

# EXPLICAR COMPRENDIENDO

APORTE DE **MAX WEBER** A LA METODOLOGÍA

DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL



**FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ REAL**

Explicar comprendiendo.

Aporte de Max Weber a la metodología de la investigación social.

Francisco Javier Martínez Real

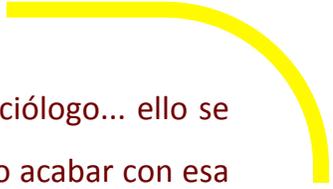
Primera edición electrónica: noviembre de 2022

© Copyright by Francisco Javier Martínez Real

Editora 12 DE OCTUBRE

Santo Domingo (República Dominicana)

**ISBN: 978-9945-434-15-6**

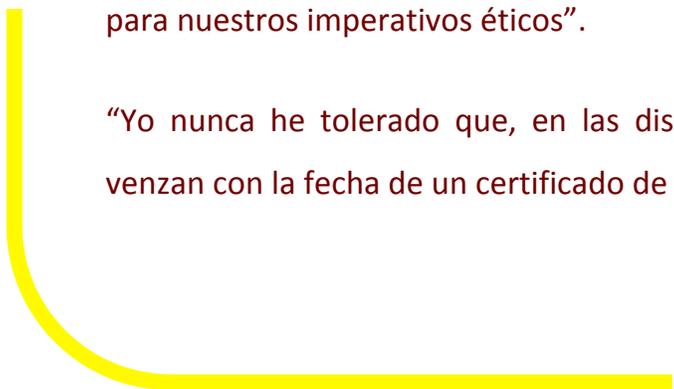


“Si yo ahora me he convertido en sociólogo... ello se debe fundamentalmente a que quiero acabar con esa actividad que trabaja con conceptos colectivos y que sigue creando fantasmas”.

“Una demostración científica metódicamente correcta en el ámbito de las ciencias sociales, si pretende haber alcanzado su fin, tiene que ser reconocida también como correcta por un chino (...) Y ello aunque este pueda carecer de «sensibilidad» para nuestros imperativos éticos”.

“Yo nunca he tolerado que, en las discusiones, me venzan con la fecha de un certificado de nacimiento”.

(Max Weber)



# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	6
<b>1. LÍNEAS MAESTRAS DE LA SOCIOLOGÍA PREWEBERIANA .....</b>	<b>18</b>
<b>1.1. Contexto social de nacimiento de la sociología .....</b>	<b>18</b>
1.1.1. La modernización social .....	18
1.1.2. Factores sociales inmediatos .....	20
1.1.3. El desmoronamiento de la cohesión social .....	22
<b>1.2. La reacción sociológica .....</b>	<b>27</b>
1.2.1. <i>Versus</i> la mentalidad contractualista .....	27
1.2.2. El cientifismo sociológico .....	29
<b>1.3. El paradigma sociológico holista .....</b>	<b>36</b>
1.3.1. Características .....	37
1.3.2. El holismo marxiano .....	40
1.3.3. La metodología sociológica de Durkheim .....	48
<b>2. IMPLICACIONES METODOLÓGICAS DEL DEBATE SOBRE EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU .....</b>	<b>58</b>
<b>2.1. Una primera manifestación pública de tipo económico .....</b>	<b>59</b>
2.1.1. La Escuela Histórica de Economía .....	59
2.1.2. La Escuela Austríaca .....	62
2.1.3. Breve apunte sobre la participación de Weber en el debate económico .....	64
<b>2.2. Un terreno de debate abonado .....</b>	<b>68</b>
2.2.1. Explicar y comprender en la metodología historiográfica de Droysen .....	69
2.2.2. La fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu .....	70
2.2.3. La distinción de Windelband entre ciencias nomotéticas e idiográficas ...	80
2.2.4. La relación de valor y los conceptos tipos en el pensamiento de Rickert ..	82

2.2.5. La contribución de Simmel a la autonomía de las ciencias del espíritu .....	86
<b>2.3. El debate en sus extremos .....</b>	<b>91</b>
2.3.1. Justificación de la dicotomía antitética .....	91
2.3.2. Los paradigmas metodológicos holista e individualista .....	93
<b>3. METODOLOGÍA INVESTIGATIVA DE LA SOCIOLOGÍA DE LA ACCIÓN SOCIAL .....</b>	<b>95</b>
<b>3.1. Cuestiones preliminares .....</b>	<b>95</b>
3.1.1. Un recordatorio y una explicación .....	95
3.1.2. El <i>corpus</i> metodológico weberiano .....	96
3.1.3. Un interés instrumental por la metodología .....	98
3.1.4. Ciencias del espíritu, ciencias de la cultura o ciencias sociales .....	100
<b>3.2. La sociología comprensiva .....</b>	<b>100</b>
3.2.1. Max Weber, más bien economista .....	100
3.2.2. Comprender explicativamente la acción social .....	102
3.2.3. Regularidades de la acción y macrosociología con método individualista .....	105
3.2.4. El paradigma weberiano de la acción .....	113
3.2.5. La científicidad de la sociología comprensiva .....	123
3.2.6. Las ciencias sociales como perspectivas .....	136
<b>3.3. Condiciones de la objetividad en la investigación social .....</b>	<b>139</b>
3.3.1. La neutralidad axiológica .....	140
3.3.2. La contrastación empírica de las explicaciones causales .....	166
<b>4. ¿EN LAS ANTÍPODAS DE DURKHEIM Y DE MARX? .....</b>	<b>199</b>
<b>4.1. Durkheim y Weber .....</b>	<b>199</b>
4.1.1. Trayectorias en paralelo .....	199
4.1.2. Metodologías antagónicas: hecho social <i>versus</i> acción social .....	200
4.1.3. Una metodología sociológica de la cosificación .....	202
<b>4.2. Marx y Weber .....</b>	<b>208</b>

4.2.1. ¿Materialismo <i>versus</i> idealismo? .....	209
4.2.2. El fraude del “Marx burgués” .....	221
<b>5. CONCLUSIONES .....</b>	<b>227</b>
<b>5.1. Conclusiones por capítulos .....</b>	<b>227</b>
<b>5.2. Aporte de Max Weber a la metodología de la investigación social .....</b>	<b>243</b>
<b>6. BIBLIOGRAFÍA CITADA .....</b>	<b>250</b>
<b>DATACIÓN BIOGRÁFICA DE LOS AUTORES MENCIONADOS .....</b>	<b>276</b>

\*\*\*\*\*  
\*\*\*\*\*

## INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen me propongo estudiar el aporte de la sociología weberiana de la acción a la metodología de la investigación social. Prestaré una atención preferente a la investigación sociológica por ser esta la disciplina en la que Max Weber ha tenido y sigue teniendo una mayor proyección. No obstante, por ‘investigación social’ entenderé también la practicada por la politología, la economía, la demografía, la ciencia jurídica, la historiografía, la antropología, etcétera, saberes concernidos todos ellos por un amplio común denominador de cuestiones metodológicas que fueron objeto de atención por parte de nuestro autor.

Tales ciencias serán denominadas indistintamente ‘ciencias del espíritu’, ‘ciencias de la cultura’ y ‘ciencias sociales’, dependiendo del lenguaje adoptado por los diversos pensadores que hayan de ser considerados en cada uno de los momentos.

También debo precisar desde el comienzo que la sociología weberiana de la acción no se corresponde con una parte de los trabajos sustantivos elaborados por Weber –aquellos que estudiarían la acción–, sino que se refiere a la totalidad de su obra dado que la sociología en el sentido por él adoptado se da como objeto de estudio precisamente la acción social (Weber 1964: 11).

Son muy numerosos los pensadores e investigadores sociales que dirigen un elogioso reconocimiento de carácter general a los aportes llevados a cabo por Weber. Es el caso, entre otros, de Héctor Solís al sostener que su producción intelectual contribuyó, como pocas, a vigorizar la ciencia social mundial (2011: 16), el de Peter Berger al asegurar que su obra sigue ejerciendo una enorme influencia (1990: 15) y el de Alain Touraine al proponer la ruptura con la prioridad habitualmente otorgada a las sociologías del sistema para adoptar una perspectiva weberiana (2003: 172).

En otros casos asistimos, más específicamente, a la expresión de un elevado aprecio de la perspicacia mostrada por Weber a la hora de plantear los problemas inherentes a la modernidad social (Mardones 1995: 92). Jürgen Habermas llega a escribir que “la pregunta de Weber por las paradojas de la racionalización sigue siendo todavía... la mejor clave que tenemos para hacer un diagnóstico del presente bien informado en términos filosóficos y científicos” (1998: 92). En ese mismo sentido, Touraine atribuye a los conceptos centrales de la sociología weberiana, tales como secularización, racionalización, burocracia, autoridad racional legal o ética de la responsabilidad, una vibrante actualidad en orden al estudio de los procesos de la sociedad moderna (1994: 36).

Sucede, sin embargo, que la obra de Weber se halla muy lejos de recibir una interpretación unánime. Resulta ser, por el contrario, objeto de abundantes y enconadas disputas, para las cuales cabe identificar cuatro tipos de fuentes: A) los sesgos ideológicos derivados de su inclusión, a menudo fraudulenta, en los debates políticos y económicos posteriores, B) la extendida inclinación al etiquetado conceptual, C) la participación del propio Weber en el debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu y D) el carácter a un tiempo relativamente oscuro, inacabado y apasionado de su obra.

A) En efecto, alimentan la polémica sobre el significado intelectual de Weber, en primer lugar, los filtros ideológicos interpretativos introducidos por el recurso a su obra durante los posteriores debates políticos y económicos entre las posiciones usualmente llamadas de derecha y de izquierda. Como resume Anthony Giddens, “los autores de izquierda adoptan en general los puntos de vista de Marx, mientras que los liberales y conservadores hacen suyos los de Weber” (2015: 116).

Así, tomando pie en los trabajos de Seymour Martin Lipset (1962), Daniel Bell (1989) e

Irving Kristol (1987), los neoconservadores han alzado la bandera de la sociología weberiana como una de sus principales señas de identidad en su afán por recuperar la legitimidad moral del capitalismo liberal. En esa su “guerra cultural”, tal como la denominó Berger (1977, citado por Mardones 1989: 57), el movimiento neoconservador ha incorporado *sui generis* elementos weberianos tales como el método comprensivo, la óptica cultural, la centralidad de la legitimidad política o la irreductible pluralidad moral de las sociedades modernas (Mardones 1991: 29-44). Por el contrario, la ortodoxia soviética convirtió el pensamiento de Weber en un referente negativo del materialismo histórico, al punto de descalificarlo como “arbitraria construcción mental” empeñada en sustituir fecundas “abstracciones científicas”, que, por supuesto, serían las marxistas (Rosental y Iudin 1965: 487).

B) Contribuye también a las incertidumbres sobre la lectura correcta de la sociología weberiana el éxito editorial de la literatura de etiqueta, abundantemente practicada incluso en medios universitarios.

Se diría que es exactamente eso lo que ocurre, en primer lugar, con el reconocimiento de la teoría weberiana de la acción social mediante el “desafortunado y confuso nombre de «sociología comprensiva»”, al decir de Luckmann (1996: 20). Por más que sea esa la denominación acuñada por su propio autor, induce a entender la *verstehen*, habitualmente traducida mediante el término ‘comprender’, como una operación empática –en consecuencia, irracional– y hasta provista de alguna dosis de identificación personal del investigador con su objeto de estudio. En tal sentido se ha asegurado, por ejemplo, que “en la comprensión hay siempre cierta complicidad, simpatía o comunidad con el objeto (entenderse)” (García Selgas 1998: 128).

Otro tanto sucede con la designación del método weberiano como ‘individualista’ sin ninguna precisión ulterior. No solo no lo distingue suficientemente del individualismo

normativo característico de la tradición liberal, sino que, además, procede a amalgamarlo con la teoría de la elección racional, cuya versión estratégica y formal es la llamada teoría de los juegos (Herreros 2008: 176), y, por lo mismo, a llega a situarlo en las antípodas de la sociología holista, de tradición marxiana y durkheimiana.

Efectivamente, es usual la percepción de una contraposición frontal entre, por un lado, una corriente sociológica personalizada en Karl Marx y en Émile Durkheim, en la cual se privilegiaría analíticamente la sociedad sobre el individuo y, por el otro, una tradición inversa representada por Weber, en la cual la totalidad social no sería sino mera agregación y entrelazamiento de acciones individuales. Diversos autores, ente los que se cuentan Mario Bunge (1999: 6) y Orlando Plaza (2014: 40), han levantado acta de la frecuencia con que opera esa percepción antitética.

Sin embargo, tal como hace notar Touraine, la considerable distancia sociológica que media entre Durkheim y Weber no impidió a este segundo reconocer y destacar conceptos como estructura e institución en tanto que instancias de afectación individual (1987: 41). Parece necesario, en consecuencia, darse a la tarea de retomar y considerar detenidamente determinados pasajes de la obra de Weber para tratar de esclarecer en qué sentido y en qué momento mental es individualista el método sociológico preconizado y practicado por él.

Un tercer estereotipo comúnmente aplicado a la sociología weberiana en la academia es el de 'culturalista' o 'idealista', tal como reseñan respectivamente Hans Joas y Wolfgang Knöbl (2011: 32) e Immanuel Wallerstein (2001: 260). De él se desprende con toda fluidez un total antagonismo respecto de la perspectiva exclusivamente materialista asignada a Marx. Sigue sucediendo, en cambio, que, en medio de grandes divergencias teóricas, Weber no tuvo empacho en reconocer la potencia del pensamiento marxiano y la pertinencia investigativa del materialismo histórico (Rendueles 2012: 11). De ahí que

resulte inteligente prestar oídos a la queja expresada por Bourdieu con manifiesta ironía: “Los profesores retienen la diferencia. Prefieren oponer a los autores que integrarlos. Les resulta más cómodo para construir cursos claros: primera parte, Marx; segunda parte, Weber; tercera parte, yo mismo” (2002: 15).

Existe, por último, la estereotipada imputación a la sociología de Weber de una orientación ‘burguesa’. Dicha acusación genera un nuevo eje de oposición, esta vez de tipo ideológico, entre él y Marx, el cual también ha sido puesto sobre el tapete por los autores (Ritzer 1993: 266; Inda 2009: 98).

Ya en 1895 una gaceta estudiantil socialista publicada en Friburgo de Brisgovia se burlaba del recién instalado catedrático de economía Weber con las siguientes palabras: “Está sediento del laurel incruento de un matador de Marx” (citado por Radkau 2012: 177). La literalidad de la expresión “el Marx burgués”, que permitiría recoger a un tiempo la relativa similitud de inquietudes intelectuales y el antagonismo de posiciones ideológicas entre ambos autores, fue introducida por Albert Solomon en 1926 (citado por Mommsen 1981: 313).

Dicha imputación –muy temprana, como puede verse– cosechó tal éxito que ha atravesado ininterrumpidamente el siglo XX y llegado hasta nosotros. De ella dejó constancia Theodor Adorno en sus últimas lecciones académicas impartidas en 1969 en la Universidad de Frankfurt al referirse a los trabajos de Weber como “la llamada sociología burguesa” (1996: 47). En su obra *El regreso del actor* Touraine atribuyó a Weber “la interpretación burguesa” de la contradicción entre naturaleza y sociedad introducida por el horizonte marxiano de una sociedad liberada de la explotación capitalista (1987: 90). Y del “Marx burgués” se hace eco contemporáneamente Atilio Borón, aunque sin por ello dejar de atribuir a dicha caracterización ribetes positivos a causa de la riqueza del pensamiento weberiano (2014: 13).

En favor de la tesis del Marx burgués podría argumentarse que, en su conferencia inaugural de 1895 en la Universidad de Friburgo, el propio Weber se presentó a sí mismo en los siguientes términos: “Yo soy un miembro de la clase burguesa, me siento como tal y fui criado en sus concepciones e ideales” (citado por Löwith 2007: 135). Ahora bien, dicha autopercepción no permite en absoluto dar por zanjada su orientación ideológica en la edad adulta. También Marx nació y creció en una familia típicamente burguesa, con la sola diferencia de que la notoriedad del marxismo ha aureolado la imagen de Marx hasta borrar esa su extracción social.

Quiérase o no, Marx era un burgués (...), su esposa era de origen noble y su cuñado fue ministro del Interior de Prusia. Tal como muestran sus cartas a Engels, incluso en el exilio siguió manteniendo su rango de burgués, ciertamente en condiciones difíciles, pero sin transigir nunca en lo que respecta a la manera de vivir de su clase de origen (...) La cuestión es saber por qué Marx se puso al servicio del proletariado. (Freund 1992: 96)

Por el momento solo cabe decir que, *prima facie*, no resulta plausible que un pensador de la altura intelectual y, sobre todo, del carácter de Weber haya inclinado su producción teórica y metodológica ante los intereses de la burguesía (ni de ningún otro grupo social).

Nada en su comportamiento revela facilidad para el servilismo, sino que siempre y en todo dio muestras de una profunda independencia, tal como concluye Julien Freund tras un recorrido por diversos episodios de su biografía (1967: 35). No solo consideró como primera obligación de un pensador “mantener la cabeza fría frente a los ideales dominantes, aun los más majestuosos, en el sentido de conservar la capacidad personal de «nadar contra la corriente» en caso necesario” (Weber 1973: 268-269), sino que actuó en consonancia con ella.

## Francisco Javier Martínez Real

Menciono con propósito ilustrativo que, frente al ferviente y dolorido nacionalismo alemán tras la derrota en la Primera Guerra Mundial, no dudó en instar al abandono de la búsqueda de culpables –“al estilo de las mujeres viejas”, se permitió añadir–, y a la asunción de una actitud sobria y recia en virtud de la cual se admitiera sin ambages haber perdido la contienda bélica (Weber 2001: 149). También se atrevió, por poner otro ejemplo, a zarandear el nacionalismo intelectual al ilustrar una de sus ideas metodológicas con una disputa conyugal sobre pedagogía en la que el *pater familias*, “como alemán”, se halla persuadido de su superioridad en la comprensión de todas las cosas (1973: 164).

Por cierto, nada en la biografía de Weber revela tampoco propensión al cultivo del servilismo ajeno. Sabemos, verbigracia, que en una carta de 1906 rogó a Gottl-Ottlilienfeld que, aunque sus concepciones pudieran parecerle indiscutibles, polemizara con ellas tan rudamente como le fuera posible (citado por Freund 1967: 34).

En todo caso, en las páginas que siguen atenderé al tópico del Marx burgués en tres vertientes: su posición ante la doctrina económica liberal, su actitud hacia ciertas prácticas capitalistas, tanto históricas como contemporáneas, y su percepción de los conflictos y las desigualdades sociales.

C) Es muy probable que el carácter polémico de la recepción de la sociología de la acción trabajada por Weber se nutra, en tercer lugar, de su activa participación en el debate suscitado en el ámbito cultural germánico de la época a propósito del estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, que ahora señalo solo de paso, pero que abordaré con detenimiento en el capítulo 2. Conocer las posiciones involucradas en aquella disputa aparece como condición de posibilidad para la identificación de las opciones metodológicas adoptadas por nuestro autor.

D) El cuarto factor de estímulo –por lo demás triple– de las discusiones en torno a la

sociología weberiana es inherente a ella, a saber, su relativa oscuridad, su carácter inacabado y su calidad apasionada (Giner y Lamo de Espinosa 1998a: 829).

Ciertamente, el estilo de escritura de Weber dificulta la comprensión de sus textos, hasta el punto de que George Ritzer ha llegado a atribuirle incapacidad para expresar con exactitud su pensamiento (1993: 246).

Reinhard Bendix menciona, en ese mismo sentido, las oraciones largas e intrincadas salidas de la mano de Weber, sus frases incidentales y sus anacolutos. No atribuye esas deficiencias redaccionales a ningún género de amaneramiento literario, sino a su enorme erudición y a su aguda conciencia de la infinita complejidad de los hechos, pero no por ello deja de admitir alguna carencia de claridad en los textos (2000: 25).

En la biografía escrita por su viuda, Marianne, se añade a la explicación un ingrediente de desdén:

No dio ninguna importancia a la forma de presentación de su riqueza de ideas. Una vez que se ponía en marcha, brotaban tantas cosas del almacén de su mente que, a menudo, era muy difícil encajarlas en una limpia estructura oracional. Y, sin embargo, él quería terminar con eso rápidamente y expresarse con la mayor brevedad posible, porque nuevos problemas de la realidad se agolpaban constantemente sobre él. (Weber 1988: 309)

Cuando Hermann Kantorowicz criticó la forma de escritura de Weber con ocasión de su ensayo sobre las categorías sociológicas, este le respondió: “«Sociología comprensiva», ¿incomprensible?, ¿para usted? «Pues si esto sucede con la madera verde...» [en alusión al versículo 23:31 del evangelio de San Lucas, donde se concluye: «¿qué pasará con la seca?»]. ¡Cuán miserablemente debo haber redactado!” (1985, citado por Morcillo 2015: 416).

## Francisco Javier Martínez Real

El carácter inacabado de su obra queda sobradamente ilustrado al señalar que *Economía y sociedad*, que pasa por ser una especie de compendio de su producción sociológica, fue publicado póstumamente, teniendo como primeros editores a su viuda y a Melchior Palyi, uno de sus últimos alumnos. En el *Prólogo* de aquella primera edición Marianne Weber reconocía: “La publicación de esta obra póstuma principal del autor presentaba lógicamente muchas dificultades”, siendo la primera de ellas que “no se disponía de plan alguno para la construcción del todo” (1964: XXIII).

Puede resultar sorprendente la atribución de una calidad apasionada a la obra de quien suele ser identificado como paladín de una sociología libre de valores, o sea, centrada en los datos empíricos y totalmente ajena a evaluaciones personales por parte de su autor. Lo cierto es que Weber no operaba con la simplista aspiración a eliminar los valores de la investigación social. Eso, como tendremos ocasión de verificar, obedecía a diversas razones, pero seguramente tampoco el contexto social, político e ideológico que esbozo a continuación se lo permitía a un hombre, como él, “de convicciones profundamente arraigadas, por las que se esforzó con cada átomo de su energía” y que “no se tomó nada a la ligera” (Sica 2003: xi).

La Alemania de Weber fue una época de vertiginoso tránsito. Perteneció a una generación que conoció cambios profundos y rápidos, entre los cuales destacan: la culminación de la unidad alemana tras la guerra franco-prusiana y la creación del Segundo Imperio, muy pronto convertido en potencia mundial; la adopción de la Constitución federal de 1871; la severa burocratización del nuevo aparato estatal; la política autoritaria de Otto von Bismarck –representante de los *junkers* o aristócratas terratenientes–, con su incipiente sistema de seguridad social y su conflicto legislativo sobre asuntos de confesionalidad religiosa –la llamada *Kulturkampf*– con la Iglesia católica y con el Zentrum, partido para la defensa de los derechos de la minoría perteneciente a esa confesión; la posterior caída del apodado Canciller de Hierro y la

consiguiente asunción de responsabilidades gubernamentales por parte del emperador Guillermo II.

Entre las transformaciones experimentadas por la Alemania contemporánea de Weber cabe mencionar también la segunda industrialización y el consiguiente desarraigo de la cultura tradicional; la pujanza del movimiento obrero y de sus expresiones políticas; la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial con el subsiguiente abandono de las pretensiones imperialistas; el levantamiento espartaquista para la instauración de República bávara de los *soviets*; y la constitución de la turbulenta y efímera República de Weimar (Castro 2001: 180-186; Villacañas 2005: 137-139).

Es verdad que Weber fue miembro activo del *Deutsche Demokratische Partei*, una organización de centroizquierda fundada en 1918 con un programa reformista de carácter social-liberal, que formó parte en 1919 de la delegación alemana en las negociaciones de paz del Tratado de Versalles –a donde, por cierto, viajó a regañadientes–, que participó en la redacción de la que sería la carta magna de la República de Weimar tras el hundimiento del sistema monárquico de Guillermo II y que intentó infructuosamente obtener un escaño en las primeras elecciones parlamentarias de la posguerra, pero nunca se dedicó a la política de forma profesional (Morcillo 2015: 413-414 y 424). Ello no le impidió vivir una intensa preocupación por esa cambiante cosa pública que acabo de evocar, sobre todo en el contexto de las convulsiones sociales y de la polarización ideológica conocidas por la sociedad alemana durante los últimos años de la Primera Guerra Mundial y al término de la misma.

Acreditan sobradamente dicha preocupación los numerosos artículos por él publicados en el periódico *Frankfurter Zeitung* sobre la situación de Alemania durante la guerra y sobre su futuro tras la misma (Abellán 2001: 11), así como las dos vibrantes conferencias que dictó a los estudiantes de la Universidad de Múnich en 1919 acerca de

## Francisco Javier Martínez Real

*La política como profesión* y de *La ciencia como profesión*, a menudo publicadas conjuntamente bajo el título *El político y el científico*.

Pues bien, todas estas incertidumbres y disputas que suscita la recepción de la obra de Weber oscurecen y difuminan la percepción del aporte representado por su sociología de la acción a la metodología de la investigación social. A los efectos de esclarecer dicho aporte, en los cuatro capítulos que siguen me propongo, respectivamente:

- Identificar las líneas maestras de la tradición sociológica anterior a Weber.
- Especificar las implicaciones metodológicas del debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, en el cual participó.
- Describir la metodología investigativa comportada por la sociología weberiana de la acción social.
- Examinar la posibilidad de entender dicha metodología como totalmente antitética respecto de la de Durkheim y de la de Marx.

La importancia de un estudio sobre la metodología de Weber salta a la vista porque, como resume Salvador Giner, gran parte de la sociología posterior está en deuda con él (2004: 261). Su producción intelectual es un referente mayor tanto desde el punto de vista sustantivo como desde el metodológico. Su influencia, además, llega a la inmensa mayoría de las sociologías de genitivo, es decir, especializadas: la de las organizaciones, la del Estado, la de los partidos políticos, la de los movimientos sociales, la de la religión, la del capitalismo, la de la estratificación social, la de las profesiones, etcétera. Sucede, en adición, que las diversas modalidades de investigación que participan del fértil enfoque cualitativo han heredado de Weber, entre otros autores, el firme compromiso intelectual de comprender el significado que las personas atribuimos a nuestras acciones sociales.

Como queda reflejado en los propósitos anteriormente expresados, una parte de mi estudio pasa por la puesta en relación de la sociología weberiana de la acción social con los planteamientos de otros autores, muy en especial Marx y Durkheim. En sociología los tres gozan de un reconocimiento generalizado en tanto que clásicos, término que no connota una acepción cronológica, esto es, que no significa necesariamente ‘antiguos’, sino “padres fundadores” (Bourdieu 2019: 178) o también “pensadores formativos” (Wallerstein 2001: 252). Son Marx, Durkheim y Weber, en efecto, quienes establecieron los fundamentos que han permitido a la investigación social desplegarse posteriormente con fecundidad y a los cuales, por lo mismo, seguimos regresando permanentemente en el día de hoy.

Señalo, finalmente, que la entrega de este texto pretende contribuir a una problematización de la habitual recepción de la metodología sociológica weberiana en no pocos medios universitarios, etiquetada, como he dicho, como comprensiva, individualista, idealista y burguesa.

Asumo como razonable, desde luego, que tanto la docencia de la sociología como los manuales a los que suele acudir para tal fin lleven a cabo determinadas simplificaciones, pero no que estas se conviertan en caricaturescos catecismos. No es de recibo que los textos originales de un autor de la talla y de la potencialidad teórica y metodológica de Weber –con las oscuridades y las ambigüedades que, ciertamente, a veces contienen– se mantengan alejados de los universitarios en formación para venir a convertir a estos, como lamentan Ann Game y Andrew Metcalfepp, en receptores pasivos de interpretaciones ajenas (2015: 198-199) y a sumirlos en simplismos, confusiones y hasta errores de envergadura.

# 1. LÍNEAS MAESTRAS DE LA SOCIOLOGÍA PREWEBERIANA

## 1.1. CONTEXTO SOCIAL DE NACIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA

### 1.1.1. La modernización social

Con ocasión de la Exposición Universal de San Francisco de 1915, el Ministerio de Instrucción Pública de Francia editó dos tomos al objeto de presentar la aportación nacional al progreso de las ciencias. El artículo dedicado a la sociología fue confiado, como no podía ser de otra manera, a Durkheim, quien escribió orgullosamente en su primer párrafo:

Determinar la parte que corresponde a Francia en la constitución y el desarrollo de la sociología es casi hacer la historia de esta ciencia, puesto que ha nacido entre nosotros y, aunque no existe actualmente pueblo en el que no sea cultivada, sigue siendo una ciencia esencialmente francesa. (Durkheim 1915: 39)

Que la sociología siguiera siendo una ciencia esencialmente francesa en 1915 resulta más que dudoso, pero no así su nacimiento en tierras galas. Más adelante haré referencia a los autores franceses que alumbraron dicho nacimiento. Por el momento, es necesario contextualizarlo socialmente porque el condicionamiento social que afecta a todas y cada una de las actividades humanas, incluyendo las intelectuales, opera asimismo –y acaso con mayor intensidad– en el caso particular de la sociología desde el momento en que su objeto de estudio es precisamente lo social.

Es verdad que el ser humano siempre ha pensado su vida social. Así, por ejemplo, no carece de sentido hablar del pensamiento sociológico de Aristóteles a propósito de su análisis de las clases sociales o de su tipología y análisis comparado de los regímenes políticos. Sin embargo, si por sociología se entiende un saber autónomo,

sistemáticamente dedicado al estudio racional de la sociedad humana y consciente de su especificidad, parece deber atribuírsele un origen moderno (Aron 2004: 16).

Efectivamente, el contexto histórico de nacimiento de la sociología es la modernización social, es decir, el conjunto de procesos políticos, económicos y culturales –incluyendo en estos últimos los científicos, los religiosos y los ideológicos– que condujeron paulatinamente desde la sociedad tradicional hasta la moderna. Dicho saber apareció, más exactamente, al término de dichas trayectorias, que pueden datarse aproximadamente desde el siglo XV –e incluso antes si se toman en consideración las querencias democratizadoras, la proclividad hacia la relativa autonomía del orden temporal o la estima del método empírico que tuvieron algún vigor ya en el siglo XIII– hasta finales del XVIII y comienzos del XIX, época de la primera modernidad.

Tales procesos tuvieron una enorme complejidad, no exenta, ni mucho menos, de tensiones típicamente dialécticas (Martínez 2013: I). Así, por ejemplo, algunos de ellos apuntaron hacia la constitución de instituciones sociales fuertes y centralizadas, como las características del llamado Estado nacional, mientras que otros abrieron nuevos espacios para la autonomía personal de los actores sociales, como fue el caso de la Reforma protestante o el de la progresiva emergencia de la idea de derechos individuales.

Más aún, dentro de estos segundos procesos –digamos– individualizadores se descubren tensiones entre, por un lado, la igualación formal de los individuos mediante, verbigracia, la supresión del juramento de fidelidad personal o la disolución de las relaciones de producción tanto feudales como gremiales y, por el otro, el establecimiento y la profundización de desigualdades reales entre ellos, como ilustran las democracias representativas de tipo censitario o las descomunales asimetrías económicas producidas por el capitalismo industrial (Martínez 2013: I).

### **1.1.2. Factores sociales inmediatos**

Acudiendo a la muy conocida división tridimensional de la sociedad, pueden distinguirse tres factores sociales inmediatos que permiten entender el nacimiento de la sociología, a saber, el cultural, el económico y el político. En consonancia con dicha división, cabe afirmar que esa disciplina es hija de la Ilustración, de la industrialización y de las revoluciones liberales, respectivamente.

Está de sobra decir que, tratándose de factores pertenecientes a dimensiones de la vida social y no a partes de la misma, entre ellos existen múltiples entrecruzamientos e intensos refuerzos mutuos.

#### **1.1.2.1. La Ilustración**

La Ilustración fue un profundo y dilatado movimiento intelectual que, aunque suele datarse en el siglo XVIII, se originó ya a finales del XVII y que tuvo como eje la reivindicación de la razón como instancia reguladora de todos los aspectos de la vida humana. Immanuel Kant la concibió como un proceso típicamente emancipatorio:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración (...) Para esta ilustración tan solo se requiere libertad y, a decir verdad, la más inofensiva de cuantas pueden llamarse así: el hacer uso público de la propia razón en todos los terrenos. (2004: 83 y 85)

Ahora bien, para los *philosophes*, como dieron en llamarse a sí mismos los intelectuales franceses que asumieron posturas ilustradas, la referida razón era, sobre todo, la propia de las ciencias naturales, reconocida por ellos como un modo privilegiado de

conocimiento de la realidad y de formulación de las leyes que la gobiernan gracias – según creían– a un método de trabajo rigurosamente inductivo, esto es, anclado en la observación (Macdonis y Plummer 2011: 11-22).

Dicha emancipación confiada a la razón profundizó el movimiento de secularización que venía abriéndose paso con pujanza al menos desde el Renacimiento y que consistió en un paulatino abandono del anterior régimen de cristiandad, en el cual todas las actividades humanas habían operado heterónomamente por relación a la dogmática cristiana y al aparato religioso y/o político responsable de su administración (González-Anleo 1991: 47).

La acrítica confianza depositada por los ilustrados en las potencialidades de la razón fue de tal envergadura que sobre ella apoyaron uno de sus grandes mitos, el del progreso, es decir, la certeza de una marcha constante e ilimitada hacia una humanidad más perfecta (Bury 2009: 13-19), creencia que la sociología decimonónica habría de reproducir en buena medida (Giner 2004: 26).

#### 1.1.2.2. La industrialización

La revolución industrial tuvo su origen en Inglaterra y Gales durante la segunda mitad del siglo XVIII, pero se extendió a un importante número de sociedades occidentales a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Consistió en el paso de un sistema productivo fundamentalmente agrícola, aunque en parte artesanal, a otro centrado en fábricas.

Consecuencias de la industrialización fueron la urbanización, la creciente división del trabajo, la formación de la clase obrera con sus correspondientes sindicatos y movimientos socialistas, así como la creación de grandes burocracias económicas destinadas a asegurar los servicios requeridos por el incipiente sistema económico capitalista (Ritzer 1993: 6-7).

### 1.1.2.3. La Revolución Francesa y las revoluciones liberales

Las convulsiones sociales generadas por la Revolución Francesa pronto alcanzaron a otros Estados, aunque no siempre en forma tan traumática. Suele denominarse liberales a aquellas revoluciones que se inspiraron en los ideales de la Revolución Francesa para arrumbar tanto el legitimismo dinástico propio del Antiguo Régimen como su característica organización estamental, aunque terminaron, como ella, siendo capitalizadas por los propietarios industriales y, en consecuencia, generando órdenes sociales burgueses, con esa peculiar concepción de los derechos y de la democracia que ha dado en llamarse constitucionalismo decimonónico (Martínez 2010: 79-84 y 354-356).

Fueron este último factor –la Revolución Francesa– y el primero –la Ilustración– los retenidos por Durkheim a la hora de dar razón de la procedencia francesa del nuevo saber:

La sociología no podía nacer y desarrollarse sino allí no se encontraran reunidas las dos condiciones siguientes. Era necesario, en primer lugar que el tradicionalismo hubiera perdido su imperio. En un pueblo que siente que sus instituciones son todo lo que deben ser, nada puede provocar a la reflexión a aplicarse a las cosas sociales. Era necesaria, además, una verdadera fe en el poder de la razón para atreverse a emprender la traducción en nociones definidas de la más compleja e inestable de las realidades [la sociedad]. Ahora bien, Francia cumplía esa doble condición. (Durkheim 1915: 47-48)

### 1.1.3. El desmoronamiento de la cohesión social

Las profundas transformaciones sociales que acabo de evocar fueron el caldo de cultivo de la sociología. El desfondamiento y la consiguiente la ruina del tipo de organización

social precedente hicieron que surgiera un agudo interés intelectual por la sociedad, tanto para entender los cambios presentes como para prever, hasta donde fuera posible, sus desarrollos futuros (González-Anleo 1991: 47-49).

En una visión retrospectiva, nosotros tendemos –no sin razón– a destacar la continuidad de tales acontecimientos con procesos anteriores de largo alcance, pero, como afirma Robert Nisbet, “para los intelectuales de esa época, tanto radicales como conservadores, los cambios fueron tan abruptos como si hubiera llegado el fin del mundo. El contraste entre lo presente y lo pasado parecía total” (2009a: 40).

En ese nuevo escenario preocupó especialmente a los pensadores el debilitamiento de la cohesión social a causa de las fisuras y de los conflictos resultantes de los cambios culturales, económicos y políticos antes esbozados. Es necesario hacer un alto en ese punto, crucial para dar razón del origen de la sociología.

#### 1.1.3.1. Factores de cohesión tradicionales

Las sociedades tradicionales, en efecto, habían contado con sus propios factores de cohesión en cada una de las tres dimensiones de la vida social (Martínez 2013: I):

- En lo cultural, habían compartido en alto grado una cosmovisión religiosa y su correspondiente código moral, siendo competencia de las instituciones eclesíásticas la normativización del conjunto de la vida humana y, más específicamente, el control sobre el saber. Tanto el orden social jerárquico como el lugar en él ocupado por cada persona habían sido aceptados con naturalidad y comprendidos con la mayor de las frecuencias como designios divinos.

La naciente sociedad moderna, en cambio, era religiosa y moralmente plural, además de portadora de una visión tendencialmente secularizada de la vida humana en sus vertientes individual y social.

- La organización económica premoderna, tanto en su componente feudal como en el gremial, había comportado un alto grado de encuadramiento de las personas. Ciertamente, dicha organización había subsistido en medio de grandes desigualdades de riqueza, pero estas, por lo general, no habían sido percibidas de forma conflictiva.

Ahora bien, el nuevo contexto moderno, de inclinación urbana, vino a privar a las personas de sus anteriores pertenencias comunitarias y a sumirlas en el anonimato. En adición, la mentalidad liberal organizó el espacio social de forma bipolar, buscando la supresión de los cuerpos intermedios (estamentos, gremios, universidades, colectividades territoriales particulares...) entre el Estado y los individuos, es decir, poniendo en marcha un raudo dinamismo de atomización. Las desigualdades económicas, por su parte, pasaron a ser percibidas muy críticamente, convirtiéndose en objeto de furibundos ataques por parte del movimiento obrero.

- La autoridad política típicamente tradicional, de carácter marcadamente autocrático, había aparecido como un dato ajeno a todo cuestionamiento, debido, entre otras cosas, a su éxito casi permanente en la reclamación de una legitimidad de tipo teológico.

En sentido contrario, las modernas revoluciones liberales acarrearón inestabilidad e introdujeron en la vida política dosis de pugnacidad anteriormente desconocidas. A ello se añade que la mentalidad contractualista, aunque no siempre liberal –piénsese en Hobbes, por ejemplo–, se opuso a la concepción de la autoridad como un dato para pasar a entenderla como resultado de una construcción social, o sea, como objeto de legitimidad socialmente ascendente. Retomaré este último punto un poco más abajo.

Pues bien, las revolucionarias novedades introducidas por la modernización social pusieron sobre el tapete una problemática intelectual igualmente nueva, a saber, la del fundamento de la cohesión social.

Dicha problemática puede ser expresada sintéticamente en el siguiente interrogante: ¿cuáles son en la sociedad moderna las bases que hacen posible que los individuos asuman un sentido de pertenencia social lo suficientemente denso y estable como para verse conducidos a respetar las instituciones y a establecer entre ellos relaciones de cooperación?

La sociología nació como búsqueda de respuesta intelectual a esa problemática social característica de la modernidad. Enseguida presentaré la orientación general de dicha búsqueda y la ilustraré con las posiciones de sus iniciadores.

Quisiera, previamente, dejar constancia de que la cuestión relativa al principio susceptible de cohesionar a los individuos en las sociedades modernas siguió concitando la atención de los sociólogos hasta bien avanzado el siglo XIX. De hecho, la modernización social fue conceptualizada por ellos como el tránsito de un tipo de cohesión social a otro.

#### 1.1.3.2. Las dicotomías sociológicas clásicas

En efecto, Ferdinand Tönnies teorizó la sustitución de la sociedad tradicional por la moderna como el paso de la 'comunidad' a la 'sociedad':

La relación misma, y también la unión, se concibe, bien como vida real y orgánica –y entonces es la esencia de la comunidad–, bien como formación ideal y mecánica –y entonces es el concepto de sociedad (...) La sociedad es lo público, el mundo. Uno se encuentra en comunidad con los suyos desde nacimiento, con todos los bienes y males a ello anejos. Se entra en sociedad como en lo extraño (...) Comunidad de lenguaje, de costumbres, de fe; pero sociedad lucrativa, de viajes, de ciencias (...) Comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre (...) Con ello coincide el que la comunidad misma

deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico. (Tönnies 1947: 19-21)

En su teoría de la modernización, Durkheim, por su parte, elaboró la dicotomía entre la solidaridad 'mecánica', propia de las sociedades tradicionales, y la 'orgánica', generada por la moderna división del trabajo:

No se ve a la sociedad bajo un mismo aspecto en los dos casos. En el primero, lo que se llama con ese nombre es un conjunto más o menos organizado de creencias y de sentimientos comunes a todos los miembros del grupo: este es el tipo colectivo. Por el contrario, la sociedad de que somos solidarios en el segundo caso es un sistema de funciones diferentes y especiales que unen relaciones definidas. (2007: 139)

Valga mencionar asimismo a Weber, quien echó mano de los términos acuñados por Tönnies, aunque haciendo notar su condición de tipos ideales, es decir, que “la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan en parte de la «comunidad» y en parte de la «sociedad»” (1964: 33). Dicho lo cual,

llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social –en el caso particular, por término medio o en el tipo puro– se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo. Llamamos sociedad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación (...) La comunidad es normalmente por su sentido la contraposición radical de la «lucha» (...) Por otro lado, las sociedades son con frecuencia únicamente meros compromisos entre intereses en pugna. (1964: 33-34)

Como puede verse, las mencionadas dicotomías no se solapan totalmente, pero muestran un común denominador muy amplio y, *grosso modo*, resultan de gran utilidad a la hora de pensar las diferencias y los contrastes entre las sociedades tradicionales y las modernas.

## 1.2. LA REACCIÓN SOCIOLÓGICA

La sociología naciente llevó a cabo su indagación sobre la problemática de la modernidad social, por un lado, oponiéndose a las explicaciones de los fenómenos sociales en términos de contrato y, por el otro, asumiendo como modelo de conocimiento de los mismos el practicado en las ciencias naturales. Me adentro en esos dos puntos.

### 1.2.1. *Versus* la mentalidad contractualista

Tanto en su versión económica como en la política, el contractualismo consiste en una perspectiva metodológica que presupone la voluntad libre y racional del individuo como fundamento o elemento constitutivo de la sociedad moderna (Ligarribay 2017: 126).

La versión económica remite al liberalismo, cuya principal obra de referencia es *La riqueza de las naciones* (Smith 1994). Su tesis principal afirma que la racionalidad del orden económico, en lo que respecta tanto a la producción de la riqueza como a su distribución, viene dada por la agregación de múltiples búsquedas de intereses individuales mediante el mercado, que no es sino el conjunto de operaciones de compraventa establecidas contractualmente. Dicha racionalidad quedaría garantizada gracias al mecanismo aludido por Adam Smith con la famosa metáfora de la mano invisible, ya anticipada, por lo demás, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1997: 333): por más que el individuo se afane en la maximización de su propio beneficio –y Smith no dudaba de que eso fuera así–, “una mano invisible lo conduce a promover un

objetivo que no entraba en sus propósitos”, a saber, el interés de la sociedad (1994: 554).

El contractualismo político, por su parte, cristalizó en obras como *El Leviatán* de Thomas Hobbes (1980) o *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau (2007). Si traigo a colación a esos dos autores es para mostrar hasta qué punto dicho contractualismo presidió la mentalidad política de la época entre los intelectuales: en medio de sus antagonismos – dos antropologías opuestas fundamentan dos proyectos políticos antitéticos–, ambos pensadores compartieron un mismo enfoque contractual.

Efectivamente, una antropología –digamos– pesimista, en la que el ser humano aparece como radicalmente incapacitado para controlar sus pulsiones egoístas y agresivas, permitió a Hobbes fundar contractualmente un Estado autoritario como único medio de civilizar el estado de naturaleza. Muy al contrario, Rousseau concibió optimistamente la condición humana como altruista y cooperativa, atribuyéndole idoneidad para hacer prevalecer el interés general sobre el particular y para coadyuvar en el logro de metas compartidas, concepción sobre la cual cimentó un proyecto político marcadamente democrático, destinado a respetar esa bondad natural del ser humano.

Pues bien, en ambos casos sucede –he aquí el común denominador contractual– que el poder político deja de aparecer como un dato, o sea, como un fenómeno social dotado de entidad propia. Por contra, pasa a ser entendido como resultado de un intercambio de consentimientos entre las voluntades individuales y, por tanto, reductible a estas.

Es verdad que la mentalidad contractualista tuvo un carácter marcadamente normativo, pero no resultó enteramente ajena a las pretensiones explicativas de la realidad social. Lo dicho permite entender que el paradigma con que operó la sociología naciente, que enseguida formularé, representó un rechazo de la perspectiva metodológica individualista inherente al contractualismo (Ligarribay 2017: 126).

## 1.2.2. El cientifismo sociológico

### 1.2.2.1. Características paradigmáticas

La sociología también nació, como he avanzado, bajo el signo del cientifismo, entendiendo por tal la consideración del modelo de conocimiento de las ciencias de la naturaleza como el único válido para dar cuenta de todo tipo de objetos, lo cual implica, obviamente, su extrapolación a todos los demás saberes. Así, en el caso particular de la sociología el cientifismo no es sino el abordaje de los fenómenos sociales con el método investigativo propio del estudio de los fenómenos naturales.

Las características paradigmáticas del cientifismo sociológico –interconectadas, pero distintas– pueden sistematizarse del siguiente modo (Pérez 1998: 589-590):

- Positivismo: los fenómenos sociales deben ser tratados como datos porque tienen consistencia propia, es decir, porque resultan irreducibles a factores individuales.
- Nomologismo: existen leyes –de carácter idéntico o, al menos, muy análogo al de las naturales– que determinan tanto la realidad social como su transformación y que, por ende, las explican.
- Causalismo eficiente: tales leyes funcionan en términos de causalidad eficiente (‘por qué’) y no de causalidad finalística o teleológica (‘para qué’), convirtiendo en absurda la afirmación de un *fatum*, o sea, la creencia en la inexorable realización de un destino o sentido de la historia.
- Empirismo (método empírico-inductivo): solamente la observación de los fenómenos sociales permite descubrir las regularidades a partir de las cuales se obtienen inductivamente las leyes del funcionamiento y del devenir social.

En definitiva, el primer proyecto sociológico consistió en “construir una ciencia positiva de las leyes de la sociedad desde la simple observación externa y la inducción” (Giner y Lamo de Espinosa 1998b: 707). Su objetivo no era otro que explicar las realidades sociales, esto es, identificar las causas eficientes de las mismas.

#### 1.2.2.2. El cientifismo en los precursores

Los mencionados rasgos del cientifismo estuvieron presentes ya en la etapa precursora de la sociología, aunque en diversos grados según los autores, como puede comprobarse a continuación.

##### A) Montesquieu: las leyes del cambio social

Montesquieu pretendió descubrir las leyes o principios naturales responsables de la transformación de las sociedades. En lo que respecta a la identidad entre tales leyes y las del mundo físico, dejó escrito:

Falta mucho para que el mundo inteligente esté tan bien gobernado como el físico. Porque si bien tiene leyes que son invariables por su naturaleza, no las sigue con la constancia que el mundo físico las suyas. Depende esto de que los seres inteligentes se hallan sujetos al error por la limitación de su naturaleza..., es propio de ellos el obrar por sí mismos. (1906: 13)

Es verdad que tales consideraciones –un tanto vagas y probablemente no exentas de toda contradicción– acogen el factor indeterminista introducido en el cambio social por el error inherente a la libertad humana, pero no lo es menos que en ellas se hace presente la mentalidad nomológica desde el momento en que asumen que el mundo social posee leyes que, al igual que las del mundo físico, son de naturaleza invariable y que expresan “relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas” (Montesquieu 1906: 11).

## B) Saint-Simon: la fisiología social

Según Georges Gurvitch (1962, citado por González-Anleo 1991: 49), fue Claude-Henri de Saint-Simon quien desempeñó el “papel de San Juan Bautista” de la sociología. Tituló *Fisiología social* la obra por él dedicada a la nueva disciplina de la sociedad porque así es como dio en denominarla, lo cual transparenta con nitidez su concepción de la misma.

De hecho, el programa de Saint-Simon consistió en partir de la observación empírica de los fenómenos sociales para obtener inductivamente a partir de ellos las leyes del funcionamiento de la realidad social, la cual, por lo demás, estaría dotada de consistencia propia, es decir, no podría ser reducida en modo alguno a las existencias individuales. He aquí, con pretensión ilustrativa, algunos extractos de su obra:

La fisiología social planea sobre los individuos, que no son para ella sino órganos del cuerpo social cuyas funciones orgánicas debe estudiar, como la fisiología especial estudia las de los individuos (...) La reunión de los hombres constituye un verdadero ser, cuya existencia es más o menos vigorosa o vacilante dependiendo de que sus órganos cumplan de modo más o menos regular las funciones que les son confiadas (...) La fisiología es, pues, la ciencia no solo de la vida individual, sino también de la vida general, de la cual las vidas individuales no son sino rodamientos (...) está constituida por los hechos materiales que derivan de la observación directa de la sociedad. (1977: 177 y 180-181)

## C) Comte: la sociología como física social

La fisiología social saint-simoniana adquirió el nombre de ‘física social’ en los trabajos de su discípulo Auguste Comte, evidenciando también el interés de este por modelar la sociología a partir de las ciencias naturales y por completar y coronar con ella el sistema integrado por tales ciencias (Comte 2004: 37-38).

## Francisco Javier Martínez Real

Posteriormente abandonó tal denominación a causa de su uso por parte de Adolphe Quételet en sus trabajos estadísticos sobre frecuencias de los fenómenos sociales, abandono probablemente motivado por su interés en evitar que la certera ciencia social que pretendía construir se viera adulterada por el margen relativista vinculado al probabilismo estadístico (Giner 2004: 63).

El término creado por Comte para designar la nueva ciencia social fue ‘sociología’, construido a partir de la palabra latina *socius* y de la griega *logos* y cuyo significado etimológico, en consecuencia, viene a ser ‘estudio de la asociación o del vínculo social’. Sin embargo, dicho cambio terminológico no comportó ni la más mínima alteración en su forma de concebir la disciplina, ocupándose de disipar explícitamente cualquier duda al respecto: “La sociología... es el término que he inventado para denominar la física social” (1830, citado por Ritzer 1993: 94).

En efecto, la sociología comtiana es la ciencia del estudio positivo de las leyes invariables propias de los fenómenos sociales mediante la puesta en práctica del método empírico-inductivo o, lo que es igual, basándose “en un cuerpo de observaciones directas que le sea propio” (Comte 2004: 103). “Esta física social es tan positiva como ninguna otra ciencia de observación. Su certeza intrínseca es igualmente real. Las leyes que descubre satisfacen el conjunto de los fenómenos observados; su aplicación merece una confianza plena” (Comte 2000: 127).

Por lo demás, la principal ley atribuida por Comte a la dinámica social –una de las ramas de la sociología, junto con la estática social– sería la de los tres estadios, a saber, el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el positivo o real (Comte 1980: 17-34). Pues bien, dicha ley, explícitamente considerada por Comte como su “filosofía de la historia” (1851, citado por Freund 1992: 50) estaría caracterizada no solo por su unidireccional, sino también por su universalidad, quedando formulada en ella “una marcha natural de la civilización uniforme para todos los pueblos, porque deriva de las

leyes fundamentales de la organización humana, que son comunes a todos” (Comte 2000: 68).

Por último y en lo que respecta ahora al rasgo del cientifismo sociológico antes designado como positivismo social, parece pertinente hacer notar que, también a ojos de Comte, la sociedad posee una entidad que le es propia. El hecho originario no sería el individuo, sino la sociedad y, de modo más general, la humanidad. De ahí que, en su *Sistema de política positiva*, argumentara con vehemencia:

La descomposición de la humanidad en individuos propiamente dichos no constituye sino un análisis anárquico, tan irracional como inmoral, que tiende a disolver la existencia social en lugar de explicarla, puesto que solo es aplicable cuando la asociación cesa. Es tan viciosa en sociología como sería, en biología, la descomposición química del individuo mismo en moléculas irreductibles, cuya separación jamás tiene lugar durante la vida (1852: 180-181).

#### D) Tocqueville: las causas generales y particulares

El estudio de Alexis de Tocqueville sobre *La democracia en América* tuvo por objeto las sociedades democráticas, proponiéndose, más exactamente, una comparación entre la sociedad estadounidense y la francesa.

Es cierto que los análisis allí desarrollados presentan siempre la conducta de los individuos como algo intencional (Boudon 1981: 57-59), razón por la cual, en palabras de Jean Touchard, dicha obra “se encuentra en las antípodas del positivismo” (1961: 409).

Ahora bien, es igualmente cierto que en *La democracia en América* –y este es el motivo por el cual la traigo a colación en el presente contexto– late con fuerza la mentalidad nomológica por cuanto está dedicada a la identificación de las causas tanto de las

peculiaridades de cada una de las sociedades democráticas como de las constantes o regularidades presentes en todas ellas, denominadas particulares las primeras y generales las segundas.

En favor de la generalización Tocqueville adujo la tendencia unánime de los últimos setecientos años de historia hacia la igualdad –emparentada con la centralización– o, lo que era igual para él, hacia la democracia, la disolución de la autoridad tradicional y la nivelación de estatus entre las personas (Nisbet 2009b: 169-170).

La causa general de las sociedades democráticas –la ley de la democratización– sería precisamente esa pasión por la igualdad, la cual, además, estaría provista de invencibilidad. En palabras del propio autor:

¿Es sensato creer que un movimiento social que viene de tan lejos puede ser detenido por los esfuerzos de una generación? ¿Puede pensarse que, después de haber destruido el feudalismo y vencido a los reyes, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Se detendrá ahora que se ha vuelto tan fuerte y sus adversarios tan débiles? (1957: 33)

Se trata, obviamente, de preguntas meramente retóricas, cuya respuesta ya había sido avanzada por él mismo: el avance de la igualdad es “universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos como todos los hombres sirven a su desarrollo” (1957: 33).

E) Spencer: la sociedad como cosa y la ley de la evolución social

*Principios de sociología*, de la autoría de Herbert Spencer, fue el primer tratado general en la materia. El hecho de que la obra fuera publicada entre 1876 y 1896 representa una excelente razón cronológica para no incluir a su autor entre los precursores de la sociología. No obstante, dado que no será considerado posteriormente y en atención a

la fuerte presencia tanto del nomologismo como del positivismo en sus trabajos sociológicos, parece oportuno hacer referencia a él en este momento.

Fuertemente influido por el prestigio intelectual que rodeó la teoría evolutiva sostenida por Charles Darwin en *El origen de las especies*, Spencer trabajó sociológicamente sirviéndose de una analogía organicista: “Un organismo social y uno individual son por completo análogos” (2004: 235). Por evolución entendió el “cambio de una indefinida e incoherente homogeneidad a una heterogeneidad definida y coherente” (1879: 189).

De hecho, en *Principios de sociología* desarrolló la siguiente idea maestra: las sociedades evolucionan necesaria y unilinealmente hacia formas crecientes de complejidad estructural, a saber, desde lo menos coherente hacia lo más coherente, desde lo homogéneo hacia lo heterogéneo y desde lo indefinido e indeterminado hacia lo definido y determinado (Ritzer 1993: 129-130). Expresado en sus propios términos:

Para los organismos, tanto individuales como sociales, es cosa averiguada que el progreso de un estado inferior hacia otro superior se caracteriza por la heterogeneidad creciente de la estructura y la subdivisión creciente de las funciones. En ambos casos, la mutua dependencia de las partes aumenta a medida que el tipo se eleva, aumento que implica, de un lado, la localización creciente de cada función en la parte del organismo que le corresponde y, del otro, una aptitud creciente de la parte para la función. (1904: 310)

En consonancia con dicho enfoque, la sociología tendría como objeto de estudio “la evolución en su forma más compleja” y no sería, a fin de cuentas, sino “la historia natural de las sociedades” (Spencer 1873, citado por Ritzer 1993: 131).

Por otro lado, la mentalidad organicista de Spencer, al igual que sucediera con la saint-simoniana, acarreó no solamente la característica nomológica que es propia del

cientifismo sociológico, sino también la positivista, como no podría ser de otra manera. De hecho, propugnó muy explícitamente la necesidad de considerar “una sociedad como una cosa” o “una entidad” dado que, según él, la permanencia de las relaciones entre sus componentes, al igual que ocurre en los organismos individuales, “constituye la individualidad del conjunto como diferente de la individualidad de sus partes” (2004: 232).

