

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA IV (TEORIA DEL CONOCIMIENTO E
HISTORIA DEL PENSAMIENTO)

PROCESO DE RACIONALIZACION Y "ETHOS" CAPITALISTA.

INTERPRETACION WEBERIANA DE LA MODERNIDAD.

Tesis presentada por Yolanda Ruano de la Fuente, bajo la dirección del Catedrático de Filosofía Doctor Don Jacobo Muñoz Veiga, para optar al grado de doctor.

Madrid, 1 de julio de 1992.

PROCESO DE RACIONALIZACION Y "ETHOS" CAPITALISTA.

INTERPRETACION WEBERIANA DE LA MODERNIDAD.

INDICE

	Páginas.
INTRODUCCION	6
I. EL PROBLEMA: HACIA UNA RECONSTRUCCION HISTORICO-TEORICA DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL DESDE LA PERSPECTIVA DE SU RACIONALISMO ESPECIFICO	20
I.1. Fundamentos metodológicos del proyecto weberiano	25
I.2. ¿Un proceso de desarrollo histórico-universal de la Razón?	36
NOTAS	55
II.RACIONALIDAD Y RACIONALIZACION	67
II.1. ANFIBOLOGIA DEL CONCEPTO DE "RACIONALIDAD"	70
1. ANATOMIA DE LA ACCION RACIONAL	72
1.1. "Acción", "sentido", y "comprensión": Una urdimbre conceptual para una "ciencia comprensiva"	73
1.2. Grados de racionalidad de la acción	91
1.3. Tipos de acción racional: "zweckrationales Handeln" y "wertrationales Handeln"	94
a) "Zweckrationales Handeln": Acción técnico-instrumental	96
b) "Zweckrationales Handeln": Acción electiva	101
c) "Wertrationales Handeln": Acción racional conforme a valores	106

1.4. Límites de la racionalidad valorativa: Una noción perspectivista de lo racional	112
a) Una ontología pluralista de las esferas de valor	114
b) Politeísmo de "postulados de valor"	128
c) Acción y renuncia: núcleo de la eticidad weberiana	139
d) Resistencias a la orientación por valores: la "paradoja de las consecuencias"	148
NOTAS	156
II.2. ANFIBOLOGIA DEL CONCEPTO DE "RACIONALIZACION"	180
1. MANIFESTACIONES ORIGINALES DEL RACIONALISMO MODERNO	188
A) Racionalización cultural	189
B) Racionalización social como modernización	211
1. Racionalismo económico moderno: Rasgos y funciones	212
2. Estado racional moderno	222
C) Racionalización vital-personal: formación de un estilo de vida "racional"	236
NOTAS	240
III. GENEALOGIA DE LA MODERNIDAD (RACIONALISMO ETICO Y PROCESO DE MODERNIZACION)	254
III.1. ACERCA DE LOS FUNDAMENTOS RELIGIOSOS DEL "ETHOS" MODERNO	259
1. Restricción metodológica del análisis de "La ética protestante...": Una interpretación "idealista" del desarrollo de la modernidad	266

2. La "paradoja" como clave interpretativa de la relación entre ascetismo protestante y "ethos" capitalista	277
3. ¿Qué se entiende por "espíritu" del capitalismo?	285
a) El espíritu del capitalismo es un específico "ethos"	285
b) Reducción utilitarista del "ethos" moderno	289
c) "Ethos" económico moderno y estructuras de conciencia tradicionales: Obstáculos internos a la implantación del "espíritu" del capitalismo moderno	294
NOTAS	306
III.2 ACERCA DE LA "RAIZ" RELIGIOSA DEL DEBER PROFESIONAL	320
1. "Lo que le debemos a Lutero"	320
2. "Y serás un monje en el mundo"	336
a) De "decretum horribile": Fundamentos dogmáticos del racionalismo ascético	340
b) Sobre la certeza de salvación: De la "sola fides" a la "fides efficax"	344
c) La orientación ascético-racional de la conducta como "ratio cognoscendi" del estado de salvación.	351
d) Resultado del ascetismo intramundano: objetivación de la realidad como ámbito de transformación práctica.	359
NOTAS	363
BIBLIOGRAFIA	378

INTRODUCCION

INTRODUCCION

¿Puede hablarse realmente de un proyecto global-unificante que permita reconstruir desde alguna clave única el entramado teórico weberiano con cierta consistencia? ¿Puede rastrearse -como se ha dado en llamar- la intención de la investigación de Max Weber, o más enfáticamente, el tema de su vida (Lebensthema)?¹ Bajo esta forma interrogativa queda planteada la cuestión inicial de las presentes páginas introductorias. Se trata de mostrar nuestra particular perspectiva interpretativa de la obra de Weber.

La falta de acuerdo sobre de la existencia o no de una unidad temática y de un proyecto unificante es lo primero que salta a la vista en la bibliografía sobre el tema. Y en caso de producirse tal acuerdo, el disenso se presenta a la hora de delimitar cuál pueda ser ese tema medular². Las razones del debate emprendido en torno a este punto, que es el punto de partida de toda posible interpretación weberiana, son variadas. Unas responsabilizan con bastante legitimidad al propio autor: a la consciente o inconsciente ausencia no ya de precisión, sino de declaración expresa sobre esta cuestión; o a su farragoso estilo literario que bien pudiera encubrir al lector más avezado el proyecto global de su creación; o incluso al estado fragmentario de la obra, como proyecto inacabado que es³. Otras razones de la "discordia" remiten a la forma parcial de recepción de la obra de Weber, como consecuencia de haberse subrayado selectivamente la centralidad de unos textos concretos en detrimento de otros y de contribuir así a una recepción sesgada de la misma⁴.

En cualquier caso, y con todo, bien es verdad que en los estudios más recientes (de la década del 70 en adelante)

se conviene en admitir -no sin excepciones- la idea, a la que nos adherimos, de la presencia de un tema general que recorre, "vertebra" y otorga un sentido unitario al "magma" aparentemente caótico de los escritos weberianos: el tema de la racionalidad⁵. Cada una de las obras representan, desde esta perspectiva, una peculiar forma de aproximación a ese tema general, desde el que el cabría reconstruir el proyecto weberiano en su conjunto.

La fundamentalidad de la problemática de la "racionalidad" para la reflexión filosófica en general y para la reflexión social en concreto es una afirmación de la que no cabe dudar. En este sentido, Gadamer señala algo tan obvio como quizá impreciso: que el tema esencial de la filosofía es la razón⁶. Es un lugar común considerar que el pensamiento filosófico irrumpe con la pretensión específica de explicar la realidad en su totalidad, apelando a principios sistematizadores que hay que buscar en la razón, en esa razón encarnada en el conocimiento, en el lenguaje y en la acción. Explicar será en este momento emergente del pensamiento filosófico -como señala Habermas- "estar en posesión del logos, con independencia de lo que esto pueda significar"⁷. Incluso podría decirse en el lenguaje de la filosofía moderna que si hay algo compartido por toda doctrina filosófica, ello es su interés en "pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma"⁸. Ahora bien, si esta caracterización es adecuada a la, llamada retrospectivamente, "gran filosofía", no lo es tanto para la que se inicia tras la muerte del último filósofo sistemático. La filosofía posthegeliana renuncia, en efecto, a las tradicionales pretensiones de lograr una interpretación afirmativa, globalizante, de la realidad; deja de ser un saber totalizante y de fundamentación última para

todo saber teórico. Desde entonces se ha vuelto, cuando menos, cuestionable la intención que animaba a la filosofía hasta bien entrado el siglo pasado y así se ha ido desplazando definitivamente de su objeto la primigenia referencia a la totalidad, perdiendo, en suma, su pretensión de autonomía y la pertinaz exigencia de fundamentaciones últimas⁹.

Considerada correcta esta "imagen" de la filosofía tradicional y postradicional que elabora Habermas, se suscita la pregunta de si el tema de la racionalidad sigue siendo fundamental dentro de esta nueva conciencia postmetafísica que va gestándose ante la facticidad del progreso de las ciencias particulares y que desecha todas las ilusiones de la philosophia perennis. Puede responderse a ello afirmativamente. Porque "siempre que en la filosofía actual se ha consolidado una argumentación coherente en torno a los núcleos temáticos de más solidez, ya sea en Lógica o en Teoría de la ciencia, en Teoría del lenguaje o del significado, en Ética o en Teoría de la acción, o incluso en Estética, el interés se centra en las condiciones formales de la racionalidad del conocimiento, del entendimiento lingüístico y de la acción"¹⁰.

Pero la problemática de la "racionalidad" no es, desde luego, competencia exclusiva de la filosofía; también ha sido y es tema prioritario para la sociología. Desde sus orígenes las ciencias sociales se han visto involucradas en la discusión acerca de la racionalidad de la acción humana, de las instituciones y de la historia¹¹. Fue un tema sustancial antes de que algunas de ellas (ciencia política, economía, antropología...) quedasen convertidas en ciencias especializadas de orientación empírica, antes de que se recluyeran en el espacio de resolución de problemas internos a los subsistemas sociales y prescindieran, al fin, de referencias al problema general de la legitimidad de los órdenes que tratan y, con

ello, de su racionalidad¹². Sólo la sociología ha seguido ocupándose de la sociedad global y, sólo ella, se enfrenta hoy también a los problemas de la racionalidad. Abierta o solapadamente la cuestión de la racionalidad se mantiene como objeto de consideración de la sociología contemporánea¹³: de toda reflexión que no haya renunciado a ser "teoría de la sociedad", que no se transforme en ciencia especializada de la integración social. Lejos de representar la "racionalidad" un tema impuesto a la sociología es consustancial, por tanto, a su objeto, por más que, sin duda, al constituirse la sociología en ciencia se encontrase ya con el tema de la racionalidad articulado en el marco de la filosofía de la historia del XVIII y recogido y transformado por las teorías evolucionistas del XIX¹⁴.

Pues bien, si se cumple que la problemática de la racionalidad es esencial a toda sociología que no deje de ser teoría de la sociedad, esto es particularmente evidente en el caso del trabajo de nuestro autor, con sólo echar una ojeada a la definición que da de sociología como "ciencia de lo real" (Wircklichkeitswissenschaft)¹⁵. Se trata de un ejercicio de auto-comprensión de la realidad cultural en lo que tiene de significativa para nosotros, en cuanto "herederos" de la modernidad, ya sea en calidad de continuadores, críticos o de transgresores de la misma. A este fin cada una de las obras de Weber, como decimos, representa una parcial y coherente contribución. Así en las reflexiones metodológicas quedan recogidos -como viene repitiéndose desde Dieter Henrich¹⁶- ciertos principios de una concepción antropológica en la que el hombre es definido desde la necesidad de sentido y desde su capacidad para crearlo en cuanto ser de cultura. La instancia carente y dadora de sentido no puede ser otra, evidentemente, que la razón individual. Esta concepción sienta las bases para

esbozar un ideal de personalidad moral en el que permanecen perfectamente trabados los conceptos de racionalidad y libertad, y de la que se infiere la defensa y la exigencia weberiana de preservar la racionalidad conforme a valores frente al amenazante imperio de la racionalidad de medios a fines. Porque el individuo adquiere su dignidad como persona sólo en el ejercicio de la capacidad racional de otorgar sentido a la acción, de la autorregulación racional de la propia vida. En este punto se reconoce al Weber teórico de la moral. Pero además, sobre el trasfondo de esa concepción del hombre como dador de sentido, el Weber teórico de la ciencia establece los presupuestos de una ciencia social que gravita sobre la comprensión del sentido de la acción individual.

Los escritos estrictamente sociológicos llevan a cabo, por su lado, un análisis del proceso de racionalización entendido como formalización de la razón. Y aquí - y siguiendo con esta diferenciación de las "almas" que, en el más puro sentir goethiano habitan el interior multiforme de nuestro autor- cabe reconocer al Weber con afares "científicos". Lo que quiere decir, al analista aséptico de la racionalización. Frente a él y a su análisis neutral-acrítico, se levanta el Weber de los escritos políticos y de las famosas conferencias sobre la política y la ciencia: el crítico lúcido del rostro jánico de la razón desarrollada. Ese es el espacio concedido a la elaboración de un diagnóstico del desarrollo de la razón formalizante, llevado a cabo desde la perspectiva de una racionalidad material que apuesta por la libertad individual y que toma asiento, como hemos dicho, en la propia concepción weberiana del individuo. Desde aquí Weber desvela la ambivalencia del desarrollo de la razón, una razón que como signo de modernidad intensifica el dominio técnico-formal sobre los procesos naturales y sociales, manteniéndose en perpetua

tensión con la racionalidad sustantiva. Este diagnóstico revela los límites de todos los formalismos. O lo que es igual: los límites de la racionalidad en su más alto grado de desarrollo. En él además se aprecia la desesperada llamada a la preservación "heroica" de "un fondo de humanidad en esa parcelación del alma" que experimenta el hombre moderno, imbuido también en lo más íntimo de su personalidad de esa racionalidad formal que hace de nuestro mundo su hogar.

Finalmente, o mejor paralelamente, las reflexiones sobre la religión contribuyen a desenterrar la raíz religiosa del ethos racionalista dominador del mundo del que se nutre la modernidad, de ese ethos que es identificado como el fundamento práctico-moral de una actitud cognoscitivo-instrumental frente a los procesos "intramundanos": frente a todos los órdenes de la vida, en los que queda incluido también el ámbito de las relaciones interpersonales. Así se expresa ahora el Weber teórico de la historia: el que subraya el papel las ideas-creencias en el desarrollo de la acción sin soslayar por ello -como tantas veces se ha creído erróneamente- la importancia del juego de intereses. Weber, por el contrario, viene a integrar en un "nudo" dialéctico, intereses e ideas, toda vez que los intereses para ser satisfechos necesitan de su retraducción en ideas, al igual que éstas sólo consiguen su implantación real por la vinculación a intereses. Y también aparece aquí, en último término, el Weber de la paradoja que rechaza y hasta "invierte" toda posible teleología positiva oculta en la historia, en el sentido asumido por la idea ilustrada de "progreso".

Pues bien, de acuerdo con el título elegido para este trabajo -y a propósito de lo expuesto- nuestro interés se focaliza en la interpretación weberiana de la modernidad, entendida como espacio de desarrollo de un tipo de racionalidad

de intensa constitución civilizatoria que se desenvuelve en todas y cada una de las esferas de actividad y que viene a marcar el carácter distintivo de nuestro mundo. El proceso de racionalización queda consolidado al producirse la institucionalización de la acción racional conforme a fines en el orden social. Y ello tiene lugar con la expansión de la economía capitalista como sistema: cuando se configura como "ese poder que determina el destino de nuestra vida moderna", como esa fuerza que marca a todo aquel que nace en su seno la orientación de su acción, usurpando así al individuo lo que, de suyo, le pertenece: la autodirección de su vida según fines últimos conscientemente elegidos. En este sentido, la centralidad del sistema capitalista en el análisis de la modernidad, entendida como un proceso de racionalización, estriba en que, si por una parte, se apoya en los resultados de la racionalización en la esfera de la cultura y de la personalidad, de otra, contribuye a su reforzamiento pleno. Al quedar, en efecto, el racionalismo científico, la formalización del derecho y de la administración, así como la orientación metódica de la conducta en torno al ejercicio profesional, al servicio de los fines económicos internos, estos factores experimentan un ejercicio de consolidación.

Entre todos los factores sobre los que se asienta el desarrollo del capitalismo, hay uno que centra la atención de nuestro autor- y también de nuestro análisis-, por cuanto viene a dar cuenta de la posible materialización institucional de la racionalidad conforme a fines. Hablamos del ethos moderno, de un sistema de actitudes y disposiciones para orientar sistemáticamente la conducta con arreglo a fines y conformar un estilo de vida moderno. Representa el factor interno de modernización, factor que será clave principal en la

reconstrucción de su génesis y que Weber sabe enraizar en una determinada ética religiosa.

Para llegar a este momento genético del análisis de la modernización, realizamos un recorrido en el que presentamos, en primer lugar, las bases metodológicas sobre las que se asienta el proyecto weberiano que abarca, según decimos, la génesis, el desarrollo y los resultados (destino) del proceso de racionalización occidental. A continuación realizamos una aproximación al complejo conceptual compuesto por el par "racionalidad" y "racionalización", análisis que es articulado en dos momentos, correspondientes a la caracterización de ambos conceptos. En el primero de ellos, desarrollamos lo que hemos dado en llamar una "anatomía de la acción racional", que remite a la exposición de los distintos grados y tipos de "racionalidad de la acción". Ella nos proporciona las condiciones de la racionalidad práctica, y a la sazón aparece la oposición entre "racionalidad formal" y "material", "objetiva" y "subjetiva". Ante la desustantivización de la racionalidad, el tema del politeísmo de los valores queda vinculado -como su propia condición- a la propuesta ética weberiana. Para Weber la quiebra de una racionalidad carismática abre camino para el desarrollo autárquico del individuo, en la renuncia y en la apuesta consecuente.

El segundo paso en este recorrido conceptual nos adentra en el significado del concepto de "racionalización". Y, al hilo de este intento de sistematizar los distintos sentidos que incluye dicho concepto, señalamos lo que podríamos llamar el "saldo" del proceso de racionalización occidental en ese grado supremo que constituye la modernidad de la sociedad viejo-europea. Las concepciones científicas neutralizadas, la ética universalista según principios, un derecho basado en la

disociación entre moralidad y legalidad, o una estética con una legalidad inmanente, desarraigada de las cuestiones religiosas y práctico-morales, pueden ser considerados los rendimientos del desarrollo de la razón moderna en la esfera cultural. El proceso de racionalización deja su impronta también en la esfera de la personalidad: en la creación de un estilo de vida metódico-racional (metodische Lebensführung) que será funcional para el desarrollo del capitalismo y del Estado moderno. El balance de este proceso queda ajustado a la caracterización del proceso de modernización como un proceso de formalización de la razón, y se traduce en el diagnóstico de los límites de la razón plenamente desencantada para proporcionar un sentido unitario de los acontecimientos y para orientar la acción y las instituciones también de forma unitaria y sustantiva. Pérdida del afán de toda fundamentación última, teórica y práctica, que tiene su correlato en la esfera institucional en esa pérdida de libertad y autonomía que experimenta el individuo ante la tendencia a la burocratización universal. Cuanto más avance la sociedad del lado de la modernización tanto más realidad se hará esa tendencia a la burocratización, cuyo significado general consiste en la imposición de un nuevo "estilo de vida" que reproduce formas de racionalidad técnico-instrumental y que para Weber representa, más bien, la ausencia de todo estilo. Este proceso, en efecto, anula la orientación por valores, conscientemente elegidos y asumidos como guía de la existencia personal, que está en la base de lo que Weber entiende por "estilo de vida", en sentido estricto.

A esta perspectiva estática le sirve de complemento una consideración genética del proceso de modernización social. Weber desvela un cierto sistema de creencias religiosas como raíz nutriente de ese estilo de vida metódicamente orientado al dominio técnico-pragmático del mundo que la modernidad reclama.

Y aun cuando otros antes que él hayan sabido atisbar la relación entre el protestantismo y el racionalismo económico moderno, la originalidad del pensamiento weberiano estriba en desentrañarla en clave paradójica: en haber sabido atisbar lúcidamente el modo en que la negación judeocristiana del mundo se muta por vía protestante en dominio del mismo. A esta luz, el ethos ascético-protestante se ha visto transido de una lógica paradójica y hasta fatal que ha hecho de él, como destino, la fuerza que queriendo el bien produce de resultas inevitablemente el mal.

* * *

¹ Cfr. HENNIS, W., Max Weber Fragestellung, In: "Zeitschrift für Politik", vol 29 (1982), pp. 241-81 Trad. cast. en "Revista de Estudios Políticos", 33 (mayo-junio 1983), pp. 49-99.

² Esto da cuenta del carácter polémico de la obra de Weber. No ha permitido el consenso ni sobre la existencia de un tema latente que recorra toda la obra y que dé cuenta del interés último de su investigación tomada como un todo ni, en caso de llegarse a un acuerdo sobre esta cuestión, acerca de cuál sea dicho tema. Como mínima muestra del largo número de títulos que han llenado las bibliotecas, mencionamos acaso los más polémicos. TENBRUCK, F.H., Wie gut kennen wir Max Weber? In: "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft". Bd. 131 (1975), p. 739 y ss. Del mismo autor, la obra en la que da respuesta a tal pregunta: Das Werk Max Webers. In: "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 27 (1975), pp. 663-702. CASANOVA, J.V., Interpretations and misinterpretations of Max Weber: The Problem of Rationalization. In: GLASSMAN, Ronald M. and MURVAR, Vatro, "Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of Rationalized World". Greenwood Press, Westport, London, 1984, pp. 142-153; HENNIS, Wilhelm Max Webers Thema. Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen. In: "Zeitschrift für Politik", 31, nº 1 (1984), pp. 11-52. KALBERG, S., The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature. In: "Sociology", 13, January (1979), pp. 127-39.

³ Como se sabe, la muerte impidió a Weber finalizar su proyectada gran obra sociológica, recogida en Economía y sociedad. El carácter fragmentado hace referencia tanto al plan conjunto como a ciertas partes. Prevista e incompleta es, en este sentido, la "Sociología del Estado", en la que se dice Weber trabajaba en los últimos años de su actividad. Incompletos e incluidos también en el cuerpo de esa obra aparecen ciertos párrafos, como los relativos al

mercado. Este hecho es considerado un importante obstáculo para una pretendida interpretación global de la producción weberiana. E incluso otra de las dificultades para dirimir la ausencia o presencia de una unidad temática es la amplitud de la misma, que hace lanzar la pregunta a Hennis de si es en realidad legible. No hay que olvidar que son unos 33 vols. los que ocupará su proyectada Gesamtausgabe.

⁴ Es el caso de Parsons, uno de los dos grandes introductores de Weber en América. El otro es Bendix, quien con su Max Weber: an Intellectual Portrait. Doubleday, New York, 1960 (Trad. cast de M^a A. Oyuela de Grant, Max Weber. Amorrortu, Buenos Aires, 1979) se enfrenta a la interpretación del autor de The Structure of Social Action. New York, Free Press, 1937. Ambos representan un ejemplo de dos interpretaciones diversas, traducidas en sus dos respectivas escuelas: Harvard y Berkeley. Parsons adopta una perspectiva estrictamente sociológica al tomar Economía y Sociedad como texto clave de la obra de Weber, y considerar, en este sentido, que el interés último de su pensamiento es establecer una teoría general de la acción social; esto es, justamente el personal interés del sociólogo americano. En oposición, Bendix subordina la sociología al principal interés weberiano, la interpretación histórica. Reconoce que el tema de preocupación de Weber fue el desarrollo del racionalismo occidental, pero no llega a elaborar una interpretación de la totalidad del trabajo a partir del tema weberiano por excelencia. Cfr. CASANOVA, J.V.; o.c.

⁵ Cfr. KALBERG, Stephen, The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre. The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature. In: "Sociology", 13, January (1979), pp. 127-139. El disenso, en efecto, persiste a propósito de cuál sea el tema unificante. Muy recientemente Wilhelm Hennis propone como tema central de la investigación weberiana en su totalidad, las específicas "formas de vida" modernas; esto es, la historia y el destino de un estilo de vida racionalizado: el desarrollo y las consecuencias para todos los órdenes de acción, de una racional y metódica conducción de la vida (methodische Lebensführung). Es cierto, y así lo expondremos, que Weber está especialmente interesado en la racionalización del estilo de vida. Pero esta problemática no sólo es compatible con la cuestión general de la racionalización, como señalan Peter Lassman e Irving Velody (eds.) en Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning. In: "Max Weber's Science as a Vocation", Unwin Hyman, London, 1989, p.188, sino que creemos que ella viene a ocupar un lugar secundario a la luz del tema central propuesto por nosotros. Y así el estudio de la orientación metódico-racional de la vida (methodische Lebensführung) -del hombre profesional (Berufsmensch)- debe ser abordado como parte de un análisis general acerca de los resultados del proceso de racionalización en todas las esferas de la vida, y, en este caso, es la esfera personal-vital. Lo que quiere decirse con ello es que la caracterización de esta racionalización de la conducta representa una pieza integrante de un estudio general en el que habrán de tomarse en cuenta el significado del proceso de racionalización en el ámbito cultural y social (de acuerdo con el esquema propuesto por Habermas para sistematizar la teoría de la racionalización weberiana). Cfr. HENNIS, Wilhelm, Max Webers Thema. Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen. Recogido en Max Weber. Essays in Reconstruction. Allen & Unwin, London, 1988, pp. 62-104. También In: LASH, Scott y WHIMSTER, Sam, "Max

Weber, *Rationality and Modernity*", pp. 52-75. Asimismo, Cfr. también la obra de Hennis Max Weber Fragestellung, ed. cit.

⁶ Gadamer, "Mythos und Vernunft", In *Kleine Schriften IV*, Tübingen, 1977, 48 y ss. Apud. HABERMAS, J., Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, vol I, Trad. cast. Teoría de la acción comunicativa. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987, vol. I, p. 15.

⁷ HABERMAS, J., ¿Para qué seguir con la filosofía?, In: "Perfiles filosófico-políticos". Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1985, p.24.

⁸ HABERMAS, J., T.A.C., I, p.15.

⁹ Cfr. HABERMAS, J., ¿Para qué seguir con la filosofía?. ed. cit. Habermas dictamina no sólo la muerte de la "gran filosofía", presunto saber totalizante de fundamentación última y de carácter absoluto, sino que también preconiza la muerte de los "grandes filósofos". Tras este diagnóstico del panorama filosófico, la pregunta sobre el destino de la filosofía resulta inevitable. Sin proponerse decir "adiós a la filosofía", el interés de Habermas aquí es explorar las tareas que legítimamente pueden y deben todavía confiarse a la filosofía: "saber si después del hundimiento de la filosofía sistemática y de la desaparición de los grandes filósofos, la filosofía sigue siendo todavía posible y, si lo es, para qué sigue siendo menester filosofar."(o.c., p. 23; p. 16).

¹⁰ HABERMAS, T.A.C., I, p. 16.

¹¹ GONZALEZ GARCIA, J.M., Sobre dioses y demonios: decisionismo y razón práctica en Max Weber. In: "Revista de Filosofía", Madrid, 2ª serie, VI (julio-diciembre, 1983), p. 205.

¹² Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, pp. 18-22.

¹³ Basta con mencionar algunos ejemplos de esta preocupación actual en sociología por el tema de la racionalidad. Remitimos a los recogidos por González García en el artículo mencionado, p. 205; a saber: WILSON, B.R. (ed.), Rationality. London, Blackwell, 1979; BENN, S.I., y MORTIMORE, G.W., (eds.), Rationality and the Social Sciences. Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences, R.K.P., London, 1976. Habría que decir también que los principales desarrollos de la primera y segunda generación de la E. de Frankfurt se basan en la misma preocupación.

¹⁴ HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 200. Desde Voltaire, Montesquieu, Diderot, pasando por Kant, Hegel, Comte, Tönnies y Simmel han testificado teóricamente el progresivo desarrollo y expresión de la razón en las instituciones sociales. Cfr. BRUBAKER, R., The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. George Allen & Unwin, London, 1984, "Introduction".

- 15 WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, Mohr, 1951, p.170 (W.L.).
La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social, In: WEBER, M.
"Ensayos sobre metodología sociológica". Amorrortu, B. Aires, 1982, p.61.
- 16 HENRICH, Dieter, Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. J.C.B. Mohr, Tübingen,
1952.

I. EL PROBLEMA: HACIA UNA RECONSTRUCCION HISTORICO-TEORICA DE LA MODERNIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE SU "RACIONALISMO" ESPECIFICO.

I. EL PROBLEMA: HACIA UNA RECONSTRUCCION HISTORICO-TEORICA DE LA MODERNIDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE SU "RACIONALISMO" ESPECIFICO.

En la Vorbemerkung a la compilación de sus artículos de Sociología de la Religión¹, Max Weber formula abiertamente "el" problema de "historia universal" al hilo del que resulta posible elaborar una reconstrucción global de su propia, extensa, fragmentada y, a primera vista, heterogénea obra: la cuestión de la especificidad del racionalismo occidental moderno. Trataré de exponer en este capítulo las bases metodológicas desde las que queda justificado tal proyecto weberiano, para, tomando pie en ellas, analizar la naturaleza de la teoría de la racionalización weberiana como ensayo reconstructivo de la historia del desarrollo de la racionalidad occidental.

Lo que parece mover a Weber a la reflexión es la especificidad (Eigenart) occidental de ciertos fenómenos culturales; esto es, el hecho de que diferenciadas aportaciones de la cultura moderna sean patrimonio exclusivo de Occidente. Y es que no puede dejar de resultar sorprendente que sólo en Occidente haya existido ese saber teórico-técnico que nosotros, hijos de la moderna cultura europea, reconocemos como "válido": la ciencia moderna. Ese saber elaborado sobre una base matemática, demostrativa y experimental y portador de un aparato conceptual sistemático que proporciona una interpretación absolutamente racionalizada del mundo². Desde la

perspectiva científica de la modernidad, el mundo se perfila, sin duda, como un mero mecanismo causal susceptible de dominio pragmático-técnico mediante el conocimiento de las leyes de su funcionamiento, como rezara el deseo-lema baconiano. Junto a ello, como elementos de los que no hubo atisbos fuera de Occidente, apunta Weber el cultivo sistemático de las especialidades científicas y la formación académica del "especialista" (Fachmenschentum)³. Por otra parte, puesto que sería erróneo presuponer la ausencia de sensibilidad artística en otras culturas, sigue en pie como interrogante el que sólo en Occidente hayan tenido lugar ciertos fenómenos artísticos. Es el caso de la música armónica (contrapunto, armonía), de las que son eco las composiciones musicales modernas, con las formas de la sonata, la sinfonía, la ópera, y con nuestros instrumentos básicos como medio de ejecución, el órgano, el violín, el piano⁴; el empleo de la perspectiva aérea y lineal en pintura; la utilización de los principios constructivos de las grandes edificaciones monumentales; o la creación de la literatura impresa destinada expresamente al mercado: la prensa. A esta enumeración pertenece también la sistematización científica de la teoría del derecho y la creación de la jurisprudencia formal⁵; y el Estado moderno, apoyado en un derecho formal positivizado como medio organizativo y en una burocracia especializada como instrumento administrativo⁶. Pero lo mismo cabe decir de ese poder que determina el destino de nuestra vida moderna: el capitalismo. Para él vale también la calificación de fenómeno exclusivamente occidental. La empresa (Betrieb), núcleo organizativo de la economía capitalista moderna, que está orientada a la maximización de beneficios de acuerdo con las oportunidades que ofrece el mercado de bienes,

de capital y de trabajo, se distingue esencialmente porque organiza la fuerza de trabajo formalmente libre desde el punto de vista de su eficacia⁷. Esta organización moderna de la empresa, dirigida a la ganancia formalmente regulada en el cambio, presupone el cálculo del capital, esto es, la contabilidad racional (Buchführung), y la separación del patrimonio doméstico del empresarial⁸. Se asienta, además, en ciertos avances del saber científico-técnico, con quien la economía capitalista mantendrá una relación de reforzamiento mutuo. Pues si, de un lado, la organización racional de la empresa se apoya en su desarrollo en los progresos científico-técnicos, el uso técnico de los conocimientos científicos para fines estrictamente económicos por parte de aquélla (como la mejora de los dispositivos de la producción o la propia organización interna), impulsa asimismo de manera importante el desarrollo de la ciencia y la técnica⁹. Por último, la empresa capitalista moderna hace uso y necesita asimismo tanto de un derecho formal positivizado, esto es, previsible, que como medio organizativo suyo regule las relaciones de mercado y las convierta en relaciones calculables, como de una administración guiada también según reglas igualmente formales. De donde se sigue que el Estado moderno es el único terreno en el que puede prosperar aquélla¹⁰. Pero debemos, además, contar con otro factor que al igual que la ciencia moderna, el derecho formal y el Estado moderno, es de cuna exclusivamente occidental, a saber, una cierta ética económica racional: ese ethos económico que es elemento constitutivo de un estilo de vida metódico (methodische Lebensführung) dominador del mundo, que en la esfera de la acción económica queda expresado en el ascetismo profesional, y del que Weber rastrea sus raíces

religiosas¹¹. Es batalla particular weberiana subrayar que "el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica racional y del derecho racionales como de la capacidad y disposición de los hombres para determinados tipos de conducta práctica racional (praktisch-rationaler Lebensführung)"¹².

Pues bien, lo compartido por todos los fenómenos de la larga lista hasta aquí presentada es un tipo especial de racionalismo, un modo peculiar de desarrollarse la razón dentro de su múltiple dimensionalidad y direccionalidad posible. Una primera idea clara se extrae así de esta Vorbemerkung: que la cultura occidental moderna se caracteriza por un "específico racionalismo", cuya identificación responde al interés de comprender -en cuanto esos herederos, culminadores o transgresores de la modernidad que somos- nuestra propia realidad cultural actual¹³. Este será precisamente el interés último que guíe toda investigación weberiana: comprender el significado de la modernidad occidental desde el punto de vista de su "racionalismo" específico. Se trata de responder a la pregunta por el modo específico en que, de entre todas las racionalizaciones posibles, se ha desarrollado la razón en Occidente y, más concretamente, en la modernidad, entendida como momento de realización enfática de esa misma razón occidental. En definitiva: de "conocer la índole peculiar del racionalismo occidental y, dentro de él, del racionalismo occidental moderno, y de explicarlo en su génesis"¹⁴.

