas***, núm. 117- 118, julio – diciembre 1984, pp. 25-47.

Gil Villegas, Francisco, ***Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgesit de la modernidad (1900-1929)***, México, El Colegio de México – FCE, 1996.

Green, Martin, ***The von Richthohen Sisters. The Triumphant and the Tragic Modes of Love***, Nueva York, Basic Books, 1974.

Habermas, Jürgen y Niklas Luhmann, ***Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie***, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 (La posición de Habermas se encuentra traducida en: Jürgen Habermas, ***La lógica de las ciencias sociales***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 309-419).

Habermas, Jürgen, "La Modernidad: un proyecto inacabado" [1980], en ***Ensayos políticos***, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, pp. 265-283.

Habermas, Jürgen, ***El discurso filosófico de la modernidad***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

Habermas, Jürgen, ***Technik und Wissenschaft als "Ideologie"***, Frankfurt, Suhrkamp, 1968. Hay dos traducciones al castellano: Jürgen Habermas, "Técnica y ciencia como ideología", trad. Luis F. Aguilar Villanueva, ***Revista A. UAM Azcapotzalco***, vol. II, núm. 3, mayo-agosto 1981, pp. 47-88; y Jürgen Habermas, ***Ciencia y técnica como "ideología"***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1986.

Habermas, Jürgen, ***Theorie des kommunikativen Handelns***, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

Habermas, Jürgen, "La Teoría de la Racionalización de Max Weber" en: ***Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid Taurus, 1999, pp. 197 – 350.

Habermas, Jürgen, ***Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista***, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid Taurus, 1999.

Heidegger, Martin, ***El ser y el tiempo***, trad. José Gaos, México, FCE, 1962.

Heidegger, Martin, "De la esencia del fundamento" (1929) y "Del último curso de Marburgo" (1928), ambos en ***Hitos*** [*Wegmarken*], trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Aliamza Editorial, 2000, pp. 109 – 149 y 75 – 92 respectivamente.

Heidegger, Martin, "La época e la imagen del mundo" en ***Caminos del bosque***, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 63 – 90.

Heidegger, Martin, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto' (1943)", en ***Caminos del bosque***, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 157 – 198.

Heidegger, Martin, "Rückgang zu Descartes und der ihn Bestimmenden scholastischen Ontologie" en ***Einführung in die phänomenologische Forschung***, vol. 17 de la ***Gesamtausgabe***, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 109 – 246.

Heidegger, Martin, ***Metaphysische Anfagsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,*** vol. 26 de la ***Gesamtausgabe***, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978.

Heinrich, Dieter, "Karl Jaspers: Thinking with Max Weber in Mind", en Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (comps.), ***Max Weber and his Contemporaries***, Londres, Unwin Hyman, 1987, pp. 539-540.

Heinrich, Dieter, ***Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers***, Tubinga, Mohr, 1952.

Hennen, Manfred, ***Krise der Rationalität – Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers,*** Stuttgart, Enke, 1976.

Hennis, Wilhelm, ***Max Webers Fragestellung***, Tubinga, Mohr, 1987.

Heuss, Theodor, "Max Weber in seiner Gegenwart", prólogo a: Max Weber, ***Gesammelte Politische Schriften***, Tubinga, Mohr, 2ª. ed. 1958, pp. vii – xxxi.

Hodges, H. A. ***Wilhelm Dilthey. An Introduction***, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1944.

Hollis, Martin y Steven Lukes (comps.), ***Rationality and Relativism***, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

Honigsheim, Paul, "Max Weber in Heidelberg", en: René König y Johannes Winckelmann (eds.), ***Max Weber zum Gedächtnis***, Frankfurt, Westdeutscher Verlag, 1985.

Hufnagel, Gerhard, ***Kritik als Beruf. Der kritische Gehalt im Werk Max Webers***, Berlín, Propyläen, 1971.

Hughes, Stuart H. ***Counsciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought 1890-1930***, Nueva York, Alfred Knopf, 1958 [Traducido como: Stuart H. Hughes, ***Conciencia y sociedad. La reorientación***

***del pensamiento europeo 1890-1930***, trad. Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar, 1972.].

Huizinga, Johannes ***Geschichte und Kultur***, Stuttgart, Enke, 1954.

Iggers, Georg G. ***The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present***, Middletown Conn., Wesleyan University Press, 1968.

Jaspers, Karl, "Max Weber (1920)" en ***Balance y perspectiva***, trad. Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1953, pp. 1 – 14.

Kalberg, Stephen, "Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisiserungs-Prozessen in der Geschichte", en: Walter M. Sprondel, y C. Seyfarth (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns***, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981, pp. 9-38.