#### F) Balance

Queda así a la vista que la sociología despuntó con una orientación claramente cientifista: aquel proyecto intelectual atribuyó a la sociedad una entidad y, por ende, una lógica propias, cuyas leyes aspiró a desentrañar con una pretensión explicativa de la vida social y haciendo uso del método empírico-inductivo.

No solo eso, sino que, posteriormente, dicho proyecto ha dado sobradas pruebas de persistencia. Como escribe Juan González-Anleo en tono jocosos, “el paradigma de la ciencia natural, ambición latente de generaciones enteras de sociólogos..., ha jugado un ambiguo rol de amante desdeñosa en la sociología” (1991: 50).

### **1.3. EL PARADIGMA SOCIOLÓGICO HOLISTA**

Entre los pensadores que hicieron suyo el cientifismo se encuentran Marx y Durkheim. En el capítulo 4 retomaré las producciones sociológicas de ambos, pero únicamente a los efectos de identificar eventuales coincidencias y diferencias, quizás oposiciones, entre el enfoque de cada uno de ellos y el asumido por Weber.

De lo que se trata en este momento es de presentar el paradigma sociológico holista, que, aunque ya presente en los trabajos de Comte, tanto Marx como Durkheim contribuyeron profusamente a erigir y a consolidar.

Dicho holismo, por lo demás, representa la primera gran tradición sociológica, siendo, por consiguiente, el componente fundamental de la sociología anterior a Weber, a la cual estoy atendiendo en el presente capítulo.

### 1.3.1. Características

La denominación de 'holismo' encuentra su raíz etimológica en el griego *holós*, que significa 'todo, entero o completo'. En general, se atribuye un carácter holista a la consideración de una determinada realidad como totalidad distinta de la adición de sus partes. Así, el paradigma sociológico holista, en particular, se articula en torno al concepto de totalidad social (Boudon y Filijeule 2012: 3 y 88).

Un paradigma sociológico es una forma de acercamiento cognitivo a la realidad social que involucra una tradición intelectual, un modelo de investigación y una problemática general que definen una terminología propia.

El paradigma sociológico holista, que también ha dado en llamarse positivista, estructuralista y nomológico, según se destaque uno u otro de sus componentes, puede ser presentado a través de las siguientes proposiciones (Cristiano 2010: 93-94):

- Proposición positivista: los fenómenos sociales debe ser abordados como hechos o cosas, es decir, como realidades externas a los individuos y, por ende, dotadas de entidad propia. Se trata, dicho de otro modo, de la tesis de la irreductibilidad de lo social a lo individual.
- Proposición estructuralista: en el estudio de la vida social deben privilegiarse analíticamente las estructuras sobre los actores sociales, la sociedad sobre los individuos o el todo sobre las partes. Es lo individual lo que resulta determinado por – y, consiguientemente, reductible a– lo social. La proposición estructuralista, como puede apreciarse, supone, incorpora y completa la positivista.

- Proposición nomológica: hay que buscar y formular la lógica de los hechos sociales, en la cual residen las leyes susceptibles de explicar el presente y el devenir de las sociedades humanas.

Se habrá notado, sin ningún género de dudas, el estrecho parentesco que existe entre la sociología holista y el cientifismo sociológico antes presentado. Dicha cercanía no solo no es fortuita, sino que revela una exigencia: una vez cosificados los fenómenos sociales, aparece como necesaria la importación del modelo de conocimiento propio de las ciencias naturales al objeto de encontrar las leyes que los determinan de forma idéntica o, al menos, similar, a lo que ocurre en la naturaleza, esto es, en términos de causalidad eficiente (Boudon 2010a: 41; Prats y Fernández 2017: 107).

De hecho, pertenece a la entraña de la tradición holista considerar que “la explicación de los hechos sociales no difiere fundamentalmente de la explicación en las ciencias naturales” (Bunge 1999: 6).

Pues bien, sucede, por un lado, que los trabajos acometidos por Marx y por Durkheim se inscriben en ese paradigma holista y, por el otro, que, al estar imbuidos de una mentalidad típicamente cientifista, confirman el parentesco que acabo de mencionar.

En efecto, en *El capital* Marx expresó una concepción del desarrollo de las formaciones económico-sociales “como proceso de historia natural”. Más precisamente, según él, “la vida económica nos ofrece un fenómeno análogo al que la historia de la evolución nos brinda en otros dominios de la biología” (1975a: 8 y 19).

Por su parte, Durkheim se dio como tarea principal, según su propia declaración en *Las reglas del método sociológico*, “extender el racionalismo científico a la conducta humana”, lo cual le permitió situar la sociología entre “las otras ciencias de la naturaleza” e instar a los sociólogos a que hicieran suyo “el estado de espíritu en que

están los físicos, los químicos y los fisiólogos cuando se aventuran en una región aún inexplorada de su dominio científico” (1988: 34, 256 y 40). Es verdad que en un artículo titulado *La sociología y su terreno científico* introdujo alguna precisión:

La sociología nació a la sombra de estas ciencias [de la naturaleza]. No es necesario decir que, entre los primeros sociólogos, algunos se equivocaron al exagerar ese acercamiento hasta el punto de desconocer la originalidad de las ciencias sociales y la autonomía de la que debían disfrutar con respecto a las otras ciencias que les precedieron. Pero estos excesos no deben hacernos olvidar todo lo que hay de fecundo en estos hogares principales del pensamiento científico. (1975: 19)

No obstante, como puede comprobarse, el error imputado por Durkheim a sus predecesores consistió solamente en un exceso de acercamiento a las ciencias naturales, sin cuestionar de raíz la validez de su concepción epistemológica y de su correspondiente paradigma metodológico en el ámbito de la investigación social. Muy al contrario, como hizo notar Friedrich von Hayek al comentar ese texto (1953: 9), Durkheim siguió reconociendo el cientifismo como la dirección capaz de asegurar a dicha investigación un progreso rápido e inusitado.

Afirmar que las sociologías de Marx y de Durkheim son holistas significa que, por más que difieran bajo otros importantes aspectos, ambos suscriben en gran medida la proposición positivista, la estructuralista y la nomológica, tal como podrá verificarse a continuación.

Ahora bien, no debe perderse de vista que mi acercamiento a dichas sociologías no es de tipo sustantivo, sino metodológico, es decir, que de lo que se trata no es de presentar los contenidos resultantes de sus respectivos análisis de la vida social, sino

únicamente de comprobar sus decisivas contribuciones a esa forma de abordar el estudio de la sociedad que es el holismo sociológico.

### **1.3.2. El holismo marxiano**

Marx y su amigo Friedrich Engels fueron coautores de un importante número de obras, lo cual representa un excelente o inequívoco indicador de una dilatada y profunda colaboración intelectual entre ambos (Mehring 2017: 112-134). Se añade que el interés de aquel por la economía política, que habría de resultar central en sus investigaciones, despertó gracias a la influencia de este (Rubel 1970: 62), hasta el punto de que ha llegado a proponerse una nueva lectura de la génesis del marxismo bajo el título *Marx discípulo de Engels* (Mazora 2017). Con todo, la teoría social que construyeron quedó sobresalientemente vinculada al apellido Marx.

Dicha teoría es holista porque se encuentra presidida por la idea de totalidad social. En ella, como resume Giner, se concibe “el conjunto de la realidad social como un todo, compuesto por partes interdependientes e inseparables, en interrelación dinámica” (2004: 122-123). Es usualmente reconocida como ‘materialismo histórico y dialéctico’, aunque dicha expresión nunca fue utilizada por Marx, sino popularizada por la ortodoxia soviética, sobre todo a partir del folleto publicado por Iósif Stalin en 1938 bajo ese mismo título (Munk 2017: 25).

El meollo de tal materialismo se encuentra en la tesis según la cual la historia de las sociedades se construye dialécticamente a partir de la estructura económica o condiciones materiales de existencia. En otras palabras, el dinamismo histórico resultaría de la contradicción existente en cada uno de los sucesivos modos de producción:

En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción

existentes... Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. (Marx 1989: 67)

Ahora bien, como puede apreciarse, el carácter explicativo preeminente del movimiento histórico correspondería a la exigencia expansiva de las fuerzas productivas, cuyo nivel resultaría determinante para la permanencia o la transformación de las relaciones de producción.

Dicha preeminencia queda confirmada en el *Manifiesto comunista*, donde ese esquema de cambio general de los modos de producción fue aplicado al paso de la sociedad medieval a la burguesa de la siguiente manera: cuando las relaciones de producción dejaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas en la sociedad feudal, “frenaban la producción en lugar de impulsarla. Se transformaron en otras tantas trabas. Era preciso romper esas trabas, y las rompieron” (Marx y Engels 2008: 109). En la dialéctica del modo de producción operaría, a fin de cuentas, un determinismo tecnológico (Cohen 1986: 31, 148-192 y 221; Nisbet 2009b: 117).

#### 1.3.2.1. La entidad propia del capital, de la humanidad y de la clase para sí

El capital y la humanidad son, según Jon Elster, las dos principales instancias que hacen presente la proposición positivista en la obra de Marx y que, por lo demás, se encuentran vinculadas a sus dos objetivos teóricos centrales.

Por un lado, su análisis del capitalismo revela una comprensión del capital como entidad colectiva, irreductible a las empresas individuales. “Marx creía que el capital tenía una lógica propia, en alguna medida anterior en el orden explicativo al comportamiento del mercado y la competencia” (Elster 1992: 26).

La humanidad, por su parte, fue entendida en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* como sujeto colectivo. En sus inicios habría estado dotada de una unidad indiferenciada, apareciendo como un ser genérico y gregario, aunque de ninguna forma aún como *zoon politikón*. En una segunda fase, marcada por el conflicto y la alineación, se asistiría a un desarrollo de la individualidad a través del proceso histórico. Finalmente, al término de su historia en la futura sociedad comunista, la humanidad habría de florecer nuevamente como sujeto histórico, aunque enriquecido – nótese la presencia de la dialéctica hegeliana– mediante la integración de la individualidad desarrollada en la segunda fase (Marx 2007: 457).

A esas dos instancias destacadas por Elster como vinculadas a la idea positivista pueden añadirse otras. Tal es el caso de la conciencia social propia de la clase para sí o ante sí misma –distinguida en *La miseria de la filosofía* de la clase en sí o respecto al capital (Marx 2004: 295-296)–, que poseería un carácter colegiado, rigurosamente social y, por ello, cualitativamente diferente del sumatorio de las conciencias individuales (Gómez 2014: 191-192).

#### 1.3.2.2. El peso de la estructura económica

Tampoco la presencia del estructuralismo en la obra de Marx deja lugar a dudas. A su entender, la incidencia que tiene sobre el plano individual la estructura económica de la sociedad resulta tan extremadamente potente que “los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales” (1989: 66).

Más aún, su idea no apunta hacia un asunto meramente relacional, sino que incluso “lo que los individuos son” dependería de las condiciones materiales de producción, sobre todo de la división del trabajo –con su consiguiente distribución desigual tanto del

trabajo mismo como de los productos de él resultantes—, o sea, de la propiedad puesto que división del trabajo y propiedad privada tendrían idéntico significado (Marx y Engels 2014: 16-27).

No cabe sospechar benevolencia de Marx hacia los burgueses, pero, en perfecta coherencia con ese su enfoque tan rigurosamente estructuralista, se abstuvo de dirigirles reproches de índole personal por la sencilla razón de que habrían resultado completamente improcedentes. El comportamiento de los burgueses está determinado, según él, por la posición que ocupan en las relaciones de producción capitalistas, esto es, por su condición de propietarios de los medios de producción industriales, lo cual implica la atribución de una racionalidad de clase exigida por la estructura económica de la sociedad; de ahí, por cierto, el carácter necesario de la lucha de clases. En *El capital* resulta meridianamente clara dicha renuncia a la censura personal:

No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y el terrateniente. Pero aquí solo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista... menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas. (1975a: 8)

En definitiva, en modo alguno parece exagerado afirmar que asistimos a una verdadera disolución de la individualidad por reducción de la misma a la socialidad: “El hombre es, en el sentido más literal, un *zoon politikón*, no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad”, sostuvo Marx en clave aristotélica (2007: 4). Y también, tal como puede leerse en su sexta tesis sobre Feuerbach, que la esencia humana “es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx 2015: 109).

### 1.3.2.3. La fuerza de la ley natural

La actividad productiva capitalista, al igual que cualquier otra de las correspondientes a los modos de producción históricamente precedentes, se encuentra sometida, según Marx, a una ley, que no es sino la dialéctica antes mencionada entre fuerzas productivas y relaciones de producción con la determinación tecnológica prevalente en última instancia.

Además, siempre a su modo de ver, dicha ley, cuyo desvelamiento se propuso como objetivo último en *El capital*, posee un carácter natural, lo que significa que se impone “con férrea necesidad” (1975a: 7-8), rigiendo inexorablemente el movimiento de la sociedad moderna.

Así habría sucedido desde su nacimiento, cuando las fuerzas productivas ya desarrolladas dejaron de estar en correspondencia con las relaciones de producción feudales, transformándose en cadenas para la producción, las cuales fueron rotas porque, como seguramente se recuerde, ineluctablemente debían serlo. Así estaría sucediendo con la incorporación de las clases medias al proletariado en su vano intento por “hacer que retroceda la rueda de la historia” (Marx y Engels 2008: 38). Y así habría de suceder en el futuro: “La lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado”, la cual “solo constituye la transición de la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases” (Marx 1852: 55).

Se trataría, por otro lado, de una ley unilineal y universal. No solamente establece, al decir de Marx, sucesivas “fases naturales de desarrollo”, que no pueden saltarse ni abolirse y frente a las cuales solo es posible, en el mejor de los casos, “abreviar y mitigar los dolores del parto” (1975a: 8), sino que, además, tiene vigencia para todas las sociedades, de modo que “el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro” (1975a: 7).

Es esa visión de las fases naturales de la historia y del parto social la considerada por Karl Popper una excelente representación del historicismo (1973: 65), entendiendo por tal la suposición de que la predicción histórica “es alcanzable por medio del descubrimiento de los «ritmos» o los «modelos», de las «leyes» o las «tendencias» que yacen bajo la evolución de la historia” (1973: 17).

#### 1.3.2.4. Revisitando a Marx

La producción intelectual de Marx fue muy vasta y estuvo sometida a una complicada transformación, lo cual permite entender la existencia de lecturas de la misma no solo dispares, sino incluso enfrentadas. Lo cierto es que su obra presenta una mayor complejidad que la hasta aquí recogida en lo que tiene que ver tanto con su positivismo como con su estructuralismo y su nomologismo.

A) Así, en lo que respecta al positivismo correspondiente a la comprensión de la humanidad como sujeto colectivo en el origen y en el término de su historia, cabe ahora subrayar algo mencionado antes con excesiva rapidez, a saber, que Marx ubicaba una larguísima fase intermedia de desarrollo de la individualidad. No obstante, lo que nunca queda claro es la manera en que el florecimiento de la humanidad en la sociedad comunista se vería enriquecido –o, al menos, estimulado– mediante la incorporación de la individualidad desarrollada en esa segunda fase (Elster 1992: 26).

B) En segundo lugar, ahora con respecto a la relación entre la estructura social y los actores, en *La ideología alemana* se afirma sorprendentemente que “las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que este hace a las circunstancias” (Marx y Engels 2014: 32), lo cual refleja una visión circular de dicha relación, en la cual viene a reconocerse alguna autonomía a la acción del ser humano. Una consideración semejante se encuentra en la tercera tesis sobre Feuerbach a propósito de la educación

(Marx 2015: 108). Y, aún en ese mismo sentido, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* puede leerse:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. (Marx 2003: 10)

Todavía como contrapunto del estructuralismo antes atribuido a la sociología de Marx, procede reseñar también que este recibió de los economistas liberales el supuesto del *homo oeconomicus*, según el cual todos los individuos, independientemente del lugar que ocupen en las relaciones de producción, se encuentran orientados por una misma racionalidad maximizadora de la utilidad propia (Giner 2004: 130). Así, por ejemplo, en el mercado de trabajo tanto el burgués como el proletario estarían orientados hacia dicha maximización –del beneficio en el primer caso y del salario en el segundo–, lo cual vendría a negar rotundamente la existencia de racionalidades de clase anejas a los lugares ocupados en la estructura económica de la sociedad.

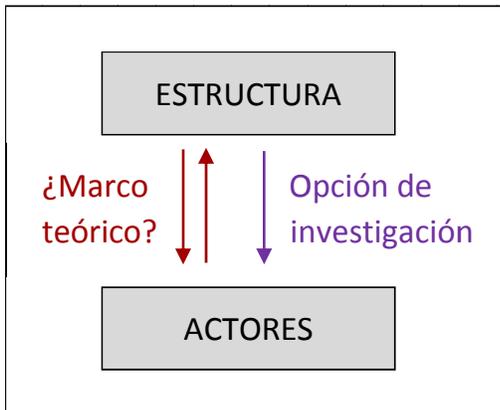
C) También el nomologismo previamente adscrito a los análisis de Marx se ve sorprendido por determinados pasajes de su obra. Es el caso de la nota en la que recogió su acuerdo con Giambattista Vico en que “la historia de la humanidad se diferencia de la historia natural en que la primera la hemos hecho nosotros y la otra no” (1975b: 453).

Otro tanto ocurre con un pasaje de su carta al director de la revista *Otiechéstvennie Zapiski* en el contexto de la polémica sobre el futuro de la comuna rural rusa. Al atender a las situaciones de la Antigua Roma y de Inglaterra a partir del siglo XV, Marx concluyó que, antes de comparar sus respectivas formas de evolución, era necesario estudiarlas

separadamente en lugar de idear una “llave maestra universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica” (1877: 291).

Pues bien, para intentar dar razón de tales disonancias y aparentes incoherencias resulta de utilidad acudir a la distinción entre marco teórico y opción de investigación.

Figura No. 1. Estructura y actores en Marx.



Fuente: elaboración propia.

En efecto, sucede, por un lado, que los textos encontrados en esta segunda visita a la obra de Marx obligan a retener la posibilidad de que, al igual que otros pensadores dialécticos, también en su caso operara un marco teórico de incidencia recíproca o circular entre la estructura social y los actores. Sin duda eso permitiría entender que, según el testimonio de Engels (1980a: 273), a finales de la década

de los 70 Marx diera rienda suelta a su total desacuerdo con la escolástica del materialismo histórico y dialéctico que, sobre todo en medios franceses, comenzaba a cuajar en torno a su pensamiento, llegando a asegurar que “lo único que sé es que no soy marxista”.

Ahora bien, admitida esa posibilidad en lo que respecta al marco teórico, lo cierto es que, en parte como consecuencia de su compromiso personal con el cambio social revolucionario, a partir de finales de la década de 1850 Marx focalizó su interés investigativo sobre la estructura del sistema capitalista, la cual le pareció dotada de poder coercitivo sobre los individuos y provista de su propia lógica (Bottomore 1988: 150; Ritzer 1993: 175-176 y 195). Probablemente esto explica que, de hecho, el grueso de su producción intelectual estuvo marcado por un enfoque estructuralista y nomológico, es decir, que venga a inscribirse en el paradigma holista.

### **1.3.3. La metodología sociológica de Durkheim**

Durkheim se distanció de muchas ideas tanto de Saint-Simon como de Comte, pero situó su metodología sociológica en continuidad con los trabajos de ambos. Atribuyó al primero el mérito de haber sido pionero en acuñar la noción de una ciencia de la sociedad y al segundo el de haberse esforzado metódica y coherentemente por fundarla en clave positiva (Ritzer 1993: 206). Con todo, es Durkheim el comúnmente reconocido como fundador de la Escuela Francesa de Sociología, en la cual habría de quedar consolidado sin apenas ambigüedades el holismo legado por Saint-Simon y por Comte (Giner 2004: 238).

#### **1.3.3.1. La preeminencia de la sociedad**

Ritzer (1993: 232-234) ha llamado la atención acerca de la influencia de determinados supuestos antropológicos sobre la producción sociológica de Durkheim. El que aquí me interesa directamente es el relativo a la doble condición humana, claramente expresado por él en *Las formas elementales de la vida religiosa*:

El hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene sus raíces en el organismo..., y un ser social, que en nosotros representa la más elevada realidad, tanto en el orden intelectual como en el moral, que nos es dado conocer por medio de la observación: me refiero a la sociedad. (1982: 14)

Efectivamente, la sociedad fue presentada por Durkheim con la mayor de las insistencias como la más alta realidad humana, la cual, en consecuencia, gozaría de preeminencia sobre los individuos, no solo en el plano moral, sino también en el intelectual e, incluso, más específicamente, en el categorial (Lamo de Espinosa, González y Torres 1994: 210-213). La sociedad, según él, constituye el estado natural del ser humano o, lo que es igual, lo más constitutivamente humano es su ser social. Dicha

tesis le colocó en polémica frontal con el contractualismo político, hasta el punto de que procedió a fijarla por oposición al planteamiento de Hobbes y de Rousseau: “Al contrario que estos filósofos, decimos que la vida social es natural” (Durkheim 1988: 183).

Ahora bien, la vida social es natural porque, a su modo de ver, deriva inmediatamente del ser colectivo, el cual es por sí mismo una naturaleza *sui generis*. Dicho ser resultaría, ciertamente, de una especial elaboración a la que se hallan sometidas las conciencias individuales por el hecho de su asociación, pero vendría a constituir una nueva forma de existencia (Durkheim 1988: 183), de manera enormemente semejante, siguiendo la comparación propuesta por Parkin, a lo que sucede en la producción de un compuesto totalmente nuevo a partir de la combinación de determinadas sustancias químicas (2009: 12-13).

Precisamente de ahí obtuvo Durkheim la proposición metodológica que más arriba he llamado positivista:

Al aglomerarse, al penetrarse, al fusionarse, las almas individuales engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo (...) El grupo piensa, siente, actúa de forma distinta a como lo harían sus miembros si estos estuvieran aislados. Por lo tanto, si se parte de estos últimos no se podrá comprender nada de lo que sucede dentro del grupo. (Durkheim 1988: 156-157)

La única forma de contradecir esa irreductibilidad de la sociedad a los individuos sería, según él, admitir la identidad cualitativa entre el todo y la suma de sus partes, lo cual le mereció el calificativo de absurdo porque –argumentó– vendría a ser tanto como negar todo cambio o, al menos, hacerlo inexplicable (Durkheim 2012: 270).

### 1.3.3.2. La exterioridad de los hechos sociales

*Las reglas del método sociológico* representaron el enorme esfuerzo de Durkheim por dotar a la nueva disciplina de una identidad que le valiera un espacio académico propio en la universidad francesa. Según su propio reconocimiento, el interés que le motivó a escribir dicha obra no fue sino demostrar que “la sociología no es un anexo de ninguna otra ciencia; es en sí misma una ciencia diferente y autónoma” (Durkheim 1988: 205).

Para ello, hizo pasar la separación de la sociología respecto de la filosofía por la atribución a la primera de ellas de un carácter empírico derivado de su objeto de estudio, que no sería otro que los hechos sociales. Al mismo tiempo, para distinguir la sociología de la psicología presentó tales hechos como externos y coercitivos por relación a los individuos.

El núcleo de la sociología de Durkheim viene a ubicarse, con toda seguridad, en la creación, el desarrollo y el uso de ese concepto de hecho social. Según la definición ofrecida por él mismo,

[los hechos sociales son] modos de obrar, de pensar y de sentir que presentan esta notable propiedad de existir fuera de las conciencias individuales. Estos tipos de conducta o de pensamiento no son solo exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen a él, quiéralo o no lo quiera. (1988: 57)

Distinguió entre hechos sociales materiales, provistos de objetividad o materialidad social, tales como el derecho o una institución religiosa, y hechos sociales inmateriales, carentes de dicha objetividad, como serían la moralidad o las representaciones colectivas, pero todos ellos tendrían en común ser exteriores y coercitivos respecto de los individuos. Es a esa exterioridad a la que se refería al afirmar:

Los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas (...) Son el único *datum* que se ofrece al sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que se da, se ofrece o, más bien, se impone a la observación. Tratar como cosas a los fenómenos es tratarlos en calidad de *data* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Indudablemente los fenómenos sociales presentan ese carácter. (1988: 82)

Ya he tenido oportunidad de llamar la atención sobre el rasgo positivista presente en la metodología de Durkheim a propósito de la existencia propia reconocida por él a la totalidad social. Otro tanto cabe hacer ahora, con ocasión de la exterioridad que atribuye a los hechos sociales. En ambos casos se trata de la misma y única irreductibilidad de lo social a lo individual.

#### 1.3.3.3. La coerción sobre los individuos

El segundo rasgo característico de los hechos sociales en la definición que acabo de citar consiste en la coerción que hacen pesar sobre los individuos, lo cual remite al estructuralismo metodológico de Durkheim: si en el estudio de la vida social deben privilegiarse analíticamente los hechos sociales sobre los individuos es justamente en razón de la muy poderosa incidencia que aquellos ejercen sobre estos.

Son de sobra conocidos los ejemplos de hechos coercitivos ofrecidos por el propio autor: las reglas del derecho, las convenciones sociales en materia de deberes conyugales, las prácticas profesionales, la lengua en uso, la moneda de curso legal, la tecnología industrial, los movimientos de opinión en cuestiones religiosas, económicas, políticas, literarias, etcétera (1988: 56-61).

Es cierto que *Las reglas del método sociológico* no presentan los hechos sociales como rigurosamente determinantes, es decir, como factores de imposibilidad de todo margen

de autonomía individual. Eventualmente, podría llegarse a vencerlos, aunque siempre sintiendo intensamente su poder de coerción a través de la resistencia que oponen a su quebrantamiento (Durkheim 1988: 58). Ahora bien, a lo largo y ancho de su producción sociológica, con la mayor de las frecuencias Durkheim hizo aparecer a los individuos no solo como factores secundarios, sino incluso como enteramente pasivos o, como dice Ritzer, como “variables dependientes” de los hechos sociales (Ritzer 1993: 232).

Su trabajo sobre *El suicidio* ofrece una excelente ilustración en tal sentido. Durkheim creyó que el abordaje de ese objeto de estudio debería evidenciar definitivamente el interés de la sociología en tanto que ciencia de los hechos sociales.

Frente a la prelación del suicidio como acto nacido de una decisión personal y, por lo tanto, dotado de un carácter estrictamente individual, se propuso explicar las diversas tasas de suicidio en diferentes poblaciones humanas a partir de las variaciones existentes entre esas mismas poblaciones en el nivel de los hechos sociales:

La tasa social de suicidios no se explica más que sociológicamente. Es la constitución moral de la sociedad la que fija en cada instante el contingente de las muertes voluntarias. Existe en cada pueblo una fuerza colectiva, una energía determinada, que impulsa a los hombres a matarse. (Durkheim 2012: 261)

Su intento consistió, más exactamente, en descubrir los estados de los diferentes grupos de pertenencia de los individuos (familias, confesiones religiosas, grupos profesionales, etcétera) que “determinan variaciones de suicidio. Después volveremos a los sujetos e investigaremos cómo se individualizan esas causas generales para producir los efectos homicidas que implican” (Durkheim 2012: 123).

Pues bien, el trabajo con diversas hipótesis le permitió, según él, conocer “las principales leyes por las que se rige” el suicidio, siendo esta la general:

El suicidio varía en razón inversa al grado de integración de los grupos sociales de los que forma parte el individuo. Cuanto más débiles son los grupos a los que pertenece, menos depende de ellos y más se exalta a sí mismo para no reconocer otras reglas de conducta que las fundadas en sus intereses privados. (2012: 313 y 179)

Durkheim, como quizás ya se ha sospechado, estaba tratando de ofrecer una demostración indirecta de la preeminencia de lo social sobre lo individual, cuyo esqueleto argumentativo sería este: cuando la socialidad se debilita, la individualidad se extingue.

#### 1.3.3.4. Las leyes de la vida social

No han faltado alusiones previas a la característica nomológica de la sociología durkheimiana, pero todavía no la he tratado de forma directa y sistemática. A ella me propongo prestar atención ahora.

Durkheim defendió las variaciones concomitantes como método por excelencia de la investigación sociológica, esto es, de estudio del contenido de los hechos sociales y de las relaciones existentes entre ellos (Durkheim 1988: 193). Se trata de uno de los cinco patrones de inferencia inductiva analizados por John Stuart Mill, quien lo había formulado en los siguientes términos: “Un fenómeno que varía de cierta manera, siempre que otro fenómeno varía de la misma manera, es, o una causa o un efecto de este fenómeno, o está ligado a él por algún hecho de causación” (1917: 382).

Efectivamente, Durkheim argumentó que, siempre y cuando se haya trabajado con casos suficientemente numerosos y variados, el mero paralelismo o correlación de los valores adquiridos por dos fenómenos demuestra que entre ellos existe una relación y asegura “que nos encontramos en presencia de una ley” (1988: 194).

Al igual que Mill, Durkheim era consciente de que dicho paralelismo entre ambos fenómenos no garantiza que se trate de una relación inmediata de causa a efecto entre ellos, sino que resulta compatible con diversos escenarios de causalidad. Sin embargo, obviando que el contexto en que Mill había sistematizado ese patrón de inducción era el experimento controlado (Ramírez 2011: 102), posibilidad ampliamente ajena a la sociología, entendió que una correcta y rigurosa interpretación de los datos le permitía dar el paso de la mera comprobación del paralelismo a la formulación de una ley causal (1988: 190-193).

Dicho paso, según él, reviste la máxima importancia en orden a la acreditación de la sociología como ciencia autónoma porque “la explicación sociológica consiste exclusivamente en establecer relaciones de causalidad” y porque los hechos sociales “tienen leyes propias”, las cuales consisten precisamente en “relaciones de causalidad determinadas” (1988: 185, 43 y 188).

Consideró que, siendo una ciencia, la sociología no debía involucrarse en el debate metafísico ‘determinismo *versus* libertad’, pero sí exigir que, como postulado empírico procedente de la legítima inducción, se aceptara que el principio de causalidad, ya verificado “en los demás reinos de la naturaleza”, “se aplique a los fenómenos sociales” (1988: 202 y 201). Admitió que todavía permanecía abierta la pregunta acerca de la exclusión de toda contingencia por parte de la naturaleza del vínculo social, pero no dudó en afirmar que las investigaciones sociológicas realizadas sobre la base del principio de causalidad tendían a confirmarla (1988: 202).

Todo ello le condujo a asegurar que “las leyes de las sociedades no son diferentes de las que rigen el resto de la naturaleza y que el método que sirve para descubrirlas no es otro que el de las otras ciencias” (2000: 104).

Debo precisar que la causalidad durkheimiana es la que opera en términos de eficiencia,

de modo que explicar un hecho social consistiría en identificar su causa eficiente (1988: 147). Explícitamente se distanció de la causalidad teleológica o finalista de Comte y de Spencer, para quienes la transformación histórica aparecería “como movida por una especie de *vis a tergo* que empuja a los hombres hacia adelante” (Durkheim 1988: 175), aproximándolos hacia el espíritu positivo, según el primero de ellos, y hacia la complejidad creciente, según el segundo. Muy al contrario, para Durkheim, la dinámica social no obedece a leyes externas, sino que es endógena: “Las causas de los fenómenos sociales están en el interior de la sociedad” (1988: 180). Las frecuentes referencias a sociedades premodernas en algunas de sus obras no deben inducir a error: el método por él implementado para establecer causalidades sociales se apoya sobre paralelismos o correlaciones entre variables consideradas sincrónicamente (Díaz-Polanco 1997: 80).

Cabe especificar todavía que la causalidad social durkheimiana actúa de forma unidireccional entre dos polos, la causa y el efecto, que son otros tantos hechos sociales específicos. En efecto, no es solo que, tal como establece la proposición metodológica positivista, el carácter externo de un hecho social por relación a los individuos resulte incompatible con la explicación de aquel a partir de estos: “Un hecho social sólo puede ser explicado por otro hecho social” (1988: 205). Sucedería, además, que “una relación de causalidad solo puede establecerse entre dos hechos dados” (1988: 173).

Dicho de otro modo, la comprensión del principio de causalidad por parte de Durkheim establece que “a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa” (1988: 189) y, en consecuencia, niega que “un fenómeno puede ser debido tan pronto a una causa como a otra” (1988: 96). La causa de un hecho social podría ser únicamente otro hecho social concreto y, por lo tanto, siempre el mismo. La convicción de Durkheim en tal sentido fue tan fuerte que le condujo a negar toda posibilidad de causalidad plural, considerando que, en realidad, “ese pretendido axioma de la pluralidad de las causas es una negación del principio de causalidad” (Durkheim 1988: 187).

### 1.3.3.5. Una concepción territorial de la sociología

Ya he indicado que, en su interés por la acreditación de la sociología como ciencia autónoma, Durkheim asignó a ese saber un carácter empírico derivado de los hechos sociales como objeto de estudio. Añado ahora que, según él, tales hechos, siempre definidos por su exterioridad y potencia coercitiva en su relación con los individuos, “son el ámbito propio de la sociología” (1988: 59). Lo que me interesa en este momento, dicho en otros términos, es que se caiga en la cuenta de que Durkheim operó con una concepción territorial de las ciencias y, por ende, de la sociología.

Una ciencia concebida territorialmente es aquella a la cual se atribuye un objeto material propio, mientras que a una ciencia concebida procedimentalmente solo se le asigna un objeto formal propio, es decir, un punto de vista o perspectiva particular desde la cual abordar el estudio de diversos objetos materiales, que, por lo demás, compartiría con otras ciencias. Pensada de acuerdo con el primer modelo, la sociología “es como un explorador marino, buscando descubrir un terreno sobre el cual nadie haya reclamado aún soberanía” (Bauman y May 2007: 200).

Pues bien, no cabe ni la más mínima duda de que la concepción de Durkheim fue de tipo territorial. Argumentó que la peculiaridad o singularidad de una ciencia, condición de posibilidad de su definitiva constitución como autónoma, “no tiene razón de ser más que si se da por tema de estudio un orden de realidad que no es estudiado por las demás ciencias” (1988: 206). En el caso de la sociología, dicho orden sería, obviamente, el de los hechos sociales, los cuales, en efecto, “se distinguen por caracteres precisos de aquellos que estudian las otras ciencias de la naturaleza” (1988: 56).

Resulta claro, por vía deductiva, que los hechos sociales tal como fueron entendidos por Durkheim no representan un aspecto o dimensión de la existencia humana, sino un campo acotado dentro de la misma.

Es sabido que, en su trayectoria general a partir del siglo XIX, las ciencias han evolucionado desde una concepción territorial de sí mismas hacia otra de carácter procedimental. No es menos cierto que esta segunda concepción no es específicamente contemporánea, sino que ya estuvo presente, al menos, en el pensamiento medieval. Valga como muestra el siguiente fragmento de Santo Tomás:

A diversos modos de conocer, diversas ciencias (...) De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia [la teología] cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina. (Aquino 2001: I, q.1, a.1)

Es evidente que el fraile dominico se movía en el limitado mapa de los saberes entonces al uso, que venía a reducirlos prácticamente a la filosofía y a la teología, pero expresó con toda nitidez una visión de la diversidad de los mismos en razón de sus distintos puntos de vista sobre lo cognoscible.

## 2. IMPLICACIONES METODOLÓGICAS DEL DEBATE SOBRE EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

El intento de esclarecer la contribución efectuada por la sociología de la acción de Weber a la metodología de la investigación social ha exigido, en primer lugar, la identificación de las líneas maestras de la tradición sociológica anterior, eminentemente francesa.

Ahora es necesario traer a colación el debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, también conocido como el *methodenstreit* (la disputa sobre el método), que tuvo lugar en el ámbito cultural germánico en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX. Dado que Weber participó directamente en dicha disputa – “enconada”, según su propia calificación (1973: 40)– y que, pensando ahora con mayor amplitud, su producción sociológica tuvo lugar en ese contexto intelectual, las tesis metodológicas por él sostenidas resultarían poco menos que incomprensibles al margen del mismo o, en el mejor de los casos, solamente podrían ser recibidas como pensamiento cosificado.

Fue Wilhelm Dilthey quien, tomando pie en la expresión *sciences of the mind* usada por Mill en su *Sistema de lógica inductiva y deductiva*, introdujo la denominación *geisteswissenschaften* (Rezola 2015: 67). Suele traducirse como ‘ciencias del espíritu’, pero, como expondré con mayor detalle al atender a ese autor, con dicha denominación quiso designar aquellas disciplinas cuyo objeto de estudio es la realidad histórico-social. Bien podrían denominarse ciencias sociales.

De hecho, en el debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu participaron, además de filósofos, historiadores, juristas, sociólogos, economistas, antropólogos y politólogos, es decir, especialistas en las ciencias hoy llamadas sociales.

## 2.1. UNA PRIMERA MANIFESTACIÓN PÚBLICA DE TIPO ECONÓMICO

El debate tuvo su primera manifestación pública a propósito de la investigación económica. Se desencadenó en 1883, cuando Carl Menger, fundador de la Escuela Austríaca de economía, publicó un artículo titulado *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales*, en el cual criticaba severamente la forma de trabajar de la Escuela Histórica alemana (*Historische Schule der Nationalökonomie*), a pesar de haber iniciado en ella su andadura en la ciencia económica.

La respuesta fue protagonizada por Gustav von Schmoller, cabeza de la joven Escuela, con su artículo *A propósito de la metodología de las ciencias del Estado y de las ciencias sociales*. La contrarréplica de Menger, bajo el título *Las falacias del historicismo en la economía política alemana*, no se hizo esperar y, según Weber, fue furiosa. No obstante, tanto el uno como el otro se alejaron del tema con prontitud, dedicándose Menger a escribir sobre economía monetaria y Schmoller a preparar su monumental obra *Esquemas para una economía política general* (Colliot-Thélène 2006: 43; Sisón 1994: 9 y 13; Weber 1985: 52).

### 2.1.1. La Escuela Histórica de Economía

La economía política clásica, nacida y desarrollada sobre todo en Gran Bretaña y en Francia, apenas fue cultivada en los medios intelectuales del que habría de ser a partir de 1871 el Segundo Imperio Alemán. Influidos por una tradición historiográfica que se remontaba a Leopold von Ranke, los economistas de esos medios constituyeron a partir de 1840 una escuela propia bajo la dirección, sobre todo, de Wilhelm Roscher, Karl Knies y Bruno Hildebrand. Sus trabajos se alejaron de la orientación liberal de autores como Adam Smith o David Ricardo al menos en tres cuestiones básicas: una perspectiva metodológica favorable a la autonomía del saber económico, una concepción de la sociedad distinta de la suma de individuos movidos por intereses propios y una visión de

la dinámica del sistema basada no tanto en la competencia entre las empresas cuanto en la voluntad de los empresarios (Toledo 2019: 83-86).

La Escuela Histórica de Economía también fue deudora de la comprensión hegeliana de la historia como Espíritu Objetivo y, en general, del movimiento romántico, que había encontrado una excelente versión filosófica en la obra de Johann Gottfried Herder (1959). El romanticismo había reaccionado frente a la Ilustración francesa criticando el racionalismo, el individualismo contractualista, el universalismo uniformizador y una visión de la historia gobernada por principios necesarios. A ellos opuso, respectivamente, la consideración de la fantasía y del sentimiento como fuentes de conocimiento y de moral, la visión de los vínculos sociales como fundamento de la identidad individual, la propuesta de lo que pudiera llamarse el universalismo de la diferencia y la reivindicación de un proceso histórico contingente al albur de experiencias y relaciones singulares (Martínez 1999: 546-547; Rezola 2015: 39).

La Escuela Histórica debe su nombre a su consideración del estudio de la historia como principal recurso para el conocimiento de las realidades y los dinamismos económicos, desconfiando de la deducción lógica de teoremas de pretendido alcance universal y centrando sus investigaciones en rigurosos estudios histórico-empíricos debidamente circunstanciados. Más exactamente, en consonancia con su trasfondo romántico, se propuso descubrir en el mundo económico un esquema de desenvolvimiento o despliegue de formas históricas de economía como otras tantas manifestaciones del 'espíritu' peculiar de un pueblo (*volksgeist*) en el transcurso de sus distintas épocas (Rossi 1973: 10).

De ahí su establecimiento de una estrecha conexión entre economía y cultura, entendiendo esta última en un sentido muy amplio: lenguaje, costumbres, creencias, usos, valores, normas, símbolos, conocimientos, instituciones, etcétera. El hecho de que

estas últimas formen parte de la cultura objetiva sistemáticamente atendida en las investigaciones de la Escuela Histórica permite entender la marcada inclinación institucional que fue característica de la misma.

Encontramos, por añadidura, que la atención dispensada por la Escuela Histórica al fuerte condicionamiento ejercido sobre los agentes económicos por ese conjunto de componentes de la cultura objetiva acarreó dos importantes consecuencias. En primer lugar, que la unidad de análisis no sería propiamente el individuo, sino, más bien, la totalidad social o, de nuevo, el ‘pueblo’. En segundo lugar, que la ciencia económica habría de admitir como muy relevantes los aportes procedentes de disciplinas afines, tales como el derecho, la estadística, la sociología o la lingüística, entre otras, sin por ello tener que renunciar a la ciencia histórica como principal recurso cognoscitivo (Jeannot 2018: 61-65; Sisón 1994: 11). Más aún, la consideración historiográfica conservaría un carácter estructurante del edificio epistemológico formado por las ciencias sociales: “Si se articula la metáfora señalada por el crítico italiano Pietro Rossi, se pueden imaginar, en este caso, las ciencias sociales como espacios conectados dentro de un único edificio en los que acampa la Historia escrita” (Grossi 2016: 33). Obviamente, dicha primacía de la investigación histórica implicaba una posición subsidiaria de la sociología respecto de ella o, lo que es igual, un obstáculo para la constitución de esta como ciencia autónoma.

Cabe asimismo destacar la tajante negativa de la Escuela Histórica a admitir la posibilidad de la formulación de leyes económicas universales en el estado entonces actual de su saber, evaluado por ella como precario e incompleto. La investigación permitiría, a lo sumo, la identificación histórico-inductiva de regularidades de alcance medio susceptibles de dotar de contenido a determinados conceptos, los necesarios para la futura elaboración y verificación de hipótesis como paso obligado hacia la deseable constitución de una ciencia económica perfecta. Dicha ciencia –ella sí– habría

## **Francisco Javier Martínez Real**

de ser deductiva, según concedió Schmoller en su respuesta a Menger (Weber 1973: 95; Weber 1985: 17-18).

Por último, valga señalar que, a ojos de aquellos economistas, el estudio de la historia abría camino no solo al conocimiento de las realidades y los dinamismos económicos, como ya he identificado, sino también al de pautas de valor moral objetivas, en particular la idea de justicia, llamadas a desempeñar el papel de principios rectores de la economía y de la política social (Bruun 2015: 374).

### **2.1.2. La Escuela Austríaca**

La Escuela Austríaca, también denominada Escuela de Viena, es más conocida que la Escuela Histórica a causa de su enraizamiento en la economía política clásica y, sobre todo, de su participación en la dominante teoría económica neoclásica y su característica revolución marginalista.

Los economistas que trabajaron en ella no confiaron el análisis de las realidades ni la evaluación de las teorías económicas a los métodos de las ciencias naturales, sino al individualismo metodológico y a procesos deductivos apoyados sobre una teoría del comportamiento de los seres humanos (Jeannot 2018: 62). Veamos esos dos puntos.

En efecto, dicha Escuela optó por una representación y un método de análisis de la economía de carácter eminentemente individualista, esto es, abordó la explicación de los fenómenos económicos a partir de las acciones de los agentes, lo cual implica, obviamente, una reducción de la sociedad a la suma de los individuos que la integran (Girola 1985: 103).

Tales acciones, por lo demás, estarían dotadas de un sentido o, dicho más exactamente, resultarían del cálculo racional en términos de medios-fines y, por consiguiente, deberían ser entendidas como el conjunto de medios causalmente idóneo para el logro

de un determinado fin. Se trata, según la denominación de Menger, del concepto de “acción económica pura”, completamente ajena a todo condicionamiento histórico o cultural. Así, “sin ser neokantiano, Menger construía aprioristamente un concepto de acción económica individual-racional que, en tanto que concepto de acción, formulaba también su causalidad: un principio de causalidad racional” (Aguilar 1987: 155-156).

Hay que añadir que la Escuela Austríaca interpretó la actividad individual a la luz de una teoría general del comportamiento humano de inspiración filosófica eminentemente utilitarista. Según esa teoría, todos los agentes económicos (trabajadores, empresarios, consumidores, inversionistas, etcétera) están sistemáticamente guiados por una racionalidad maximizadora del bienestar, entendido este como la diferencia entre dolores y placeres (Jeannot 2018: 65-66) porque, como escribiera Jeremy Bentham, padre del utilitarismo, “la naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos dueños soberanos: el dolor y el placer” (1991: 45).

Se trata, en definitiva, de la racionalidad conocida bajo el nombre de *homo oeconomicus*, un modelo de comportamiento humano que desempeñó una función axiomática en los trabajos de los economistas de la Escuela Austríaca, permitiéndoles obtener deductivamente las leyes universales y atemporales de la economía y, por lo mismo, explicar las decisiones tomadas por los agentes (Rossi 1973: 10).

Weber identificó claramente la presencia de esa filosofía utilitarista en los trabajos de la Escuela Austríaca: “Supone el imperio de intereses puramente económicos, excluyendo, por lo tanto, la influencia de una orientación del actuar según guías políticas o extraeconómicas de cualquier otro tipo” (1973: 265).

No es que Menger negara toda pertinencia a los estudios históricos, pero sí consideró una ingenuidad inductivista pretender que su anhelada formulación de leyes pudiera emerger de la acumulación de monografías históricas. La ciencia económica a la que

aspiró no pertenecería al subgrupo de ciencias que denominó realistas y empíricas, las cuales, sobre todo al estudiar fenómenos humanos, estarían en capacidad de predecir resultados solo probables y, por lo mismo, sometidos a márgenes de excepción más o menos amplios. Pertenecería al subgrupo de las ciencias exactas, aptas para derivar conclusiones seguras e invariables a partir de enunciados axiomáticos (Sisón 1994: 11-14; Jeannot 2018: 67 y 70). La de Menger fue, en otras palabras, una teoría pura o abstracta de la economía.

De ahí se desprende, como ya he sugerido, que el *homo oeconomicus* representa un modelo totalmente desvinculado de los condicionantes culturales del comportamiento humano, “una especie de Robinson Crusoe, libre todo vínculo real” (Sisón 1994: 11), y, por ende, que, en rigor, los aportes procedentes de las ciencias sociales no resultan relevantes para el tipo de ciencia económica cultivada en la Escuela Austríaca (Jeannot 2018: 64).

### **2.1.3. Breve apunte sobre la participación de Weber en el debate económico**

Weber intervino en el debate metodológico de la ciencia económica que acabo de esbozar y percibió con total claridad su carácter radicalmente antitético:

Un abismo al parecer insalvable separa los modos de consideración histórico y teórico, al punto de que existan «dos economías políticas», según se quejó cierta vez en Viena un apesadumbrado examinando (...) El método teórico «abstracto» se contrapone todavía hoy ásperamente, de un modo en apariencia insuperable y sin mediación alguna, a la investigación empírico-histórica. (1973: 52 y 76)

Estaba sobradamente habilitado para participar en dicho debate no solo por la amplia formación que había recibido durante su vida universitaria en Heidelberg y Estrasburgo

en las llamadas ciencias del Estado (*staatswissenschaften*), de las cuales formaban parte estudios económicos, jurídicos, históricos y filosóficos (Sisón 1994: 7), sino también y especialmente por su desempeño como profesor de economía política durante la mayor parte de su trayectoria profesional y por su condición de investigador en historia económica.

Weber se había formado en el marco de la Escuela Histórica de Economía, a lo cual vino a añadirse una relación de amistad con Schmoller y una gran admiración intelectual hacia él, al punto de organizar reuniones científicas en su honor. Resulta, pues, coherente que inicialmente participara en el *methodenstreit* de la ciencia económica desde las filas de dicha Escuela (Jeannot 2018: 61), apoyando con firmeza una visión de la economía como ciencia de las realidades y, por lo mismo, oponiéndose a la concepción mengeriana de la misma como disciplina abstracta, legaliforme y deductiva. En efecto, frente a la “fantástica pretensión” de que “la construcción de un sistema de proposiciones abstractas y, en consecuencia, puramente formales, análogas a las de las ciencias naturales exactas, sería el único medio de dominar mentalmente la complejidad de la vida social” y de “deducir con validez, acerca de la realidad de la vida, resultados determinados”, nuestro autor hizo valer la enorme complejidad de los fenómenos históricos, incluyendo sus correspondientes conexiones causales (Weber 1973: 77).

Ahora bien, inmediatamente debe precisarse que los diversos componentes de la teoría abstracta de la ciencia económica defendida por Menger –entre ellos el modelo del *homo oeconomicus*– fueron correctamente entendidos y reiteradamente presentados por Weber como casos particulares de construcción ideal-típica (1973: 78; 1985: 156-157 y 189; 1964: 9 y 17) y que, siendo esta, como veremos, una herramienta fundamental en su propia metodología sociológica, encaró las posiciones del austríaco con una actitud mucho más moderada que la de Schmoller, quien, pura y simplemente, había rechazado el principio mismo de la modelización (Colliot-Thélène 2006: 43-44).

Así, Weber sostuvo que muchos conceptos económicos adquieren el significado realmente unívoco que necesitan en el marco de una investigación científica solo mediante la formación de tipos ideales, de modo que “en ello debiera parar quien se burle de las «robinsonadas» de la teoría abstracta mientras no disponga de algo mejor, esto es, más claro, para reemplazarlas” (1973: 85). He aquí una primera distancia entre él y la Escuela Histórica.

Se entiende, pues, que haya podido afirmarse que Weber se erigió en defensor de las aportaciones austríacas en el seno de la Escuela Histórica (Steiner 2015: 20). Dicha defensa fue real con el alcance y en el sentido indicados, pero en modo alguno resultó incondicional, no solo por su ya mencionada oposición a una ciencia económica abstracta, legaliforme y deductiva, sino también por las tres razones que refiero a continuación.

Puso entre paréntesis la cuestión de saber si el concepto de *homo oeconomicus* estaba convenientemente construido. Además, se mostró cauteloso acerca de la fecundidad de la ciencia económica al modo austríaco para el estudio de problemas nuevos porque – argumentó– “también la «teoría de la utilidad marginal» está sometida a la «ley de la utilidad marginal»” (Weber 1973: 79). Por último, en su ya tardío ensayo de 1917, denunció la deriva –a sus ojos extraordinariamente grave– de la teoría pura de la economía hacia una comprensión de sí misma “como una copia exhaustiva de la realidad «natural», es decir, no falseada por la estupidez de los hombres” y, en consecuencia, su indebida querencia a situarse en el “«deber ser»: como un ideal válido en la esfera del valor y no como un tipo ideal utilizable para la investigación empírica de lo que es” (Weber 1973: 265).

Cabe especificar un segundo factor de distanciamiento de Weber respecto de la ortodoxia de la Escuela Histórica, a saber: tampoco el aspecto individualista de la

metodología por él adoptada y su consiguiente reticencia hacia la categoría de totalidad social –en los sentidos que habrán de ser especificados– le habilitaron para una defensa a ultranza de las posiciones de dicha Escuela, con notable inclinación, como he referido, hacia nociones colectivas del tipo ‘espíritu del pueblo’, que Weber no pudo dejar de ver como meras hipóstasis (1985: 13-14).

He pretendido mostrar que, por más que la participación de Weber en el debate metodológico entre economistas operara inicialmente en sintonía con las tesis de la Escuela Histórica, posteriormente conoció dos importantes alejamientos respecto de esta. Vale la pena añadir que tales distancias siempre fueron presentadas por él con claridad, pero con delicadeza.

La claridad, a mi juicio, derivaba de su forma de entender y practicar la ética profesional del hombre de ciencia, para el cual “no vale ninguna otra virtud sino la honestidad intelectual” (Weber 2001: 88) y que, en consecuencia, no sucumbe a un falso sentido de la reverencia a los mayores. A este segundo respecto escribió en tono jocoso: “Yo nunca he tolerado que, en las discusiones, me venzan con la fecha de un certificado de nacimiento” (Weber 2001: 161).

Es igualmente seguro, como digo, que la crítica de Weber hacia sus maestros de la Escuela Histórica no resultó ajena a la delicadeza personal. Tenemos, por ejemplo, que, al asumir junto con Werner Sombart y Edgar Jaffé la función editorial del *Archivo de ciencias sociales y política social*, escribió en su programático ensayo de 1904: “Nuestras opiniones se apartan, quizás, en algunos puntos, de las de muchos de los representantes de la Escuela Histórica –incluidos algunos muy eminentes–, entre cuyos continuadores empero nos contamos” (1973: 95). En otra ocasión afirmó, en clave manifiestamente conciliadora entre Schmoller y Menger, que la economía era una “ciencia social todavía por terminar” (citado por Sisón 1994: 12).

Y quizás fue esa, por lo demás, la más juiciosa de las conclusiones posibles teniendo en cuenta la opinión comúnmente aceptada según la cual aquel *methodenstreit* económico se pareció mucho más a un diálogo de sordos que a un debate comunicativo (Jeannot 2018: 61). Lo cierto es que ofreció a Weber la posibilidad de ir afinando y haciendo públicas sus propias posiciones metodológicas.

## **2.2. UN TERRENO DE DEBATE ABONADO**

La primera manifestación pública del debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu tuvo lugar, como queda dicho, en el terreno de la economía, pero fue posible gracias a un dilatado movimiento intelectual que emergió en el ámbito cultural germánico y que, en lo que respecta específicamente a la sociología, acabó por alumbrar una alternativa al paradigma holista hasta entonces dominante.

El común denominador de los aportes filosóficos e historiográficos efectuados por los académicos que participaron en dicho movimiento consistió en la crítica del cientifismo característico de la Ilustración francesa con su correspondiente monismo metodológico y, por lo mismo, en la defensa de la autonomía epistemológica de las ciencias del espíritu (Wright 1979: 23). La vida intelectual germánica hundía profundamente sus raíces en la filosofía kantiana, no solo en lo que tiene que ver con la irreductibilidad del espíritu respecto de la naturaleza, sino también, como veremos, en su negativa a pensar el conocimiento científico en tanto que reproducción de la realidad (Peñalver 2010: 206).

A continuación haré referencia a las contribuciones llevadas a cabo en tal sentido por los principales intelectuales de ese movimiento, concretamente Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert y Georg Simmel, todos ellos contemporáneos bastante estrictos de Menger y de Schmoller, los protagonistas del debate económico.

### 2.2.1. Explicar y comprender en la metodología historiográfica de Droysen

Las historias de la historiografía suelen reconocer a Droysen el mérito de haber fundado la Escuela Histórica prusiana, engarzada en la antes aludida tradición historiográfica alemana. Destacó no solo como historiador, sino también como uno de los teóricos de la historia con mayor influencia sobre la constitución metodológicamente autónoma de las ciencias del espíritu (Dager 2004: 199).

Efectivamente, en sus *Grundriss der Historik* propuso no solo una filosofía material de la historia, sino también una metodología hermenéutica de la ciencia histórica, que habría de devenir nuclear para el conjunto de las ciencias del espíritu. Se trató, más exactamente, del método de la comprensión (Giddens 1988: 316; Navarro 2002).

Droysen operó con un mapa cuatripartito de los saberes. El método especulativo de la teología y de la filosofía ayudaría a conocer (*erkennen*), mientras que las ciencias naturales aspirarían a explicar (*erklären*) y la historiografía a comprender (*verstehen*).

Las ciencias de la naturaleza, según él, trabajan con hipótesis y con juicios de hecho empíricamente verificables, lo que implica que se apoyan sobre la experiencia externa posibilitada por el sistema sensorial humano. Su propósito consistiría en formular con rigor las leyes idóneas para explicar los fenómenos naturales, es decir, identificar las relaciones de causalidad eficiente existentes entre ellos (Rezola 2015: 76-77).

En cambio, siempre a ojos de Droysen, la historiografía ni es una ciencia estricta ni está exenta de especulación, sino que representa un saber de tipo comprensivo. La comprensión sería una especie de método intermedio entre la especulación filosófico-teológica y la explicación de las ciencias naturales, estaría provista de un carácter tanto analítico como sintético y combinaría elementos cognitivos, evaluativos y expresivos (López de la Vieja 2009).

Dicho método consistiría, más exactamente, en la práctica de la intuición congenial o de las analogías, que incorpora la subjetividad del investigador como elemento relevante de la investigación, poniendo en juego sus propias vivencias y recuerdos en orden al descubrimiento de semejanzas entre él y lo investigado. Así, a diferencia del método explicativo, apoyado únicamente sobre la experiencia externa, la comprensión vendría a situarse en el terreno de la analogía entre lo interno y lo externo (López de la Vieja 2009).

Es en ese terreno, según Droysen, donde se abre para el historiador la posibilidad de captar –comprender– las motivaciones, las concepciones, los valores, las preferencias, en suma, la subjetividad de los agentes históricos expresada en el nexo efectivo existente entre los diversos productos (políticos, económicos, jurídicos, filosóficos, religiosos, artísticos, literarios, etcétera) por ellos creados. El objeto de estudio de la ciencia histórica serían, pues, tales realizaciones, susceptibles de ser abordadas científicamente a través del vínculo existente entre ellas y de ser comprendidas analógicamente por el investigador en función de su propia subjetividad (Rezola 2015: 77).