La pregunta genética por el proceso en virtud del cual la razón deviene, en su desarrollo, razón moderna es una pregunta previa, necesaria para captar la singularidad de la racionalidad moderna occidental. La respuesta al cómo ha sido posible el racionalismo moderno nos proporciona las claves para

comprender su naturaleza específica, al tiempo que nos acerca al problema prospectivo del "destino" de la razón¹⁵, tal y como lo menciona Ferraroti. Génesis, desarrollo y "destino" de la razón son las vías que permiten el acceso al problema de historia universal al que Weber dedicó toda su vida: elucidar por qué fuera de Europa ni la evolución científica, ni artística, ni política, ni económica recorrieron esas sendas de la racionalización que son patrimonio exclusivo de Occidente 16.

I.1. Fundamentos metodológicos del proyecto weberiano.

Queremos señalar a continuación de qué modo la caracterización del interés último que recorre, unificando, la amplia producción intelectual weberiana, supone el cumplimiento del dictum metodológico de la sociología comprensiva; él da cuenta de lo que Weber identifica como la tarea propia de la ciencia social: comprender en su singularidad (in ihrer Eigenart) la realidad en la que estamos insertos; tarea ésta que encierra, de una parte, la captación de "la conexión y significación cultural (Kulturbedeutung) de sus manifestaciones individuales en su configuración actual, y, de otra, la determinación de las razones por las que ha llegado históricamente a ser así-y-no-de-otro-modo"¹⁷. Esta es la específica meta cognoscitiva de cualquier investigación de ciencias sociales que no se reduzca a ser una ciencia descriptiva, esto es, "que quiera ir más allá de una

consideración puramente formal de las normas -legales o convencionales-de la convivencia social"¹⁸. Pues bien, la comprensión del significado y conexión cultural de un fenómeno singular de la realidad cultural lo es siempre desde puntos de vista particulares; ellos encarnan los valores, por virtud de cuya relación tales fenómenos se vuelven significativos para nosotros y se convierten así en "hechos" históricos con validez interpretativa: en "dignos de ser interpretados". Weber adopta su propia idea-guía interpretativa: la idea del desarrollo progresivo de una racionalidad conforme a fines dominadora del mundo en todas las esferas de la vida¹⁹. Esta idea se constituye en el criterio hermenéutico que abre un mundo de significaciones posibles, que hace posible esa interpretación de nuestro mundo, "válida" para todo aquél que como occidental pretenda una autocomprensión consciente de sí mismo²⁰. Captar el significado y la genealogía del mundo racionalizado en el que, como "hijo de la moderna cultura europea" está inserto, del que participa como investigador de la modernidad desde dentro de la modernidad, es cosa que viene a resultar posible para Weber mediante la asunción, como punto de vista hermenéutico, del racionalismo moderno que en ella se materializa. Pero veámos, con el fin de clarificar algo más esta idea, cómo caracteriza y fundamenta Weber la intención hermenéutica de la ciencia social.

Sabemos que la relación heurística ciencia-valores es una exigencia de la metodología weberiana. Esta relación hace mención al momento mismo de constitución del objeto de conocimiento de las ciencias culturales, y de ella depende incluso la validez objetiva del conocimiento científico-cultural: "La "objetividad" del conocimiento de las ciencias

sociales depende más bien de esto: que lo empíricamente dado se oriente de continuo con relación a aquellas ideas de valor, las únicas que le prestan valor cognoscitivo"²¹. La realidad dada se ordena según categorías subjetivas, que le otorgan validez cognoscitiva y se presentan como fundamento constitutivo del objeto de investigación científico-cultural. Pues, en efecto, todo "hecho" de la vida cultural, todo "individuo histórico", lo es exclusivamente por referencia a valores (Wertbeziehung). Ahora bien, "las referencias valorativas son metodológicamente inevitables y, sin embargo, no vinculantes objetivamente"²². Así entiende Weber el verdadero sentido de la relación entre objetividad y valoración: si, por un lado, esa categoría adquiere un sentido trascendental, en cuanto fundamento constitutivo del objeto y método de la ciencia histórico-cultural, por otro, Weber mantiene la férrea separación lógica entre proposiciones fácticas y valorativas, desde la cual concluye que la ciencia no puede ser fuente de validación de aquellas ideas de valor. En este sentido, quedan articuladas la categoría de Wertbeziehung y el imperativo de la neutralidad axiológica de la ciencia como principios diferenciados y no excluyentes. No hay, en efecto, ciencia sin presupuestos²³: en la investigación cultural los fundamentos de la teoría dependen de interpretaciones generales de la realidad, de cosmovisiones e ideas de valor que enraizan en ellas, cuya validez no puede, sin embargo, ser justificada conforme a criterios científico-racionales. Pero esta idea no invalida el imperativo de la neutralidad axiológica para el resultado de la investigación, entendido ese imperativo, en este sentido, como una exigencia de toma de conciencia de la trabazón entre conocimiento y valores, como una tarea crítico-ilustradora que posibilita la

separación de nuestros enunciados de hecho respecto de nuestros presupuestos de contenido normativo.

En La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904), reconocido locus classicus de la metodología weberiana²⁴, queda expuesto este principio trascendental sobre la constitución del objeto de conocimiento de las llamadas ciencias culturales. Consiste en un principio general acerca de las condiciones formales del conocimiento científico-objetivo de la realidad cultural (condición de posibilidad de las ciencias culturales), y reza así en su formulación negativa:

"Ningún análisis científico "objetivo" de la vida cultural o (...) de los "fenómenos sociales" es independiente de puntos de vista especiales y "unilaterales", de acuerdo con los cuales estos -expresa o tácitamente, de manera consciente o inconsciente- son seleccionados, analizados y organizados como objeto de investigación"²⁵ .

La misma tesis expresada afirmativamente nos dice:

"En el ámbito de las ciencias de la cultura, sociales, empíricas... la posibilidad de un conocimiento pleno de sentido de aquello que para nosotros es esencial en la multiplicidad infinita del acaecer está ligada al constante empleo de puntos de vista de carácter específico, todos los cuales, en última instancia, están orientados según ideas de valor (Wertideen)"²⁶ .

Esta tesis, que vincula la existencia misma de las ciencias culturales a su relación con valores, descansa en una premisa epistemológica que Weber hereda del neokantismo: la presencia de un hiatus irrationalis entre conceptos y

realidad, de un salto lógico entre pensamiento y ser, según el cual el ordenamiento cognitivo de la realidad y su delimitación significativa como objeto posible de investigación histórico-cultural, descansa necesariamente en constructos²⁷. Dos son las ideas que, a su vez, laten aquí. Por una parte, una implicación general de la epistemología kantiana: la idea misma de que los conceptos, como el conocimiento, no son "reproducciones" de la realidad, sino transformaciones subjetivas de la misma. Y, por otra, la afirmación de la complejidad infinita de la realidad tal y como se nos presenta, desde la cual Weber adscribe al conocimiento científico una radical incompletud²⁸.

Weber se adhiere a lo que para él es la contribución básica y fundamental del kantismo en su crítica al "realismo" del racionalismo dogmático, a saber, la afirmación de que la realidad se constituye en significativa desde determinados esquemas aprióricos; de donde se deduce el carácter instrumental-pragmático de tales esquemas conceptuales: son y no pueden ser más que medios, y ya no fines, para el dominio intelectual de lo dado²⁹. En ellos queda encerrado el momento subjetivo-valorativo que abre un nudo de significaciones posibles, y por referencia al cual lo empíricamente dado se convierte en objeto de investigación histórico-cultural. Sin embargo, como crítico poskantiano, rechaza el formalismo apriórico, esto es, la afirmación de un esquema de valor abstracto y universal. La realidad, por el contrario, ha de ser comprendida en términos de esquemas de valor históricos concretos, variables³⁰. En efecto: "qué pase a ser objeto de investigación y en qué medida se extienda ésta en la infinitud de las conexiones causales, estará determinado por las ideas de valor que dominen al investigador y a su época"³¹, en cuanto

tales, inevitablemente plurales y en perpetuo movimiento. A esta idea nuestro autor vincula otra que le sirve de refuerzo: la experiencia de la infinita complejidad de lo real. Una descripción completa de la realidad, tanto en su consideración extensiva como intensiva, resulta imposible: "la vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto "dentro" como "fuera" de nosotros mismos. Y la infinitud absoluta de esta multiplicidad para nada disminuye en su dimensión intensiva, cuando consideramos aisladamente un objeto singular (...), tan pronto como procuramos con seriedad describirlo de manera exhaustiva en todos sus componentes individuales"³². Desde esta complejidad se afirma, no ya la historicidad, sino la necesaria parcialidad del conocimiento científico: "cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que sólo una parte finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única "esencial" en el sentido de que "merece ser conocida"³³.

Parece, pues, en virtud de este último presupuesto, que toda forma de análisis científico, sea el que fuere, tanto en las ciencias culturales como en las naturales, implica siempre el momento de abstracción o selección de los problemas concretos de investigación. Ahora bien, hay que entender que a Weber la noción de referencia a valores le interesa por su sentido trascendental, esto es, como principio constitutivo de los objetos posibles del conocimiento específico de las ciencias de la cultura, y no exclusivamente como principio selectivo de problemas científicos ³⁴. Así en El sentido de la "neutralidad axiológica" de las ciencias sociológicas y

económicas (1917), Weber define el término Wertbeziehung como la expresión que "alude a la interpretación filosófica de aquel "interés" específicamente científico que preside la selección y formación del objeto de una investigación empírica"³⁵. La peculiaridad del fin cognoscitivo de la ciencia cultural exige la necesaria referencia valorativa, pues sólo por relación a ellos aparecen ciertos fenómenos cargados en su singularidad de significación. En efecto, el concepto mismo de cultura es un concepto de valor (Wertbegriff)³⁶. Y así, es para nosotros cultura aquella parcela de la realidad que al quedar relacionada con ideas de valor adquiere significación para nosotros mismos, y sólo aquélla: "únicamente una pequeña parte de la realidad individual considerada en cada caso está coloreada por nuestro interés condicionado por aquellas ideas de valor; ella sólo tiene significación para nosotros, y la tiene porque exhibe relaciones para nosotros a causa de su ligazón con ideas de valor"³⁷.

El conocimiento de los procesos culturales, en suma, sólo es concebible sobre la base de la significación que las constelaciones concretas de la realidad tienen para el investigador en ciertas situaciones concretas. Cuándo sucede esto, no es algo determinable por referencia a leyes; sino que se decide exclusivamente en virtud de ideas de valor de las que participa como miembro de su propia situación cultural y desde las cuales considera la realidad como "cultura". Así Weber se enfrenta al naturalismo cientifista, que en su pretensión de hacer extensible el modelo nomológico-deductivo al conocimiento de la realidad cultural sostiene que la selección y determinación del objeto de conocimiento se consigue por un único criterio de valor: por su carácter subsumible bajo leyes

generales, en las que queda explicado como un caso, tipo o ejemplificación de las mismas; a esta luz, cualquier acontecimiento que no corresponda con lo que abarca la ley, carece, en efecto, de validez cognoscitiva, esto es, es considerado accidental y, por tanto, retirado en su calidad de inesencial a la investigación³⁸. Weber hace, por el contrario, de la referencia valorativa una pieza constitutiva de las ciencias de la cultura, y, como tal, clave para delimitar su especificidad científica. En cuanto interesadas en la comprensión del significado cultural de la realidad en su configuración individual, las ciencias culturales y, dentro de ellas, la sociología, subordinan el conocimiento causal-analítico de regularidades empíricas al servicio de ese interés cognoscitivo más amplio: comprender la realidad de la vida que nos rodea en su específica significatividad para nosotros³⁹. El conocimiento nomológico-deductivo aplicado al ámbito histórico-social queda convertido en un medio para ayudar al cumplimiento del objetivo que le es propio a las ciencias culturales. Pues, por muy perfecto que fuese el ordenamiento de la realidad en un sistema nomológico-deductivo, el significado de un fenómeno específico no se deduce de su posible inclusión en él; sino exclusivamente por la relación de ese fenómeno particular con ideas de valor⁴⁰.

Esta vinculación necesaria entre los valores y la investigación se funda, en definitiva, en una premisa trascendental de toda ciencia de la cultura; a saber, el hecho mismo de que seamos "hombres de cultura" (Kulturmenschen), lo que significa, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente posición ante el mundo y de conferirle sentido. Independientemente de cuál sea el

contenido de esta toma de posición, "conducirá a que en la vida juzguemos determinados fenómenos de la coexistencia humana a partir de él, y a que tomemos posición frente a ellos como significativos"⁴¹. Y exclusivamente en cuanto son significativos para nosotros, serán objeto de interés científico⁴². O de otro modo: el interés científico estará determinado por la toma de posición y dotación de sentido de la realidad como hombres de cultura que somos.

Así pues, este principio epistemológico general que vincula la constitución del objeto de conocimiento de la realidad cultural a premisas subjetivas nos presenta la existencia de una infinita escala de "significaciones" posibles, que "varían históricamente de acuerdo con el carácter de la cultura y de las ideas que guían a los hombres"⁴³. Estamos ante una realidad, la cultural, sin constituir; una realidad nunca fijada, ni fijable, conceptualmente irreductible, y nudo de inagotables significaciones. Su configuración significativa es dependiente de plurales y cambiantes puntos de vista orientadores de nuestro acercamiento a ella, y, en cuanto tal, "sometida al cambio en el oscuro futuro de la cultura humana"⁴⁴: "La corriente del acaecer incommensurable fluye de manera incesante hacia la eternidad. Siempre de nuevo y de maneras distintas se configuran los problemas culturales que mueven a los hombres, y, con ello, se mantiene fluctuante el círculo de lo que presenta sentido y es importante para nosotros, entre el flujo permanente de lo individual, y que se convierte en "individuo histórico"⁴⁵.

En este sentido, el pluralismo en el posible acercamiento a la realidad cultural elimina la pretensión del monismo naturalista, acrítico⁴⁶, de construir un sistema

cerrado de conceptos en el que la realidad viniera a quedar abarcada en una suerte de articulación definitiva, y a partir de la cual pudiera deducirse⁴⁷: "un sistema de ciencias de la cultura (...) que sistematizase las cuestiones y los ámbitos que debería tratar, sería un sinsentido (Unsinn)"⁴⁸. Por el contrario, la inagotable sucesión de enfoques unilaterales que el principio epistemológico general de la investigación histórico-social conlleva hace de la investigación científica una cuestión inacabada, cuyo aparato conceptual apropiado será dependiente también de las ideas de valor que la dirigen. Lejos de ser descripciones o representaciones de la realidad, serán esquemas conceptuales típico-ideales, elaborados desde los diferentes puntos, siempre "específicamente particularizados, innumerables, heterogéneos y dispares entre sí, desde los cuales la realidad es o ha sido para nosotros "cultura", es decir, plena de significado en su singularidad"⁴⁹. En cuanto tal, son asimismo parciales y cambiantes, y sirven al fin heurístico fundamental de ordenar conceptualmente aquellos hechos que hemos introducido en cada caso en el círculo de nuestro interés. No son, como decimos, representaciones de la realidad en sí, ni hipótesis, aunque indican una orientación a la formación de hipótesis; son construcciones típico-ideales en sentido lógico, y no en sentido normativo, obtenidas mediante "la acentuación unilateral de uno o varios puntos de vista singulares y mediante la reunión de una multitud de fenómenos singulares (...) que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario"⁵⁰. Y todo ello, para servir de medio al fin último: la comprensión de la realidad en la que estamos insertos en su especificidad⁵¹.

Pues bien, como decíamos al comienzo de esta exposición, el propio Weber se guía en sus investigaciones histórico-sociológicas, pero también en las políticas, morales e incluso en la propia metodología, por una idea determinante para sus construcciones conceptuales y para la estructuración de sus teorías: por la idea de la racionalización creciente de todos los ámbitos de la vida. Es fiel así a su programa metodológico. Desde esta perspectiva hermenéutica, guía de la investigación, adquieren sentido ciertos fenómenos de la vida cultural, y por medio de ella, Weber cumple su reiterada intención hermenéutica: "clarificar el significado cultural de determinados nexos históricos para hacer comprensible, a partir de ellos, la situación social de la actualidad"⁵². Así, el estudio del fenómeno que para nuestro autor es el poder que conforma nuestra vida, el capitalismo moderno, se constituye en objeto de interés exclusivamente desde el punto de vista de su aportación al racionalismo occidental; esto es, en la medida en que contribuye a clarificar el específico desarrollo de la razón occidental moderna. Y lo mismo cabría decir de aquellos elementos a los que Weber se enfrenta para desentrañar el problema de la génesis del racionalismo moderno. Las éticas religiosas son objeto de consideración sólo desde el punto de vista de su influjo en la constitución de un estilo de vida racional (metodische Lebensführung) que juega un papel clave en la racionalización social: en la materialización institucional en el ámbito económico y político de la racionalidad conforme a fines. Igualmente, todas sus investigaciones histórico-sociológicas, el estudio comparativo de las religiones universales, es realizado desde el punto de vista de su aportación significativa a la comprensión de la

especificidad del racionalismo occidental. De ahí que Weber advierta que "estos artículos (estudios sobre religión) no pretenden hacerse pasar por análisis culturales omnicomprensivos, ni siquiera de forma esquemática. Sino que acentúan completamente a propósito en cada ámbito cultural lo que en ellos ha sido y es opuesto a la evolución de la cultura occidental. Están, por tanto, totalmente orientados hacia lo que desde este punto de vista parece importante cuando se expone el desarrollo de Occidente"⁵³.

I.2. ¿ Un proceso de desarrollo histórico-universal de la razón?

Conviene hacer una reflexión sobre una cuestión polémica, y quizá abierta, acerca de la posición universalista o culturalista que queda reflejada en la teoría de la racionalización weberiana. El problema será determinar si Weber entiende el proceso de racionalización moderno como un desarrollo cultural particular o si, por el contrario, le atribuye una validez o alcance universal. Existen textos que explícitamente rechazan toda posición universalista, y constituyen, por tanto, la autocomprensión de Weber. Sin embargo, algunos autores como Tenbruck o como el mismo Habermas consideran que Weber cae en una "cautelosa" posición universalista"⁵⁴, con lo que vendría a afirmar en el plano teórico lo que en el metateórico explícitamente niega. Al entender la historia de Occidente como un proceso de racionalización/desencantamiento que se cumple en la historia de las religiones mundiales, parece aludir a una lógica interna

de desarrollo de la razón, representada en las distintas versiones cada vez más articuladas al problema motor que impulsara el proceso de racionalización religiosa: el problema del sentido ético-metafísico del mundo tomado como un todo. Los textos a los que nos referimos son, de un lado, algunas reflexiones metodológicas generales, como las más arriba expuestas, acerca del problema de la constitución del objeto de las ciencias culturales; de otro, un elocuente texto clarificador del interés de la investigación weberiana expuesto en la Vorbemerkung. Con este análisis no hacemos otra cosa que delinear con alguna mayor profundidad el sentido del proyecto general que vertebra toda su obra.

Hemos visto que el interés último del pensamiento weberiano expuesto en la referida Vorbemerkung era el siguiente: hacerse cargo de la peculiaridad del racionalismo occidental moderno y explicar su génesis. Pues bien, tal caracterización supone el reconocimiento de una pluralidad de racionalizaciones posibles. Dos son las ideas que vienen aquí entrañadas. De un lado, Weber afirma que procesos de racionalización han existido en todas las esferas de actuación posibles; y junto a ello, reconoce que cada esfera de la vida puede ser racionalizada desde los más diversos puntos de vista. No en vano explica que por "racionalismo" pueden entenderse cosas sumamente diversas: "hay, por ejemplo, "racionalizaciones" de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente "irracional", igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos pueden "racionalizarse" desde

puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es "racional" puede ser "irracional" visto desde otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas"⁵⁵. Idéntica advertencia es formulada en el estudio sobre la ética protestante, donde incluso se propone que "como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo: que es posible "racionalizar" la vida desde los más distintos puntos de vista últimos y en las más variadas direcciones"⁵⁶.

Según estas afirmaciones, Weber parece adoptar una posición culturalista ante el racionalismo. Pues, en efecto, este pluralismo de racionalizaciones posibles presupone la negación de una razón universal⁵⁷. No existe "la" racionalidad; es éste "un concepto histórico, que encierra en sí un mundo de oposiciones"⁵⁸. Pero no sólo los standards de racionalidad varían histórica y culturalmente, pueden variar también subjetivamente. En este sentido se habla de estándares subjetivos de racionalidad en eterno conflicto potencial o real, vinculados a posiciones de valor particulares. En efecto, sabemos que existen distintos tipos de órdenes racionales. Pero si las distintas esferas de actuación pueden ser racionalizadas desde distintos puntos de vista en conflicto potencial o real, si existen diversas racionalizaciones, la relativización y subjetivización de la razón se convierte en clave insoslayable de la teoría de la racionalización weberiana. En una de las numerosas notas que componen el estudio sobre las relaciones afines entre el ethos protestante y el ethos moderno expresado en la esfera económica, queda enunciada la renuncia weberiana a una racionalidad sustantiva última y universal. Dice así : "Lo

"irracional" no es algo sustantivo, sino por relación a un determinado punto de vista "racional"⁵⁹. Nada es racional o irracional en sí mismo, sino por referencia exclusiva al punto de vista valorativo desde el que la acción es considerada, y así "para el irreligioso toda conducta religiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando desde su propio criterio de valor supremo, sea una "racionalización" "⁶⁰.

No nos interesa centrarnos aquí en las consecuencias que en el terreno de la fundamentación racional de la acción práctico-moral tiene el rechazo de esa siempre "añorada" razón objetiva, capaz de proporcionar sentido unívoco a la vida y a la acción, y fundamento último a los discursos prácticos⁶¹, y que a modo de tribunal último media también entre las posibles razones subjetivas en conflicto. Sólo pretendemos clarificar el sentido en el que la propia caracterización weberiana de su intención programática deja de lado toda pretensión universalista. Y debe reconocerse que, aunque los procesos de racionalización no son un fenómeno particular de Occidente, como refiere la última parte del texto citado de la Vorbemerkung, dado que "procesos de racionalización se han realizado en todas partes y en todas las esferas", y aunque incluso pueda llegar a decirse, como veremos a la hora de definir los polisémicos conceptos de "racionalidad" y "racionalización", que estos pueden hacer referencia a una tendencia universal a la consistencia, orden, rigor, etc.⁶², no se concluye de ello que la historia humana sea la historia del desarrollo de "la" razón. Weber rechaza explícitamente la idea de una razón universal, dotada de una lógica de desarrollo legalmente determinable, desde la cual la modernidad occidental

aparecería como el resultado de un proceso evolutivo universal, como una fase evolutiva superior de desarrollo de la razón, a la que según ciertas leyes tenderían el resto de las culturas. Y, con todo, evita también la idea de que los standards de racionalidad de la cultura moderna occidental sean inherentes al espíritu humano.

En definitiva, el momento de desarrollo de la razón que constituye la modernidad occidental es entendido como un desarrollo cultural particular, como algo específicamente occidental, no sólo en el sentido de que fue en este lugar donde se dieron las condiciones históricas para que por primera vez se desarrollara, sino en el sentido de que expresa los rasgos de esta particular cultura ⁶³. Se trata de un modo peculiar de desarrollarse la razón en los distintos ámbitos de la vida y según ciertas direcciones, que es único, justamente porque resulta de una histórico-fortuita combinación, ruptura y recombinación de distintos factores ⁶⁴.

Pues bien, la identificación y explicación genético-reconstructiva de este tipo especial de racionalismo precisa de una teoría histórica adecuada que identifique "qué esferas de la vida se han racionalizado y en qué direcciones" concretas⁶⁵. Una tal teoría, encargada de captar la singularidad del racionalismo occidental, queda lejos de ser una construcción teórica de etapas universales de desarrollo, elaborada de acuerdo a un modelo legal naturalista; pero tampoco se restringe a una mera comparación tipológica de los relativamente autónomos desarrollos de la razón en cada cultura. La teoría debe contar con una "perspectiva de desarrollo", con un criterio direccional de reconstrucción histórica como medio heurístico que permita captar el sentido

de miles de años de historia que configuran la modernidad occidental. Razones metateóricas avalan esta interpretación.

Que la teoría de la racionalización weberiana no es una teoría de etapas universales de desarrollo de la razón es algo que queda claramente expuesto en la Einleitung a "La ética económica de las religiones universales" (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen), donde Weber delimita su teoría de la racionalización en el marco de una teoría comparativa antievolucionista. Aquí subraya explícitamente que su pretensión es comparar las distintas cosmovisiones religiosas como resultantes de procesos de racionalización independientes, a conciencia de que bajo ningún concepto pueden ordenarse estas imágenes religiosas en una secuencia de etapas evolutivas, en la que cada una de ellas pudiera ser entendida como un "estadio" (Stufe) integrador y superador de otra anterior. Son, muy al contrario, "individuos históricos de elevadísima complejidad y agotan, de ser tomadas conjuntamente tan sólo una fracción de las combinaciones posibles que la imaginación puede formar a partir de los numerosísimos factores individuales que hay que tener en cuenta"⁶⁶.

Es más, como es ya un lugar común reconocer entre buena parte de los comentaristas de nuestro autor, su teoría de la racionalización se constituye en abierta oposición a las teorías decimonónicas de la evolución, y, por extensión, a la filosofía de la historia del XVIII, de quien aquéllas asumieron importantes presupuestos de raigambre científicista⁶⁷. Weber niega rotundamente la idea de una teleología, de una direccionalidad y de una supuesta lógica nomológica del desarrollo. Separa su teoría de la racionalización occidental, en este sentido, de toda teoría reconstructiva de las etapas de

la historia universal, según un modelo legal de desarrollo que, en cuanto tal, ha de ser necesario, continuo y acumulativo.

Ajeno también, por tanto, de la vena positivista de los clásicos fundadores de la sociología⁶⁸, la suya se define contra toda pretensión universalista, contra la interpretación de los procesos históricos desde el modelo naturalista-cientificista, e incluso contra la tendencia a tomar como patrones de racionalidad, desde los que determinar el "progreso" y la evolución social, a la ciencia y la técnica.

Así pues, en la línea inaugurada por el historicismo⁶⁹ Weber desacredita la tentativa de encontrar leyes evolutivas de los procesos histórico-culturales, análogas a las aplicables a los procesos naturales, pues en cuanto ámbito constituido mediante significaciones, el análisis de los procesos histórico-culturales exige un modo de acceso cognitivo propio y un método propio. En efecto: de una parte, si la cultura es el ámbito de objetos constituido por nexos de sentido, el análisis de los procesos histórico-culturales sólo es concebible sobre la base de la reproducción de "la lógica interna de nexos de sentido, de las ideas, y no de mecanismos evolutivos de los sistemas sociales; tenían que explicarse en términos estructuralistas y no en virtud de leyes de la evolución social"⁷⁰. Esta desconfianza weberiana frente al tratamiento de los procesos de desarrollo histórico-culturales bajo el recurso a mecanismos evolutivos de los sistemas sociales funcionalmente autónomos, entronca con el rechazo de la ciencia y de la técnica como patrones de racionalización, propios de la filosofía de la historia y las teorías sociales evolucionistas decimonónicas, y su sustitución por las "imágenes" religiosas del mundo"⁷¹. En efecto, el punto de

partida de la tentativa weberiana es precisamente reconstruir los procesos de racionalización tomando como hilo conductor el desarrollo de las imágenes religiosas del mundo, y no el desarrollo científico-técnico, pues para Weber los procesos de racionalización no pueden ser interpretados sin acudir a la orientación ético-valorativa del proceso, a los impulsos motivacionales, que constituyen las condiciones internas de su desarrollo, y que enraizan precisamente en las imágenes religiosas del mundo. Esta es la razón de que Weber se centre en su interpretación reconstructiva del proceso de racionalización occidental, en las condiciones internas necesarias de la aparición del racionalismo occidental moderno. O dicho de otro modo: en "los fundamentos práctico-morales de la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines"⁷². Y de ahí también que su teoría de la racionalización acuse dos partes bien diferenciadas, la racionalización religiosa, o emergencia histórica de las estructuras de conciencia modernas, y la racionalización social o proceso de modernización, esto es, la materialización institucional de esas estructuras de conciencia⁷³.

Por otro lado, sobre la idea de la especificidad de las ciencias de la cultura, se asienta el individualismo metodológico weberiano, el cual se alza también como arma eficaz (metateórica y valorativa) contra la pretensión monopolizadora de las ciencias naturales: contra todo monismo naturalista que asimile el desarrollo social como un proceso histórico-natural, legalmente deducible. La perspectiva individualista, sin duda, es exigida por la propia caracterización weberiana del objeto de las ciencias culturales, y en concreto de la sociología comprensiva, como

"la captación de la conexión de sentido de la acción"⁷⁴. Pues si por "acción" debe entenderse "una conducta humana(...) siempre que el sujeto o sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo"⁷⁵, ella "sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas individuales"⁷⁶. Sólo los individuos concretos pueden ser sujetos de una acción subjetivamente significativa, y sólo desde la acción de los individuos como exclusivos agentes de la historia, y del sentido que le adscriben a su acción, es posible interpretar reconstructivamente los procesos histórico-sociales.

Pero el individualismo metodológico encubre además una posición de valor del propio Weber, que permite emparentarlo con el individualismo ético kantiano⁷⁷: su apuesta personal por el individuo como ser con la capacidad y el deber de elegir libre y responsablemente los valores que dan sentido a su acción y a su vida; si bien ésta es una apuesta "desesperada", porque se realiza desde un mundo en el que se ha materializado el fracaso del proyecto ilustrado. El análisis del proceso de racionalización descubre que al tiempo y en la medida en que la razón, ejerciendo su función ilustradora, impulsa el "desencantamiento" del mundo, tanto más formalizada y "neutralizada" deviene. El "progreso" de la razón significa, por tanto, el desvanecimiento de la ilusión de la razón carismática⁷⁸ de fundar valores y crear sentido. Ante esta situación, la versión weberiana del sapere aude! kantiano adquiere mayor fuerza; se convierte en un imperativo para preservar un fondo de "humanidad en esa parcelación del alma" que caracteriza al hombre moderno. Destruída la visión mítica y la dogmática del mundo, habitante de una cultura que "ha comido del árbol de la ciencia" el individuo tiene que atreverse a

elegir personal y responsablemente los valores que conforman su destino; sacarlos "de su propio pecho" y ordenar coherentemente su vida alrededor de ellos. Tarea, por tanto, tan difícil como necesaria: es el destino inevitable y molesto de una época plenamente intelectualizada-desencantada como la nuestra, único medio de que el individuo se desarrolle como persona (Persönlichkeit)⁷⁹ en ella.

Desde este individualismo que, como vemos, no es sólo una opción metodológica, sino también una opción vital-valorativa, Weber se enfrenta a toda concepción objetivista del individuo y de la sociedad, que cabría considerar como el reflejo metateórico de esa "jaula de hierro" institucional que anula la voluntad y capacidad de desarrollo autárquico del individuo, esto es, de esa situación social y política marcada por la subordinación del individuo a las instituciones de todo tipo (partidos de masas, maquinaria burocrática, trabajo anónimo...) que dictan los valores y fines de su acción. Desde él, por tanto, combate todo punto de vista holista, y se enfrenta así tanto al cientifismo marxista que reduce al individuo a una mera "personificación de categorías económicas", a un mero "representante de intereses y relaciones de clase"⁸⁰, como a todo análisis funcionalista, para el que las sociedades podían ser consideradas, por analogía con los organismos, como sistemas que se conservan a sí mismos⁸¹. La interpretación del actuar conjunto que significa lo social partiendo de un todo, adolece para nuestro autor de dos defectos: por una parte, tiende a hipostasiar las estructuras conceptuales de naturaleza colectiva, haciendo de ellas entidades actuantes, como si de una personalidad, sujeto de acción con conciencia propia se tratase, y, por otra, el

individuo es cosificado al quedar reducido a la función que cumple en el todo⁸². Así la analogía funcional- organicista es inadecuada para el análisis de las "formas sociales"; éste exige, por el contrario, ir "más allá de la simple determinación de sus conexiones y "leyes" funcionales" hacia lo que le está negado a las ciencias naturales: "la comprensión de la conducta de los individuos partícipes"⁸³.