Kalberg, Stephen, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", ***American Journal of Sociology***, vol. 85, 1980, pp. 1145-1179.

Küenzlen, Gottfried, ***Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung***, Berlín, Duncker & Humblot, 1980.

Lefèvre, Wolfgang, ***Zum historischen Charakter und zur historischen Funktion der Methode bürgerlicher Soziologie. Untersuchung am Werk Max Webers***, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

Lepsius, Rainer Maria, "Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas" en Gert Albert ***et.al.*** (comps.), ***Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm***, Tubinga, Mohr, 2004, pp. 32-41.

Lepsius, Rainer Maria, "Max Weber in München. Rede anläßlich der Enthüllung einer Gedenktafel", ***Zeitschrift für Soziologie***, vol. 6, 1977, pp. 103-118; reproducido en: Lepsius, Rainer Maria, ***Interessen, Ideen und Institutionen***, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 9-30.

Levine, Donald N. ***The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory***, Chicago, The University of Chicago Press, 1985, pp. 150-151.

Löwith, Karl, "Max Weber und Karl Marx" (1932) en ***Gesammelte Abbhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz***, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, pp. 1 – 67.

Lukes, Steven, "Some Problems about Rationality" en: Bryan Wilson (ed.), ***Rationality***, Nueva York, Harper & Row, 1971.

Mannheim, Karl, "Historismus", ***Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik***, vol. LII, núm. 1, junio 1924, pp. 1-60, reproducido en Kurt H. Wolff (comp.) ***Karl Mannheims Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk***, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 246 – 307.

Marcuse, Herbert, "Industrialisierung und Kapitalismus", en Otto Stammer (ed.), ***Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages***, Tubinga, Mohr, 1965, pp. 161 – 180. [Traducido como: Herbert Marcuse, "Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber" (1964) en Talcott Parsons ***et. al.***, ***Presencia de Max Weber***, selección y trad. José Sazbón, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 125-144]

Meinecke, Friedrich ***El historicismo y su génesis*** (1936), trad. José Mingarro y Tomás Muñoz, México, FCE, 1943.

Mommsen, Wolfgang J. "Max Webers Begriff der Universalgeschichte" en Jürgen Kocka (ed.), ***Max Weber, der Historiker***, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, pp. 51-72.

Mommsen, Wolfgang J. "Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber" en ***Historische Zeitschrift***, vol. 201, 1965, pp. 557 – 612, reimpreso en: Wolfgang J. Mommsen, ***Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte***, Frankfurt, Suhrkamp, STW 53, 1974, pp. 97 – 143.

Mommsen, Wolfgang J. ***Max Weber und die deutsche Politik: 1890 – 1920***, Tubinga, Mohr, 1959.

Mommsen, Wolfgang J., ***Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte***, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

Mueller, Gert H., "The Notion of Rationality in the Work of Max Weber", ***Archives Européennes de Sociologie***, vol. XX, núm. 1, 1979, pp. 149-168.

Münch, Richard, "Max Webers 'Anatomie des okzidentalen Rationalismus': Eine systemtheoretische Lektüre", ***Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis***, vol. 29, núm. 2, 1978, pp. 217-246.

Münch, Richard, "Max Webers 'Gesellschaftsgeschichte' als Entwicklungslogik gesellschaftlicher Rationalisiserung?", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 32, 1980, pp. 774-786

Münch, Richard, "Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration", ***Zeitschrift für Soziologie***, vol. 9, núm. 1, enero 1980, pp. 18-53. Reproducido en: Walter M. Sprondel y Constans Seyfath (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns***, Stuttgart, Ferdinand Enke,1981, pp. 108 – 156.

Nelson, Benjamin, "Max Weber and the Discontents and Dilemmas of Contemporary Universal Rationalized Post-Christian Civilization" en: Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns***, Stuttgart, Enke, 1981, pp. 1-8; Eder, Klaus, "Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts", ***ibid.***, pp. 157-167; y Schmidt, Gert, "Technik und kapitalistischer Betrieb. Max Webers Konzept der industriellen Entwicklung und das Rationalisierungsproblem in der neueren Industrie soziologie", ***ibid.***, pp. 168-188.

Nelson, Benjamin, "Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to his Main Aims", ***Sociological Inquiry***, vol. XLIV, núm. 4, 1974, pp. 269-278.

Nicol, Eduardo, ***Historicismo y existencialismo***, México, El Colegio de México, 1950.

Ortega y Gasset, José, ***Historia como sistema*** (1941), Madrid, Revista de Occidente, 1970.

Parsons, Talcott, "Rationalität und der Prozeß der Rationalisierung im Denken Max Weber" en: Sprondel, Walter M. y Constans Seyfarth (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns***, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981, pp. 81-92; Srubar, Ilja, "Die Kostitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln. Zur Schützschen Lösung eines Weberschen Problems", ***ibid.***, pp. 93-107.