### **2.2.2. La fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu**

El hecho de que José Ortega y Gasset considerara a Dilthey “el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX” (1964: 165) ofrece una idea de la profundidad y del alcance de su pensamiento, en nada menguado por un tardío reconocimiento. Weber lo conoció personalmente en la casa familiar durante sus años juveniles (Giner 2004: 272).

La fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu fue especialmente acometida por Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu* y, posteriormente, en la *Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu*, a menudo editada en español junto con otros ensayos bajo el título *El mundo histórico*. La primera de ellas vio

la luz en 1883, el mismo año en que Menger publicó el artículo que habría de lanzar el *methodenstreit* entre los economistas (Rezola 2015: 67).

#### 2.2.2.1. Una extensión de la filosofía trascendental kantiana

Dilthey reconoció abiertamente a Droysen el mérito de haber sido el primero en aplicar la hermenéutica a la metodología, lo que le habría procurado la fecunda distinción entre explicar y comprender. Consideró, con todo, que el método comprensivo solamente podría alcanzar plenitud sistemática en el marco de una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu, que Droysen no habría logrado (Dilthey 2014: 126). Pues bien, el principal aporte de Dilthey en el asunto que me ocupa vino a situarse precisamente en ese terreno de la epistemología de tales ciencias.

Los antecedentes lejanos de la noción de ciencias del espíritu por contraposición a la de ciencias de la naturaleza podrían situarse en la neta división kantiana entre el reino de la libertad y el de la necesidad como los respectivos objetos de estudio de las primeras y de las segundas (Sisón 1994: 4).

En adición, la fundamentación de las ciencias del espíritu elaborada por Dilthey es comúnmente entendida como una ampliación de la llevada a cabo por Kant en el terreno de las ciencias de la naturaleza y conocida como filosofía trascendental, sobre la cual regresaré de inmediato. Como resume Gabilondo, “la crítica de la razón pura de Kant es, en Dilthey, «crítica de la razón histórica», que no sustituye sino que incide y completa la de Kant” (1988: 54).

En efecto, los esfuerzos de Dilthey se dirigieron especialmente hacia el establecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, pero sus frutos alcanzaron una enorme relevancia para el conjunto de las ciencias del espíritu. De hecho, su atención a tales ciencias resultó manifiesta desde el mismísimo subtítulo de su obra

*Introducción a las ciencias del espíritu*, que fue el siguiente: *En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. Una vez en ella, desde el comienzo tuvo interés en precisar que el nombre de ciencias del espíritu abarcaba todas aquellas que se daban como tarea el estudio la realidad histórico-social (Dilthey 1949: 13).

La filosofía trascendental kantiana había fijado las condiciones *a priori* del conocimiento natural, esto es, las anteriores a la experiencia. Quedó así establecida una visión de dicho conocimiento como resultante de una construcción humana, lo cual implicó una revolución copernicana de la relación entre el sujeto y el objeto en torno a la cual había pivotado la epistemología clásica (Rezola 2015: 10 y 66-67).

Según Kant, son las formas de la sensibilidad y las categorías (conceptos puros del entendimiento) las que hacen posible que la realidad natural resulte inteligible. Las formas de la sensibilidad serían el espacio y el tiempo. En las categorías distinguió las de cantidad (unidad, pluralidad y totalidad), cualidad (realidad, negación, limitación), relación (sustancia, causalidad e interacción) y modalidad (posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia, necesidad-contingencia) (Kant 2007: 148).

#### 2.2.2.2. Por una epistemología del hombre entero

Es verdad que la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu debe entenderse como una extensión de la filosofía trascendental kantiana a propósito de las ciencias de la naturaleza, pero no lo es menos que Dilthey enfatizó el contraste entre su propio acercamiento concreto a la historia y el carácter abstracto del pensamiento de Kant: “El *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones reales y los supuestos de la conciencia... son proceso histórico vivo, son desarrollo” (1986a: 91). Dicho de otra forma, dejó inequívocamente claro que las categorías de la razón histórica no tienen un carácter apriorístico, sino que, muy al contrario, surgen de la penetración vital llevada a

cabo por el espíritu humano en sus propias objetivaciones históricas (Copleston 1993: 292).

Dicho énfasis respondía al interés de Dilthey por desbordar las anteriores teorías del conocimiento, tanto las empíricas como la kantiana, en las cuales, con la excepción de unos escasos brotes, como el de Herder, se habría prestado atención exclusiva a la función humana de representación del mundo. En sus propios términos: “Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual”. En cambio, el proyecto epistemológico de Dilthey consistió en buscar la recuperación del “hombre entero... en la diversidad de todas sus fuerzas”, “la entera naturaleza humana, tal como nos la muestran la experiencia, el estudio del lenguaje y el de la historia” (1949: 6).

Así –añadió– resulta que los elementos más importantes que integran nuestra imagen y nuestro conocimiento de la realidad, tales como unidad personal de vida, mundo exterior, individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus interacciones, pueden explicarse todos partiendo de esta naturaleza humana entera que encuentra en los procesos reales y vivos del querer, del sentir y del representar no más que sus diferentes aspectos. No la hipótesis de un rígido *a priori* de nuestra facultad conocedora, sino únicamente la historia evolutiva del desarrollo, que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las cuestiones que habremos de plantear a la filosofía. (1949: 6)

### 2.2.2.3. Un empirismo de la experiencia total

De la misma manera que la crítica kantiana de la razón pura había tomado pie en el hecho de las ciencias de la naturaleza encarnado por Isaac Newton, Dilthey encontró el *factum* de las ciencias del espíritu en los estudios históricos sobre política, derecho, religión, lenguaje, literatura y arte, entre otros, llevados a cabo por los investigadores de

la Escuela Histórica. No obstante, reprochó a tales investigadores haber generado meras relaciones de acontecimientos, viniendo así a incurrir en un positivismo de los datos ignorante de las relaciones existentes entre ellos a resultas de su condición de expresiones del espíritu humano (1986b: 38; Rezola 2015: 42-43).

Efectivamente, los fenómenos históricos fueron entendidos por Dilthey como objetivaciones del espíritu humano, a las cuales, por ende, este quedaría incorporado (2014: 129). De ahí su exigencia de que el estudio de los mismos comporte el mayor de los esfuerzos para acceder a “los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna” (1949: 5) o, lo que es igual, en la vivencia. Tanto si se trata de los mitos sumerios como de las constituciones helénicas, del derecho romano como de la arquitectura gótica, de la Revolución Francesa como de la literatura romántica, todos esos fenómenos y muchísimos más pueden y deben ser considerados, según él, como otras tantas objetivaciones del espíritu humano (1949: 29). Dicho de otro modo, su uso de la expresión ‘ciencias del espíritu’ es “el mismo con el que Montesquieu habla del «espíritu de las leyes», Hegel del «espíritu objetivo» y Ihering del «espíritu del derecho romano»”, tal como él mismo especificó (2014: 103).

Tenemos así, por un lado, que tanto el positivismo francés como el empirismo británico habrían mutilado la realidad histórica en su afán por ajustarla a los conceptos y métodos propios de las ciencias naturales. Por el otro, que las investigaciones de la Escuela Histórica, aunque sí habrían atendido a los fenómenos históricos e, incluso, concentrando su atención en ellos, lo habrían hecho en una perspectiva también positivista en el sentido de desconectar tales fenómenos del análisis de los hechos de la conciencia (Dilthey 1949: 4-5); eso muy a pesar de la evidente existencia de la vivencia, que, por más que sea una experiencia interna, constituiría “el contenido empírico cuyo análisis nos proporciona luego el conocimiento y la ciencia del mundo espiritual” (Dilthey 1949: 136).

Dilthey, por su parte, sostuvo que las ciencias del espíritu debían renunciar definitivamente a abstracciones metafísicas y embarcarse con determinación en investigaciones empíricas sobre realidades concretas. Ciertamente, no tendrían a su alcance un estatuto verdaderamente científico sin estar apoyadas sobre la experiencia, pero la experiencia diltheyana es, como puede verse y él expuso en un texto titulado *Idea fundamental de mi filosofía*, “la experiencia total, plena, no mutilada, es decir, la realidad completa e íntegra” (1986c: 89).

Queda así a la vista la doble dirección en que se abrió paso el empirismo propuesto por Dilthey, muy justamente percibido como atípico (Gabilondo 1988: 66; Rezola 2015: 41). Puede y debe decirse que se trata del empirismo de la plenitud de la experiencia, que atiende a los fenómenos históricos y que los concibe como expresiones de los hechos de conciencia.

#### 2.2.2.4. La autonomía de las ciencias del espíritu

Dilthey fue perfectamente consciente del estatuto epistemológico positivista bajo el cual habían nacido las ciencias del espíritu, con la consiguiente importación de la metodología practicada en las ciencias naturales:

Las ciencias del espíritu han sido influidas por las ciencias de la naturaleza en la elaboración de estos métodos, pues, como los de las ciencias naturales se desarrollaron antes, se ha llevado a cabo, ampliamente, una acomodación de los mismos a las tareas de las ciencias del espíritu. (2014: 138)

Ahora bien, a estas alturas resulta claro que el empirismo al modo de Dilthey venía a implicar la inexcusable exigencia de que, en adelante, las ciencias del espíritu renunciaran completamente a dicho estatuto epistemológico, procediendo a elaborar su propio método y a establecer su propia demarcación.

Las ciencias naturales, de acuerdo con él, se basan en experiencias externas y se ordenan a la explicación de los fenómenos naturales, esto es, a la elaboración de leyes que formulen las relaciones necesarias existentes entre ellos. Las ciencias del espíritu, en cambio, operarían con experiencias internas o vivencias, en las cuales, como ya he tenido ocasión de exponer, se dan a la persona los hechos de conciencia, es decir, aquellos de los cuales “me cercioro por dentro” (Dilthey 1949: 372).

Pues bien, tal diferencia entre los objetos de estudio de unas y otras ciencias tiene como corolario –argumentó Dilthey– que sus respectivas metodologías investigativas sean igualmente diferentes. Del mismo modo que las ciencias naturales implementan el método explicativo, las del espíritu, en razón de la particularidad de su objeto de estudio, deberían practicar, tal como propusiera Droysen, otro consistente en comprender (*verstehen*):

El método comprensivo está fundado realmente en el hecho de que lo exterior en que consiste su objeto se diferencia del objeto de la ciencia natural de un modo absoluto. El espíritu se ha objetivado en ello. Se han formado fines, se han realizado valores en ello, y precisamente este algo espiritual que se ha incorporado al objeto es lo que capta la comprensión. (Dilthey 2014: 129)

#### 2.2.2.5. El método comprensivo

Tenemos, así, que comprender en sentido diltheyano significa retrotraer la realidad histórico-social a la vida espiritual de la que emergió (2014: 130), esto es, considerar los fenómenos históricos como objetivaciones de los hechos de conciencia que integran la experiencia interna o vivencia. Comprender consistiría en captar el sentido o significado que cobran tales fenómenos –a diferencia de lo que ocurre con los naturales– por la acción del espíritu en ellos objetivado (2014: 129).

Dicho método, por lo demás, resultaría perfectamente cónsono con el objeto de estudio al que se aplica: “Todo aquello en lo cual el espíritu se ha objetivado constituye el campo de las ciencias del espíritu” (Dilthey 2014: 153).

Ahora bien, la comprensión de los productos del espíritu humano involucraría necesariamente la subjetividad del investigador a través de una operación de intuición empática (Copleston 1993: 293-295), a tal punto que el talento del historiador tendría mayor afinidad con el del poeta que con el del científico (Dilthey 1986d: 281). Se trata de un tipo de acercamiento a la vivencia ajena manifestada en tales productos que, según Dilthey, solo es posible mediante una revivencia de la misma, la cual, a su vez, supone alguna forma de transferencia de la vivencia que tiene el investigador respecto de su propio medio social: “No podemos comprender sino reviviendo; no podemos comprender, por lo tanto, más que en virtud de nuestra propia vida” (2014: 19). “Comprendemos solo mediante la transferencia de nuestra experiencia interna a una facticidad exterior en sí misma muerta” (1949: 137).

En suma, la forma de constitución de lo humano como objeto de las ciencias del espíritu sería la conexión de vivencia, expresión y comprensión. Y es precisamente ahí, según Dilthey, donde se logra una clara demarcación de dichas ciencias: aquellas cuyo objeto de estudio resulta accesible mediante la conexión de vivencia, expresión y comprensión (2014: 104).

De lo dicho se deduce la imposibilidad de considerar la comprensión diltheyana como una actividad meramente intelectual, sino que la revivencia y la transferencia se encuentran referidas a la totalidad de la vida anímica. De ahí se desprendería, a su vez, que “en todo comprender se da un irracional, pues también la vida lo es; no es posible representarlo mediante ninguna fórmula de nuestra actividad lógica” (Dilthey 2014: 208-209).

Esta forma en que Dilthey entendió la comprensión transparente con claridad la enorme influencia del psicologismo en las nascentes ciencias del espíritu dentro del espacio intelectual germánico.

Freund recuerda a ese respecto que la primera sociología alemana cobró forma bajo la denominación de ‘psicología de los pueblos’, debida a Wilhelm Wundt. Tanto él como Moritz Lazarus y Herman Steinthal pensaron claramente la sociedad dentro de la categoría de ‘pueblo’, entendido este en la tradición del ‘espíritu del pueblo’ o del ‘carácter nacional’ cultivada a comienzos del siglo XIX por Friedrich Hegel y Friedrich Karl von Savigny, es decir, como realidad espiritual y colectiva. Digamos, en otros términos, que en aquella primera sociología la sociedad fungió como equivalente de ‘psicología colectiva’, integrada por el lenguaje, las costumbres, los mitos, la religión, etcétera, y estudiada a partir de las leyes de la psicología general, apoyadas sobre las de la individual (Freund 1988: 180).

Dicha influencia permite entender que Dilthey aceptara la psicología como fundamento de las ciencias del espíritu y, específicamente, de la historiografía, llegando al extremo de considerar la historia como “psicología en devenir” (citado por Freund 1988: 180).

Conviene añadir que, al entender de este filósofo e historiador, toda comprensión es siempre relativa y que, en consecuencia, solo es posible lograrla en una constante aproximación (2014: 223 y 284). Dicha relatividad se debería a que el objeto de la comprensión es, en todos los casos, un fenómeno singular (2014: 203) y, en combinación, a que lo singular no es susceptible de ser expresado a cabalidad: *individuum est ineffabile*, en los términos del viejo adagio invocado por Dilthey para la ocasión (2014: 284).

No obstante esa su relatividad y gradualidad, la comprensión se vería facilitada por una relación de condicionalidad recíproca entre ella y la vivencia del investigador: del mismo

modo que la vivencia propia posibilita la comprensión de las otras personas, esta, a su vez, contrarresta la oscuridad y la estrechez de aquella (Dilthey 2014: 149).

#### 2.2.2.6. Una concepción procedimental de las ciencias del espíritu

El hecho, ya señalado, de que Dilthey colocara bajo la denominación 'ciencias del espíritu' todas aquellas disciplinas que tienen por objeto la realidad histórico-social sugiere que las consideró como un todo. Lo que ahora cabe precisar es que dicha unidad resultaría de la existencia de un mismo y único objeto material compartido por todas ellas:

Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado, espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto (...) Se refieren a una misma realidad: el género humano. (Dilthey 2014: 98)

Así, la especificidad de cada una de esas ciencias del espíritu vendría dada por su objeto formal, esto es, por la perspectiva desde la cual aborda el objeto material compartido. Cada una de ellas, dicho en otros términos, representaría una abstracción surgida artificialmente del realce de un determinado contenido parcial de la realidad histórico-social (Dilthey 1949: 37). No cabe ni la menor duda de que forma parte de la epistemología diltheyana de las ciencias del espíritu una concepción procedimental de las mismas.

Explicitó, además, dos exigencias nacidas de dicha concepción: que tales ciencias destaquen contenidos parciales de la realidad histórico-social urgiría a cada una de ellas a tomar conciencia, por un lado, de "la relación de sus verdades con la realidad cuyo contenido parcial son" y, por el otro, de "la relación con otras verdades que, lo mismo que ellas, han sido abstraídas de esta realidad" (Dilthey 1949: 17).

Esta segunda exigencia, que, a todas luces, apunta directamente hacia la interdisciplinariedad, sería condición de posibilidad tanto para el desarrollo de cada una de las ciencias del espíritu como para una comprensión cabal del objeto material común a todas ellas, a saber, la humanidad en su realidad histórico-social (Dilthey 1949: 55).

### **2.2.3. La distinción de Windelband entre ciencias nomotéticas e idiográficas**

No todos los intelectuales que nutrieron el movimiento en favor de la autonomía epistemológica de las ciencias del espíritu compartieron la idea de Dilthey según la cual el fundamento de dicha autonomía reside en la especificidad del objeto de estudio de las mismas. Tal fue el caso, entre otros, de Windelband y de Rickert, referentes mayores en la escuela neokantiana de Baden.

Así, Windelband negó un fraccionamiento total de la realidad en naturaleza y espíritu y, en lugar de la distinción objetual de las ciencias avanzada por Dilthey, propuso otra en base a los métodos de investigación aplicados en ellas. Según él, determinadas ciencias, que denominó nomotéticas (del griego *nomos*, ley), adoptan un método generalizante y otras, las llamadas idiográficas (del griego *idios*, lo propio), un método singularizante. Las primeras tratarían de determinar las leyes que expresan las regularidades existentes entre diversos fenómenos, mientras que las segundas se centrarían en la singularidad de cada uno de ellos, pudiendo todas ellas ser aplicadas a un mismo objeto (Sisón 1994: 7; Freund 1967: 37-38). Con sus propias palabras:

Las ciencias de experiencia buscan en el conocimiento de lo real aquello que es general, en forma de ley natural, o aquello que es particular, con su aspecto históricamente determinado; consideran por una parte la forma permanente, y por la otra el contenido singular, determinado en sí mismo, del devenir real. Las primeras son ciencias de la ley, y las segundas, ciencias del acontecimiento particular; aquellas enseñan lo que es siempre, y estas, lo que fue una vez. El

pensamiento científico es nomotético en el primer caso e idiográfico en el segundo. (1949, citado por Reale y Antiseri 1988: 411)

Así, por ejemplo, el estudio nomotético de la Revolución Francesa trataría de generalizar acerca de las revoluciones liberales e, incluso, de todas las sociales, mientras que el idiográfico apuntaría hacia el descubrimiento de la peculiaridad gala.

Dicho lo cual, Windelband admitió con total franqueza que el criterio de diferenciación entre las ciencias por él propuesto se hallaba lejos de poder reclamar un carácter absoluto:

La distinción entre lo que permanece siempre igual y lo que se da una sola vez, es en cierto sentido, puramente relativa. Cosas que no experimentan ningún cambio directo perceptible a lo largo de grandes periodos de tiempo, pudiendo por ello ser tratadas con un criterio nomotético en cuanto a sus formas inmutables, pueden, cuando se las contempla desde una perspectiva más amplia, aparecer como algo valedero solamente para un espacio de tiempo limitado, es decir, como algo puramente histórico. (1949, citado por Peñalver 2010: 213)

Que la distinción entre ciencias establecida por Windelband fuera metodológica y no objetual y que, en consecuencia, tanto las nomotéticas como las idiográficas pudieran ser aplicadas a los mismos objetos de estudio dejaba teóricamente abierta la posibilidad de que las ciencias naturales recurrieran al método idiográfico y las humanas al nomotético, lo cual, por cierto, hacía desaparecer la conexión necesaria entre ciencia histórica y ciencias sociales (Rossi 1973: 15).

No obstante, dicha posibilidad no ocultó a Windelband que, en términos generales, las ciencias de la naturaleza acuden al método generalizante y las humanas al

singularizante, o sea, que la práctica de aquellas tiende a ser (metodológicamente) nomotética y la de estas idiográfica (Rezola 2015: 68; Colliot-Thélène 2006: 33).

#### **2.2.4. La relación de valor y los conceptos tipos en el pensamiento de Rickert**

Las dos categorías de ciencias establecidas por Windelband fueron respectivamente denominadas por Rickert ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura o históricas. Mantuvo, sin embargo, el mismo criterio clasificatorio que su colega, a saber, el del método o epistemológico y no el del objeto u ontológico (1922: 58-60). Al respecto afirmó: “La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual” (1984: 95).

Ahora bien, no es esa continuidad de Rickert respecto de Windelband la que justifica su mención en este contexto, sino su participación en el *methodenstreit*, así como el hecho de que fue en su pensamiento donde Weber encontró algunos elementos de respuesta a las preguntas epistemológicas más acuciantes a las que tuvo que hacer frente en el marco de ese debate. Eso, ciertamente, se vio facilitado por la larga amistad que cultivaron, pero, sobre todo, por el permanente intercambio intelectual que mantuvieron (Weisz 2008: 7).

Situado en la tradición de Kant, Rickert era consciente del margen de incognoscibilidad del mundo –el *hiatus irrationalis* entre la realidad y el concepto–, lo suficientemente amplio como para impedir en términos absolutos una representación mental de los fenómenos de tipo especular, o sea, fiel a ellos en todos sus detalles. Consideró la realidad como un continuo radicalmente heterogéneo, es decir, carente de toda forma de diferenciación o estructuración interna de índole objetiva y, en consecuencia, susceptible de racionalización solo mediante conceptos (Abellán 2010: 23). Más aún, la multiplicidad de la realidad empírica sería tal que

incluso la parte «más pequeña» contiene más de lo que un mortal tiene la capacidad de describir. De hecho, la parte de la realidad que el hombre puede incluir en sus conceptos, y por lo tanto en sus conocimientos, es siempre infinitesimalmente pequeña en comparación con lo que debe descartar. (Citado por Weisz 2008: 7-8)

Por otro lado, la historiografía, según Rickert, no es una ciencia nomotética, sino que su atención está centrada en las realidades concretas y singulares (1922: 57-60; 1984: 94-95). Ciertamente, la representación de toda realidad en forma generalizadora contaría con justificación lógica y, por ello, el abordaje nomotético de los acontecimientos históricos resultaría pertinente, pero propio del filósofo de la historia y no del historiador (citado por Weisz 2008: 8).

Resulta, así, que, a ojos de Rickert, la ciencia histórica se encuentra necesitada de un principio organizador de sus conceptos históricos que no disuelva las particularidades de los fenómenos reales en leyes generales, sino que, muy al contrario, dé cuenta de la individualidad de sus objetos, lo cual remite al procedimiento rickertiano de la “relación de valor” (Abellán 2010: 23-24).

Justamente, una cuestión fundamental abordada por Rickert es la de la razón por la cual solo determinados sucesos históricos despiertan el interés del investigador. Su respuesta fue que el historiador atribuye importancia o significado a algunos acontecimientos mediante una relación de valor entre ellos y ciertos valores culturales de los cuales él mismo es portador (1922: 89-90). Si los acontecimientos no fueran puestos en relación con tales valores, no tendrían un sentido que pudiera ser entendido y, por ende, no podrían ser objeto de investigación y exposición históricas (Bruun 2015: 379; Abellán 2010: 25).

Ahora bien, en el pensamiento rickertiano, no es solo que la relación de valor haga posible las elecciones investigativas llevadas a cabo por el historiador, sino que dicha categoría tendría un sentido trascendental estricto al ser constitutiva de posibles objetos de estudio de las ciencias históricas y, en general, de las sociales (Rickert 1922: 93; Habermas 1988: 73 y 95). En palabras del propio Rickert: “Son... los valores que residen en la cultura y la referencia a ellos los que constituyen el concepto de una individualidad histórica apta para ser expuesta” (1906, citado por Fariñas 1989: 87).

La idea nuclear de la epistemología rickertiana es que solo la relación de valor permite la selección tanto de objetos dentro del conjunto de la realidad como de aquellos aspectos de los mismos que les dotan de interés historiográfico al proporcionarles significación cultural en tanto que bienes, esto es, fenómenos portadores de valores según la percepción que de ellos tienen sus correspondientes sujetos históricos (Rickert 1922: 23).

Nada de lo dicho significa que el estudioso de la historia esté autorizado para emitir juicios de valor, lo cual entraría en contradicción con el principio de neutralidad valorativa de las ciencias de la cultura defendido por Rickert. En efecto, distinguió claramente entre el procedimiento de la relación de valor y la valoración:

Para la historia, los valores no entran en consideración sino en cuanto que son de hecho valorados por sujetos y, por ende, en cuanto que hay ciertos objetos que de hecho son considerados como bienes. Así, pues, aun cuando la historia tiene que ver con los valores, no por eso es una ciencia valorativa; se limita tan solo a establecer lo que es. (1922: 92)

Así, pues, la relación de valor significa únicamente que el trabajo historiográfico se encuentra axiológicamente referenciado: “El concepto de individualidad histórica se ve substituido por los valores que asume y hace propios la civilización a la que pertenece

aquel [el historiador]. El procedimiento histórico es una continua referencia al valor” (Rickert 1906, citado por Reale y Antiseri 1988: 412).

Al mismo tiempo, en el enfoque de Rickert resulta claro, como ya he apuntado someramente, que los valores culturales que ingresan en la relación de valor con los acontecimientos históricos no reflejan meras preferencias subjetivas del investigador, sino que deben estar dotados de validez general para una determinada colectividad cultural (1922: 101). Se trataría, no obstante, de valores empíricos y, por ello, contingentes, o sea, los correspondientes a una sociedad específica en una época determinada, lo cual implicaría una permanente reescritura de la historia (Abellán 2010: 25-28).

Rickert fue consciente de que esa consecuencia dotaba a la historiografía y, en general, a las ciencias de la cultura de una objetividad extremadamente peculiar por comparación a la de las ciencias naturales, amenazándolas, a término, de producir resultados de validez condicionada, esto es, de incurrir en relativismo. De ahí que, finalmente, acudiera al establecimiento de un sistema de valores de carácter universal y supratemporal, es decir, objetivo. Tal sistema, según él, proporciona objetividad a los objetos de estudio de las ciencias de la cultura y, por ese medio, funda la especificidad de estas por relación a las de la naturaleza (1922: 101; Habermas 1988: 73; Abellán 2010: 29). Se trataría de los “valores universales de la religión, el Estado, el derecho, la moralidad, el arte, la ciencia, con respecto a los cuales lo que en la Historia se expone adquiere carácter de esencial” (Rickert 1922: 101).

La sociología, por su parte, se ocuparía de la misma realidad que la historiografía, pero no sería, como esta, una ciencia de las realidades, sino de los conceptos. Dicho de otra forma, la sociología no atendería a la singularidad de cada uno de los fenómenos, sino que los estudiaría mediante conceptos tipos, lo cual tendría utilidad heurística y, a pesar

de la irreductibilidad última de cada uno de tales fenómenos, permitiría llevar a cabo determinadas generalizaciones (Weisz 2008: 8-9).

La doctrina de la relación de valor, expuesta por Rickert en su libro *Los límites de la formación de los conceptos científicos*, causó en Weber una impresión altamente positiva. Apenas concluida su lectura, llegó a calificarlo de “muy bueno” en una carta dirigida a su esposa. Muy probablemente pensó que la línea de pensamiento allí presentada por Rickert era el insumo que él necesitaba para refutar los errores metodológicos que venía detectando en muchos de los trabajos de sus contemporáneos (Bruun 2015: 379), aunque, como veremos, la adhesión de Weber no fue irrestricta.

#### **2.2.5. La contribución de Simmel a la autonomía de las ciencias del espíritu**

Simmel no intervino directamente en el debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, pero llevó a cabo aportes intelectuales que ayudaron a consolidar la autonomía de las mismas. Puede afirmarse, además, que mantuvo estrechos contactos con los círculos que la propugnaron, tanto si se piensa en sus diálogos con Windelband y con Rickert como en sus colaboraciones en la revista *Logos*, considerada durante mucho tiempo como el órgano de expresión de Rickert y de Weber (Rammstedt y Cantó i Milà 2007: 114; Jankélévitch 2007: 27).

Su relación con ese último, en particular, estuvo marcada no solo por una amistad de por vida, sino también por algunas importantes colaboraciones prácticas –como la fundación en 1909 de la Sociedad Alemana de Sociología junto con Tönnies y Sombart– y especialmente, en lo que aquí nos interesa, por la sintonía de pensamiento.

Dicho lo cual, debo mencionar que tal sintonía se vio un tanto debilitada a partir de 1908, año de publicación por parte de Simmel de su *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* (2015). Parece ser que fue también ese mismo año cuando

Weber comenzó a redactar una reseña inicialmente titulada *Georg Simmel como sociólogo y teórico de la economía del dinero* (1981). Es verdad que, seguramente para no complicar todavía más la difícil situación académica de Simmel, dicho texto nunca fue acabado y publicado por Weber, pero no lo es menos que en él consideró que algunos aspectos cruciales de su metodología resultaban inaceptables y, más específicamente, que el concepto de interacción, objeto de la sociología simmeliana, adolecía de “una buena dosis de ambigüedad” (1981: 147 y 150).

Con todo, Weber reconoció reiteradamente la influencia recibida de Simmel, sobre todo en lo relativo al concepto de comprensión (Weber 1985: 110-113; Vernik 2009: 28; Zabludovsky 2007: 146), aunque siempre desde la libertad intelectual que le caracterizó y que, finalmente, le condujo a marcar algunas diferencias respecto de él, hasta el punto de achacarle confusión entre el sentido mentado y el sentido objetivo de la acción social (Weber 1964: 5). Tales diferencias se debieron especialmente a la base psicológica de la comprensión en el sentido de Simmel, alcanzado, al igual que Dilthey, por la influencia del psicologismo en el nacimiento de las ciencias del espíritu en Alemania (Freund 1988: 88 y 198).

#### 2.2.5.1. Crítica del realismo ingenuo

También Simmel, como sucediera con Rickert, heredó de Kant la convicción de la existencia de un *hiatus* entre los hechos y la representación de los mismos, el antes llamado margen de incognoscibilidad del mundo. De ahí que, en sus *Problemas de la filosofía de la historia*, se propusiera una crítica del realismo histórico ingenuo, el cual consistiría precisamente en la aspiración a reproducir mentalmente las realidades objetivas.

Dicha ingenuidad nacería de la ignorancia de los supuestos subjetivos que, por encontrarse en el punto de partida del acercamiento a los fenómenos históricos, operan

como otros tantos principios interpretativos o cognoscentes de los mismos y que, además, siendo ellos mismos históricamente cambiantes, dan lugar a representaciones historiográficas diversas y relativas (Abbagnano 1981: 495).

En opinión de Simmel, caer en la cuenta de la existencia de tales principios pone de relieve que son las exigencias del conocimiento las que dan forma a los objetos y, por consiguiente, invalida la posibilidad de replicarlos realísticamente. Solo podrían ser aprehendidos científicamente tras haber pasado por el espíritu humano (citado por Weisz 2008: 10).

En ese erróneo realismo histórico habría incurrido, por ejemplo, el materialismo histórico al tomar un principio interpretativo de la realidad –el papel determinante de los factores económicos en el cambio histórico– como principio constitutivo de la misma. Frente a semejante unilateralización de perspectiva, Simmel abogó por una posición cautelosa: la atribución a las supuestas leyes históricas de un carácter meramente hipotético o, en otros términos, un tratamiento de los principios interpretativos que sustituyera “su aplicación naturalista por el como-si” (citado por Weisz 2008: 10).

#### 2.2.5.2. Una alternativa a la dicotomía entre generalización y particularización

Lo dicho no comporta la negativa de Simmel frente a toda posibilidad de generalización histórica. Entendió, ciertamente, que la historiografía se ocupa de lo individual, a diferencia de lo que ocurre en las ciencias de la naturaleza, que se preguntan por la ley, con lo cual aspiran a captar lo general en los objetos del conocimiento (citado por Weisz 2008: 11-12). Serían, pues, acontecimientos particulares los que constituyeran el objeto de la ciencia histórica.

Ahora bien, según Simmel, es perfectamente posible trabajar en términos de generalización histórica mediante la formulación de leyes, pero a condición de que se

tenga presente, por un lado, el ya referido carácter hipotético de las mismas y, por el otro, que los conceptos generales incorporados en ellas constituyen otras tantas simplificaciones de la multiplicidad de factores que se entrelazan en todos y cada uno de los casos singulares y que no son propiamente causas eficientes de estos, sino condicionamientos (Weisz 2008: 12 y 179-180).

Más aún, Simmel llamó la atención sobre la potencialidad heurística de esa forma de trabajo porque, así entendidas, las leyes históricas permitirían una primera aproximación a la vida histórica en su conjunto y ofrecerían síntesis provisionales del cúmulo de fenómenos singulares (citado por Weisz 2008: 13).

En efecto, es en ese contexto de la validez condicionada de las leyes históricas en el que ideó la construcción de conceptos generales como recurso investigativo. Evidentemente, “el objeto concreto pierde su individualidad, para nuestro conocimiento, cuando en virtud de una de sus cualidades es subsumido en un concepto general” (Simmel 2015: 396), pero dicho concepto tendría la ventaja de resultar heurísticamente fecundo. El mecanismo de construcción de un concepto general – explicó en su obra *Problemas de la filosofía de la historia*– consiste en lo siguiente:

Acentuamos un único elemento que nos interesa esencialmente, y los otros, que en el acaecer real son inseparables de este y sin los cuales no se hubiera llegado objetivamente a lo que nos interesa, los tratamos como *quantité négligeable* [cantidad insignificante]. Las leyes históricas que se han planteado subsisten de hecho a través de una de estas simplificaciones indebidas de un material complejo, en virtud de las cuales manifestaciones con grandes diferencias internas parecen ser análogas. (Citado por Weisz 2008: 12)

Lo anterior permite entender que los conceptos generales de Simmel ofrecieron a las ciencias del espíritu una alternativa epistemológica superadora de la dicotomía entre

ciencias nomotéticas e idiográficas establecida por Windelband o, lo que es igual, entre el método de la generalización y el de la particularización.

No existe unanimidad entre los especialistas acerca de las fuentes del método ideal-típico teorizado y practicado por Weber (Nahrendorf 1963: 527; Weisz 2016: 180), pero, como en su momento tendremos ocasión de comprobar, entre las más directas y decisivas se encontraron los conceptos tipos de Rickert y los conceptos generales de Simmel.

### 2.2.5.3. Una concepción procedimental y territorial de la sociología

Tiene interés reseñar que Simmel sostuvo una sorprendente concepción de la sociología por cuanto estaría dotada de un carácter simultáneamente procedimental y territorial (2002a: 37-38).

Parece claro que, con razón o sin ella, propuso una visión territorial de otras ciencias del espíritu, es decir, que atribuyó a cada una de ellas un objeto material específico resultante de la partición del conjunto de los fenómenos sociales: “Los dividen para definir su materia dentro de lo económico, lo legal, lo político, lo cual constituye las divisiones establecidas de la vida social sobre las que versan esas ciencias” (Simmel 2002b: 202).

La sociología, en cambio, estaría concernida por “la abstracción y la combinación [de diversos fenómenos sociales] desde un punto de vista original, la esencia de lo cual me pareció consistente con la separación de forma y contenido de los eventos sociales” (Simmel 2002b: 202). Más exactamente, el punto de vista sociológico sería el de las formas de asociación de los seres humanos, independientemente del terreno en que tengan lugar y, por lo mismo, del contenido que les corresponda (comercial, político, familiar, religioso, etcétera).

Ahora bien, curiosamente, Simmel también se interesó, no menos que Durkheim, por la identificación de un objeto material específico para la sociología (Weisz 2016: 183). Más concretamente, entendió dicha ciencia como la única que pretende conocer solamente la sociedad en sentido estricto (Simmel 2002b: 202).

En consecuencia, la sociología aparecería como la ciencia de la totalidad social desde el punto de vista de las formas de asociación o interacción entre los seres humanos. “Solo una vez que esas formaciones particulares son investigadas en todas sus manifestaciones, desde su configuración más primitiva hasta sus desarrollos más complicados, podemos resolver el problema: ¿qué es la sociedad?” (Simmel 2002b: 203).

Tenemos, en resumen, que el objeto material de la sociología vendría dado por la totalidad social y su objeto formal por la perspectiva de las formas de asociación, razón por la cual más arriba he identificado una concepción tanto territorial como procedimental de dicho saber.

### **2.3. EL DEBATE EN SUS EXTREMOS**

#### **2.3.1. Justificación de la dicotomía antitética**

Ya nos consta que el debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu tuvo su estreno público entre economistas y que fue posible gracias al movimiento intelectual desplegado en el ámbito de lengua alemana en favor de la autonomía de esas ciencias, incluida la sociología.

Para esta última resultó una disyuntiva metodológica entre, por un lado, el holismo hasta entonces hegemónico y, por el otro, un paradigma alternativo, que podemos llamar individualista. Esa dicotomía antitética conoce variaciones terminológicas de unos a otros autores, pero no existen diferencias semánticas entre ellas. Así, por

ejemplo, Wallerstein habla de epistemología nomotética y de epistemología idiográfica (2005: 35) y Ortiz de positivismo y de idealismo (2015: 22), pero, efectivamente, sus significados resultan superpuestos.

Las páginas que preceden muestran sobradamente que el *methodenstreit* no consistió en una confrontación entre dos bandos homogéneos, sino entre dos tendencias que conocieron internamente algún tipo de diferencias e, incluso, de enfrentamientos. No es menos cierto, como señala Wallerstein, que las ciencias sociales, en general, y la sociología, en particular, “estaban atadas a dos caballos que galopaban en sentidos opuestos” (2005: 25).

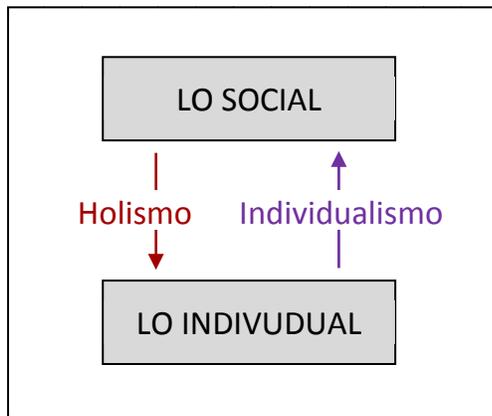
De ahí que resulte conceptualmente clarificador llevar a cabo una presentación antitética de las posiciones metodológicas que estuvieron sobre el tapete y, para ello, llevarlas a sus extremos.

Así, aquí hablaré de los paradigmas holista e individualista, las dos grandes matrices que generaron el abanico de posibilidades metodológicas ofrecidas a las ciencias del espíritu, en general, y a la sociología, en particular.

Bunge argumenta que la dicotomía nomotético/idiográfico –que también denomina holismo/individualismo– “es un artefacto filosófico, porque todas las ciencias son a la vez una y otra cosa” (1990: 48). Procede, pues, insistir en que la dicotomía entre los paradigmas holista e individualista aquí asumida no significa en absoluto una clasificación de las investigaciones sociológicas en dos categorías. Dicha dicotomía es, con toda seguridad, una construcción conceptual, pero que llega a convertirse en una herramienta útil a la hora de considerar la forma de trabajar en ciencias sociales y que, en los capítulos siguientes, resultará de interés para investigar la metodología weberiana.

### 2.3.2. Los paradigmas metodológicos holista e individualista

Figura No. 2. Holismo e individualismo.



Fuente: elaboración propia.

El paradigma metodológico holista ya ha sido presentado con anterioridad, exactamente en el punto 1.3.1 con ocasión del abordaje de la sociología anterior a Weber por ser el típico de dicha tradición. No obstante, parece conveniente retomarlo ahora en su literalidad con el propósito de hacer aparecer con toda claridad su oposición metodológica por relación al paradigma individualista (Boudon 2018: 51-66).

Así, tenemos que dicho paradigma se halla constituido por los enunciados que presento a continuación:

- Proposición positivista: los fenómenos sociales debe ser abordados como hechos o cosas, es decir, como realidades externas a los individuos y, por ende, dotadas de entidad propia. Se trata, dicho de otro modo, de la tesis de la irreductibilidad de lo social a lo individual.
- Proposición estructuralista: en el estudio de la vida social deben privilegiarse analíticamente las estructuras sobre los actores sociales, la sociedad sobre los individuos o el todo sobre las partes. Es lo individual lo que resulta determinado por – y, consiguientemente, reductible a– lo social. La proposición estructuralista, como puede apreciarse, supone, incorpora y completa la positivista.
- Proposición nomológica: hay que buscar y formular la lógica de los hechos sociales, en la cual residen las leyes susceptibles de explicar el presente y el devenir de las sociedades humanas.

El paradigma sociológico individualista, por su parte, está compuesto por las siguientes posiciones:

- Proposición subjetivista: los fenómenos sociales deben ser considerados como exteriorizaciones de la subjetividad humana, lo cual les priva de consistencia propia. Es la idea de la reductibilidad de lo social a lo individual, que supone, incorpora y completa la proposición individualista.
- Proposición individualista: en el estudio de la vida social deben privilegiarse analíticamente los actores sociales sobre las estructuras, los individuos sobre la sociedad, las partes sobre el todo. Eso es así porque lo individual resulta irreducible a lo social.
- Proposición idiográfica: la investigación debe centrarse en acontecimientos particulares, que pueden situarse en uno u otro punto del eje micro-macro (un individuo, un grupo, un sistema social...), pero que son siempre idiosincrásicos, es decir, ajenos a regularidades, y cuyo sentido debe ser comprendido en función de las subjetividades de los actores sociales involucrados.

### **3. METODOLOGÍA INVESTIGATIVA DE LA SOCIOLOGÍA DE LA ACCIÓN SOCIAL**

#### **3.1. CUESTIONES PRELIMINARES**

##### **3.1.1. Un recordatorio y una explicación**

Procede recordar, antes de nada, que desde el primer momento he precisado que la expresión ‘sociología de la acción’ no designa una parte la sociología sustantiva de Weber –aquellos trabajos que tendrían como objeto de estudio la acción social–, sino que se refiere a la totalidad de su obra a causa de la forma en que entendió y practicó la sociología, aún pendiente de presentación.

Haber identificado las líneas maestras de la tradición sociológica anterior a Weber y especificado las posiciones metodológicas presentes en el *methodenstreit* en que participó me permite, ahora sí, encarar el propósito de describir la metodología investigativa comportada por la sociología weberiana de la acción, con vistas a evidenciar su aporte a la investigación social. Ahora bien, merece una explicación el hecho de que dicho propósito se dirija a la metodología ‘comportada’ por la sociología de la acción.

Es verdad que Weber escribió una serie de textos metodológicos, los cuales serán mencionados en breve, pero también lo es que la mayor parte de ellos –los ensayos, según la denominación con que son usualmente conocidos– fueron redactados en ocasiones especiales y en polémica con otros autores, lo cual les priva de alguna sistematicidad (Bruun 2015: 370-371).

Así, hablar de la metodología ‘comportada’ por la sociología de la acción manifiesta la intención de tomar en cuenta un hiato existente entre la metodología explícitamente

defendida por Weber en tales textos y la implícitamente practicada en algunos de sus trabajos sustantivos, atendiendo no solo a la primera de ellas, sino también a la segunda.

Bunge ha identificado claramente –y exagerado abundantemente– dicho hiato al afirmar que “Weber apenas llevó a la práctica lo que pregonaba... en sus confusos sermones metodológicos” (1999: 37).

En lo que respecta a esta segunda cuestión, la de la confusión en los textos metodológicos de Weber, resulta mucho más ajustada, como tendremos ocasión de comprobar, la idea de Bendix al afirmar que tales escritos “contienen importantes contribuciones teóricas que no reaparecen en ningún otro lugar” (2000: 15).

Tampoco atina Bunge, por lo demás, en lo que tiene que ver con el primer reproche, el de la casi total incoherencia entre dichos textos metodológicos y la práctica investigativa de su autor. Existe, como he señalado, una fisura entre aquellos y esta, pero su profundidad es limitada. Así lo entiende Rossi cuando asegura que, en sus labores de investigación concreta, Weber puso en práctica sus principales tesis metodológicas (Rossi 1973: 32). En todo caso, permaneceré atento también a este asunto tanto en el presente capítulo como en el siguiente.

### **3.1.2. El *corpus* metodológico weberiano**

Los ensayos metodológicos publicados por Weber en vida fueron recogidos en 1922 por su viuda y por Johannes Winckelmann en el volumen *Compilación de ensayos para una doctrina de la ciencia* (Bruun 215: 369-370, Colliot-Thélène 2006: 19).

Cuatro de ellos fueron publicados en español bajo el título *Ensayos sobre metodología sociológica* (Weber 1973), a saber, *La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1904), *Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura*

(1906), *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913) y *El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas* (1917).

Al final del segundo de esos ensayos, Weber anunció otro dedicado a esclarecer y volver comprensible el carácter relativo de la importantísima oposición, allí abordada, entre causalidad adecuada y causalidad accidental, pero dicho texto nunca vio la luz (1973: 174).

También formaban parte de la compilación realizada por Marianne Weber y por Winckelmann un texto sobre *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía* (1903) y otro dedicado a *La teoría de la utilidad marginal y la «ley fundamental de la psicofísica»* (1908). Ambos fueron recogidos en su traducción española en el volumen titulado *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (Weber 1985).

Al núcleo duro del *corpus* metodológico weberiano debe añadirse el capítulo sobre los *Conceptos sociológicos fundamentales* incluido en la primera parte de *Economía y sociedad* (Weber 1964: 5-45), que constituye una reelaboración y ampliación del ensayo de 1913 *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva* (Tribe 2015: 201) y que, a diferencia de los otros capítulos de esa obra, tiene el valor suplementario de haber sido revisado y aprobado por Weber para su publicación (Weisz 2016: 169).

Dicha reelaboración y ampliación del ensayo de 1913 debe tomarse en serio hasta el punto de que, desde la perspectiva de la historia de la obra weberiana, vino a ser sustituido por el mencionado capítulo de *Economía y sociedad*. Así se desprende de la correspondencia entre Weber y Paul Siebeck, su editor (Schluchter 2017: 10). Es verdad que dicho capítulo es presentado en *Economía y sociedad* como resultado de una mera simplificación terminológica del ensayo en orden a facilitar su comprensión (1964: 5), pero, en realidad, en él introdujo Weber algunas significativas diferencias en lo que

respecta a los contenidos. De ahí que, como haya demostrado Schluchter, el capítulo sobre los *Conceptos sociológicos fundamentales* debe ser considerado como una versión mejorada del ensayo sobre las categorías (2017: 11).

También resulta metodológicamente relevante la conferencia pronunciada por Weber ante los estudiantes de la Universidad de Múnich en 1919 sobre *La ciencia como profesión* (2001: 53-89), en la cual retomó la cuestión de la relación entre la ciencia y los valores, tratada con mayor amplitud en sus anteriores ensayos de 1904 y 1917 (Abellán 2001: 20). Bien puede entenderse dicha conferencia como el autorretrato intelectual – científico y ético– de un académico amante de sus labores y avezado en ellas. Es usualmente editada junto con *La política como profesión* (2001: 91-164), la otra conferencia dictada por Weber ese mismo año y al mismo auditorio, dado que tienen como común denominador temático la función de los valores, en la investigación científica en el primer caso y en la acción política en el segundo.

### **3.1.3. Un interés instrumental por la metodología**

La atención prestada por Weber a las cuestiones metodológicas amerita un énfasis y una precisión porque ha llegado a asegurarse que “jamás ocultó su aversión por la metodología” (Peñalver 2010: 205), lo cual constituye un error.

La amplitud del *corpus* que acabo de mencionar no resulta en absoluto despreciable, lo que representa un excelente indicador del interés de Weber por la metodología. No podría ser de otro modo porque, como él mismo expuso, todo trabajo científico se desarrolla a partir de la validez de las reglas de la lógica y de la metodología (Weber 2011: 72).

Ahora bien, según la obra biográfica escrita por su viuda, Weber no valoró la metodología en sí misma, sino en tanto que conjunto de herramientas para la

investigación fecunda de problemas concretos (1988: 309). El propio Weber se pronunció con claridad a ese respecto en su ensayo de 1906:

La metodología jamás puede ser otra cosa que la autorreflexión sobre los medios que han resultado confirmados en la práctica, y la conciencia explícita de estos no es prerequisite de una labor fructífera más que el conocimiento de la anatomía lo es de una marcha «correcta». Quien quisiera controlar de continuo su manera de caminar mediante conocimientos anatómicos, correría el riesgo de tropezar, y algo semejante ocurriría, por cierto, al especialista que intentase determinar extrínsecamente las metas de su labor sobre la base de consideraciones metodológicas (...) Solo delimitando y resolviendo problemas concretos se fundaron las ciencias, y solo así desarrollan su método. (1973: 104)

Siete años después, en su *Opinión de experto sobre la discusión de juicios de valor en el Comité de la Asociación para la Política Social*, añadió a su crítica un ingrediente de mordacidad. Llegó a considerar como “algo parecido a una pestilencia metodológica” la frecuencia con que los investigadores empíricos hacían consideraciones sobre el método en procura de su propia reputación científica: “Esto puede ser comparado a un estado de cosas que nos recuerda el «flagelo de las ranas»” (citado por García Blanco 1985: IX), en referencia a una de las plagas de Egipto narradas en el libro del Éxodo (7:26 - 8:11).

En efecto, a diferencia de Comte, que nunca llevó a cabo una investigación empírica, y de Durkheim, uno de cuyos primeros afanes intelectuales consistió en escribir y publicar *Las reglas del método sociológico*, Weber entró en las cuestiones debatidas en el *methodenstreit* solo tras haberse visto ampliamente confrontado con ellas en el marco de sus investigaciones concretas. Fue el caso de sus trabajos históricos sobre la decadencia económico-social de la civilización antigua, el derecho agrario romano y el derecho comercial en la Edad Media, así como el de sus investigaciones sociológicas con

ocasión de su participación tanto en las labores de la Asociación para la Política Social como en la encuesta sobre las condiciones de vida de los campesinos de Alemania oriental (Freund 1988: 196; Rossi 1973: 17).

#### **3.1.4. Ciencias del espíritu, ciencias de la cultura o ciencias sociales**

Tal como he anunciado desde el comienzo, estoy usando indistintamente las expresiones ‘ciencias del espíritu’, ‘ciencias de la cultura’ y ‘ciencias sociales’, en dependencia del lenguaje adoptado por los diversos autores que van siendo considerados.

Como última cuestión preliminar, procede añadir ahora que también Weber utilizó dichas expresiones en sus ensayos metodológicos y que igualmente lo hizo tan solo en atención al vocabulario de sus sucesivos interlocutores, por ejemplo: ‘ciencias del espíritu’ cuando se trataba de Dilthey, ‘ciencias de la cultura’ a propósito de Rickert y ‘ciencias sociales’ en el caso de Menger. Tales denominaciones le resultaban perfectamente sinonímicas (1973: 47, 94 y 99).

### **3.2. LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA**

#### **3.2.1. Max Weber, más bien economista**

Weber inició su andadura universitaria como estudiante de derecho, aunque también tomó clases de economía, de historia y de filosofía. Además, durante esos años de formación académica se interesó por cuestiones de política social y, a pesar de considerarse a sí mismo “religiosamente no musical” (citado por Ritzer 1993: 286), realizó dilatadas lecturas sobre temas religiosos y teológicos. Su tesis doctoral versó sobre las asociaciones mercantiles medievales en la Italia septentrional y la de habilitación docente sobre la significación de la historia agraria romana para la ley

pública y privada. El grueso de sus investigaciones posteriores estuvo dedicado a historia de la economía y de las religiones, entrelazadas.

En su trayectoria como profesor universitario comenzó por impartir docencia de derecho mercantil y de derecho romano, pero enseguida se concentró en la economía política. Tan solo en 1919, ya casi al final de su vida, ocupó la Cátedra de Sociología y Ciencias del Estado en la Universidad de Múnich, donde también promovió el primer instituto universitario de sociología en Alemania (Sprecher 2010: 132; Radkau 2012: 136-137 y 677; Medina 1964: xviii).

Es verdad que Weber fue uno de los fundadores de la Sociedad Alemana de Sociología en 1909, pero la abandonó cuatro años después a causa de sus diferencias con la nueva dirección y, sobre todo, de la frustración intelectual que para él representaba la inobservancia por parte de muchos de sus miembros del mandato de neutralidad valorativa establecido en los estatutos (Bruun 2015: 374). No obstante, ya en 1910 había llamado la atención sobre una grave falta de concisión epistemológica que lastraba dicha Sociedad en su presente y en su futuro: “Dado el contenido impreciso del término «sociología», haría bien una Sociedad con ese nombre impopular entre nosotros en precisar lo que quiere ser por medio de indicaciones muy concretas sobre su actual constitución y sobre sus próximos objetivos” (1992: 189).

Las trayectorias formativa, investigadora y docente de Weber que acabo de bosquejar permiten entender que no le resultara fácil hacer suyo el nombre de sociólogo, pero el hecho de que siempre lo eludiera se debió muy probablemente a esa fundamental razón que acaba de ser evocada, a saber, la falta de rigor que percibía en las investigaciones sociológicas al uso. De hecho, expresó con toda crudeza que “la mayor parte de lo que por ahí circula bajo el nombre de sociología es pura patraña” (citado por Medina 1964: xxi).

Resulta altamente significativo que, todavía en su conferencia en la Universidad de Múnich del año 1919 sobre *La ciencia como profesión*, por más que mencionara la sociología entre las disciplinas que le resultaban próximas, se presentó abiertamente a sí mismo como economista y se refirió a los sociólogos en tercera persona (Weber 2001: 74, 53 y 60-61).

En su carta del año siguiente al economista Robert Liefmann, conocida gracias a Wolfgang Mommsen, Weber aludió a su reciente nombramiento como catedrático de Sociología y Ciencias del Estado en la Universidad de Múnich en los siguientes términos: “Yo ahora me he convertido en sociólogo”. No dejó de añadir pícaramente: “¡según mi contrato de trabajo!”; y tampoco de precisar: “Por el momento me dedico sólo a la sociología económica” (citado por Morcillo 2015: 422). Esto sucedía tres meses antes de su muerte.

Ahora bien, que Weber no valorara la metodología en sí misma y que eludiera el nombre de sociólogo, prefiriendo el de economista, no resta ni un ápice a sus contribuciones a una metodología comprensiva de la investigación social, como me propongo mostrar.

### **3.2.2. Comprender explicativamente la acción social**

Suele aceptarse que el concepto clave para el acercamiento a la metodología propugnada por Weber es el de ‘sociología comprensiva’, lo cual resulta correcto porque a ella limitó expresamente su concepción de la ciencia sociológica, “sin que por ello deba ni pueda obligar a nadie” (1964: 11).

Justamente, la tarea asignada por Weber a la sociología no fue otra que la de “entender, interpretándola [*verstehen*], la acción social para de esta manera explicarla [*erklären*] causalmente en su desarrollo y efectos” (1964: 5). Serán necesarias ulteriores

precisiones, pero puede observarse, por lo pronto, que dicha tarea establece la compatibilidad entre la comprensión y la explicación como intenciones cognoscitivas, disolviendo así la inevitable disyuntiva entre ambas entonces aceptada como canónica (Poggi 2006: 50).

Por acción entendió aquella conducta, “bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir”, a la cual el sujeto vincula mentalmente un sentido o significado, de donde se sigue que siempre es humana: “No podemos comprender el comportamiento, por ejemplo, de las células” (Weber 1964: 12). Lo dicho no exige que el sentido mentado de la acción sea absolutamente claro y consciente, lo cual representaría un caso límite. Al contrario, Weber admitió que la mayor parte de las veces conoce muy diversos grados de conciencia (1964: 18).

La acción social, más específicamente, sería aquella cuyo sentido mentado se halla referido a la conducta de otras personas, sean pasadas, presentes o esperadas como futuras, sean también conocidas e individualizadas o desconocidas e indeterminadas (Weber 1964: 5 y 18). Nótese que dicha acción, como resalta Rossi, posee una dimensión de alteridad, siendo, en consecuencia, la única que resulta sociológicamente pertinente (1973: 29-30). Además, procede especificar que la exigencia de un sentido mentado hace que la sociología comprensiva no reconozca como acciones sociales las conductas puramente reactivas, entre ellas las realizadas por mera influencia ajena (Weber 1964: 19).

La relación social, por su parte, fue definida por Weber como un conjunto de conductas individuales recíprocamente referidas, provistas de posibles contenidos enormemente diversos (enemistad, piedad, cooperación, amor sexual, intercambio mercantil, etcétera) y no necesitadas de correspondencia alguna entre los sentidos subjetivos que en ellas se expresan (1964: 21-22).

Así, comprender una acción social consistiría en reconstruir en la imaginación del investigador el marco motivacional –un motivo o un complejo de motivos concretos– en virtud del cual una persona se conduce de un modo determinado en relación con las acciones de otras personas. Dicho de otra manera, la comprensión de una acción social se lleva a cabo mediante la imputación causal de la misma a dicho marco motivacional o, lo que es igual, mediante el descubrimiento de una conexión de sentido (Weber 1985: 80 y 83; Weber 1964: 10).