A estas perspectivas objetivistas del individuo y de la ciencia, opone Weber su interés en la creación de una ciencia social comprensiva centrada en el sentido que los individuos dan a su acción. Una ciencia que recupera la dimensión subjetiva de la acción, y en la que el conocimiento causal-analítico de regularidades empíricas queda puesto al servicio de un interés cognoscitivo más amplio: la significación cultural de los fenómenos en su singularidad. Desde ella pierden legitimidad todas las construcciones conceptuales de naturaleza colectiva que no se consideren como lo que son: meros instrumentos interpretativos de la realidad⁸⁴. Weber resalta el importante valor heurístico de tales conceptos, su necesidad y utilidad para la investigación social, siempre que se tomen como constructos, cuyo referente es exclusivamente el "desarrollo, en una forma determinada, de la acción social de unos cuantos individuos, bien sea real o construida como posible"⁸⁵.

El rechazo de Weber a la pretensión cientifista de las interpretaciones evolucionistas decimonónicas, viene avalado además por presupuestos metodológicos relativos al método específico de las ciencias culturales, cuya naturaleza es dependiente del objeto que les es propio⁸⁶. Por una parte, nos referimos al papel que Weber otorga a la teoría, a las

construcciones conceptuales, para el conocimiento de las ciencias culturales⁸⁷. Establecer el significado cultural de un proceso individual, por sencillo que fuere, exige el uso de cuadros conceptuales "que por regla general sólo son determinables de manera precisa y unívoca como tipos ideales"⁸⁸. En este sentido, y en conexión con el principio epistemológico general que enuncia que el análisis cultural sólo es posible sobre la base de significaciones, la realidad objeto de conocimiento debe ordenarse según categorías subjetivas, cuya función es justamente esa: ordenar conceptualmente la realidad de manera válida, según los puntos de vista desde los cuales ella adquiere significado⁸⁹. Pues bien, de acuerdo con las características formales de tales instrumentos cognoscitivos, Weber repara en la confusión entre "teoría" e "historia" y, por lo mismo, entre "secuencia de tipos" contruidos desde una perspectiva de desarrollo y "secuencia histórica legalmente determinada". Tal confusión entre teoría y realidad histórica está "originada en prejuicios naturalistas, bien porque crea haber fijado en aquellos cuadros conceptuales teóricos el contenido "auténtico y verdadero", la "esencia" de la realidad histórica, bien porque sean empleados como un lecho de Procusto en el cual deba ser introducida por la fuerza la historia, bien porque, en fin, las "ideas" sean hipostasiadas como una realidad "verdadera" que permanece detrás del fluir de los fenómenos, como "fuerzas" reales que se manifiestan en la historia"⁹⁰.

Weber, por su parte, decimos, insiste en la naturaleza y función heurística de estos cuadros conceptuales ideales, función que les preserva de ser confundidos con la realidad histórica. En efecto, no debe olvidarse que un tipo

ideal es un cuadro conceptual lógicamente perfecto (sin contradicciones y con consistencia lógica), "una construcción teórica" ordenadora de la realidad que se construye mediante abstracción y combinación de un número de elementos que interesan desde el punto de vista rector de la investigación. Por tanto, en lo que respecta a su contenido, es una construcción ideal en sentido lógico, y no normativo o ejemplar, conseguida mediante el realce unilateral de uno o varios puntos de vista desde los cuales se considera significativo lo real⁹¹. No es, pues, una descripción de la realidad; pero tampoco juega el papel de hipótesis en la investigación: "no es una hipótesis, pero quiere señalar una orientación a la formulación de hipótesis. No constituye una exposición de la realidad, pero quiere proporcionarnos medios de expresión unívocos para representarla"⁹². Por último, los tipos ideales entran en consideración no como fin, sino como medio para el conocimiento de las conexiones significativas desde puntos de vista particulares⁹³. Todo ello menciona la imposibilidad de una elaboración de cuadros conceptuales definitivos. Su carácter indefinidamente variable y su validez, limitada a un tiempo y un lugar, está sujeta al cambio inevitable de las ideas de valor rectoras o puntos de vista orientadores de la investigación; esto es, al hecho de que "en las ciencias de la cultura la formación de los conceptos depende del planteamiento de los problemas, y éste varía junto con el contenido de la cultura"⁹⁴.

Lo dicho hasta aquí afecta a la naturaleza de los tipos ideales de conexiones significativas que, "permaneciendo en el flujo del acaecer, son representadas por nosotros como individuos históricos en los cuales se cumplen ciertos

desarrollos"⁹⁵; pero también los "procesos de desarrollo" admiten ser contruidos como tipos ideales. Estas construcciones de procesos de desarrollo gozan también de un altísimo valor heurístico, y corren idéntico peligro que toda construcción típico-ideal: ser confundidos con la realidad desde un falso realismo conceptual. Es más: "Este peligro es todavía mayor cuando la construcción ideal de un desarrollo, consistente en la clasificación conceptual de tipos ideales de ciertas formaciones culturales, es elaborada en la forma de una clasificación genética"⁹⁶. En este caso, se tiende a interpretar la serie de los tipos, que resulta de las características conceptuales escogidas, como una secuencia histórica legalmente necesaria⁹⁷. Se trata de un error en el que fácilmente incurre toda interpretación cientifista del proceso histórico-social, a cuya luz lo que no es más que una transformación conceptual de la realidad dada, destinada a su dominio intelectual, de acuerdo con el estado de nuestros conocimientos y la orientación de nuestro interés, es confundido con "la disposición empírica de lo conceptuado en el espacio, el tiempo y el encadenamiento causal", de tal modo que tales constructos son representados como "fuerzas", tendencias" operantes en la historia cargadas de realidad metafísica⁹⁸.

Lejos de esto, Weber asigna a estas construcciones teóricas de procesos de desarrollo un valor meramente instrumental para el investigador. El empleo de "etapas" es así una construcción teórica que puede utilizarse como medio "pragmático", auxiliar para ayuda de la investigación histórica⁹⁹; esto es, medios de exclusiva validez heurística para lograr "la imputación válida, sistemáticamente, de un proceso histórico a sus causas reales, dentro del círculo de

las posibles de acuerdo con el estado de nuestros conocimientos"¹⁰⁰ .

* * *

Desde todos estos supuestos tal vez podamos ya proceder a interpretar el sentido del equívoco texto que abre la Vorbemerkung, y que cuestiona la propia naturaleza de la teoría de la racionalización weberiana. En él, Weber se expresa así: "El hijo de la moderna civilización occidental, que trata de problemas de historia universal (universalgeschichtliche), lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo allí, se produjeran fenómenos culturales que -al menos tal y como tendemos a representárnoslos- se insertan en una dirección evolutiva de significación (Bedeutung) y validez (Gültichkeit) universales?"¹⁰¹. La formulación de la pregunta puede dar lugar a confusión, pues en algún sentido parece abierta la cuestión de si el proceso de racionalización, desde cuya perspectiva nosotros, hijos de la modernidad, consideramos la evolución de las culturas superiores, tiene una validez universal o si, por el contrario, sólo la tiene para nosotros.

Pues bien, las reflexiones metodológicas alejan, como acabamos de ver, la teoría de la racionalización weberiana de toda interpretación universalista del proceso de desarrollo de la razón y de toda interpretación evolucionista. Que Weber trate temas de historia universal no significa que elabore una historia universal de la razón, con capacidad retrospectiva y prospectiva¹⁰², pues no existe para Weber una historia del desarrollo de la razón, sino varias. En este sentido, Bendix, Winckelmann y Guenther Roth reconocen en nuestro autor, al

creador de una sociología histórica antievolucionista, según la cual la especificidad de la modernidad occidental es interpretada mediante la contrastación tipológica de los distintos procesos de racionalización interculturales, entendidos como procesos relativamente independientes¹⁰³. Y, sin embargo, pudiera parecer que lo que expresamente se afirma en el plano metateórico, no es cumplido enteramente en el plano teórico; esto es, que lejos de estar Weber meramente interesado en identificar los procesos de racionalización que constituyen la historia de Europa, descubre un desarrollo general de la razón, que expresaría la historia misma de la humanidad. Es la opinión de Tenbruck y, de forma más moderada, aunque inspirándose en él, la de Habermas¹⁰⁴. Esta idea descansa en el hecho de que el marco conceptual en el que se articula la problemática de la racionalización, parece proclive al universalismo. En efecto, Weber escoge como punto de partida explicativo y clave en la formación del racionalismo occidental el proceso de desencantamiento que, de acuerdo con una lógica interna de nexos de sentido, de ideas, se cumple en la historia del desarrollo de las cosmovisiones religiosas; ese proceso de desencantamiento satisface las condiciones internas estructurales para la aparición del racionalismo moderno. Desde este marco conceptual podría entenderse el proceso de modernización como el resultado de un proceso universal de desencantamiento que daría cuenta, por tanto, no sólo de la génesis de la cultura moderna occidental, sino también de la modernidad en sí. Ahora bien, ha de entenderse que si bien es cierto que Weber utiliza como clave interpretativa del proceso de racionalización occidental la lógica interna de nexos de sentido que se inicia en el judaísmo antiguo y desemboca en el

protestantismo ascético, esta lógica de nexos de sentido no es, sin embargo, el motor determinante del proceso de racionalización; esto es, no puede decirse que el proceso de modernización sea el resultado de una inherente necesidad en el nivel de las ideas. Por el contrario, en primer lugar, se trata de una aproximación estructural, de ningún modo asimilable a una explicación causal necesaria de los eventos históricos; y, en segundo, puesto que la interpretación del proceso histórico desde esta perspectiva idealista, como desde cualquier otra, es siempre unilateral, a la lógica de las ideas, Weber une análisis institucionales concretos, donde la dinámica de intereses juega su papel¹⁰⁵. En este sentido, la utilización de esta clave interpretativa del proceso de racionalización occidental, a saber, la lógica interna de los nexos de sentido, no es más que una opción interpretativa, parcial, unilateral, y de exclusivo valor heurístico para-el-investigador.

Creemos, por tanto, con Schluchter que lo que Weber nos ofrece es una teoría macrosociológica multidimensional para la reconstrucción de la historia del desarrollo de Occidente, en la que quedan integradas como medios heurísticos, tanto una perspectiva comparativa como evolucionista¹⁰⁶. Así pues, de una parte, no es una teoría de reconstrucción de las etapas de historia universal; por el contrario, ella se delimita en su esfuerzo por refutar los presupuestos básicos de toda teoría que asimile los procesos histórico-sociales a procesos histórico-naturales¹⁰⁷; y como alternativa, sustituye las "leyes" positivas y las tendencias metafísicas por una tipología histórica de los distintos procesos de racionalización considerados como relativamente independientes.

Pero, por otro lado, la teoría de la racionalización weberiana no se limita tampoco a ser una teoría de paralelos y contrastes entre procesos de racionalización interculturales; su fin último no es construir una tipología comparativa exhaustiva, sino captar, mediante la identificación de análogos desarrollos en otras culturas, el modo específico en que la razón occidental se ha desarrollado; esto es, dar respuesta a por qué fuera de Occidente ni la racionalización científica, ni artística, ni económica, han seguido la línea occidental. Para ello, Weber no puede sino elaborar construcciones conceptuales de desarrollo; construcciones que le sirven para la identificación tipológica de ciertos procesos de desarrollo en otras culturas que, vinculada a una perspectiva comparativa, permite identificar el modo específico en que la razón occidental se ha desarrollado. En este sentido, Weber advierte al referirse a los artículos que componen su sociología de la religión en la Einleitung, que ni su trabajo tiene la naturaleza de una teoría universal del desarrollo de la razón, en la que los distintos procesos de racionalización queden ordenados en una cadena de tipos, cada uno de los cuales signifique frente a otro un nuevo estadio; ni representa una teoría histórico-descriptiva de los distintos procesos de racionalización independientes: "las consideraciones que siguen, por tanto, no constituyen en modo alguno una "tipología" sistemática de las religiones (systematische "Typologie" der Religionen). Pero tampoco son, desde luego, un trabajo puramente histórico. Sino que la exposición que sigue es "tipológica" en el sentido de que entre las realidades históricas de las éticas religiosas, trata sólo de lo que es importante de modo típico para su relación con los grandes

contrastes entre las mentalidades económicas, y deja de lado todo lo demás. En absoluto se pretende, por tanto, ofrecer un cuadro (Bild) completo de las religiones que se exponen. Sino que se destacarán fortísimamente aquellos rasgos que sean propios de cada una de las religiones en oposición (im Gegensatz) a las demás, y que al mismo tiempo sean importantes para lo que nos interesa"¹⁰⁸.

En definitiva, responder a la pregunta de historia universal de por qué fuera de Occidente ni la racionalización científica, ni artística, ni económica,... han seguido la línea occidental exige, como toda investigación cultural, un criterio hermenéutico que abra un mundo de significaciones y de construcciones conceptuales de acuerdo con lo que es significativo para nosotros; y ese criterio es el racionalismo moderno dominador del mundo: él es nuestro punto de vista, la pauta direccional con la que nosotros iluminamos un fragmento de la historia universal, y que aparece para nosotros como válido en la medida en que estamos interesados en nuestra continuidad¹⁰⁹. El racionalismo dominador del mundo que abarca todos los ámbitos de la vida pertenece a nuestra situación hermenéutica de partida, el criterio de direccionalidad de reconstrucción histórica, y "resulta ser, en efecto, un producto evolutivo, un resultado. Pero en la medida en que este resultado no sólo pretenda tener un valor heurístico, sino que aparezca también cargado de pretensiones de verdad, ha de entenderse como un resultado para nosotros¹¹⁰" .

¹ WEBER, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934, 3ª ed., Bd. I (en adelante G.A.R.), Vorbemerkung, p. 1.; Trad. cast.: Ensayos sobre Sociología de la Religión. Madrid, Taurus, vol I, p.11 (E.S.R.).

² G.A.R., I, p.2 ; E.S.R., I, pp. 11-12; Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von S. Hellman und M. Palyi, besorgt von Johannes Winckelmann, Duncker & Humboldt, Berlin, 1923. Trad. cast. Historia Económica General. M. Soto Sarto. F.C.E., México, 1983. , p. 266. (H.E.G.).

³ G.A.R., I, p.3 ; E.S.R., I, p. 12.

⁴ L.C., p. 2; L.C., p. 12. La pregunta es formulada de nuevo en el escrito de 1917 /8 de la revista Logos, El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas, escrito como ocasión de la discusión de la reunión del Verein für Sozialpolitik en 1913: "¿Por qué, a partir de la polifonía extendida por casi todos los pueblos, la música armónica se desarrolló solamente en Europa y en un determinado periodo, mientras que en los demás sitios la racionalización de la música siguió otro camino, las más de las veces opuesto, a saber, el desarrollo de los intervalos merced a una división de las distancias (casi siempre en cuartos) y no a la división armónica?" (Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (W.L.), p.507 ; Neutralidad, p. 251). Cfr. lo que a la sazón se considera una respuesta a ella, y que constituye el apéndice a Economía y sociedad: "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música" (Cfr. E.S., 1118-1183)

⁵ G.A.R., I, pp. 3-4.; E.S.R., I, p. 13; H.E.G., p.288.

⁶ L.C., p. 3; L.C., p. 13; H.E.G., p. 285.

⁷ L.C., p. 7; L.C., p. 16; H.E.G., pp. 265-266. En estas páginas definitivas del capitalismo moderno, Weber se opone a la caracterización que del mismo relizaran su maestro Lujo Brentano y Werner Sombart, e incluso a la de George Simmel en su Philosophie des Geldes. Todos ellos, al caracterizar sin más la actividad capitalista como actividad teleológica que aspira al lucro, soslayan el rasgo esencial del capitalismo moderno (la organización racional del trabajo), haciendo uso del cual es posible su radical separación de toda forma económica capitalista premoderna: del capitalismo "aventurero" (especulativo, político, fiscal, colonial). En ninguna de tales formas premodernas de actividad económica adquisitiva, surge un sistema de organización del trabajo, orientado desde el punto de vista de la eficacia. Así pues, insiste Weber en que hay que "abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que nada tiene que ver (y mucho menos en su espíritu) la codicia ilimitada; más bien al contrario, debería considerarse al capitalismo

como el freno o, por lo menos, como la regulación racional de este impulso irracional. Cfr. la misma crítica en la nota 1 a este texto introductorio (G.A.R., I, pp. 4-5 n.l.; E.S.R., I, p. 14; y en H.E.G., pp. 298-9.

⁸ G.A.R., I, p. 8; E.S.R., I, p. 16; H.E.G., p. 237; 282.

⁹ El reconocimiento weberiano de la relación entre intereses económicos y desarrollo del conocimiento científico-técnico, queda lejos de ser una relación monocausal. De acuerdo con la interpretación weberiana de la relación infraestructura-sobreestructura. Así Weber insiste en que si en verdad el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas debe grandes impulsos a su aplicación para fines económicos por parte de la empresa capitalista, no quiere decirse con ello que los intereses económicos determinaran su nacimiento (Cfr. G.A.R., I, pp. 10-11; E.S.R., I, p.18; SCHLUCHTER, Wolfgang, The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1979, p. 45.

¹⁰ Cfr. H.E.G., pp. 284 y 285-8. Aquí expone las características y génesis del derecho moderno; la estrecha relación entre el Estado moderno y la jurisprudencia formal, y su influjo en el desarrollo del capitalismo moderno. Véase la reflexión que sobre esto realiza George Lukács en Historia y consciencia de clase. Ed. Grijalbo, Barcelona, p. 23.

¹¹ G.A.R., I, p. 12; E.S.R., I, p. 19. A este importante factor del desarrollo del capitalismo moderno, parte de un ethos moderno dominador del mundo, que expresa el modo occidental de relacionarse con el mundo natural y social, se refiere en H.E.G., p.298, y es estudiado en su génesis y desarrollo en sus estudios de sociología de la religión, en la que queda incluida La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Cfr. HOLIFON, Robert J. & TURNER, Bryan S., On Economy and Society, Routledge, London, New York, 1989, pp.68-102, quienes insisten en el fondo irracional del ethos racionalista. El reconocimiento de esta dialéctica del par racionalidad-irracionalidad les permite una interesante comparación entre el pensamiento weberiano y el nietzscheano (p. 73).

¹² G.A.R., I, p. 12; E.S.R., I, p. 19.

¹³ "Continuadores, culminadores o transgresores" de la modernidad", todo depende de lo que se entienda por ese período cultural del que, se dice, somos protagonistas hoy. Tal y como expone Jacobo Muñoz, por "posmodernidad" pueden significarse bien la radicalización del proyecto Ilustrado y de un tipo de racionalidad operante durante siglos de intensa construcción civilizatoria, o su final, su muerte, o una nueva épistème, caracterizada por el rechazo de todo afán de fundamentación y de toda ambición de totalidad, esto es, de pluralismo immanente y de descentramiento interpretativo y práctico. (Cfr. MUÑOZ VEIGA, Jacobo, Inventario provisional .(Modernos, Posmodernos, antimodernos). In: Revista de Occidente. Nov. 1986, pp. 5-22.

14 G.A.R., I, p. 12; E.S.R., I, p. 19,

15 Cfr. FERRAROTTI, Max Weber e il destino della ragione. Laterza, Roma, 1985.

16 G.A.R., I, p. 11.; E.S.R., I, p. 19

17 Cfr. WEBER, M., Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis(1904) In: W.L., p. 170-171. Trad. cast.: La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. Trad. J.L. Etcheverry, Amorrortu, B.Aires, p. 61; (Objektividad).

18 W.L., p. 170; Objektividad, p. 61.

19 Cfr. HABERMAS, J., Notas para una discusión: neutralidad valorativa y objetividad. In: HABERMAS, J., La lógica de las ciencias sociales. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, p.75.

20 Schluchter subraya la importancia de la reconstrucción de la historia occidental desde el punto de vista del origen, del desarrollo y de las consecuencias de un racionalismo del dominio del mundo, que nos hace pensar en la cuestión del relativismo de los puntos de vista o posiciones de valor interpretativas. Como tantas veces, a Weber parece serle hostil el terreno relativista que a veces pisa. Si el proceso de racionalización es un criterio interpretativo posible de la realidad debe ser relativizado. Sin embargo, Weber parece negar esto. Según Schluchter tal criterio interpretativo no tiene por qué ser relativizado; es absoluto para el investigador moderno occidental una vez elegido. Además no debe ser sacrificado a otro, a no ser que dejemos de entender lo que es digno de ser conocido. SCHLUCHTER, W., The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History, p. 22.

21 W.L., p. 213; Objektividad, p. 100.

22 HABERMAS, J., Notas para una discusión(1964): Neutralidad valorativa y objetividad, ed.cit., p.74.

23 En Wissenschaft als Beruf menciona entre los presupuestos constitutivos de la investigación, la validez del valor de verdad, de la lógica y de la metodología científica; a los que ha de sumarse la validez del propio objeto de investigación. Pero al no poder ser justificados por vía científica, habrán de ser sacados a la luz, de acuerdo con el imperativo de la neutralidad axiológica de la ciencia. (Cfr. W.L., p. 582; Ciencia, p. 207.

24 Cfr. OAKES, Guy, Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences. M.I.T. Press, Cambridge, London, 1988, p.18. Esta obra constituye la declaración programática weberiana al hacerse cargo en 1904 de la dirección compartida con Werner Sombart y Edgar Jaffé del Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. (Cfr. W.L., 146, nota 2)

25 W.L., p. 170; o.c., p. 61.

26 W.L., p. 213; o.c., pp. 99-100.

27 En cuanto kantiano es un crítico del racionalismo dogmático; rechaza la teoría especular del conocimiento; pero en cuanto neokantiano (influjo de Rickert, Windelband), rechaza la ahistoricidad del formalismo kantiano. La realidad habrá de ser comprendida en términos de esquemas de valor históricos concretos. (Cfr. HUFF, T.E., Max Weber and the Methodology of the Social Sciences. Transaction Books, New Brunswick, London, 1979, cap. I, pp- 28-35).

28 Cfr. HUFF, E.T., Max Weber and the Methodology of the Social Sciences. ed. cit., pp. 13; 45-47. Esta conclusión y todas las que derivan de la acentuación neokantiana de la "relación con valores", convierte a Weber en anticipador de algunos de los puntos centrales de la corriente postempirista de la ciencia. La teoría para Weber se ancla en la acción. (Ideas además que Weber recoge de Goethe). Así cabe rechazar la interpretación que asimila el pensamiento weberiano al positivismo, tal y como hacen Peter Winch, F. Tenbruck o G.W. Runciman. Para Huff los fundamentos neokantianos del pensamiento weberiano, convierten sus escritos metodológicos (entre 1903-1907) en una reflexión actual; en ellos atisba desde elementos del racionalismo crítico popperiano, hasta ciertas conexiones con Peirce, Ayer y Davidson.

29 Weber rastrea en la escuela histórica un poso "realista", para él inadmisibles desde los presupuestos de la teoría kantiana del conocimiento. Frente a la pretensión de que el fin de los conceptos y de toda ciencia es construir "copias representativas de la realidad objetiva", quien "piense hasta el fin idea básica de la teoría del conocimiento moderna", necesariamente invertirá la relación entre concepto y labor historiográfica: "aquella meta final le parecerá lógicamente imposible", porque "los conceptos no son fin, sino medio con miras al conocimiento de las conexiones significativas desde puntos de vista individuales". (W.L., pp. 208-209; Objetividad, pp. 95-96).

30 Cfr. OAKES, G., o.c., pp. 21-40; Weber rechaza asimismo el prejuicio naturalista kantiano que reduce el ordenamiento científico-objetivo al específico de las ciencias naturales. Para Weber es también posible una ciencia de lo singular e irrepetible.

31 W.L., p. 184; Objetividad, p. 73.

32 W.L., p. 171; o.c., p. 61.

33 Ibidem; o.c., p. 62.

34 Cfr. HABERMAS, J., Notas para una discusión (1964): Neutralidad valorativa y objetividad. ed.cit., p. 73. Si la relación heurística entre ciencia y valores es aplicable a todo tipo de ciencias, por lo que respecta al momento de selección del objeto de investigación, la referencia a valores penetra con mayor profundidad en la metodología de las ciencias

culturales (Cfr. ZEITLIN, Irving, Ideología y Teoría sociológica. Trad. N. A. Mínguez, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, p. 132). En éstas constituye tanto el objeto como el modo de abordarlos (su elaboración metódica). Permanecen trascendentes a la investigación como tal; es decir, las ideas rectoras del conocimiento no pueden ser corregidos y variados aun cuando a la luz del resultado de la investigación resulten heurísticamente estériles, como ocurre en el caso de las ciencias naturales. Sólo si las ideas valorativas cambian, el punto de vista de las ciencias culturales cambian y, con ella, todo su aparato conceptual. Cfr. W.L., pp. 212-13-14; Objetividad, pp. 99-100.)

³⁵ Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917). In : W.L., p. 497. Este ensayo corresponde a la reelaboración de un informe manuscrito presentado en la reunión del Verein für Sozialpolitik de 1913. Fue publicado en 1908 en la revista Logos, y en él Weber reexpone algunas ideas contenidas en su artículo de 1904, "La objetividad del conocimiento en la ciencia social y en la política social", y añade otras, cuyos ecos han protagonizado las disputas más recientes en el contexto de la sociología alemana, como la que enfrenta a los representantes de la Escuela de Frankfurt con el racionalismo crítico. (El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas In: "Ensayos sobre metodología sociológica". Amorrortu, B.Aires, 1982, p.242. (desde ahora, Neutralidad axiológica). (Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M^º, La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka). Visor, Madrid, 1989, pp.191-204, en las que se expone el contenido de la discusión del Verein de 1909 en Viena, en cuyo seno se gestó el pensamiento weberiano sobre la burocratización occidental, y se amplió, a propósito de él, la interpretación de la neutralidad axiológica de la ciencia).

³⁶ W.L., p. 175; Objetividad, p. 65

³⁷ W.L., p. 175; o.c., pp. 65-66: "Cultura" es una sección limitada de la infinitud del acaecer universal desprovisto de sentido, a la que los seres humanos otorgan sentido y significación" (W.L., p. 180; o.c., p. 70).

³⁸ W.L., p. 171; o.c., p. 62.

³⁹ L.c., p. 170; o.c., p. 61. Como discípulo de Rickert rechaza la presuposición del monismo naturalista que reduce el interés cognoscitivo de las ciencias de la cultura a la investigación de regularidades empíricas. Adopta de aquél y de Windelband la distinción entre lo nomotético y lo idiográfico, esto es, entre la lógica de los juicios de generalización y la captación de lo único e irrepetible, para aplicarla de un modo diferente (Cfr. GIDDENS, A., El capitalismo y la moderna teoría social. Trad. A. Boix Duch. Lábor, 2^a ed, Barcelona, 1985, pp.226-237). Ello le permite subordinar la explicación legaliforme -también posible para Weber en las ciencias sociales, pero de naturaleza probabilística y no necesaria- a la comprensión del significado de los procesos individuales.

⁴⁰ Cfr. W.L., pp. 172, 173, 175, 176. o.c., pp. 62, 65, 66:

41 W.L., p. 181; o.c., p. 70.

42 W.L., p. 180; o.c., p. 70.

43 W.L., p. 183; o.c., p. 73.

44 W.L., p. 214; o.c., p. 100 , Cfr. WEBER, M., Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura. In: "Ensayos sobre metodología sociológica". Amorrortu, B.Aires, 1982, p.189.

45 W.L., p. 184; o.c., p. 73. "La vida en su realidad irracional y en su contenido de significaciones posibles son inagotables; por ello, la configuración concreta de la relación de valor permanece fluctuante, sometida al cambio oscuro futuro de la cultura humana. La luz que brota de aquellas ideas de valor supremas, cae sobre una parte finita, siempre cambiante, de la inmensa corriente caótica de los acontecimiento, que fluye a lo largo del tiempo" (W.L., p. 213; o.c., p. 100).

46 W.L., p. 167; o.c., p. 58.

47 W.L., p. 184; o.c., p. 73;

48 W.L., p. 184; o.c., p. 74 : (...) "en las disciplinas naturales el punto de vista valorativo, práctico, dirigido a lo inmediata y técnicamente útil, se asociaba íntimamente, desde un comienzo, con la esperanza, heredada de la Antigüedad y desarrollada después, de lograr, por la vía de la abstracción generalizante del análisis de lo empírico en sus conexiones legales, un conocimiento monista, puramente "objetivo" (libre de todo valor) y racionalidad en su integridad (independiente de toda "contingencia individual"), de la totalidad de la realidad, que cobrara la forma de un sistema conceptual provisto de validez metafísica y formulación matemática" (W.L., p. 185; Objetividad, pp. 74-5). El monismo naturalista aplicado a lo social, es obra fundamental de Comte, ahondando en los pasos trazados por J.Stuart Mill. Al acuñador del término "positivismo", parece referirse Weber cuando señala: "como es sabido, un eminente naturalista creyó que podía caracterizar el objetivo ideal (inalcanzable en la práctica) de tal elaboración de la realidad cultural como un conocimiento "astronómico" de los procesos de la vida" (W.L., p. 172; Objetividad, p. 62).

49 W.L., pp. 184-85; Objetividad, p. 74.

50 W.L., 191; o.c., p. 79.

51 De este modo, la historia de la ciencia se constituye en una continua sucesión de presupuestos valorativos disponibles en una época y de transformación de construcciones conceptuales. Cfr. W.L., p. 207; Objetividad, p. 94. Esta idea de la sucesión de puntos de

vista, construcciones conceptuales e hipótesis interpretativas que abren todo un mundo plural de significaciones irreductibles entre sí, permite colocar a Weber como precedente de las ideas postempiristas de la ciencia. Cfr. HUFF, T. o.c., p. 8.

52 HABERMAS, J., Notas para una discusión (1964): Neutralidad valorativa y objetividad, ed.cit., p. 75.

53 G.A.R., I, p. 13; E.S.R., I, p. 20; Cfr. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Einleitung), In: Gesamtausgabe, J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989, Bd. 19, p. 116. (citado como Einleitung). En castellano: La ética económica de las religiones universales. In: "Ensayos sobre sociología de la religión". J. Almaraz y J. Carabafia. Taurus, vol. I. Madrid, p. 214 (citado como E.S.R.)

54 Cfr. TENERUCK, Friedrich, H., Das Werk Max Webers, In: "Kölner Zeitschrift für Soziologie", 27 (1975), pp. 677-689; HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 211.

55 G.A.R., I, pp. 11-12; E.S.R., I, p. 19

56 G.A.R., I, p. 62; La ética protestante y el espíritu del capitalismo. In: "Ensayos sobre sociología de la religión", ed. cit. vol. I, p.57; (E.S.R., I).

57 Habermas insiste en que el presupuesto de una razón universal, del que se nutren la filosofía de la historia y las teorías evolucionistas decimonónicas es puesto en cuestión primero por la Escuela Histórica y después por la Antropología cultural, y sigue siendo hoy un tema controvertido. Las investigaciones decimonónicas en ciencias del espíritu y de la cultura habían subrayado el pluralismo de formas de vida social, de tradiciones, valores y normas. Sobre esta experiencia básica, el historicismo rechaza la pretensión universal de validez para los estándares de racionalidad presupuestos en las ciencias empíricas, pues se presentan como ingredientes de una cultura europea históricamente limitada. Sin duda, Weber arranca de esta tradición, al negar la existencia de una racionalidad última que se desenvuelva en la historia universal. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 205.

58 G.A.R., I, p. 62. ; E.S.R., I, p. 57.

59 L.c., p. 35, n.1; L.c., p.37, nota 8.

60 Ibidem.

61 Justamente la quiebra de esa añorada razón sustantiva es el resultado del proceso de racionalización, que se revela como proceso de formalización-subjetivación de la razón. Tendremos ocasión de insistir, al analizar los resultados de este proceso de racionalización occidental moderna, en este eclipse de la razón sustantiva última y universal. Este tema se encuadra en el de la dialéctica del proceso de racionalización, de un proceso que fue

impulsado por la búsqueda de sentido de lo dado y que termina paradójicamente en la renuncia a toda consideración "racional" de las cuestiones de sentido.

62 Cfr. ROTH, Guenther, Rationalization in Max Weber's Developmental History, In: WHIMSTER, Sam & LASH, Scott (eds.), In: "Max Weber, Rationality and Modernity". Allen & Unwin, London, Boston, Sydney, pp. 75-91.

63 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 241.

64 Frente a la interpretación de Tenbruck, para quien el análisis weberiano de la racionalización occidental encubre una implícita posición universalista y es desarrollada dentro del marco de la teoría evolucionista, Guenther Roth y Reinhard Bendix, o el mismo Schluchter subrayan el carácter fortuito del proceso de racionalización. Se trata de un proceso histórico no necesario (no legalmente constituido), pero en cuanto histórico, sin embargo, irreversible. Cfr. al respecto WEISS, Johannes, On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism. In: WHIMSTER, Sam & LASH, Scott (eds.), "Max Weber, Rationality and Modernity". Allen & Unwin, London, Boston, Sydney, pp. 154-163.

65 G.A.R., I., p. 12; E.S.R., I, p. 19.

66 WEBER, M., Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Einleitung, In: Gesamtausgabe, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Bd. 19, Tübingen, 1989, p. 116 (citado como Einleitung; En castellano corresponde a E.S.R., I, p. 214.