Parsons, Talcott, ***Action Theory and the Human Condition***, The Free Press, 1978.

Riesebrodt, Martin, "Ideen, Interessen, Rationalisiserung: kritische anmerkungen zu F. H. Tenbrucks Interpretation des Werkes Max Webers", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 32, 1980, pp. 109-129.

Rossi, Pietro, ***Lo storicismo tedesco contemporaneo***, Turín, Einaudi, 1956.

Roth, Guenther, "Abschied oder Wiedersehen?", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 31, 1979, pp. 316-327.

Roth, Guenther, "Heidelberger kosmopolitische Soziologie", en Gert Albert ***et.al.*** (eds.), ***Das Weber – Paradigma. Studien zur Weiterenwicklung von Max Webers Forschungsprogramm***, Tubinga, Mohr, 2003, pp. 23-31.

Roth, Günther, "Politische Herrschaft und persönliche Freiheit", ***Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983***, Frankfurt, Suhrkamp, 1987.

Schluchter, Wolfgang (comp.), ***Max Weber Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1983.

Schluchter, Wolfgang (comp.), ***Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1985.

Schluchter, Wolfgang (comp.), ***Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1987.

Schluchter, Wolfgang (comp.), ***Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1988.

Schluchter, Wolfgang (comp.), ***Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1984.

Schluchter, Wolfgang (comp.), ***Max Weber Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik***, Francfort, Suhrkamp, 1981.

Schluchter, Wolfgang (comp.), ***Verhalten, Handeln und System. Talcott Parsons' Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften*** ["Conducta, acción y sistema: la aportación de Talcott Parsons al desarrollo de las ciencias sociales"], Frankfurt, Suhrkamp, 1980.

Schluchter, Wolfgang, "Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von 'Ethik' und 'Welt' bei Max Weber", ***Zeitschrift für Soziologie***, , vol. 5, 1976, pp. 256-284, reeditado en: Wolfgang Schluchter, ***Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber***, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pp. 9-40.

Schluchter, Wolfgang, ***Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents***, Frankfurt, Suhrkamp, STW 1347, 1998.

Schluchter, Wolfgang, ***Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte***, Tubinga, Mohr, 1979, 280 pp.

Schluchter, Wolfgang, ***Religion und Lebensführung. Studien zu Max Weber***, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1988

Schluchter, Wolfgang, ***The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History***, trad. e introducción de Guenther Roth, Berkeley, University of California Press, 1981.

Schluchter,Wolfgang, "*Wirtschaft und Gesellschaft* – Das Ende eines Mythus", en: Johannes Weiß (comp.), ***Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung***, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, pp. 55- 89.

Seyfarth, Constans, "Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems", en: Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), ***Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zu***

***Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers***, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 342 – 366.

Seyfarth, Constans, "Zur westdeutschen Diskussion der Religionssoziologie Max Webers seit den sechziger Jahren", en: Karl-Fritz Daiber y Thomas Luckmann (comps.), ***Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie***, Munich, Kaiser Verlag, 1983, pp. 18-37.

Simmel, Georg, ***Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1905/1907)***, edición de Guy Oakes y Kurt Röttgers, vol. 9 de la ***Gesamtausgabe***, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

Sprondel, Walter M. "Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik", en: Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), ***Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zu Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers***, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 206-209.

Sprondel, Walter M. Constans Seyfarth, Elizabeth Konau y Gert Schmidt, "*Soziologie soll Heissen...* Einige Anmerkungen zur Weber-Rezeption aus Anlaß des 80 Geburtstages von Johannes Winckelmann", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 32, 1980, pp. 1 – 11.

Sprondel, Walter M. y Constans Seyfarth (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns***, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981.

Stammer, Otto (ed.), ***Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages***, Tubinga, Mohr, 1965.

Swidler, Ann, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", ***Sociological Inquiry***, vol. XLIII, núm. 1, pp. 35 – 42.

Tenbruck, Friedrich H. "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft*", ***Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft***, vol. 133, 1977, pp. 703-736, actualmente reproducido en: F. Tenbruck, ***Das Werk Max Webers***, Tubinga, Mohr, 1999, pp. 123 – 156.

Tenbruck, Friedrich H. "Das Werk Max Webers", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik***, vol. 27, 1975, pp. 663-702, reproducido en: F.

Tenbruck, ***Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber***, edición de Harald Homann, Tubinga, Mohr, 1999, pp. 59 – 98.

Tenbruck, Friedrich H. "Wie gut kennen wir Max Weber?", ***Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft***, núm. 131, 1975, pp. 719-742, reproducido en: F. Tenbruck, ***Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber***, Tubinga, Mohr, 1999, pp. 99 – 121.