Salta a la vista que la comprensión al modo de Weber comporta explicación y, de hecho, él la llamó “comprensión explicativa” (1964: 9). Por lo tanto, no resulta de recibo que procediera a distinguir otro tipo de comprensión, la actual o directa, que tendría lugar mediante la mera observación, por ejemplo, de una expresión facial, del disparo sobre un animal o de un corte de leña (1964: 8). La posibilidad de la comprensión sobre una base exclusivamente observacional fue negada ya por Alfred Schütz (1993: 53-57).

Que la comprensión actual carezca de plausibilidad se debe a que, como argumenta Parkin en referencia a uno de esos casos planteados por Weber, solo se comprende realmente la acción del leñador al averiguar si está cortando leña para su consumo personal, para ganar un salario o para desahogar su mal humor (2009: 14). Ahora con el ejemplo del propio Parkin: la observación de un grupo de personas sentadas en círculo con los ojos cerrados no permite establecer ninguna conexión de sentido porque “podrían estar ensayando una obra de teatro, comunicándose con los espíritus o dejándose llevar tranquilamente por los efectos de un porro (...) La mera observación de un acto no supone ninguna forma de comprensión” (2009: 15).

Es, pues, en el significado que el propio Weber atribuye a la comprensión donde radica la exigencia de que la única forma de comprensión sea la explicativa. La aceptación de

una comprensión de tipo actual equivaldría a admitir la posibilidad de descubrir conexiones de sentido mediante la intuición, lo cual, como veremos, fue recusado por Weber.

### 3.2.3. Regularidades de la acción y macrosociología con método individualista

#### 3.2.3.1. La repetición de acciones y la sociología macroscópica en trabajos de Weber

Es cierto, como asegura Ritzer (1993: 163), que el carácter de la sociología de la acción social hace que se interese de forma inmediata por las acciones realizadas por individuos, pero eso no significa en modo alguno que su practicabilidad se limite al estudio de acciones fragmentadas.

La sociología de la acción social resulta asimismo aplicable, en primer lugar, a las regularidades microsociológicas de las acciones porque también ellas, como argumentó Weber, son entendibles por vía de comprensión (1973: 75). Ciertamente, para él, la acción social se encuentra siempre provista de un sentido mentado o, lo que es igual, de un significado subjetivo, pero no existe solo como conducta estrictamente individual, sino también de varias personas (1964: 12).

De hecho, en sus investigaciones prestó enorme atención a aquellos grupos de individuos que, compartiendo determinados intereses, despliegan cursos de acción homogéneos. Más aún, como interpretan Poggi (2006: 56) y Colliot-Thélène (2006: 96), atribuyó a esos grupos un auténtico protagonismo en los procesos histórico-sociales.

Tal sería la situación, entre otras muchas, de los prebendarios confucianos en su incidencia sobre el estilo de vida chino:

El confucianismo fue la ética de un *status* de prebendarios, de individuos que poseían una educación literaria y que se distinguían por un racionalismo secular

(...) El *status* ético religioso (o irreligioso, si se prefiere) de ese estrato condicionó el estilo de vida chino allende el estrato en sí. (Weber 1978: 7)

Otro tanto habría ocurrido en el caso, al que atenderé en páginas posteriores, de la afectación del espíritu del capitalismo occidental originario por parte de la pequeña burguesía citadina adherida al puritanismo.

En segundo lugar, sucede que la sociología de la acción social posee aplicabilidad también en una perspectiva macroscópica. Tanto es así que las investigaciones llevadas a cabo por Weber se adentraron profusamente en el estudio de instituciones políticas, diseños administrativos, ordenamientos jurídicos, creencias religiosas, sistemas económicos, civilizaciones y otras grandes formaciones sociales, habiéndose podido decir, en ese sentido, que se interesó especialmente por la subjetividad objetivada (Levine 1981, citado por Ritzer 1993: 275). Más aún, el estudio de esas macroformaciones sociales representó el gran empeño de su sociología sustantiva (Ritzer 1993: 296).

### 3.2.3.2. El individualismo metodológico

Importa mucho aclarar de inmediato que tal interés macroscópico no arrastró a Weber hacia el arrinconamiento del genio comprensivo. Muy al contrario, persistió en un verdadero nominalismo conceptual respecto de las macroformaciones sociales (Solís 2011: 22) o, como él decía, se cuidó mucho de “evitar la sustancialización” de las mismas para seguir estudiándolas en consonancia con dicho genio:

Para la interpretación comprensiva de la sociología..., esas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, ya que tan solo estas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido. (Weber 1964: 12)

Así, por ejemplo, un Estado, una nación, una sociedad anónima o un cuerpo militar no existen para la sociología comprensiva en tanto que personalidades colectivas, sino que tales conceptos se refieren únicamente al desarrollo de la acción social –siempre realizada individualmente– en una forma determinada (Weber 1964: 12). Solo serían, como expresan Hughes y Sharrock, expresiones sumarias que ofrecen la ventaja de ahorrar múltiples declaraciones acerca de acciones individuales (1999: 133).

Por cierto, ese procedimiento individualista también resultaría perfectamente utilizable para el estudio de un régimen económico socialista “porque también en ese caso la investigación empírico-sociológica comienza con esta pregunta: ¿qué motivos determinaron y determinan a los funcionarios y miembros de esa «comunidad» a conducirse de tal modo que ella pudo surgir y subsiste?” (Weber 1964: 15).

La aplicación de la sociología de la acción social a la investigación de esas macroformaciones remite al paradigma weberiano de la acción, al que enseguida prestaré atención.

Con su adopción de un método sociológico individualista Weber salió rotundamente al paso de la sociología que denominó organicista, es decir, aquella que pretende explicar el acontecer de la sociedad “partiendo de un «todo» (por ejemplo, una economía nacional)”, por lo cual trata la acción individual en términos de su funcionalidad social, “análogamente a como la fisiología trata de la situación de un «órgano» en la economía del organismo (desde el punto de vista de su «conservación»)” (1964: 12).

El ejemplo propuesto por Weber evidencia que su recusación del organicismo, aunque de alcance general, apuntaba muy directamente al proceder de la Escuela Histórica. De hecho, en su ensayo titulado *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía*, rechazó frontalmente el recurso de Roscher a la categoría de ‘pueblo’ como esencia colectiva, inscrita en la tradición de Hegel y Savigny, así como su

## Francisco Javier Martínez Real

adopción de “una teoría orgánica de la sociedad, con sus inevitables analogías biológicas” (1985: 15). Puede decirse que la crítica del organicismo de Roscher desarrollado en ese ensayo le sirvió para arreglar cuentas con el romanticismo confortablemente alojado en las ciencias sociales (García Blanco 1985: XVII; Rossi 1973: 17-18).

Llegados a este punto, se convendrá fácilmente –supongo– que no carece de sólidas razones Raymond Boudon a la hora de emitir la siguiente sospecha:

Creo que no es una casualidad que Weber declarara no haber sido intelectualmente feliz sino durante su año vienés. Debido sobre todo a la influencia del marginalismo económico, la idea de que los fenómenos sociales son productos de las conductas individuales se consideró obvia en Viena y ociosa en Alemania, particularmente a causa del historicismo que reinaba allí, especialmente en los estudios económicos. (2010b: 28-29)

Lo dicho no implica que Weber no aceptara que un adecuado funcionalismo, esto es, una construcción conceptual que tenga su origen en el ‘todo’, posee un carácter indispensable para la labor sociológica, pero solo, como resume Hechter, en tanto que tarea previa (1992: 396). Ciertamente, es necesario identificar los roles sociales ejercidos por un rey, un empresario, un rufián o un mago, por echar mano de los ejemplos del propio Weber, o sea, sus respectivas acciones típicas desde la óptica funcional de la conservación social (1964: 15). Con todo, “en este punto comienza precisamente la tarea de la sociología” como análisis de dichas acciones (Weber 1964: 12).

Seguramente, a estas alturas resulta inequívocamente claro que la metodología sociológica weberiana es individualista. En la ya mencionada carta que Weber escribió al economista Liefmann le decía:

Si yo ahora me he convertido en sociólogo... ello se debe fundamentalmente a que quiero acabar con esa actividad que trabaja con conceptos colectivos y que sigue creando fantasmas. En otras palabras, también la sociología [además de la economía] puede hacerse solo si se parte del actuar de individuos, de uno, de pocos o de muchos, es decir, estrictamente «individualista» en el método. (Citado por Morcillo 2015: 422)

El adjetivo ‘individualista’ no es en absoluto inadecuado, pero se presta a una interpretación atomista, que querría derivar del individualismo metodológico la ontología individualista expresada, verbigracia, por Robert Nozick al asegurar que “hay solo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales” (1988: 44). Tal atomismo resulta totalmente ajeno al individualismo metodológico porque este no solamente no prohíbe, sino que incluso requiere que los individuos sean entendidos como insertos en un contexto social (Boudon 2018: 56); y ello no exclusivamente en el plano de las relaciones microsociales, sino también, como evidenciará el paradigma de la acción, en el macrosocial.

Ahora bien, por más que el adjetivo ‘individualista’ no resulte impropio, considero que, puesto que la acción social es, por definición, aquella cuyo sentido se encuentra referido a las acciones de otros individuos, habría resultado más claro hablar de metodología interaccionista. El propio Weber se habría ahorrado algunas explicaciones dirigidas a evitar el “enorme equívoco implicado al pensar que un método individualista significa una valoración individualista en cualquier sentido” (Weber 1964: 15), incluyendo las correspondientes a los idearios políticos y económicos (Goldthorpe 2017: 46).

Resulta completamente seguro, en todo caso, que el individualismo propugnado por Weber es de índole estrictamente metodológica y que no acarrea ninguna implicación ni ontológica ni axiológica.

Es verdad que el método individualista contaba con una sólida tradición que se remontaba a Thomas Hobbes, David Hume y John Stuart Mill y que, en economía, sobre todo en la obra de Menger, constituía un procedimiento básico de la corriente neoclásica, pero fue Weber quien lo introdujo por primera vez en sociología (Bruun 2015: 384).

Debo advertir, por lo demás, que el individualismo metodológico aquí atribuido a Weber incluso en lo relativo al estudio de las macroformaciones sociales se basa únicamente en sus textos metodológicos. La atención al tratamiento por él dispensado en su sociología sustantiva a dos macroformaciones socialmente consolidadas en su época –el capitalismo y la burocracia– nos permitirá descubrir su sorprendente adhesión a las dos primeras proposiciones del paradigma holista.

### 3.2.3.3. La metodología individualista y la teoría de la elección racional

Antes de abordar el paradigma de la acción y como recurso complementario de esclarecimiento del individualismo metodológico weberiano, vale la pena intentar distinguirlo con precisión respecto de las teorías de la elección racional y de los juegos. No obstante, me referiré explícitamente solo a la primera de ellas porque la de los juegos se apoya sobre su misma axiomática (Boudon 2010a: 121), viniendo a representar, como he señalado en la introducción, una mera versión de carácter estratégico y formal.

Dicha distinción parece tanto más necesaria cuanto que la teoría de la elección racional, promovida por autores como Gary Becker (1983) en un sentido general o James Buchanan (1984) en materia política –llamándose en este caso teoría de la elección pública–, alega estar engarzada en una metodología individualista de raíces weberianas (González 1993: 434).

La teoría de la elección racional es portadora de una pretensión que puede llamarse el imperialismo del *homo oeconomicus*. Según el triunfalista argumento de Jack Hirshleifer, el hecho de que categorías económicas como rareza, coste, preferencia u oportunidad sean universalmente aplicables hace que la ciencia económica opere como la gramática universal del conjunto de las ciencias sociales (citado por Beaud y Dostaler 1993: 162). El *homo sociologicus*, el *homo politicus*, el *homo religiosus*, el *homo academicus* y un larguísimo etcétera no se diferenciarían en modo alguno del *homo oeconomicus*.

Sucede, además, que esa teoría ha incorporado, como ya hiciera la Escuela Austríaca, una filosofía netamente utilitarista, admitida por George Stigler con todo desparpajo:

Nosotros tratamos con gente que maximiza su utilidad y sería inconsistente y ocioso recomendar a la gente que no lo hiciera (...) Creemos que el hombre es un animal maximizador de utilidad –aparentemente también lo son las palomas y las ratas– y hasta el presente no hemos encontrado información para descubrir una parte de su vida en la que invoque unos objetivos diferentes de comportamiento. (1987: 14 y 46)

Tras esta sucinta caracterización de la teoría de la elección racional, acudo ahora a Boudon para sistematizar la distinción entre ella y el individualismo metodológico weberiano. Según ese autor (2010a: 37-39), el conjunto de los postulados asumidos por el individualismo metodológico en sus distintas variantes es el siguiente:

- Postulado del individualismo: todo fenómeno social es el resultado de conductas individuales.
- Postulado de la comprensión: comprender el comportamiento de un individuo consiste en reconstruir el sentido que tiene para él, lo cual, en principio, es posible siempre.

## Francisco Javier Martínez Real

- Postulado de la racionalidad: el individuo adopta una determinada conducta porque, en función de sus condiciones sociales y cognitivas, tiene suficientes razones para hacerlo.
- Postulado del consecuencialismo: el sentido de la acción del individuo depende invariablemente de las consecuencias de la misma.
- Postulado del egoísmo: las consecuencias que interesan prioritariamente a un individuo son aquellas que le atañen personalmente.
- Postulado de la relación entre costos y beneficios: el individuo se decide por la acción que maximiza la diferencia entre aquellos y estos.

Pues bien, la teoría de la elección racional se inscribe, con toda seguridad, en el marco general del individualismo metodológico, pero con la particularidad de hacer suya la totalidad de los postulados que acabo enunciar, mientras que el método weberiano se ciñe a los tres primeros: individualismo, comprensión y racionalidad.

En consecuencia, a diferencia de lo que sucede en el caso de la teoría de la elección racional, Weber no supuso ni que el sentido mentado por el individuo se encuentra siempre en función de las consecuencias previstas de su acción, ni que tales consecuencias sean sobre todo aquellas que le conciernen personalmente, ni que sean sistemáticamente evaluadas por él en términos de costos y beneficios.

Los límites de la teoría de elección racional vienen fijados por su asunción de los tres últimos postulados, que, muy a pesar de la aludida ambición imperialista, no son pertinentes sino en casos particulares. Como diagnostica Boudon, dicha teoría “está por principio desarmada ante los fenómenos que ponen en juego creencias representacionales no triviales, creencias prescriptivas de carácter no consecuencialista o creencias que excluyen por la fuerza de las cosas toda consideración de carácter

egoísta” (2010a: 53). En cambio, la fuerza del individualismo metodológico weberiano reside precisamente en que no incorpora esos tres supuestos de raigambre típicamente utilitarista (Boudon 2010b: 29).

### 3.2.4. El paradigma weberiano de la acción

#### 3.2.4.1. La fórmula de Boudon

Los fenómenos macrosociales fueron entendidos por Weber, según lo ya indicado, como desarrollos y entrecruzamientos de acciones específicas realizadas por individuos. La consideración del llamado por Boudon ‘paradigma weberiano de la acción’ (1985: 42-53) me permite ahora regresar con mayor detalle sobre la forma de explicar tales fenómenos que fue propia de nuestro autor, así como precisar su modo de articularlos con las regularidades de la acción en el plano microsocial y distinguir dos momentos en la explicación-comprensión sociológica.

Más exactamente, Boudon (1985: 43) ha propuesto la siguiente presentación formalizada de dicho paradigma:  $M = M \{ m_i [ S ( M' ) ] \}$ , donde:

- El fenómeno macrosocial  $M$  es considerado como una función de un conjunto de acciones individuales  $m_i$  en las que se halla presente alguna importante regularidad o recurrencia.
- Tales acciones aparecen como una función de la situación  $S$  en la cual se encuentran los individuos. Se trata de una función de adaptación de los mismos a dicha situación como resultado de sus marcos motivacionales. Es el momento microsociológico de la explicación.
- La situación constituye una función de un conjunto  $M'$  de fenómenos macrosociales. La explicación se encuentra ahora en su momento macrosociológico.

Por lo tanto, el fenómeno M no es explicado como consecuencia de otro fenómeno M', tal como sucedería de conformidad con el paradigma holista. Lo es en tanto que desarrollo o entrelazamiento de acciones  $m_i$ , las cuales dependen tanto de los marcos motivacionales de los individuos (momento microsociológico) como de su situación social S, la cual, a su vez, se encuentra afectada por otros fenómenos macrosociales M' (momento macrosociológico).

Además, ahora es posible distinguir con toda claridad los dos momentos de la comprensión sociológica. Por un lado, el microsociológico, que consiste en reconstruir el sentido o significado que la acción tiene para el individuo. Por el otro, el macrosociológico, que identifica el contexto macrosocial en que dicha acción adquiere tal sentido.

Puede observarse que los dos momentos de la explicación coinciden con los de la comprensión. No podría ser de otro modo porque, como sabemos, la sociología de la acción social de Weber disolvió la disyuntiva entre ambas operaciones cognoscitivas o, en otros términos, porque comprender explicativamente es lo mismo que explicar comprensivamente, como detallaré al atender a la cientificidad de dicha sociología.

#### 3.2.4.2. Dos ejemplos: la cultura económica puritana y la ley de Gresham

Para ejemplificar ese modo de proceder sociológico que es el paradigma de la acción, me propongo recurrir, en primer lugar, a la explicación de la emergencia del estilo de vida puritano en materia económica ofrecida por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y, en segundo lugar y con mayor brevedad, al principio de Gresham por él mencionado en tono elogioso.

Weber nunca escribió un libro titulado *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sus tesis al respecto vieron la luz en dos artículos aparecidos en 1904 y 1905 en la

revista *Archivo de ciencias sociales y política social*, siendo incluidos en 1920, de forma corregida y aumentada, en la *Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión* (Gil 2015: 27).

Regresaré sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* tanto al tratar sobre la contrastación empírica de las hipótesis como al sopesar el idealismo frecuentemente atribuido a Weber. Si traigo a colación dicha obra en el presente contexto es únicamente porque una parte importante de la metodología de Weber procedió de su reflexión sobre el tipo de demostración que creyó haber efectuado en ella (Colliot-Thélène 2006: 15). Además –insisto–, por el momento solo atiendo a la emergencia de la forma de vida puritana y no a su afectación de la cultura económica capitalista, esto es, a la primera parte y no a la segunda del argumento presentado en la obra.

El puritanismo fue trabajado por Weber como un tipo ideal elaborado a partir de cuatro fuentes históricas: el calvinismo –no el pensamiento teológico del propio Jean Calvin, sino su forma divulgada en el ámbito occidental especialmente a lo largo del siglo XVII–, el pietismo, el metodismo y las sectas surgidas del movimiento baptista (Weber 2004: 108).

En el origen de ese tipo ideal se encontraría el dogma de la predestinación, según el cual algunas personas han sido elegidas por Dios para la salvación y otras para la condenación, ambas eternas; y eso de forma irrevocable, es decir, sin que nadie ni nada, incluidos todos los sistemas institucionales de medios religiosos, disponga de capacidad alguna para alterar ese destino (Weber 2004: 115-119).

El dogma de la predestinación fue asumido en su lógica interna por algunas generaciones durante los siglos XVII y XVIII como resultado de la predicación, de la actividad pastoral y de la disciplina eclesiástica. La aceptación del mismo por parte de una persona perteneciente a tales generaciones implicaría para ella una incertidumbre

radical acerca su futura salvación o condena. Además, solamente podría vivir dicha incertidumbre en condiciones de una total “soledad interior”: “El hombre –resumió Weber– queda condenado a caminar solo su camino, frente a un destino establecido desde la eternidad” (2004: 119-120).

Ahora bien, la permanencia de la adhesión al dogma de la predestinación en tales medios fue posible, según él, gracias a la compensación psicológica ofrecida por algún factor de seguridad. Fue precisamente eso lo que le interesó en primera instancia: “averiguar los impulsos psicológicos que marcaban la orientación del modo de vida y que mantenían al individuo en él” (Weber 2004: 111).

Tres reacciones habrían sido, en principio, posibles o imaginables: la pasividad, la búsqueda desenfrenada del placer y la procura de signos de elección divina para la salvación. Pues bien, según Weber, los individuos de los mencionados movimientos protestantes adoptaron la tercera posibilidad y lo hicieron según el modo que describo a continuación.

Puesto que Dios ha creado el mundo para su propia gloria, el creyente realiza su trabajo como medio de contribución a la manifestación de la misma, lo cual se encuentra solo al alcance de los destinados a la salvación: “Las pocas ganas de trabajar son síntoma de que se carece del estado de gracia” (Weber 2004: 202). De hecho, trabajar aparece explícitamente como un mandato divino, que el creyente obedece con todo ahínco: “El tiempo es infinitamente valioso, porque cada hora perdida se le sustrae al trabajo para la gloria de Dios” (Weber 2004: 198). En efecto, no se trata de un trabajo meramente ocasional, sino sistemático, esto es, de la laboriosidad como estilo de vida porque “el Dios del calvinismo... exige de los suyos y produce en ellos no «buenas obras», sino una «vida santa», es decir, una santificación por las obras elevada a sistema” (Weber 1964: 138).

Pues bien, si el creyente trabaja con diligencia, el consiguiente éxito económico será para él un signo de estar coadyuvando a la manifestación de la gloria divina y, por lo mismo, de encontrarse entre los destinados a la salvación; verá en “la consecución de la riqueza como fruto del trabajo profesional la bendición de Dios” (Weber 2004: 224). Por lo tanto, la riqueza “como ejercicio del deber profesional no solo es lícita desde el punto de vista moral, sino que es una obligación” (Weber 2004: 208).

Ahora bien, el creyente adscrito al puritanismo no solo no es dado al dispendio, sino que es un verdadero asceta intramundano. Es seguro que no considera reprobable la riqueza procedente del desempeño profesional, pero sí recrearse en ella para el goce pecaminoso de la vida. Consume con frugalidad y, en general, evita austeramente cualquier conducta hedonista que le aleje de una vida santa (Weber 2004: 62, 196-197 y 208). Obviamente, dicha austeridad representa un factor de ahorro, que redundará en un enriquecimiento acrecentado.

Tal es, en resumen, la presentación hecha por Weber del estilo de vida económico propio de un puritano, organizado, como puede verse, en torno a la laboriosidad y a la austeridad.

No obstante, lo que me ha traído hasta aquí era encontrar en uso del paradigma de la acción a la hora de explicar tanto la emergencia de esa cultura económica en medios de la pequeña burguesía urbana como su posterior establecimiento y difusión, al punto de arrumbar la mentalidad económica tradicional.

Pues bien, la cultura económica puritana (M) fue entendida por Weber como resultante de la recurrencia de acciones individuales de trabajo y de ahorro ( $m_i$ ), realizadas por creyentes puritanos en procura de alguna seguridad psicológica que redujera la incertidumbre y la soledad respecto de sus respectivos futuros eternos (S) en las cuales les había sumido su adhesión al dogma de la predestinación (M').

Carecería, pues, de todo fundamento afirmar que Weber explicó la cultura económica puritana como consecuencia del dogma de la predestinación –un dato macrosocial en razón de otro–, lo cual sería propio de un análisis de tipo holista.

Como segundo ejemplo de uso del paradigma de la acción recurro al principio de Thomas Gresham, aceptado por Weber como ley de la sociología comprensiva, aunque dotada del mismo carácter probabilístico que atribuyó a todas las leyes sociales y que en su momento será debidamente presentado. En lo que respecta ahora a la ley de Gresham en específico, Weber la respaldó, en efecto, en tanto que probabilidad de que, “dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la forma esperada ciertas acciones sociales que son comprensibles por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción” (Weber 1964: 16).

Dicha ley expresa una relación de prevalencia mercantil entre dos monedas de curso legal. Establece que, si una moneda nueva tiene igual valor nominal y menor concentración de metales preciosos que otra anterior, aquella acabará por expulsar a esta del mercado.

Tal sería la presentación de la ley de acuerdo con el esquema holista en el que suele ser formulada, a saber, poniendo en relación de causalidad inmediata dos fenómenos macrosociales. Ahora bien, si Weber la aceptó fue en razón, por un lado, de la conformidad de su origen con el modo de proceder comprensivo, o sea, con el análisis en términos de situaciones sociales, de sentido mentado y de agregación de acciones individuales coincidentes y, por el otro, de su nivel suficientemente alto de comprobación empírica (Weber 1964: 10).

Expresada en el esquema del paradigma de la acción, la ley de Gresham tendría un tenor parecido al siguiente: la emisión de moneda de igual valor nominal y menor valor en metales preciosos que otra anterior (M') coloca a los agentes económicos en

situación de tener que elegir entre ambas para la realización de sus pagos (S), los cuales reaccionan recurrentemente con arreglo a fines usando la posterior y ahorrando la anterior ( $m_i$ ), de donde se sigue que esta acaba por desaparecer de las transacciones económicas (M) (Weber 1964: 10).

### 3.2.4.3. La alternativa sistémica de Bunge

Mario Bunge ha llevado a cabo una interpretación atomista de la sociología comprensiva formalizada en el paradigma de la acción social, reprochando a Weber, entre otras cosas, ignorancia de que la acción individual solo puede “caracterizarse en referencia a los sistemas”. La sociología comprensiva habría quedado así abocada a la esterilidad intelectual: “El individualismo es impotente excepto como crítica útil del holismo” (1999: 81).

La alternativa de Bunge tanto al holismo como al individualismo viene dada por el ‘sistemismo’. En esa perspectiva se acepta la existencia de coacciones –políticas, económicas, demográficas, consuetudinarias, tecnológicas, entre otras– ejercidas por fuerzas sociales sobre las personas, lo que significa que estas nunca gozan de plena libertad en sus respectivas actividades. A ello se sumaría que las acciones individuales no son independientes entre sí, sino que, muy al contrario, se caracterizarían por la interdependencia. Las fuerzas sociales, a su vez, no serían autónomas, sino resultantes de acciones individuales, concertadas o no (Bunge 1999: 81-82).

En otras palabras, la estructura y la acción –esto es, el sistema y el componente– van de la mano. La acción social es la fuente última de la estructura social (...) a la inversa, saquemos el todo, y no quedan partes (...) La acción  $A_1$ , considerada en el tiempo 1 y restringida o estimulada por la estructura  $S_1$ , resulta en una estructura  $S_2$  un tanto diferente, que a su vez condiciona otra acción  $A_2$ , y así sucesivamente. (Bunge 1999: 82)

Realmente no alcanzo a percibir que el sistemismo de Bunge ofrezca una verdadera alternativa al *modus operandi* presente en el paradigma weberiano de la acción y, por lo tanto, que la crítica que dirige a este cuenta con algún fundamento.

#### 3.2.4.4. El *homo culturalis* y la historia abierta

Los estudiosos no han dejado de poner el foco sobre las premisas antropológicas presentes en la posición epistemológica y metodológica de Weber.

El individuo, dicho queda, reacciona adaptativamente a situaciones sociales afectadas por diversos macrofenómenos políticos, económicos, culturales, religiosos, etcétera. Incluso su marco motivacional, aunque estrechamente vinculado a sus propias características y otras peculiaridades personales, no resulta ajeno a complejos históricos de significados, sino que escoge los fines de su accionar en medio de las posibilidades, las propuestas y las restricciones de una sociedad y época determinadas, lo cual, por cierto, excluye la viabilidad de una aproximación a la motivación de índole meramente psicológica (Girola 1985: 105).

Así es como cabe entender la mención hecha por Weber de la gran incidencia de macroformaciones sociales, como el Estado, sobre la mente de los sujetos en términos normativos. No por ello podrían ser sustancializadas, pero a menudo tendrían una poderosa afectación causal en el desarrollo de la conducta humana, sobre todo en tanto que representaciones de lo que debe y de lo que no debe suceder (1964: 12).

Con todo, el ser humano se sitúa y actúa en la realidad que le circunda, incluidas la presencia y la actividad de sus semejantes, conforme al sentido o significado que atribuye a dicha realidad y que, por ende, no es intrínseco a ella (Poggi 2006: 38-39).

Pues bien, hablar de sentido o significado es tanto como comenzar a identificar la condición subjetiva del ser humano, generadora de ese amplio abanico de productos –

de carácter político, jurídico, económico, artístico, religioso, científico, técnico, etcétera— denominado cultura (Hughes y Sharrock 1999: 240). Las ciencias que se refieren a la realidad humana son ciencias de la cultura porque el ser humano es un animal hermenéutico y cultural. De ahí que, como ya nos consta, Weber empleara indistintamente las expresiones ‘ciencias del espíritu’, ‘ciencias de la cultura’ y ‘ciencias sociales’. Las ciencias sociales serían ciencias culturales en razón de su consideración de los procesos de la vida humana en la perspectiva de su significación cultural (Weber 1973: 56).

La visión weberiana del ser humano es, a todas luces, la del *homo culturalis*, y lo es de una forma muy patente:

«Cultura» es una sección limitada de la infinitud desprovista del sentido del acaecer universal, a la cual los seres humanos otorgan sentido y significación. Ella sería tal incluso para los hombres que se opusieran a una cultura concreta como a su mortal enemigo, y exigieran un «retorno a la naturaleza» (...) somos hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido. (Weber 1973: 70)

Se entiende que, en atención a esa condición inherentemente hermenéutica y cultural del ser humano, el antropólogo Clifford Geertz declarara programáticamente en su obra *La interpretación de las culturas* su adhesión a la sociología comprensiva:

Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son

enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene toda una doctrina en una cláusula, exige en sí mismo alguna explicación. (Geertz 2003: 20)

Obsérvese, por cierto, que la coincidencia del proyecto de Geertz con la sociología de Weber no se limita al plano antropológico, sino que incorpora igualmente una valencia epistemológica y metodológica.

Tal es, en efecto, la antropología que subyace a la sociología de nuestro autor. Como no podía ser menos, asumió con todo realismo que la sociedad incide sobre los individuos, pero sin sombra de determinismo. Su visión del *homo culturalis* le prohibía admitir la proposición estructuralista que forma parte del holismo sociológico.

Es verdad que las condiciones objetivas de vida constituyen parámetros de la acción individual, pero no la establecen, como arguye Boudon en defensa del paradigma weberiano de la acción. Añade: “Desdeñar esta distinción capital es introducir *nolens volens* una visión naturalista del ser humano” (2010a: 41). E introducir también como corolario –cabe añadir– una visión ahistórica del itinerario de la humanidad, es decir, desdeñar olímpicamente el carácter abierto del devenir tanto personal como colectivo de los seres humanos (Parkin 2009: 13). No fue, ni mucho menos, el caso de Weber.

Es sabido que concibió la modernización como el conjunto de procesos de conformación de una sociedad caracterizada por la predominancia de la racionalidad instrumental en la economía, en la política, en el saber, en el derecho, en la administración, etcétera (2001: 87). Sin embargo, en ningún momento consideró que tales procesos fueran el resultado inexorable de una ley social, sino de la permanente incidencia circular entre fenómenos macrosociales y acciones individuales reflejada en el paradigma de la acción (Giner 2004: 315; Girola 1985: 93). A la antropología weberiana del *homo culturalis* corresponde una filosofía de la historia abierta.

### 3.2.5. La cientificidad de la sociología comprensiva

#### 3.2.5.1. La racionalidad de la acción y el carácter científico de la sociología

No se trata, por el momento, de presentar la tipología de la acción racional establecida por Weber, sino únicamente de dejar constancia de su defensa de la racionalidad de la acción social como condición de posibilidad y, al mismo tiempo, como exigencia de una sociología comprensiva de carácter científico. Dicho en sentido inverso, la comprensión sociológica sería un ejercicio de inteligencia científica tanto A) permitido como B) reclamado por la inteligibilidad inherente a la acción social, la cual, como recuerda Aron (2004: 413) se encuentra inextricablemente unida al hecho de que los seres humanos estamos dotados de conciencia o, como he afirmado hace un instante, de que somos animales hermenéuticos y culturales.

A) En efecto, según Weber, el acercamiento científico a la acción social, consistente en comprenderla explicativamente o, lo que es igual, explicarla comprensivamente, se ve posibilitado por la racionalidad causal presente en dicha acción.

A su entender, la racionalidad científica es inherentemente explicativa, lo que implica que, para que las ciencias sociales alcancen un estatuto auténticamente científico, deben poder realizar, al igual que las naturales, explicaciones causales: “El principio de razón suficiente es... incondicionalmente válido también para la acción humana” (1973: 107).

La única diferencia, como interpretan Nohlen (2011: 90) y Girola (1985: 112), consistiría en que las ciencias naturales explican mediante el tradicional esquema causa-efecto mientras que en la explicación procurada por las sociales la acción aparece como el medio resultante (efecto) del fin perseguido (causa); o, si se prefiere, “el «fin» es la representación de un resultado que pasa a ser causa de una acción” (Weber 1973: 72-

73). Ahora bien, esa explicación comprensiva “es una imputación causal en el mismo y exacto sentido lógico en que lo es la interpretación causal de cualquier proceso individual de la naturaleza”, según la precisión de Weber (1985: 160). Dicho lo cual, si tal explicación se entiende en su rigurosidad causal, únicamente sería factible en el caso de la acción con arreglo a fines, que es, como veremos, la considerada por él como estrictamente racional.

Ciertamente, que la acción social sea teleológicamente racional no significaría que la imputación causal de la misma a un determinado marco motivacional pueda alcanzar juicios de necesidad, como ocurre en las ciencias naturales, pero sí que satisfaga la exigencia explicativa en la medida en que “en el proceso encontramos una «causa adecuada»” (Weber 1985: 81). Regresaré sobre este último concepto con ocasión del abordaje de la concepción weberiana de la causalidad en ciencias sociales.

En sus *Nuevas reglas del método sociológico*, Giddens ha negado que el sentido lógico de la imputación causal practicada en las ciencias naturales equivalga al de las ciencias sociales cuando tratan de explicar regularidades en el comportamiento. Argumenta que una regularidad entre fenómenos presupone reglas de identidad que permiten clasificarlos como pertenecientes a la misma especie. En el caso de las ciencias sociales, tales reglas no estarían implicadas en el comportamiento humano, sino que serían provistas por los criterios de identidad del investigador, mientras que en las ciencias naturales serían independientes de él y gobernarían su actividad (1987: 46).

No puedo detenerme en esta última consideración de Giddens sobre la existencia de reglas de identidad de los fenómenos naturales ajenas a los investigadores, pero sí dejar constancia de su problematicidad a luz, por ejemplo, de la filosofía de la ciencia de Thomas Kuhn. Piénsese, más exactamente, en la identificación kuhniana del paradigma asumido por la comunidad de científicos –en tanto que comunidad lingüística en la que

se comparten preconociones, valores, creencias, intereses, etcétera— como origen de los criterios de relevancia a partir de los cuales se establecen los indicadores que permiten categorizar la realidad (Lamo de Espinosa, González y Torres 1994: 120-126). “Tal vez algún día se ingenie un lenguaje de observación puro; pero tres siglos después de Descartes nuestras esperanzas en semejante eventualidad siguen dependiendo exclusivamente de una teoría de la percepción y de la mente” (Kuhn 2004: 217).

B) En segundo lugar, Weber consideró que la racionalidad teleológica de la acción exige un análisis de la misma dotado del carácter explicativo que es inherente a la ciencia: la acción solo podría ser cabalmente comprendida en tanto que medio resultante (efecto) del fin perseguido (causa), esto es, mediante el ejercicio explicativo que es propio de la racionalidad científica. En tal sentido precisó que la comprensión de la acción resulta particularmente válida cuando consiste en una “interpretación «racional» mediante las categorías de «fin» y de «medio». Siempre que «comprendemos» la acción humana como determinada por «fines»... nuestra comprensión alcanza, sin duda alguna, un grado específicamente elevado de «evidencia»” (1985: 152).

Me importa mucho subrayar este asunto de la racionalidad de la sociología comprensiva porque, como quedó planteado ya en la introducción, una inadecuada y extendida recepción de la *verstehen* weberiana asume que se trata de una operación empática y, por tanto, irracional efectuada por el sociólogo. Dicha recepción resulta tanto más sorprendente cuanto que Weber fue muy explícito en lo que respecta a la índole estrictamente intelectual del ejercicio comprensivo: “«Comprenderlo todo» no significa «perdonarlo todo», ni la mera comprensión del punto de vista ajeno entraña en cuanto tal, en principio, su aprobación” (1973: 235).

No obstante, a pesar de que acabo de mostrar en positivo el carácter racional de la comprensión propugnada por Weber, en atención a la importancia de esta cuestión me

propongo abordarla ahora en negativo, o sea, acudiendo a la crítica esgrimida por nuestro autor en contra del tipo alternativo de comprensión, representado por el método intuitivo.

### 3.2.5.2. La recusación del intuicionismo

El hecho de que la *verstehen* definida por Weber consista, entre otras cosas, en entender interpretativamente la acción social le sitúa en la tradición de la metodología hermenéutica de autores como Droysen y Dilthey, de los cuales, sin embargo, tomó distancias en virtud de su oposición al método intuitivo.

Ya he señalado que Droysen pensó la comprensión como intuición analógica, esto es, como descubrimiento de semejanzas entre el objeto de investigación y las vivencias del historiador, concediendo así a la subjetividad de este una función de filtro en la labor investigativa.

También he dejado constancia de la comprensión diltheyana en tanto que intuición empática, que sería el método adecuado a la especificidad del objeto de estudio de las ciencias del espíritu, a saber, las vivencias o experiencias internas de los sujetos. Tal intuición consistiría en una revivencia de la vivencia ajena, práctica que supone que el investigador transfiere al objeto de estudio su propia vivencia del medio social al que pertenece. De ahí, según Dilthey, la irracionalidad presente en todo comprender y la necesidad de aceptar la psicología como fundamento de las ciencias del espíritu.

En esa misma tradición resulta obligado incluir ahora a Edmund Husserl, con cuya obra surgió la filosofía fenomenológica a comienzos del siglo XX. Según él, el fenómeno, entendido como la vivencia que un sujeto tiene de una determinada realidad del mundo-de-la-vida, puede ser captado intuitivamente mediante una *epoché* de tipo trascendental o, lo que es igual, una “puesta entre paréntesis” de todos los

presupuestos y cualesquiera otros actos psíquicos del analista. En el caso de que dicha *epojé* se complete con otra de carácter eidético mediante la puesta entre paréntesis de todo lo individual y contingente que aparece en el fenómeno, se llegaría a la conciencia pura, es decir, a la aprehensión intuitiva de la esencia o forma ideal de la realidad del mundo-de-la-vida vivenciada por el sujeto. Obviamente, la propuesta de este segundo nivel de la *epojé* equivale a afirmar que, sobre la base de una supuesta correlación entre la conciencia y el mundo, el método fenomenológico de Husserl preconiza el acceso a la objetividad mediante la subjetividad (Mendoza-Canales 2015; Szilasi 1973).

Así, como acertadamente resume Patocka, la intuición sería el principio de todos los principios de la filosofía husserliana, su método por excelencia (2015: 24) o, en palabras del propio Husserl, “el presupuesto de todos sus métodos específicamente teóricos” (1992: 42).

Ahora bien, la muy diferente utilidad metodológica reconocida al intuicionismo fue un eje de oposición de Weber no solo respecto de Droysen, Dilthey y Husserl, representantes eminentes del proyecto fenomenológico y hermenéutico. Lo fue también respecto de Roscher y Knies, maestros de la Escuela Histórica de Economía, y de Eduard Meyer, figura mayor de la tradición historiográfica alemana, sobre quienes vale la pena un pequeño apunte.

Habiendo equiparado libertad con irracionalidad, Roscher y Knies entendieron que la acción humana es libre en cuanto que es irracional y, por tanto, enigmática e ininteligible (Weber 1985: 43-44, 55 y 76-77), posición que Weber rechazó de plano: “El concepto de «libertad de la voluntad» no debería ser relacionado en modo alguno con el de irracionalidad” (1985: 159). En tal sentido argumentó que, muy al contrario, el ser humano vincula máximamente el sentimiento de libertad –o sea, de actuación en base a consideraciones propias y sin constricciones externas– con las acciones que tiene

conciencia de haber realizado racionalmente, sobre todo aquellas en las cuales, de acuerdo con la situación objetiva en que se encuentra, ha procedido a elegir determinados medios para el logro de sus propios fines (1973: 112; 1985: 158-159).

Se entiende que la equiparación entre libertad e irracionalidad llevada a cabo por Roscher y Knies les condujera a renunciar a la posibilidad de un acercamiento racional a la acción y a confiar en la penetración intuitiva como único medio de hacerla aprehensible (García Blanco 1985: XVIII).

El método de Roscher, en particular, consistía en despojar al fenómeno estudiado de sus propiedades accidentales –carentes de significado– y reducirlo a las esenciales –dotadas de él– para, a continuación, intentar una representación intuitiva del mismo (Weber 1985: 8; García Alcaraz 2020: 931-934).

También Meyer, por su parte, apeló a la intuición del investigador para la explicación del comportamiento de las personalidades y la identificación de los nexos causales que articulan los procesos históricos. Dicho método procedería por analogía con el ser espiritual del propio investigador, permitiéndole revivir y representar lo estudiado (Weber 1973: 161-162; García Alcaraz 2020: 937-940).

Pues bien, en lo que respecta ya a Weber, digamos, en primer lugar, que fue plenamente consciente de la relevancia de la intuición en el proceso investigativo, adelantándose así a la mentalidad prevalente en medios científicos, para los cuales dicha operación resultaba epistemológicamente condenable sin paliativos (Morin 2005: 83). No dejó de advertir que “solo sobre el terreno de un trabajo muy duro surge normalmente la ocurrencia”, pero, de hecho, aceptó sin reservas la aparición súbita de importantes conocimientos formales y naturales en la imaginación de los investigadores (2001: 62), aunque en la modalidad, obviamente, de meras hipótesis pendientes de contrastación empírica. Dicho de otro modo, la inspiración aceptada por Weber se

situaba en el ámbito que Hans Reichenbach llamó posteriormente “contexto de descubrimiento” y que distinguió cuidadosamente del “contexto de justificación” (Bárceñas 2002).

Otro tanto ocurre, según Weber, en la historiografía y en las otras ciencias sociales. Reconoció que el científico social cuenta con el don de la intuición como recurso heurístico, pero adujo que dicha cuestión psicológica, relativa al origen de las hipótesis, resulta completamente distinta del problema lógico concerniente a la validez científica de las mismas. El origen psicológico de una hipótesis no aseguraría en absoluto la validez científica de sus contenidos, sino que resultaría imprescindible la más estricta observancia del siguiente proceso: “Luego son «verificados» en los hechos, esto es, se los investiga en cuanto a su «validez» aplicando el saber empírico ya adquirido y se los «formula» de una manera lógicamente correcta” (Weber 1973: 162).

Otra grave objeción planteada por Weber al método intuitivo procede a partir de una segunda distinción, esta vez entre reviviscencia y conceptualización de la misma:

Nunca ni en parte alguna un conocimiento conceptual, aun de una vivencia propia, es un efectivo «revivir» o una simple «fotografía» de lo vivido, pues la vivencia, vuelta «objeto», adquiere siempre perspectivas y nexos que en la «vivencia» misma no son «conscientes». (1973: 164)

La objetividad de las ciencias sociales fue encarada por Weber en los términos que especificaré en la última parte de este capítulo, pero desde ahora se percibe con nitidez que su crítica del intuicionismo, es decir, de la teoría del conocimiento inmediato mediante la empatía y/o la reviviscencia, se encuentra al servicio de dicha objetividad (Bruun 2015: 382-386). Hizo valer que el hecho de que las ciencias sociales atiendan sistemáticamente a la subjetividad de los individuos, más específicamente al sentido de sus acciones a partir de marcos motivacionales, no las aboca a una deriva subjetivista o,

en otros términos, no les impide lograr un conocimiento válido “como «verdad objetiva» supraindividual” (Weber 1985: 105). Muy al contrario, tal conocimiento sería posible mediante el uso de conceptos bien delimitados (tipos ideales) y el método de contrastación empírica de las explicaciones causales.

En el mejor de los casos, la reviviscencia de un hecho de conciencia ajeno tendría alguna importancia en orden a la evidencia que el investigador pueda lograr de haber resultado exitoso en su propósito comprensivo, evidencia que, de todos modos, seguiría siendo personal, incomunicable y refractaria a la prueba (Freund 1967: 43). Lo que Weber no pudo aceptar de ninguna manera es que tal reviviscencia fuera condición necesaria de la comprensión en sí misma. En sus propias palabras: “[No] es necesaria la capacidad de producir uno mismo una acción semejante a la ajena para la posibilidad de su comprensión”; o también, haciendo suyo un aforismo de Simmel (Runciman 2014: 52): “No es necesario ser un César para comprender a César” (Weber 1964: 6).

Debo señalar, por lo demás, que la crítica del método intuitivo acometida por Weber se encontró no solo al servicio de la objetividad de las ciencias sociales, sino también al de la salvaguarda de la autonomía de las mismas. Esta segunda intención tuvo lugar en el entendido de que dicho método abría de par en par las puertas de la investigación social a la psicología y a sabiendas de la gran incidencia que el psicologismo había ejercido sobre las ciencias sociales durante la gestación de estas en el ámbito germánico. Hago notar, aunque sea de paso, que este propósito alineó a Weber con Durkheim en lo que respecta a la prevención frente al recurso a la psicología (Runciman 2014: 79-80; Gil 2015: 39-40).

Efectivamente, Weber se lamentó de la persistencia de la opinión según la cual la psicología estaba llamada a desempeñar un papel crucial en las ciencias sociales al estar en capacidad y ser responsable de

descomponer los complicados fenómenos de la vida social en sus condiciones y efectos psíquicos, reconduciéndolos a los factores psíquicos más simples que se pueda... para clasificarlos luego en diversos géneros e investigarlos en sus conexiones funcionales. Con ello se crearía una especie de «química», si no de «mecánica», de los fundamentos psíquicos de la vida social. (1973: 64)

Tal queja respondía a su rechazo como totalmente errónea de la idea de que una sociología de tipo comprensivo necesita un fundamento último de tipo psicológico (1973: 16). Muy al contrario, confió a esa disciplina una función auxiliar y periférica, la de ayudar “a la explicación sociológica de los aspectos irracionales de la acción” (1973: 16).

Se ha reprochado a Weber esa relegación de la psicología al rol de provisión de explicaciones clínicas, argumentando, por un lado, la centralidad de la subjetividad humana en la sociología comprensiva y, por el otro, la ausencia de una vinculación necesaria entre la aceptación de un soporte de conocimiento psicológico y la renuncia a la autonomía de las ciencias sociales, del mismo modo que “el geólogo no abdica de su especialidad debido a su dependencia de la física, ni el biólogo de la suya por su dependencia de la fisiología y de la bioquímica” (Runciman 2014: 80).

El rechazo de Weber se dirigió, ciertamente, a la posibilidad de fundamentar la sociología comprensiva sobre cualquier tipo de saber psicológico, pero no dudó en dirigir sus dardos, más específicamente, a la entonces prestigiosa teoría psicológica experimental elaborada por Wundt. Sobre ella escribió que “tal presunta «psicología» es una cicuta para la libre actividad del historiador” y de los otros científicos sociales (1985: 74), alegando como razón principal que, por más su autor la pretendiera empírica, las leyes generales del desarrollo psíquico contenidas en dicha teoría presuponían juicios de valor sobre el cambio cultural marcadamente dependientes de convicciones heredadas

de la Ilustración; más exactamente de su ingenua prospectiva histórica: “La psicología de Wundt es una apología de fe en el progreso” (1985: 74).

El ahínco de Weber en pro de la racionalidad de la tarea comprensiva le ha valido el elogio, entre otros muchos, de Schütz en su texto dedicado a los *Problemas de la sociología interpretativa*:

Nunca debemos dejar de reiterar que el método de la sociología de Weber es racional y que la posición de la sociología interpretativa de ninguna manera debería confundirse con la Dilthey (...) fue Weber el primero en elevar la sociología interpretativa a la categoría de ciencia. (1976: 328, citado por Velasco 2012: 219)

### 3.2.5.3. Tipología de la acción racional

Habiendo expuesto ya, primero en positivo y después en negativo, la defensa hecha por Weber de la racionalidad tanto de la acción social como de la comprensión de la misma, procede –ahora sí– que me ocupe de los tipos de racionalidad de dicha acción por él distinguidos. Al igual que toda otra acción, la social podría ser (Weber 1964: 20-21):

- Racional con arreglo a fines: realizada en base a expectativas de comportamiento, tanto de objetos como de otros individuos, consideradas en tanto que condiciones o medios para el logro de fines establecidos.

Este tipo de acción responde a la racionalidad de los medios-fines, por lo cual puede también denominarse instrumental (Boudon 2003: 51) o teleológicamente racional (Colliot-Thélène 2006: 60).

La forma de proceder de una persona que actúa conforme a fines fue presentada por Weber en los siguientes términos:

Sopesa... las condiciones, dadas de acuerdo con el patrón de su conocimiento de la realidad y «externas» a él, del desarrollo futuro que le interesa; luego inserta idealmente en un nexo causal distintos «modos posibles» de su propio comportamiento y resultados que cabe esperar en conexión con aquellas condiciones «externas»; por fin, de acuerdo con los resultados «posibles» obtenidos de esta manera (idealmente), se decide, como adecuado a su «fin», por uno u otro de los modos de comportamiento. (1973: 152)

- Racional con arreglo a valores: producida por la creencia incondicional en el valor absoluto –ético, estético, político, religioso o de cualquier otro tipo– de una determinada conducta, sin relación alguna con sus consecuencias previsibles.

Es el tipo de acción que Boudon denomina axiológica (2003: 51) y Colliot-Thélène axiológicamente racional (2006: 60).

- Afectiva: generada por los actuales y contingentes estados sentimentales y emocionales del individuo.
- Tradicional: determinada por las conductas habituales o costumbres del individuo o por la práctica establecida a lo largo del tiempo en el contexto grupal al que pertenece.

Valga precisar, antes de nada, que Weber no pretendió que su clasificación fuera exhaustiva y que le atribuyó un carácter ideal-típico. Eso último significa, como explicaré con mayor detalle al presentar el método de los tipos ideales, que los tipos de acción social distinguidos no son empíricos, sino conceptuales, de modo que las acciones reales se aproximan a ellos solo en alguna medida o, lo que ocurre con mayor frecuencia, se componen de una combinación de los mismos. El hecho de que se trate de una

clasificación ideal-típica también significa que responde a un interés heurístico de su autor, por lo cual “solo los resultados que con ellos se obtengan pueden darnos la medida de su conveniencia” (1964: 21).

Dicho lo cual, en la tipología se observa una escala decreciente de racionalidad o intelegibilidad de la acción (Grossi 2016: 64). Tanto la acción tradicional como la afectiva serían apenas racionales o, incluso, muchas veces irracionales, es decir, estarían más allá de lo que podría llamarse con propiedad una acción consciente con sentido (Weber 1964: 20). No obstante, ambas forman parte de la tipología weberiana de la acción racional, en la cual, con toda coherencia, no aparecen como necesariamente irracionales. Como argumenta Boudon, pueden tenerse razones para no cuestionar una tradición o para sentirse emocionalmente convulsionado por un acto percibido como improcedente (2010b: 76).

Con todo, son los dos primeros tipos de acción los que aparecen como propiamente racionales y, por ello, los que se prestan a un estudio igualmente racional porque, en la visión de Weber, dicho estudio “se liga, ante todo, a las categorías de «fin» y «medio». Queremos algo en concreto «en virtud de su valor propio» o como medio al servicio de aquello a lo cual se aspira en definitiva” (1973: 42).

La acción instrumental es, según él, la rigurosamente racional y, por lo mismo, la que posee el grado máximo de evidencia o de intelegibilidad en tanto que medio orientado al logro de los fines pretendidos por el individuo (1964: 6-7). Es ese el tipo de acción que, como seguramente se recuerde, Weber consideró causalmente explicable a cabalidad o, lo que es igual, objeto de un conocimiento auténticamente científico.

La acción axiológica, por su parte, siempre se encontraría afectada por una cierta irracionalidad, no siendo susceptible de ser comprendida en sentido estricto: “Muchos de los «valores» y «fines» de carácter último que parecen orientar la acción de un

hombre no los podemos comprender, a menudo, con plena evidencia”, tanto menos cuanto más alejados estén de nuestras propias valoraciones últimas (Weber 1964: 6). Sin embargo, dicha acción “alcanza una significación bastante para destacarla como un tipo particular” en la clasificación de la acción racional (Weber 1964: 21).

Así, es evidente que la racionalidad a la cual refiere la tipología de la acción no se limita a su modalidad instrumental, sino que posee también un carácter axiológico. Por cierto, dicha dualidad, como hace notar Boudon (2003: 99-100), reaparece en la famosa –y a menudo malentendida– distinción entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción establecida por Weber a propósito del comportamiento político (2001: 153-154).

Asimismo resulta claro que, en consonancia con el carácter ideal-típico de la clasificación, la acción instrumental, al igual que la axiológica, no es de tipo empírico, sino conceptual.

De ahí se desprende, en primer lugar, que no incorpora en modo alguno el prejuicio racionalista consiste en atribuir a dicha acción predominancia en el curso de la vida real (Weber 1964: 7). Al contrario, posee una finalidad estrictamente heurística, esto es, busca posibilitar la comprensión de las acciones reales, las cuales, según Weber, se hallan influidas por todo tipo de conexiones de sentido irracionales, es decir, de desviaciones respecto de la acción instrumental pura. He aquí el ejemplo brindado por él mismo:

Para la explicación de un «pánico bursátil» será conveniente fijar primero cómo se desarrollaría la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales, para introducir después, como «perturbaciones», aquellos componentes irracionales. Solo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. (1964: 7)

Del carácter ideal-típico de ambas acciones, la instrumental y la axiológica, se sigue, en segundo lugar, la posibilidad de que una y otra se combinen en una determinada acción real. Más concretamente, Weber expuso que tanto la elección entre distintos fines como la aceptación de las consecuencias previsibles de las diversas acciones alternativas podrían ser racionales con arreglo a valores (1964: 21). A mi entender, realmente no se trata de una mera posibilidad, sino que tanto la elección de un fin particular como la aceptación de las consecuencias que previsiblemente habrán de seguirse de la acción consecuentemente elegida representan decisiones de carácter inherentemente axiológico.

Cabe reseñar, finalmente, que las respectivas racionalidades de la acción instrumental y de la acción axiológica, aunque distinguidas inicialmente por Weber en el plano estrictamente individual, acabaron por convertirse para él en la base conceptual para el estudio de las macroformaciones sociales (Ritzer 1993: 264).

### **3.2.6. Las ciencias sociales como perspectivas**

Toda esta caracterización general de la sociología comprensiva resultaría incompleta sin una referencia a la concepción procedimental con la cual Weber, al igual que Dilthey, pensó las ciencias sociales y, entre ellas, la sociología.

En efecto, la visión weberiana de las ciencias no tuvo un carácter ontológico, sino gnoseológico (Weisz 2016: 175). No las concibió por la existencia de objetos de estudio que pudieran ser exclusivos de cada una de ellas, sino por la especificidad de sus perspectivas en el abordaje de fenómenos comunes, esto es, por sus respectivos objetos formales. En sus propias palabras:

No las conexiones «de hecho» entre «cosas» sino las conexiones conceptuales entre problemas están en la base de la labor de las diversas ciencias. Una nueva

«ciencia» surge cuando se abordan nuevos problemas con métodos nuevos, y, por esa vía, se descubren verdades que inauguran nuevos puntos de vista significativos. (Weber 1973: 57)

Tal es la concepción aplicada por Weber a la sociología. Compartiría con la historiografía el estudio de la acción social, pero esta lo haría atendiendo a la singularidad de cada personalidad, fenómeno o estructura –los llamados ‘individuos históricos’ en la literatura de la época– y aquella en el interés de descubrir “reglas generales del acaecer” mediante la construcción y el uso de conceptos (generales) o tipos ideales (1964: 11-12, 16 y 23).

Tenemos, en consecuencia, que Weber negó que la sociología estuviera llamada a ocupar una posición subsidiaria respecto de la historiografía y, más ampliamente, que a esta segunda le correspondiera legítimamente la posición de primacía entre las ciencias sociales reivindicada por la Escuela Histórica.

Es probable que hasta 1913, fecha de publicación del ensayo *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, Weber no hubiera liberado el trabajo sociológico del servicio a la comprensión historiográfica, es decir, que lo entendiera en tanto que provisión de conceptos históricos como ‘esclavismo’, ‘feudalismo’, ‘puritanismo’ o ‘capitalismo moderno’ para uso de ese saber (Ritzer 1993: 247). Sin embargo, con ese ensayo abrió paso a la comprensión sociológica propiamente dicha, o sea, la específica de la sociología como ciencia autónoma y, así, esta nueva disciplina pudo empezar a alumbrar conceptos generales adecuados al estudio de la acción social, del tipo ‘Estado’, ‘dominación’, ‘comunidad’, ‘burocracia’, ‘carisma’, etcétera (Poggi 2006: 46-47; Rossi 1973: 28-29; Grossi 2016: 61-62; Peñalver 2010: 222).