67 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, pp.200-209 y SCHLUCHTER, W., The Rise of Western Rationalism, ed.cit, pp.1-6, junto a la introducción que a la edición inglesa de esta obra realiza Guenther Roth, donde se analiza resumidamente el contexto teórico frente al que se desarrolla la teoría de la racionalización weberiana.

68 No hay que olvidar los presupuestos del cientifismo naturalista en los se gestó la sociología. La sociología comteana es, en este sentido, una teoría de la evolución de las sociedades modernas instalada en el modelo positivista contra el que Weber definirá su Sociología comprensiva. El monismo metodológico, la explicación legaliforme nomológico-deductiva, como modelo exclusivo de científicidad, y el carácter pragmático del conocimiento, son presupuestos asumidos por esa ciencia naciente, a los que se opondrá nuestro autor, desde la "línea hermenéutica", defensora del dualismo metodológico, la comprensión del sentido de la acción individual y la separación de los aspectos cognitivos y normativos que se combinan ilegítimamente en la noción de progreso. Sobre los rasgos generales de estos dos frentes, positivismo-hermenéutica, que vienen a conformar las distintas (tres) versiones de la polémica sobre el método que desde fines del XIX se han producido en filosofía de la ciencia, Cfr. VON WRIGHT, Georg Henrik, Explanation and Understanding. Cornell University Press, 1971; Explicación y comprensión. L. Vega Reñón. Alianza, Madrid, 1980; MARDONES, J.M. y URSUA,N.,

Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. Fontana, Barcelona, 1982.

69 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 209. Habermas reflexiona acerca de la crítica historicista a las teorías dialécticas y a las teorías evolucionistas de la historia y de la sociedad, con el fin de destacar el punto de unión entre la línea historicista y el pensamiento weberiano. Este punto de unión general gira entorno a la negativa de toda interpretación de la cultura en términos naturalistas y al rechazo consiguientemente del monismo metodológico. A propósito Cfr. VON WRIGTH, G.H., o.c., y MARDONES, J.M. y URSUA, N., o.c., pp. 15-38.

70 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 210.

71 Weber rehúsa a considerar el desarrollo del conocimiento científico-técnico como modelo para reconstruir los procesos de racionalización social. Quizá la valoración pesimista del mundo cientificado de fines del XIX (crítica burguesa de la cultura por parte de Nietzsche y el vitalismo), a la que no es ajeno el propio Weber, pudo haber influido en esta relegación del racionalismo científico como patrón para la reconstrucción de la historia del desarrollo de Occidente. Esa crítica burguesa de la cultura pone en entredicho la capacidad de la racionalidad científica, al descubrir la falacia de la noción de progreso teórico-científico vinculado al perfeccionamiento moral y de las formas de convivencia social. (Cfr. L.c. 212).

72 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 212.

73 Cfr. TENERUCK, Friedrich, H., Das Werk Max Webers. ed. cit., pp. 663-702. Esta diferenciación temática es mantenida también por Habermas.

74 WEBER, M., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980. I, I, § 1, p. 6 (citado como W.G.) Trad. cast. Economía y sociedad. F.C.E., México, 1944, p. 12 (E.S.).

75 W.G., I, I, § 1, p. 1; E.S., p. 5.

76 W.G., I, I, § 1, 9, p. 6; E.S., p. 12.

77 Sin querer decir que Weber sea un kantiano o un neokantiano, sí es posible afirmar que desarrolla "una sociología de cuño kantianizante", tal y como lo expresa J.M^a González García. Ya es larga la lista de estudios que recogen el trasfondo neokantiano de la obra de Weber, sobre todo en lo que al trabajo metodológico se refiere. Que éste se constituye en diálogo crítico con Rickert, Windelband y Lask es reconocido por cualquier intérprete del pensamiento weberiano, con sólo atender a las propias afirmaciones de nuestro autor. Pero la novedad de La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber consiste en llamar la atención sobre el eco

kantiano de ciertos planteamientos weberianos, sobre todo de naturaleza ética. La definición de "personalidad moral" como ser autárquico que elige y actúa en coherencia con los valores últimos que dan sentido a la vida del individuo, así como, en este sentido, la consideración weberiana de "la acción racional conforme a valores (acción conforme a un deber incondicionado, que se el deber profesional)" como fundamento legitimador (interno) de la "acción racional conforme a fines" (como dador de sentido de un modo de vida racionalizado) son elementos de inspiración kantiana. Por eso J.Mª González considera que sólo desde el transfondo filosófico kantiano es posible entender correctamente a Weber, y que, por tanto, el papel de intermediario que juega el neokantismo en las relaciones Kant-Weber, no debe apartar nuestra atención sobre lo que tantas veces aparece como un diálogo directo entre filósofo y sociólogo Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.Mª, La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber. In: MUGUERZA, J., y RODRIGUEZ ARAMAYO, R.(eds.), " Kant después de Kant". Tecnos, Madrid, 1989, pp.481-500. También sobre el paralelo Kant-Weber en lo que hace al tema ético, Cfr. en la misma compilación de artículos, el de VILLACANAS, J.L., Razón y "Beruf": el problema de la eticidad en Kant y Weber, pp. 501-529.

78 Con la noción de "razón carismática" Weber hace referencia a la razón ilustrada, pues en ella ve la "última forma que ha adoptado el carisma dentro de sus múltiples posibilidades" (W.G., II, IX, 6, p. 726; E.S., p.937). En efecto, en la Ilustración se lleva a cabo una glorificación carismática de la razón, se constituye la firme creencia en "que la "razón" del individuo, siempre que se le conceda vía libre, conducirá al mejor mundo posible en virtud de la divina Providencia, y a causa de que el individuo es el que mejor conoce sus propios intereses" (Ibidem). A la "glorificación carismática de la Razón" remite la constitución de los derechos (de conciencia, del hombre, del ciudadano, de la propiedad) específicamente modernos.

79 La noción de individuo moderno y de personalidad moral weberiana, no sólo permite emparentar a Kant con Weber; también ecos literarios rezuman en su obra. Concretamente el mundo de creación goethiano. Esta idea, puesta en labios de Fausto, de que el individuo moderno se constituye en la acción; en la acción subjetivamente significativa para Weber, en la elección responsable que implica renuncia y refleja el conflicto agónico entre valores, presente en cada acción Humana, es central en el pensamiento weberiano. Pero existen otras "afinidades electivas" entre ambos. Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.Mª., La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed.cit., pp. 485-488). Esta misma noción (Wahlverwandtschaften), clave weberiana para entender las relaciones entre ética ascética intramundana y ethos capitalista remite al literato, a través del mundo de la química, o la misma definición del ethos burgués, el tema de las paradojas de la consecuencias, o el conflicto eterno entre los valores reflejan la presencia del mundo goethiano en el pensamiento de nuestro autor. Hasta el punto que como J.Mª. González propone "gran parte de los elementos teóricos que configuran los hallazgos más importantes de la sociología weberiana son variaciones sobre temas de Goethe" (La máquina burocrática. Afinidades electiva entre Max Weber y Kafka. Visor, Madrid, 1987, p.29; Cfr. pp.21-23 y 29-32).

- 80 Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M., La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed.cit., p.484. Llega a considerar que el individualismo weberiano debe entenderse desde el punto de vista de esta confrontación con la visión objetivista de la ciencia y del individuo.
- 81 Cfr. W.G., I, I, §1, 9, p. 7; E.S., p. 13; Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 208.
- 82 Ibidem.
- 83 Ibidem. En efecto, el individualismo exigido por la sociología comprensiva destruye las analogías organicistas de su tiempo. Se refiere a la obra de Schäffle, Bau und Leben des sozialen Körpers, para rebatir su consideración funcional de lo social. Mientras que podemos explicar funcionalmente el comportamiento de las células, mediante la determinación de las leyes a que se somete, jamás podemos "comprender" el comportamiento de las células. La comprensión sólo remite a una acción subjetivamente significativa, a una acción consciente e intencional, como veremos más adelante.
- 84 W.G., I, I, §1, 9, p.6; E.S., p. 12.
- 85 L.c., pp. 6-7; Ibidem.
- 86 Weber disuelve la problemática acerca de si la especificidad de las ciencias culturales era determinable por el recurso a su objeto propio o a su método propio, polémica que había separado a Dilthey de Windelband y, después, de Rickert. Para Weber objeto y método, teoría del conocimiento y análisis de los preceptos de la investigación eran dos aspectos diferentes de la misma cosa: el objeto se define en la práctica por el método, y éste por aquél.
- 87 W.L., p. 190; Objetividad, p. 78.
- 88 O.c., p. 192; O.c., p. 81.
- 89 O.c., p. 202; O.c., p. 80.
- 90 O.c., p. 195; O.c., p.84
- 91 Cfr. O.c., p. 191; O.c., p. 79.
- 92 Ibidem.
- 93 Cfr. O.c., p. ; O.c., pp. 96, 81 y 89.
- 94 O.c., p. 207; O.c., pp. 94-95; 96.
- 95 O.c., p.203; O.c., p. 90.

- 96 O.c., p. 204; O.c., pp. 91-92.
- 97 Cfr. Ibidem.
- 98 O.c., p.205; O.c., p. 92.
- 99 GIDDENS, A., o.c., p. 315.
- 100 W.L., p. 204; Objetividad, p. 91.
- 101 G.A.R., I, p. 9. E.S.R., I, p. 11;
- 102 SCHLUCHTER, W., The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. ed. cit., p. 11.
- 103 SCHLUCHTER, W., o.c., p. 2.
- 104 TENERUCK, F., o.c., p.677-689; Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I.; sobre todo pp. 241-249; 259-263.
- 105 Esta idea queda reflejada a lo largo de todos sus estudios sobre la religión; pero quizá de modo especial en la refutación de la versión vulgar del materialismo histórico que lleva a cabo en La ética protestante. Sólo desde la dinámica interrelación entre intereses, materiales e ideales, e ideas el proceso histórico puede ser interpretado.
- 106 Cfr. la introducción de Roth, G., a SCHLUCHTER, W. The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. ed. cit.
- 107 Cfr. ROTH, Guenther, Rationalization in Max Weber's Developmental History, o.c., p. 80. En la misma línea, Cfr. SCHLUCHTER, W. o.c., p. 4.
- 108 Einleitung, p. 116.; E.S.R., I, p. 214.
- 109 SCHLUCHTER, W., o.c., p. 2.
- 110 SCHLUCHTER, W., e.e., p. 24; p. 36.

II. RACIONALIDAD Y RACIONALIZACION

II. RACIONALIDAD Y RACIONALIZACION

Tal y como venimos diciendo, la roturación de la especificidad del racionalismo moderno occidental, de su génesis y resultados, es el tema genuinamente unificante del cuerpo teórico weberiano; de alguna manera, cada una de sus obras puede ser asumida como una aproximación y desarrollo parciales del mismo. Sabemos también que este objetivo último descansa sobre la idea de la pluralidad de racionalizaciones de cada una de las esferas de la vida, posibles desde distintos puntos de vista y en distintas direcciones; de donde se sigue, que su realización, esto es, la reconstrucción del significado de la modernidad occidental desde el punto de vista de su específico racionalismo, obliga a enfrentarnos al problema previo de la multidimensionalidad de la "racionalidad" y de los procesos de racionalización.

Con vistas, por tanto, a la reconstrucción -una entre las varias posibles- de la singularidad del racionalismo occidental moderno estudiado por Weber, de su génesis y de sus resultados, las reflexiones que siguen responden, en su condición de inventario o discusión conceptual clarificadora, a un mero prerrequisito analítico, compuesto de dos momentos estrechamente vinculados. De una parte, el impuesto por la "anfibiología" del término "racionalismo", que remite al análisis de los distintos grados y tipos posibles de "racionalidad". De otra, sobre la base de este análisis de los rasgos y de las relaciones de los tipos de racionalidad entre sí, y también desde una consideración puramente descriptiva-conceptual, el relativo a la visión weberiana de la

multiplicidad de procesos de racionalización orquestados en todos los ámbitos de la vida, que presentamos¹. Que entre estos dos momentos analíticos se da una relación de expreso paralelismo, es algo que salta a la vista con sólo atender al hecho obvio de que si "racionalidad" hace referencia a un estado (es la consideración estática del ámbito de la razón), "racionalización" se refiere al proceso (es su consideración dinámica)² .

II.1. ANFIBOLOGIA DEL CONCEPTO DE "RACIONALIDAD"

En una primera aproximación al equívoco concepto de racionalidad, nos encontramos, como no podía ser de otro modo, dada su naturaleza y su historia, con su doble dimensionalidad, central: teórica y práctica. La racionalidad pertenece, en efecto, tanto al mundo del pensamiento como al de la acción. Así, cuando Weber insiste en que por "racionalismo" pueden entenderse cosas muy distintas, señala: "Sin ir más lejos, la palabra puede hacer pensar bien en esa especie de racionalización que emprende, por ejemplo, el pensador sistemático con una imagen del mundo (Weltbild), y que aumenta su dominio teórico (theoretische Beherrschung) de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos; o más bien, en la racionalización en el sentido del logro metódico de un fin práctico determinado, mediante el cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados"³. En torno a esta doble dimensionalidad, se desenvuelve la multivocidad de la "racionalidad"; pero, al mismo tiempo, su caracterización permite rastrear una unidad común, derivada de un rasgo compartido por todo tipo de racionalidad: su potencial dominador de la realidad⁴.

En el texto citado, queda expuesta la idea de que la racionalidad consiste en un "método"; un método que en cuanto tal presupone ciertas capacidades de reflexión y lenguaje, y está dirigido al dominio consciente de la realidad. Si ese dominio se pretende por vía intelectual, mediante la estructuración formal de sistemas simbólicos interpretativos del mundo en su totalidad, esto es, mediante la constitución de saberes y creencias, entonces hablamos de "racionalidad

teórica"; si el dominio de la realidad es intentado a través de la acción, entonces nos referimos a los criterios conforme a los cuales el individuo decide y actúa en su entorno, esto es, a la "racionalidad práctica"⁵. En este sentido, la racionalidad práctica expresa los requisitos, las reglas o criterios que una acción ha de cumplir para poder ser solución de problemas de tipo técnico y práctico-moral.

Esta concepción de la racionalidad como potencialidad general dominadora, supone, a su vez, la caracterización de la razón como instancia sistematizadora. En cuanto método, la razón tiende a la unidad sistemática conforme a reglas, leyes, valores o ideas. Así pues, en tanto que en la esfera teórica la razón sistematiza bajo ideas la multiplicidad dispersa de lo dado hasta la construcción de un sistema de pensamiento comprensivo, en el terreno práctico la razón ordena la conducta bajo modelos generales de acción⁶, constituidos por reglas generales, intereses o principios éticos, según nos refiramos a la racionalidad práctico-técnica o a la racionalidad práctico-moral. En cualquier caso, dominar el mundo desde un punto de vista teórico o práctico supone la puesta en marcha de esa potencia sistematizadora que es la razón.

Respecto de esta distinción general -de ilustre genealogía histórico-filosófica, por otra parte- entre racionalidad teórica y práctica, conviene, ante todo, subrayar que a Weber le va a interesar muy especialmente esta última, es decir, "los criterios conforme a los que los sujetos aprenden a controlar su entorno"⁷. Su centralidad en el pensamiento weberiano se debe a la función que cumple dentro de él como pieza fundamental en la reconstrucción genética del proceso de modernización social. Weber enfoca, en efecto, la investigación del racionalismo moderno, hacia el descubrimiento de los

fundamentos práctico-morales que hacen posible la consolidación de un estilo de vida metódico-racional (metodische Lebensführung), y que dan razón así del proceso de institucionalización de un tipo de racionalidad, la racionalidad con arreglo a fines, que ha dejado su impronta en la autocomprensión de la modernidad occidental.

1. Anatomía de la acción racional.

Un primer paso en la caracterización del complejo concepto de "racionalidad práctica", exige comenzar por la noción weberiana de acción racional. Naturalmente, en el ámbito práctico, "racional" se predica de las acciones de sujetos y de los sujetos mismos capaces de lenguaje y acción, por la forma en que hacen uso del conocimiento. Más o menos racionales sólo pueden ser "las personas, que disponen de saber, y las manifestaciones simbólicas, las acciones lingüísticas o no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas, que encarnan un saber"⁸. En este sentido, el término "racionalidad" se reserva, en primer término, para las estructuras de conciencia que se manifiestan en los sujetos capaces de conocimiento y acción, así como para las materializaciones de esas estructuras de conciencia en instituciones o proposiciones⁹. Dejando el análisis de la racionalidad institucional para el capítulo siguiente, nos centraremos aquí en el problema de la racionalidad de la acción. Ahora bien, ¿qué significa que las personas se comporten racionalmente, o que ciertas acciones deban considerarse "racionales"?

La respuesta a esta pregunta, exige, sin duda, lo que siguiendo a Brubaker podemos llamar una "anatomía de la acción

racional"¹⁰. No parece fácil, desde luego, conseguir una presentación conceptual sistemática -exhaustiva y cerrada, por tanto- de la acción racional, dada esa adhesión weberiana a una noción pluralista-perspectiva de lo racional. Con todo, y atendiendo a las fragmentarias y dispersas observaciones weberianas sobre el tema, creemos posible una caracterización más o menos extensa de la acción racional, apelando a tres distinciones, en las que toma cuerpo el pluralismo que caracteriza a la racionalidad¹¹. En primer lugar, la general distinción, que subyace a la tipología weberiana de la acción, entre dos tipos de acciones, la acción racional, y la acción no racional. Afrontamos aquí la cuestión de los grados de racionalidad de la acción, representados bajo el criterio de la autodeterminación consciente de la acción. En segundo lugar, la distinción, ya dentro de la acción racional, entre la acción racional con arreglo a fines (zweckrationales Handeln) y la acción racional con arreglo a valores (wertrationales Handeln). Se trata de caracterizar los tipos de acción racional. Por último, nos encontramos con la distinción entre acción racional objetiva y acción racional subjetiva. O mejor, entre acción objetivamente racional y subjetivamente racional. Ahora bien, estos tres puntos deberán tener como preámbulo una presentación del concepto de "acción" y su lugar en el proyecto weberiano de ciencia social.

1.1. "Acción", "sentido" y "comprensión": una urdimbre conceptual para una Ciencia comprensiva.

_____ La acción (Handeln) es definida por referencia a las nociones de "sentido" (Sinn) y "comprensión" (Verständnis), elementos, los tres, que conforman en su interrelación, la

urdimbre conceptual de un modelo interpretativo en ciencias humanas que subraya y se centra en la dimensión subjetiva de la acción, y se configura, por tanto, en alternativa al modelo objetivista-determinista¹². Por ello, el análisis de estos conceptos implicados en la caracterización del objeto y método de las ciencias de la cultura y, más concretamente, de la sociología, deben quedar enmarcados, como toda la metodología weberiana (Wissenschaftlehre), dentro del esquema de la polémica sobre el estatuto de cientificidad de "las disciplinas que se acogen al sobrenombre del espíritu, humanas o sociales"¹³. En torno al problema de la fundamentación de estas "nuevas" disciplinas, se desarrolla buena parte de la filosofía y metodología de la ciencia en la Europa fin de siglo¹⁴, demarcándose, de acuerdo con la respuesta ofrecida a esa cuestión, las dos posiciones enfrentadas desde entonces en la reflexión epistemológica en general: la posición positivista y la hermenéutica¹⁵; esto es, de un lado, la línea monista-mecanicista, que se esfuerza por extender el paradigma científico-natural a los nuevos saberes, y, de otro, la línea que reclama un nuevo estatuto de cientificidad que se expresa en el dualismo de los métodos. Weber no está, desde luego, al margen de toda esta nombrada "cuestión candente"¹⁶. Por el contrario, participa del esfuerzo, que recorre la posición antipositivista, en fundamentar la especificidad del conocimiento de las ciencias humanas; y, desde este lado, ocupa un puesto importante dentro de la llamada por Apel "primera versión" de la polémica, que queda fechada en la segunda mitad del pasado siglo¹⁷. Ahora bien, sin entrar en el contenido de esta compleja y cuasi-eterna polémica que resurge renovada a lo largo de nuestro siglo, pero asumiéndola como trasfondo, queremos señalar exclusivamente que la caracterización weberiana de la Sociología comprensiva representa un vigoroso

intento de mediar en ella, superando la "ceguera" del positivismo ante la dimensión subjetiva de lo humano y el recelo de la vertiente "idealista" de la hermenéutica ante la utilización y el recurso a explicaciones legaliformes¹⁸. Hacer inteligible la base subjetiva sobre la que descansan los fenómenos sociales, no excluye, para Weber, el análisis objetivo (legal) de los mismos. Ello queda dibujado bajo la noción integradora de "comprensión explicativa" (erklärendes Verstehen).

En la primera definición que abre la caracterización weberiana del objeto, método y estatuto de cientificidad de la interpretación comprensiva de lo social (Soziologische Grundbegriffe)¹⁹ (1921), recogido en Economía y sociedad, salta ya a la vista lo alejado que está Weber de toda posible concepción objetivista de la ciencia, en orden a la que los acontecimientos humanos resultan asimilables, en su interpretación, a "hechos" u "objetos" análogos a los naturales, con su consiguiente desgajamiento respecto de toda dimensión subjetiva-interna. O lo que es igual, de toda concepción metacientífica de acuerdo con la que los acontecimientos humanos resultan, al igual que cualquier evento natural "carente de sentido", "explicables" en sentido nomológico-causal, esto es, mediante su subsunción bajo leyes generales, en cuanto casos concretos o ejemplificaciones de la ley (Erklären). Frente al reduccionismo objetivista de esta tradición de inspiración galileana²⁰, Weber toma, en efecto, como objeto de su ciencia la "acción", reconociendo en ella la expresión de una subjetividad intencional: "Por "acción" debe entenderse una conducta (Verhalten) humana (ya consista en un hacer externo o interno, en un omitir o permitir), siempre que el sujeto o sujetos de la acción enlacen (verbinden) a ella un "sentido"²¹. Hablaremos, según esto, de acción en la medida en

que el individuo agente asigne, de manera más o menos consciente, un sentido (Sinn) a su conducta, esto es, en la medida en que sea "subjetivamente significativa". En cuanto portadora de un sentido, la acción aparece como proyecto, como teleológicamente dirigida y motivacionalmente anclada; en ella se expresa un plan, una intención y unos motivos desde los que se vuelve significativa para el sujeto y para el intérprete. Ese es justamente el aspecto definitorio de la acción: su dimensión subjetiva significativa; y sólo en cuanto "orientada por un sentido", la acción es objeto de comprensión y centro de de la Sociología comprensiva.

La acción es para Weber el elemento constitutivo²² de la propia disciplina sociológica; y así, la relevancia y consideración dentro de su ámbito de procesos y objetos ajenos al sentido (procesos psicofísicos, geográficos, climatológicos...) se realiza exclusivamente por relación al papel que pudieran jugar como "ocasión, resultado, estímulo u obstáculo de la acción humana"²³. Sólo pueden formar parte del ámbito de las ciencias de la acción, por tanto, como "datos" con los que ha de contarse para cumplir el objetivo último de este tipo de ciencias: "comprender, interpretándolas, las acciones orientadas por un sentido"²⁴. Dentro de la acción, es la acción social (soziale Handeln) la que reviste importancia para la Sociología comprensiva (verstehen Soziologie): una acción que se orienta significativamente por las acciones pasadas, presentes o previsibles de otros individuos, bien se trate de individuos concretos o de una pluralidad de individuos indeterminados²⁵; esto es, una acción en la que "el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo"²⁶.

Pues bien, el individualismo metodológico weberiano descansa en esta caracterización coimplicante entre comprensión

y "acción". Sin duda, acción, en cuanto "orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de uno o varios individuos (einzelnen Personen)"²⁷: sólo ellos "pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido"²⁸; y el individuo se define además exclusivamente por relación a su capacidad para conferirle sentido a su acción. Desde este supuesto fundamental, Weber se opone, por un lado, a todo intento de interpretación reduccionista-naturalista de la acción humana a través de la disección analítico-explicativa de ciertos procesos que pudieran intervenir en su producción; esto es, mediante la formulación de leyes explicativas de procesos como el comportamiento de las unidades fisiológicas, o cualesquiera elementos psíquicos. Podemos, dice Weber, observar el comportamiento de estas unidades, formular leyes y explicarlos causalmente mediante su inclusión bajo ellas; pero este tipo de conocimiento nomológico no proporciona la captación del sentido de la acción. Por tanto, la explicación de tales procesos interesa exclusivamente a la ciencia de la acción en cuanto le allega "datos", de modo similar a como pueden interesarle cualesquiera otros hechos ajenos al sentido²⁹. En este sentido, Weber delimita la sociología comprensiva respecto de la psicología: "la sociología no es parte de una psicología"³⁰, puesto que del análisis de los procesos psíquicos, de consideraciones puramente psicológicas, no se deduce la comprensión de la acción social por el sentido que el individuo le confiere. La relación y el interés de la ciencia comprensiva de la acción por la investigación científica de lo psíquico es idéntica a la que mantiene por cualquier otra: hace uso de ella como medios, pero no la sustituye en su función específica.

Por otra parte, el individualismo weberiano desestima también cualquier intento de explicar el actuar conjunto que significa lo social desde una perspectiva holista, en cuanto proceder que inevitablemente desemboca en una concepción objetivista del individuo. Concretamente en la reflexión sobre los Conceptos sociológicos fundamentales (Soziologie Grundbegriffe (1921)), se refiere al organicismo, tal y como está representado por la obra de Schäffle³¹. Se trata de una consideración funcional de las partes de un todo en la que el individuo y su acción son contemplados análogamente a como la fisiología contempla un órgano: por la función que cumple en el todo; son, por tanto, expresamente disueltos en la función que desempeñan, quedando así solapados en su dimensión significativa. Para Weber las formas sociales pueden ser, sin duda, consideradas desde el punto de vista de sus conexiones legales; pero, por contraste con los organismos y, en virtud de su especificidad, "están en situación de cumplir lo que está negado a las ciencias naturales (...): la comprensión de la conducta de los individuos partícipes"³². Esta crítica weberiana a toda interpretación objetivista-naturalista del individuo y de la ciencia, afectaría asimismo a la línea más cientifista del marxismo, que desde la concepción del desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, reduce al individuo a ser una mera personificación de intereses y relaciones de clases³³.

Frente a los "hechos", susceptibles exclusivamente de explicación legaliforme, Weber se centra, pues, en la acción humana, objeto de comprensión³⁴; frente a una concepción objetivista del individuo y de la sociedad, sienta las bases de una ciencia llamada a dar cuenta, desde la categoría de comprensión, de la acción social de los individuos y del sentido que dichos individuos dan a su acción.

-- "Comprensión explicativa": alternativa sintética para la interpretación de la acción.

En un intento de adentrarse en la caracterización de la comprensión de la acción, Weber se opone, sin duda, a cualquier posible identificación de la misma con la vieja noción psicologista de Einfühlung del primer Dilthey o del mismo Simmel, tan cercano, por otra parte, a nuestro autor³⁵. El acto que encierra la comprensión, es para él un acto de captación de la inteligibilidad subjetiva de la acción, no asimilable a esa especie de identificación afectivo-mental, mediante la cual el individuo "revive" o reactualiza en sí la atmósfera espiritual (valores, sentimientos, pensamientos) de su objeto de estudio³⁶. No es necesario poseer la capacidad de producir una acción semejante a la ajena para que sea posible su comprensión: "no es necesario ser un César para comprender a César"³⁷; de lo contrario, toda la historia carecería de sentido³⁸. No es, pues, una condición absoluta para la interpretación de una acción la capacidad de "revivir" plenamente algo ajeno; lo que está en juego es exclusivamente un experimento mental, un instrumento relativamente válido para lograr un mayor grado de "evidencia" (evidencia empática) de la comprensión sobre ciertas acciones que, en unos casos por estar en la frontera entre la acción con sentido y la conducta meramente reactiva e incomprensible, como ocurre con muchas de las acciones afectivas, y, en otros, por alejarse radicalmente de nuestras propias valoraciones últimas, como pudiera ocurrir en el caso de la acción racional orientada por valores, no son comprendidas plenamente por quienes no tienen acceso a dicho tipo de experiencias o por quienes no comparten esos valores;

de no ser por este método, de estos tipos específicos de acción sólo se obtendría una comprensión de evidencia parcial³⁹.

Según esto, Weber distingue dos tipos de evidencia al hilo de la comprensión: la evidencia racional y la evidencia empática. La primera va ligada a la comprensión intelectual inmediata, que se produce cuando se capta intelectualmente el sentido de un pensamiento o de una acción, de forma inmediata y unívoca. Gozan de ese grado de evidencia racional de la comprensión, sobre todo, "las conexiones significativas, recíprocamente referidas, contenidas en las proposiciones lógicas y matemáticas"⁴⁰. Igualmente este grado de evidencia es atribuible a los procesos de deducciones técnicas, de acuerdo con el conocimiento experiencial, de medios para fines fijados: "cuando alguien, basándose en los datos ofrecidos por "hechos" de la experiencia que nos son "conocidos" y en fines dados, deduce para su acción las consecuencias claramente inferibles (según nuestra experiencia) acerca de la clase de "medios" que han de emplearse"⁴¹. Por su parte, se adquiere evidencia empática cuando se revive plenamente la "conexión de sentimientos" (Gefühlzusammenhang) que se vivió en ella⁴². Ahora bien, este proceso empático es, como decimos, un medio para proporcionar evidencia de la comprensión, pero no sustituye al acto mismo de la comprensión; es un acto de captación intelectual del sentido, y su ámbito último, el de la inteligibilidad subjetiva de la acción.

Weber distingue también entre dos tipos de comprensión, cuya caracterización permite entender en qué sentido la propuesta weberiana supone un intento de mediar entre las dos tradiciones enfrentadas a propósito de la metodología de las ciencias humanas; enfrentamiento que queda expresado, en general, en la oposición comprensión-explicación causal. En efecto: para Weber puede hablarse de una

comprensión directa del sentido (aktuelles Verstehen) y de una comprensión explicativa (erklärendes Verstehen). La comprensión directa del sentido se consigue inmediatamente ante la sola demostración de la acción. Puede ser, a su vez, una comprensión directa racional o irracional, según se trate de la comprensión de acciones racionales o de acciones afectivas. Weber no menciona el mecanismo de producción de esta comprensión inmediata, sino que se limita a operar con ejemplos: "Comprendemos, por ejemplo, de un modo directo el sentido de la proposición $2 \times 2 = 4$, que oímos o leemos (comprensión racional directa de pensamientos), o un estallido de cólera manifestado en gestos faciales, interjecciones y movimientos irracionales (comprensión irracional directa de afectos), o la conducta de un leñador que dispara sobre un animal, o de alguien que pone su mano en el pomo de la puerta para cerrarla (comprensión racional directa de acciones)"⁴³. Por su parte, la comprensión explicativa (erklärendes Verstehen) es especialmente relevante para la sociología. Difiere de la comprensión directa, en que implica además la clarificación del vínculo de motivos que se interpone entre la conducta observada y el sentido subjetivo de la acción; se trata de una comprensión de la acción por sus motivos⁴⁴. Como la comprensión directa, este tipo de comprensión se subdivide en comprensión racional por motivos, si se trata de una acción racional, y comprensión irracional por motivos, si aquello a lo que nos enfrentamos es una acción afectiva⁴⁵. Por "motivo" entiende Weber "la "conexión de sentido" (Sinnzusammenhang) que es considerado por el actor o el observador como el fundamento con sentido de una conducta"⁴⁶. Según esto, toda acción se enmarca y constituye en una trama de motivaciones o conexiones de sentido; y justamente la comprensión explicativa significa la captación interpretativa de la conexión de sentido o secuencia de

motivaciones en la que se instala la acción. Pues bien, ello se logra mediante la reconstrucción ilustrativa de los motivos de la acción, lo que equivale a la explicación del proceso de desarrollo real de la misma. Así la explicación aparece como un momento de la comprensión, a cuyo fin sirve: "Explicar" significa de este modo para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción "captar la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo directo, a tenor de su sentido "subjetivamente mentado"⁴⁷.

De aquí parece deducirse lo siguiente: a) la relación de necesaria complementareidad del momento comprensivo y el explicativo en la comprensión interpretativa de una acción. En cuanto la acción está incardinada en una secuencia de motivos, estos son asimilados, en efecto, a las causas mismas de la acción, y así la explicación del desarrollo de una acción proporciona la comprensión de la misma por sus motivos. b) La explicación en las ciencias sociales, encierra y sirve al fin de la comprensión del sentido; sin el momento de la comprensión, obtenemos una mera información sobre regularidades estadísticas, sobre hechos, pero nada se nos dice sobre su propio sentido. c) Weber da entrada a las explicaciones causales en las ciencias humanas, sin por ello desestimar el carácter subjetivo-significativo de la acción; el reconocimiento de la base subjetiva de la acción humana no impide la posibilidad de una investigación causal de la misma. Negar la explicación significaría desconocer que la acción "muestra nexos y regularidades", como cualquier evento natural. Lo específico de ella, sin embargo, al menos en sentido pleno, es que tal "curso de regularidades y nexos es interpretable por vía de comprensión"⁴⁸. Por último, y con todo, al insistir Weber en la posibilidad de interpretar con sentido una acción por sus motivos e intenciones, introduce un modelo de

explicación causal para la investigación social que modifica el modelo nomológico-deductivo de la explicación científica. Desde este nuevo modelo adquiere sentido pleno la definición de Sociología presentada por Weber: "una ciencia que pretende comprender, interpretándola, la acción social, para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos"⁴⁹.