Tenbruck, Friedrich H: "Abschied von der Wissenschaftslehre?" en: Johannes Weiß (comp.), ***Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung***, Frankfurt, Suhrkamp, 1989. pp. 90-115

Tennbruck, Friedrich H. "Die Genesis der Methodologie Max Webers" en ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Soazialpsychologie***, vol. 11, 1959, pp. 573 – 630.

Troeltsch, Ernst, ***Der Historismus und seine Probleme***, Tubinga, Mohr, 1922, reproducción en Aalen, Scientia Verlag, 1977.

Vogel, Ulrike, "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 25, 1973, pp. 532 – 550.

Vogel, Ulrike, "Das Werk Max Webers im Spiegel aktueller sociologischer Forschung", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 29, 1977, pp. 343 – 354.

Wagner, Fritz, ***La ciencia de la Historia***, trad. Juan Brum., México, UNAM, 1958.

Weber, Marianne, "Prólogo a la segunda edición" en: Max Weber, ***Economía y sociedad***, México, FCE, 1964, pp. xxiii-xxiv

Weber, Marianne, "Vorwort zur ersten Auflage" ["Prólogo a la primera edición"], reproducida en: Max Weber, ***Wirtschaft und Gesellschaft***, 5ª. ed. preparada por Johannes Winckelmann, Tubinga, Mohr, 1980, p. xxxii.

Weber, Max, "Die Wirtschatsethik der Weltreligionen (Einleitung)" [1915], en ***Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie***, vol. I, Tubinga, Mohr, 1920, pp. 237 – 275.

Weber, Max, "Vorbemerkung" [1920], ***Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie***, vol. I, Tubinga, Mohr, 1920, pp. 1-16. Traducido al castellano en: Max Weber, "Introducción General a los *Ensayos sobre sociología de la religión* (1920)", en ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica de FGV, México, FCE, 2003, pp. 53-70.

Weber, Max, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)" en ***Ensayos sobre metodología sociológica***, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 90-92.

Weber, Max, "La política como vocación" (1919), en ***El político y el científico***, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

Weber, Max, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913) en ***Ensayos de metodología sociológica***, trad., José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 175-221.

Weber, Max, ***Economía y sociedad***, segunda edición, trad. José Medina Echevarría ***et.al.***, México, FCE, 1964.

Weber, Max, ***El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales***, trad. José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 28-51.

Weber, Max, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, pp. 193-222 y 419-436.

Weber, Max, ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. II, trad. Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1987.

Weber, Max, ***La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler (1907)***, trad. y estudio introductorio de Óscar Julián Guerrero, Bogotá, Ediciones Nueva Jurídica, 2001.

Weber, Max, ***La ética protestante y el espíritu del capitalismo***, edición crítica y comentada de Francisco Gil Villegas M., México, FCE, 2003.

Weber, Max, ***Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Die Stadt***, MWG (*Max*

*Weber Gesamtausgabe*), vol. I/22-5, edición a cargo de Wilfried Nippel, Tubinga, Mohr, 1999.

Weber, Max, ***Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Gemeinschaften***, MWG, vol. I/22-1, edición de Wolfgang J. Mommsen con la colaboración de Michael Mayer, Tubinga, Mohr, 2001.

Weber, Max, ***Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Religiose Gemeinschaften,*** MWG, vol. I/22-2, edición de Hans G. Kippenberg con la colaboración de Petra Schilm y Jutta Niemeier, Tubinga, Mohr, 2001.

Weber, Max, "Excurso" [*Zwischenbetrachtung*] ***Ensayos sobre sociología de la religión***, vol. I, trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, pp. 437-466.

Weiß, Johannes, "Rationalität als Kommunikabilität. Überlegungen zur Rolle von Rationalitätsunterstellungen in der Soziologie", en: Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (comps.), ***Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns***, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981, pp. 39-58.

Weiß, Johannes, ***Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung***, Munich, UTB Verlag Dokumentation, 1975,

Winckelmann, Johannes, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs' Kozeption: Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können", ***Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie***, vol. 32, 1980, pp. 12-53.

Winckelmann, Johannes, "Nachwort der Herausgebers zur 5. Auflage 1979", en Max Weber, ***Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung***, 5ª. edición, selección de textos, estudio introductorio y epílogo de Johannes Winckelmann, Munich y Hamburgo, Siebenstern, 1979, pp. 378-393.

Winckelmann, Johhannes, "Prólogo a la cuarta edición alemana", trad. Carlos Gerhard en: Max Weber, ***Economía y sociedad***, vol. I, México, FCE, 1964, pp. viii – xvi.