Es exactamente esa concepción perspectivista de las ciencias la expresada por Weber también a propósito de la economía. Dicha disciplina estaría en condiciones de estudiar

muchas realidades que interesan igualmente a otros saberes y se definiría por la adopción del específico punto de vista de la escasez de los recursos por relación a la satisfacción de necesidades, por inmateriales que estas pudieran llegar a ser (Weber 1973: 54).

Eso, por cierto, haría aplicable la ciencia económica incluso a fenómenos usualmente entendidos como solo religiosos y, por ello, ajenos al interés de toda disciplina no teológica:

Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción... de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem pueden ser igualmente objetos de la economía; pero para ello es necesario que sean realizadas por personas calificadas y que sus acciones sean «escasas», por lo que se obtienen a cambio de una retribución, como se obtiene el pan cotidiano. (Weber 1964: 273)

Así, pues, salta a la vista que, según Weber, en el examen de un problema pueden y deben intervenir tantas ciencias como específicos puntos de vista existan sobre el mismo (Freund 1967: 40). Es esa concepción epistemológica, aquí llamada procedimental, la que permite y exige un recurso sistemático a la interdisciplinariedad en la ciencias sociales como condición de posibilidad para el estudio cabal de los fenómenos humanos, práctica de la que ya Dilthey, como más arriba he apuntado, fue promotor, pero en cuya defensa y justificación Weber abundó muy significativamente.

Es también esa la concepción que permite entender que Weber fuera un “transgresor de fronteras” en el ámbito de las ciencias sociales (Monereo 2013: 15). Su obra, como dijera Charles Wright Mills en *La imaginación sociológica*, “es una empresa enciclopédica, relativa a la totalidad de la vida social del hombre” (1996: 42).

Por último, el hecho de que Weber operara con una concepción procedimental de la sociología y Durkheim, como hemos podido identificar en su lugar, con otra de tipo territorial representa, sin lugar a dudas, uno de los elementos de contraste entre ambos autores.

Dicho contraste, por lo demás, no se limita a las sociologías personalmente elaboradas por el uno y por el otro, sino que ha tenido proyección en las tradiciones sociológicas por ellos fundadas. Puede decirse, en términos generales, que los sociólogos de tradición individualista tienden hacia una concepción procedimental de su ciencia (Berger 2006: 46-47) y los de tradición holista hacia otra de carácter territorial, soliendo fijar estos segundos, aunque sin pretensión de completitud, una serie de 'campos' del análisis sociológico, entre los cuales se encuentran, como reseña Tezanos (2006: 535-552), los tipos de sociedad, las formas de agrupación, las instituciones, los sistemas de estratificación, las estructuras religiosas, la socialización, el control, la desviación, el conflicto y la población.

### **3.3. CONDICIONES DE LA OBJETIVIDAD EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL**

Weber dedicó sus esfuerzos metodológicos al logro de unas ciencias sociales y, entre ellas, de una sociología comprensiva que escaparan definitivamente a los subrepticios del subjetivismo y lograran un estatuto epistemológico de carácter científico. Su aspiración última, como sabemos, fue que proporcionaran un conocimiento válido "como «verdad objetiva» supraindividual" (Weber 1985: 105).

Pues bien, sus escritos establecen dos condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes de dicha objetividad, a saber, la neutralidad axiológica y la contrastación empírica de las explicaciones causales, siendo la primera de índole negativa y la segunda positiva (Rossi 1973: 20 y 25). En las dos secciones que siguen me ocupo de cada una de ellas y de sus respectivos asuntos conexos.

### **3.3.1. La neutralidad axiológica**

Es bien sabido que Weber propugnó la neutralidad axiológica del profesional de las ciencias sociales, tanto en su actividad investigativa como en la docente. Es probable que dicha neutralidad fuera para él una herramienta de lucha en favor la libertad intelectual de los académicos frente a las intromisiones de la política nacionalista del régimen kaiseriano y su policía del conocimiento (Marsal 1978: 36; Collins 1996: 47). Así parecen sugerirlo, desde luego, sus arremetidas contra la multitud de profetas académicos con disfrute de privilegio gubernamental, a las cuales haré referencia en breve. En todo caso, tal probabilidad no priva a la neutralidad axiológica de ningún peso en tanto que requisito de la objetividad científica, que es lo que aquí interesa muy especialmente.

‘Neutralidad axiológica’ es una frecuente traducción literal del *wertfreiheit* alemán empleado por Weber. Abellán ha hecho notar que dicha traducción no recoge adecuadamente el precepto negativo que él quiso expresar, así como que la traducción correcta sería, más bien, ‘abstenerse de juicios de valor’ o ‘valoraciones’ (2010: 174). Nos encontramos, de este modo, en presencia de un requisito de carácter netamente negativo: para lograr objetividad es necesario evitar cuidadosamente la elaboración de juicios de valor, sean estos de carácter religioso, ético, político, estético o de cualquier otro tipo.

#### **3.3.1.1. Ciencias de la realidad social**

El principio de la neutralidad axiológica ya había sido trabajado por autores como Simmel, Rickert o, en el ámbito de las ciencias jurídicas, Georg Jellinek, cada uno en su propio terreno. Además, en él subyace una lógica que, pasando por Mill, Kant y Hume, se remonta al menos hasta Aristóteles. No obstante, Weber fue pionero en estudiarlo detalladamente y extenderlo a todas las ciencias sociales (Bruun: 2015: 372).

Con miras a contextualizar la posición weberiana en este asunto, tengo que dejar noticia de que la relación entre el conocimiento científico, la Universidad y los valores fue motivo de preocupación para muchos profesores alemanes durante la última década del siglo XIX y las dos primeras del XX. De hecho, en ese período se sometió a una profunda discusión el concepto de ciencia heredado del neohumanismo y de la filosofía idealista, el cual había llegado o convertirse en principio rector de la vida universitaria, plasmada en la creación y conformación de la Universidad de Berlín en 1810 por Wilhelm von Humboldt.

Según esa concepción, la ciencia se encuentra íntimamente unida al desarrollo personal, hasta el punto de que su principal meta, incluso por encima de la búsqueda del conocimiento, sería la transformación del carácter en clave sapiencial. Un corolario de ese concepto de la ciencia pura como sabiduría fue la estrecha conexión entre ciencia y *weltanschauung*: la actividad científica debería generar una concepción del mundo, con sus correspondientes valores, ideales o convicciones que guiaran la vida personal de los académicos (Abellán 2001: 21-23).

Weber se ocupó directamente de esas cuestiones en un texto de 1909 dedicado a *La libertad de enseñanza de las universidades* y en su ensayo de 1917 sobre *El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas*, regresando sobre ellas en su conferencia de 1919 bajo el título *La ciencia como profesión*. Puede decirse, no obstante, que se manifestó al respecto con reiteración y en diversos foros, entre ellos la Sociedad Alemana de Sociología, cosechando casi siempre malentendidos y críticas (Abellán 2010: 11).

A) Pues bien, la posición de Weber en lo que respecta, en primer lugar, a la relación entre la investigación científica y los valores se apoyó sobre la radical heterogeneidad entre los juicios empíricos, que versan sobre la realidad, y los juicios de valor o

valoraciones, que expresan “evaluaciones prácticas del carácter censurable o digno de aprobación de los fenómenos influibles por nuestro actuar” (1973: 222). Su tesis central fue que, dado que las ciencias sociales son ciencias de la realidad, es decir, situadas en el plano del ‘ser’ y productoras de juicios empíricos, el salto hasta el plano del ‘deber ser’ resulta falaz y, por ende, completamente ilegítimo en tanto que vulneración de la honestidad intelectual constitutiva del núcleo de la deontología científica (1973: 61, 223 y 232).

Lo dicho no presupone que Weber ignorara la dificultad comportada por la exigencia de trazar con nitidez la distinción entre juicios empíricos y juicios de valor. Al contrario, admitió abiertamente que “todos nosotros, tanto yo, que planteo esta exigencia, como otros, tropezamos de continuo con esa dificultad” (1973: 229-230).

No conviene dejar pasar en silencio que también en este punto de la relación entre la investigación y los valores Weber marcó grandes distancias con la Escuela Histórica de Economía, afanada, como he reseñado, en identificar mediante sus estudios pautas objetivas de valor moral que pudieran erigirse en principios prácticos de la organización de la economía y de la política social. Así, reprochó a Schmoller haber ignorado demasiado a menudo que el valor normativo de un imperativo práctico y el valor veritativo de una proposición empírica de hechos pertenecen a planos absolutamente distintos (1973: 233). Su crítica alcanzó a los mismísimos Roscher y Knies: “Por desgracia no existe un puente que desde el análisis puramente empírico de la realidad... conduzca a la confirmación o a la refutación de la «validez» de cualquier juicio de valor” (1985: 73).

Dicho lo cual, el error apuntado por Weber desbordaba con creces los límites de la Escuela Histórica. Nos consta, en todo caso, que la confusión entre la averiguación científica de los fenómenos y el razonamiento valorativo fue percibida por él como una

de las características más difundidas entre los profesionales de las ciencias sociales del momento (1973: 49).

B) Ahora bien, la tesis de la neutralidad axiológica fue aplicada por Weber no solo a la actividad investigativa, sino también, según lo anunciado, a la docente.

Ya en su texto de 1909 sobre *La libertad de enseñanza de las universidades* se opuso tajantemente a la visión de la vida universitaria heredada de la tradición neohumanista y de la idealista. Defendió con vehemencia que el cometido de las universidades consistía única y exclusivamente en analizar las realidades y sus condiciones, absteniéndose por completo de transmitir enseñanzas acerca de lo que debía hacerse, asunto este perteneciente a los juicios de valor personales y, en definitiva, a las concepciones del mundo, esto es, a un nivel ajeno a toda posibilidad de demostración por medios científicos (citado por Abellán 2001: 28).

En efecto, Weber tuvo una visión de la docencia ceñida a la objetividad científica, es decir, al discurso sobre juicios empíricos, argumentado especialmente el fraude y la injusticia que representaban “pontificar acerca de concepciones del mundo «en nombre de la ciencia», en la calma de aulas que gozan del privilegio gubernativo, en un clima de presunta objetividad, sin control, sin discusiones y, ante todo, a salvo de cualquier contradicción” (1973: 225).

Reconoció con toda honradez que dicha visión de la enseñanza dependía de su propio pensamiento sobre la misión de una universidad, por lo cual negó que la renuncia a emitir de juicios de valor durante la actividad docente resultara exigible: “No se puede demostrar científicamente a nadie cuál es su deber como profesor” (2001: 76).

Destacó, no obstante, que sí “se le puede exigir la honestidad intelectual” de llegar a admitir que las constataciones de hechos y las valoraciones prácticas constituyen

asuntos perfectamente heterogéneos (2001: 76), de donde concluyó que los profesores adversos a la abstención de valoraciones en el aula debían, al menos, asumir la obligación de explicitarlas como tales en el curso de sus exposiciones (1973: 230-231). Esto último, como interpreta Bruun, representa un excelente indicador del profundo respeto de Weber hacia la esfera de los valores (2015: 375), asunto que retomaré posteriormente.

Vale la pena resaltar que esta contienda intelectual en favor de una docencia libre de valoraciones azuzó la capacidad polémica de Weber hasta la mordacidad. Seguramente eso se debió al hecho de que resultaba relativamente común y hasta dominante la invocación del derecho a la personalidad del profesor como un todo para justificar una enseñanza de carácter marcadamente valorativo (1973: 225-226). Tal contexto permite entender que Weber no tuviera empacho en calificar esa práctica como demagógica, sectaria y profética en sentido peyorativo (2001: 76).

Insólito estado de cosas es... el que multitud de profetas, acreditados por el Estado, no prediquen en las calles, en las iglesias u otros lugares públicos, ni tampoco en privado, en capillas sectarias elegidas personalmente y que se reconozcan como tales. (1973: 225)

Freund ha hecho notar que la posición de Weber debió resultar a muchos tanto más irritante cuanto que se hallaba totalmente desprovista de los sesgos y filtros que suelen empapar las orientaciones ideológicas personales (1967: 73). Por ejemplo, frente a la opinión de reputados juristas, sostuvo que un anarquista podía tener un buen desempeño como profesor de derecho en el supuesto de que implementara una práctica docente axiológicamente neutral. Y, siempre bajo esta misma condición, se negó a admitir la inhabilitación de marxistas y manchesterianos para ocupar cátedras académicas, esta vez en oposición a su maestro Schmoller, quien, curiosamente, se

había mostrado partidario de una docencia valorativa. De ahí que Weber tuviera que añadir:

Es obvio que no se puede exigir al mismo tiempo que se admita la formulación de valoraciones desde la cátedra y –cuando se deben extraer las consecuencias de ello– señalar que la Universidad es una institución estatal destinada a formar funcionarios «leales al Estado». (1973: 228)

### 3.3.1.2. El lugar de los valores y la relación de valor

La neutralidad axiológica exigida por Weber a la investigación en ciencias sociales no significa en modo alguno que entendiera que dicha actividad debe resultar ajena a los valores en todo sentido.

A) Una primera conexión identificada por él entre ambas esferas viene dada por el hecho de que el valor de la investigación constituye un presupuesto de la misma. Dado que la actividad investigativa permite “alcanzar resultados «provistos de valor»” (Weber 1973: 231), ella misma poseería también un carácter valioso, aunque, precisamente por ser tal, científicamente indemostrable (1992, citado por Bruun 2015: 375).

B) Estableció una segunda vinculación al considerar las valoraciones efectuadas por los individuos como objeto de estudio de la investigación empírica. La exigencia de que el científico social no involucre juicios de valor personales en sus trabajos no le impediría en absoluto incluir entre los fenómenos atendidos la conducta valorativa de las personas investigadas (Weber 1973: 232). Más aún, dicha inclusión resultaría inexcusablemente obligatoria para la sociología comprensiva, dejando siempre a salvo que, cuando los valores se convierten en objeto de investigación empírica, pierden en ella su carácter normativo, es decir, pasan a ser tratados “como algo que «es» y no como algo que «vale»”. (Weber 1973: 260).

C) Un tercer tipo de presencia de los valores en la investigación, al cual Weber prestó amplia atención y al que dedicaré el resto de este apartado, fue la llamada relación de valor, concepto que recibió de Rickert. Dicho concepto le fue de gran ayuda en lo que respecta al análisis de la neutralidad axiológica de las ciencias sociales como requisito de la objetividad de las mismas, permitiéndole, más exactamente, mantener ese rechazo de los juicios de valor y, al mismo tiempo, admitir la inevitabilidad de la relación de valor. No obstante, Weber moldeó esa relación a su propia manera.

Ya he tenido oportunidad de recoger que, en una carta dirigida a su esposa, expuso un gran aprecio hacia el libro de Rickert titulado *Los límites de la formación de los conceptos científicos*, en el cual se distinguía entre valoración y relación de valor. De hecho, en su ensayo sobre *El sentido de la «neutralidad valorativa» de las ciencias sociológicas y económicas* Weber escribió: “Respecto de la expresión «relación de valor» debo remitirme a anteriores formulaciones mías y sobre todo a las conocidas obras de H. Rickert” (1973: 242). Y en el dedicado a *La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* mencionó especialmente a ese mismo filósofo entre sus fuentes.

Ahora bien, tal como sospecha Runciman (2014: 16), esa adhesión general y pública de Weber a la solución rickertiana del problema de la neutralidad axiológica y de la objetividad de las ciencias sociales parece haber sido dictada en alguna medida por la cortesía de la amistad. Efectivamente, en la misma carta a su esposa que acaba de ser mentada, manifestó “tener sus «reservas en cuanto a la terminología». Y, analizando su correspondencia y otros fragmentos manuscritos, está bastante claro que lo que en mayor medida objetó a Rickert fue su uso del término «valor»” (Bruun 2015: 379-380).

La relación de valor de Rickert era, como se recordará, una atribución de importancia o significado a determinados acontecimientos en función de los valores culturales de los

cuales es portador el propio científico social, quedando así constituidos dichos acontecimientos en tanto que objetos de estudio.

Pues bien, a pesar de su discrepancia con el uso de la palabra 'valor', Weber conservó la expresión 'relación de valor', pero también utilizó otras de forma totalmente sinonímica, como 'punto de vista orientador', 'idea que guía' o 'interés cognoscitivo'. Tal utilización trasparenta que 'la relación de valor' de Rickert no fue para Weber sino una forma de enunciar que una determinada realidad, según sus propias palabras, "merece ser conocida" y que solo algunos aspectos de ella son "dignos de ser conocidos" (1973: 62 y 68).

Así, en la epistemología weberiana la relación de valor designa la específica dirección del interés cognoscitivo que impulsa y orienta una determinada investigación, esto es, el singular punto de vista que la pone en marcha y que delimita su objeto de estudio (Rossi 1973: 22).

Dicho de otro modo, en el presente contexto 'valores' significa para Weber criterios tanto de relevancia o significatividad como de esencialidad que operan en la investigación. Tales criterios pueden venir dados, como en el caso de Rickert, por los valores culturales de la sociedad a la cual pertenece el investigador, pero también por puntos de vista, ideas e intereses, los cuales, ciertamente, fueron vistos por Weber como afectados por los mencionados valores culturales, pero bajo una interpretación de estos enormemente diferente de la de Rickert.

Hecha esta ambientación, ahora resulta necesario precisar y justificar mejor lo hasta aquí avanzado a propósito de la relación de valor en la epistemología weberiana.

Para ello, comienzo por dejar constancia de que, al igual que Rickert, nuestro autor fue muy consciente del "interminable flujo de la infinita multiplicidad" (Weber 1985: 73), es

decir, del carácter enormemente diverso y mudable –por ende, complejo– de la realidad empírica. “La vida –escribió en un tono no exento de dramatismo– nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto «dentro» como «fuera» de nosotros mismos (...) La corriente del acaecer inconmensurable fluye de manera incesante hacia la eternidad” (1973: 61 y 73).

Dicha complejidad, tomada ahora en sentido intensivo y como también apuntara Rickert, no disminuiría en absoluto al considerar aisladamente un determinado fenómeno singular, imposibilitando una descripción exhaustiva del mismo en todos y cada uno de sus componentes y de los elementos concurrentes en su origen. Sencillamente, la aprehensión conceptual “de la realidad infinita por la mente humana finita” carecería de factibilidad (Weber 1973: 62).

Es la idea del *hiatus irrationalis*, expresión no reproducida por Weber en el contexto ahora citado, pero de la que sí echó mano ya en su ensayo de 1903 sobre *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía* (1985: 19). Ha aparecido previamente en estas páginas con ocasión de la presentación de los planteamientos de Rickert y de Simmel.

Nada tiene de casual la aparición literal del *hiatus irrationalis* en ese ensayo porque el contenido semántico de esa locución fue otro de los factores de alejamiento de Weber respecto de la Escuela Histórica: la complejidad de la realidad empírica en sentido tanto extensivo como intensivo

implica el carácter absurdo de la idea, que prevalece en ocasiones incluso entre los historiadores de nuestra disciplina, de que la meta de las ciencias de la cultura, por lejana que esté, podría consistir en la formación de un sistema cerrado de conceptos, en el cual la realidad quedaría abarcada en una suerte de

articulación definitiva, y de la cual pudiera ser deducida luego nuevamente.  
(Weber 1973: 73)

Muy al contrario, a ojos de Weber, tan solo una parte limitada de la realidad puede devenir y deviene objeto de investigación científica (1973: 62). De ahí se desprendería la necesidad que se impone ineludiblemente a los investigadores de realizar una selección tanto en el plano extensivo como en el intensivo, esto es, no solo de aquellos fenómenos que hayan de ser investigados, sino también de aquellos aspectos de los mismos que habrán de ser retenidos como esenciales con vistas a la conformación de dichos fenómenos en tanto que objetos de estudio de las ciencias sociales. A juicio de Weber, pretender otra cosa sería abocarse a “un caos de «juicios de existencia» acerca de innumerables percepciones particulares” (1973: 67).

Negó taxativamente la posibilidad de que dicha selección se lleve a cabo por vía nomológica, es decir, mediante una aplicación de leyes de la vida y del devenir humano pretendidamente portadoras de las claves de identificación de los fenómenos relevantes o significativos y de los rasgos esenciales de cada uno de ellos (1973: 62). En tal sentido argumentó que, puesto que lo que se busca comprender es la realidad de la vida circundante y que esta posee siempre una configuración específica, así-y-no-de-otro-modo, resulta totalmente imposible deducirla a partir de las generalizaciones contenidas en las leyes (Weber 1973: 61, 64 y 70).

Dicho lo cual, subsiste la pregunta sobre el modo de proceder que permite al investigador social elegir el fenómeno investigado y conformarlo como objeto de estudio de las ciencias sociales.

La solución asumida por Weber consistió en acudir a la relación de valor de Rickert, encontrando en ella la perspectiva o el punto vista unilateral que evita el caos de juicios de existencia al permitir que los fenómenos sociales sean “seleccionados, analizados y

organizados como objeto de investigación” (1973: 61). En efecto, dichos puntos de vista harían posible no solo la selección de los fenómenos que hayan de ser investigados, sino también la de aquellos aspectos esenciales que den forma a cada uno de ellos como abordable por las ciencias sociales. Sería desde tales perspectivas como tendría lugar una selección que implica el descarte de una infinidad de elementos empíricos, tanto generales como individuales (Weber 1973: 118).

Recuperaré de inmediato el hilo de este asunto. Interesa antes poner de relieve que la sintonía de nuestro autor con el planteamiento de Rickert acerca de la relación de valor y los valores culturales contó con dos condiciones de posibilidad. Se abrió camino, por un lado, gracias al mencionado *homo culturalis* de la antropología de Weber, que hizo que percibiera los fenómenos sociales como elementos de cultura y que, por ello, entendiera las ciencias sociales como igualmente culturales, es decir, disciplinas que consideran los procesos de la vida humana en su significación cultural. Dicha sintonía fue posible, en segundo lugar, porque, en el pensamiento weberiano, el concepto de cultura constituye un concepto de valor (1973: 56, 61 y 65).

Pues bien, como acabo de adelantar, son esas perspectivas o puntos de vista proporcionados por los valores culturales los que, según Weber, establecen los fenómenos que, en razón de su significatividad, resultan relevantes para las ciencias sociales o de la cultura (1973: 66). Dicho de otra forma, es en su relación con las ideas de valor como la realidad empírica resulta significativa para el investigador social. Vale la pena citar a Weber en este punto con una cierta extensión:

La significación de la configuración de un fenómeno cultural y su fundamento... presuponen la relación de los fenómenos culturales con ideas de valor (...) La realidad empírica es para nosotros «cultura» en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa

relación se vuelven significativos para nosotros, y solo esos (...) El conocimiento de las ciencias de la cultura... se ocupa solo de aquellos elementos de la realidad que muestran alguna relación, por indirecta que sea, con procesos a los que atribuimos significación cultural. (1973: 65 y 71-72)

Simultáneamente –no con posterioridad–, tales puntos de vista posibilitarían la identificación de aquellos aspectos esenciales de cada fenómeno singular que lo configuran como objeto de estudio de las ciencias sociales. Solo determinados componentes de dicho fenómeno individual atraerían el interés del investigador y tendrían significado para él, aquellos que guardan relación con las ideas culturales de valor a partir de las cuales aborda la realidad (1973: 67-68). “Todo nuestro «conocimiento» se relaciona con una realidad categorialmente construida” o “para decirlo con Goethe, el «hecho» incluye ya «teoría»” (1973: 174 y 160).

Aunque sin profundizar ni mínimamente en ellos, Weber ofreció algunos ejemplos de selección y conformación de objetos de investigación desde la perspectiva que es una relación de valor: el intercambio monetario, la prostitución, *El capital* de Marx, el imperio alemán, la muerte de César o el *Fausto* de Goethe (1973: 66-67, 70, 138 y 157). Se trataría en todos los casos de objetos de estudio de las ciencias sociales

solo en cuanto, y en la medida en que, su existencia y la forma que adoptan históricamente despiertan, de manera directa o indirecta, nuestros intereses culturales y nuestro afán de conocimientos desde puntos de vista derivados de aquellas ideas de valor que vuelven para nosotros significativo el fragmento de realidad pensado en aquellos conceptos. (Weber 1973: 70-71)

Un ejemplo presentado por Weber con mayor amplitud es el de la batalla de Maratón. Según él, la única razón para que el hombre moderno se interese retrospectivamente por ese acontecimiento consiste en que la victoria de los atenienses y sus aliados sobre

la amenaza teocrática persa significó un factor crucial de persistencia histórica de la mentalidad helénica, de la cual dicho hombre se considera heredero. Al margen de los valores culturales modernos, sería imposible atribuir esa significación a dicha victoria y no habría forma de discernir por qué la batalla no habría de ser equiparada “a una riña entre dos tribus de cafres” (1973: 158-159).

Otro ejemplo también desarrollado por Weber es el de los fenómenos económicos. Los fenómenos sociales tendrían tal cualidad no de forma objetiva, sino en razón de la significación que se les atribuye en la perspectiva de la lucha por la satisfacción de las necesidades en condiciones de escasez de los recursos. Tal lucha sería el hecho fundamental al que se ligan todos los fenómenos económicos en el sentido más lato. Ahora bien, algunos de ellos, como la vida bursátil y bancaria, serían propiamente económicos porque la significación que se les atribuye reside esencialmente en su anclaje respecto de ese hecho fundamental. En cambio, otros, como los de la vida religiosa, serían económicamente pertinentes en la medida en que produzcan efectos que interesan desde el punto de vista de ese hecho. Un tercer tipo de fenómenos, como la orientación del gusto artístico de una época, sería el de los económicamente condicionados por estar influidos en algún grado por el mencionado hecho fundamental (1973: 53-54).

Por lo tanto, en clave weberiana, diversos fenómenos pueden ser económicos en sentidos diversos. Más aún, también pueden serlo diversos aspectos de un mismo fenómeno. El Estado, según Weber, es un fenómeno propiamente económico con respecto a sus finanzas, es económicamente pertinente por su legislación y está condicionado por factores y motivos económicos (1973: 54).

A esos ejemplos se añade que, como no podría ser de otro modo, también las investigaciones histórico-sociológicas del propio Weber estuvieron guiadas por una

perspectiva unilateral, a saber, la idea de racionalización que iba enseñoreándose de todos los órdenes de la sociedad en la que le tocó vivir (Habermas 1988: 74).

Puede así verse que Weber acogió del neokantismo una visión de las ciencias sociales de corte constructivista, esto es, que las coloca en dependencia respecto de una condición trascendental (Aguilar 1987: 155). Fue muy explícito en la admisión de esa dependencia: “La premisa trascendental de toda ciencia de la cultura... consiste... en que somos hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido” (1973: 70). También lo fue en la expresión de su corolario: “El conocimiento de las ciencias de la cultura... está vinculado a premisas «subjetivas»” (1973: 71-72).

Más aún, admitió con toda honestidad esa subjetividad presente y activa en la investigación incluso en el contexto de su aspiración a dotar a tales ciencias de la objetividad requerida para el logro de un estatuto propiamente científico: “Ningún análisis científico «objetivo» de la vida cultural... es independiente de puntos vista especiales y «unilaterales»”, sean expresos o tácitos, conscientes o inconscientes, pero, en todo caso, inevitables (1973: 61).

Es necesario añadir que el referido constructivismo weberiano, es decir, su visión de unas ciencias sociales incididas por subjetivas relaciones de valor no alcanza únicamente a la selección y conformación de los objetos de estudio de tales ciencias. Diversos autores han hecho notar que afecta al mismísimo esquema conceptual de una investigación –asunto sobre el cual regresaré con ocasión de los tipos ideales–, y, por esa misma vía, incluso a la formulación hipotética de explicaciones (Freund 1967: 52; Habermas 1988: 73; Rossi 1973: 23; Marradi, Archenti y Piovani 2007: 69).

Efectivamente, el propio Weber destacó, por un lado, la imperiosa necesidad que tiene el investigador de elaborar hipótesis explicativas a partir de una determinada relación

de valor, sin la cual se vería abocado a “orientarse sin brújula” en la gran vastedad de las posibles conexiones causales (1973: 73 y 136). Por el otro, admitió sin sombra de restricción que dicha relación determina la imputación hipotética de causas (1973: 118 y 156-157).

De ahí concluye Salvat que la relación de valor repercute muy directamente sobre los resultados de la investigación, añadiendo que “eso es lo que Weber negaría” (2014: 49). Salvat parece echar en el olvido la fase de la contrastación empírica. Precisamente por ser consciente de la carga valorativa de la investigación en sus fases tanto de selección y conformación de los objetos de investigación como de formulación de hipótesis, Weber estableció la contrastación empírica como segundo requisito de la objetividad científica. Será más adelante, según lo anunciado, cuando presente dicha contrastación, pero desde ahora resulta incontrovertible que, sin haber pasado ese cedazo, la investigación, a ojos de Weber, carece por completo de resultados objetivos.

Es precisamente esa exigencia de contrastación la que le permitió afirmar que del hecho de que la investigación en ciencias sociales se encuentre guiada por premisas subjetivas

no se sigue, evidentemente, que la investigación en las ciencias de la cultura solo pueda tener resultados «subjetivos», en el sentido de válidos para una persona y no para otras. Antes bien, lo que varía es el grado en que interesan a diversas personas. (Weber 1973: 73)

### 3.3.1.3. La eterna lucha de los dioses

Se comprueba, pues, que el concepto de relación de valor, recibido de Rickert, fue de gran ayuda para Weber en su abordaje de la relación entre los valores y las ciencias sociales. No obstante, lo labró a su manera, siendo muy especialmente en la interpretación de los valores culturales donde puso su propio sello.

Rickert, como he mostrado, vinculó su planteamiento de la relación de valor a la existencia de un sistema de valores que, por más que fueran los empíricamente correspondientes a una determinada cultura, serían objetivos, o sea, estarían dotados del carácter universal y supratemporal necesario para que el investigador descubriera a través de ellos la relevancia de determinados fenómenos históricos y los aspectos esenciales de los mismos. Tal le pareció la salida adecuada para escapar a la relatividad o validez condicionada de los resultados de la investigación y para conferir a los objetos de estudio de las ciencias de la cultura la objetividad imprescindible en orden a fundar la especificidad de las mismas por relación a las ciencias de la naturaleza.

Pues bien, Weber no siguió a Rickert en esa idea de la trascendencia ontológica de ciertos valores culturales. Según nuestro autor, la premisa trascendental de las ciencias sociales consiste, ciertamente, en que el ser humano es inherentemente cultural, pero “no consiste en que encontremos plena de valor una determinada «cultura», o cualquier cultura en general” (1973: 70). Tal pretensión le pareció tan extraña como “la opinión de que se podría expresar «la verdad» en una proposición, realizar «la moral» en una acción o corporizar «lo bello» en una obra de arte” (1973: 139).

Muy al contrario, Weber sostuvo que esas subjetivas ideas de valor que guían la investigación “varían históricamente de acuerdo con el carácter de la cultura” (1973: 73), sin que sea posible decidir racionalmente acerca de su validez. La ciencia no ofrecería fundamento alguno ni a uno ni a otro de los distintos sistemas de valores existentes o por existir. Y no solo eso, sino que, además, tales sistemas “se encuentran entre sí en una guerra irresoluble” (Weber 1973: 78), de la que se sigue ineluctablemente la necesidad de optar entre ellos.

Nos encontramos, así, ante la famosísima tesis de la irreductible y antagónica multiplicidad de los sistemas axiológicos, más conocida bajo sus metáforas teológicas

del politeísmo de los valores y de la eterna lucha de los dioses, que ameritan ser citadas literalmente.

[Desde el terreno de la esperanza] si acaso se llega a algo es más bien al politeísmo. Quien vive en este «mundo»... no puede experimentar en sí nada más que la lucha entre una pluralidad de secuencia de valores... Él debe elegir a cuál de estos dioses quiere y debe servir, cuándo al uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los dioses de este mundo. (1988: 33)

...el hecho de que la vida, en la medida en que se entienda desde sí misma y descansa en sí misma solo conoce esta eterna lucha entre aquellos dioses; o dicho sin imágenes, el hecho de la incompatibilidad existente entre las distintas posiciones posibles respecto a la vida, y por consiguiente, de la irresolubilidad del conflicto entre ellas, es decir, la necesidad de elegir entre ellas. (2001: 83-84)

Como puede verse, Weber no ocultó su escepticismo religioso ni siquiera en esos fragmentos. Sin embargo, muy a pesar de las metáforas en ellos empleadas, su tesis sobre los valores tomada en sí misma no implica ningún tipo de posicionamiento teológico, sino que posee un carácter estrictamente empírico. Se trata de un diagnóstico cultural sobre una sociedad en acelerado proceso de secularización o, según su propia expresión, que vive una vida que “descansa en sí misma” tras un largo período histórico “guiado exclusivamente –supuesta o pretendidamente– por el grandioso *pathos* de la ética cristiana” (2001: 79).

Algunos estudiosos de Weber (Abellán 2001: 26; Castro 2001: 218-219) no han dejado de apuntar la influencia que ejerció sobre ese diagnóstico la proclama de la muerte de Dios hecha por Nietzsche, uno de los pensadores, junto con Marx, a los que Weber

atribuyó una enorme afectación del horizonte mental de la época (1920, citado por Therborn 2018: 186).

El tema de la muerte de Dios había sido introducido por Nietzsche en un conocido aforismo de *La gaya ciencia* al poner en boca de un loco:

¿A dónde ha ido Dios? ¡Yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! (...) ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la descomposición divina? –también los dioses se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! (1990: 115)

También ahora se trata de una metáfora, mediante la cual Nietzsche –quien, por lo demás, sí era ateo– expresó su certeza de estar viviendo la desaparición de una cultura teocéntrica, tras la cual resultaría imposible dar sentido a la vida a partir de la existencia de un ser superior y de los valores característicos de la tradición judeocristiana.

Pues bien, la negativa de Weber a suscribir la objetividad de los valores pretendida por Rickert arruinó la solución de este al problema de la objetividad de las ciencias sociales (Bruun 2015: 376-377). Según Weber, la objetividad de tales ciencias no puede depender de la objetividad –universalidad y supratemporalidad– de los valores por la sencilla razón de que esta no existe.

Su tesis al respecto fue que las ciencias sociales solo pueden encontrar objetividad si, al requisito de su neutralidad axiológica, añaden el de la contrastación empírica que posibilita el control intersubjetivo. De este modo, Weber se desinteresaba por completo de la fundamentación última de los valores culturales. Su teoría del conocimiento no se resolvía en el terreno de la filosofía de los valores, sino en el de la metodología (Rossi 1973: 27). Como él mismo escribió, “al «dios» de la filosofía de los valores sólo se le

podrá dar lo suyo después de que se haya dado lo suyo a nuestro rey: el conocimiento empírico” (1988, citado por Abellán 2010: 30).

Años después, en un artículo de 1926 titulado *Max Weber y su posición sobre la ciencia*, Rickert comentó esa negativa a entrar en la cuestión de la fundamentación última de los valores señalando que Weber había rehusado amalgamar su sociología con la filosofía y que se había limitado a ser un “lógico empiricista”: “Weber no quería ser un filósofo y como «especialista» no lo era en realidad” (citado por Abellán 2010: 30).

#### 3.3.1.4. Ciencias inherentemente inconclusas

La visión que Weber tuvo del carácter históricamente cambiante de las ideas de valor que guían la investigación social le impidió, en buena lógica, evocar la construcción de una sociología completa, como hiciera Durkheim, o de un cuadro definitivo de leyes sociales, al modo de Comte (Aron 2004: 411). También le impidió compartir el afán de la Escuela Austríaca por lograr un modelo único de conocimiento (Jeannot 2018: 65) o la esperanza de la Escuela Histórica de encontrarse en camino hacia un sistema de conceptos cerrado y una ciencia económica acabada (Weber 1973: 95).

Muy al contrario, Weber consideró que tales pretensiones no pasaban de puras quimeras. Un sistema de ciencias sociales, aunque no fuera más que en el sentido de una fijación objetivamente válida y definitiva de los ámbitos de investigación y de las cuestiones que deben ser estudiadas, le pareció un tamaño sinsentido por la sencilla razón de que todo tiempo presente vendría acompañado de preguntas nuevas (1973: 74 y 144).

Por eso, las ciencias sociales al modo weberiano se caracterizan por “una eterna juventud” (1993: 93): se encuentran en un permanente estado de flujo y, por lo mismo, poseen un carácter inherentemente inconcluso (Aron 2004: 411).

Siempre de nuevo y de maneras distintas se configuran los problemas culturales que mueven a los hombres (...) Los puntos de partida de las ciencias de la cultura se proyectan, por ello, cambiantes, hacia el más remoto futuro, mientras un entumecimiento de la vida intelectual al estilo chino no incapacite a la humanidad para plantear nuevos interrogantes a la corriente eternamente inagotable de la vida. (Weber 1973: 73-74)

### 3.3.1.5. La dignidad de la moral

Boudon (2008: 18) ha alertado sobre la existencia de una frecuente interpretación de las metáforas del politeísmo de los valores y de la eterna lucha de los dioses que desemboca en la presentación de Weber como ferviente partidario del indiferentismo o relativismo axiológico y, muy en particular, moral. El propio Weber quiso salir al paso de ese “burdo malentendido” (1973: 239), al parecer con un éxito muy exiguo porque, efectivamente, permanece en plena vigencia una lectura distorsionada de tales metáforas.

Sigue valiendo a ese respecto lo indicado a propósito de la cuestión teológica: la tesis de la irreductible y antagónica multiplicidad de los valores, que constituye el contenido semántico de ambas metáforas, es de tipo estrictamente empírico y, por lo mismo, no comporta ningún posicionamiento ético por parte de su autor.

Valga insistir en que Weber se limitó, por un lado, a comprobar un rasgo básico de la sociedad moderna, a saber, la pluralidad de morales presentes en ella, las cuales entrarían en conflicto en la medida en que normalmente se encuentran vinculadas a distintas cosmovisiones o posturas últimas ante la vida. Se limitó, por otro lado, a defender las especificidades de esos planos moral y cosmovisional, lo cual implica la irreductibilidad científica de sus respectivas diversidades: “Jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios, de los cuales puedan

derivarse preceptos para la práctica”; “las «cosmovisiones» jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico” (1973: 41 y 46).

Ahora bien, la exigencia de que las ciencias sociales se circunscriban al análisis empírico y eviten los juicios de valor, derivada de esa heterogeneidad de sus correspondientes planos, no acarrearía en modo alguno una actitud de indiferentismo o relativismo moral, que condenaría al absurdo, entre otras cosas, la existencia de debates sobre valoraciones morales (Weber 1973: 234-235).

Más aún, en el pensamiento de Weber, la distinción entre el plano científico y el moral no se encuentra únicamente al servicio de la objetividad científica, sino que en ella “interesa también el hecho de que se atenta contra la dignidad específica de cualquiera de ambos cuando se olvida esto y se procura unificar las dos esferas” (1973: 233). La mencionada distinción estaría salvaguardando, pues, el debido respeto hacia la esfera moral.

En adición, Weber sostuvo explícitamente la “dignidad normativa” de las valoraciones prácticas en general, pero en particular la de las morales, negándose a nivelar su importancia con la de otros tipos de juicio, entre ellos los de gusto, como, verbigracia, la cuestión de “si han de preferirse las mujeres rubias a las morenas” (1973: 232-233).

Son esas las consideraciones que ofrecen soporte a los estudiosos de su obra a la hora de negar taxativamente que su pensamiento plantee un nexo necesario entre la idea de una irreductible diversidad de morales en conflicto y el indiferentismo moral (Abellán 2001: 30; Ritzer 1993: 259-260; Poggi 2006: 52).

Ciertamente, la lectura de los textos de nuestro autor conduce a afirmar que la neta distinción entre el plano científico y el moral o, si se quiere, la consiguiente imposibilidad de obtener juicios morales a partir del saber empírico no implica en

absoluto la renuncia a una vida con sentido en base a valores, sino únicamente el abandono de la heteronomía moral de base pseudocientífica. Se entiende así que Weber apelara apasionadamente al *daimon* o espíritu creador de cada uno:

El destino de una época de cultura que ha comido del árbol de la ciencia consiste en tener que saber que podemos hallar el sentido del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que sea, sino siendo capaces de crearlo. (1973: 46)

Según él, tan solo “algunos niños grandes”, que no dudó en ubicar entre los científicos naturales, confiaban en que la ciencia pudiera enseñar algo a la humanidad acerca del sentido del mundo (2001: 71).

En dicha apelación al *daimon* resuena el *Sapere aude!* como lema de la moral ilustrada propugnada por Kant (2004: 83). Dicho de otro modo, Weber instó a sacudirse la haraganería que suele latir en la falta de autonomía moral. El espíritu creador, según él, permite ahorrarse el precio del sacrificio de la inteligencia exigido por las propuestas heterónomas que se ofrecen como alternativas a la profecía de cátedra. En su conferencia sobre *La ciencia como profesión* ironizó sobre esas alternativas en los siguientes términos:

A quien no pueda soportar virilmente este destino de nuestro tiempo hay que decirle que es mejor que regrese, simple y llanamente, a los brazos abiertos y misericordiosos de las viejas iglesias en silencio, sin la publicidad usual de los renegados. Ellas no se lo van a poner difícil. Él tendrá que hacer el «sacrificio de la inteligencia» de una u otra forma (...) Para mí –tuvo a bien agregar– esa entrega religiosa tiene más valor que esas profecías de cátedra que no tienen claro que en las aulas no vale ninguna otra virtud sino la honestidad intelectual precisamente. (2001: 88)

Igualmente urgió a poner de relieve los valores en el plano colectivo de la política nacional alemana y ello sobre un trasfondo antropológico oportunamente recordado: los valores presentes en la acción política siempre guardarían relación con el “tipo humano” al que se pretende conferir predominancia social. Reprochó a la praxis política contemporánea una renuncia a los ideales glorificada con el nombre de realismo político, es decir, una absolutización del “valor de éxito” –la racionalidad instrumental o con arreglo a fines– en detrimento del “valor de intención” –la racionalidad axiológica o con arreglo a valores–. Admitió una visión de la política como el arte de lo posible, pero no dejó de señalar que, a menudo, solo se logra lo posible porque se procura lo imposible, lo cual no fue sino una forma más de expresar su convicción de la relevancia política de los ideales (1973: 244- 247).

Finalmente, entre las cualidades que consideró imprescindibles para el político profesional mencionó, en primer lugar, la pasión, entendida no como estéril excitación romántica, sino como entrega efectiva a una causa, acompañada tanto por la capacidad de distanciamiento respecto de las personas y de las cosas como del sentido de la responsabilidad nacido de las dos primeras (2001: 145-148).

Pues el problema es precisamente este: cómo conjuntar en la misma alma la pasión ardiente y el frío sentido de la distancia. La política se hace con la cabeza, no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a la política, si no quiere ser un frívolo juego intelectual sino una acción auténticamente humana, solo puede nacer y alimentarse de la pasión. (Weber 2001: 146)

La política nutrida de pasión y hecha con la cabeza remite a su idea de la ética de la responsabilidad –y no la de la convicción– como la propia de esa tarea (Weber 2001: 153-154).

### 3.3.1.6. La utilidad práctica de las ciencias sociales

Dicho queda que Weber percibió y expuso con claridad meridiana la imposibilidad de llevar a cabo una defensa de las posturas prácticas provista de carácter científico (2001: 77-78), esto es, la incapacidad de las ciencias sociales para suministrar decisiones o, en palabras que tomó prestadas a León Tolstoi, para ofrecer respuestas a las preguntas acerca de “qué debemos hacer y cómo debemos vivir” (2001: 72). Muy al contrario, en este terreno de la praxis, las personas nos veríamos ineludiblemente enfrentadas a la elección (1973: 238- 239).

Tal fue la conclusión a la que se vio conducido al sostener, por un lado, que las ciencias sociales tienen un carácter estrictamente empírico, esto es, que se hallan facultadas solo para proporcionar juicios sobre el ‘ser’ o la realidad y, por el otro, que toda determinación práctica involucra un juicio de valor al encontrarse anclada sobre alguna noción de ‘deber ser’ o de ideal.

Me importa ahora hacer notar que, según Weber, dicha conclusión no equivale en modo alguno a negar a las ciencias sociales toda utilidad en los procesos de toma de decisiones, sean estas de alcance individual o colectivo, como, verbigracia, las de carácter político.

A) De hecho, procedió a indicar los aportes que esas ciencias están en condiciones de realizar durante tales procesos en lo tocante a su racionalidad instrumental, es decir, a la articulación de los medios con los fines, aportes que pueden ser sistematizados de la siguiente forma (1973: 42-43 y 239; 2001: 82):

- Determinar el nivel de idoneidad de los medios decididos respecto del fin procurado.
- Identificar la eventual existencia de medios alternativos con vistas al logro de dicho fin.

## Francisco Javier Martínez Real

- Ponderar la eficiencia relativa tanto de los primeros como de los segundos, o sea, evaluarlos en términos de costos y de resultados.
- Especificar los medios indispensables para la consecución del fin buscado.
- Sopesar las posibilidades de alcanzarlo con los medios disponibles, lo cual equivale a realizar indirectamente una crítica técnica de la búsqueda de dicho fin como procedente o, por el contrario, como absurda en razón de las condiciones existentes.
- Establecer las consecuencias previsibles de la implementación de los diversos medios (los decididos, los alternativos y los indispensables), tanto si son voluntarias como involuntarias.

Weber no desaprovechó la oportunidad de señalar que esta última contribución de las ciencias sociales hace posible el ejercicio de la responsabilidad o, lo que es igual, la adopción de decisiones en atención a las consecuencias:

Ofrecemos de este modo a los actores la posibilidad de ponderar estas consecuencias no queridas con las buscadas, y con ello de responder a la pregunta: ¿Cuánto «cuesta» el logro del fin deseado en los términos de la pérdida previsible respecto de otros valores? (1973: 42)

En el caso particular de la teoría económica, formuló de la siguiente manera el cálculo de las consecuencias previsibles que dicha disciplina está en condiciones de suministrar:

Para el fin técnico dado  $x$ , la regla  $y$  es el único medio apropiado, o lo es junto con  $y^1$ ,  $y^2$ ; en este último caso, entre  $y$ ,  $y^1$ ,  $y^2$  subsisten tales y cuales diferencias...; además, su empleo  $y$ , por lo tanto, el logro del fin  $x$  impone tomar en cuenta los «resultados concomitantes»:  $z$ ,  $z^1$ ,  $z^2$ . (1973: 258)

Pues bien, según Weber, la ciencia ilustra al ser humano acerca de esas consecuencias ponderadas de sus acciones –y, dependiendo de la coyuntura, a veces también de sus inacciones–, pero insistió con inusitada abundancia en que “practicar la selección es asunto suyo” (1973: 43).

B) Ahora bien, además de esas utilidades relativas a la relación medios-fines que las ciencias sociales pueden proporcionar al actor en una situación de toma de decisiones, Weber señaló otras concernientes a los propios fines a los que aspira porque, como expresó, dichas ciencias son aptas para enseñarle qué es lo que, en sus correspondientes circunstancias específicas, está realmente queriendo (1973: 44).

El hecho de que los juicios de valor involucrados en las decisiones tengan un origen subjetivo no lo sustraería a la discusión científica: “La crítica no se detiene ante los juicios de valor” (1973: 42). En esta ocasión Weber estaba apuntando hacia operaciones que son de tipo lógico-formal y que, por ello, “han de ser válidas también para un chino” (1973: 47). Las principales serían las siguientes (1973: 43-44; 2001: 83):

- Señalar la cosmovisión o concepción del mundo –quizás más de una– de la que pueden derivarse lógicamente dichos juicios de valor.
- Evidenciar otras consecuencias necesarias de dicha cosmovisión y aportar datos empíricos sobre casos en los que se hayan hecho efectivas.
- Verificar la consistencia del fin propuesto, es decir, examinar la posible presencia de contradicciones en su seno, explícitas e implícitas.

En definitiva, a los mencionados aportes en términos de racionalidad instrumental se añadiría que el científico puede ayudar al individuo a examinarse a sí mismo sobre el sentido último de sus acciones, con lo cual estaría sirviendo a la obligación moral de clarificar y de alumbrar sentido de la responsabilidad (Weber 2001: 83).

Como puede apreciarse, Weber no redujo el radio de acción de la razón al ámbito de los medios ni absolutizó la eficiencia como criterio evaluativo de los mismos, por más que así lo interprete Salvat (2014: 61).

### **3.3.2. La contrastación empírica de las explicaciones causales**

#### **3.3.2.1. Un filtro de los valores culturales**

Me toca atender ya a la segunda condición de posibilidad que pesa sobre la objetividad de las investigaciones en ciencias sociales. Previamente he señalado que Weber identificó la relación de valor como el término subjetivo y culturalmente condicionado que, encontrándose en la raíz misma de toda investigación social, incide sobre la selección y conformación de sus objetos de estudio y afecta al desarrollo de la misma, incluso en su fase de formulación de hipótesis explicativas.

Argumentó, sin embargo, que dicha relación de valor no imposibilita el logro de la objetividad en el tratamiento de los objetos estudiados, sino que esta es provista por la aplicación de un método de investigación apegado a las reglas del oficio o, como él las llamó, “las normas de nuestro pensamiento” (1973: 73).

Tales normas metodológicas, obviamente de carácter procedimental, permitirían filtrar los valores culturales que condicionan el abordaje de los objetos de estudio (Girola 1985: 99), esto es, establecer un control intersubjetivo con su correspondiente dimensión cultural:

Una demostración científica metódicamente correcta en el ámbito de las ciencias sociales, si pretende haber alcanzado su fin, tiene que ser reconocida también como correcta por un chino (...) Y ello aunque este pueda carecer de «sensibilidad» para nuestros imperativos éticos. (Weber 1973: 47-48)

Pues bien, el método de investigación social propugnado por Weber incorpora la contrastación empírica de las explicaciones causales que es propia de las ciencias de la realidad. La marcha del conocimiento en ciencias sociales, según su propio resumen, es la siguiente:

Primero existieron las observaciones de la experiencia y luego vino la fórmula interpretativa. Sin esta interpretación conseguida por nosotros hubiera quedado insatisfecha nuestra necesidad causal. Pero sin la prueba, por otra parte, de que el desarrollo idealmente construido de los modos de conducta encarna en alguna medida también en la realidad, una ley semejante, tan evidente en sí como se quiera, hubiera sido una construcción sin valor alguno para el conocimiento de la acción real. (1964: 10)

Quedan así claramente establecidas las dos fases a las que me propongo atender a continuación: la imputación causal y su contrastación empírica o, si se prefiere, la administración de la prueba.

### 3.3.2.2. La imputación causal

Valga recordar la idea de Weber según la cual las ciencias sociales no pueden dejar de aspirar a la explicación causal porque eso implicaría una renuncia a la racionalidad científica, que es inherentemente explicativa. Ahora bien, tratándose de ciencias que se ocupan de la realidad de la vida humana, dicha explicación no podría proceder por vía nomológica en ninguno de los casos, tampoco en el de la ya aludida Escuela Austríaca con su búsqueda y logro fragmentario de una teoría económica formal. Denominó “dogma naturalista” a esa pretensión de hacer valer leyes de carácter universal y necesario, típicas de las ciencias naturales, en el estudio de la realidad social, con lo cual los fenómenos y los procesos que la conforman vendrían a ser tratados como meros especímenes o ilustraciones de tales leyes (1973: 75-76).

Adujo que esa inviabilidad de la explicación nomológica en ciencias sociales obedece, por un lado, a que la vida social solo puede ser conocida sobre la base de significaciones, obviamente subjetivas, y, por el otro, a que posee un carácter eminentemente singular, esto es, que siempre se halla configurada de forma individual (Weber 1973: 70).

En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno, la pregunta por la causa no inquires por leyes sino por conexiones causales concretas..., cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una cuestión de imputación. (Weber 1973: 68)

Más aún, a ojos de Weber, en el ámbito de las ciencias sociales “el conocimiento de lo general nunca es valioso por sí mismo” (1973: 69) y, por ende, se encuentra totalmente descalificado en tanto que meta de cualquier investigación.

Sin embargo, dichas ciencias encontrarían un importante medio auxiliar en ese mismo conocimiento general, siempre y cuando no se pierda de vista que no se trata del formulado en leyes universales y necesarias al modo de las características de las ciencias naturales, sino del recogido en reglas de experiencia que están provistas de diversos alcances de generalidad y que expresan regularidades empíricas suficientemente observadas. Más exactamente, tales reglas de experiencia facilitarían –tanto más cuanto más seguras y abarcadoras sean– la imputación causal, es decir, el establecimiento de una conexión adecuada entre un determinado fenómeno y sus causas concretas y, por consiguiente, la aplicación de la categoría de posibilidad objetiva (Weber 1973: 68-69).

Me propongo recuperar enseguida y con mayor precisión esa constelación de conceptos involucrados en la imputación causal. Antes de ello, resulta oportuno percatarse de que la contribución de las reglas generales de experiencia a la realización de imputaciones causales viene a poner coto al antes mencionado subjetivismo resultante de la incidencia de la relación de valor sobre estas últimas.

En el presente contexto parece pertinente mencionar también, aunque solo sea de paso, la desconfianza de Weber hacia todas las variedades del deductivismo, atinadamente puesta de relieve por Colliot-Thélène (2006: 39). En efecto, del mismo modo que, según lo ya expuesto, se opuso a la sociología organicista, que derivaba la explicación de la acción individual de las exigencias funcionales inherentes a la totalidad social, rechazó, como puede comprobarse ahora, el abordaje nomológico a la hora de explicar los fenómenos sociales. Ciertamente, admitió que un adecuado funcionalismo permite a las ciencias sociales identificar la acción típica de un actor social desde el punto de vista de la conservación social y que las reglas generales de experiencia les facilitan imputar causalmente un acontecimiento, pero sin dejar de tener exterioridad respecto de ellas: como tarea previa en el primer caso y como instrumento en el segundo.

Pues bien, Weber denominó imputación causal al procedimiento explicativo que busca establecer una conexión causal adecuada o, dicho de otro modo, un nexo verosímil entre un determinado fenómeno social y sus causas concretas. El concepto de causación adecuada, introducido por el fisiólogo Johannes von Kries en su teoría de las probabilidades, fue tomado por nuestro autor de los estudios criminológicos que lo habían incorporado al ámbito jurídico a causa de su utilidad para el estudio de la responsabilidad penal (Weber 1973: 154 y 179).

Se trata, ciertamente, de un procedimiento de explicación, pero de carácter comprensivo puesto que, como corresponde a las ciencias sociales al modo weberiano, las causas no se encuentran sino en los marcos motivacionales de los individuos. Explicar comprensivamente un fenómeno social o, lo que es igual, comprenderlo explicativamente consistiría, pues, en identificar su conexión de sentido, es decir, en reconstruir el significado subjetivo en virtud del cual los actores involucrados en dicho

fenómeno han adoptado una determinada conducta, la cual sería así “adecuada por el sentido” (Weber 1964: 10-11; Weber 1985: 80 y 83).

El movimiento general del procedimiento de imputación causal fue presentado por Weber del siguiente modo:

Aislamos mediante abstracción una parte de las «condiciones» previamente halladas en la «tela» del acaecer y la convertimos en objeto de «juicios de posibilidad», a fin de obtener de ese modo, mediante la ayuda de reglas de experiencia, una comprensión de la «significación» causal de los elementos singulares del acaecer. A fin de penetrar acabadamente los nexos causales reales, construimos nexos irreales. (1973: 71)

Puede apreciarse que dicho movimiento comporta un conjunto de operaciones abstractivas, las cuales conforman la estructura lógica de la imputación causal en ciencias sociales. Es verdad que, debido a su trayectoria intelectual, la aplicación prevalente de dicha estructura en los textos metodológicos de Weber fue la historiográfica, pero “el análisis causal de la acción personal se realiza de la misma manera, desde el punto de vista lógico, que el desarrollo causal de la «significación» histórica de la batalla de Maratón” (1973: 163).

Las referidas operaciones, no siempre separadas por Weber en distintos momentos del proceso de investigación, pueden ser sistematizadas de esta manera: A) aislamiento, B) generalización y C) gradación de los juicios de posibilidad causal objetiva.

A) Mediante el aislamiento Weber quiso salir al paso del problema que plantea a la explicación social la existencia de una infinidad de factores relacionados con el advenimiento de cualquier fenómeno particular. Puesto que la realidad fue vista por él como ilimitadamente diversa tanto en sentido intensivo como extensivo, la regresión

causal en procura de explicación para los aspectos del fenómeno considerados como esenciales por el investigador –los decisivos para su interés– sería indefinida (1973: 156-158; Freund 1967: 48): “El advenimiento del resultado no se establece en un momento determinado sino que está fijado «desde toda la eternidad»” (Weber 1973: 173).

De ahí que Weber propusiera al investigador, inevitablemente guiado por un determinado punto de vista o relación de valor, la construcción de un “modelo imaginario”, esto es, el aislamiento de una serie limitada de factores cuya relevancia causal respecto del fenómeno estudiado sea objeto de indagación, lo cual implica el establecimiento de una opción de investigación abstractamente separada de otras posibles (1973: 159-160; Rossi 1973: 23).