Pues bien, a esta luz, el modelo de explicación legaliforme encuentra un lugar adecuado en el ámbito de las ciencias humanas; la propia noción de comprensión explicativa, desde la que queda establecida la definición weberiana de la ciencia de la acción, así lo confirma. Pero ella misma da cuenta, a su vez, de la especificidad de este tipo de explicación causal de la acción: la explicación de una acción por sus motivos presupone, en efecto, la regularidad de la acción, pero encierra además en sí la comprensión del sentido; obtenemos de este modo una interpretación (Deutung) de las conexiones de sentido, que le es ajena a la explicación de los procesos naturales. Por tanto, sin asimilar la acción humana a los "hechos" carentes de sentido, ella es para Weber tan conforme a regularidad como cualquier acontecimiento del mundo natural. Esta afirmación, lleva a nuestro autor a enfrentarse a la tradición que funda la especificidad de las ciencias humanas precisamente en la exclusión de las explicaciones legaliformes de su ámbito propio, y que se sirve, para ello, de una radical separación entre el mundo humano y el natural. El primero, asumido y entendido como reino de la libertad, encierra un fondo de irracionalidad que lo convierte en incalculable e impide, por tanto, su explicación según leyes; tal tipo de acercamiento cognitivo nomológico, sólo conviene, pues, desde esta perspectiva al segundo ámbito, al reino de la necesidad, considerado, a su vez, como absolutamente calculable y predecible⁵⁰. En el marco de esta estricta delimitación,

quedan asentadas las bases para una concepción "romántica" de la acción humana y de la personalidad (Persönlichkeit), en la se entrelazan "libertad de la voluntad" (libre albedrío) e irracionalidad, en el sentido de incalculabilidad (Unberechenbarkeit). Se trata, según Weber, de una "visión romántico-naturalista de la idea de "personalidad", que es asumida por la tradición de sus predecesores inmediatos en el terreno de la economía: los economistas de orientación histórica, como su antiguo maestro Knies, a quien Weber sustituyó en 1896 en la cátedra de Economía de Heildelberg, Roscher o Treitschke ⁵¹; tradición que, en definitiva, busca la auténtica sacralidad de lo personal en el oscuro e indistinto "subsuelo" (Untergrund) vegetativo de la vida personal, esto es, en aquella "irracionalidad" que descansa sobre el entrecruzamiento de una infinidad de condiciones psicofísicas en el desarrollo del temperamento y de la sensibilidad, que la "persona" comparte con el animal"⁵².

Frente a esta noción romántica de la personalidad, Weber remite a una noción racionalista-ilustrada de la misma, en la que aparecen como términos coimplicantes los de "libertad", "racionalidad" y "calculabilidad", y desde la cual justifica el análisis nomológico de la acción. En este sentido, nuestro autor rechaza la separación entre mundo natural y humano, realizada desde la noción misma de incalculabilidad-irracionalidad como atribución que conviene a este último. Para Weber, por el contrario, ni los procesos naturales están tan sujetos a regularidad como aquella tradición afirma, toda vez que, por el contrario, en ellos se descubre también un cierto grado de indeterminación, ni las acciones humanas son más incalculables que cualquier proceso individual de la naturaleza⁵³.

En primer lugar, Weber recurre a la experiencia para confirmar la calculabilidad-predecibilidad de la conducta. En su carácter predecible, aunque, sin duda, no absolutamente predecible, descansa justamente el funcionamiento eficaz de las instituciones y de cualquier interrelación humana⁵⁴, del mismo modo que la eficacia de la acción en la naturaleza, descansa en una supuesta - y también relativa- regularidad y predecibilidad de sus procesos:

"Cada orden militar, cada ley penal, cada observación que hacemos en el trato con otros, "cuenta", de hecho, con que determinados efectos penetren en la "psique" de aquellos a los que se dirige -no con una univocidad absoluta en todos los aspectos y en todos los casos, pero sí con la suficiente como para que la orden, la ley y el concreto modo de hablar puedan alcanzar su objetivo-⁵⁵.

Weber señala, por tanto, que la simple existencia de la sociedad humana, obliga a convenir en la calculabilidad-predecibilidad de la acción; lo que significa reconocer su sometimiento a algún tipo de regularidad nomológica, esto es, afirmar que la acción resulta racionalmente explicable. Pero además, Weber invierte la ecuación romántica entre "libertad de la voluntad" (Willensfreiheit)- e "irracionalidad", entendida ésta en el sentido de incalculabilidad. Es un error vincular la "libertad de la voluntad" humana a una específica "incalculabilidad" o, más en general, a cualquier especie de irracionalidad "objetiva" de la acción humana⁵⁶. Ambos conceptos no deberían estar relacionados⁵⁷, subraya Weber. Desde su punto de vista, por el contrario, la acción libre es la acción autodeterminada: no sometida a constricción externa ni interna. O lo que es igual, la que más se aleja del mero acontecer natural, sometido a la determinación necesaria. Es la propia experiencia inmediata externa e interna la que confirma esta inversión de aquel par de conceptos, en la medida

en que es ella misma la que presenta la acción irracional como la menos libre. La simple experiencia interna indica, en efecto, que "son precisamente los elementos irracionales de nuestra acción los que nos hacen "sentirnos" (föhlen) determinados o (a veces) simplemente "necesitados" de un modo que no es "inmanente" a nuestra "voluntad" (Wollen)⁵⁸. Decimos así de la impredecibilidad de una acción que es la atribución que conviene con propiedad a la conducta del "loco"⁵⁹ o a quien actúa privado de su "libre voluntad"⁶⁰.

En cuanto acción autodeterminada, la acción por libertad se instala, en suma, en una secuencia regular de motivaciones que la hace aparecer como máximamente predecible y la convierte en objeto de explicación; de donde se sigue que la afirmación del libre albedrío no excluye la posibilidad de explicación del comportamiento humano según ciertas "reglas", cuya presencia contribuye a consolidar la objetividad del conocimiento histórico-social. Ahora bien, la explicación causal de la acción no se identifica con una explicación por subsunción bajo leyes generales (modelo nomológico-deductivo); mantiene, por el contrario, con ella cualitativas diferencias. Por una parte, la interpretación según motivos de las ciencias sociales comparte con la interpretación causal de cualquier proceso individual de la naturaleza⁶¹ su carácter parcial y probabilístico; pero, por otra, se separa de ella, en cuanto la explicación de los nexos causales de una acción encierra la comprensión de su sentido.

En principio, la presencia de ciertos límites en el cálculo y la predicción de la explicación de la acción es algo inherente a toda interpretación que pretenda dar razón de la configuración de un proceso en su singularidad, por lo que "la acción y el comportamiento humanos no son en ningún caso, ni siquiera allí donde se agota la posibilidad de una

interpretación racional, más "irracionales" -en el sentido de "incalculables" o de inaccesibles a la imputación causal -de cuanto lo sea cualquier proceso individual como tal"⁶². Así pues, Weber identifica, en su sentido lógico, la explicación de la acción con la interpretación causal de cualquier proceso natural individual; ambas consideran los estados y cambios de la realidad como "causados" y "causantes" y buscan las reglas de causación-formación, que den razón de la originación de un fenómeno concreto justamente así y no de otro modo "en su "ahora", en su absoluta unicidad y, sin embargo, en su continuo devenir"⁶³. Este tipo de explicación casual, centrado en el empeño de hacer inteligible la formación de un proceso singular, excluye de sus juicios la categoría de necesidad, además de ser una explicación necesariamente parcial, unilateral. En efecto: "la posibilidad de formular juicios causales de necesidad (Notwendigkeitsurteile) en la "explicación" de los procesos concretos no es la regla, sino la excepción, y estos juicios, a su vez, se refieren siempre sólo a partes concretas de los procesos, consideradas aisladamente, que son abstraídas de otras partes que, por el contrario, pueden y tienen que permanecer "indiferentes"⁶⁴. Ello es así toda vez que lo "concreto" y singular no resulta aprehensible (bajo juicios apodícticos) en su totalidad por un conocimiento nomológico⁶⁵. Necesariamente se realiza la "individuación" de una sola o de un complejo de causas o motivos que al menos como hipótesis sea suficiente para permitir la interpretación "adecuada" de su formación. Suponer la necesidad de este tipo de imputaciones causales significaría, para Weber, la inclusión ilegítima en la metodología y praxis científica de ciertos presupuestos valorativos relativos a una concepción determinista de la historia: "cuando en las discusiones metodológicas nos encontramos, y no raramente, con la

afirmación de que "también" el hombre en su acción (objetiva), "estaría" sometido "siempre al mismo nexo causal (por tanto: legal), nos hallamos frente a una protestatio fidei, no fundada sobre la praxis científica y mal formulada, en beneficio del determinismo metafísico"⁶⁶.

También de la naturaleza misma de toda interpretación causal de procesos en su individualidad, se deduce su carácter parcial. La explicación causal exhaustiva, la reconstrucción completa de la totalidad de los posibles factores reales que intervienen en la configuración concreta de cualquier acontecer individual, ya sea un proceso natural o un proceso histórico-social, es imposible en virtud de la infinita complejidad de todo devenir (advenimiento) concreto⁶⁷. Por tanto, la imputación causal sólo puede realizarse desde la selección de los momentos causales que, desde el punto de vista del interés rector de la investigación, se constituyen en significativos; y sólo este tipo de explicaciones unilaterales tienen sentido en la investigación de lo histórico-social⁶⁸.

Pero, además, la explicación de una acción mediante la reconstrucción de los nexos de sentido en los que se instala se distingue de cualquier interpretación de un proceso singular en la medida y en cuanto que entraña el momento mismo de la comprensión del sentido de la acción. En esto consiste justamente la interpretación de una acción: en la "comprensión explicativa" de sus fines y motivos: "una interpretación causal correcta de una acción concreta significa que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo comprendidos con sentido en su conexión"⁶⁹. La interpretación de la "acción" no se identifica con la formulación de una "regla" o ley general del devenir en la que quede incluida⁷⁰, pues en ese caso, nos encontramos ante una mera probabilidad estadística que nada significa en sí misma

para la interpretación de la acción; sin el momento de la comprensión "la demostración empírico-estadística de la regularidad de la reacción, por muy amplia que se la pueda concebir, no conseguirá satisfacer los criterios a los que hace referencia la cualidad del conocimiento que esperamos de la historia y de las ciencias del espíritu que están, en este aspecto, ligadas a ella"⁷¹.

Con todo, los juicios causales, expresados en la posible reconstrucción de la secuencia hipotética de motivos que enlazan una acción, son juicios de probabilidad, y las leyes, por lo mismo, son "determinadas probabilidades típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la forma esperada ciertas acciones sociales que son comprensibles por su motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de acción"⁷².

Una vez caracterizada la noción de acción por relación a su lugar central en la constitución de la racionalidad científico-social y una vez reconstruido, también, la forma como en el pensamiento weberiano se entrelazan las nociones de acción, sentido, comprensión e, incluso, las de autodeterminación ilustrada del sentido y calculabilidad, insistiremos que asimismo resulta posible el análisis de ese concepto de acción por relación a la gradación que cabe establecerse entre la misma y su opuesto, que no es, obviamente, sino el comportamiento puramente irreflexivo o automático⁷³, ajeno a la dotación de un sentido por parte del agente y, en consecuencia, incomprensible⁷⁴. Los límites entre una acción conscientemente orientada por un sentido y la conducta meramente reactiva son, sin embargo, imprecisos y fluctuantes⁷⁵; de hecho existen acciones humanas, que, sin dejar de serlo están en la frontera misma de lo que es una

acción con sentido, objeto de comprensión. Amplios sectores de la actividad humana de interés para la sociología tienen aquí su territorio, como ocurre con la acción afectiva y muy especialmente con la tradicional⁷⁶; es más: en realidad, dice Weber, la mayoría de las acciones concretas ocupan un lugar intermedio entre los dos extremos: entre una acción conscientemente orientada por un sentido y una acción irreflexiva, asumible más bien como reacción cuasiautomática a un estímulo⁷⁷. La acción real sucede, en efecto, "la mayor parte de los casos con oscura semiconciencia o plena inconsciencia de su "sentido"; el individuo actúa fundamentalmente llevado por las pasiones o por el hábito, de forma que es posible afirmar que "una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en realidad, un caso límite"⁷⁸.

Ahora bien, aunque esto sea así y pocas veces o casi nunca tenga el sujeto, sin duda, conciencia del sentido de su acción, no por ello deja de resultar posible construir un cuadro tipológico, en el que los diferentes tipos de acciones queden conceptualmente separados e instalados en una gradación, según estén más o menos conscientemente orientados por un sentido.

Y no se trata de que sea algo simplemente posible; lo que aquí está en juego es, de suyo, el interés de todo análisis de la acción que, al modo del weberiano, no quiera ceñirse al nivel meramente descriptivo⁷⁹. Así, la cuádruple tipología weberiana de la acción no pretende constituirse en una clasificación exhaustiva de la acción real⁸⁰, y no trabaja, por tanto, ni con descripciones de la realidad, ni con "tipos-promedio" (conceptos empírico-estadísticos⁸¹), sino con conceptos típico-ideales, esto es, con "puros tipos conceptuales contruidos para fines de la investigación

sociológica, respecto de los cuales la acción se aproxima más o menos, o lo que es más frecuente, de cuya mezcla se compone"⁸². Sabemos que si algo destaca a propósito de estos conceptos-tipo, en cuanto constructos teóricos con validez heurística, es su carácter "ideal" en sentido lógico, no normativo. Se trata, pues, de conceptos puros con consistencia y coherencia lógica, tanto más alejados de la realidad cuanto mayor sea la precisión y coherencia con que estén contruidos; pero sirven al conocimiento de esa realidad concreta mediante un ejercicio de comparación con tales construcciones⁸³.

1.2. Grados de racionalidad de la acción.

Con fines heurísticos Weber construye, en definitiva, una cuádruple tipología de la acción, de toda acción, individual o social, bajo el criterio del distinto grado de conciencia en la orientación de la acción. Y distingue dos grupos, entre los que existen ciertas gradaciones y transiciones, según veremos. A uno de ellos pertenecen las acciones en su más alto grado de conciencia: la acción racional con arreglo a fines (zweckrationales Handeln), orientada por expectativas calculables, entre las cuales, si la acción es social, se cuenta también la conducta de los demás, y la acción racional con arreglo a valores (wertrationales Handeln), orientada por valores conscientemente mantenidos; en el otro grupo, se incluyen la acción afectiva (affektuales Handeln), determinada por estados afectivos y sentimentales imprevisibles, y la acción tradicional (traditionales Handeln), determinada por hábitos arraigados.

Comenzando por la acción que ocupa el lugar más bajo en la clasificación tipológica weberiana -la acción tradicional-, precisaremos que es la "determinada (bestimmt) por una costumbre arraigada", que, en cuanto tal, y considerada en sentido estricto, "está por completo en la frontera, y más allá, muchas veces, de lo que puede llamarse en pleno una acción con sentido"⁸⁴. A menudo no es más que una reacción prerreflexiva a estímulos habituales, muy próxima a fenómenos fisiológicos o psicofísicos incomprensibles⁸⁵. Algo no muy distinto sucede con la acción afectiva. Lejos de ser un proyecto consciente, la acción afectiva está determinada (bestimmt) por afectos, pasiones o estados sentimentales imprevisibles, colocándose así también en el límite de lo que es una acción con sentido⁸⁶.

Por su parte, en la acción racional con arreglo a valores (wertrationales Handeln), el sujeto orienta su acción "por la creencia consciente en el valor -ético, estético, religioso (...) -propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea, puramente en méritos de ese valor"⁸⁷. Se trata de un actuar por convicción, según el cual el sentido de la acción no se pone en el resultado, en lo que la trasciende, sino en la propia realización de la acción. Este punto, que la separa de la zweckrationales Handeln, orientada siempre a los resultados, la acerca a la acción afectiva; y, sin embargo, comparte con ella algo que, obviamente, la aleja, a su vez, de esta última, y que no es, sino su alto grado de conciencia rectora. La misma idea de actuar por "convicciones" personales, por la creencia en la validez absoluta de una determinada acción, de naturaleza ética, estética, religiosa..., supone la consciente fijación de esos objetivos hacia los cuales el individuo encauza su actividad, y que para el sujeto revisten una obligatoriedad

"racional" plena. Así pues, la zweckrationales Handeln es, por último, aquella en la que el agente orienta conscientemente su acción hacia la consecución de un fin propio "racionalmente" sopesado y perseguido, guiándose en su proceder por el principio de eficacia. La acción viene en consecuencia autoconscientemente determinada por el intento calculado de lograr fines deseados con los medios apropiados.

Esta tipología se elabora sobre la identificación de fondo entre el modelo de acción con sentido y altamente comprensible y la acción maximamente racional. La acción racional es la acción libre y conscientemente dirigida hacia la consecución de un objetivo, ya se considere que el sentido de la acción está en el balance calculable entre fines, medios y consecuencias, de acuerdo con un criterio técnico y económico maximizador, ya se ponga sentido de la acción en el seguimiento de un valor incondicionado. En uno y otro caso, esté determinada bien por el intento calculado de lograr fines deseados, bien por la creencia en el valor intrínseco de una acción, se trata de acciones autodeterminadas, racionalmente controladas, y claramente diferenciables, en sentido estricto, respecto de la acción afectiva y tradicional, en las cuales el sujeto está determinado por un hábito arraigado o una pasión poderosa.

De todos modos, entre ambos tipos de acciones no existe una rígida separación, como no la hay entre una acción con sentido pleno y una conducta reactiva sin sentido; hay, más bien una gradación fluida. No resulta fácil delimitar hasta dónde llega una y dónde empieza la otra; es más: la transición entre las acciones puramente no racionales y racionales es continua, pudiéndose hablar de un "juego" de conversión entre ellas, en sentido ascendente, marcado por la posibilidad de adquirir un mayor grado de conciencia en la orientación de la

acción. Es posible, por tanto, la racionalización de las acciones afectiva y tradicional. Así, "la vinculación a lo acostumbrado puede mantenerse consciente en distintos grados y sentidos", en cuyo caso se aproxima al tipo de acción racional conforme a valores⁸⁸. E igualmente, los impulsos afectivos pueden ser sublimados y canalizados en cierta dirección, aproximándose a acciones racionales con arreglo a fines o con arreglo a valores.⁸⁹

El reconocimiento de la gradación en la racionalidad de la acción, aunque importante como un primer paso en la delimitación conceptual de la acción racional, ha de ser proseguida y completada con un análisis de los distintos modos en que la acción puede venir deliberada y conscientemente guiada, esto es, con una aproximación a los distintos tipos de acción racional.

1.3. Tipos de acción racional: "zweckrationales Handeln" y "wertrationales Handeln".

Centrados así plenamente en la acción racional, comencemos con la caracterización de la acción racional con relación a fines, clave del complejo concepto de "racionalidad práctica", y en relación con la cual se irán precisando los rasgos diferenciales y comunes que la alejan y acercan a la acción racional respecto a valores.

Según la definición expuesta por Weber para introducir su clasificación tipológica, la acción racional con arreglo a fines (zweckrationales Handeln) "está determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios

racionalmente sopesados y perseguidos"⁹⁰. Esta definición expresa algo fundamental para nuestra tarea: la idea de que este tipo de acción racional incluye en sí misma la acción técnica y la acción que Habermas llama electiva. En este sentido, debe hablarse de racionalidad de la acción con arreglo a fines, desde un punto de vista técnico, bajo el aspecto de la utilización calculada de medios para fines dados, y desde un punto de vista electivo, bajo el aspecto de la "racionalidad" de la elección de los posibles fines supuestos los medios, valores y condiciones de contorno. Al hacer esta distinción Weber separa la "racionalidad puramente técnica" de la "racionalidad económica"; la primera resuelve problemas relacionados con el cálculo técnico de medios para fines establecidos/fijados e incuestionables; la segunda, por su parte, resolverá los problemas relativos "al coste" que la prosecución de un fin concreto implica por relación con otros intereses que ocupen un lugar más alto respecto de ellos en una escala de prioridades fijada⁹¹. Así, actúa racionalmente con relación a fines -precisa Weber- quien "orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y, para lo cual, sopesa racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí"⁹². Según esto, tal tipo de acción presupone:

- a) sopesar los medios con los fines, lo cual hace mención a una tarea estrictamente técnica, asumida en la noción de "acción racional técnica";
- b) sopesar los fines con las consecuencias previsibles, lo que hace mención a la exigencia de "responsabilidad" con respecto al cumplimiento de las expectativas deseadas y que permite contraponer este tipo de acción racional a la acción racional con relación a valores; y
- c) sopesar racionalmente entre sí y unos respecto de otros los fines "posibles", tarea que hace mención a la elección de

tales fines según un sistema de preferencias establecido y siempre bajo el criterio de maximización de resultados. Cabe afirmar, en suma, que entre las condiciones de la acción racional con arreglo a fines no sólo figura la racionalidad técnico-instrumental de los medios para fines, sino también la racionalidad en la elección de los fines; ambas quedan integradas en la noción weberiana de "racionalidad formal".

a) "Zweckrationales Handeln": Acción técnico-instrumental.

Parte relevante de la racionalidad práctica es la noción de "acción técnica". Por "técnica" a propósito de una acción entiende Weber el conjunto de los "medios" aplicados en ella, en contraposición al sentido o fin por el que (en concreto) se orienta"; y por "técnica racional", la aplicación de los "medios, que consciente y de forma planificada está orientada por la experiencia y la reflexión"⁹³. Es tan amplio este concepto de "técnica" que hace referencia a toda regla o sistema de reglas que permita "la reproducción fiable de una acción cualquiera, ya sea una acción planificada, ó producto de la costumbre; que la haga predecible por los participantes en la interacción, y previsible y calculable desde la perspectiva del observador"⁹⁴. Así puede decir Weber que existen técnicas para todas y cada una de las acciones: "técnicas de la oración...del pensamiento y de la investigación,...de la educación, técnica del poder político o hierocrático, técnica administrativa, técnica erótica, técnica militar, técnica musical..escultórica o pictórica, técnica jurídica...siendo cada una de ellas susceptible de los más diversos grados de

racionalidad"⁹⁵. La presencia de una cuestión técnica significa, en todo caso, lo mismo: la existencia de dudas sobre los medios más racionales que han de emplearse para la reproducción de la acción determinada. Y el criterio que permite valorar la racionalización técnica de la acción considerada en este sentido lato es la regularidad de la reproducción de la acción "frente a la que los otros pueden tomar una actitud basada en la previsión y el cálculo"⁹⁶.

Ahora bien, con el fin de caracterizar el concepto de racionalidad práctica, Weber se centra en un concepto más restringido de "técnica". No le interesa tanto la "técnica racional de una acción" cualquiera, cuanto la "acción técnica racional" como parte que es de la acción racional con arreglo a fines; esto es, el modo en que un sujeto capaz de acción puede emplear los medios para realizar los fines que se propone, mediante una intervención en el mundo objetivo⁹⁷. Una cuestión técnica estará ahora centrada exclusivamente en la pregunta por los medios apropiados, "para conseguir lo óptimo en el resultado, que se le ofrece como fin indiscutible"⁹⁸. Y el único criterio por el que se mide la racionalidad en el empleo de los medios, será entonces el criterio de eficacia, el cual encierra en sí mismo la idea de la corrección en el cálculo técnico de los medios, de acuerdo con el principio económico válido para toda acción racional: aquel que se refiere a la maximización de los resultados⁹⁹.

Este criterio de la "racionalidad" en el empleo de los medios, la "eficacia", es objetivamente comprobable; con lo cual adquiere sentido la identificación weberiana entre acción técnica racional y acción objetivamente correcta. Por lo mismo, cabe hablar también de una "progresiva racionalidad de los medios" en un sentido objetivo, para referirse al aumento

de la corrección técnica en la elección de los medios para fines dados como indiscutibles en el mundo objetivo.

Por otra parte Weber distingue nítidamente entre "acción subjetivamente racional con arreglo a fines" y "acción racional objetivamente correcta". Mientras que la primera es una acción conscientemente orientada hacia la utilización planificada de los medios que son subjetivamente considerados correctos para un fin dado, la otra será exclusivamente aquella acción que emplee los medios que según la base experiencial y la información científica son considerados objetivamente correctos¹⁰⁰. Esta última es empíricamente comprobable, pues la corrección y la progresiva corrección en el empleo de los medios, y, por tanto, la racionalidad y la progresiva racionalización de una acción objetivamente correcta es una cuestión decidible mediante el recurso a la experiencia científica¹⁰¹. Que ambas acciones no tienen por qué coincidir ni correr paralelas en su desarrollo, es algo deducible de sus propias definiciones. En efecto: el "progreso en la racionalización subjetiva de la acción no implica (...) de manera necesaria un progreso en cuanto a la orientación en el sentido de una acción racionalmente "correcta"¹⁰². Que ello ocurra, que la progresiva racionalización de la acción subjetiva conduzca a una acción objetivamente adecuada a un fin "es sólo una entre muchas posibilidades y un proceso cuyo advenimiento cabe esperar con diversos grados de probabilidad"¹⁰³.

Así pues, una acción objetivamente racional es la objetivamente determinable como técnicamente correcta. Sólo cuando el agente utiliza conscientemente la proposición empíricamente comprobable "la regla x es el (supongamos que único) medio para obtener el resultado y" -comprobable por ser la "simple inversión de la proposición causal "de x se sigue

y"- y la utiliza "con miras a la orientación de su acción dirigida hacia el resultado y -lo cual también es empíricamente comprobable-, entonces su acción está orientada de manera "técnicamente correcta"¹⁰⁴. Del mismo modo, el "progreso técnico" se dice exclusivamente de una progresiva racionalidad objetiva de los medios. Toda vez que una acción del tipo que sea se orienta con mayor corrección en el empleo de los medios para fines dados, de acuerdo con la información de la experiencia científica, estamos autorizados a hablar de "progreso técnico".

Según esto, de "racionalidad técnica" y de su "progreso" cabe hablar en sentido unívoco-objetivo de restringirse el significado de "técnica" a la determinación de los medios objetivamente correctos para fines fijados como partes integrantes del mundo objetivo. En efecto, sólo para el caso de fines prefijados de antemano como punto de partida, existen conceptos unívocamente comprobables de corrección "técnica" y de racionalidad progresiva de una acción ¹⁰⁵. Estamos así ante el único uso legítimo que las disciplinas empíricas pueden hacer del concepto de "progreso"; más allá de la mera consideración de la corrección de medios para fines, no sometidos a discusión racional, empieza "la maraña de la infinita multiplicidad de valoraciones posibles"¹⁰⁶, jamás reconciliables desde una racionalidad objetiva.

Weber restringe, en este sentido, la legitimidad del uso del concepto de "progreso" en las ciencias histórico-sociales, a su sentido exclusivamente técnico, y desde aquí rechaza las nociones de progreso y evolución que implícitamente adoptan un significado normativo. Piensa, sobre todo, en aquellas concepciones típicamente ilustradas, que vinculan, en una suerte de indisolubilidad "valorativa", el progreso en la esfera teórico-cognitiva, esto es, el perfeccionamiento en la

corrección técnica, ligada a los procesos de aprendizaje, al perfeccionamiento moral y al perfeccionamiento en las formas de convivencia civilizada. Desde la óptica de Weber, incurre en falacia naturalista¹⁰⁷ toda pretensión de interpretar un juicio de racionalización técnica, limitado a enunciar la diferenciación y resolución de problemas de cálculo de medios para fines, en el sentido de juicios de valor acerca de progresos práctico-morales. Para ello, Weber delimita en sus reflexiones metodológicas como esferas lógicamente separables la esfera empírica y la valorativa, junto a dos tipos de racionalidad, propia de cada una de ellas, la teórico-cognitiva y la práctico-subjetiva. Reclama, en suma, "el derecho de establecer que ciertos problemas son heterogéneos en cuanto a su sentido, que su confusión trae por consecuencia un debate ocioso, y que respecto de los unos tiene sentido una discusión que se desarrolle con los recursos de la lógica o de la ciencia empírica, mientras que ello es imposible respecto de los otros"¹⁰⁸. Desde esa diferenciación lógica, Weber pretende preservar todo análisis reconstructivo de procesos históricos, de la inclusión ilegítima de conceptos normativos.

Sin adelantar el problema de la racionalidad valorativa, nos interesa subrayar una importante conclusión, que nos permitirá dar un paso más en el análisis de la racionalidad práctica. Según la caracterización de la acción técnica, ésta no abarca el ámbito completo de la acción racional con arreglo a fines. Su identificación significa una reducción de esta última a la consideración de los medios técnicamente correctos para fines dados. Porque en palabras del propio Weber, la acción racional conforme a fines (zweckrationales Handeln) no se limita a sopesar racionalmente los medios con los fines, en que consiste el cálculo técnico; sino que asimismo sopesa racionalmente los diferentes fines

posibles entre sí, y aún estos con las consecuencias previsibles¹⁰⁹. Podemos hablar, por tanto, de una racionalidad técnico-instrumental o mesológica, pero también de una racionalidad electiva al referirnos a las condiciones de la racionalidad con arreglo a fines. El análisis de esta acción racional electiva, en paralelo al de la acción técnica, pone al descubierto un rasgo esencial definitorio de la racionalidad con arreglo a fines, y es su "formalidad". Porque como vamos, en efecto, a ver enseguida, si el criterio de la racionalidad técnica se medía por el cálculo eficaz de los medios para fines de antemano dados-en-el-mundo, la racionalidad electiva se medirá también por la corrección en el cálculo de fines para medios, condiciones de contorno y valores, asimismo sustraídos a un enjuiciamiento material. En ambos casos, criterios puramente formales. Esta cuestión, nos obliga a introducir en la caracterización de la acción electiva, la -tan importante como escasamente nítida- distinción weberiana entre racionalidad formal y material.

b) "Zweckrationales Handeln": Acción electiva.

Como hemos mencionado ya, toda acción orientada conscientemente a un fin no es susceptible de racionalización exclusivamente en el aspecto de los medios objetivamente correctos para la eficaz consecución de un tal fin, siempre prefijado, sino que puede asimismo serlo en el aspecto de la corrección en la elección de los fines; en este caso, para valores dados. Con Habermas reconocemos, por tanto, que "no sólo los medios y el modo de utilizarlos pueden ser más o menos

racionales, esto es, eficaces en relación con un fin dado; también los fines mismos pueden ser más o menos racionales, es decir, estar objetivamente mejor o peor elegidos, supuestos unos determinados valores, unos determinados medios y unas determinadas condiciones de contorno"¹¹⁰. Podemos así referirnos a una doble dimensión de la racionalidad de la acción con arreglo a fines, técnica y electiva, según sean los medios o los fines los que caen bajo consideración racional. Y, por lo mismo, hay que citar tanto la racionalidad técnico-instrumental de los medios, susceptible de comprobación empírica, como la racionalidad en la decisión sobre fines entre las condiciones de racionalidad de una acción orientada a fines.

Pues bien, ¿cuándo decimos que una acción orientada a fines es racional en el momento mismo de la elección de esos fines? Esto es, ¿cómo determinar la racionalidad de una elección? Una primera condición general de la elección es aquella válida para toda acción que quiera calificarse como "racional": que la determinación del fin de la acción no esté sometida a constricción externa ni interna, esto es, que la elección no se vea ciegamente empujada por la tradición o guiada por la pasión¹¹¹. Condición esta demasiado amplia para precisar la naturaleza de la elección racional. Sin embargo, al ser aceptada, esa condición como presupuesto básico de toda acción racional, entendemos que para Weber la elección en sí misma puede decirse de dos procesos; y de ellos, sólo a uno nos referimos cuando delimitamos la racionalidad electiva. En efecto, por un lado, y en general, "la decisión entre distintos fines y consecuencias concurrentes y en conflicto puede ser racional con arreglo a valores"¹¹². Ahora bien, si consideramos la elección en este sentido, esto es, si el actor obra en su elección guiado por la creencia en el valor (ético, estético,

religioso o del tipo que sea) de ese fin elegido, y, de espaldas a las consecuencias de su elección, elige cierto fin en virtud de "mandatos" o "exigencias", cuyo cumplimiento considera racionalmente válido y vinculante de manera absoluta, es evidente que el tipo de acción que resulta, y del que la elección forma parte, no es una acción racional con respecto a fines, sino explícitamente con respecto a valores. En este caso, tal tipo de acción puede ser "racional con arreglo a fines sólo en los medios"¹¹³, esto es, por relación al cálculo de medios para fines, elegidos en virtud de valores. Parece claro que si la elección se resuelve por el recurso a valores, son estos y su racionalidad los sometidos a consideración; pero el problema de la racionalidad electiva, en cuanto condición de la racionalidad con arreglo a fines, no extrapola su consideración de los fines a los valores, que como decimos no es tarea suya, sino de la racionalidad valorativa.