B) La generalización se ejecuta en un experimento ideal, descrito por Weber en los siguientes términos: entre los factores cuya relevancia causal se quiere investigar, “suponemos uno o varios modificados en determinado sentido y nos preguntamos si, en las condiciones del curso de los acontecimientos transformadas de este modo, «cabría esperar» el mismo resultado (en cuanto a puntos «esenciales») o bien cuál otro” (1973: 158).

La forma propuesta por Weber para llegar a tales juicios de posibilidad sobre los resultados del experimento es la que denominó generalización. Consiste en acudir a “reglas generales de experiencia” o “reglas del acaecer” (1973: 160, 171, 173; 1964: 11) que puedan subsumir los factores aislados y que, en consecuencia, permitan establecer la relevancia causal que corresponde a cada uno de ellos como resultado de su eliminación o modificación imaginaria en presencia de los otros factores en tanto que condiciones (1973: 160).

Parece evidente que ese experimento ideal planteado por Weber no es sino una aplicación del patrón de inferencia inductiva llamado por Mill método de la diferencia

(1917: 370-376). Obviamente, en el caso de Mill se trataba de un método de experimentación efectiva y en el de Weber solamente imaginaria. Quizás se debe a esa notable discrepancia el hecho de que nuestro autor tuviera la cautela de resaltar que, dado que los juicios de posibilidad proceden de reglas generales de experiencia, la ‘posibilidad’ en ellos enunciada implica referencia a un saber positivo:

La categoría de «posibilidad» no se emplea, en consecuencia, en su forma negativa, esto es, en el sentido de que exprese nuestro no saber o nuestro saber incompleto...implica aquí la referencia a un saber positivo acerca de «reglas del acaecer». (1973: 160)

Los estudios realizados por Weber, algunos históricos y otros contemporáneos, buscaron y a menudo encontraron esas reglas generales de experiencia. Su abundante presencia en las diversas partes de *Economía y sociedad* se identifica fácilmente gracias al lenguaje correspondiente al alcance solo relativamente general que poseen. Debe pensarse en expresiones como ‘por lo general’, ‘normalmente’, ‘casi en todas partes’, ‘por regla general’, ‘mayormente’, ‘la regla es’, ‘casi siempre’ o ‘la mayor parte de las veces’, usadas por Weber a lo largo de esa obra con gran frecuencia (Weisz 2016: 182).

No carece de interés entresacar unos cuantos ejemplos –uno por expresión y en su mismo orden– que permitan captar el tenor de dichas reglas (Weber 1964: 216, 239, 343, 1068, 346, 280, 376 y 222, respect.):

La transformación antiautoritaria del carisma conduce por lo general a la ruta de la racionalidad.

Normalmente al propósito de creación de este tipo de representación [de intereses] va unida esta otra intención: escamotear el derecho electoral a determinadas clases.

[El monoteísmo riguroso fue] iniciado en alguna forma casi en todas partes.

Tanto en el culto sin sacerdote como en el mago sin culto falta, por regla general, una racionalización de las concepciones metafísicas.

[La importancia de funcionariado moderno es progresiva], mayormente con una socialización creciente.

[La adquisición del estatus de accionista por vía mercantil] es tanto más la regla cuanto más racionales y específicos sean los fines de la agrupación.

La profecía... surge casi siempre de círculos laicos o se apoya en ellos.

El interés por revivir la colegialidad de dirección brota la mayor parte de las veces de la necesidad de debilitar al soberano como tal.

En definitiva, la consideración causal de los factores investigados reflejaría la diversa relevancia de cada uno de ellos. Aquel factor cuya eliminación o modificación imaginaria no alterara en sus aspectos esenciales –siempre según reglas de experiencia– el curso del acaecer realmente sucedido resultaría causalmente irrelevante, es decir, carente de posibilidad causal objetiva (1973: 167).

C) Ahora bien, a cualquier otro factor que acreditara relevancia causal en el mencionado experimento se le aplicaría un “juicio de posibilidad objetiva”, sometido a una escala porque “el juicio de «posibilidad» objetiva admite..., por esencia, gradaciones” (Weber 1973: 168).

Dicha escala iría desde la “causación adecuada” hasta la “causación accidental”. La primera correspondería a aquellos factores cuya eliminación o modificación hipotética condujera a consecuencias radicalmente diferentes de las ocurridas en el proceso real y

la segunda a aquellos otros cuya supresión o cambio experimental produjera efectos apenas distintos de los conocidos en tal proceso (Weber 1973: 170; Grossi 2016: 51; Parkin 2009: 30-31; Rossi 1973: 23-24).

La expectativa de Weber era que, al ir incrementando en número suficiente las alteraciones experimentales de unos y otros factores, se iría obteniendo una certeza también creciente acerca del grado de posibilidad objetiva de un determinado juicio (1973: 69).

Aunque trataré nuevamente este asunto al presentar las características de la causalidad en sentido weberiano, en el presente contexto importa mucho caer en la cuenta de que la imputación causal propugnada por Weber es de carácter probabilístico. Consiste en la atribución de juicios de posibilidad objetiva a factores causalmente relevantes, pero opera mediante el recurso a reglas de experiencia. Valga insistir en que Weber no asignó a tales reglas el carácter universal y necesario usualmente reconocido a las leyes naturales, sino que se limitó a pensarlas como expresiones de un conocimiento provisto solamente de algún nivel de generalidad y de una suficiente comprobación empírica.

De ahí que, para él, la explicación causal significara la probabilidad de que a un determinado acontecimiento siga otro o aparezca juntamente con él. No pudo expresarse más explícitamente acerca de este punto:

Decimos... que una sucesión de hechos es «causalmente adecuada» en la medida en que, según reglas de experiencia, exista esta probabilidad: que siempre transcurra de igual manera (...) Aun la más evidente adecuación de sentido solo puede considerarse como una proposición causal correcta para el conocimiento sociológico en la medida en que se pruebe la existencia de una probabilidad... de que la acción concreta tomará de hecho, con determinable

frecuencia o aproximación..., la forma que fue considerada como adecuada por el sentido. (1973: 11)

Weber se vio confrontado a la objeción de ociosidad y esterilidad que algunos historiadores plantearon a este modo hipotético o mentalmente experimental de trabajar el examen causal, es decir, a base de la pregunta: ¿qué habría podido suceder si...? Su respuesta consistió en hacerles notar que, de hecho, era así como ellos llevaban a cabo su labor porque no podían hacerlo de otro modo: "Si la historia quiere elevarse por encima de una mera crónica de acontecimientos y de personalidades memorables, no le queda otro camino que el planteo de tales cuestiones. Y es así, justamente, como ha procedido desde que es ciencia" (1973: 151).

Raymond Aron ha extendido dicha respuesta al conjunto de las ciencias sociales al comentar que, en efecto, todo lo que esta metodología establece es que el análisis causal sugiere siempre, al menos de forma implícita, que, en ausencia de determinado factor, el curso de los acontecimientos habría sido distinto (2004: 420).

### 3.3.2.3. El control de la explicación por la realidad

Acabo de exponer que, en la metodología weberiana, el procedimiento de imputación causal de un determinado fenómeno pretende explicarlo comprensivamente en el marco de un experimento ideal, es decir, identificar su eventual conexión de sentido y, en el caso de descubrirla, generar juicios sobre los factores motivacionales que dan razón del él, juicios que enuncian posibilidades, ciertamente objetivas, pero posibilidades al fin. Pues bien, todo ello equivale a afirmar que la explicación proporcionada sería de índole meramente hipotética:

Toda interpretación persigue la evidencia. Pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en méritos de ese carácter de

evidencia, ser también la interpretación causal válida. En sí no es otra cosa que una hipótesis causal particularmente evidente (Weber 1964: 9).

De ahí que, en su presentación de la dinámica general de la producción del conocimiento social, Weber sostuviera que aún es preciso un segundo momento, destinado a probar que la realidad encarna la imputación causal al menos en alguna medida. De nuevo en sus propios términos: “Como en toda hipótesis, es indispensable el control de la interpretación comprensiva de sentidos por los resultados: la dirección que manifieste la realidad (1964: 10).

Acogiéndome a la denominación frecuente en nuestros días, pero que recoge muy bien el sentido de las palabras de Weber, diré que se trata, a todas luces, de la fase de contrastación empírica. Bien digo ‘contrastación’, porque en su obra puede encontrarse un uso extremadamente ocasional del lenguaje de la ‘verificación’ (1973: 162; 1985: 119) y, además, en un sentido ajeno a la pretensión verificacionista en filosofía de la ciencia.

En lo que respecta a las posibilidades de llevar efectivamente a cabo dicha contrastación, lo menos que puede decirse es que Weber se mostró muy parco, lo cual, a mi juicio, transparenta nuevamente su honestidad intelectual.

Indicó que es posible lograr un control relativamente preciso de la imputación causal solo en algunas situaciones de experimentación psicológica, escasas y especialmente idóneas, así como mediante el recurso a los datos estadísticos en los casos, también restringidos, de fenómenos de masa susceptibles de cuantificación y correlación, y eso todavía con grandes diferencias de aproximación entre unos y otros (1964: 10).

En los demás casos, solo quedaría la opción de comparar la mayor cantidad posible de fenómenos de la vida cotidiana –o histórica si se trata de historiografía– que difieran

únicamente en el factor causal que se intenta investigar, lo cual, según Weber, sería un ejercicio de sociología comparada (1964: 10). Es evidente que dicha opción apunta hacia una nueva puesta en práctica del método de la diferencia, pero no ya en condiciones de experimentación ideal, sino con involucramiento de datos reales.

“A menudo –añadió–, solo queda, desgraciadamente, el medio inseguro del «experimento ideal»” (1964: 10), pero eso, obviamente, resulta extraño a la contrastación empírica y, por consiguiente, hace que la imputación causal permanezca en un estado solamente hipotético.

A ese su reconocimiento de la precariedad de los medios de contrastación empírica de las imputaciones causales corresponde su afirmación, comparativa respecto de lo que ocurre en ciencias naturales, del “carácter esencialmente más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación. Pero es precisamente lo específico del conocimiento sociológico” (1964: 12).

Encontramos un ejemplo de los casos en que existe posibilidad de echar mano de datos estadísticos para contrastar la imputación en la ya referida ley de Gresham. Weber la presentó como una ley sociológica ampliamente válida dado que, además de formular una conexión de sentido que resulta evidente porque opera en términos de racionalidad instrumental o con arreglo a fines, cuenta con correlaciones empíricas suficientemente numerosas entre, por un lado, la emisión de moneda con un cierto valor en metales preciosos y, por el otro, la desaparición de aquella otra que tiene un valor mayor en esos términos reales, pero idéntico desde el punto de vista nominal (1964: 10).

Parkin (2009: 14) ha comentado que, a diferencia de algunos de sus herederos intelectuales, Weber no consideró el uso de técnicas estadísticas como un ejercicio de confusión para la práctica sociológica comprensiva. En efecto, no solo aceptó las correlaciones estadísticas como un importante medio de contrastación de la validez de

las imputaciones causales, sino que las entendió también como alertas sobre la posibilidad de conexiones de sentido, o sea, de explicaciones comprensivas. No por ello echó en el olvido, ni mucho menos, que correlación no implica causalidad:

Si falta la adecuación de sentido nos encontramos meramente ante una probabilidad estadística no susceptible de comprensión (...) Tan solo aquellas regularidades estadísticas que corresponden al sentido mentado comprensible de una acción constituyen tipos de acción susceptibles de comprensión (en la significación aquí usada); es decir, son «leyes sociológicas». (1964: 11)

Por otro lado, encontramos excelentes ilustraciones de puesta en práctica del método de la diferencia en tanto que procedimiento de contrastación –y no ya de imputación causal– en las abundantes investigaciones del propio Weber sobre religiones comparadas (budismo, taoísmo, hinduismo, confucianismo, judaísmo antiguo, islamismo y catolicismo medieval). Los estudiosos de su obra suelen entender que, mediante tales indagaciones, Weber buscó un fundamento empírico que mostrara *a contrario* la influencia del *ethos* puritano sobre la cultura del capitalismo emergente que había sostenido en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Timasheff 1961: 218-219; Parkin 2009: 35-36 y 54; Weisz 2016: 181). Su argumentación en favor de dicha influencia, por cierto, solo estaba replanteando una relación entre protestantismo y capitalismo comúnmente asumida en el mundo cultural germánico desde hacía unas décadas y que, como el propio Weber señaló, venía siendo apasionadamente comentada en algunos medios intelectuales, sobre todo católicos (2004: 43).

Pues bien, según esa percepción habitual entre los especialistas, en su sociología de las religiones Weber procedió a estudiar situaciones históricas cuyas circunstancias generales habían sido semejantes a la europea en tiempo de la Reforma, pero que habían diferido de esta por la presencia de éticas de base religiosa que trabaron la

irrupción y/o la consolidación de una naciente cultura económica capitalista. Digamos, en otros términos, que el estudio de tales situaciones mediante el método de la diferencia habría permitido a Weber evidenciar que el puritanismo fue una condición necesaria, aunque no suficiente, para el establecimiento de dicha cultura en Europa.

#### 3.3.2.4. Los tipos ideales

Es probable que la teoría weberiana del tipo ideal surgiera de la pregunta acerca del lugar de los conceptos en el ámbito historiográfico (Rossi 1973: 26). Al igual que Rickert, Weber pensó la historiografía como una ciencia de lo particular, cuyo propósito sería la imputación causal de un fenómeno histórico singular, es decir, la comprensión de “un desarrollo que ha tenido lugar una sola vez”, según sus propias palabras en la *Anticrítica* (citado por Colliot-Thélène 2006: 34), título bajo el cual suelen agruparse sus primeros textos de respuesta a las críticas recibidas por *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Ahora bien, dicho propósito historiográfico no resultaría factible al margen del suministro de conceptos o tipos ideales por parte de la sociología, quizás limitada a la condición de ciencia auxiliar en la primera visión de Weber. Paul Ricoeur ha destacado que fue precisamente el recurso a tales tipos el que permitió a nuestro autor imputar el espíritu del capitalismo a la ética protestante, asunto netamente historiográfico dado que ambas configuraciones y su conjunción son únicas en la historia (2004: 313).

En todo caso, es seguro, como ya he identificado, que, a partir del ensayo *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, Weber pensó este saber como una ciencia autónoma a la que atribuyó la tarea de alcanzar un conocimiento general, incluso en el nivel de las regularidades macroscópicas de la acción social. Dicha tarea generalizadora requería la producción y el uso de tipos ideales que, sin por ello dejar de ser historiográficamente útiles, permitieran la comprensión sociológica propiamente dicha

(1964: 16). De hecho, tales tipos ocupan un lugar central en la metodología sociológica weberiana y la monumental *Economía y sociedad* representa un gran esfuerzo de provisión de los mismos (Timasheff 1961 226).

Un tipo ideal se obtiene mediante un procedimiento mental al que voy a dedicar algunos énfasis, precisiones y explicaciones, pero recojo, antes de nada, la presentación del mismo hecha por Weber. Consiste en

el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario. (1973: 79)

A) Tenemos, en primer lugar, que un tipo ideal es un concepto o, en otros términos, que el adjetivo 'ideal' tiene un sentido estrictamente lógico, no connotando, pues, ningún significado de índole normativa.

En una carta de 1904 Weber dijo haber escogido la expresión 'tipo ideal' porque expresiones como 'caso límite ideal', 'pureza ideal' de un suceso típico o 'construcciones ideales' eran habitualmente empleadas sin implicación alguna de un deber ser (citado por Bruun 2015: 387). No obstante, posteriormente resultó que se vio en la tesitura de tener que salir al paso de confusiones mediante la reiteración del carácter estrictamente conceptual de los tipos ideales:

Destaquemos, ante todo, que la noción de «debe ser», de «ejemplaridad», debe ser cuidadosamente distinguida de estas formaciones conceptuales (...) Un «tipo ideal» en nuestro sentido es, insistimos en esto, algo por entero indiferente a cualquier juicio valorativo, y nada tiene que ver con una «perfección» que no

sea puramente lógica. Existen tipos ideales tanto de burdeles como de religiones. (1973: 81 y 88)

De ahí se infiere que los tipos ideales no han de ser confundidos con los ideales prácticos de una determinada época. Asunto diferente es, según Weber, que, puesto que tales ideales inspiran a grandes cantidades de individuos en diferentes grados y con alguna diversidad de contenidos, solo pueden ser aprehendidos con precisión conceptual bajo la forma de tipos ideales (1973: 85). Esta distinción entre un ideal práctico y el correspondiente tipo ideal que permite captarlo intelectualmente tuvo para Weber una importancia capital porque, en la medida en que este se confunde con aquel, se abandona el dominio de la ciencia empírica y se pasa a estar ante a una creencia personal (1973: 87).

Puede desdibujar el carácter absolutamente conceptual de un tipo ideal el hecho de que Weber afirmara que “esta construcción presenta el carácter de una *utopía*” (1973: 79). A este respecto es necesario aclarar que, en ese pasaje, usó la palabra ‘utopía’ en sentido etimológico: del griego *oú-tópos*, que significa ‘no lugar’. La condición utópica atribuida por Weber a los tipos ideales no remite, pues, a ninguna indeterminada proyección futura de un ideal práctico, sino al hecho de que los tipos ideales no se encuentran en ningún lugar de la realidad en su pureza conceptual, hiato al cual atenderé próximamente.

B) Conviene destacar, en segundo lugar, que un tipo ideal se obtiene mediante la acentuación unilateral de uno o más puntos de vista, lo cual remite a la relación de valor.

Recuérdese que, en la metodología constructivista weberiana, la relación de valor designa precisamente el punto de vista cultural –la perspectiva, la idea que guía, el interés cognoscitivo– que evita que las ciencias sociales se vean abocadas al caos de juicios de existencia generado por la enorme diversidad y complejidad de la realidad

empírica en sentido tanto extensivo como intensivo. Según Weber, es ese punto de vista el que posibilita a las ciencias sociales la selección tanto de los fenómenos culturalmente relevantes o significativos como de aquellos aspectos de los mismos que resultan esenciales. Dicho queda también que tales ciencias son culturales precisamente porque abordan la vida humana desde la óptica de su significación cultural.

Pues bien, el tipo ideal empleado en ciencias sociales sería el concepto resultante de esa relación de valor cultural. Así ocurriría, por ejemplo, con los tipos 'iglesia' y 'secta' en el caso de ser elaborados con relación a ciertas significaciones culturales importantes en el mundo moderno, anunció Weber en su ensayo sobre *La «objetividad» cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (1973: 83). Y eso fue exactamente lo que llevó a cabo en *Economía y sociedad*: la propuesta de los tipos ideales de ambos institutos religiosos en atención a la inclusión –en la iglesia– o exclusión –en la secta– del valor de la racionalidad (instrumental) característico de la sociedad moderna, cuyos principales rasgos organizativos serían: la primacía de los procedimientos y normas de funcionamiento, la institucionalización de las relaciones, la especialización funcional y la estructuración y reglamentación del comportamiento religioso (1964: 895-896).

Otro tanto hizo Weber, como ha puesto de relieve Boudon, con los tipos ideales 'ética protestante' y 'espíritu del capitalismo' (1989: 297). La centralidad que en ellos tienen la laboriosidad y la austeridad revela la importancia de esa forma de acumulación del capital desde el punto de vista de la cultura capitalista típica de la primera modernidad, en contraste con las prácticas históricas de la usura y de la rapiña. No obstante, el propio Weber admitió que tienen cabida otros tipos ideales de cultura capitalista (1973: 80) y, por supuesto, también de puritanismo.

Es probable que se entienda mejor ahora que el constructivismo weberiano afecta al propio esquema conceptual de una investigación. Debería percibirse también que el

carácter inherentemente inconcluso de las ciencias sociales obedece no solo a la ya mencionada imposibilidad de fijar definitivamente los ámbitos y las cuestiones que les atañen, sino también, como aparece en este momento, a la inexorable mutabilidad de los conceptos que construyen y con los que trabajan.

En efecto, Weber estableció con toda claridad que la formación de los tipos ideales es variable en función de la diversidad de los contenidos culturales (1973: 94-95). La permanente transformación de las culturas comportaría “ensayos repetidos de continuo de llevar a la conciencia siempre nuevos aspectos significativos mediante la formación de nuevos conceptos típico-ideales” (1973: 86). En definitiva, las ciencias sociales, según él, se hallan confrontadas a un proceso permanente de transformación de aquellos conceptos mediante los cuales procuran captar la realidad en razón del origen cultural de los mismos (1973: 94).

Así, a la diversidad y complejidad de lo real se añade ahora el modo de formación de los tipos ideales como segundo considerando que condujo a Weber a evaluar como absolutamente inviable el proyecto de creación de un sistema definitivo y completo de conceptos que había sido encarado por la Escuela Histórica, no más –vale añadir– que por la Austríaca (1973: 96). A ojos de Weber, tal proyecto es propio de la obsoleta epistemología escolástica, “doctrina que la masa de los especialistas de la Escuela Histórica llevan en la sangre” (1973: 95).

C) Merece también ser subrayado que un tipo ideal constituye un cuadro unitario en el cual se encajan una multitud de fenómenos particulares, que pueden ser difusos o discretos y que tienen lugar en diversas medidas o, incluso, que pueden llegar a ocurrir solo de forma esporádica. Además, es posible que tales fenómenos sean tendencias sociales o, según la denominación de Weber, “procesos de desarrollo” (Weber 1973: 91).

Que un tipo ideal correctamente formado constituye un cuadro unitario significa que tiene “univocidad del contenido conceptual” (Weber 1973: 94), lo cual exige que sea lógicamente coherente, es decir, ajeno a todo tipo de ambigüedades y de contradicciones internas (Weber 1973: 79). Eso es así porque, como comenta Freund, un análisis no puede ser preciso si no lo son las herramientas intelectuales empleadas (1967: 56). El rigor conceptual es, con toda seguridad, una de las condiciones de posibilidad de un conocimiento propiamente científico.

Con ejemplos del propio Weber, palabras como ‘feudal’, ‘patrimonial’, ‘carismático’ o ‘burocrático’ no pueden expresar algo unívoco si no se elaboran los respectivos tipos ideales correspondientes a tales estructuras (1964: 17). La univocidad significativa del objeto de estudio vendría dada por la univocidad del tipo ideal empleado en su abordaje.

La consecuencia extraída por Weber para las investigaciones sobre problemas prácticos fue que resulta impropio exigir al científico social que, en razón del carácter aplicado de las mismas, en ellas “hable «el lenguaje de la vida»” (1973: 96). Adujo que el recurso al léxico cotidiano solo podría generar confusiones conceptuales y, por lo tanto, poner obstáculos al correcto planteamiento de los problemas. Así estaría entonces sucediendo en materia de política económica y social con “el término ‘valor’, ese «hijo del dolor» de nuestra disciplina [la economía]” (1973: 96-97), aunque los más dañinos serían los conceptos colectivos al uso, tales como intereses de la economía agraria, del Estado o de la clase obrera porque, además de confundir, servirían a menudo como instrumentos de “dudosos contrabandos” (1973: 99).

Sobre la univocidad del tipo ideal conviene precisar también que, según Weber, obedece a la unilateralidad del punto de vista desde el cual se elabora: “En cuánto se debe obtener una univocidad del contenido conceptual, el concepto se convierte en un

tipo ideal abstracto y, con ello, se revela un punto de vista teórico, «unilateral» en consecuencia” (1973: 94).

Al mismo tiempo, es a esa univocidad a la que quedaría referida la realidad, esto es, sería en función de ella como quedarán seleccionados aquellos fenómenos empíricos y aspectos de los mismos que tienen interés o valor cognoscitivo en razón de su significado o sentido cultural (Weber 1973: 94-95).

Dicho lo cual, además de ser el resultado de un punto de vista, un tipo ideal tendría también su origen en un primer y amplio conocimiento de la realidad por parte del investigador. Weber no consideró suficiente que los tipos ideales fueran cuadros conceptuales unívocos, sino que, para tener utilidad en las ciencias sociales, debían ser también empíricamente adecuados y, para ello, emerger de un movimiento inductivo, aunque entendido este en un sentido muy laxo (Ritzer 1993: 256; Timasheff 1961: 226).

Dicha laxitud se relaciona con el hecho de que los tipos ideales weberianos no pretenden en modo alguno ser imágenes especulares de la realidad. Al contrario, no encuentran representante en ella o lo encuentran solo parcialmente porque “cualquier concepto que no sea puramente clasificatorio, se aparta de la realidad” (Weber 1973: 83). Weber fue muy insistente en este punto. He aquí una de sus reiteraciones: tomado en su pureza conceptual, un tipo ideal resulta “inapropiado en cuanto esquema dentro del cual la realidad hubiera de subsumirse sin residuo” (Weber 1973: 94). Reaparece, como puede observarse, la idea del *hiatus irrationalis*, enraizada en el constructivismo epistemológico kantiano (Weber 1973: 95) y compartida por Weber con Rickert y con Simmel.

Efectivamente, el tipo ideal no pretende ser una copia mental de determinados fenómenos reales, sino una técnica de investigación de los mismos, lo cual equivale a asignarle una finalidad estrictamente heurística (Weber 1973: 79):

[Un tipo ideal tiene] el único fin de «comparar» con él la realidad empírica, de establecer su contraste o su divergencia respecto de él, o su aproximación relativa, a fin de poder, de este modo, describirla, comprenderla y explicarla por la vía de la imputación causal. (Weber 1973: 264)

Obsérvese, de paso, que uno de los beneficios atribuidos por Weber a un tipo ideal en esa última cita es el de facilitar la imputación causal, es decir, la elaboración de hipótesis explicativas: “Pretende guiar el juicio de imputación –escribió más explícitamente en otro de sus ensayos–; no es una «hipótesis», pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis” (1973: 79).

En atención a esa aptitud heurística del tipo ideal para identificar en la realidad tanto divergencias como aproximaciones respecto de él, Ludwig Lachman lo ha comparado acertadamente con una vara de medir (1971: 26, citado por Ritzer 1993: 256).

Más aún, Weber sostuvo que la utilidad heurística de tales tipos es tanto mayor “cuanto con más precisión y univocidad se construyan... y sean más extraños, en este sentido, al mundo” (1964: 17). Echando mano ahora del símil propuesto por Michel Maffesoli:

El tipo ideal es como una caricatura (...) La palabra en latín *caricarte* expresa muy bien lo quiero decir: ‘subrayo los rasgos’. Por supuesto que cuando veo la caricatura que me han hecho me doy cuenta de que no es una fotografía; no obstante, la caricatura permite destacar cosas que de otra manera no podría ver. (Entrevistado por Arriaga 2012: 213)

Siendo esa su finalidad y, por lo tanto, teniendo el carácter de medios cognoscitivos, el valor de los tipos ideales residiría únicamente en su fecundidad para el conocimiento de los fenómenos sociales. En la medida en que esta no exista, el científico social debería intentar la formación de otros más adecuados (Weber 1973: 81; Freund 1967: 61).

No han faltado quienes se hayan mostrado muy críticos con el uso de los tipos ideales en las ciencias sociales. Fue el caso, por ejemplo, de Norbert Elias al señalar con una cierta mordacidad que es preferible dedicar el tiempo a estudiar “tipos reales” que a construir tipos ideales (citado por Giddens y Sutton 2015: 41). Obviamente, la respuesta de Weber habría consistido en decir que la realidad no contiene tipos, sino fenómenos singulares, y que estos no pueden ser estudiados sin recurrir a esa herramienta heurística que son los tipos ideales.

D) Finalmente, es necesario recuperar y desarrollar algo apuntado brevemente a propósito de la finalidad heurística del tipo ideal, a saber, que su comparación con los fenómenos reales permite establecer tanto las diferencias como las coincidencias que estos muestran respecto de él.

Que el tipo ideal posibilita la identificación de tales diferencias es tanto como decir que pone de manifiesto la idiosincrasia o especificidad de cada fenómeno (Weber 1973: 90). En efecto, Weber pensó el tipo ideal como una herramienta de particularización, con lo cual vino a tomar distancia por relación a la visión nomológica típica del paradigma holista, para la cual los conceptos que las leyes sociales articulan subsumen enteramente los casos reales mediante una inducción rigurosa.

Ahora bien, el tipo ideal serviría no solo para registrar diferencias entre cada caso particular y la univocidad del cuadro conceptual, sino también coincidencias entre ambos (Weber 1973: 80). Dicho de otro modo, el tipo ideal sería una herramienta de generalización, lo que implica un alejamiento de Weber respecto de la proposición idiográfica que forma parte del paradigma individualista, según la cual los fenómenos empíricos son singulares a tal punto que resultan ajenos a toda regularidad.

Tal insistencia extrema sobre la particularidad era la que operaba, por ejemplo, en la tesis según la cual, por relación a otras prácticas monárquicas, las peculiaridades de la

figura del rey en la antigua tradición germánica (el modo de su elección, la naturaleza de sus competencias y su relación con los otros nobles y con el pueblo) habían sido de tal envergadura que resultaba imposible hablar del 'rey' en general, es decir, de un modo tal que cubriera también, por ejemplo, el absolutismo francés. Por el contrario, Weber pensó que la aplicación coherente de dicha tesis conduciría a renunciar no solo al término 'rey' en el ámbito germánico, sino, en última instancia, a todo uso de instrumentos lingüísticos (Poggi 2006: 42).

En este contexto importa también poner de relieve que Weber trabajó mucho más con tipologías ideal-típicas que con tipos ideales individuales. Una tipología es un conjunto de tipos ideales relacionados entre sí de una determinada manera. Tenemos, por ejemplo, que la tipología de la acción racional articula cuatro tipos mediante una escala decreciente de racionalidad de la acción (Weber 1964: 20-21). La tipología de la autoridad o dominación legítima hace otro tanto con tres tipos de autoridad (racional, tradicional y carismática), definidos a partir de otras tantas fuentes de consentimiento de los subordinados, esto es, de legitimación de la dominación (1964: 172), de donde se desprende que los tres tipos son susceptibles de ser pensados como subtipos del tipo 'autoridad'.

Pues bien, tales tipologías sirven con mayor idoneidad que los tipos individuales al doble propósito de la particularización y de la generalización (Poggi 2006: 43-44). El hecho de que Weber considerara que todo fenómeno es idiosincrásico le negó la posibilidad de aspirar a la generalización en el nivel de la experiencia, pero no en el de la conceptualización, sin la cual la realidad resultaría sencillamente ininteligible. Los tipos ideales y sus tipologías no calcan la realidad empírica, pero se prestan a establecer en ella un orden conceptualmente válido (Weber 1983: 99). Es responsabilidad de los científicos sociales no caer en la trampa de confundir el mundo conceptual que ellos construyen con el mundo empírico que encuentran dado (Ritzer 1993: 250).

Es básicamente esa doble utilidad particularizadora y generalizadora reclamada por Weber para los tipos ideales, aunque también su modo de concebir la causalidad en ciencias sociales –la abordaré en breve–, la que le ha valido la extendida fama de metodólogo de la “tercera vía” o del camino intermedio entre el conocimiento idiográfico y el nomotético (Giner 2004: 272-273; Collins 1996: 48; Wallerstein 2005: 25; Ritzer 1973: 250 y 254-255; Sandoval 2002: 32).

Ciertamente, Weber trató de compatibilizar las legítimas exigencias del hacer científico planteadas por una y otra corriente. Sin embargo, toda mi exposición precedente muestra que dicha posición de equilibrio en lo que respecta a la particularización y la generalización no puede ser extrapolada a ningún tipo de equidistancia entre el paradigma individualista y el holista.

Antes de cerrar este apartado dedicado a los tipos ideales weberianos, debe notarse que, ahora sí, se hallan a la vista los fundamentos de la referida continuidad de tales tipos respecto de los conceptos tipos de Rickert y los conceptos generales de Simmel. De hecho, Weber no reivindicó para sí ninguna originalidad al respecto. Recuérdese que atribuyó un carácter ideal-típico a la dicotomía comunidad-sociedad propuesta por Tönnies y que presentó los componentes de la teoría económica vienesa como tipos ideales. Puedo agregar ahora que entendió los procesos de desarrollo histórico elaborados por Marx no solo como un caso de construcciones típico ideales, sino como el más importante de todos ellos (1973: 92).

Ahora bien, al margen de esa inexistencia de una reivindicación de la paternidad del método ideal-típico por parte de Weber, lo cierto es que a él correspondió el mérito de teorizarlo, de implementarlo en un sentido deliberadamente metodológico, de argumentar su fecundidad, de alertar sobre el riesgo de aplicarlo impropriamente y de mostrar el uso que de él venía haciéndose en ciencias sociales.

### 3.3.2.5. Una causalidad probabilística, múltiple y circular

La presentación de la contrastación empírica de las explicaciones causales, segunda condición de posibilidad de la objetividad de la investigación comprensiva de la acción social según la metodología de Weber, quedaría incompleta sin una aproximación a la concepción de la causalidad que él propuso y con la cual trabajó.

Dicha concepción, como no podría ser de otro modo, representa un caso particular de su epistemología constructivista: la causalidad aparece como una de las categorías del conocimiento porque todo él versa sobre una realidad categorialmente construida (Weber 1973: 174).

Se trata, además, de una concepción de la causalidad totalmente congruente con su visión de la inmensa complejidad de la vida social, lo que es tanto como decir que también ella resulta ser muy compleja. La complicación atribuida por Weber a las relaciones causales fue de tal envergadura que, por ejemplo, en su estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se refirió a la “terrible maraña” de incidencias mutuas entre la base económica, las formas de organización social y política y una cierta espiritualidad reformada (2004: 107). Tal fue, más allá de ese caso concreto, la tónica de su percepción de la vida social reflejada en sus trabajos sustantivos (Ritzer 1993: 254).

Sistematizando, puede decirse que son tres los factores de complejidad de la causalidad al modo weberiano, a saber, A) su carácter probabilístico, B) su multiplicidad y C) su circularidad, los cuales, por lo demás, se encuentran estrechamente entrelazados.

A) Weber entendió la causalidad expresada por las leyes sociales como la probabilidad de que un acontecimiento se vea acompañado o seguido por otro. Las leyes que expresen conexiones de sentido en términos de racionalidad instrumental o con arreglo

a fines, como la de Gresham, serían máximamente claras y comprensibles, pero no por ello dejarían de tener un carácter probabilístico (Weber 1973: 16).

Dicha probabilidad estaría confirmada por la observación, es decir, se fundamentaría sobre reglas generales de experiencia (Weber 1973: 16), ellas mismas probabilísticas por cuanto, como se recordará, poseen un alcance solo relativamente general.

De este modo, Weber abandonó el tradicional esquema de explicación causal y adoptó otro, que llamó “causalidad adecuada”, pero que, bien mirado, es de tipo condicionante. Eso es así porque en él se sustituye la necesidad de la relación entre la causa y el efecto por la favorabilidad de aquella respecto de este y, por consiguiente, ya no se está en presencia de factores determinantes de un cierto resultado, sino de condiciones que, según consta en las reglas generales de experiencia, lo favorecen en alguna medida o, lo que es igual, hacen que resulte adecuado (Weber 1973: 11 y 173; Rossi 1973: 24-25).

Es evidente la gran divergencia que existe entre la concepción probabilística de la causalidad propuesta por Weber y la de tipo eficiente, defendida por Durkheim como la única válida en sociología. También lo es, en sentido contrario, la continuidad de esa concepción weberiana respecto de la forma en que Simmel entendió las posibilidades y los límites de la generalización histórica (Weisz 2016: 179-180).

Por otro lado, llama poderosamente la atención la centralidad que tuvo la categoría de probabilidad en los estudios de sociología de la religión acometidos por Weber (Rossi 1973: 27-28) y, en general, en su universo mental. Los propios tipos ideales fueron concebidos por él en esos términos. Por ejemplo, definió la dominación como la probabilidad de que un mandato obtenga obediencia, la convención como la probabilidad de que la transgresión de una costumbre establecida en un grupo humano acarree una reprobación relativamente general y la relación social como la probabilidad

de que una conducta social recíproca haya existido, exista o pueda llegar a existir (1964: 43, 27 y 22).

Alaminos afirma que, al definir tales conceptos en términos de probabilidad, Weber asentó las leyes sociales sobre la entonces recientemente creada teoría de la probabilidad (2005: 119). No tengo razones para la duda, pero la omnipresencia de la probabilidad en la sociología de Weber tiene una raíz última de tipo antropológico, a saber, la relativa “imprevisibilidad específica de la acción humana”, sobre la cual insistió en uno de sus ensayos metodológicos incluidos en la compilación publicada por su viuda y por Winckelmann (citado por Freund 1992: 226).

B) En abierto contraste con la unicausalidad durkheimiana, Weber sostuvo la idea de la pluralidad de causas, bien ilustrada en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

En esa obra rechazó frontalmente el esquema unicausal al considerar una simpleza entender el espíritu capitalista en su totalidad como resultado del mero puritanismo protestante, aunque solo fuera porque ciertas formas importantes de empresa capitalista habían tenido lugar antes de la Reforma (2004: 106).

Al contrario, su intención fue mostrar la influencia de dicho puritanismo sobre la emergencia de “uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista” originario, a saber, la idea de organizar la vida en base al ejercicio de una profesión (2004: 232). De hecho, apuntó claramente hacia la causalidad múltiple al presentar su estudio como un momento al servicio de una tentativa ulterior en la que debería estimarse hasta qué punto el desarrollo histórico de esa cultura capitalista “se puede imputar a esos factores religiosos y hasta qué punto a otros factores” (2004: 107).

Si no puede pensarse que el acercamiento de Weber al espíritu del capitalismo histórico identificó la ética protestante como causa única del mismo, todavía menos que hiciera

aparecer dicha ética como exclusivo factor de emergencia y consolidación del sistema económico capitalista en su conjunto. Ciertamente, este tendría entre sus factores la correspondiente cultura económica –fuertemente influida por el puritanismo–, pero también la centralización política, la expansión del comercio, la racionalización del derecho, el descubrimiento de nuevos métodos de contabilidad, el desarrollo tecnológico y algunos aspectos de la economía urbana medieval, entre otros (Freund 1992: 226; Nisbet 2009b: 117).

C) La tercera característica de la causalidad al modo weberiano es su circularidad. De nuevo en oposición al esquema causal durkheimiano, caracterizado por una férrea unidireccionalidad, Weber pensó la realidad social como tejida por retroalimentaciones o condicionamientos recíprocos entre unos y otros factores.

Así operó, en general, en sus trabajos sustantivos, por ejemplo al considerar los vínculos entre religión, ética económica, política y economía. (Weber 1987: 234), y así ha quedado reflejado también en la relación entre fenómenos macrosociales y acciones individuales aparecida en el paradigma de la acción.

Esa misma circularidad estuvo presente en su forma de encarar la relación entre economía y estructuras sociales. No afirmó de manera general que exista una condicionalidad recíprocamente unívoca entre las condiciones económicas y tales estructuras, aunque solo sea porque estas poseen su propia legalidad, pero sí que la economía tiene significación causal para el conglomerado estructural de casi todas las comunidades y que, inversamente, este suele influir sobre aquella. Añadió:

Nada de importancia se puede decir en general acerca de cómo y cuándo ocurre esto. Pero sí se puede decir algo, en general, sobre el grado de afinidad de ciertas formas estructurales concretas de la actividad comunitaria con formas concretas de la economía. Esto es: pueden enunciarse generalidades sobre el

grado en que se favorecen o se contrarían en su existencia; en qué medida son «adecuadas» o «inadecuadas» entre sí. (1964: 275)

Me propongo regresar de inmediato y con algún detenimiento sobre el concepto de ‘afinidad’ aparecido en este último pasaje.

La circularidad casual puede ilustrarse, en tercer lugar, acudiendo de nuevo a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Tras haber mostrado la influencia de la mentalidad puritana sobre la cultura capitalista, en el último párrafo de la obra, o sea, muy a la vista, Weber escribió: “También debería mostrarse cómo el nacimiento y las características del ascetismo protestante, por su parte, estuvieron influenciados por el conjunto de las condiciones socioculturales, especialmente las condiciones económicas” (2004: 235).

Esto último nos posiciona en la antesala de la necesidad de distinguir también en el caso de Weber, como he hecho en el de Marx, entre marco teórico y opción de investigación, pero abordaré este asunto en el próximo capítulo, con ocasión de la relación entre las visiones de ambos autores.

Weber, como puede verse, tomó cautelas más que sobradas en orden a aclarar el alcance y el propósito de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, por lo cual resulta sorprendente que una muy extendida recepción de dicha obra entienda que en ella hizo del protestantismo la causa del capitalismo. Más aún, expresamente censuró como absurda semejante tesis (1987: 86-87).

No parece faltar razón a Luis Castro al asegurar que la concepción de la causalidad social propugnada por Weber hace de él un claro precursor de la teoría de la complejidad (2001: 203). El principio de causalidad recursiva, uno de los característicos de esa teoría, desecha como simplista la existencia de causalidades unidireccionales, reemplazándola

por la idea de dinámicas retroactivas (Luengo 2016: 52). En el paradigma del pensamiento complejo de Edgar Morin ese principio adquiere la siguiente modulación: “En el proceso recursivo, los efectos y productos son necesarios para el proceso que los genera. El producto es productor de aquello que lo produce” (2005: 123). De hecho, su ejemplo de la retroactividad o del “circuito espiralado” entre la sociedad y las interacciones individuales viene a resultar ampliamente coincidente con el paradigma weberiano de la acción (2005: 123).

### 3.3.2.6. La afinidad electiva y el sentido objetivo de la acción

A) El concepto de ‘afinidad electiva’ atraviesa toda la obra de Weber, aunque en ocasiones se presenta bajo variantes terminológicas como ‘afinidad’, ‘afinidad interior’, ‘parentesco interno’, ‘estrecho contacto’ o ‘continuidad interior’ en sus traducciones españolas (1964: 334, 385, 441, 846, 891, 909 y 910; 1978: 32 y 59; 2004: 62, 158, 159, 173 y 287).

Fue en la alquimia medieval, concretamente en los trabajos del dominico Alberto Magno, donde comenzó abrirse paso el empleo del término ‘afinidad’ para dar razón tanto de la atracción como de la fusión entre cuerpos. La expresión ‘afinidad electiva’ propiamente dicha apareció por primera vez en la obra *De attractionibus electivis* (1775) del químico sueco Torbern Bergman, de donde pasó a la literatura gracias a Goethe y de allí a ambientes intelectuales más amplios (González 1992: 51; Löwy 2004: 93-94).

Weber echó mano del concepto de afinidad electiva en el marco de sus investigaciones sobre las relaciones entre acontecimientos religiosos y representaciones de la divinidad, estilos creyentes y concepciones intelectuales, agrupaciones religiosas y colectivos económicos, estructuras de grupos confesionales y configuraciones políticas, colectivos económicos y formas de vida, entre otros asuntos.

Una utilización tan diversa de ese concepto y el hecho de que Weber nunca lo definiera formalmente pueden resultar desconcertantes, pero la idea nuclear resulta clara. Partiendo de los usos hechos por Weber, Michael Löwy ha propuesto la siguiente definición:

[La afinidad electiva es] el proceso por el cual dos formas culturales –religiosas, intelectuales, políticas o económicas– entran, partiendo de ciertas analogías significativas o afinidades de sentido en una relación de atracción e influencia recíprocas, selección mutua, convergencia activa y refuerzo mutuo. (Löwy 2004: 103)

En consecuencia, parece perfectamente claro que la afinidad electiva representa un caso particular de circularidad causal entre dos fenómenos sociales.

Pues bien, ya he indicado que Weber apeló a la afinidad electiva como medio de obtención de algunas generalidades sobre el grado en que estructuras sociales y formas de la economía mutuamente se favorecen o, en ausencia de dicha afinidad, se obstaculizan.

Añado ahora que fue también en términos de afinidad electiva como entendió la relación entre la ética puritana y la cultura capitalista (1987: 87). La congruencia esencial entre ambas consistiría en la normativización de la satisfacción diferida, es decir, en un *ethos* económico de la laboriosidad y de la austeridad con vistas a la acumulación de capital:

Así como en la vida «material», externa, la tendencia hacia el disfrute del presente está en lucha con la racionalización de la «economía», la cual se fundamenta precisamente en la previsión para el futuro, lo mismo ocurre, en cierto sentido, en el terreno de la vida religiosa. (Weber 2004: 172)

El puritanismo habría desplegado sus efectos sobre el desarrollo de la cultura capitalista precisamente a través de esa afinidad (Weber 2004: 107 y 232), que vendría así a traducirse en causalidad condicionante: la enfática valoración puritana de una vida laboriosa y austera como acreditación inequívoca de la autenticidad de la fe de los creyentes predestinados a la salvación “debió de ser ciertamente la palanca más poderosa que se pueda pensar para la expansión de esa concepción de la vida que hemos denominado aquí «espíritu» del capitalismo” (Weber 2004: 224-225).

Insisto: el planteamiento weberiano de la relación entre el puritanismo y la cultura económica capitalista tuvo lugar en esos términos de afinidad electiva y no en otros. Más aún, en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber advirtió expresamente que sería absurdo “defender la tesis doctrinaria según la cual el «espíritu capitalista»... solo habría podido nacer por influencia de la Reforma” (1987: 86).

B) Por último, el presente contexto resulta propicio para presentar también la distinción establecida por Weber entre el sentido objetivo de la acción social y su sentido mentado o subjetivo. Tal distinción fue fundamental en el esquema explicativo con el que trabajó, hasta el punto de que, como se recordará, reprochó a Simmel la inobservancia de la misma (Weber 1964: 5).

Según Weber, el sentido (subjetivo) que el enriquecimiento procedente del trabajo y del ahorro tuvo para el creyente puritano fue, sencillamente, el de constituir un signo de su predestinación a la salvación. Ahora bien, el movimiento explicativo presente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* distingue nítidamente entre la identificación de esa motivación y el efecto no intencional de la misma (sentido objetivo), que fue la potenciación del espíritu del capitalismo (Gil 2015: 41-42).

Ocurre con la afinidad electiva, al igual que con los tipos ideales, que es un método espontáneamente utilizado por muchos pensadores y científicos sociales. Con razón ha

## Francisco Javier Martínez Real

observado Boudon (1989: 298-299) que en *El Antiguo Régimen y la revolución* ya Tocqueville estudió la oposición existente entre el carácter utópico y revolucionario de la filosofía política francesa del siglo XVIII y el estilo empírico y reformador de la anglosajona, explicándola a partir del contraste entre sus respectivas sociedades bajo diversos aspectos (crecimiento económico, políticas públicas, centralización administrativa, relación entre el poder real y la burguesía, etcétera) (1996: 221-230). No es otra, más contemporáneamente, la idea de correspondencia entre significaciones imaginarias e instituciones sociales trabajada por Cornelius Castoriadis (1986: 10-14) ni la avanzada por autores como John Dunn (1995: 315-316) o Jorge Luis Acanda (2006: 59-80) al emparentar el pensamiento mítico de la Grecia clásica con el régimen aristocrático y el nacimiento de filosofía con la emergencia de la democracia.

## **4. ¿EN LAS ANTÍPODAS DE DURKHEIM Y DE MARX?**

En el capítulo anterior he intentado una descripción sistemática de la metodología investigativa comportada por la sociología weberiana. En este procederé a examinar la posibilidad de considerar dicha metodología como totalmente antitética respecto de las practicadas por Durkheim y por Marx.

Dicha posibilidad, según lo planteado en la introducción, es la acríticamente asumida en el extendido recurso al etiquetado intelectual. En él suele atribuirse a Weber, por un lado, un individualismo opuesto al holismo practicado tanto por Durkheim como por Marx; por el otro, un idealismo y una ideología burguesa en respectivos contrastes con el materialismo y con la opción proletaria que caracterizarían la obra marxiana.

Pues bien, el abordaje de la relación entre las metodologías durkheimiana y weberiana será la ocasión para precisar y completar lo ya expuesto sobre el individualismo propugnado por Weber. La posterior comparación de su obra con la de Marx me ofrecerá la doble oportunidad de profundizar en el papel atribuido por él a las ideas y de sopesar su supuesta ideología burguesa.

### **4.1. DURKHEIM Y WEBER**

#### **4.1.1. Trayectorias en paralelo**

A pesar de ser coetáneos casi estrictos, Durkheim y Weber no se conocieron personalmente. Cuando Durkheim visitó Alemania en 1886, a Weber le faltaban aún tres años para obtener su grado de doctor y la visita de este a París durante el verano de 1911 fue meramente recreativa (Runciman 2014: 17).

Más sorprendente resulta que los trabajos de esos dos reputados académicos transcurrieran en paralelo. Lo menos que puede decirse al respecto es que ninguno de

los dos tomó en cuenta las publicaciones del otro (Rammstedt y Cantó i Milà 2007: 144), con las rarísimas e inconsistentes excepciones que enuncio a continuación.

En sendas notas a pie de página de su *Historia económica general*, Weber remitió a los libros de Durkheim sobre *La división del trabajo social* y *Las formas elementales de la vida religiosa* a propósito, por un lado, de las posibilidades de distribuir y aunar técnicamente las diversas prestaciones laborales y, por el otro, de los orígenes del totemismo, respectivamente (2012: 30 y 109).

En sentido inverso, las referencias a Weber en *L'année sociologique* fueron escasas y livianas durante los años en que Durkheim, fundador de la revista, fungió también como editor de la misma (Runciman 2014: 17). Su propia reseña sobre el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología celebrado en 1910 contiene solo una fugaz alusión a la ponencia presentada por Weber en tal evento (Reyes 2014: 523).

Freund llega a asumir como probable que ninguno de los dos leyera las publicaciones del otro (1992: 210), aunque no deja de resultar curioso que Marcel Mauss, sobrino y estrecho colaborador intelectual de Durkheim, tuviera a la vista una colección completa de *L'année sociologique* en las estanterías de Weber cuando le visitó en Heidelberg (Runciman 2014: 17).

Sea como fuere, lo cierto es que no cabe identificar ningún tipo de incidencia ni entre sus trayectorias personales y académicas ni entre sus producciones intelectuales. No resulta en absoluto casual que Marianne Weber no mencionara a Durkheim ni siquiera una sola vez en la extensa biografía de su difunto esposo (1988).

#### **4.1.2. Metodologías antagónicas: hecho social *versus* acción social**

La presentación de la metodología sociológica de Durkheim ha evidenciado que su obra asumió las tres proposiciones constitutivas del paradigma holista, a saber, la positivista,

la estructuralista y la nomológica. No es posible identificar áreas de intersección entre esa su sociología del hecho social y la de la acción social propuesta por Weber, a no ser la reticencia de uno y otro frente al papel de la psicología en las ciencias sociales.

Más aún, la centralidad de la subjetividad humana en la sociología comprensiva de Weber, su negativa frente a la sustancialización de las formaciones sociales y su visión de la causalidad en términos de probabilidad, multiplicidad y circularidad obligan a afirmar su antagonismo respecto de la metodología durkheimiana. El método de Durkheim era netamente holista y el de Weber, con las especificaciones ya presentadas, de tipo individualista.

A ello puede aún añadirse la diferencia existente entre sus respectivas concepciones de la sociología, territorial en el caso de Durkheim y procedimental en el de Weber, así como el contraste entre la aspiración del primero a la elaboración de una sociología completa y la asunción por parte del segundo de unas ciencias sociales intrínsecamente inconclusas.

El antagonismo metodológico al que estoy haciendo referencia es habitualmente enfatizado por los estudiosos, hasta el punto de que, según Parkin, “difícilmente podría ser mayor” (2009: 12). Runciman lo expresa en los siguientes términos: “Según las pautas de Weber, la sociología de Durkheim está fatalmente viciada por su materialización ilegítima de conceptos colectivos; según los lineamientos de Durkheim, la sociología de Weber está fatalmente viciada por su reduccionismo incongruente” (2014: 36). Nótese, no obstante, que mi afirmación de dicho antagonismo no se apoya en argumentos de autoridad, sino que se desprende de los exámenes previos de las metodologías de ambos autores.

En consecuencia, no se entiende que Guadarrama afirme que Weber, al igual que Durkheim, apeló frecuentemente al método estructural-funcionalista como herramienta

de extraordinario valor heurístico (2018: 68). Tampoco que Gibert sostenga la compatibilidad entre sus respectivas sociologías (2019: 153). La validez de tales consideraciones se limita a los casos del capitalismo consolidado y de la burocracia avanzada, a los cuales atenderé en breve.

A veces se exhibe como prueba de compatibilidad general entre las sociologías de Durkheim y de Weber la síntesis de sus respectivos aportes esenciales –junto con los de Vilfredo Pareto y Alfred Marshall– supuestamente llevada a cabo por Talcott Parsons, pero dicha síntesis, como diagnóstica Lamo de Espinosa (2001: 27), resultó forzada y, por ello, mucho más que dudosa.

En realidad, la teoría de la acción de Parsons no se encuentra debidamente integrada con su funcionalismo estructural, sino, más bien, yuxtapuesta al mismo. La preeminencia por él concedida a la cuestión de la cohesión social en detrimento del conflicto, así como su consiguiente hincapié sobre los mecanismos de socialización y, en general, de control de los individuos por parte del sistema, acabaron por conducirlo a la ignorancia de la autonomía de los actores y, por lo mismo, a la desconsideración de la *verstehen*. A fin de cuentas, el funcionalismo estructural de Parsons es una expresión de la teoría de sistemas, esencialmente deudora del holismo durkheimiano (Giddens 2015: 44-45 y 100-101; Ritzer 1993: 395-398, 401-402 y 414; Collins 1996: 140).

#### **4.1.3. Una metodología sociológica de la cosificación**

No resultaría honesto silenciar algunos pasajes de la obra sustantiva de Weber que vienen a zarandear lo aquí expuesto acerca de su individualismo metodológico, específicamente su modo de considerar la relación entre acciones individuales y macroformaciones sociales. Se trata de fragmentos relativos al capitalismo y a la burocracia.

He tenido oportunidad de exponer que Weber entendió las motivaciones de la acción individual inducidas por el dogma de la predestinación como necesarias para el surgimiento del espíritu del capitalismo y, a través de este, del propio sistema económico capitalista. Ahora bien, es igualmente cierto que consideró que tales motivaciones dejaron de ser necesarias para la perpetuación del capitalismo, el cual, una vez establecido, habría adquirido consistencia y autonomía propias (2004: 63 y 241). “El capitalismo victorioso, desde que tiene una base mecánica, ya no necesita de ese apoyo [motivacional]” (2004: 234).

Más aún, desde esa su nueva posición de robustez social, el capitalismo contemporáneo se hallaría en condiciones de imponer sus propias exigencias sistémicas a los agentes. He aquí sus propias palabras en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:

El sistema capitalista actual es un cosmos terrible en el que el individuo nace..., dentro del que tiene que vivir. Él le impone al individuo, en cuanto que este está integrado en el conjunto del «mercado», las normas de su actividad económica. El fabricante que actúe permanentemente contra estas normas es eliminado indefectiblemente desde el punto de vista económico, al igual que el obrero que no quiera o no pueda adaptarse a ellas se ve puesto en la calle como desempleado. (2004: 63)

Un fragmento de tenor semejante se encuentra en el ensayo sobre *Roscher y Knies y los problemas lógicos de la Escuela Histórica de Economía*: tanto el empresario en lucha con la competencia como el agente de cambio en su actividad bursátil “deben elegir entre la ruina económica y la observancia de máximas del comportamiento económico muy precisas” (1985: 159).

En lo que respecta ya a la burocracia, tengo que advertir, antes de nada, que Weber atribuyó a esa forma organizativa un elevado grado de inevitabilidad en la sociedad

moderna al pensarla como íntimamente vinculada a las necesidades de la administración de masas (1964: 178-179 y 1072).

Dicha organización burocrática, por lo demás, fue vista por él como una maquinaria capaz no solo de controlar el desempeño de los funcionarios, sino también de encasillar totalmente las vidas de los administrados en sus diversas facetas (políticas, económicas, familiares, intelectuales, técnicas, etcétera) (1987: 13). “¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún resto de libertad de movimiento «individual» en algún sentido?” (1964: 1075). La organización burocrática sería “espíritu coagulado” que “trabaja en forjar el molde” de una probable servidumbre futura (1964: 1074).

Es verdad que Weber no descartó la posibilidad de que algunos agentes económicos asumieran el perjuicio de exclusión del mercado acarreado por decisiones ajenas a las normas que lo mueven (1985: 159-160). Pero no por ello deja de ser cierto, según él, que el capitalismo “se consigue los sujetos económicos que necesita –los empresarios y los obreros– y los educa mediante la «selección económica»”, así como que representa para ellos, al menos en cuanto individuos, “como un caparazón prácticamente irreformable” (2004: 63).

También es verdad que Weber situó la amenaza de servidumbre representada por la burocracia en tensión con el aprecio de la época por los derechos humanos (1964: 1075) y que condicionó la efectividad de tal sumisión a la eventualidad de que los individuos llegaran a admitir como valor único –o, al menos, supremo– la eficiencia procurada por esa administración altísimamente idónea desde el punto de vista de la racionalidad instrumental (1964: 1074). Ahora bien, eso no le impidió afirmar que la burocracia “trastorna primero las cosas y las organizaciones; luego los hombres” al hacer depender sus posibilidades de adaptación social de la asunción de esa misma racionalidad del

cáculo medios-fines (1964: 852). Ni tampoco que allí donde había tenido lugar una total burocratización de la administración pública se habían generado relaciones de dominio prácticamente inquebrantables, siendo así que “toda lucha por el poder con una burocracia estatal es inútil” (1964: 741 y 1073).

Pues bien, salta a la vista que tales ideas pueden ser conducidas sin dificultad al paradigma holista en sus proposiciones positivista y estructuralista. Resultaría vano tratar de evitar tal subsunción aferrándose a la referida posibilidad de que los agentes económicos se zafen de la constricción normativa del mercado o de que los administrados resistan a la dominación burocrática: tampoco en el caso de Durkheim los hechos sociales aparecían como rigurosamente determinantes de los individuos al punto de impedir todo margen de autonomía personal.

Metáforas como las de la “petrificación mecánica” o el “caparazón duro como el acero” con las que Weber aludió a esas macroformaciones sociales, específicamente al capitalismo, no hacen sino abundar en esa misma perspectiva holista (2004: 233-234). Por cierto, la famosa y desafortunada expresión ‘jaula de hierro’ es la traducción española del *iron cage* adoptado por Parsons en la edición estadounidense de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* para la segunda de esas metáforas (Fidanza 2005: 845 y 850).

Se ha hecho notar (Gil 2016: 206-207) que la percepción del capitalismo contemporáneo por parte de Weber estuvo muy influenciada por la *Filosofía del dinero* de Simmel, especialmente por su último capítulo, expresamente elogiado por él (2004: 60). Allí había presentado Simmel su dialéctica entre la vida y la forma de un proceso –el espíritu subjetivo y el objetivo–, así como su percepción de la cultura moderna, ejemplificada en el dinero, según la cual los medios habían devenido trágicamente fines en sí mismos, esto es, habían dejado de servir a las personas para pasar a oprimirlas.

Esta preponderancia de los medios sobre los fines –escribió Simmel– encuentra su resumen e intensificación en el hecho de que la periferia de la vida, las cosas fuera de su espiritualidad, se han convertido en las dominantes sobre su propio centro, es decir, sobre nosotros mismos (1976: 609).

En efecto, tal es, como he mostrado, el esquema que estructura la visión del capitalismo socialmente consolidado expuesta por Weber y que también aplicó a la burocracia avanzada, el otro gran instrumento erigido en fin y, por ello, pervertido.

En adición, la percepción de tales procesos sociales por parte de Weber no fue menos terrible que la de Simmel. Llegó a escribir que, si llegaran a culminar, “podría hacerse verdad para «el último hombre» de la evolución de esta cultura aquella frase: «Hombre especialista sin espíritu y hombre hedonista sin corazón, esta nada se imagina haber ascendido a un nivel de humanidad nunca alcanzado antes»” (2004: 234-235). Es evidente la resonancia de las diatribas del Zarathustra de Nietzsche (1972), el gran crítico de la modernidad, contra quienes pretendían ser “los últimos hombres”.

También otros autores alemanes de la época, como Tönnies, Sombart y Robert Michels, que tuvieron diversos grados de amistad con Weber, participaron de ese pesimismo. Su mundo estaba dominado por una constelación rígida de instituciones que se les mostraba como amenaza permanente para su autonomía personal y la de sus contemporáneos (Mitzman 1976: 16).

Pues bien, esta línea de pensamiento weberiano ha sido entendida como una aplicación detallada de la tesis simmeliana sobre la modernidad –el triunfo del espíritu objetivo sobre el subjetivo– a la historia del capitalismo y de la burocracia. En otras palabras, Weber habría desarrollado una “sociología de la cosificación”, según la interpretación propuesta por Arthur Mitzman (1976: 160) y asumida por otros importantes autores (Gil 2016: 207; Ritzer 1993: 290).

Efectivamente, según lo expuesto, Weber pensó el capitalismo consolidado y la burocracia avanzada como ‘cosas’ o hechos sociales en sentido durkheimiano, es decir, como realidades externas a los individuos y dotadas de poder coercitivo sobre ellos. En consecuencia, su metodología, ciertamente individualista en lo que respecta a la constitución de tales macroformaciones, fue de carácter holista a la hora de abordar el funcionamiento de las mismas una vez constituidas. Podemos, pues, hablar de una metodología individualista de la reificación en el caso de Weber y de una holista de la reificabilidad en el de Durkheim.

Ahora bien, remitir, por un lado, el individualismo metodológico de Weber a su análisis de la formación de las grandes formaciones sociales y, por el otro, su asunción del positivismo y del estructuralismo característicos del paradigma holista al estudio de tales formaciones en su fase de vigor social, como aquí he hecho, no le pone enteramente al abrigo de la acusación de “enorme contradicción” que ha recibido por parte de Ritzer (1973: 262).

Eso es así porque para el análisis de otras grandes estructuras sociales consideró válido el método individualista no solo en la fase de surgimiento de las mismas, sino también en la de su permanencia.

Tal es el caso, ya aparecido a otros efectos, de la subsistencia de un régimen económico socialista (Weber 1964: 15). También lo es el de la perduración de la vigencia social de un orden jurídico, que implicaría “un complejo de motivaciones efectivas del actuar humano real” (1964: 252), o el del funcionamiento de las instituciones religiosas, cuya comprensión “se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo, esto es, a partir del «sentido»” (1964: 328) o, todavía, el de la continuidad de los regímenes de autoridad o dominación legítima, necesitados de una actitud de obediencia en razón de que las “representaciones de la legitimidad y su

motivación interna son para la estructura de la dominación de muy considerable importancia” (1964: 1057).

Tenemos, en consecuencia, que la permanencia de esas macroformaciones sociales estaría necesitada de determinados marcos motivaciones, pero no la del capitalismo y la de la burocracia, lo que equivale a decir que solo estas –y no aquellas– se encontrarían en estado de cosificación o, también, que solo a aquellas –y no a estas– resultaría aplicable el individualismo metodológico.

Tal es la contradicción que cabe identificar en el método sociológico implementado por Weber en sus trabajos sustantivos, ajena, a nuestro entender, a la enormidad que Ritzer le achaca, pero no por ello carente de toda importancia.

Ahora bien, por más que la visión que Weber tuvo del capitalismo consolidado y de la burocracia avanzada sea subsumible bajo las proposiciones positivista y estructuralista, lo que no resulta de recibo es que en el debate metodológico individualismo *versus* holismo su pensamiento sea ubicado, como hace Hasrun (2017: 255), en este segundo terreno.

#### **4.2. MARX Y WEBER**

Si el eje de comparación de Weber con Durkheim ha sido holismo-individualismo, el de su puesta en relación con Marx, que ahora me propongo acometer, será materialismo-idealismo. Posteriormente examinaré la plausibilidad de la orientación ideológica burguesa atribuida a nuestro autor con alguna frecuencia.

En absoluto puede afirmarse, como he hecho en el caso de Durkheim, que los trabajos de Weber transcurrieran en paralelo con los de Marx. Weber no solo conoció bien las principales obras de Marx entonces publicadas, sino que desarrolló importantes aspectos de su pensamiento en diálogo con ellas (Wright Mills 1996: 66; Radkau 2012:

178). La atención a dicha interlocución me permitirá completar lo expuesto en el capítulo anterior sobre los aspectos metodológicos de la sociología weberiana.

#### 4.2.1. ¿Materialismo *versus* idealismo?

##### 4.2.1.1. La teoría del reflejo o el marxismo como economicismo

No le faltó razón a Weber al lamentar la aplicación del sustantivo ‘materialismo’ a la visión de la sociedad propia de Marx a causa de la imprecisión de dicho término. Lo correcto, como él mismo sugirió, sería hablar de ‘economicismo’ (1973: 56; 2004: 225) porque tal visión consiste, ciertamente, en un determinismo económico: de acuerdo con Marx, la estructura económica o modo de producción de una determinada sociedad – resultante de la integración de las fuerzas productivas y las relaciones de producción– se refleja en el resto de su estructura. Dicho con la famosa metáfora arquitectónica, el modo de producción constituiría la infraestructura de una determinada formación social y el resto de sus componentes la superestructura.

Esta lectura del marxismo como ‘teoría del reflejo’ está provista de un clarísimo apoyo en los textos de Marx. En su *Introducción general a la crítica de la economía política* sostuvo que “el modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general” (1989: 66). Percibió la política, las leyes, la moral, la religión, la estética, la metafísica y cualquier otra forma de pensamiento de un pueblo como “emanación directa de su comportamiento material” (Marx y Engels 2014: 21).

Así, el aparato político moderno, constituido mediante sufragio censitario, aparece en ese economicismo como reflejo de la dominación económica del proletariado a manos de la burguesía. No pasaría de ser “una comisión que administra los negocios comunitarios de la integra clase burguesa” (Marx y Engels 2008: 28). Obviamente, el

propio ordenamiento jurídico, generado por su órgano legislativo, sería también una mera imagen de las relaciones de producción (Marx y Engels 2014: 54).

Es ese mismo esquema el que está presente en la comprensión del fenómeno religioso asumida por Marx: “expresión de la miseria real” o, lo que es igual, “reflejo sagrado” de un “valle de lágrimas” (Marx 1968: 7-8).

Y otro tanto ocurre en su abordaje del mundo de las ideas y representaciones de la conciencia: no tendrían otra entidad que la de “lenguaje de la vida real”, es decir, expresión mental de la actividad productiva y de los intercambios comerciales. La moral, la filosofía y los demás sistemas de ideas gozarían de una sustantividad solo aparente y carecerían de toda incidencia sobre su infraestructura económica:

No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. (Marx y Engels 2014: 21)

#### 4.2.1.2. ¿Un determinismo económico estricto?

Algunos estudiosos de la obra de Marx niegan que la relación por él establecida entre la infraestructura y la superestructura se limite a la unidireccionalidad contenida en la teoría del reflejo.

Más exactamente, aunque sin por ello negar que el movimiento causal fundamental sea ese, el que conduce desde la infraestructura hasta la superestructura, alegan la existencia de alguna incidencia de esta sobre aquella, con lo cual nos encontraríamos, siempre de acuerdo con esas interpretaciones, ante alguna forma de causalidad circular.

Tal es la visión, entre otros, de Giner (2004: 104 y 135), de Gómez (2014: 485-487 y 495-500) y de Cohen. Este último, en particular, presenta una interpretación funcionalista del materialismo histórico, según la cual el modo de producción genera las superestructuras que necesita precisamente porque las necesita en orden a su consolidación social, de donde se seguiría un fuerte condicionamiento superestructural de la base económica (1986: 257, 275 y 307).

Así, tales autores se afanan por acreditar la estabilización de las relaciones de producción capitalistas llevada a cabo, por ejemplo, por la naturalización de las mismas a cargo de la ideología dominante o por la remisión religiosa de la superación de la dominación histórica burguesa a una situación transhistórica (Cohen 1986: 308; Giner 2004: 104-105; Gómez 2014: 486 y 495-496).

La argumentación de Cohen (1986: 256) enfatiza la influencia estabilizadora del modo de producción atribuida por Marx al sistema jurídico. No le falta razón en ese punto porque, efectivamente, en *El capital* se lee:

Está claro que aquí, como siempre, a la parte dominante de la sociedad le interesa santificar lo existente confiriéndole el carácter de ley (...) y esta regla y este orden son, de por sí, un factor imprescindible de cualquier modo de producción que pretenda asumir solidez social e independencia del mero azar o de la arbitrariedad. Esa regla y ese orden son, precisamente, la forma en que se consolida socialmente ese modo de producción. (Marx 1981: 1009)

Ahora bien, afirmar que la superestructura consolida la infraestructura que la genera equivale a sostener que el modo de producción se dota a sí mismo de solidez por medios superestructurales, lo cual, a mi entender, perfila un escenario de autoalimentación mediata, pero no un esquema de causalidad circular en sentido propio.

Por otro lado, no es infrecuente que quienes niegan que el marxismo sea un determinismo económico estricto acudan en busca de ratificación a algunas cartas escritas por Engels tras la muerte de Marx. En una de ellas atribuyó la anterior insistencia de ambos sobre la teoría del reflejo a las exigencias de la polémica con aquellos adversarios que negaban la importancia del aspecto económico en el conjunto de la vida social (1980a: 276). En otra sostuvo que los elementos superestructurales repercuten unos sobre otros y todos ellos sobre su infraestructura, lo cual negaría que la situación económica sea la causa de todo o el único principio activo y que los demás elementos sociales resulten puramente pasivos (1980b: 284). Y en una tercera se refirió específicamente a la reacción de la esfera ideológica sobre las condiciones materiales de vida (1980c: 273).

Sin embargo, como enfatizan Reale y Antiseri, ni siquiera la flexibilidad de esas presentaciones epistolares tardías del materialismo histórico a cargo de Engels hace que deje de corresponder a la infraestructura el estatus de factor primario y fundamental (1988: 195). En efecto, según su autor, dicha infraestructura seguiría siendo el “*primum agens*” (1980c: 273) y la repercusión retroactiva ejercida sobre ella por los elementos superestructurales tendría lugar “sobre la base de la necesidad económica, que se impone siempre, en última instancia” (1980b: 284).

#### 4.2.1.3. El reconocimiento intelectual de Marx por parte de Weber

Está más allá de toda duda razonable que Weber reconoció una enorme calidad y trascendencia al aporte intelectual realizado por Marx. En su conferencia sobre *El socialismo* ante unos trescientos oficiales del ejército austríaco en 1918, valoró el *Manifiesto comunista* en los siguientes términos:

Este documento es en su especie un logro científico de primera magnitud, por mucho que rechacemos sus tesis fundamentales (yo por lo menos las rechazo)

(...) ha tenido consecuencias muy fructíferas para la ciencia, más fructíferas que las que ha tenido a menudo algo correcto, pero sin ingenio. (1998: 309)

Algunos testimonios vienen a avalar dicho aprecio intelectual. Según Radkau (2012: 178), cuando Hans Delbrück descalificó al autor de *El capital* como “celebridad ficticia”, Weber le espetó que “un hombre que escribe semejante disparate tendría la obligación moral de callar sobre Marx”.

En su obra *Max Weber, Werk und Person*, Eduard Baumgarten (citado por Therborn 2018: 226) recoge la respuesta de Weber a Oswald Spengler, el autor de *La decadencia de Occidente*, durante un debate entre ambos en el cual este había despreciado tanto a Marx como a Nietzsche:

La honestidad de un intelectual de hoy, y especialmente la de un filósofo, puede medirse por la posición que adopta en relación a Nietzsche y a Marx. Todo el que no admita que no hubiera podido realizar partes muy importantes de su propia obra sin el trabajo realizado por estos dos hombres se engaña a sí mismo y a los demás. El mundo mental en que nosotros vivimos lleva en gran medida la marca de Marx y de Nietzsche.

Puedo aún agregar el testimonio de Marianne Weber cuando escribió que su esposo había manifestado admiración hacia la brillantez de las construcciones de Marx en el terreno, apenas antes explorado, de las causas económicas y técnicas de los fenómenos sociales (1988: 335).

#### 4.2.1.4. El rechazo de materialismo histórico como cosmovisión

Se trata, ahora ya, de prestar atención a la supuesta oposición metodológica entre el materialismo de Marx y el idealismo de Weber. Este asunto recoge las más diversas versiones entre los autores, desde quien afirma que Weber nunca emprendió una crítica

metodológica del materialismo histórico (Therborn 2018: 233) hasta quienes sostienen que planteó explícitamente su metodología en oposición y como alternativa al planteamiento de Marx (Vericat 1976: 270) o, más específicamente, que en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se propuso impugnar la explicación materialista de la historia (Paradedá, Pintos y Ríos 2007: 31).

Conviene resaltar, antes de nada, que la comprensión que Weber tuvo del materialismo histórico fue la de un economicismo en el sentido aquí presentado: una teoría en la cual, aunque los componentes superestructurales ejerzan alguna retroactividad sobre la base económica, es esta, a fin de cuentas, la que posee primacía causal. De hecho, presentó dicho materialismo como una teoría del reflejo (Weber 2004: 64) y como una concepción de “la univocidad de la determinación económica” (1964: 275).

También percibió con claridad que el materialismo histórico hace de la expansión de los medios técnicos el factor prevalente en la dialéctica del modo de producción. En una discusión sobre técnica y cultura en el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología de 1910 designó el marxismo como “construcción tecnológica de la historia” (citado por Rubel 1970: 202).

Pues bien, resulta incontestable que Weber refutó el materialismo histórico y que lo hizo de forma enfática: “La denominada «concepción materialista de la historia»... ha de rechazarse de la manera más decidida” (1973: 58).

Sin embargo, todavía no resulta claro cuáles fueron exactamente el objeto y el contenido de su crítica, es decir, en qué sentido cabe establecer alguna oposición entre su pensamiento y el de Marx.

A tales efectos, es imprescindible tener presente que la recusación del materialismo histórico fue argumentada por Weber a partir de su visión del mismo como tipo ideal. Se

caracterizaría, en cuanto tal, por la univocidad de contenido conceptual que le proporciona el punto de vista unilateral desde el cual se elabora y, por lo mismo, en modo alguno debería ser confundido con la realidad.

Así, en lo que respecta concretamente a la relación entre la infraestructura y las ideas, Weber rechazó dicho materialismo en tanto que “interpretación de la historia y de la cultura unilateralmente «materialista»” (2004: 235), para la cual las ideas “surgen como «reflejo» o «superestructura» de situaciones económicas” (2004: 64). Según él, el materialismo, al igual que todo otro tipo ideal, orienta la elaboración de hipótesis –en este caso acerca del sustrato económico de las ideas–, pero tales hipótesis no escapan al control empírico, es decir, no deben postularse dogmáticamente para venir a adquirir un indebido rango teórico.

En definitiva, lo que Weber rechazó fue el materialismo histórico “como cosmovisión” y “fe anticuada” en que los fenómenos culturales pueden ser obtenidos deductivamente a partir de situaciones económicas (1973: 57-58; 2004: 225).

#### 4.2.1.5. La potencialidad heurística de la explicación económica

Ahora bien, ese mismo hecho de que Weber pensara el materialismo histórico como un tipo ideal –incluso el más importante de todos ellos– nos permite ahora entender que le reconociera una “significación heurística eminente”, a condición, claro está, de que se empleara únicamente como instancia comparativa para el estudio de la realidad y, por consiguiente, que se renunciara a la representación de la determinación económica como fuerza efectivamente operante (1973: 92).

De ahí que, en su ensayo programático para el *Archivo de ciencias sociales y política social*, Weber anunciara el interés de los nuevos editores por el análisis económico de la cultura. Dicho análisis se extendería a la totalidad de los procesos culturales en razón

del involucramiento del amplio concepto de 'economía' ya citado, que abarca no solo los fenómenos esencialmente económicos, sino también los económicamente pertinentes y los económicamente condicionados (1973: 53-54). Pues bien, dicho análisis constituiría "un principio científico sumamente fecundo" en caso de ser asumido sin sombra de estrechez dogmática, lo cual resultaba perfectamente factible – argumentó Weber– desde el momento en que la unilateralidad económica era aceptada por los editores de la revista de forma deliberada y solo a efectos de investigación (1973: 56-58).

El propio Weber llevó a cabo importantes estudios que hacían hincapié sobre la incidencia, que calificó como "muy relevante", de los factores económicos sobre el pensamiento religioso (2004: 225).

Así, por ejemplo, consideró que la aceptación del más allá por los fariseos y su negación por los saduceos estaban respectivamente afectadas por el hecho de que los primeros tenían una dedicación fundamentalmente comercial, siempre necesitada de la retribución de méritos y de la sanción de deméritos, y de que los segundos representaban el semillero de la élite política judía (Weber 2010: 489). También mostró la inclinación de las clases sociales bajas hacia una religión mesiánica, la de las medias hacia otra de carácter moralizante y la de las altas hacia el ritualismo sagrado escasamente permeado de compromiso personal (Weber 1978: 15, 19, 29 y 116; Collins 1996: 95).

Sus ensayos sobre *La ética económica de las religiones universales* insistieron tanto sobre el condicionamiento económico de las éticas religiosas que en la introducción no pudo por menos que colocar la siguiente advertencia aclaratoria:

La tesis de las consideraciones que siguen no es en modo alguno que la peculiaridad de una religiosidad sea una simple o mera función de la situación

social de aquel estrato que representa su sujeto característico; ni siquiera que represente su «ideología» o que sea un «reflejo» de sus intereses materiales o ideales (...) Por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, su sello característico lo reciben siempre estas, en primer término, de fuentes religiosas. (Weber 1987: 236)

Digamos, en suma, que Weber atendió concienzudamente a la incidencia de los factores económicos sobre las ideas religiosas, aunque siempre en el contexto de su concepción de la causalidad en términos de probabilidad o condicionamiento, multiplicidad y circularidad (1973: 33 y 54-55; 1987: 86, 234 y 236; 2004: 225 y 235).

#### 4.2.1.6. La fuerza histórica de las ideas

El interés de Weber por el condicionamiento económico de la cultura, en general, y de los credos religiosos, en particular, no alcanzó a impedir que, en ese mismo ensayo programático del *Archivo de ciencias sociales y política social* que acabo de mencionar, escribiera: “La fuerza histórica de las ideas ha sido y es tan predominante para el desarrollo de la vida social que nuestra revista no puede sustraerse a esta labor; antes bien, hará de su atención uno de sus más importantes deberes” (1973: 43). Su propio estudio sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* fue entendido y presentado por él como una aportación ilustrativa de la eficiencia histórica desplegada por las ideas (1987: 86).

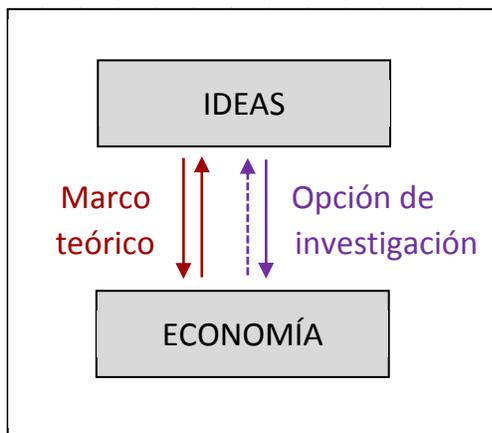
Pues bien, es evidente que esta tesis weberiana de la fuerza de las ideas representa una crítica a la univocidad de la determinación que el materialismo histórico atribuye, al menos en última instancia, a la estructura económica o modo de producción de una sociedad (Nisbet 2009b: 117; Poggi 2006: 100; Colliot-Thélène 2006: 46).

Sin embargo, Weber no pretendió en absoluto sustituir un monismo causal economicista por otro de signo idealista. He aquí las palabras que cierran *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:

No es nuestra intención... sustituir una interpretación de la historia y de la cultura unilateralmente «materialista» por otra espiritualista, igualmente unilateral. Ambas interpretaciones son igualmente posibles, pero con ambas se sirve igualmente poco a la verdad histórica, si pretenden ser la conclusión a la que llegue la investigación y no un trabajo previo para la misma. (2004: 235-236)

Nótese, de paso, la similitud existente entre la crítica de Weber al materialismo histórico en su condición de unilateralismo economicista y la citada reprobación del mismo por parte de Simmel como realismo histórico ingenuo a causa de la transformación de un principio interpretativo de la realidad en otro constitutivo de la misma.

Figura No. 3. Ideas y economía en Weber.



Fuente: elaboración propia.

Pero, recuperando el asunto específico ahora atendido –el supuesto idealismo Weber *versus* el materialismo de Marx–, resulta obligado concluir que el marco teórico weberiano no fue el de la univocidad de la determinación ideal, sino el de la circularidad causal entre las ideas y la economía. La unilateralidad idealista de Weber en la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* y en otras investigaciones no se situó

en su marco teórico, sino en su opción de investigación, sin olvidar, por lo demás, aquellas ocasiones ya mencionadas en que procedió a explorar la incidencia inversa que los factores económicos ejercen sobre las ideas.

Recuérdese, además, su distinción entre fenómenos esencialmente económicos, económicamente pertinentes y económicamente condicionados, que hace que el concepto de 'economía' resulte mucho más amplio y poliédrico en Weber que en Marx.

La incorrecta recepción de la sociología weberiana como idealista se vio muy potenciada por el prestigio intelectual de Parsons (Lamo de Espinosa 2001: 41). Llevó a cabo un dilatado examen de la misma, pero acabó por presentarla en abierto antagonismo teórico con el materialismo histórico de Marx: "Frente a este, [Weber] colocó una teoría del papel de los elementos de valor en la forma de una combinación de intereses religiosos, verbigracia, actitudes de valor, en su relación con sistemas de ideas metafísicas" (Parsons 1968: 869).

También Bunge, más recientemente, ha presentado como idealismo histórico la tesis weberiana sobre –según él– el espíritu del capitalismo, en particular el calvinismo, y el capitalismo moderno. Como alternativa a esa atribuida unicausalidad y tomando pie en el sistemismo que propugna, ha propuesto una visión pluricausal de la aparición del mundo moderno (1999: 295-296). Sin embargo, parece deber decirse que es su apelación a un fragmento aislado la que distorsiona la posición de Weber en un sentido manifiestamente idealista.

Lo cierto –valga la insistencia– es que la tesis weberiana apuntó a la influencia del puritanismo sobre la aparición de uno solo de los componentes de la naciente cultura económica capitalista, a saber, la organización de la vida en torno al ejercicio profesional. Y también que dicha ética religiosa no fue relacionada por él con el sistema económico capitalista de forma inmediata, sino a través de esa cultura, la cual, por lo demás, representaría solamente uno de los factores de dicho sistema. Todo ello, para mayor escudriñamiento y complejidad, en un marco teórico de circularidad causal entre las ideas y la economía.

El marco teórico de Marx fue, al menos en último término, de tipo economicista. El de Weber no fue idealista, sino de circularidad causal entre las ideas y la economía con el consiguiente reconocimiento de la potencialidad heurística del estudio de aquellas a partir de esta. Teniendo presente el elogioso reconocimiento dirigido por Weber a la contribución intelectual de Marx, me veo abocado afirmar con Bourdieu que “es evidente... que Weber vio lo que Marx no veía, pero también que Weber podía ver lo que Marx no veía porque Marx había visto lo que había visto” (1998: 45). De forma semejante se ha expresado Elster (2010: 487).

#### 4.2.1.7. Ideas e intereses

Como complemento acerca de la eficacia social de las ideas, parece pertinente señalar que Weber disolvió la habitual oposición entre ellas y los intereses en tanto que factores explicativos del comportamiento. En su ensayo *Contribución a la sociología de las religiones mundiales* escribió:

El comportamiento del ser humano no se rige inmediatamente por ideas, sino por intereses materiales e ideales. Frecuentemente, empero, las «imágenes del mundo» originadas en «ideas» han determinado, a la manera de un guardagujas, la vía seguida por la acción, impulsada por la dinámica de intereses. «Por qué» y «para qué» se quería ser redimido y, recordemos, «se podía ser» redimido, dependía de la propia imagen del mundo. (Weber 1978: 24-25)

Así, según él, son las ideas, incluyendo las religiosas y las metafísicas, las que configuran la percepción que los individuos tienen de los intereses, tanto materiales como ideales, que les mueven a actuar de una determinada manera. Como comenta Aron ilustrativamente, nada suscitaría mayor interés en un creyente puritano que el descubrimiento de los signos de su predestinación a la salvación eterna (2004: 446).

También aquí, sin embargo, Weber se hallaba colocado en un escenario teórico de circularidad causal puesto que, según él, la adhesión por parte del individuo a una determinada cosmovisión depende en gran medida –sin ausencia de otros factores– del nivel de afinidad que presente con su interés de clase (Weber 1973: 45).

#### 4.2.2. El fraude del “Marx burgués”

##### 4.2.2.1. Crítico con el capitalismo y escéptico con el socialismo

Un segundo eje de oposición bastante usual entre Marx y Weber es el ideológico, según el cual, en contraste con la opción proletaria de aquel, este habría militado en un sentido típicamente burgués. La exitosa expresión “el Marx burgués”, como quizás se recuerde, pretende aglutinar una cierta coincidencia de las preocupaciones intelectuales de Marx y de Weber con el antagonismo existente entre sus respectivas orientaciones ideológicas.

Desbordaría con creces el propósito metodológico de este estudio tratar de precisar en positivo y justificar debidamente la orientación ideológica de Weber. Las consideraciones que siguen se limitan a la ideología burguesa que suele atribuírsele, cuyo núcleo sería su adhesión al liberalismo económico. Más exactamente, a continuación ofrezco cinco indicadores que desmienten que fuera portador de dicha ideología.

Cabe decir, en primer lugar, que Weber no suscribía la tesis liberal según la cual el automatismo del mercado –la metáfora smithiana de la mano invisible, anticipada, por cierto, en la *Fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville– transforma la búsqueda de intereses privados en resultados sociales óptimos. Ironizó sobre ella al presentarla como la idea de que el interés personal está directamente al servicio de “las metas culturales «divinas» o «naturales» de la humanidad” (1985: 40-41).

Tampoco hizo suya la doctrina igualmente liberal de la armonía natural de intereses entre el capital y el trabajo. Muy al contrario, expresó con agudeza la relación extremadamente desequilibrada entre ambos grupos sociales en todo lo relativo a la fijación de las condiciones laborales (1964: 586) y llegó a comparar la amenaza de pérdida del puesto de trabajo con el látigo que, en otros tiempos, garantizó la realización del trabajo esclavo (1964: 757).

Un tercer indicador es su rechazo de que los aportes de la teoría económica pura elaborada por la Escuela Austríaca, situados en el plano de la relación entre medios y fines, pudieran erigirse en pautas valorativas últimas para la toma de decisiones prácticas (Weber 1973: 265). Valga recordar a ese respecto que la Escuela Austríaca se inscribió en el marco del modelo económico neoclásico, ampliamente favorable al ideal liberal de la regulación económica por el mercado. Así, en lo que tiene que ver, por ejemplo, con la cuestión de la distribución de los bienes, Weber defendió que dicha teoría estaba, ciertamente, en condiciones de identificar la solución técnicamente idónea, pero en modo alguno de determinar la distribución deseable desde un punto de vista moral (1973: 258).

Sucede, por otro lado, que Weber se mostró muy crítico con las certezas puritanas de los primeros empresarios burgueses, haciendo notar que en ellas habían encontrado no solamente legitimidad en su búsqueda del lucro mediante la contratación de empleados concienzudamente apegados a su trabajo, sino también la dulce tranquilidad de entender el desigual reparto de los bienes como obra de la divina providencia (2004: 229-230).

Recojo, por último, su vituperación como embustera de la adhesión de los capitalistas de su época al ideal liberal de la regulación económica por el mercado y el subsiguiente rechazo de la actividad monopolística:

Las personas interesadas en sentido capitalista están interesadas en la creciente extensión del mercado libre, hasta que a algunas de ellas les es dable, bien mediante la compra de privilegios a los poderes públicos o gracias al poder de su capital, obtener el monopolio de venta de sus mercancías o de sus medios materiales de producción y cerrar así por su parte el mercado. (Weber 1964: 495-496)

Marsal ha justificado el establecimiento de una oposición ideológica entre Weber y Marx alegando la divergencia entre sus respectivos fines. Más exactamente, Marx habría evaluado el capitalismo sería irracional e indeseable, mientras que para Weber constituiría “la expresión más alta de racionalización del hombre occidental” (1978: 26). Marsal silencia que, a ojos de Weber, la racionalidad capitalista, por poseer un carácter eminentemente instrumental, representaba un “caparazón duro como el acero”, que, como más arriba he reseñado, estaba amenazando frontal y gravemente la libertad individual.

Lo que sucede, sencillamente, es que Weber consideró que el socialismo de Estado no podría sostener la promesa de ofrecer una alternativa válida al capitalismo. En primer lugar, porque no resolvería en absoluto la separación del obrero respecto de la propiedad de los medios de producción: “Este estado fundamental de las cosas no cambia ni lo más mínimo cuando... manda en él un ministro o un presidente del Estado en vez de un empresario privado” (1998: 300). En segundo lugar, porque dicho socialismo se abocaría más temprano que tarde a un incremento de la burocratización (1964: 1074) y, por consiguiente, de la dependencia de los obreros (1998: 307). De hecho –argumentó–, “lo que se encuentra en pleno avance, al menos de momento, es la dictadura del funcionariado, no la del proletariado”, cabe pensar que en alusión a la Rusia de 1918, atentamente observada por él como “el gran experimento de nuestros días” (1998: 316 y 325).

Reaparece, así, un tema clave en el pensamiento de Weber, a saber, su pesimismo respecto del futuro de la autonomía individual en las condiciones típicas de la modernidad social (Ritzer 1993: 269).

#### 4.2.2.2. En la tradición sociológica del conflicto

Todavía en el contexto de consideración del estereotipo del Marx burgués aplicado a Weber, resulta relevante atender a su forma de encarar los conflictos y las desigualdades sociales.

La querencia burguesa en ese punto es la que puede llamarse una hermenéutica de la armonía y de la simetría, esto es, la tendencia a interpretar la realidad de una sociedad capitalista como esencialmente consensuada entre agentes sociales que ocupan posiciones básicamente equilibradas. Obviamente, dicha hermenéutica está asociada a la visión del mercado como mecanismo de conciliación entre los diversos intereses económicos que mueven a tales agentes, los cuales, por lo demás, no se encontrarían en condiciones hegemónicas unos respecto de otros, es decir, no podrían fijar unilateralmente los resultados ajenos. Es la tendencia que se encuentra, por ejemplo, en Ludwig von Mises (1994: 196) y en Friedrich von Hayek (1986: 136; 1993: 78), traídos a colación no de forma casual, sino en tanto que representantes eminentes de la Escuela Austríaca de Economía, aunque pertenecientes a su segunda generación.

La querencia alternativa viene dada por la hermenéutica del conflicto y de la asimetría entre los agentes sociales, que se ejemplifica perfectamente bien acudiendo al materialismo histórico, concretamente a la visión del necesario antagonismo entre la clase dominante y la dominada (Marx y Engels 2008).

Pues bien, tampoco desde este punto de vista hermenéutico-social existe ninguna buena razón para imputar a la sociología weberiana un carácter burgués. Muy al

contrario, Weber manifestó una enorme receptividad frente a las luchas y las desigualdades sociales, razón por la cual la literatura le sitúa en el corazón de la tradición sociológica del conflicto (Collins 1996: 90-97; Giddens 2015: 472-273; Poggi 2006: 62-64; Giner 2004: 275-277).

En efecto, Weber prestó gran atención a las luchas sociales por el poder, entendiendo este como la probabilidad de que un individuo o un grupo impongan a otros su propia voluntad, incluso contra la resistencia de estos (1964: 682).

Además, construyó un modelo tridimensional de estratificación social o de distribución del poder, que vino a completar y afinar el trabajado por Marx, construido únicamente en base a las clases y, además, definidas solo en relación con la propiedad o no propiedad de los medios de producción. Weber distinguió tres tipos ideales de estratificación social: por clases, por estamentos y por partidos (1964: 683-693).

El criterio de estratificación por clases es de tipo económico. Consiste, más exactamente, en la posesión o la no posesión no solo de medios de producción, sino también de conocimientos técnicos o de otras cualificaciones, pero que siempre guardan relación directa con la posición ocupada en el mercado (1964: 684). En cambio, la estratificación por estamentos opera en base al criterio del prestigio, o sea, de la estima social –positiva o negativa– del honor adscrito a alguna cualidad compartida por muchas personas (1964: 687). Finalmente, la estratificación por partidos –en el ámbito de Estado o de cualquier otro grupo humano– consiste en una jerarquía entre facciones que, además, de hallarse cohesionadas en torno a intereses u objetivos (personales o colectivos, ideales o materiales) compartidos por sus respectivas membrecías, aspiran a ejercer influencia sobre el devenir de la totalidad del grupo.

Así, frente a la simplicidad del modelo bipolar manejado por Marx, Weber propuso una concepción pluridimensional de la desigualdad social y, en consecuencia, una visión

compleja de los conflictos sociales. La clase, el estamento y el partido son, como se habrá notado, otros tantos tipos ideales, lo que implica que no fueron presentados por Weber como reflejos especulares de la realidad, sino como herramientas de investigación empírica de la misma en su inmensa complejidad.

De hecho, Weber indicó que tales tipos se solapan o entrecruzan en las situaciones sociales concretas, es decir, que las diferencias de clase, de estamento y de partido se combinan en la vida social de muy diversas formas. De ahí la gran cantidad y diversidad de posiciones sociales realmente ocupadas por los individuos (1964: 687 y 693), siempre, eso sí, en relaciones de lucha por la prevalencia jerárquica o imposición de la voluntad propia.

Resulta, en definitiva, que carece de fundamento el establecimiento de un vínculo entre la ideología burguesa y el pensamiento de Weber, ni en atención a sus posiciones ante componentes nodales de la doctrina económica liberal y algunas prácticas capitalistas, ni en razón de su tratamiento de los conflictos y las desigualdades sociales.

## 5. CONCLUSIONES

Quisiera presentar, finalmente, las conclusiones que cabe extraer a partir de los desarrollos anteriormente realizados.

Para ello y en primer lugar, procedo en el orden de los propósitos de este estudio expresados en la introducción, a cada uno de los cuales ha estado dedicado uno de los cuatro capítulos precedentes.

Me permito recordar que tales propósitos eran literalmente los siguientes: A) identificar las líneas maestras de la tradición sociológica anterior a Weber; B) especificar las implicaciones metodológicas del debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu, en el cual participé; C) describir la metodología investigativa comportada por la sociología weberiana de la acción social; y D) examinar la posibilidad de entender dicha metodología como totalmente antitética respecto de la de Durkheim y de la de Marx.

Posteriormente intentaré integrar tales conclusiones parciales en otra de carácter general, que, en buena lógica, debería poner manifiesto el aporte realizado por Max Weber a la metodología de la investigación social.

### 5.1. CONCLUSIONES POR CAPÍTULOS

A) En su oposición a la metodología individualista inherente al contractualismo, **la tradición sociológica anterior a Weber** fue eminentemente holista, es decir, asumió el positivismo, el estructuralismo y el nomologismo como esquemas válidos para el estudio de los fenómenos sociales. Además, en consonancia con la cosificación positivista de los fenómenos sociales, pretendió importar el modelo de conocimiento propio de las ciencias naturales, lo cual significa que las leyes sociales fueron entendidas

en términos de causalidad eficiente y rastreadas mediante el método empírico-inductivo.

En las respectivas obras de Marx y de Durkheim –fundadores o pensadores formativos de la sociología, junto con Weber– se encuentran las características paradigmáticas del holismo sociológico y se confirma el parentesco de este con la mentalidad típicamente cientifista.

Algunos pasajes de las obras Marx obligan a abrir la posibilidad de que dicho holismo correspondiera solo a su opción de investigación y que su marco teórico fuera el de la incidencia circular entre la totalidad social y los actores individuales.

Durkheim, en cambio, aparece como un autor consistentemente holista. Además, su nomologismo atribuye a la causalidad las propiedades de eficiencia, de unicidad y de unidireccionalidad. Por otro lado, su interés por el reconocimiento de la sociología como ciencia autónoma le condujo a una concepción territorial de la misma, en la cual el estatus de objeto material propio corresponde a los hechos sociales.

B) Para abordar las **implicaciones metodológicas del debate sobre el estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu** que tuvo lugar en el ámbito intelectual germánico en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX, tarea que me ha ocupado en el segundo capítulo, resulta conceptualmente clarificador acudir a una contraposición antitética entre el paradigma holista y el individualista. Frente al positivismo, el estructuralismo y el nomologismo característicos del primero, este segundo se halla integrado por las proposiciones que he denominado subjetivista, individualista e idiográfica.

Este debate, que contó con la participación de Weber, tuvo su origen en una polémica entre los economistas de la Escuela Histórica y los de la Escuela Austríaca. Aquellos

tendieron hacia la singularización en el estudio de entidades colectivas y estos hacia la formulación de leyes universales mediante el uso de un método individualista.

El individualismo metodológico asumido por Weber le condujo a rechazar el organicismo de la Escuela Histórica, que, estando centrado en fenómenos colectivos hipostasiados, abordaba la acción individual solo en términos de su funcionalidad social. Por otro lado, su visión del carácter empírico de la ciencia económica –y, en general, de las sociales– le opuso a la concepción abstracta, legaliforme y deductiva de esa disciplina que era propia de los austríacos.

Dicho debate en el ámbito germánico fue posible gracias a una tradición de pensamiento filosófico e historiográfico que, siendo de raíz kantiana, enfatizaba la irreductibilidad de lo humano a la naturaleza y negaba una comprensión del conocimiento científico como mero reflejo de la realidad empírica. El común denominador de los aportes que nutrieron esa tradición fue la crítica del cientifismo característico de la Ilustración francesa y, en consecuencia, la defensa de la autonomía epistemológica y metodológica de las ciencias sociales.

En tal sentido destaca, en primer lugar, la impugnación por parte de Droysen de la pertinencia historiográfica de la explicación practicada en las ciencias naturales y su propuesta de una metodología hermenéutica o comprensiva de la subjetividad de los agentes históricos a base de la intuición congenial o analógica.

Como extensión de la filosofía trascendental aplicada por Kant a las ciencias naturales, Dilthey trabajó en el establecimiento de las condiciones de posibilidad de las ciencias sociales, de las cuales, por lo demás, tuvo una concepción procedimental. Sostuvo, en continuidad con Droysen, que estas debían abandonar el método explicativo de la experiencia externa implementado en ciencias naturales y adoptar como método propio, exigido por la especificidad de su objeto de estudio, la comprensión de los

hechos de conciencia que se hallan en el origen de los fenómenos sociales, es decir, la captación del significado objetivado en tales fenómenos; y ello mediante intuición empática, operación de base psicológica y no totalmente racional.

En su oposición a una división de la realidad entre naturaleza y espíritu, Windelband sustituyó la clasificación diltheyana de las ciencias en base a sus respectivos objetos de estudio por otra de tipo metodológico, según la cual todos los fenómenos son susceptibles de recibir tanto un tratamiento generalizante como otro singularizante, siendo aquel el definitorio de las ciencias nomotéticas y este el de las idiográficas.

Rickert mantuvo ese mismo criterio clasificatorio, aunque denominó a las primeras ciencias de la naturaleza y a las segundas de la cultura o históricas. Situado en la tradición kantiana del *hiatus irrationalis* o margen de incognoscibilidad del mundo, consideró que solo mediante conceptos es posible racionalizar la realidad, caracterizada por su radical heterogeneidad y carencia de estructuración interna. Más exactamente, planteó que la selección y constitución de un determinado fenómeno en tanto que objeto de estudio historiográfico tiene como condición de posibilidad la relación de valor, esto es, la vinculación de dicho fenómeno a los valores de la colectividad cultural a la cual pertenece el historiador. Al mismo tiempo, con el propósito de evitar el riesgo de relativismo inherente a dicho procedimiento, acabó por fijar un sistema de valores de carácter universal y supratemporal, supuestamente capaz de dotar de objetividad a los objetos de estudio de las ciencias de la cultura y, por ese medio, de fundamentar la especificidad de las mismas. Además, sostuvo que, a diferencia de la historiografía, dedicada al estudio de los fenómenos en su singularidad, la sociología debía abordarlos mediante conceptos tipos, que no solo serían heurísticamente valiosos, sino que tendrían aptitud para alumbrar generalizaciones, por más que estas estuvieran dotadas de alcance limitado, es decir, resultarían ajenas a la anulación total de la idiosincrasia de cada una de las realidades particulares.

Haciendo también suya la idea del *hiatus irrationalis*, Simmel criticó el realismo histórico ingenuo originado por el desconocimiento de los principios interpretativos o cognoscentes –históricamente cambiantes– que operan en el acercamiento a la realidad. Tal habría sido el error del materialismo histórico al tomar la función determinante de la economía en el devenir social como principio constitutivo de este y, por ende, postular unilateralmente esa perspectiva. El trabajo histórico en cuanto búsqueda de generalización tendría sentido y fecundidad heurística únicamente a condición de no echar en el olvido el carácter hipotético de las leyes históricas y la simplificación que los conceptos generales incorporados en ellas aplican a los complejos fenómenos empíricos mediante la acentuación del componente que reviste un interés esencial. De este modo, los conceptos generales de Simmel brindaron una alternativa a la dicotomía entre método generalizante y particularizante en que radicaba la clasificación de las ciencias enunciada por Windelband y mantenida por Rickert.

C) Conocida la trayectoria sociológica anterior a Weber y las posiciones metodológicas presentes en el *methodenstreit*, he pretendido, en tercer lugar, describir la **metodología investigativa comportada por la sociología weberiana de la acción social**.

Weber entendió por acción social aquella conducta a la cual el sujeto vincula mentalmente un sentido o significado referido a la conducta de otras personas y susceptible de comprensión por parte del investigador social. De hecho, él mismo presentó su sociología como comprensiva, esto es, dedicada a interpretar (*verstehen*) dicha acción para poder explicarla (*erklären*) causalmente en su desarrollo y en sus efectos.

De ahí se sigue que la sociología weberiana tiene interés inmediato por los individuos, pero resulta asimismo aplicable tanto a las regularidades microsociológicas de sus acciones como a las formaciones macrosociales, aunque entendidas siempre como

desarrollos e interconexiones de acciones individuales. Así, la metodología sociológica de Weber es individualista, pero totalmente ajena al atomismo por cuanto la propia definición de su objeto establece como supuesto la inserción social de los individuos. Tampoco debe confundirse con el individualismo de la teoría de la elección racional, con la cual no comparte los postulados del consecuencialismo, del egoísmo y de la maximización de los beneficios en relación con los costos.

La relación entre las acciones individuales y las formaciones macrosociales es planteada en el paradigma weberiano de la acción propuesto por Boudon de la siguiente manera: un fenómeno macrosocial se explica como desarrollo o entrelazamiento de acciones individuales, que dependen tanto de los marcos motivacionales de los individuos (momento microsociológico) como de la situación social en que se encuentran, la cual, a su vez, se halla afectada por otros fenómenos macrosociales (momento macrosociológico).

En la metodología de la sociología comprensiva subyace una antropología del *homo culturalis* –ser capaz de dotar de sentido o significación a su acción en el mundo–, con su correspondiente visión abierta de las biografías personales y de la historia colectiva.

Unida a esa condición hermenéutica y cultural del ser humano se halla la racionalidad o intelegibilidad inherente a la acción social, la cual es tanto condición de posibilidad como exigencia de una sociología comprensiva de carácter científico. La racionalidad de la acción permite a la sociología comprensiva lograr el estatuto de ciencia, saber necesariamente explicativo, al ponerla en condiciones de imputar causalmente la acción al marco motivacional de los individuos, aunque esto ocurriría en sentido estricto solo en el caso de la acción con arreglo a fines. Al mismo tiempo, dicha racionalidad solo puede ser cabalmente aprehendida mediante el análisis explicativo que es propio de la ciencia.

Tenemos, pues, que el estudio weberiano de la acción social consiste en comprenderla explicativamente o, lo que es igual, explicarla comprensivamente. La comprensión propugnada por Weber es un ejercicio racional o intelectual, sin relación alguna con el método intuitivo que a veces se le atribuye.

De hecho, realizó importantes esfuerzos por recusar el intuicionismo de autores de la talla de Droysen, Dilthey, Husserl, Roscher, Knies y Meyer, aunque sin hacer suya la condena epistemológica total del método intuitivo –comúnmente suscrita por los científicos naturales–, al cual atribuyó el valor heurístico de la generación de hipótesis.

Tal rechazo del intuicionismo por parte de Weber estuvo al servicio tanto de la objetividad como de la autonomía de las ciencias sociales, tratando de evitarles la prolongación de la influencia que el psicologismo había ejercido sobre ellas durante su primera etapa en el ámbito germánico.

La acción racional fue abordada por Weber mediante una clasificación ideal-típica elaborada con una escala decreciente de racionalidad: con arreglo a fines o instrumental, con arreglo a valores o axiológica, afectiva y tradicional. Que la acción instrumental sea un tipo ideal implica, entre otras cosas, que la rigurosa racionalidad que se le atribuye no equivale en absoluto al prejuicio racionalista consistente en pensar que es la predominante en la vida real.

Al igual que Dilthey, Weber tuvo una concepción procedimental de las ciencias sociales, con la consiguiente identificación de la necesidad de prácticas investigativas interdisciplinarias. La sociología, liberada de la función subsidiaria respecto de la historiografía que venía asignándole la Escuela Histórica, compartiría con esta ciencia el estudio de la acción social (objeto material), pero la primera lo haría atendiendo a la singularidad de cada caso y la segunda tratando de formular generalizaciones de un cierto alcance (objetos formales).

Los esfuerzos metodológicos de Weber tuvieron como meta última unos saberes sociales de carácter científico, es decir, que alumbraran y proveyeran un conocimiento válido como verdad objetiva supraindividual. Las condiciones por él establecidas para dicha objetividad, individualmente necesarias y conjuntamente suficientes, fueron dos, a saber: la neutralidad axiológica y la contrastación empírica de las explicaciones causales.

El principio de neutralidad axiológica contaba con una larga tradición, pero Weber fue pionero en tratarlo en sus detalles y en extenderlo al conjunto de las ciencias sociales, entrando así en confrontación con la Escuela Histórica en su búsqueda de pautas objetivas de valor moral y con la Escuela Austríaca en su normativización implícita de la racionalidad del *homo oeconomicus*.

Fundamentó dicho principio en la total heterogeneidad entre juicios empíricos y juicios de valor o valoraciones, de modo que el profesional de las ciencias sociales, que son ciencias de la realidad, debería limitarse a los primeros y abstenerse de los segundos y, con ello, acatar la honestidad intelectual constitutiva del núcleo de la deontología científica. Una decisión práctica, según Weber, comporta juicios de valor y, en consecuencia, nunca puede derivar de los juicios empíricos provistos por las ciencias sociales, lo cual no menoscaba la utilidad de estas en la toma de decisiones en lo tocante tanto a la articulación idónea de los medios y los fines como al esclarecimiento de estos últimos.

La neutralidad axiológica de las ciencias sociales fue abordada por Weber con la ayuda de la relación de valor recibida de Rickert. Gracias a esta pudo mantener el rechazo de los juicios de valor en las ciencias sociales y, al mismo tiempo, admitir la presencia de los valores en tanto que puntos de vista o perspectivas que, en medio de la enorme complejidad intensiva y extensiva de la realidad empírica y su correspondiente *hiatus*

*irrationalis*, determinan la dirección del interés cognoscitivo del investigador al permitir la selección de objetos de estudio significativos y la conformación de los mismos en sus aspectos esenciales.

Tal interés cognoscitivo, según Weber, no puede venir fijado por vía nomológica puesto que no es posible deducir las especificidades de los fenómenos reales investigados a partir de las generalidades contenidas en las leyes. La selección y conformación de los objetos de estudio fue pensada por él a partir de esa visión constructivista de las ciencias sociales, recibida del neokantismo rickertiano, que las coloca en dependencia de una condición trascendental –el *homo culturalis*– y que, en consecuencia, vincula el conocimiento por ellas generado a premisas subjetivas. Ahora bien, este constructivismo no afectaría únicamente a la selección y conformación de los objetos de estudio, sino también al propio esquema conceptual de la investigación, incluyendo la formulación de las hipótesis explicativas.

A diferencia de Rickert, que quiso evitar la relatividad del conocimiento mediante la vinculación de la relación de valor con la existencia de un sistema de valores culturales objetivos, Weber presentó los sistemas de valores como históricamente cambiantes y caracterizados por una irreductible y antagónica multiplicidad, de donde infirió la ineluctable necesidad de optar entre ellos. Esta tesis posee un carácter estrictamente empírico, es decir, no comporta ni una defensa del indiferentismo o relativismo axiológico ni un desdén hacia la esfera de los valores, sean morales o de otro tipo. Al contrario, Weber argumentó que la separación entre juicios empíricos y juicios de valor permite no solo salvaguardar la objetividad de las ciencias sociales, sino también respetar escrupulosamente la peculiaridad de la esfera axiológica.

La historicidad de los valores que guían el interés cognoscitivo implica que las ciencias sociales son inherentemente inconclusas o, lo que es igual, que se encuentran en un

permanente estado de flujo, idea que distanció a Weber no solamente de la tradición de Comte y de Durkheim, sino también de la Escuela Histórica y de la Austríaca.

Tal historicidad conlleva asimismo que no es en la filosofía de los valores donde la teoría weberiana del conocimiento buscó la objetividad requerida por el conocimiento científico, sino en la metodología y, más exactamente, en la complementación de la neutralidad axiológica con la contrastación empírica de las explicaciones causales. La insistencia de Weber en este procedimiento como instancia de control intersubjetivo anticipó la visión de la metodología como un problema de intersubjetividad en la filosofía de la ciencia del siglo XX.

En efecto, según nuestro autor, el establecimiento de la contrastación con la realidad como segunda condición de posibilidad de la objetividad en ciencias sociales permite evitar el subjetivismo en el tratamiento de los objetos de estudio, incluyendo la dimensión cultural del mismo y, por lo tanto, los sesgos derivados de la relación de valor.

La presentación de la marcha del conocimiento objetivo en ciencias sociales propuesta por Weber distingue claramente entre la fase de imputación causal y la de administración de la prueba.

Denominó imputación causal al procedimiento explicativo que busca establecer una conexión causal adecuada, esto es, un nexo verosímil entre un fenómeno social específico y sus causas concretas. Tales causas, como corresponde a una sociología comprensiva, son buscadas en los marcos motivacionales de los individuos, de donde se sigue que la conexión causal adecuada es una conexión de sentido o significado, juzgada por Weber como imposible de establecer por vía nomológica, lo cual no es sino otra expresión de su enorme desconfianza hacia el deductivismo en todas sus variedades.

La imputación causal al modo weberiano comporta tres operaciones abstractivas, que son las siguientes: aislamiento, generalización y gradación de los juicios de posibilidad causal objetiva.

El aislamiento consiste en seleccionar, con el auxilio de la relación de valor, una serie limitada de factores con relevancia causal respecto del fenómeno estudiado, lo cual comporta el establecimiento de una opción de investigación abstractamente separada de otras posibles.

La generalización se lleva a cabo en un experimento ideal que opera con el patrón de inferencia inductiva llamado por Mill método de la diferencia. Generalizar consiste en acudir a reglas generales de experiencia, en las cuales quedan expresadas regularidades empíricas suficientemente observadas, aunque dotadas de diversos grados de generalidad o probabilidad. Tales reglas deben permitir la subsunción de los factores aislados y la identificación de aquellos que tengan relevancia causal, a los cuales, consecuentemente, se aplican otros tantos juicios de posibilidad causal objetiva. Del carácter probabilístico de las reglas generales de experiencia se desprende, obviamente, que la explicación causal significa la probabilidad de que un cierto acontecimiento siga a otro o aparezca juntamente con él.

En la tercera operación, siempre según Weber, se procede a graduar tales juicios de posibilidad causal objetiva según una escala cuyos extremos son la causación adecuada y la causación accidental. La primera corresponde a aquellos factores cuya supresión o alteración hipotética produce resultados totalmente distintos de los aparecidos en el proceso real y la segunda a aquellos otros cuya eliminación o cambio experimental genera efectos apenas diferentes de los ocurridos en dicho proceso.

La fase de administración de la prueba remite a la contrastación empírica de los juicios de posibilidad causal objetiva que han sido hipotéticamente formulados. Nuestro autor

limitó el escenario de dicha contrastación, y eso con importantes atenuaciones, a algunas situaciones de experimentación psicológica, a fenómenos de masa susceptibles de correlación estadística y a casos históricos comparativamente manejables con el método de la diferencia.

Más allá de ese abanico, la imputación causal permanecería en estado hipotético, lo cual llevó a Weber a admitir con toda franqueza que los resultados de la investigación en ciencias sociales son esencialmente más conjeturales y fragmentarios que los obtenidos en las ciencias naturales.

En el utillaje metodológico weberiano descuellan también, y con mucho, los tipos ideales, una peculiar concepción de la causalidad en ciencias sociales y la afinidad electiva.

Un tipo ideal es un cuadro conceptual unitario que se construye mediante la acentuación unilateral de uno o varios puntos de vista, es decir, que resulta de la relación de valor y en el cual se encajan una multitud de fenómenos particulares. No es una imagen especular de tales fenómenos, sino un instrumento heurístico, que, al tiempo que permite identificar la idiosincrasia de cada uno de ellos, hace posible el descubrimiento de regularidades entre los mismos.

El recurso de Weber al método ideal-típico –más a las tipologías ideal-típicas que a los tipos ideales individuales– como herramienta de particularización le distanció del nomologismo propio del paradigma holista, para el cual los conceptos contenidos en las leyes sociales subsumen enteramente los casos reales. Al mismo tiempo, la utilidad que reconoció a dicho método con vistas a la generalización le alejó de la proposición idiográfica, que forma parte del paradigma individualista, según la cual los fenómenos empíricos son absolutamente singulares. Consideró, ciertamente, que todo fenómeno es idiosincrásico, por lo cual negó la posibilidad de generalización en el nivel de la

experiencia, pero no en el de la conceptualización, sin la cual la realidad resultaría totalmente ininteligible.