Por tanto, Weber presenta el sentido propio en que cabe hablar de racionalidad de la elección en una acción racional conforme a fines. A ella se refiere sólo cuando el actor, de acuerdo con un sistema de preferencias del que él es consciente, y con máximas de decisión dadas, elige entre los fines-opciones que son posibles según la consideración de los medios y de las condiciones de contorno que afectan a su cumplimiento: cuando "el actor sin orientación racional alguna por valores en forma de "mandatos" o "exigencias" (...) acepta "esos fines concurrentes y en conflicto en su simple calidad de deseos subjetivos en una escala de urgencias consecuentemente establecida, orientando por ella su acción, de tal manera que, en lo posible, queden satisfechos en el orden de esa escala"¹¹⁴. Se nos dice en este importante texto lo siguiente: los posibles fines-opciones han de ser considerados por quien decide como deseos subjetivos o intereses, cuya validez no es

sometida a consideración racional desde el punto de vista de la racionalidad valorativa-material. Tales fines deberán ser articulados en una escala de ordenación precisa, mediante un sistema de preferencias dado (no enjuicible) y teniendo en cuenta asimismo los medios y las condiciones de contorno dados; y deberán estarlo de un modo tal, que puedan ser elegidos (léase: deducidos) y satisfechos según esa escala de ordenación. Según esto, la racionalidad electiva descansa sobre ciertos presupuestos de naturaleza puramente formal, a saber, que el sujeto sea consciente de las preferencias que guían su elección; que sea capaz de ordenarlas transitivamente; y que de acuerdo con ellas y las condiciones de contorno y medios objetivamente determinables, calcule, según mecanismos analítico-deductivos, qué quiere hacer, sin preguntarse si tiene sentido por relación a valores la realización de tal interés ¹¹⁵. No se trata, por tanto, de determinar si deben o no perseguirse unos fines cualesquiera en virtud de su validez por referencia a un sistema de valores; por el contrario, la racionalidad de este tipo de acción se decide exclusivamente conforme a un criterio puramente formal, esto es, por la corrección en el cálculo (deductivo) de los fines, a partir de las preferencias, medios y condiciones de contorno dadas. Y en definitiva, es posible enjuiciar "formalmente" una acción racional conforme a fines como racional bajo el aspecto electivo, con tal de que el sujeto se haya "emancipado de las ataduras de la tradición o de la compulsión de las pasiones hasta el punto de ser capaz de cobrar conciencia de sus preferencias y de escoger sus objetivos sobre la base de unas preferencias (y máximas de decisión) claras"¹¹⁶.

La caracterización weberiana de la "formalidad" esencial a la racionalidad conforme a fines es muy limitada, tanto en su extensión como en su precisión conceptual. Define

"racionalidad formal" siempre por contraposición a la "racionalidad material"; mientras que esta última se mide por referencia a valores, "a exigencias éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase"¹¹⁷, la racionalidad formal es siempre ajena a ellas, remitiendo exclusivamente a consideraciones de tipo técnico-calculístico: "Llamamos racionalidad formal de una gestión económica al grado de cálculo (Rechnung) que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos racionalmente material al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados postulados de valor (cualquiera que sea su clase)."¹¹⁸ Calculabilidad de medios para fines dados o de fines desde presupuestos valorativos, no sometidos a consideración racional (realizada, por tanto, siempre por referencia a "reglas" universalmente aplicables), es, sin duda, el rasgo esencial de este tipo de racionalidad, que es la racionalidad propia de la acción conforme a fines. En efecto, al aspecto instrumental de la racionalidad conforme a fines junto a su aspecto electivo es a lo que Weber llama racionalidad formal¹¹⁹.

En esta diferenciación se perfila el distinto grado de objetividad con que pueda enjuiciarse cada tipo de racionalidad. Si la racionalidad formal de una acción es objetivamente determinable, porque el criterio de corrección en el cálculo de medios para fines fijos, y la deducción de fines para un sistema de preferencias unívoco es objetivo, no ocurre lo mismo con la determinación de la racionalidad material de una acción. Desde una concepción perspectivista o relacional de la racionalidad, no hay criterio objetivo que pueda determinar la racionalidad o irracionalidad de una acción orientada por

valores; los criterios están ligados a posiciones de valor, y sólo desde ellas, subjetivas, plurales, y en eterno conflicto irreconciliable (tanto en una esfera específica como entre las diferentes esferas de acción que constituyen la vida), resulta posible enjuiciar una acción al servicio de una "causa", cualquiera que sea, como irracional. Por tanto, la racionalidad material de una acción no podrá ser objetivamente determinable; sino que, por el contrario, acerca de ella sólo son enunciables juicios subjetivos, que serán tantos como posiciones de valor posibles. En este sentido, insiste Weber en la completa equivocidad del concepto de racionalidad material, frente a lo inequívoco del enjuiciamiento de la racionalidad formal¹²⁰. Este problema de la racionalidad valorativa, ligada indisolublemente al del politeísmo de los valores, aquí sólo mencionado, es retomado a continuación a propósito de la caracterización de la acción racional conforme a valores.

c) "Wertrationales Handeln": Acción racional conforme a valores

Junto a la racionalidad técnico-instrumental y electiva, el concepto weberiano de racionalidad práctica incluye la racionalidad normativa. El criterio para determinar la racionalidad técnica de una acción es la eficacia en la planificación del empleo de medios para fines fijados; la racionalidad electiva de una acción se mide por la corrección del cálculo de los fines, entendidos como deseos subjetivos o intereses, para valores, medios y condiciones de contorno dados; ambos son criterios formales de racionalidad. Pues bien,

igual cabe decir en el caso del criterio de racionalidad de una acción orientada por valores. Weber examina las condiciones formales de la elección de los valores que subyacen a las preferencias de acción; se centra, pues, en la estructura general de una acción racional orientada por valores, esto es, en las condiciones de una existencia plena de valor (del ser sittliche Persönlichkeit) en un mundo plural¹²¹. Y nos dice: "Actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, sin consideración a las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sabiduría religiosa, la piedad o la trascendencia de una "causa", cualquiera que sea su género, parecen ordenarle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción según "mandatos" o de acuerdo con "exigencias" que el actor crea dirigidos a él (y frente a los cuales el actor se cree obligado). Hablaremos de una racionalidad con arreglo a valores tan sólo en la medida en que la acción humana se oriente por esas exigencias" ¹²².

Según esto, la racionalidad normativa de una acción se establece por referencia exclusiva a los aspectos formales de validez, y no por el contenido material de los valores que orientan la acción. Sobre fundamentos metodológicos de fondo neokantiano, como los que establecen la separación lógica entre enunciados descriptivos y valorativos, entre ser y deber-ser, Weber niega en el plano de la filosofía práctica tanto el naturalismo como el cognitivismo ético¹²³; es decir, niega la capacidad argumentativa de la razón para justificar la elección de contenidos concretos de valor en pugna. La elección entre contenidos concretos de valor, siempre plurales y cambiantes, no puede resolverse por el recurso a la razón; no puede hablarse de una racionalidad de los postulados de valor o

convicciones últimas desde el punto de vista de su contenido. Sin embargo, puede determinarse la racionalidad de los valores por sus propiedades formales: la racionalidad de los valores y de las orientaciones valorativas es determinada en virtud de la consistencia y de la cualidad unificante y sistematizadora de los valores mismos, que, en consecuencia, serán principios orientadores de un "estilo de vida" unitario. Sólo los valores que "puedan ser abstraídos y generalizados, y transformados así en principios que puedan ser interiorizados como principios básicamente formales, y aplicados procedimentalmente, pueden ejercer una fuerza orientadora de la acción lo bastante intensa como para trascender las situaciones concretas y, en el límite, penetrar sistemáticamente todos los ámbitos de la vida, poner bajo la fuerza unificadora de una idea toda una biografía o incluso la historia entera de grupos sociales"¹²⁴.

A este respecto, Weber aceptaría la distinción neokantiana entre intereses y valores; con ella se indica que frente a los intereses, históricamente variables, sólo los valores pueden trascender situaciones concretas, y, como principios, servir de base orientadora y dadora de sentido a toda una vida¹²⁵. Desde este punto de vista, la acción conforme a fines es siempre una acción orientada por intereses, dirigida a la resolución de problemas adaptativos, mientras que la acción conforme a valores es un actuar por convicción, con carácter vinculante e incondicionado, dirigido a solventar problemas de sentido. La confusión entre intereses y valores lleva a hipostasiar la acción racional conforme a fines en una acción según valores; este resultado es atribuido por Weber al utilitarismo, que lejos de generar un estilo de vida orientado por valores crea más bien las condiciones, en cuanto conducta meramente adaptativa, de la "ausencia de todo estilo"¹²⁶.

Weber recoge así de manera implícita el criterio

metalógico del formalismo, que equivale a la necesidad de universalización en cuanto esencia de la racionalidad práctico-moral¹²⁷, y descubre este desarrollo de la racionalidad normativa de la acción, así entendida, como consecuencia del proceso de racionalización de las imágenes religiosas del mundo de la tradición judeo-cristiana. La racionalización religiosa tiene como resultado la creación de unas estructuras de conciencia práctico-morales postradicionales, que se manifiestan en el plano cultural en las éticas de convicción (Gesinnungsethik), que se caracterizan por orientar sistemáticamente la conducta por un criterio abstracto de valor cargado de pretensiones universales de validez: la rectitud normativa. Este proceso de desarrollo es derivado por Weber "del sentido de la redención (Erlösung) y de la esencia de la doctrina profética de salvación"; de la evolución de "sus principios hacia una ética racional orientada hacia bienes religiosos internos como medios de redención (Erlösungsmitteln); dicho en lenguaje corriente: cuanto más se sublimaron pasando del ritualismo a la "religiosidad de convicción" (Gesinnungsreligiosität)" ¹²⁸. Las religiones de salvación experimentan un proceso de racionalización ética, en virtud del cual las ideas de valor últimas o "metas de sentido" (bienes de salvación) son teóricamente racionalizados (sublimados por el conocimiento), siendo así elevadas a principios generales conforme a los que se orienta la conducta de forma unívoca y sistemática.

Con todo, Weber entiende por "racionalidad de la acción" los requisitos formales que una acción ha de cumplir para poder ser asumida como solución de problemas de tipo técnico-estratégico (adaptativos) y problemas de tipo práctico-moral (de sentido). El concepto de racionalidad práctica hace, por tanto, referencia a los criterios formales de regulación

de la acción dirigida conforme a medios, a fines y a valores. Las acciones que cumplen las condiciones de la racionalidad instrumental y electiva, a saber, la eficacia en el empleo técnico-formal de medios y la corrección en el cálculo analítico-formal de fines para valores dados, son denominados por Weber racionales con arreglo a fines; por su parte, las acciones que cumplen las condiciones de la racionalidad normativa, esto es, la orientación sistemática, consistente e incondicionada de la acción conforme a principios formales interiorizados, son caracterizadas por Weber como racionales conforme a valores.

La racionalidad teleológica puede guardar con la racionalidad normativa relaciones diversas: bien protagonizar situaciones de conflicto, bien experimentar una suerte de simbiosis, de la que resulta un tipo de acción valorativamente orientado al dominio técnico-instrumental de la vida, pieza constitutiva de lo que Weber llama un modo metódico-racional de vida (methodisch-rationale Lebensführung). En su complejidad, este tipo de acción satisface todas las condiciones de la racionalidad práctica (bajo el aspecto del cálculo de medios y fines y de la orientación por valores), esto es, posibilita, por tanto, simultáneamente el éxito de la acción en la resolución tanto de problemas pragmático-adaptativos como de sentido, y consigue, por último, el más alto grado de dominio racional del mundo¹²⁹. Algo que para Weber viene, desde luego, históricamente representado en la absoluta entrega profesional del protestantismo ascético. Cosa obvia, toda vez que tal ethos religioso ancla conforme a valores el tipo de acción racional conforme a fines, constituyéndose así en el fundamento motivacional para una actitud cognoscitivo-instrumental frente a los procesos mundanos¹³⁰. Y lo hace, objetivando la actividad racional conforme a fines en el mundo como medio de

comprobación de la cualidad ética personal (die ethische Qualität) y de certeza de salvación: "Era precisamente en la vida cotidiana donde se probaba (bewährte) la gracia (Gnade) y la elección (Erwähltheit) del religiosamente cualificado. No, desde luego, en la vida cotidiana tal y como era, sino en el obrar cotidiano (Alltagshandeln), metódicamente racionalizado al servicio de Dios. La prueba de la salvación se encuentra en el obrar racional cotidiano elevado a la categoría de profesión (Beruf)"¹³¹ .

Pues bien, esta ética vocacional del protestantismo ascético que ha producido una unión inquebrantable y sistemática entre la ética profesional intramundana y la certeza de salvación, así como el complejo tipo de acción integradora y plenamente racional que hunde sus raíces en ella, gozan de un puesto clave en la reconstrucción genética de la modernización social, y, con ello, en la caracterización de la cultura moderna occidental como cultura vocacional¹³². Con todo, por ahora nos interesa subrayar no tanto la posible integración, como el conflicto que puede establecerse entre la racionalidad conforme a fines y conforme a valores, y las razones del conflicto, lo que nos lleva a analizar la noción perspectivista de lo racional con la que nuestro autor trabaja en su diagnóstico de la modernidad, y a introducir la visión weberiana de la moral, como respuesta al mismo.

1.4. Límites de la racionalidad valorativa: una noción perspectivista de la racionalidad.

Tantas veces se ha revelado Weber como el autor de los opuestos, de las antinomias irresolubles, de las paradojas inevitables, que incluso se ha querido ver en Kant su mentor filosófico¹³³. Sin entrar en la cuestión de las influencias directas o indirectas, o más bien de las posibles "afinidades electivas" rastreables entre el sociólogo y el filósofo¹³⁴, vamos a considerar una de esas dicotomías que recorren su obra, y que para no pocos de sus intérpretes remite a la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos¹³⁵. Apunta, claro es, a la que se perpetúa entre los dos tipos de acciones citadas, entre una acción racional referida a fines y una acción racional referida a valores, o lo que es igual, entre una acción orientada al éxito adaptativo y una acción orientada a la realización incondicionada de ciertos valores que el individuo experimenta como exigencias de obligatoriedad subjetivamente vinculante¹³⁶.

Tras la presentación tipológica de la acción racional, Weber añade la siguiente observación: "La orientación racional con arreglo a valores puede, pues, estar en relación diversa con respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre irracional, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleva a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al valor propio del acto en su carácter absoluto"¹³⁷. En paralelo, cabe, pues, hablar de una disociación entre el progreso de la racionalidad

conforme a fines y el aumento de racionalidad desde un punto de vista valorativo.

En este texto queda reflejada la concepción relacional o perspectivista de lo racional a la que Weber se adhiere, y según la cual se afirma, desde una caracterización de la racionalidad como atribución, y no como una cualidad inherente a las cosas¹³⁸, que la racionalidad es un concepto relacional, esto es, que sólo pueden realizarse atribuciones de racionalidad desde puntos de vista últimos en sí mismos variables, y que no existe, por tanto, univocidad consensuada en los juicios de racionalidad sobre una misma realidad. Como el propio Weber señala hay, en efecto, por un lado, ""racionalizaciones" de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente "irracional", igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos puede "racionalizarse" desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es "racional" puede ser "irracional" visto desde el otro"¹³⁹. Así cada esfera de actuación se desarrolla según una forma de racionalidad propia, y desde cada una de ellas la racionalización de todas las demás puede ser juzgada como "irracional" en algún sentido determinado. Esta es la tesis de la Zwischenbetrachtung. En La ética protestante repite casi en su literalidad, pero resumidamente, la misma idea: "es posible "racionalizar" la vida desde los más distintos puntos de vista últimos y en las más variadas direcciones. El "racionalismo" es un concepto histórico, que encierra en sí un mundo de oposiciones"¹⁴⁰.

Debe aclararse, como hace Habermas¹⁴¹, que cuando Weber habla de "puntos de vista últimos" desde los que se

construyen los juicios de racionalidad, parece mencionar al mismo tiempo dos fenómenos diferentes: de una parte, hace referencia al conflicto potencial o real entre los distintos criterios abstractos de validez, con pretensión de universalidad, desde los cuales se juzga la racionalidad de una acción en cada esfera; pero también apunta, de otra, al conflicto entre distintos "postulados de valor", esto es, entre constelaciones de valores históricamente cambiantes existentes dentro de cada esfera de la existencia. Estando así las cosas, la concepción perspectivista de la racionalidad de Weber vendría fundamentada en una tesis dúplice: la tesis de la autonomización de las esferas culturales de valor, y la tesis del pluralismo de los postulados de valor últimos desde los que se racionaliza la acción en cada esfera. La caracterización del pluralismo de la razón gravita, además, sobre la concepción weberiana de la teoría del racionalismo occidental, por lo que nuestro autor une aquí su teoría de la acción a la teoría de la historia de la razón.

a) Una ontología pluralista de las esferas de valor.

En el desarrollo (racionalización) de los sistemas de interpretación religiosa del mundo atisba Weber el cumplimiento de un proceso de desencantamiento (Entzauberung) o superación del pensamiento mágico que viene a significar la descentración de las perspectivas bajo las que se aprehende el mundo, y el inicio del tránsito hacia una concepción moderna del mismo, que emerge en el siglo XVI y se consolida en el XVIII¹⁴². Con esta nueva concepción del mundo se asienta, a la vez que en ella misma culmina, la diferenciación de las esferas cognitiva,

práctico-moral y estético-expresiva en cuanto esferas autónomas de valor, esto es, en cuanto ámbitos de actividad regidos por específicas ideas abstractas o valores con pretensión de universalidad. No existe un único valor por el que le sea dado orientarse a la racionalización de la acción en todos los órdenes de la vida. Cada esfera de actuación (económica, política, estética, científica, religiosa, etc.) viene -a esta luz- regida por un inmanente criterio abstracto de valor o aspecto de validez: la verdad viene a ser el criterio abstracto de valor específico que dirige la racionalización de la acción en la esfera cognitiva; la rectitud normativa, el que rige la racionalización en la esfera práctico-moral, y la autenticidad expresiva es, por último, el criterio de racionalidad valorativa de la acción en la esfera expresiva¹⁴³. A cada esfera de acción le es inmanente, por tanto, una forma de racionalidad propia y exclusiva, desarrollada y enjuiciable según criterios de valor abstractos autónomos de un modo tal que la racionalización de la acción en una esfera particular de la vida puede aparecer como "irracional" en algún sentido determinado desde la perspectiva (punto de vista último) de cualquier otra, esto es, desde el criterio de valor abstracto o aspecto formal de validez que regula internamente, con autonomía y con pretensiones universales de validez, cada esfera de la vida.

Decimos que este proceso de diferenciación de los aspectos cognitivos, normativos y expresivos de la comprensión del mundo, lo hace derivar Weber del proceso de desencantamiento (Entzauberung) que se cumple como consecuencia de la racionalización ética de las religiones de salvación (Erlösungsreligionen). En el seno de las religiones de salvación acontece la diferenciación entre la legalidad interna de la esfera ético-religiosa y la legalidad inmanente

de las esferas mundanas, por efecto de la racionalización de las metas de sentido o bienes de salvación: "Efectivamente, la racionalización y consciente sublimación (Sublimierung) de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión de bienes (Güterbesitzes), interna y externa, religiosa o mundana, condujo a que se hicieran conscientes (bewusst) en sus consecuencias las específicas legalidades internas (innere Eigengesetzlichkeiten) de cada una de las esferas en particular, y a que entraran, por ello, en aquellas tensiones (Spannungen) mutuas que estaban veladas a la originaria relación ingenua con el mundo exterior"¹⁴⁴. Se desarrollan así las estructuras de conciencia práctico-morales, cognitivas y estético-expresivas postradicionales. Las primeras quedan representadas en éticas de convicción, y materializadas en el saber práctico-moral (formalismo ético), mientras que las estructuras de conciencia cognitivas se materializan en el saber empírico-analítico, y las estético-expresivas, en el saber estético y erótico modernos. En este sentido, la racionalización ética de las religiones de salvación, al tiempo que abre la posibilidad del desarrollo de la racionalidad en cada una de los órdenes vitales, trae consigo, precisamente por ello, la quiebra de una racionalidad sustantiva rectora en todos los ámbitos de acción. Así en La ciencia como vocación Weber vincula la racionalización religiosa de las religiones de salvación con la posibilidad de un nuevo politeísmo, similar en su forma al que aquéllas superaran en su desarrollo : "El grandioso racionalismo de una vida ética y metódicamente ordenada, que resuena en el fondo de toda profecía religiosa destronó aquel politeísmo en favor del "único necesario", pero hoy (...) "los numerosos dioses antiguos, desencantados y , por tanto, convertidos en poderes impersonales, salen de sus

tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre ellos su eterna lucha"¹⁴⁵.

Lo que Weber describe en esta tesis de la autonomización de las esferas de validez es un proceso en el que quedan históricamente vinculados, en la historia de Occidente, el proceso de desarrollo de la Razón y su pluralismo resultante. Parece que la Razón en búsqueda de un sentido unitario del mundo construye cosmovisiones religiosas cuyo desarrollo acaba en la desmembración de la racionalidad sustantiva, dadora de sentido unitario, en racionalidad política, jurídica, estética, erótica y científica, todas ellas autónomas e incompatibles con la pretensión originaria de esa racionalidad sustantiva; es decir, todas ellas impotentes para responder a la pregunta por el "sentido" de la existencia y de la acción. Tal vinculación deviene necesaria e irreversible, en cuanto histórica, de modo que aparece dotada de alcance ontológico¹⁴⁶. Es la historia del desarrollo autodestructivo de la Razón carismática¹⁴⁷. Cuando la Razón pretende atrapar el sentido del mundo, éste muestra sus esferas autónomas de racionalidad, y destruye su pretensión totalizadora: "cuando la razón se convierte en ontología general, el mundo se encarga de destruirla en sus pretensiones de racionalidad salvadora y carismática y aparece una nueva ontología: la de las esferas del mundo (...), mostrando su legalidad interna y opaca "¹⁴⁸.

Pues bien, la conciencia de la legalidad autónoma de cada esfera de la vida que este proceso de racionalización-desencantamiento trae consigo, esto es, la conciencia de la "completud racional" de las diferenciadas esferas culturales de valor, posibilita que los "progresos" -en el sentido de "incrementos de valor"- sean también específicamente distintos en cada una de ellas¹⁴⁹. La diferenciación queda necesariamente vinculada al desarrollo, al incremento de complejidad, a

perfeccionamientos y aumentos de valor en cada esfera; pero esa misma diferenciación garantiza la independencia de tales procesos. Así, el incremento de valor en la esfera teórico-cognitiva, representada en la ciencia moderna, significa el perfeccionamiento del conocimiento empírico-analítico, de la capacidad de cálculo, previsión y dominio racional; pero no el "progreso" de racionalidad juzgado desde el criterio abstracto de valor estético, moral, ni religioso, como tampoco se incrementa con él la capacidad de respuesta al problema general del sentido del mundo y del sentido de nuestra acción en éste, no pudiendo, por todo ello, la racionalización teórico-cognitiva autojustificarse como práctica dotada de un sentido más allá del inmanente sentido pragmático-técnico¹⁵⁰. E igual ocurre con la racionalidad estética, económica o política ..., a saber, que autonomizadas y autorregulantes no comparten destino con las demás.

De no sustraerse a su propia legalidad, la racionalidad teórico-científica, queda restringida al dominio intelectual de los procesos empíricos, logrado a través del conocimiento de las leyes generales de su funcionamiento. El progreso teórico es asimilado de modo exclusivo al aumento de la capacidad de dominio pragmático-instrumental de la realidad, y al incremento, a él vinculado, de la capacidad de orientar nuestro comportamiento en función de las expectativas que la experiencia científica nos ofrece¹⁵¹ : "la ciencia proporciona conocimientos sobre la técnica que, mediante la previsión, sirven para dominar la vida, tanto las cosas externas como la propia conducta de los hombres"¹⁵². Weber restringe, por tanto, el significado del "progreso" científico al sentido que le confiere al término "intelectualización". Por "intelectualización" ha de entenderse no "un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra

vida. Su significado es muy distinto"; con este término se sugiere que "no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión" ¹⁵³ .

Según esto, la racionalidad inmanente a la esfera científica es, en suma, racionalidad formal técnico-calculística, siendo, a su vez, por tanto, el dominio técnico-pragmático de la vida natural y social el único sentido atribuible al "progreso" en esta esfera. El "progreso" así entendido es para Weber "destino ineludible" de la racionalidad cognitiva autonomizada¹⁵⁴. Pero pretender despejar la cuestión de la validez (del valor) de ese destino, del fin técnico-instrumental que orienta la racionalización cognitiva, significaría eludir el desarrollo independiente de la racionalidad teórico-cognitiva respecto de las cuestiones valorativas. Esta es la tesis que vertebra La ciencia como vocación. Una tesis elaborada en torno a la pregunta por la legitimidad racional para atribuir un sentido al desarrollo de la racionalidad teórico-cognitiva más allá de su inmanente sentido pragmático-técnico; esto es, al hilo de la pregunta por la posibilidad de la autojustificación racional del valor de la intelectualización del mundo¹⁵⁵ : de su sentido como "causa" para la humanidad en su conjunto¹⁵⁶. Weber responde, como bien cabe suponer, en sentido negativo, señalando los límites de la racionalidad científica para justificar los propios presupuestos que subyacen y dirigen su desarrollo, a saber, la validez de la verdad técnico-analítica en cuanto valor interno a la esfera teórico-cognitiva. Todas las ciencias asumen como supuesto que escapa a la discusión racional no sólo "la validez de la lógica y de la metodología"¹⁵⁷, sino también la validez de los valores internos que orientan la racionalización de la esfera científica¹⁵⁸. Y así, las ciencias de la naturaleza

responden a la pregunta de qué debemos hacer si queremos dominar técnicamente la vida; pero las cuestiones previas "de si debemos y, en el fondo, queremos conseguir este dominio y si tal dominio tiene verdaderamente sentido son dejadas de lado o, simplemente, son respondidas afirmativamente de antemano"¹⁵⁹ .

Weber reconoce una dinámica interna relacional entre la autonomización y el desarrollo de la racionalidad teórico-cognitiva y sus propios límites en materia de valoraciones en cuanto racionalidad que se revela como púramente formal. La autonomización de la esfera teórico-cognitiva respecto de las cuestiones normativas y estético-expresivas no significa, en efecto, sino esto: de un lado, la posibilidad de desarrollo, complejidad y de progreso de lo que no es sino una racionalidad formal; y de otro, el reconocimiento de la opacidad, de los límites de esta misma racionalidad formal para resolver las cuestiones generales del sentido, entre las que se cuenta -claro es- la pregunta por el valor que dirige la intelectualización. O lo que es igual, la pregunta por el sentido del progreso. Nuestro autor hace incluso un fugaz recorrido por la historia de la ciencia con vistas a mostrar el significado de la autonomía de la racionalidad científica respecto de las cuestiones normativas y estético-expresivas. Nos serviremos de ese recorrido en nuestra reconstrucción del significado de esa autonomía para la racionalidad valorativa.

De una parte, la racionalidad teórico-cognitiva autonomizada y materializada en ciencia moderna quiebra los viejos ideales clásicos del conocimiento, según los cuales, y desde la valoración del concepto como instrumento de acceso al verdadero ser, se vinculaba indisolublemente el progreso del saber teórico al progreso ético y político. Del descubrimiento socrático del concepto como instrumento cognoscitivo se deducía

necesariamente "que una vez que se hubiera encontrado el concepto de lo bello, de lo bueno, de la bravura, del alma o de cualquier otra cosa, también podría encontrarse su verdadero ser, quedando así abierto el camino que permitiría enseñar y aprender cuál es el modo justo de comportarse en la vida y, sobre todo, de comportarse como ciudadano"¹⁶⁰. En un lenguaje de amplia resonancia nietzscheana expresa Weber en La ciencia como vocación el desvanecimiento de la concepción clásica del racionalismo teórico, de su sentido y valor, como "camino "hacia el verdadero ser"¹⁶¹: "Las construcciones intelectuales de la ciencia son hoy para los jóvenes un reino ultraterreno de artificiosas abstracciones que tratan de aferrar en sus pálidas manos la sangre y la savia de la vida real sin conseguirlo jamás"¹⁶².

Se trata ya de la concepción moderna de la ciencia, que inaugura una consideración funcional y mecanicista de ésta con la que llega definitivamente a su fin la concepción esencialista del conocimiento científico. En el "umbral de la nueva ciencia", el mundo comienza a ser concebido como un flujo de acontecimientos legalmente constituido, y las ciencias emergentes se guían por un interés pragmático, mecánico-causalista, que aleja de sí toda consideración finalista; la pregunta por el "por qué" y el "para qué" son; en efecto, desestimadas, adquiriendo, en cambio, centralidad exclusiva la pregunta por el "cómo". Movida por el interés utilitario de "dominar" la naturaleza mediante la acción -como señalara Lord Bacon¹⁶³- la ciencia moderna se centra en el conocimiento de las leyes de funcionamiento de los fenómenos; ellas garantizan la previsión y el control de los acontecimientos futuros. La explicación científica de un hecho es, en suma, realizada en términos de leyes que relacionan matemáticamente los fenómenos. Con todo, la idea de progreso científico sigue vinculada al

progreso moral y político; sigue, en una palabra, considerándose que la acumulación del saber conlleva el perfeccionamiento moral y el progreso en las formas de convivencia civilizada. En esta misma línea debe situarse el ingenuo optimismo que celebraba en la racionalidad técnico-pragmática el camino hacia la "felicidad"¹⁶⁴, al hacer de su progreso el medio para la mejora de las condiciones objetivas y subjetivas de la existencia. Con estas pretensiones prácticas surge la ciencia moderna. Y pasarán como herencia a figurar en el acervo ideológico ilustrado hasta encontrar incluso un lugar en las bases del positivismo del XIX¹⁶⁵.

Para Weber estos ideales revelan -simplemente- un escaso conocimiento de la naturaleza de la racionalidad científica como racionalidad autonomizada de la esfera práctico-moral. Y son, por ello mismo, vanas ilusiones. En este sentido, Weber puede interpretar el fracaso del proyecto ilustrado como un fracaso inscrito en la propia naturaleza fragmentada de la razón moderna. O mejor, en la ingenua "glorificación carismática de la razón". La tesis de la escisión de la racionalidad en científica, ética, estética... niega, a juicio de nuestro autor, la vieja idea de continuidad entre el progreso teórico-cognitivo y práctico-moral, una idea que trasladada a la historia, hace de ella el lugar de realización de la eticidad del género humano. La estricta autonomía de la racionalidad cognitiva reduce su ámbito de acción específico a la esfera empírica, y el criterio abstracto de valor por el que se mide la racionalidad de una acción en dicha esfera es el valor de verdad, un valor que nada dice acerca de la validez de un imperativo práctico¹⁶⁶, y, por lo tanto, nada más allá del "progreso" estrictamente técnico.

La tesis de la diferenciación de las esferas de valor presenta asimismo la esfera de acción política como portadora

de una forma de racionalidad que no comparte el destino de la racionalidad ética. La racionalización ética significa el desarrollo de éticas de convicción cuyo seguimiento incondicionado entra en conflicto con la racionalización de la acción política, ya sea por lo que respecta a los medios adecuados a ésta -la violencia- o a los fines -la razón de Estado-. El homo politicus racional cumple sus tareas con arreglo al sentido de las reglas de la dominación política: según el pragmatismo objetivo de la razón de Estado, esto es, "por el fin absoluto de la conservación (o modificación) de la distribución interna y externa del poder"¹⁶⁷. Y así, la política racionalizada se aleja cada vez más de ser el lugar de realización de la ética, como creyera esa misma concepción clásica. Sería una debilidad, nos dice Weber, querer negar las tensiones que ética y política mantienen entre sí en virtud de su propia naturaleza¹⁶⁸. En La política como vocación, Weber se centra en los términos posibles de esta relación, para concluir: "Quien busca la salvación de su alma y la de los demás, que no busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza. El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor, incluido el dios cristiano en su configuración eclesiástica, y esta tensión puede convertirse en todo momento en un conflicto sin solución"¹⁶⁹. Pues quien entra en el juego de la política, asegura Weber en clave goethiana, sella pactos con el diablo, siempre acechante en torno a todo poder¹⁷⁰. Fue Maquiavelo quien reconoció con claridad el verdadero rostro del "dios" de la política, al poner en boca de uno de sus héroes, en Historias florentinas, "la alabanza de aquellos que colocan la grandeza de la patria por encima de la salvación de sus almas"¹⁷¹.