Ese doble objetivo particularizador y generalizador pretendido por Weber mediante el método ideal-típico le ha valido la fama de metodólogo de la tercera vía o camino intermedio entre el conocimiento idiográfico y el nomotético, lo cual resulta correcto, pero en modo alguno puede ser entendido como equidistancia entre el paradigma individualista y el holista tomados integralmente.

Los tipos ideales de Weber se encuentran en clara sintonía con los conceptos tipos de Rickert y los conceptos generales de Simmel. Además, atribuyó un carácter ideal-típico a distintos constructos intelectuales ajenos. No obstante, fue él quien señaló su uso en ciencias sociales, lo teorizó y lo implementó en un sentido premeditadamente metodológico.

En la metodología weberiana desempeña un papel fundamental, en segundo lugar, su peculiar concepción de la causalidad válida en ciencias sociales. Se trata de una causalidad probabilística, múltiple y circular, perfectamente congruente con su visión de la complejidad de la vida social.

En continuidad con la limitación del alcance de la generalización histórica en el pensamiento de Simmel, Weber entendió la causalidad expresada por las leyes sociales como la probabilidad de que un acontecimiento se encuentre acompañado o seguido por otro. Abandonó de ese modo el esquema tradicional de explicación causal y lo sustituyó por otro, que denominó causalidad adecuada y que, en realidad, es de tipo condicionante, esto es, que, a diferencia de la causación eficiente de Durkheim, no formula una relación necesaria entre una causa y un efecto, sino la favorabilidad de aquella respecto de este.

Además, en respectivo contraste con los principios durkheimianos de unicausalidad y unidireccionalidad, sostuvo la idea de la pluralidad de causas y la de circularidad causal entre diversos factores. Estas tres características de la causalidad al modo de Weber hacen de él un precursor de la teoría de la complejidad.

La tercera gran herramienta presente en la metodología weberiana es la afinidad electiva, aunque bien puede ser pensada como un caso particular de circularidad causal. Designa el proceso por el cual, estribándose en ciertos significados analógicos, dos fenómenos sociales se atraen y refuerzan recíprocamente.

Ocurre con la afinidad electiva, al igual que con los tipos ideales, que es un método que ha sido y sigue siendo espontáneamente utilizado por muchos pensadores y científicos sociales, pero fue Weber quien recurrió sistemáticamente al mismo.

D) Examinar la **posibilidad de entender la metodología weberiana como totalmente antitética respecto de las de Durkheim y Marx** me ha permitido precisar y completar la descripción sistemática de la primera llevada a cabo en el capítulo anterior.

La comparación con Durkheim aquilata el individualismo metodológico previamente atribuido a Weber. Su puesta en relación con Marx afina el papel atribuido por él a las ideas y sopesa su supuesta ideología burguesa.

El carácter axial de la subjetividad en la sociología de Weber, su oposición a la sustancialización de las formaciones sociales y su concepción de la causalidad en términos de probabilidad, multiplicidad y circularidad me han abocado a la afirmación de su antagonismo respecto de la metodología holista propugnada por Durkheim.

A ello se añade la divergencia existente tanto entre sus respectivas concepciones de la sociología, territorial en el caso de Durkheim y procedimental en el de Weber, como

entre la aspiración de aquel a una sociología completa y la asunción por parte de este de unas ciencias sociales intrínsecamente inconclusas.

Con todo, la relación entre acciones individuales, por un lado, y el capitalismo y la burocracia socialmente consolidados, por el otro, fue pensada por Weber en el sentido positivista y estructuralista que corresponde al holismo metodológico. A diferencia de la metodología holista de la reificabilidad sistemáticamente practicada por Durkheim, cabe hablar de una metodología individualista de la reificación aplicada por Weber a esos dos macrofenómenos sociales. El hecho de que no hiciera lo mismo con otras grandes formaciones –como un régimen económico socialista, los ordenamientos jurídicos, las instituciones religiosas o los regímenes de autoridad– en sus respectivas etapas de vigor social constituye una contradicción metodológica en la obra de Weber.

Por otro lado, en lo que respecta ya a la obra de Marx, hemos encontrado que Weber tuvo de ella la visión economicista que, en efecto, le corresponde: la infraestructura económica funge, al menos en última instancia, como factor determinante del resto del entramado social y, específicamente, también del mundo de las ideas.

Reconoció la trascendencia del aporte intelectual realizado por Marx y atribuyó una gran potencialidad heurística a la hipótesis económica, pero rechazó de plano la postulación dogmática de la misma, es decir, el materialismo histórico en tanto que cosmovisión o interpretación unilateralmente económica de la vida social, en general, y de las ideas, en particular. Dicha posición se asemeja extraordinariamente a la de Simmel al identificar críticamente en el marxismo la conversión de un principio interpretativo de la realidad en otro constitutivo de la misma.

Acredita la atribución de valor heurístico a la hipótesis económica por parte de Weber el hecho de que él mismo llevara a cabo investigaciones que mostraron la relevante

incidencia de los factores económicos sobre el pensamiento religioso, aunque siempre en el marco de una causalidad probable o condicionante, múltiple y circular.

Es verdad que la opción de investigación preponderante en sus investigaciones fue el estudio de la fuerza histórica de las ideas, también en el terreno económico. Aun así, dejó meridianamente claro que no pretendía en modo alguno sustituir una explicación economicista de la vida social por otra de signo idealista.

Todo ello induce fuertemente a pensar que el marco teórico de Weber fue el de la circularidad causal entre las ideas y la economía, pensada esta como el conjunto de fenómenos esencialmente económicos, económicamente pertinentes y económicamente condicionados, o sea, de un modo más poliédrico que el operado por Marx al limitar la infraestructura a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción.

Aparece, por otro lado, que no cabe establecer una contraposición entre la teoría social de Marx y la de Weber tomando pie en la orientación ideológica burguesa que a veces se asigna a esta segunda. La aplicación de la etiqueta del Marx burgués a Weber carece de fundamento.

La supuesta adhesión de Weber al liberalismo económico no se compadece ni con sus posiciones ante tesis nodales de esa doctrina, como la expresada en la metáfora de la mano invisible o la de la armonía natural entre los intereses del capital y los del trabajo, ni con su resistencia a la normativización subrepticia de los resultados de la Escuela Austríaca, favorable a la regulación económica por el mercado, ni tampoco con sus críticas a determinadas prácticas capitalistas, tanto históricas como contemporáneas.

Sucede, sencillamente, que Weber pensó que el socialismo de Estado no representaba una alternativa al capitalismo ni siquiera mínimamente deseable. No solo no pondría

término a la separación entre los trabajadores y los propietarios de los medios de producción, sino que, además, generaría un acrecentamiento de la burocratización en marcha, con la consiguiente profundización del sometimiento de los obreros. La historia no le ha privado de razón.

El estereotipo del Marx burgués se ve también desmentido por la receptividad mostrada por Weber hacia los conflictos y las desigualdades sociales, que no guarda ninguna relación con la hermenéutica social de la armonía y de la simetría, típicamente burguesa, y que hace de él uno de los autores mayores de la tradición sociológica del conflicto. De hecho, propuso un modelo tridimensional de estratificación social –clases, estamentos y partidos–, que, afinando sustancialmente el elaborado por Marx, posee una mayor aptitud que este para la captación de la desigualdad en la distribución del poder social.

## 5.2. APORTE DE MAX WEBER A LA METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Tenemos a la vista los elementos que constituyen el aporte de la sociología weberiana de la acción a la metodología de la investigación social, pero todavía conviene fijarlos con mayor sistematicidad.

Según los resultados de una amplia encuesta realizada por la Asociación Internacional de Sociología para su Congreso de 1997, el libro más influyente del XX siglo en el campo de la sociología fue *Economía y sociedad* y el cuarto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (citado por Gil 2014: 10).

Dichos datos vienen a confirmar la percepción espontánea del lugar mayor ocupado por la obra weberiana en la sociología a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días. En efecto, resulta muy relevante la influencia de Weber sobre la sociología del conocimiento, entonces incipiente,, la Escuela de Frankfurt en sus varias generaciones, el

funcionalismo estructural, la sociología crítica, el interaccionismo simbólico, la sociología fenomenológica, la etnometodología, la antropología simbólica, etcétera. No obstante, en consonancia con lo aquí tratado, el aporte de Weber al que atenderé permanece apegado a su aspecto metodológico y a su contexto histórico inmediato.

La contribución global de la sociología de la acción de Weber a la metodología de la investigación social consistió en ofrecer una alternativa a la sociología precedente, de corte claramente holista y cientifista, es decir, caracterizada por supuestos positivistas, estructuralistas y nomológicos. Dicho lo cual, no debe echarse en el olvido la contradicción metodológica que significó su abordaje de la burocracia y del capitalismo socialmente establecidos en términos propios del positivismo y del estructuralismo correspondientes al paradigma sociológico holista.

La mencionada contribución fue posible gracias a la inserción de Weber en la corriente neokantiana, caracterizada por la conciencia del margen de incognoscibilidad del mundo, una epistemología constructivista y procedimental de las ciencias sociales y la idea de la irreductibilidad de lo humano a la naturaleza. Esto último acarreaba una crítica del cientifismo propio de la Ilustración francesa y, por lo mismo, un alegato en favor de un método de trabajo propio de las ciencias sociales, a saber, la comprensión.

Dentro de ese marco general de influencias ejercidas sobre Weber destaca la del planteamiento de la relación de valor y la de los conceptos tipo en la filosofía de Rickert; también la de la percepción del alcance limitado de la generalización histórica y la de la función de los conceptos generales en el pensamiento de Simmel.

La metodología sociológica weberiana se nutrió, ciertamente, de todos esos insumos. Al igual que la urraca, tomó mucho de otros autores, pero, como dice Bruun, “mientras la urraca roba todo aquello que brilla, Weber tiene la interesante y particular cualidad de hacer resplandecer los elementos que toma prestados” (2015: 390-391).

Ciertamente, nuestro autor tuvo el mérito de encajar tales influjos de forma creativa, tanto para marcar diferencias por relación a sus diversas fuentes como a la hora de vertebrarlas en un sistema metodológico comprensivo, que vino a representar una alternativa al holismo sociológico hasta entonces dominante.

Se trata de la metodología sociológica individualista, afanada en explicar la acción social y las macroformaciones sociales resultantes a partir del sentido o significado vinculado por los individuos a sus acciones –la racionalidad expresada en ellas–, con la consiguiente disolución de la disyuntiva cognoscitiva entre comprensión y explicación anteriormente planteada por la corriente hermenéutica. Al mismo tiempo, tal metodología no incurrió en atomismo, sino que la acción social fue definida por Weber como intrínsecamente contextual, esto es, referida a otras acciones e incidida por las macroformaciones sociales.

Se trata de un tipo de individualismo metodológico que, en razón de su amplia concepción de la racionalidad, ofrece una alternativa consistente al característico de la restrictiva teoría de la elección racional, pujante a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Dicha atribución de intelegibilidad o racionalidad a la acción evitó el naturalismo antropológico y el determinismo histórico, haciendo justicia a la condición subjetiva y cultural del ser humano. Además, posibilitó a la sociología comprensiva la práctica explicativa inherente al quehacer científico.

Efectivamente, Weber contribuyó directa y profusamente al avance de las disciplinas sociales en términos de procura de la objetividad científica. En primer lugar, mediante su rechazo del intuicionismo al que venía estando vinculado el método comprensivo en tales disciplinas, con el consiguiente peligro de prolongar la influencia del psicologismo sobre ellas. No obstante, contra la opinión entonces habitual entre los científicos

## Francisco Javier Martínez Real

naturales, admitió y defendió el valor heurístico de la intuición con vistas a la producción de hipótesis, es decir, en el posteriormente denominado por Reichenbach contexto de descubrimiento.

También contribuyó significativamente a desbrozar el camino de las ciencias sociales hacia la objetividad mediante el establecimiento de las condiciones de un conocimiento intersubjetivamente válido.

La primera de tales condiciones, la neutralidad axiológica, contaba con una larga y consistente tradición, pero Weber fue pionero en abordarla detalladamente y en aplicarla a todo el ámbito de las ciencias sociales, lo cual le hizo disentir tanto de la Escuela Histórica, que buscaba empíricamente normas morales objetivas, como de la Austríaca, que se inclinaba a normativizar tácitamente el *modus operandi* típico del *homo oeconomicus*.

Fue éticamente significativa la íntima vinculación por él establecida entre el respeto de esa condición y la honestidad intelectual, que pensó como núcleo deontológico del quehacer científico. A ella se apegó en su actividad profesional, lo cual le dotó de una formidable libertad intelectual. De mil amores habría suscrito la sentencia puesta por Antonio Machado en boca del profesor Mairena: “La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero” (1968: 7).

Dicha neutralidad fue trabajada por Weber a partir de la epistemología constructivista de Rickert y, más exactamente, de su planteamiento de la relación de valor como motor del interés cognoscitivo, aunque, a diferencia de este, no pretendió fundar la objetividad del conocimiento de las ciencias sociales sobre la objetividad del sistema de valores de referencia, sino que concibió todos los sistemas de valores como históricos y, por ende, cambiantes.

De esta historicidad de los valores que guían la labor investigativa concluyó Weber el carácter inherente y, por ello, permanentemente inconcluso de las ciencias sociales, en contraste con la aspiración a un sistema de conocimiento cerrado y completo que, aunque bajo diversas modalidades, era objeto de pretensión tanto en la tradición sociológica holista como en la Escuela Histórica de Economía y en la Austríaca.

La objetividad del conocimiento no fue buscada por Weber en la filosofía de los valores, sino en la puesta en práctica de una segunda condición, de carácter metodológico, a saber, la contrastación empírica de las explicaciones causales como mecanismo de validación intersubjetiva, adelantando planteamientos propios de la filosofía de la ciencia a lo largo del siglo XX.

Además, es posible que la transversalidad de la categoría de probabilidad en la sociología weberiana –desde los tipos ideales hasta las leyes sociales, pasando por las reglas generales de experiencia–, enraizada antropológicamente en su visión de la relativa imprevisibilidad de la acción humana, pueda ser entendida como un despunte del falsacionismo popperiano.

Cabe asimismo considerar como un importante aporte de Weber el afianzamiento de la concepción procedimental de las ciencias sociales preconizada por Dilthey. Dicha concepción reorganizó el edificio de las ciencias sociales, liberando a la sociología de la función de servicio a la historiografía que le asignaba la Escuela Histórica y, por lo mismo, abriéndole de par en par las puertas de su autonomía científica.

En ese mismo orden, esa visión weberiana de las ciencias sociales como puntos de vista específicos sobre objetos de estudio compartidos insta permanentemente a una práctica sistemática de la interdisciplinariedad, de cuya necesidad es actualmente mucho más consciente la comunidad científica.

En lo que respecta ahora a herramientas de investigación particulares, hay que poner de relieve, en primer lugar, la contribución representada por la teorización weberiana de los tipos ideales y la implementación de los mismos en un sentido intencionalmente metodológico, recurso hoy muy frecuente en ciencias sociales. La doble utilidad particularizadora y generalizadora de la metodología ideal-típica permitió afianzar la superación simmeliana de la dicotomía entre la pretensión idiográfica y la nomotética.

Cabe resaltar, en particular, el aporte al estudio sociológico del conflicto representado por los tres tipos ideales de estratificación social –por clases, por estamentos y por partidos– en tanto que instrumentos de captación y análisis del desigual reparto del poder social.

Además, la insistencia de Weber sobre la imperiosa necesidad de la univocidad conceptual propia de los tipos ideales constituye una poderosa llamada de atención a permanecer en guardia frente a la vaguedad y la confusión que, a menudo, hacen presa en las ciencias sociales.

Otras dos herramientas de investigación particulares que merecen ser mencionadas en este contexto de las contribuciones metodológicas de Weber son su concepción de la causalidad en términos de probabilidad o condicionamiento, multiplicidad y circularidad, así como el concepto de afinidad electiva, aunque este pudiera enmarcarse en esa visión circular de la causalidad. Constituyen excelentes recursos para analizar la creciente maraña de estructuras y flujos que tejen el actual devenir de las sociedades modernas. De hecho, la metodología weberiana en lo relativo a ambas herramientas ha sido reconocida como precursora de la teoría de la complejidad.

Un caso particular de circularidad causal particularmente relevante en la evolución de la sociología es el presente en el marco teórico de recíproca incidencia con que Weber pensó la relación entre las ideas y la economía. Tal reciprocidad ofreció una alternativa

al unilateralismo económico del cual era portador el materialismo histórico, permitiendo, al mismo tiempo, la aceptación del valor heurístico de la hipótesis económica.

Debo apuntar, finalmente, la contribución del método comparativo ampliamente aplicado por Weber en su sociología de la religión. Es verdad que su interés temático central vino dado por la influencia del factor religioso sobre el proceso de racionalización occidental, pero tal influencia fue abordada por él comparativamente, es decir, en una perspectiva universal, mediante la cual quebró el eurocentrismo que venía haciendo mella en las ciencias sociales.

## 6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

Abbagnano, Nicolás (1981). *Historia de la filosofía*. Volumen 3, Barcelona: Hora.

Abellán, Joaquín (2001). *Introducción*. Max Weber. La ciencia como profesión. La política como profesión. 2da. ed., Madrid: Espasa Calpe, 9-47.

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

Acanda, Jorge Luis (2006). El pensamiento ético en la antigua Grecia. Jorge Luis Acanda y Jesús Espeja. *La preocupación ética*. La Habana: Lucía Arenal Linares, 55-114.

Adorno, Theodor W. (1996). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.

Aguilar Villanueva, Luis F. (1987). El individualismo metodológico de Max Weber. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 33 (127), 151-172. Obtenido en <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/71822/63371> (consultado el 16 de abril de 2021).

Alaminos, Antonio (2005). *Introducción a la sociología matemática*. Edición electrónica. Alicante: Universidad de Alicante. Obtenido en <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/2296/1/Sociologia%20Matematica.pdf> (consultado el 28 de mayo de 2021).

Alexander, Jeffrey C. (2001). La centralidad de los clásicos. Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros. *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza, 22-80.

Aquino, Santo Tomás de (2001). *Suma de teología*. Tomo I, 4ta. ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Aron, Raymond (2004). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Madrid: Tecnos.

Arriaga Martínez, Rafael (2012). Max Weber: entre relativismo e individualismo metodológico. Entrevista con Michel Maffesoli. *Culturales, VIII* (16), 197-236. Obtenido en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4059030> (consultado el 5 de octubre de 2021).

Bárcenas, Ramón (2002). Contexto de descubrimiento y contexto de justificación: un problema filosófico en la investigación científica. *Acta Universitaria, 12* (2), 48-57. Obtenido en <https://www.redalyc.org/pdf/416/41600206.pdf> (consultado el 16 de agosto de 2021).

Bauman, Zygmunt, y May, Tim (2007). *Pensando sociológicamente*. 2da. ed., Buenos Aires: Nueva Visión.

Beaud, Michel, y Dostaler, Gilles (1993). *La pensée économique depuis Keynes*. Paris: Seuil.

Becker, Gary (1983). *El capital humano*. Madrid: Alianza.

Bell, Daniel (1989). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Bendix, Reinhard (2000). *Max Weber*. 2da. ed., Buenos Aires: Amorrortu.

Bentham, Jeremy (1991). Introducción a los principios de la moral y la legislación. En: *Antología*. Barcelona: Ediciones Península, 45-72.

Berger, Peter L. (1990). Observaciones acerca de la cultura económica. *Estudios Públicos, 40*, 11-30.

Berger, Peter L. (2006). *Introducción a la sociología*. México: Limusa.

*Biblia de Jerusalén* (2009). 4ta. ed., Bilbao: Desclée de Brouwer.

## Francisco Javier Martínez Real

Borón, Atilio A. (2014). *Prólogo*. Pablo Salvat Bologna. Max Weber: poder y racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política. Santiago de Chile: RIL Editores, 13-18.

Bottomore, Tom (1988). Marxismo y sociología. Tom Bottomore y Robert Nisbet (compiladores). *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 146-177.

Boudon, Raymond (1981). *La lógica de lo social. Introducción al análisis sociológico*. Madrid: Rialp.

Boudon, Raymond (1985). *La place du désordre. Critique des théories du changement social*. 2da. ed., Paris: Presses Universitaires de France.

Boudon, Raymond (1989). Los métodos cualitativos. Miguel Abruch Linder (compilador). *Metodología de las ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 290-308.

Boudon, Raymond (2003). *Raison, bonnes raisons*. Paris: Presses Universitaires de France.

Boudon, Raymond (2008). *Le relativisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Boudon, Raymond (2010a). *La racionalidad en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Boudon, Raymond (2010b). *La sociologie comme science*. Paris: La Découverte.

Boudon, Raymond (2018). Individualisme et holisme dans les sciences sociales. Pierre Birnbaum, et Jean Leca (directeurs). *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*. Édition électronique, Chicoutimi: Les Classiques des Sciences Sociales, 51-66. Obtenido en [http://classiques.uqac.ca/contemporains/Leca\\_Jean/Sur\\_individualisme/Sur\\_individualisme.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/Leca_Jean/Sur_individualisme/Sur_individualisme.html) (consultado el 10 de julio de 2021).

Boudon, Raymond, y Filijeule, Reanud (2012). *Les méthodes en sociologie*. 13ra. ed., Paris: Presses Universitaires de France.

Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.

Bourdieu, Pierre (2002). *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre (2019). *Curso de sociología general 1. Conceptos fundamentales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bruun, Hans Henrik (2015). La metodología de Max Weber. Álvaro Morcillo Laiz, y Eduardo Weisz (editores). *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*. México: Fondo de Cultura Económica / Centro de Investigación y Docencia Económicas, 369-394.

Buchanan, James M., McCormick, Robert E., y Tollison, Robert D. (1984). *El análisis económico de lo político*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos.

Bunge, Mario (1999). *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Edición digital, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Bury, John (2009). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.

Castoriadis, Cornelius (1986). El campo de lo social-histórico. *Estudios*, 4, 7-25. Obtenido en <http://estudios.itam.mx/sites/default/files/estudiositamx/files/004/000169665.pdf> (consultado el 12 de octubre de 2021).

Castro Nogueira, Luis (2001). *Apéndice*. Max Weber. La ciencia como profesión. La política como profesión. 2da. ed., Madrid: Espasa Calpe, 179-251.

## Francisco Javier Martínez Real

Cohen, Gerald A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Siglo XXI.

Collins, Randall (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Colliot-Thélène, Catherine (2006). *La sociologie de Max Weber*. Paris: La Découverte.

Comte, Auguste (1980). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza.

Comte, Auguste (2000). *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*. Madrid: Tecnos.

Comte, Auguste (2004). *Curso de filosofía positiva. Lecciones I y II*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.

Copleston, Frederick (1993). *Historia de la filosofía*. Volumen VII, 3ra. ed., Barcelona: Ariel.

Cristiano, Javier L. (2010). Émile Durkheim: sociología y metodología. Roberto von Sprecher (coordinador). *Teorías sociológicas. Introducción a los clásicos*. 4ta. ed., Córdoba, Argentina: Brujas, 89-126.

Dager Alva, Joseph (2004). La *Historik* de J. G. Droysen: un puente entre la investigación empírica y la fundamentación teórica del conocimiento histórico. *Memoria y Civilización*, 7, 197-242. Obtenido en <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/17674/1/26303835.pdf> (consultado el 24 de abril de 2021).

Díaz-Polanco, Héctor (1997). Teoría y categorías en Marx, Durkheim y Weber. Víctor Bravo, Héctor Díaz-Polanco, y Marco A. Michel. *Teoría y realidad en Marx, Durkheim y Weber*. 10ma. ed., México: Juan Pablos Editor, 47-81.

Dilthey, Wilhelm (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

Dilthey, Wilhelm (1986a). Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico. En: *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 90-92.

Dilthey, Wilhelm (1986b). Prólogo al primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu*. En: *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 37-41.

Dilthey, Wilhelm (1986c). Idea fundamental de mi filosofía. En: *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 89-90.

Dilthey, Wilhelm (1986d). La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales. En: *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 271-286.

Dilthey, Wilhelm (2014). *El mundo histórico*. Edición electrónica, México: Fondo de Cultura Económica.

Dunn, John (1995). Conclusión. John Dunn, (director). *Democracia. El viaje inacabado*. Barcelona: Tusquets, 292-320.

Durkheim, Émile (1915). La sociologie. Ministère de l'Instruction Publique. *La science française*. Tome I, Paris: Larousse, 39-48.

Durkheim, Émile (1975). La sociologie et son domaine scientifique. En: *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*. Paris: Éditions de Minuit, 13-36. Obtenido en [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_1/textes\\_1\\_01/socio\\_scientifique.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_01/socio_scientifique.pdf) (consultado el 13 de febrero de 2021).

Durkheim, Émile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

## Francisco Javier Martínez Real

Durkheim, Émile (1988). *Las reglas del método sociológico y otros escritos de filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

Durkheim, Émile (2000). *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*. Madrid: Tecnos.

Durkheim, Émile (2007). *La división del trabajo social*. 6ta. ed., México: Colofón.

Durkheim, Émile (2012). *El suicidio*. 2da. ed., Madrid: Akal.

Elster, Jon (1992). *Una introducción a Karl Marx*. 2da. ed., México: Siglo XXI.

Elster, Jon (2010). *La explicación del comportamiento social*. Barcelona: Gedisa.

Engels, Friedrich (1980a). Carta a Conrado Schmitd del 27 de octubre de 1890. Karl Marx, y Friedrich Engels. *Obras escogidas*. Tomo III, 276-279. Obtenido en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v3.pdf> (consultado el 21 de marzo de 2021).

Engels, Friedrich (1980b). Carta a W. Borgius del 25 de enero de 1894. Karl Marx, y Friedrich Engels. *Obras escogidas*. Tomo III, 283-285. Obtenido en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v3.pdf> (consultado el 21 de marzo de 2021).

Engels, Friedrich (1980c). Carta a Conrado Schmitd del 5 de agosto de 189(). Karl Marx, y Friedrich Engels. *Obras escogidas*. Tomo III, 273-274. Obtenido en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v3.pdf> (consultado el 21 de marzo de 2021).

Fariñas Dulce, María José (1989). *La sociología del derecho de Max Weber*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Fidanza, Eduardo (2005). La jaula de hierro cien años después: consideración acerca de una metáfora perdurable. *Estudios sociológicos*, 23 (39), 845-855. Obtenido en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6163959.pdf> (consultado el 24 de noviembre de 2021).

Freund, Julien (1967). *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Península.

Freund, Julien (1988). La sociología alemana en la época de Max Weber. Tom Bottomore, y Robert Nisbet (compiladores). *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 178-217.

Freund, Julien (1992). *D'Auguste Comte à Max Weber*. Paris: Economica.

Gabilondo Pujol, Ángel (1988). *Dilthey: vida, expresión e historia*. Madrid: Cincel.

Game, Ann, y Metcalfepp, Andrew (2015). *Sociología apasionada*. Barcelona: OUC.

García Alcaraz, Juan Fernando (2020). La crítica de Max Weber a la tradición historicista alemana. *Revista Mexicana de Sociología*, 82 (4), 919-947. Obtenido en <http://mexicanadesociologia.unam.mx/docs/vol82/num4/v82n4a7.pdf> (consultado el 15 de agosto de 2021).

García Blanco, José María (1985). *Estudio preliminar*. Max Weber. El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales. Madrid: Tecnos, IX-XXIV.

García Selgas, Fernando J. (1998). Comprensión. Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa, y Cristóbal Torres (editores). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza, 128-129.

Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

## Francisco Javier Martínez Real

Gibert Galassi, Jorge (2019). Reglas contemporáneas de construcción teórica en sociología. Sergio Tonkonoff (compilador). *La teoría social desde América Latina*. Buenos Aires: Pluriverso, 151-174.

Giddens, Anthony (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Giddens, Anthony (1988). El positivismo y sus críticos. Tom Bottomore, y Robert Nisbet (compiladores). *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 273-326.

Giddens, Anthony (2015). *Sociología*. 6ta. ed. en versión digital, Madrid: Alianza.

Giddens, Anthony, y Sutton, Philip W. (2015). *Conceptos esenciales de Sociología*. Edición electrónica, Madrid: Alianza.

Gil Villegas, Francisco (2014). *Introducción*. Max Weber. Economía y sociedad. Edición electrónica, México: Fondo de Cultura Económica, 10-107.

Gil Villegas, Francisco (2015). *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*. Edición electrónica, México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.

Gil Villegas, Francisco (2016). La influencia de Georg Simmel sobre Max Weber especialmente en la génesis de La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Esteban Vernik, y Hernán Borisonik (editores). *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva*. Edición digital, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 205-225.

Giner, Salvador (1982). *Historia del pensamiento social*. 13ra. ed., Barcelona: Ariel.

Giner, Salvador (2004). *Teoría sociológica clásica*. 2da. ed., Barcelona: Ariel.

Giner, Salvador, y Lamo de Espinosa, Emilio (1998a). Max Weber. Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa, y Cristóbal Torres (editores). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza, 828-830.

Giner, Salvador, y Lamo de Espinosa, Emilio (1998b). Sociología. Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa, y Cristóbal Torres (editores). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza, 707-708.

Girola, Lidia G. (1985). Sobre la metodología de Max Weber: explicación y comprensión. F. Galván, L. Girola, V. Sánchez, y C. Nelson. *Max Weber: elementos de Sociología*. Puebla: UAM-Azc. & UAP, 81-126.

Goldthorpe, John H. (2017). *La sociología como ciencia de la población*. Edición digital, Madrid: Alianza.

Gómez de Mantilla, Luz Teresa (2014). *La sociología en El capital de Karl Marx*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

González García, José M. (1992). *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Tecnos.

González, Luis Armando (1993). El «individualismo metodológico» de Max Weber y las modernas teorías de la elección racional. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 34, 431-447. Obtenido en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6521277> (consultado el 24 de junio de 2021).

González-Anleo, Juan (1991). *Para comprender la sociología*. Estella: Verbo Divino.

Grossi, Erica (2016). *Weber. Las ciencias sociales ante la modernidad*. Barcelona: Batiscafo.

## Francisco Javier Martínez Real

Guadarrama González, Pablo (2018). *Para qué sirve la epistemología a un investigador y un profesor*. Bogotá: Magisterio.

Habermas, Jürgen (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

Habermas, Jürgen (1998). *Más allá del Estado nacional*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hasrun, Hipólito (2017). *Neomecanicismo. El rol de los mecanismos sociales y naturales en la ciencia actual*. Edición digital, Buenos Aires: Teseo.

Hayek, Friedrich von (1953). *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*. Paris: Plon.

Hayek, Friedrich von (1986). *Le mirage de la justice sociale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Hayek, Friedrich von (1993). *La route de la servitude*. Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France.

Hechter, Michael (1992). La teoría de la opción racional y la sociología histórica. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XLIV (3), 391-398.

Herder, Johann Gottfried (1959): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.

Herreros Vázquez, Francisco (2008). Confianza, elección racional y teoría de juegos. Fernando Aguiar, Julia Barragán, y Nelson Lara (coordinadores). *Economía, sociedad y teoría de juegos*. Madrid: McGraw-Hill / Interamericana Editores, 175-187.

Hobbes, Thomas (1980). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

Hughes, John, y Sharrock, Wes (1999). *La filosofía de la investigación social*. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund (1992). El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica. En: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, 35-65.

Inda, Graciela Alejandra (2009). Las concepciones del Estado de Durkheim y Weber ante la teoría política marxista: vínculos, cruces y desacuerdos. *Athenea Digital*, 15, 97-118. Obtenido en <https://atheneadigital.net/article/view/n15-inda> (consultado el 23 de enero de 2021).

Jankélévitch, Vladimir (2007). *Georg Simmel, filósofo de la vida*. Barcelona: Gedisa.

Jeannot, Fernando (2018). El conflicto del método. *Análisis Económico*, XXXIII (82), 59-72. Obtenido en <http://www.scielo.org.mx/pdf/ane/v33n82/2448-6655-ane-33-82-59.pdf> (consultado el 16 de mayo de 2021).

Joas, Hans, y Knöbl, Wolfgang (2011). *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.

Kant, Immanuel (2004). Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? En: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza, 81-93.

Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.

Kristol, Irving (1987). *Reflexions d'un néo-conservateur*. Paris: Presses Universitaires de France.

Kuhn, Thomas S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

Lamo de Espinosa, Emilio (2001). La sociología del siglo XX. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 96, 21-49. Obtenido en <https://www.redalyc.org/pdf/997/99717909003.pdf> (consultado el 1 de diciembre de 2021).

Lamo de Espinosa, Emilio, González García, José María, y Torres Alberó, Cristóbal (1994). *La sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid: Alianza.

Ligarribay, Víctor Hugo (2017). Sociología y contractualismo: una lectura crítica de Hobbes y Kant. *Cuadernos Universitarios*, 10, 121-127. Obtenido en <https://www.ucasal.edu.ar/htm/cuadernos-universitarios/archivos/pdf/08-Ligarribay.pdf> (consultado el 28 de febrero de 2021).

Lipset, Seymour Martin (1962). *L'homme et la politique*. Paris: Du Cerf.

López de la Vieja, Teresa (2009). Comprensión. Román Reyes. *Diccionario crítico de las ciencias sociales*. Obtenido en <https://webs.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/C/compression.htm> (consultado el 24 de abril de 2021).

Löwith, Karl (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Gedisa.

Löwy, Michael (2004). Le concept d'affinité élective chez Max Weber. *Archives de sciences sociales des religions*, 127, 93-103. Obtenido en <https://journals.openedition.org/assr/1055> (consultado el 11 de octubre de 2021).

Luckmann, Thomas (1996) *Teoría de la acción social*. Barcelona: Paidós.

Luengo González, Enrique (2016). El conocimiento complejo: método-estrategia y principios. Leonardo Gabriel Rodríguez Zoya (coordinador). *La emergencia de los*

*enfoques de la complejidad en América Latina*. Buenos Aires: Comunidad Editora Latinoamericana, 61-82. Obtenido en <https://rei.iteso.mx/handle/11117/5407> (consultado el 10 de octubre de 2021).

Machado, Antonio (1968). *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*. Volumen I, 4ta. ed., Buenos Aires: Losada. Obtenido en <https://archive.org/details/juandemairenasen0000mach> (consultado el 8 de enero de 2022).

Macionis, John J., y Plummer, Ken (2011). *Sociología*. 4ta. ed., Madrid: Pearson.

Mardones, José María (1989). La «kulturkampf» del neoconservadurismo americano. *Sistema*, 91, 57-81.

Mardones, José María (1991). *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*. Santander: Sal Terrae.

Mardones, José María (1995). *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Madrid: PPC.

Marradi, Alberto, Archenti, Nélica, y Piovani, Juan Ignacio (2007). *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Emecé.

Marsal, Juan F. (1978). *Max Weber y su obra*. Barcelona: Dopesa.

Martínez Real, Francisco Javier (1999). A vueltas con la nación. Política y cultura. *Estudios Filosóficos*, 139, 519-563.

Martínez Real, Francisco Javier (2010). *El fenómeno neoconstitucional como objetivación jurídica de la dignidad humana*. Santo Domingo: Universidad Iberoamericana.

## Francisco Javier Martínez Real

Martínez Real, Francisco Javier (2013). *Sociología* [Material de aula, inédito]. Santo Domingo: Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó.

Marx, Karl (1852). Carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852. Karl Marx, y Friedrich Engels. *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago, 53-57.

Marx, Karl (1877). Carta al director de Otiechéstvennie Zapiski. Karl Marx, y Friedrich Engels. *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago, 288-291.

Marx, Karl (1968). *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Guillermo Federico Hegel. Filosofía del derecho. 5ta. ed., Buenos Aires: Claridad, 7-22.

Marx, Karl (1975a). *El capital*. Tomo I, libro I, volumen 1, México: Siglo XXI.

Marx, Karl (1975b). *El capital*. Tomo I, libro I, volumen 2, México: Siglo XXI.

Marx, Karl (1981). *El capital*. Tomo III, libro III, volumen 8. México: Siglo XXI

Marx, Karl (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política*. 21ra. ed., México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2003). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Edición digital, Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, Karl (2004). *Miseria de la filosofía*. Madrid: EDAF.

Marx, Karl (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1957-1858*. Volumen I, 20ma. ed., México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2015). Tesis sobre Feuerbach. En: *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 107-109.

Marx, Karl, y Engels, Friedrich (2008). *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Marx, Karl, y Engels, Friedrich (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Mazora, Martín (2017). *Marx discípulo de Engels: una nueva lectura de la génesis de marxismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.

Medina Echavarría, José (1964). *Nota preliminar a la primera edición en español*. Max Weber. Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica, xvii-xxii.

Mehring, Franz (2017). *Marx. Historia de su vida*. Buenos Aires: Marat.

Mendoza-Canales, Ricardo (2015). *Husserl*. Madrid: RBA Contenidos Editoriales.

Mill, John Stuart (1917). *Sistema de lógica inductiva y deductiva*. Madrid: Daniel Jorro.

Mises, Ludwig von (1994). *Liberalismo*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Mitzman, Arthur (1976). *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid. Alianza.

Mommsen, Wolfgang (1981). *Max Weber: sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa.

Monereo Pérez, José Luis (2013). *Modernidad y capitalismo. Max Weber y los dilemas de la teoría política y jurídica*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo.

Montesquieu (1906). *El espíritu de las leyes*. Tomo I, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.

## Francisco Javier Martínez Real

Morcillo Laiz, Álvaro (2015). El estilo de Max Weber. Sobre su participación en política y sobre el modo científico de escribir sociología. *Estudios sociológicos*, 33 (98), 409-427. Obtenido en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6131105> (consultado el 31 de enero de 2021).

Morin, Edgar (2005). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Munk, Rolando (2017). *Marx 2020*. Barcelona: Ediciones de Pasado y Presente.

Nahrendorf, Richard O. (1963). El concepto de tipo-ideal. *Revista Mexicana de Sociología*, 25 (2), 521-540. Obtenido en <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/58764/> (consultado el 8 de mayo de 2021).

Navarro Pérez, Jorge (2002). La contribución de J. G. Droysen a la filosofía de la historia y a la hermenéutica. *Estudios Filosóficos*, 146, 39-67.

Nietzsche, Friedrich (1972). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, Friedrich (1990). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila.

Nisbet, Robert (2009a). *La formación del pensamiento sociológico*. Volumen I, 2da. ed., Buenos Aires: Amorrortu.

Nisbet, Robert (2009b). *La formación del pensamiento sociológico*. Volumen II, 2da. ed., Buenos Aires: Amorrortu.

Nohlen, Dieter (2011). *¿Cómo estudiar ciencia política? Una introducción en trece lecciones*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Nozick, Robert (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, José (1964). Guillermo Dilthey y la idea de la vida. En: *Obras completas*. Tomo VI, 6ta. ed., Madrid: Revista de Occidente, 165-214.

Ortiz Ocaña, Alexander (2015). *Enfoques y métodos de investigación en las ciencias sociales*. Bogotá: Ediciones de la U.

Paradedda, Daniel, Pintos Andrade, Esteban W., y Ríos, Alejandra (2007). *Sociología*. 2da. ed., Buenos Aires: Maipue.

Parkin, Frank (2009). *La sociología de Max Weber*. Barcelona: Hacer.

Parsons, Talcott (1968). *La estructura de la acción social*. Volumen II, Madrid: Guadarrama.

Patocka, Jan (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.

Peñalver López, Jorge (2010). Individualismo metodológico y sociología comprensiva. *Logos*, 40, 201-231. Obtenido en <https://revistas.ucm.es/index.php/asem/article/view/asem1010110201a/15034> (consultado el 18 mayo de 2021).

Pérez Latorre, Laureano (1998). Positivismo. Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa, y Cristóbal Torres (editores). *Diccionario de sociología*. Madrid: Alianza, 589-590.

Plaza, Orlando (2014). *Teoría sociológica. Enfoques diversos, fundamentos comunes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Poggi, Gianfranco (2006). *Weber*. Madrid: Alianza.

Popper, Karl (1973). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.

## Francisco Javier Martínez Real

Prats, Joaquim, y Fernández, Roberto (2017). ¿Es posible la explicación objetiva sobre la realidad social? *Didacticae*, 1, 97-110. Obtenido en <http://www.ub.edu/histodidactica/images/documentos/pdf/prastRoberto.pdf> (consultado el 8 de marzo de 2021).

Radkau, Joachim (2012). *Max Weber. La pasión del pensamiento*. Edición electrónica. México: Fondo de Cultura Económica.

Ramírez Plascencia, Jorge (2011). Durkheim ante el tribunal de los hechos. Acerca de la compleja y no dirimida actualidad de El suicidio. Jorge Ramírez Plascencia, y Ana Cecilia Morquecho Güitrón (coordinadores). *Repensar a los teóricos de la sociedad*. Tomo I, Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 93-136.

Rammstedt, Otthein, y Cantó i Milà, Natalia (2007). Georg Simmel (1858-1918). Olga Sabido Ramos. *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*. Barcelona: Anthropos, 112-127.

Reale, Giovanni, y Antiseri, Dario (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo 3, Barcelona: Herder.

Rendueles, César (2012). *Introducción*. Karl Marx. Escritos sobre materialismo histórico. Madrid: Alianza, 9-32.

Reyes Morris, Víctor (2014). Cinco tesis sobre la relación sociológica entre Max Weber y Émile Durkheim. Clemencia Tejeiro Sarmiento (editora). *Max Weber. Significado y actualidad*. Edición electrónica, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 519-541. Obtenido en <https://es.scribd.com/book/436271200/Max-Weber-Significado-y-actualidad> (consultado el 12 de julio de 2021).

Rezola Amelivia, Rodolfo (2015). *Dilthey*. Barcelona: RBA Contenidos Editoriales y Audiovisuales.

Rickert, Heinrich (1922). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid: Calpe.

Rickert, Heinrich (1984). La ciencia natural y las ciencias históricas. Juan Carlos García-Borrón (compilador). *Teoría del conocimiento y metodología de las ciencias*. Barcelona: Vicens Vives, 94-96.

Ricoeur, Paul (2004). *Tiempo y narración*. Volumen I, 5ta. ed., Madrid: Siglo XXI.

Ritzer, George (1993). *Teoría sociológica clásica*. 3ra. ed., Madrid: McGraw-Hill.

Rosental, M. M., y Iudin, P. F. (1965). *Diccionario filosófico*. Rosario: Universo.

Rossi, Pietro (1973). *Introducción*. Max Weber. Ensayos sobre metodología sociológica. Buenos Aires: Amorrortu, 9-37.

Rousseau, Jean-Jacques (2007). *Contrato social*. 12da. ed., Madrid: Espasa Calpe.

Rubel, Maximilien (1970). *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires: Paidós.

Saint-Simon, Claude-Henri de (1977). De la physiologie sociale. *Oeuvres*, tomo V, Genève: Slatkine Reprints, 175-197.

Saint-Simon, Claude-Henri de (1852). *Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. Tome II, Paris: Librairie scientifique-industrielle. Obtenido en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k61194887?rk=85837;2#> (consultado el 27 de septiembre de 2021).

Sisón, Alejo J. (1994). *Filosofía de la economía*. Tomo II. Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo. Obtenido en [https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3921/1/Cuaderno\\_049.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3921/1/Cuaderno_049.pdf) (consultado el 8 de abril de 2021).

## Francisco Javier Martínez Real

Salvat Bologna, Pablo (2014). *Max Weber: poder y racionalidad. Hacia una refundación normativa de la política*. Santiago de Chile: RIL Editores.

Sandoval Casilimas, Carlos A. (2002). *Investigación cualitativa*. Edición electrónica, Bogotá: Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior. Obtenido en [https://www.academia.edu/15022941/Investigaci%C3%B3n\\_Cualitativa\\_Carlos\\_A\\_Sandoval\\_Casilimas](https://www.academia.edu/15022941/Investigaci%C3%B3n_Cualitativa_Carlos_A_Sandoval_Casilimas) (consultado el 27 de noviembre de 2020).

Schluchter, Wolfgang (2017). *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. Edición electrónica, México: Fondo de Cultura Económica.

Schütz, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós.

Sica, Alan (2003). *Paul Honigsheim and Max Weber's Lost Decade*. Paul Honigsheim. *The unknown Max Weber*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, ix-xxi.

Simmel, Georg (1976). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Simmel, Georg (2002a). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.

Simmel, Georg (2002b). Nota complementaria a «El problema de la sociología». *Sociológica*, 17 (50), 201-203. Obtenido en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026563010> (consultado el 14 de mayo de 2021).

Simmel, Georg (2015). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. Edición electrónica, México: Fondo de Cultura Económica.

Sisón, Alejo J. (1994). *Filosofía de la economía*. Tomo II. Pamplona: Instituto Empresa y Humanismo. Obtenido en [https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3921/1/Cuaderno\\_049.pdf](https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/3921/1/Cuaderno_049.pdf) (consultado el 8 de abril de 2021).

Smith, Adam (1994). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.

Smith, Adam (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.

Solís Gadea, Héctor Raúl (2011). Max Weber: aproximaciones a la actualidad de un clásico. Jorge Ramírez Plascencia, y Ana Cecilia Morquecho Güitrón (coordinadores). *Repensar a los teóricos de la sociedad*. Tomo I, Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara.

Spencer, Herbert (1879). *The principles of Psychology*. Volume I, 2nd. ed., New York: Williams and Norgate. Obtenido en <https://books.google.com.do/books?id=qAYwHn9xK28C&pg=PT2&dq=The+principles+of+Psychology+Spencer&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwj-s-lnU457vAhUWCs0KHfQYBVkQ6AEwAnoECAEQAg#v=onepage&q&f=false> (consultado el 7 de marzo de 2021).

Spencer, Herbert (1904). *La justicia*. Madrid: La España Moderna. Obtenido en <https://bib.us.es/derechoytrabajo/pixelegis> (consultado el 7 de marzo de 2021).

Spencer, Herbert (2004). ¿Qué es una sociedad? Una sociedad es un organismo. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 107, 231-243. Obtenido en [http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_107\\_121168250759211.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_107_121168250759211.pdf) (consultado el 7 de marzo de 2021).

Steiner, Philippe (2015). *La sociología económica*. Edición electrónica, Madrid: Síntesis.

Stigler, George J. (1987). *El economista como predicador y otros ensayos*. Barcelona: Folio.

Szilasi, Wilhelm (1973). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.

## Francisco Javier Martínez Real

Tezanos Tortajada, José Félix (2006). *La explicación sociológica: una introducción a la Sociología*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Therborn, Göran (2018). *Ciencia, clase y sociedad. Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico*. Edición electrónica: Titivillus. Obtenido en <https://es.scribd.com/document/414889824/Ciencia-clase-y-sociedad-Goran-Therborn-pdf> (consultado el 14 de septiembre de 2021).

Timasheff, Nicholas S. (1961). *La teoría sociológica. Su naturaleza y desarrollo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tocqueville, Alexis de (1957). *La democracia en América*. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

Tocqueville, Alexis de (1996). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.

Toledo Patiño, Alejandro (2019). La Escuela Histórica alemana y el debate del método. *Denarius, revista de economía y administración*, 37, 83-104. Obtenido en <https://denarius.izt.uam.mx/index.php/denarius/article/view/423/340> (consultado el 21 de abril de 2021).

Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.

Touchard, Jean (1961). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.

Touraine, Alain (1987). *El regreso del actor*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

Touraine, Alain (1994). *Crítica de la modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Touraine, Alain (2003). Del sistema al actor. *Revista Colombiana de Sociología*, 20, 167-185.

Tribe, Keith (2015). ¿Qué es la Sozialökonomik? Álvaro Morcillo Laiz, y Eduardo Weisz (editores). *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*. México: Fondo de Cultura Económica / Centro de Investigación y Docencia Económicas, 199-227.

Velasco Gómez, Ambrosio (2012). Hermenéutica y ciencias sociales. Enrique de la Garza Toledo, y Gustavo Leyva (coordinadores). *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 210-235. Obtenido en [https://www.academia.edu/9116048/Tratado\\_de\\_Metodolog%C3%ADa\\_de\\_las\\_Ciencias\\_Sociales\\_perspectivas\\_actuales\\_Enrique\\_de\\_la\\_Garza\\_Toledo\\_y\\_Gustavo\\_Leyva](https://www.academia.edu/9116048/Tratado_de_Metodolog%C3%ADa_de_las_Ciencias_Sociales_perspectivas_actuales_Enrique_de_la_Garza_Toledo_y_Gustavo_Leyva) (consultado el 11 de diciembre de 2020).

Vericat, José (1976). *Ciencia, historia y sociedad. Problemas de metodología e ideología de las ciencias sociales a partir de Max Weber*. Madrid: Istmo.

Vernik, Esteban (2007). *Introducción: Max Weber según Karl Löwith*. Karl Löwith. Max Weber y Karl Marx. Barcelona: Gedisa, 9-27.

Vernik, Esteban (2009). *Simmel, sociólogo de la vida*. Buenos Aires: Quadrata.

Villacañas Berlanga, José Luis (2005). Max Weber entre liberalismo y republicanism. *Isegoría*, 33, 127-141.

Von Sprecher, Roberto (2010). La sociología comprensiva de Max Weber. Roberto von Sprecher (coordinador). *Teorías sociológicas. Introducción a los clásicos*. 4ta. ed., Córdoba, Argentina: Brujas, 131-192.

## Francisco Javier Martínez Real

Wallerstein, Immanuel (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México: Siglo XXI.

Wallerstein, Immanuel (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.

Weber, Marianne (1964). *Del prólogo a la primera edición*. Max Weber. Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica, XXIII.

Weber, Marianne (1988). *Max Weber. A biography*. London and New York: Routledge.

Weber, Max (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. 2da. ed., México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weber, Max (1978). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: La Pléyade.

Weber, Max (1981). La sociología de Simmel. *Papers: revista de sociología*, 15, 147-151. Obtenido en <https://papers.uab.cat/article/view/v15-george-simmel/pdf-es> (consultado el 17 de febrero de 2021).

Weber, Max (1985). *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

Weber, Max (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo I, 2da. ed., Madrid: Taurus.

Weber, Max (1992). Informe a la Sociedad Alemana de Sociología. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 58, 189-207. Obtenido en [http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_058\\_10.pdf](http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_058_10.pdf) (consultado el 10 de julio de 2021).

Weber, Max (1998). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza.

Weber, Max (2001). *La ciencia como profesión. La política como profesión*. 2da. ed., Madrid: Espasa Calpe.

Weber, Max (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Weber, Max (2010). *Le judaïsme antique*. Édition électronique, Paris: Flammarion.

Weber, Max (2012). *Historia económica general*. Edición electrónica, México: Fondo de Cultura Económica.

Weisz, Eduardo (2008). *El origen de la sociedad moderna en clave histórico-filosófica. Las influencias de Rickert y Simmel sobre Weber*. Obtenido en <https://www.aacademica.org/000-096/514> (consultado el 8 de mayo de 2021).

Weisz, Eduardo (2016). "Debe entenderse por sociología...". Georg Simmel y Max Weber: el problema de la sociología. Esteban Vernik, y Hernán Borisonik (editores). *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva*. Edición digital, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 169-186.

Wright Mills, Charles (1996). *La imaginación sociológica*. La Habana: Instituto del Libro.

Wright, Georg Henrik von (1979). *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza.

Zabludovsky, Gina (2007). Max Weber y Georg Simmel. Olga Sabido Ramos. *Georg Simmel*. Una revisión contemporánea. Barcelona: Anthropos, 143-160.

## DATACIÓN BIOGRÁFICA DE LOS AUTORES MENCIONADOS

Adorno, Theodor	1903-1969
Aquino, Tomás de	1224/5-1274
Aristóteles	384-322 a. C.
Becker, Gary	1930-2014
Bentham, Jeremy	1748-1832
Berger, Peter	1929-2017
Bergman, Torbern	1735-1784
Buchanan, James	1919-2013
Calvin, Jean	1509-1564
Comte, Auguste	1798-1857
Darwin, Charles	1809-1882
Delbrück, Hans	1848-1929
Dilthey, Wilhelm	1833-1911
Droysen, Johann Gustav	1808-1884
Durkheim, Émile	1858-1917
Engels, Friedrich	1820-1895
Giddens, Anthony	1938-
Gresham, Thomas	1519-1579
Habermas, Jürgen	1929-
Hayek, Friedrich von	1899-1992

Hegel, Friedrich	1770-1831
Herder, Johann Gottfried	1744-1803
Hildebrand, Bruno	1812-1878
Hirshleifer, Jack	1925-2005
Hobbes, Thomas	1588-1679
Humboldt, Wilhelm von	1767-1835
Hume, David	1711-1776
Husserl, Edmund	1859-1938
Jaffé, Edgar	1866-1921
Jellinek, Georg	1851-1911
Kant, Immanuel	1724-1804
Kantorowicz, Hermann	1877-1940
Knies, Karl	1821-1898
Kuhn, Thomas	1922-1996
Lazarus, Moritz	1824-1903
Machado, Antonio	1875-1939
Mandeville, Bernard de	1670-1733
Marshall, Alfred	1842-1924
Marx, Karl	1818-1883
Mauss, Marcel	1872-1950
Menger, Carl	1840-1921
Meyer, Eduard	1855-1930

## Francisco Javier Martínez Real

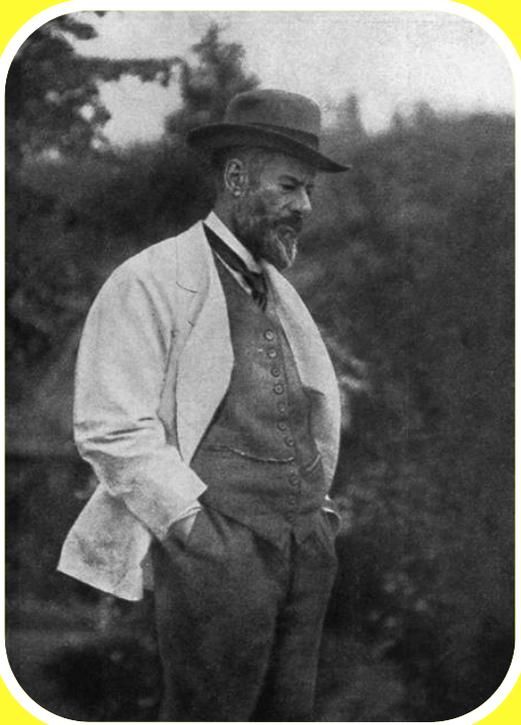
Michels, Robert	1876-1936
Mill, John Stuart	1806-1873
Mises, Ludwig von	1881-1973
Mommsen, Wolfgang	1930-2004
Montesquieu, Charles Louis	1689-1755
Newton, Isaac	1642-1727
Nozick, Robert	1938-2002
Ortega y Gasset, José	1883-1955
Palyi, Melchior	1892-1970
Pareto, Vilfredo	1848-1923
Parsons, Talcott	1902-1979
Popper, Karl	1902-1994
Quételet, Adolphe	1796-1874
Ranke, Leopold von	1795-1886
Reichenbach, Hans	1891-1953
Ricardo, David	1772-1823
Rickert, Heinrich	1863-1936
Roscher, Wilhelm	1845-1923
Rousseau, Jean-Jacques	1712-1778
Saint-Simon, Claude-Henri	1760-1825
Savigny, Friedrich Karl von	1779-1861
Schmoller, Gustav von	1838-1917

Schütz, Alfred	1899-1959
Simmel, Georg	1858-1918
Smith, Adam	1723-1790
Solomon, Albert	1876-1914
Spencer, Herbert	1820-1903
Spengler, Oswald	1880-1936
Stalin, Iósif	1878-1953
Steinthal, Herman	1823-1899
Stigler, George	1911-1991
Tocqueville, Alexis de	1805-1859
Tolstoi, León	1828-1910
Tönnies, Ferdinand	1855-1936
Vico, Giambattista	1668-1744
Von Kries, Johannes	1853-1928
Weber, Marianne	1870-1954
Weber, Max	1864-1920
Windelband, Wilhelm	1848-1915
Wright Mills, Charles	1916-1962
Wundt, Wilhelm	1832-1920



Los escritos metodológicos de Weber son ampliamente polémicos y para llevar a cabo sus propósitos toma prestado mucho de otros pensadores, tal como lo hace la urraca. Sin embargo, mientras la urraca roba todo aquello que brilla, Weber tiene la interesante y particular cualidad de hacer resplandecer los elementos que toma prestados.

**(Hans Henrik Bruun)**



Es necesario romper con la prioridad concedida durante mucho tiempo a las sociologías del sistema y ubicarse en una perspectiva weberiana.

**(Alain Touraine)**

Creo que no es una casualidad que Weber declarara no haber sido intelectualmente feliz sino durante su año vienés. Debido sobre todo a la influencia del marginalismo económico, la idea de que los fenómenos sociales son productos de las conductas individuales se consideró obvia en Viena y ociosa en Alemania, particularmente a causa del historicismo que reinaba allí, especialmente en los estudios económicos.

**(Raymond Boudon)**