De otro lado, el desarrollo autónomo de la legalidad interna de las esferas de valor acaba también con la idea típicamente renacentista que vinculaba el progreso teórico-cognitivo al artístico. Entre los artistas-ingenieros del Renacimiento, al modo de Leonardo, que ligaban sistemáticamente el saber académico a la creación artesanal, y entre "los innovadores musicales, la ciencia significaba el camino hacia el arte verdadero, que para ellos era también el de la verdadera naturaleza"¹⁷². Pues bien, la intelectualización creciente no coincide, en la modernidad, con el sentido que dirige la racionalidad estético-expresiva. Weber insiste en la separación entre "valor de verdad" y "validez estética" y, por tanto, en la distancia entre progreso teórico-técnico y el incremento del valor estético de una creación artística: "La separación plena entre la esfera de los valores y la empírica surge de manera característica, en cuanto al empleo de una determinada técnica, pues por "progresiva" que esta sea, nada dice con respecto al valor estético de la obra de arte. Obras de arte que utilicen la técnica más "primitiva" (por ejemplo un cuadro que carezca de la noción de la perspectiva) pueden resultar estéticamente equivalentes a las creadas sobre la base de la técnica racional más perfecta, siempre que la voluntad artística se haya limitado a las formulaciones adecuadas a esa técnica "primitiva". La creación de nuevos medios técnicos no implica, antè todo, otra cosa que una diferenciación creciente, y sólo proporciona la posibilidad de una "riqueza" cada vez mayor del arte en el sentido de un aumento de valor"¹⁷³. Es más: la racionalidad estética diferenciada entra en conflicto permanente con el intelectualismo creciente, no menos que puede hacerlo con la esfera ética y religiosa. En efecto: por un lado, el arte vive en tensión con la legalidad específica de la acción conforme a fines en el mundo, en cuanto es un "nuevo

poder intramundano, cuya naturaleza tiene desde su raíz un carácter no racional o antirracional"¹⁷⁴. El arte se constituye en un cosmos de valores específicos, cuya autonomía conscientemente asumida, hace posible el cultivo de experiencias en el trato con la naturaleza interna, con una subjetividad liberada de los imperativos y coacciones de la racionalidad conforme a fines de la vida cotidiana¹⁷⁵. Así el aumento de racionalidad valorativa en el ámbito artístico tiende a una elaboración de experiencias estéticas fundamentales cada vez más depuradas de toda adherencia cognoscitiva, hasta adoptar "de algún modo la función de una redención intramundana (innerweltlichen Erlösung), redención de la cotidianeidad y, sobre todo, de la presión creciente del racionalismo teórico y práctico"¹⁷⁶.

Pero además, la racionalidad científica queda lejos de ser "el camino hacia Dios", como se pensó en la Edad Media, o el espacio favorable para el reconocimiento de las "huellas de los propósitos divinos respecto del mundo"¹⁷⁷: de su sentido último, como todavía se creía en "el momento de nacimiento de las ciencias exactas de la naturaleza"¹⁷⁸. Es el caso de Copérnico, Kepler, Galileo o Newton, quienes vertieron al pensamiento occidental la idea de raíz pitagórico-platónica, reforzada con la idea de Providencia, según la cual la naturaleza aparece cifrada en clave matemática; su interpretación, desde métodos adecuados, revelaría los designios divinos sobre el mundo¹⁷⁹. Pues bien, -asegura Weber- nadie duda hoy de que la ciencia es ajena a la idea de Dios y de que si el avance de la intelectualización de lo real puede tener algún efecto "es más bien el de secar la raíz de la fe en que exista algo que pueda ser llamado "sentido" del mundo" ¹⁸⁰. En efecto: toda vez que el conocimiento empírico racional realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo,

transformándolo en un mecanismo causal, se aleja y entra en conflicto progresivo con la pretensión religiosa de que el mundo es un cosmos ordenado y regido por un sentido ético: "la consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que se pregunte por un "sentido" del acontecer intramundano (Sinn des innerweltlichen Geschehens). Todo avance (Zunahme) del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión del reino de lo racional hacia lo irracional, convirtiéndola en el poder suprapersonal irracional o antirracional por antonomasia"¹⁸¹. Por tanto, la separación de ambas esferas queda garantizada por su propio desarrollo, del mismo modo que es condición del mismo. La racionalidad científica se constituye y debe sus progresos a su independencia respecto de las cuestiones de sentido; e igualmente la emancipación respecto del racionalismo científico, el "sacrificio del entendimiento", constituye ahora la premisa fundamental para vivir en comunidad con lo divino¹⁸², esto es, el "credo non quod, sed quia absurdum" es la exigencia de una vida religiosa ¹⁸³.

Con todo esto, se perfila una nueva ontología de las esferas del mundo, o nueva épistème centrada en las categorías de descentramiento, inmanencia y pluralismo¹⁸⁴ que acaba con la imagen de una razón única integradora (orgánica) de todos sus intereses (teórico-cognitivos, estético-expresivos y práctico-morales): de una estructura de racionalidad presente en todas las esferas de la vida. La racionalidad carismática, última, en su afán de racionalización, queda finalmente fragmentada, internamente escindida, en formas autónomas de racionalidad inmanentes a los diferenciados órdenes vitales de imposible integración. Tal fragmentación de la razón posibilita, sin

embargo, de un lado, su desarrollo pleno como racionalidad formal (intrumental y estratégica) tanto en el ámbito teórico como práctico; pero, de otro, deja abierto el camino al pluralismo: a una concepción subjetivista de la racionalidad valorativa. La razón queda vaciada de sus originarias aspiraciones de validez como racionalidad sustantiva, como racionalidad última dadora de sentido y orientadora de la acción conforme a él. Quiebra de los grandes relatos legitimadores y salvíficos y quiebra de la capacidad de la razón como razón sustantiva para reflexionar sobre las decisiones humanas, proyectos sociales o formas de vida, es el diagnóstico weberiano del desarrollo de la razón moderna. Y así: "la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos"¹⁸⁵.

La conciencia de la legalidad autónoma de cada esfera de la vida (científica, política, económica, artística, erótica, religiosa) reproduce paralelamente una profunda escisión interna del hombre moderno en ser pensante, ser político, ser expresivo, ser erótico, ser religioso, así como una fragmentada e incluso antinómica estructura del mundo de la vida en dos grandes órdenes: el orden de lo social y público y el orden de lo privado¹⁸⁶. Desde esta antinomia constitutiva de la modernidad toda acción puede entenderse como formada por una inevitable urdimbre trágica, de elección y renuncia. Weber hace suya, en este sentido, en La ética protestante la idea goethiana que establece como condición del desarrollo del individuo moderno la renuncia a la universalidad faústica de lo humano¹⁸⁷. Y bien podría igualmente haber sido él mismo autor

del lamento de Fausto ante su criado Wagner: "Dos almas residen ¡ay! en mi pecho. Una de ellas pugna por separarse de la otra; la una, mediante órganos tenaces, se aferra al mundo en un rudo deleite amoroso; la otra se eleva violenta del polvo hacia las regiones de sublimes antepasados¹⁸⁸. Naturaleza dual o jánica del mundo y del hombre, que en Weber, sin embargo, permanecerá desgarrada como signo de modernidad¹⁸⁹.

b) Politeísmo de "postulados de valor".

La concepción perspectivista de la razón no sólo se sustenta sobre la tesis de la escisión interna de la racionalidad en formas de "racionalidades" teórico-cognitiva, valorativa y expresiva y de la destrucción de las aspiraciones de validez universal y objetiva de "la" razón para todas las esferas de acción, sino también sobre la tesis, a ella vinculada, del conflicto entre postulados de valor. Según esta tesis, no existe ningún orden absoluto de valores concretos, entendido como una esfera de perennes standards sustantivos para la racionalidad valorativa¹⁹⁰. De la diferenciación de las esferas de valor se concluía la imposibilidad de un juicio de racionalidad valorativa última desde el que pudiera enjuiciarse unívocamente la racionalidad de una acción en todos los órdenes vitales; pero tampoco existe una racionalidad valorativa que desde el punto de vista material (del contenido de los valores), pueda enjuiciar -justificar- la racionalidad de una orientación de acción en cada uno de los órdenes. Por tanto, además del politeísmo de criterios abstractos valor (aspectos

formales de validez) inmanentes a cada esfera de la vida, el proceso de racionalización-desencantamiento, deja tras de sí un politeísmo de los postulados de valor.

Por "postulado de valor" ha de entenderse no un valor singular, sino un sistema ordenado de valores que varían entre sí en contenido y consistencia interna, y que enraizan en cosmovisiones, en interpretaciones globales de la realidad o ideas sobre el sentido del acaecer y del hacer, a las que tales postulados de valor deben precisamente su sistematicidad¹⁹¹. Los postulados de valor conforme a los que se actúa dentro de cada esfera proporcionan los puntos de referencia desde los cuales se juzga "la racionalidad material" de una acción¹⁹²; es decir, la acción, los medios de que se sirve y las consecuencias previsibles, serán puestas en consideración desde la perspectiva de tales postulados de valor. Pero estos, dice Weber, son en extremo diversos¹⁹³, poseen una figura histórica concreta: son en sí mismos variables y susceptibles de protagonizar un conflicto potencial o real; de donde se sigue -inevitablemente- que habrá tantos juicios posibles de racionalidad material como postulados de valor, en principio ilimitados: "Los distintos sistemas de valores (Wertordnungen) del mundo, libran entre sí una batalla sin solución posible (unlöslichem Kampf)"¹⁹⁴, desde la perspectiva que cada uno representa, una acción puede aparecer como "racional", e "irracional" desde cualquier otra, sin posibilidad de lograr un consenso a propósito de la racionalidad material de una acción. Así, para "el irreligioso, toda conducta religiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando con el criterio de su valor supremo, sea una "racionalización"¹⁹⁵. Weber evidencia, por tanto, la ausencia de una vía racional objetiva para justificar la orientación por valores concretos o para la discusión racional

acerca de la naturaleza y posibilidad de una sociedad racional desde un punto de vista material¹⁹⁶; no hay, en definitiva, para Weber una racionalidad material sustantiva última. La racionalidad valorativa sólo será enjuiciable en función de la consistencia y vinculación subjetiva de los valores para ordenar sistemática y unitariamente la conducta.

Esta idea del pluralismo de "postulados de valor", puntos de referencia o standards desde los que se juzga una orientación conforme a valores es el colofón genuino del análisis weberiano del proceso de racionalización. El desarrollo de la racionalidad en su punto culminante, esto es, como racionalidad moderna, se revela como un proceso de formalización- subjetivización de la razón por virtud del cual la racionalidad objetiva se ve reducida a racionalidad técnico-formal. Sólo a ella le conviene el atributo de "objetiva", porque sólo ella cuenta con patrones objetivos de enjuiciamiento racional: el cálculo y la eficacia técnica. La objetividad racional queda restringida al cálculo técnico y analítico: a racionalidad formal; de forma que únicamente una delimitada y estrecha clase de problemas (técnicos, no valorativos) tienen soluciones objetivas racionales. Ello significa que la Vernunft, dirigida a crear sentido, queda convertida en Verstand, en entendimiento calculístico y analítico, incapaz de enjuiciar, planificar, justificar acciones y decisiones humanas¹⁹⁷. Dicho de otro modo: la racionalidad de medios (formal) se escinde de la racionalidad de valores (material), a la que tradicionalmente servía, toda vez que la racionalidad de medios jamás fue vivida como independiente de la de los fines últimos¹⁹⁸. De ahí que Horkheimer perciba el resultado de este proceso de modo parejo a como a como el propio Weber podría hacerlo: "Nociones como la justicia, la igualdad, felicidad, tolerancia, que, (...) en

siglos anteriores son considerados como inherentes a la razón o dependientes de ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía metas y fines, pero no hay ninguna instancia racional autorizada a otorgarles un valor y a vincularlas con una realidad objetiva"¹⁹⁹ .

En este contexto, Weber menciona la equivocidad del concepto de "racionalidad material", por contraposición a un juicio de racionalidad formal, unívocamente determinable por el criterio de eficacia técnica en el cálculo de medios para fines dados, para el caso de la racionalidad instrumental de una acción, y por el criterio también objetivamente determinable de la corrección (económica) en la deducción analítico-formal de fines, supuestos unos determinados valores, medios y condiciones de contorno; esto es, de acuerdo con preferencias claras y máximas de decisión dadas: "Llamamos racionalidad formal de una gestión económica al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente". Este concepto es inequívoco, en el sentido de que es objetivamente determinable. Por el contrario, "el concepto de racionalidad material es completamente equívoco. Significa sólo este conjunto de cosas: que la consideración no se satisface con el hecho inequívoco (relativamente) y puramente formal de que se proceda y calcule de modo "racional" con arreglo a fines con los medios factibles técnicamente más adecuados, sino que se plantean exigencias éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase y que de esa suerte se midan las consecuencias de la gestión económica (aunque sea plenamente racional desde el punto de vista formal, es decir, calculable) con arreglo a valores o a fines materiales".²⁰⁰

Este proceso pone, en definitiva, al descubierto los límites de la racionalidad en el terreno valorativo, tanto por lo que respecta a su papel como instancia sustantiva

ordenadora de la decisión práctica individual, como por lo que se refiere a su función como principio organizador de la vida social. Además avanza el diagnóstico de la modernidad, sobre la base de la diferenciación-enfrentamiento entre racionalidad formal-objetiva y material-subjetiva, y como espacio de desarrollo politeísta; la modernidad se consolida así para Weber no sólo como ámbito de conflicto entre intereses, sino también entre valores plurales y entre las distintas cosmovisiones, en los que estos enraizan²⁰¹.

En los escritos metodológicos y en las dos famosas conferencias de 1818-9 a los estudiantes de la Universidad de Munich, nuestro autor analiza la naturaleza y límites de la racionalidad valorativa, tomándola en consideración, como resultado o síntoma de este proceso específicamente moderno de escisión de la racionalidad en racionalidad teórico-cognitiva y práctico-moral, que culmina en la formalización/subjetivización de la razón, y que abre el camino al pluralismo, al perder la racionalidad teórica sus originarias pretensiones de validez, esto es, al dejar de ser instancia objetiva, tribunal de la razón última ante la que el hombre no puede sino someterse²⁰². La tesis de la neutralidad axiológica de la ciencia refleja, en efecto, en el terreno lógico-metodológico la escisión interna de la razón y el reconocimiento de los límites de la racionalidad práctica. Weber insiste repetidamente en la correcta comprensión del imperativo de la neutralidad axiológica de la ciencia y en la delimitación, por tanto, del objeto de su obra metodológica. Su única pretensión es dejar claramente establecido que, a pesar de la sutil línea que separa las cuestiones empíricas de las valoraciones, si queremos preservar la específica dignidad de las esferas cognitiva y normativa han de permanecer, por su propia naturaleza, radicalmente diferenciados "juicios científicos" y

"asertos valorativos". Lo único que importa, a este respecto, es señalar "que la validez de un imperativo práctico en cuanto norma, por un lado, y el valor de verdad de una comprobación empírica de un hecho, por el otro, se encuentran en planos absolutamente heterogéneos"²⁰³. La confusión y el paso de uno a otro es, desde este punto de vista, ilegítima, además de atentar contra la integridad de ambas²⁰⁴. En este punto Weber se instala en la tradición -que inaugurara Hume- que cuestiona la legitimidad de derivar juicios normativos a partir de empíricos, y desde la que se rebate el "naturalismo ético".

Sobre esta estricta separación lógica quedan firmemente establecidos, en definitiva, los límites de la racionalidad teórica y su reclusión a la resolución de problemas empírico-analíticos. La racionalidad teórico-cognitiva no dice nada acerca de lo que debe valer; es, en suma, impotente para validar o refutar normas, valores, postulados de valor subyacentes a la decisión práctica; no enseña, por tanto, a nadie lo que debe hacer, ni en el terreno social puede enjuiciar la deseabilidad o indeseabilidad de hechos sociales desde un punto de vista valorativo²⁰⁵; tampoco resuelve el conflicto potencial o real -pero en este sentido, inevitable- entre valores, bien de distintas esferas o dentro de una misma esfera de actuación.

En este mismo sentido, en La ciencia como vocación, y a propósito de la imposibilidad de una justificación racional objetiva de las posturas prácticas concretas²⁰⁶, Weber señala que no es racionalmente decidible en torno a qué valores de las distintas esferas (lógicos, éticos, estéticos, religiosos) debemos ordenar /orientar sistemáticamente nuestra vida, esto es, qué valor es "causa" dadora de sentido: si es más valioso orientarse conforme a los valores inmanentes a la esfera científica, o política o estética, o ética, o erótica. Pero

además, si tomamos como centro la esfera ética, no puede resolverse racionalmente "la pregunta fundamental de si el sólo valor intrínseco de la acción ética -la voluntad pura o intención, como se lo suele denominar-debe bastar para la justificación de aquella, (...) o si es preciso tomar en consideración la responsabilidad por las consecuencias de la acción, que pueden preverse como posibles o probables"²⁰⁷. Y así, no es ponderable racionalmente si es más valioso actuar conforme a una ética de la convicción o de la responsabilidad: "tenemos que ver con claridad que toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediablemente opuestas: puede orientarse conforme a la "ética de la convicción" (Gesinnungsethik) o conforme a la "ética de la responsabilidad" (Verantwortungsethik)"²⁰⁸, y "nadie puede (...) prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra"²⁰⁹ .

Puestas así las cosas, si la razón se ha vaciado -en cuanto razón formalizada- de sus aspiraciones originarias de conferir validez a cualquier actividad, proyecto, decisión valorativa... en suma, de su capacidad para enjuiciar la validez de los valores hasta elevarlos a "causa" y ofrecer una respuesta sustantiva al "¿qué debemos hacer?" o "¿cómo debemos vivir?", ello significa que asistimos a la irreconciliabilidad de los juicios de racionalidad e irracionalidad material valorativa, al conflicto potencial o real entre una pluralidad de razones subjetivas en conflicto, ante el cual no hay mediación posible desde una instancia última. Todas reclaman para sí una validez inmanente. Todas tienen pretensiones de universalidad, de modo que el politeísmo absoluto sería la metafísica apropiada a esta situación de la razón²¹⁰ : "Los

numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y reanudan entre ellos su eterna lucha (ewigen Kampf)"²¹¹. Respecto de los valores, en efecto, siempre y en todas partes, de lo que en definitiva se trata es "no sólo de alternativas, sino de una lucha a muerte irreconciliable entre "dios" y el "demonio", por así decirlo"²¹². Entre ellos no es posible mediación alguna: la "paz" "no significa otra cosa que un desplazamiento de las formas, los protagonistas o los objetos de la lucha, o bien, las oportunidades de selección"²¹³. El conflicto lo es para siempre, porque el conflicto no puede ser excluido de la vida cultural²¹⁴; puede adoptar diferentes formas, puede producirse entre individuos en la esfera pública o privada o puede desarrollarse "en el alma misma del individuo"²¹⁵, pero a su naturaleza le conviene la eternidad. Y sobre su contienda decide el "destino", no una "ciencia".

Ahora bien, la racionalidad teórica, autónoma, formalizada y neutral, esto es, consciente de sus límites, cumple una función crítico-ilustradora que ayuda a la decisión práctica. Muy lejos entonces de negarle a las discusiones racionales en torno a valoraciones un sentido, Weber considera que ellas posibilitan la autorreflexión crítica sobre la decisión y la autoconciencia del politeísmo valorativo. Cumplen una labor de autoconciencia²¹⁶ a) de los valores que subyacen a nuestro querer, de nuestro propio querer, y b) de los factores (hechos) que han de tomarse en cuenta al optar entre distintas posiciones²¹⁷.

a) Desde su potencial analítico-deductivo y empírico, y con el fin de comprender mejor el sentido último de nuestros fines y de nuestras acciones²¹⁸, la racionalidad formalizada puede enunciar las diversas posiciones de valor respecto de un

problema práctico y sacar a la luz los sistemas de valores, ideas o cosmovisiones que subyacen según su sentido lógico a cada posición de valor o de decisión práctica ²¹⁹. Con ese mismo fin, puede realizarse un enjuiciamiento lógico-formal del contenido de las posiciones de valor, mediante la toma de conciencia de los axiomas de valor últimos, internamente coherentes, sobre los que descansan esas posiciones de valor. Así se comprueba la consistencia o ausencia de contradicción interna del contenido de su querer²²⁰.

b) Dentro de esta función ilustradora, y con el fin, en este caso, de determinar la probabilidad del éxito de una acción conforme a valores, es posible deducir las consecuencias que se derivan lógicamente de la adopción de una posición de valor cualquiera²²¹ y las consecuencias que, según comprobación empírica, se seguirán de hecho como resultado de la realización de una posición valorativa, esto es, del empleo de ciertos medios necesarios y de las consecuencias inmediatas. Por último, la discusión racional sobre valoraciones permite la consideración técnica de los medios para realizar la acción, así como la deducción de nuevos postulados de valor que la aplicación de tales medios lleva consigo y que pueden entrar en conflicto con el fin que dirige la acción²²².

En cualquier caso, el papel de la racionalidad teórica sobre valoraciones se circunscribe a la esfera de la racionalidad formal, a la deducción analítica de fines y consecuencias, y a la determinación técnica de medios. Queda representada en una posible ciencia empírica de la moral, centrada en la explicación comprensiva de una posición valorativa, esto es, en el estudio crítico de los motivos reales de la acción valorativa (sociología de la moral, psicología de la moral, historia de la moral como crítica de ideologías...), o en un saber analítico-deductivo de las

máximas morales²²³. Su saber, por tanto, sigue siendo un saber acerca de la verdad que, sujeto a sus límites, nada dice acerca del enjuiciamiento, la aprobación, rechazo o mediación de las posiciones valorativas . En definitiva, la reflexión racional sobre valores puede enseñarnos qué podemos hacer (racionalidad técnica); clarificar lo que queremos hacer (electiva); pero jamás lo que debemos hacer²²⁴.

Por otro lado, más allá de la racionalidad empírica, las disciplinas filosóficas de los valores, con sus recursos conceptuales específicos, podrían ir más allá de la ciencia hasta interpretar el "sentido" de las valoraciones, entendiendo por tal, la clarificación de su estructura última, "esto es, "su "lugar" dentro de la totalidad de los valores "últimos" posibles en general; lo que permitiría delimitar sus esferas de validez significativa"²²⁵. Pero en cualquier caso, este tipo de reflexión sigue situada en el terreno de la racionalidad formal: su función es comprobar la consistencia de un valor o sistema de valores, esto es, su dignidad normativa desde un punto de vista formal; pero no puede suplantar tampoco la elección personal de postulados de valor concretos: "una verdadera filosofía de los valores no podría, si pasase más adelante, desconocer que un esquema conceptual de los "valores" por bien ordenado que estuviese sería incapaz de rendir cuentas del punto crucial de la cuestión"²²⁶.

Por tanto, no hay procedimiento ni empírico-analítico, ni especulativo de ninguna clase que pueda, ni deba, suplantar la elección personal del individuo que actúa. Porque detrás de la acción está el hombre²²⁷, y aunque la ciencia, la filosofía o el diálogo racional en general le ayuden como elementos de ilustración a esclarecer la decisión, a él le compete la última palabra sobre ella. Un poso decisionista dibuja, en este sentido, su inevitable presencia en el panorama

politeísta del pensamiento weberiano. Creemos, sin embargo, que la Wertkollision no desemboca en un decisionismo ciego e irracional, según el cual "cualquier elección valorativa, cualquier posición de valor, "vale" lo mismo, o de la que se derive la máxima de la permisibilidad de toda elección o incluso de la no-elección, de la indiferencia caprichosa que todo lo relativiza. La idea de un decisionismo ciego debería ser matizada cuando se interpreta el pensamiento weberiano en este punto²²⁸, y justamente puede serlo desde la propia conciencia autolimitada de la razón. Es obvio, que desde la separación entre racionalidad teórica y normativa la racionalidad objetiva-formal queda circunscrita a la resolución de problemas empíricos, y la racionalidad subjetiva y plural, a la resolución de las cuestiones de decisión valorativa. Pero creemos que también desde aquí, esto es, desde la dicotomía radical ser/deber ser, se sientan las bases de la concepción ética weberiana, en la que siguen enlazadas racionalidad y moralidad, decisión autónoma y dignidad personal. Y que incluso en su caracterización de la noción de "personalidad", queda reflejado como valor sustantivo, el de autodeterminación racional, ligado al de libertad y responsabilidad. De esta forma, Weber recupera y se instala en la tradición del individualismo ético en toda su radicalidad, lo que ha llevado a emparentarlo, una vez más, con Kant²²⁹.

Entender esto significa captar correctamente el sentido del imperativo de la neutralidad valorativa de la ciencia como síntoma del estado de la razón en su desarrollo formalizante y neutral, y de su relación con la propuesta del ideal moral weberiano en un mundo racionalizado. De lo que quiere dar cuenta, y da, aquel imperativo es de la conciencia de los límites de la racionalidad teórico-cognitiva (formal) para imponer normas, crear ideales o para justificar

objetivamente una decisión. Pero en su misma limitación no puede negar la orientación racional conforme a valores. Más bien todo lo contrario: queda impulsada indirectamente por la función crítico-ilustradora en la medida en que procura la conciencia del politeísmo de valores (Polytheismus der Werte) y de la necesidad de elección personal entre ellos.

c) Acción y Renuncia: núcleo de la eticidad weberiana.

La reflexión racional sobre valores nos enfrenta ante la posible existencia de valoraciones últimas, divergentes por principio e irreconciliables²³⁰; esto es, proporciona "la conciencia de que toda acción, y también, naturalmente, según las circunstancias, la in-acción implica, en cuanto a sus consecuencias, una toma de posición en favor de determinados valores, y, de este modo, por regla general en contra de otros²³¹". Será, por tanto, signo de madurez de la propia razón la afirmación de esta situación agonal, que la autoconsciencia ilustrada de la razón revela como destino de su propio desarrollo. O de otro modo: el destino de nuestra cultura, racionalizada y desencantada, es tomar conciencia "de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del pathos grandioso de la ética cristiana"²³². Sólo un sincretismo optimista, asegura Weber, puede engañarse de esta situación trágica de toda actuación conforme a valores en el mundo²³³.

Constituye asimismo un dato de nuestra situación histórica el que vivamos en un mundo plenamente

intelectualizado, en el que no queda una instancia objetiva que indique a qué "dios" o "demonio" debemos servir. Entre las ilusiones que la razón "ilustradora" desmantela se cuenta la ilusión "monoteísta"/carismática de la capacidad de la racionalidad científica para crear un sentido último al que el individuo no pueda sino someterse; es más: la única imagen posible del mundo que reemplaza a la interpretación religiosa del mundo. La autoconciencia de los límites de la razón formal enseña, muy al contrario, que esta vía es del todo inadecuada para crear interpretaciones de sentido de la realidad de las que se desprendan sustantivas orientaciones valorativas de la conducta. Y, sin embargo, no dice nada acerca de la imposibilidad de una ética normativa de cualquier índole: "La posibilidad de una ética normativa no es cuestionada, por cierto, porque haya problemas de carácter práctico respecto de los cuales no pueda dar, por sí misma, indicaciones unívocas (...); tampoco es cuestionada porque la ética no sea lo único "válido" en el mundo, sino que junto con ella subsistan otras esferas de valor que, en ciertas circunstancias, sólo puedan ser realizadas por quien arrastre una "culpa" moral" ²³⁴. Son órdenes separados, y así como la ciencia no conduce a la salvación, tampoco puede negarla; sólo reclama separación y el reconocimiento de que la entrega a una causa ético-religiosa exige inevitablemente el sacrificio del intelecto. Lo que traducido al terreno de la acción significa que la autoconciencia limitativa de la racionalidad plenamente desarrollada -formalizada y neutralizada- para la elección valorativa última, no implica, en modo alguno, la renuncia a la orientación conforme a valores. Por el contrario, la ilustración racional genera un sentido de responsabilidad: nos enfrenta al "destino" de tener que tomar personalmente conciencia del sentido último de nuestras propias acciones, y

de elegir personalmente los valores últimos que dan sentido a nuestra vida. Cada cual ha de sacar de sí mismo los valores últimos que dirigen los hilos de su vida y la hacen valiosa: ha de crear su sentido: "El destino (Schiksal) de una época de cultura que ha comido del árbol del conocimiento 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; que las "cosmovisiones" jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto, los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, sólo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados (heilig) para otras personas como para nosotros los nuestros"²³⁵ .

Pues bien, la aceptación heroica de ese destino intelectualizado, de espaldas a dioses y profetas, y de sus consecuencias, es la propuesta weberiana. Y entre sus consecuencias no se cuenta la negación de la orientación valorativa, como tampoco una actitud de indiferencia moral; por el contrario, ante la "noche" eterna (quién sabe), sin resquicios a figuras carismáticas dadoras de sentido, se exige ejercitar la capacidad humana para autodirigir con sentido su existencia. Mirar cara a cara al "demonio" del intelectualismo es signo de "fidelidad a nosotros mismos" y único medio de superar los efectos perniciosos para el desarrollo autónomo del individuo: no huyendo de él y reclamando una vuelta a una edad premoderna, o negando su realidad y consecuencias, sino conociéndolo, afirmándolo y siguiendo su despliegue para controlarlo en sus efectos; esto es, para dominarlo en la acción. Es preciso invocar al diablo, llevarlo al lado, mirarlo de frente, y saber que "que hay que seguir primero sus caminos hasta el fin para averigar cuáles son sus poderes y sus

límites"²³⁶. Aquí, en el enfrentamiento con el propio poder mefistofélico que reclama acción frente a él, se gesta la eticidad weberiana. Por eso, quien cree que la racionalidad científica ha recuperado para sí el carisma dador de sentido, se engaña respecto de la capacidad de la racionalidad formal. Quienes reclaman la vuelta al seno de las viejas Iglesias, en la nueva forma que adopten, y sea cual fuere esa forma, son síntoma de la incapacidad para "mirar cara a cara" a un mundo racionalizado; en cualquier caso, a ojos de Weber esta opción no deja de ser lícita, siempre que venga fundada en la conciencia de que esa entrega sin condiciones exige el sacrificio del intelecto (Opfer des Intellektes)²³⁷. Quienes desde la práctica del "todo vale" se limitan a relativizar toda posición valorativa, siendo proclives a la aceptación de cualquier imposición de valor, no entienden el sentido del destino de la racionalidad formalizada, pues para Weber, la indiferencia moral no deriva de la objetividad científica²³⁸. Por último, quien espera un nuevo profeta salvador que habrá de venir se encuentra en la situación del eterno anhelante que se deja sentir en la canción del centinela edomita, de la época del exilio, recogida en las profecías de Isaías:

"Una voz me llega de Seir, en Edom: "Centinela, ¿cuánto durará la noche aún? "El centinela responde: "La mañana ha de venir, pero es noche aún. Si queréis preguntar, volved otra vez"²³⁹.

De este ejemplo quiere extraer Weber la lección de que tampoco basta con esperar y anhelar, y de que, por el contrario, la acción increpa la elección de valores. En este sentido, la fundamentación racional de "normas", "ideales" y valores" no es viable y, sin embargo, la orientación valorativa

es necesaria para una "vida valiosa". Sólo mediante la adhesión a una "causa", desde la conciencia del profundo politeísmo, el hombre se constituye en "persona": "El fruto del árbol del conocimiento, inevitable aunque molesto para la comodidad humana, no consiste en otra cosa que en tener que conocer aquellas oposiciones y, por lo tanto, advertir que toda acción singular importante, y hasta la vida como un todo, si no ha de transcurrir como un fenómeno natural sino ser conducida conscientemente, implica una cadena de decisiones últimas en virtud de las cuales el alma, como en Platón, elige (wählt) su propio destino: el sentido de su hacer y de su ser"²⁴⁰. De este modo, vincula Weber la noción de personalidad moral y de racionalidad valorativa, hasta hacer de ella la condición trascendental de la racionalidad valorativa con pretensiones de sustantividad. Lo que significa que el politeísmo no es absoluto, sino que al menos se concentra en un valor trascendental: ser personalidad²⁴¹.

El concepto de personalidad (Persönlichkeitsbegriff) no es un concepto psicológico sino ético: es un ideal moral, del que Weber señala como cualidades la dignidad, esto es, la orientación sistemática hacia valores; la integridad o fidelidad a lo elegido y la autonomía en la deliberada elección de esos valores ²⁴². Por tanto, para conseguir ser persona sólo hay un camino: "la consagración incesante a una "labor", cualquiera que sea, y la exigencia cotidiana que de ella deriva"²⁴³. Su carácter básico es esa "entrega apasionada a una "causa"²⁴⁴, y desde esta noción se distingue una "vida digna": una forma de vida unificada según patrones de valor. No se trata, pues, de acciones aisladas con sentido, sino de "formas de vida", esto es, de la orientación sistemática y unitaria de la conducta en torno a valores y significados conscientemente integrados.

La elección es el núcleo esencial de la personalidad. Pero la noción de elección presupone en Weber la de autonomía de la conciencia individual para determinar valores, y responsabilidad con lo elegido. No es, en este sentido, elección arbitraria, o sometida al dictum de las pasiones, sino elección racional ("o razonable") de valores, lo que en Weber significa elección consciente e ilustrada: no determinada por la pasión o la costumbre, y basada en los resultados crítico-ilustradores que la racionalidad científica y filosófica pudieran ofrecerle. Frente a un decisionismo ciego o irracional, Weber habla de una decisión racionalmente dirigida desde una racionalidad inevitablemente subjetiva; pero ilustrada, que elige coherentemente los valores desde la única condición formal que cabe señalar de la racionalidad valorativa: que los valores sean suficientemente consistentes como principios para orientar unitaria y sistemáticamente en torno a ellos la conducta. La elección subjetiva habrá de estar vinculada así a la "invariabilidad de sus relaciones interiores con los "valores" y los "significados" últimos de la vida"²⁴⁵. En una palabra, autodeterminación racional de la propia vida mediante los valores últimos que la guían y dan sentido es el ideal moral dibujado por Weber²⁴⁶, en el que se constituye la "personalidad".

Esta forma de vida "autocreada", fundada en la elección y en la conciencia politeísta, se eleva sobre una existencia cercana al orden natural²⁴⁷, en la que el sujeto, inconsciente de los hilos que la dirigen, no es dueño de su destino, sino más bien esclavo del mismo. Más que proyecto consciente, la actividad "desapasionada" (sin causa) representa el modo de vida racional conforme a fines: del que asume como dados los valores o se coloca en la indiferencia del relativismo, y su acción se asimila a la labor técnica análoga

a la que desarrolla la "pieza" de una maquinaria. Es el burócrata, el empresario, el trabajador modernos ... reducidos a desempeñar una función que la gran máquina política, económica o institucional, en general, le impone, y a quienes se refiere al final de La ética protestante como "especialistas (Fachmenschen) sin espíritu, gozadores (Genussmenschen) sin corazón: esas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad superior a todos los anteriores"²⁴⁸. En esta crítica de la orientación de la vida conforme a fines pragmáticos ha de entenderse el "reclamo" weberiano de la orientación valorativa. Es verdad que la razón desarrollada revela su impotencia para determinar al que actúa en cualquier orden institucional, en torno a qué dios o a qué demonio ha de orientar su actividad en él. Y así la racionalidad científica no puede autovalidarse como "causa", al igual que tampoco puede hacerlo la política. Y, sin embargo, la acción científica, la acción política, económica o cualquier otra, si quiere seguir siendo "acción" en sentido pleno, acción humana, habrá de estar dirigida por valores. O de otro modo, si el político, científico, economista, ... quieren preservar un fondo de "humanidad" , están obligados a orientar su actividad por valores. La acción política deberá ser una acción "responsable" en-el-mundo, dirigida conforme a los fines que la política impone, con sus propios medios ejercida, y sabiendo de las consecuencias laterales de toda acción-en-el-mundo; pero también tendrá que estar dirigida por valores. Responsabilidad y convicción, medida y pasión, necesitan, por tanto, estar vinculadas en la acción política, de no quedar convertida en pura técnica y estrategia política²⁴⁹. Incluso la eficacia política, señala Weber, depende muchas veces de esta fusión. La política es y debe ser el "arte de lo posible", esto es, consciente y responsable de que el criterio de valor que

determina la racionalidad de su esfera, es la eficacia; pero, también es verdad, que "lo posible sólo se obtuvo muchas veces porque se procuró lo imposible"²⁵⁰.

"Elección" de un valor como causa, "acción" subordinada a lo elegido y "renuncia" coherente son, en suma, los elementos constitutivos del "obrar valioso" del hombre moderno. El individuo moderno se desarrolla como "persona" en la acción y en la renuncia, y ello sólo es posible desde la afirmación de la profunda escisión de la razón y, con ella, del ser humano. En este sentido, Weber se opone expresamente al ideal clásico y kantiano de una eticidad sintética como se opone a una racionalidad valorativa universal: "La "personalidad ética" no es verdad que sea y deba ser una "unidad" expresable en cada una de las esferas de actuación"²⁵¹. Pues sólo mediante la adhesión incondicionada a una "causa" en cualquiera de las esferas, el hombre se constituye en persona, esto es, en sujeto de una vida valiosa, y ello presupone la afirmación de esa urdimbre trágica que conforma la vida en un mundo desencantado: el politeísmo y la necesidad de sacrificar un valor por otro. En esta aceptación del par acción/renuncia como característica del hombre moderno Weber recurre a Goethe, a quien expresamente se refiere en La ética protestante. Del literato aprendió, en los Wanderjahre, y en la muerte que dio a su Fausto, "que la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad faústica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa, y que, por tanto, "acción" (Tat) y "renuncia" (Entsagung) se condicionan recíprocamente de modo inexorable en el mundo de hoy"²⁵².

En definitiva, vemos cómo Weber sigue integrando - próximo, al fin, él mismo al paradigma "moderno" protestante-racionalidad y eticidad en la noción misma de "personalidad", a

pesar de la descubierta quiebra de una racionalidad sustantiva. La oposición entre racionalidad formal y material es resuelta por nuestro autor separándolas y afirmándolas en su radical diferenciación. Que la racionalidad moderna restrinja el ámbito de la racionalidad objetiva a la racionalidad formal, no es óbice para negar la racionalidad práctica. Por el contrario, llegar a "ser persona", esto es, a autodirigir racionalmente nuestro destino en coherencia y fidelidad a los valores elegidos, es un imperativo reconocido de la ética de Weber, en el que se integran los valores del individualismo ilustrado: los valores de libertad y autonomía. Weber elabora ese ideal formal de personalidad y mantiene así la defensa de la racionalidad valorativa, aunque inevitablemente plural, como arma contra las fuerzas impersonales o suprapersonales de un mundo plenamente racionalizado, que desde valores-fines pragmáticos impuestos, dirigen la vida del individuo, reduciéndolo a ejecutor instrumental de tales fines dados: a la función que cumple en la maquinaria institucional. Por tanto, ante la pregunta por el sentido último de la racionalidad de la cultura europea²⁵³, incontestable por vía racional, se autoafirma como única respuesta la acción: la orientación racional conforme a valores, conscientemente sopesados y elegidos desde la ilustración racional. Y así, desde una posición pesimista o, más bien, lúcida, acerca de la capacidad de la razón para crear sentido último del ser y del obrar, y, ante un panorama de "nueva servidumbre" en cierne, Weber sigue desesperadamente aferrado a los valores de autonomía racional del individuo. Aquí tienen sentido las palabras con que Marianne Weber se refiriera a él como persona que adoptó la tarea de soportar sin vacilación las paradojas de la existencia, la tarea de vivir sin ilusiones y, al mismo tiempo, de acuerdo con sus propios ideales²⁵⁴.

d) Resistencias a la orientación por valores: la "paradoja de las consecuencias".

Hemos visto cómo la "necesidad de elección" y de seguimiento incondicionado de una "causa", subjetivamente vinculante, constituye el centro de la eticidad weberiana. Esta tarea, sin embargo, ha de asumir, como esencial a ella, el conflicto y la renuncia. Junto a esto, la realización de valores tiene que hacer frente a las paradojas de las consecuencias: a ese "principio" que muta en su opuesto las originarias intenciones de las acciones, y que evidencia la idea de la irracionalidad ética del mundo. La tesis de la paradoja de las consecuencias, vinculada así a la irracionalidad ética del mundo, constituye un episodio más en la oposición entre racionalidad formal y racionalidad valorativa, y un momento más también en el que Weber afirma la necesidad de preservar esta última.

La tesis de la irracionalidad ética del mundo engloba y queda expresada en dos ideas fundamentales. De un lado, la idea de que el mundo no posee ningún valor ni sentido, abierto o encubierto; son los hombres, por el contrario, en su interpretación de ella, siempre variada y contrapuesta, quienes pueden otorgárselo²⁵⁵. Es esta una verdad, para Weber, suficientemente mostrada por el curso total de la historia universal, así como por cualquier examen imparcial de la experiencia cotidiana²⁵⁶; y es una verdad tanto más evidente cuanto más racionalizada sea la concepción del mundo. Así es: el proceso de intelectualización creciente no permite sino interpretaciones mecanicistas del mundo ajenas al sentido; renuncia y se enfrenta, en consecuencia, a toda posible

interpretación teleológica de la historia, más o menos herederas de las teologías escatológicas y cuyo espacio es el de las filosofías de la historia. Allí es, en efecto, donde la intelectualización del mundo realiza con mayor consecuencia su desencantamiento, transformándolo en un mecanismo causal, y sacando al fin a la luz "la tensión contra el postulado ético-religioso de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un sentido ético"²⁵⁷.

Pero, de otro lado, la carencia de teleología en el mundo permite que las consecuencias laterales de la acción, puedan producir un efecto opuesto a su originaria intención. Hablamos de la tesis de la paradoja de las consecuencias imprevistas -o no queridas- de la acción²⁵⁸, según la cual, normalmente o, mejor, generalmente, el resultado final de una acción "guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con su sentido originario"²⁵⁹. Para Weber la trama de todo quehacer humano se asienta en una "urdimbre trágica"²⁶⁰ que puede mutar en malos resultados los mejores proyectos, imponiéndose así las realizaciones del hombre sobre el individuo que las crea.

Entre los innumerables ejemplos de ello, nombramos dos fenómenos especialmente interesantes para Weber, en los que se enseñorea, en la esfera de la personalidad y en la esfera social, respectivamente, esa lógica paradójica que recorre la historia de Occidente como historia del desarrollo de la razón. En la esfera vital-personal el ethos ascético protestante contribuyó a la conformación de un "estilo de vida" racional (rationale Lebensführung), cuyas repercusiones económicas y culturales (cultura secularizada - profesional - pragmática-individualista) resultan opuestas al sentido inicial de esa ética-religiosa. El "ethos capitalista", en efecto, ese "espíritu profesional burgués" -ya descrito, entre otros, por

el mismo Goethe²⁶¹ y del que Thomas Buddenbrook será claro símbolo literario²⁶²- que tiene su máxima expresión en la entrega completa, metódica y disciplinada al trabajo abnegado en una profesión-vocación, y que es parte de un metódico estilo de vida ascético-racional, de una actitud instrumental-dominadora hacia los procesos mundanos, ya sean procesos de la naturaleza externa, sociales (objetivación y societarización de las relaciones sociales) o culturales (instrumentalización mercantilista cuantificada de los valores culturales), o de la naturaleza interna (autodominio ascético), resulta ser, en virtud de esa paradoja histórica, "fruto no querido de la Reforma" : ese movimiento en principio liberador del individuo de la Autoridad eclesiástica, que le otorga mayoría de edad frente a la tradición, y que terminará por someterlo a la conciencia del deber profesional y, con ella, a los poderes suprapersonales del sistema económico. Más aún, con el correr del tiempo de secularización, el "espíritu capitalista" verá secarse su raíz ideológica; desaparecerá el fundamento ético-religioso de ese estilo de vida metódico-racional, (methodisch-rationale Lebensführung) (ethos moderno), reemplazándose por un fundamento puramente pragmático. Ahora la actividad económica-racional, como cualquier otra en las distintas esferas de actuación, deja de tener un "sentido" en sí misma por su relación con valores absolutos, y su sentido le vendrá dado por el resultado: la adaptación con éxito a los procesos económicos²⁶³. Y así, lo que para el puritano burgués (el primer capitalista) era un medio (éxito) para un fin último religioso (ad maiorem gloriam Dei), hoy es fin en sí; lo que era un modo de acción conforme a valores -o mejor, un tipo de acción integrador de la acción teleológica (acción orientada al éxito) y de la acción orientada por valores- ²⁶⁴, se convierte ahora en "ciega" racionalidad conforme a fines.

Pero la paradoja atraviesa también el proceso de racionalización en la esfera de lo social, afectando, fundamentalmente, a lo que se consolida como medio organizativo racional de la empresa capitalista y del Estado moderno, a saber, la burocracia. Nace como instrumento preciso y eficaz para la resolución de problemas puramente técnicos al servicio del individuo, para acabar convirtiéndose en fin en sí misma: en una "máquina viva" que somete al individuo a los dictados de las leyes de su funcionamiento y forja el molde de una futura (que hoy es presente) servidumbre, en la que la libertad y la autodeterminación personal de los fines quede asfixiada entre los engranajes de esa formalmente perfecta maquinaria²⁶⁵. En general, Weber no hace sino describir con estos dos ejemplos, el paradójico resultado del proceso de racionalización, tal y como ha tenido lugar en la modernidad occidental. Pérdida de sentido y pérdida de libertad son las consecuencias de un proceso que iniciara sus pasos tras la búsqueda de sentido (como dador de sentido) y se revelara en sus primeras intenciones como liberador. En malos resultados se transforman las buenas intenciones, por virtud de una cierta lógica formalizante y reificante que ha funcionado en la historia del desarrollo de la razón.

Esta tesis weberiana de la paradoja de las consecuencias se presenta en clara oposición a la optimista fórmula liberal-ilustrada que, sobre la base de una teleología oculta en los procesos históricos, otorga un valor civilizatorio a las venalidades/intereses egoístas humanas. Así ha sido vista como una inversión del "apoteagma liberal", el cual, en general, concluye que el mal se ajusta a ese proyecto inadvertible, ya del Destino, la Providencia o la Naturaleza que acaba siempre produciendo el bien²⁶⁶. Sea esto válido para la esfera económica, bajo la fórmula de Bernard Mandeville,

"*privates vices public benefits*"²⁶⁷, o de la "mano invisible" de Adam Smith, para quien el comportamiento egoísta de los átomos sociales es garantía feliz de la armonía general en el cosmos económico²⁶⁸, sea extensible por algún "secreto" designio de la naturaleza a todos los frutos de la cultura y al proceso histórico, como sugiere la tesis de la "insociable sociabilidad" kantiana²⁶⁹, lo que el lema liberal enuncia es que el mal, en cualquiera de sus variantes, por mor de una fuerza desconocida que actúa en la lógica de los acontecimientos, cumple una última función civilizatoria. Desde una posición pesimista postilustrada, propia de quien ha sabido ver el fracaso definitivo de la optimista mentalidad de la sucesora del puritanismo, la Ilustración²⁷⁰, de quien ha sabido atisbar lúcidamente la reducción de la racionalidad sustantiva a racionalidad formal, la Vernunft a Verstand o entendimiento calculístico, y de quien ha descubierto que racionalidad e irracionalidad se implican mutuamente ²⁷¹, Weber plasma en su tesis de la paradoja de las consecuencias la imagen invertida del lema liberal. En este sentido, si las palabras con que Goethe definió a Mefistófeles, "una parte de aquel poder que siempre quiere el bien y siempre obra el mal"²⁷², son la representación literaria de la optimista tesis ilustrada-liberal, Weber se cuida de darles expresamente la vuelta cuando describe el ethos ascético-protestante como la fuerza "que siempre quiere el bien y siempre crea el mal" (... die Kraft, "die stets das Gute will und stets das Böse (...) schafft")²⁷³.

Ahora bien, esta negación e inversión de la "heterogonía de los fines", como la llamó Wilhelm Wundt²⁷⁴, puede hacer pensar que desde un cierto pesimismo metafísico Weber simplemente transmuta la fórmula liberal y, por tanto, sigue aceptando la existencia de una fuerza que dirige el curso general de los acontecimientos, esta vez, hacia lo peor; esto

es, que elabora una encubierta, no tematizada e inconsciente "filosofía de la historia": una versión perversa de aquella, según la cual en las profundidades de la historia actuaría una fuerza siempre renovada que convierte "en esclavitud de un designio satánico cualquier esfuerzo por promover el propósito divino"²⁷⁵. Sin embargo, en coherencia con el análisis de los resultados del proceso de racionalización, Weber rechaza abiertamente la posibilidad de rastrear un sentido general y último en el mundo y en la historia: ni puede hablarse de una "ley objetiva de beneficencia" (despersonalización de la Providencia), ni tampoco de una "ley objetiva de la maleficencia", que vendría a ser la despersonalización de una fuerza diabólica operando en los acontecimientos. En un mundo plenamente desencantado, no hay lugar ni para la Providencia, ni para la Naturaleza, en cuanto fuerzas ocultas que dirijan los hilos de la historia hacia "mejor"; pero tampoco hacia "peor". Por tanto, no es que Weber coloque ante nosotros una teodicea invertida, sino el final de toda teodicea. No es que lo bueno produzca de resultas lo malo por la presencia de un sentido oculto ordenador, como tampoco lo contrario; es que no hay teleología oculta en el mundo: en él rige la lógica de intereses, la violencia, la injusticia inmerecida, la incondicionada consecución del éxito..., los llamados "demonios", desde cualquier perspectiva ético-religiosa²⁷⁶; y bien puede ocurrir que el mal sea resultado del bien, como lo contrario.

Ese es precisamente el genuino significado de la intelectualización creciente. En la esfera teórica, consiste en saber o creer que no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles; por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión²⁷⁷. Y la vida, en la medida en que descansa sobre sí misma y se comprende por sí

misma, por sus leyes internas de funcionamiento, tiene como efecto "secar" la raíz de la fe en la existencia de una racionalidad sustantiva que descubra el sentido del mundo²⁷⁸. Por su parte, en la esfera práctico-moral, el proceso de racionalización nos enseña además, que los valores y fines últimos no son otorgados ni por una divinidad providente, ni se encuentran impresos en la naturaleza del individuo, ni siquiera la racionalidad empírico-analítica o filosófica puede imponerlos, pues, en su pleno desarrollo, ella se revela como formalizada y neutralizante: impotente para fundamentar posturas prácticas. Queda sólo el individuo abandonado a sí mismo, como único capaz para dirigir el "sentido" de los acontecimientos y de "otorgarles" valor.

En definitiva, Weber no afirma una lógica mefistofélica en la historia universal, aunque en la historia del desarrollo de la razón occidental parezca haberse manifestado. En efecto, la paradójica dinámica de la razón se revela como "destino" del proceso de racionalización occidental; y como destino de secularización, ya irreversible, hay que aceptarlo y entender lo que vivir en un mundo desencantado significa y exige. Por eso, las constantes referencias weberianas al "destino" de toda una época racionalizada, y del individuo dentro de ella, vienen a reflejar el pesimismo cultural, que tras de sí deja el diagnóstico del proceso de racionalización occidental como inversión del inicial proyecto de la Razón carismática²⁷⁹. Pero, de nuevo, el pesimismo de la ilustración, exige e impulsa el optimismo de la voluntad²⁸⁰: la necesidad del enfrentamiento faústico con un mundo que muestra la creciente regencia "mefistofélica" en todas las esferas de la vida, en un intento "desesperado" por preservar la autodeterminación consciente del individuo²⁸¹.

En suma, el reconocimiento de estas paradojas históricas no implica la renuncia a los valores; sólo refleja, de nuevo, la naturaleza y el "destino" de un mundo plenamente desencantado: el enfrentamiento, la lucha entre los distintos órdenes de valores, la renuncia y el sacrificio; y a la vez y con todo la necesidad de elección libre y responsable.

¹ Para justificar la pertinencia de este análisis conceptual aclaratorio baste recordar que, aunque se ha generalizado el reconocimiento de la centralidad del tema de la racionalidad moderna occidental como posible clave reconstructiva de la totalidad del pensamiento de Max Weber, pocos han sentado las bases que permiten investigar este tema en sí mismo. Una de estas bases, quizá la primaria, sea precisamente la que tratamos de sentar en este capítulo: presentar las piezas conceptuales con que Weber cuenta en el análisis de la singularidad de la modernidad occidental desde el punto de vista del proceso de racionalización. La necesidad de este ejercicio es tan evidente que, con Casanova y el mismo Kalberg, afirmamos que la determinación de los diferentes significados de "racionalidad" y "racionalización" a lo largo de la obra weberiana, representa un momento fundamental en la interpretación de su trabajo. (Cfr. CASANOVA, J.V., Interpretations and misinterpretations of Max Weber: The problem of rationalization. In: GLASSMAN, Ronald M. & MURVAR, Vatro (eds.), "Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World". Greenwood Press, Westport/ London, p.147. Asimismo Cfr. KALBERG, Stephen, Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History. In: "American Journal of Sociology", vol 85, nº 85, (1980), p. 1145.

² Cfr. a propósito RABADE ROMEO, S., Racionalidad y racionalización. In: "Diálogo filosófico", nº 10 (1988), pp. 45-55.

³ Einleitung, p. 214; E.S.R., I., p. 215.

⁴ Cfr. ALBROW, Martin, The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions. In: WHIMSTER, Sam & SCOTT, Lash (eds.). "Max Weber, Rationality and Modernity". Allen & Unwin, London, 1987, p.170. Este autor considera que la doble dimensionalidad de la razón, que permite el desarrollo de la anfibología del concepto de "racionalismo" y "racionalización", remite al pensamiento kantiano. De Kant hereda Weber algo ya señalado en muchas ocasiones: un "esquema" de pensamiento, lo que lleva incluso a hablar del "aire kantiano del pensamiento de Max Weber". La variedad de contextos y formulaciones en los que se presentan los términos de "racionalidad" y "racionalización", lejos de significar, con todo, una "debilidad" del análisis weberiano son expresión de las múltiples facetas de la "racionalidad", todas ellas desarrolladas a partir de la referida doble dimensionalidad de la razón (Cfr. o.c. p. 169). En cualquier caso, como muestra de la ausencia de univocidad en el tratamiento que nuestro autor realiza de la racionalidad moderna, Brubaker llega a recoger dieciséis significados del término "racional", sólo en lo que respecta al análisis del capitalismo moderno (Cfr. BRUBAKER, Rogers, The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. George Allen & Unwin, London, 1984, p.2. Por su lado, el estudio de Eisen sobre el complejo concepto de racionalidad pretende extraer seis elementos, componentes esenciales de tal concepto, con ánimo de mostrar la consistencia en el uso weberiano del término, frente a la opinión, tantas veces defendida, que mantiene más bien la arbitrariedad en dicho uso. (Cfr. LUKES, Steven, Some problems about Rationality. In: Bryan Wilson (ed.), "Rationality". New York, Harper & Row, 1971, p. 207). Cfr. EISEN,

Arnold, The meanings and confusions of Weberian "rationality" In: "British Journal of Sociology", vol 29, nº 1 (March 1979), pp.57-70. No es fácil, pues, indicar algún elemento que unifique el significado de la racionalidad. Sin duda porque Weber rehuye de una concepción universalista de la racionalidad. De todos modos creemos que es posible localizar un rasgo general unificante, que en nada impide seguir manteniendo una concepción pluralista de la racionalidad.

⁵ Cfr. KALBERG, Stephen, o.c., pp. 1159 y 1164.

⁶ ALBROW, M., o.c., p. 170.

⁷ HABERMAS, J., T.A.C., I, p.228

⁸ HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 24. La racionalidad está relacionada con el saber: los sistemas simbólicos encarnan un saber y los sujetos actuantes disponen de un saber. Pero no se identifican "racionalidad" y conocimiento o adquisición de conocimiento, sino que la racionalidad tiene que ver con el uso de ese conocimiento: dominio de la realidad. Esta misma idea es expresada por Rábade en la obra citada cuando nos dice que racionalizar no es conocer, o, al menos, no implica necesariamente adquirir nuevos conocimientos, sino que, más bien, la racionalización significa una reestructuración, una sistematización, una jerarquización de los conocimientos poseídos (Cfr. Rábade o.c.). En la racionalidad práctica esto es obvio: actuar racionalmente implica el empleo racional de la información cognitiva referente a regularidades empíricas, consecuencias previsibles, medios adecuados desde un punto de vista técnico y económico, etc. Pero también lo es en el caso de la racionalidad teórica. Cuando Weber se refiere a ella lo hace para significar la sistematización y ordenación de los conocimientos de los eventos del mundo en una imagen intelectual omnicomprensiva del mismo.

⁹ Cfr. HABERMAS, J., La reconstrucción del materialismo histórico, ^{ed. cit.} pp. 224 y ss. Bajo este doble sentido del uso del término "racionalidad" hemos intentado ordenar la exposición del tema de la racionalidad. Así este capítulo se centra en el análisis de la acción racional, y el siguiente en la materialización de la racionalidad en formas institucionales.

¹⁰ BRUBAKER, Rogers, o.c., 49. Cfr. Acerca de la exposición fragmentaria y dispersa sobre el tema de la racionalidad.

¹¹ Cfr. BRUBAKER, R., o.c., cap. 2, pp.49-60.

¹² RICOEUR, Paul, Ideología y utopía. Trad. Bixio, A.L., Gedisa, Barcelona, 1989, p.214.

¹³ MARDONES, J.M. y URSUA, N., Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. Fontana, 1983, p.15. Desde 1883 en que se publicara la obra de Menger Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere y el primer volumen de la Einleitung in die Geisteswissenschaften, de Dilthey, se

dio paso a la polémica que inundará el ambiente intelectual alemán de esa época. La metodología weberiana se fragua en el contexto de esta polémica (Methodenstreit) interna a las ciencias histórico-sociales, iniciada en el seno de la economía para extenderse más tarde a toda ciencia social, y en la que se enfrentan los representantes de la escuela histórica alemana de economía: Schmoller, Roscher, Knies y Hildebrandt (maestros e interlocutores de Weber) y los de la escuela austriaca de economía (Menger). Los primeros, con instrumentos conceptuales de origen romántico, se opusieron al modelo de análisis de la economía clásica, revivida por la escuela austriaca de economía que reclamaba un modelo de cientificidad para la economía basado en métodos hipotético-deductivos. Este debate centrado en la economía, se extiende a todas las ciencias del hombre y de la sociedad: al debate general acerca de la fundamentación del quehacer de los "nuevos" saberes frente a las ciencias físico-matemáticas ya consolidadas como tales. (Cfr. El interesante estudio de Pietro Rossi para la versión italiana de parte de la Wissenschaftslehre, (Il metodo delle scienze storico-sociali. Einaudi, Turín, 1967), recogida como introducción a la ed. castellana de Amorrortu. Asimismo, HUFF, E.T., o.c., p. 27.) Weber se coloca siempre en un puesto conciliador y superador de las dos corrientes reconocidas, en general, como positivismo y hermenéutica. Acerca de este interés superador tanto de las deficiencias idealistas de la "hermenéutica" como del naturalismo cientifista del positivismo, todavía sigue siendo de interés la exposición de Stuart Hedges (Consciousness and Society. ed. cit.), teniendo en cuenta, como señala Hennis "lo poco que sabemos" acerca del contexto intelectual weberiano" Hennis, W., El problema central de Max Weber. Revista de Estudios políticos, nº 33, mayo-junio (1983), p. 51.

14 A mediados del XIX el panorama científico europeo era el siguiente: de un lado, una ciencia natural asentada sobre los pilares de la tradición galileana; de otro, los "nuevos saberes" sistemáticos acerca del hombre, sus instituciones, lengua..., de cuya proliferación y auge ese siglo fue buen testigo (Ranke, van Humboldt, Tylor, Marx, Spencer), como lo fuera el siglo XVII del despertar de las ciencias naturales. Y al igual que la modernidad filosófica quedó centrada en el problema del método y de la cientificidad del conocimiento natural, en el XIX el centro lo ocupa también el problema de la cientificidad de las ciencias humanas por relación a las ciencias naturales ya sólidamente fundamentadas. Así dirá Von Wright que desde este panorama científico se entiende "que una de las principales cuestiones de la metodología y filosofía de la ciencia del XIX fuera la concerniente a la relación entre estas dos importantes ramas de la investigación empírica"(VON WRIGHT, Georg, H., Explicación y comprensión. Trad., L. Vega Reñón, Alianza, Madrid, 1987, p. 20).

15 Según Von Wright conviene la denominación de "hermenéutica" a esta corriente opuesta a las pretensiones monopolísticas del positivismo, y no la de "idealista", como utiliza Stuart Hedges.

16 MARDONES, J.M., Y URSUA, N., o.c., p. 16.

17 Cfr. APEL, K.O., Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in Transzendentalpragmatische Sicht, Suhrkamp, Frankfurt, 1979. Recoge tres versiones de la polémica metodológica; una primera,

en torno a la segunda mitad del XIX, en la que frente a la línea naturalista, se coloca la tradición neoidealista de Droysen, Dilthey, E. de Baden, y seguida por Weber, Simmel, Collingwood, Croce; la segunda, en los 60, entre el "racionalismo crítico" de Popper y la primera generación frankfurtiana, la cual se renueva en los años 70 entre la filosofía de la ciencia hempeliana y los siguientes frentes: la línea lingüística, heredera del segundo Wittgenstein (Dray, Anscombe, P. Winch), la línea fenomenológica (A. Schütz) , la hermenéutica (Gadamer) y la línea dialéctica de la última generación de la Escuela de Frankfurt. Sobre esta cuestión Cfr. VON WRIGHT, especialmente cap. 1, pp. 17-56. Asimismo, MARDONES, J. M. y URSUA, N. o.c., pp.15-38.

18 Cfr. HUDGES, Stuart, Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo (1890-1930). Trad. cast: Luis Escolar. Aguilar, Madrid, pp.222-224.

19 Es recogido en el capítulo primero del primer volumen de Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie. J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980. (Citado como W.G.) Se corresponden además con la versión revisada de un anterior escrito, de 1913, (Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie (Sobre algunas categorías de la Sociología comprensiva), recogido en W.L., pp. 427-474. En cast.: está recogido en Ensayos sobre metodología sociológica, Etcheverry, J.L., Amorrortu, B. Aires, 1982, pp.175-221. (Categorías)

20 Cfr. VON WRIGHT sobre el anclaje galileano del positivismo y la recuperación de la tradición aristotélica por parte de la hermenéutica (o.c., pp.17-27).

21 W.G., I, I, §1, p. 1; E.S., p. 5; Cfr. Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie (1913). In: W.L., p. 429; cast.: Categorías, p.177.

22 Cfr. W.G. I, I, §1, 11., p. 12 ; E.S., p. 20.

23 W.G., I, I, §1, 4, p.3; E.S., p. 12; W.L., p.431; Categorías, p. 179.

24 L.c., p. 3; L.c., p. 532; E.S., p. 8.

25 W.G., I, I, §1, 11, p.11; E.S., p. 18.

26 W.G., I, I, §1, p. 1; E.S., p. 5; Cfr. W.L., p. 429; Categorías, p. 177.

27 W.G., I, I, §1, 9, p. 6; E.S., p. 12

28 Ibidem.

29 Ibidem.

30 W.L., p. 432; Categorías, p. 180.

31 W.G., I, I, §1, 9, p. 7; E.S., p. 13; Bau und Leben des Sozialen Körpers. La recensión de esta obra fue el primer trabajo de Durkheim, a quien le debe muchos de sus elementos. Cfr. GIDDENS, A., Durkheim as author of critical review. *Sociological Review*, vol 18, 1970, pp. 171-196. Aunque Stuart Hedges haya visto en Durkheim la representación de un "positivista matizado", Las reglas del método sociológico (1895) constituye un texto clásico en el que considera que el los "hechos sociales" han de ser tratados como "cosas" (Cfr. LAMO DE ESPINOSA, Teoría de la cosificación. Alianza, Madrid, 1981. Sobre la tendencia cosificante de esta tradición, Cfr. HORKHEIMER, M., Teoría crítica. Amorrortu, B. Aires, 1974, pp. 223-272.

32 W.G., I, I, §1, 9, p. 7; E.S., p. 13.

33 Cfr. MARX, Carl, El capital. F.C.E., Mexico, 1973, p. XV : "quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de relaciones de las que él es sólo criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas". Apud. por GONZALEZ GARCIA, J.Mª, La herencia de Kant en el pensamiento de Weber, ed. cit., p. 484. En el análisis del pensamiento weberiano como "una sociología kantianizante", J. Mª González García recuerda que la crítica de Weber a la extensión del esquema de cientificidad naturalista al ámbito de lo humano, tiene como referente fundamental la concepción objetivista del individuo y de la ciencia mantenida por Marx. A lo que añade que sólo desde este contexto, el individualismo weberiano adquiere un alto grado de comprensión (Cfr. Ibidem).

34 Cfr. FERRAROTTI, Franco, Max Weber e il destino della ragione. Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 113.

35 Sería de interés estudiar la deuda intelectual que Weber tiene con Simmel, de cuya relación hay numerosas referencias; la más conocida quizá sea la que hace mención a la lectura y anotación de su obra sobre Schopenhauer y Nietzsche, que a menudo es recogida en la bibliografía que emparenta el pensamiento de Weber y Nietzsche. Weber cita otras de sus obras en diversas ocasiones; así en La ética protestante, su Philosophie des Geldes; en sus obras metodológicas, su Probleme der Geschichtsphilosophie (W.L., 93-95), y en el artículo sobre los conceptos fundamentales de Sociología que encabeza Economía y sociedad. Weber se refiere también a la Sociología de Simmel y a la Filosofía del dinero Cfr. W.G., I, I, p. 1). J.Mª González mantiene la hipótesis de la influencia de Simmel sobre Weber, a propósito de la recepción weberiana de Goethe y Kant (Cfr. La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed. cit, p. 497).

36 Cfr. STEGMULLER. W., Probleme und Resultate der Wissenschafts theorie und Analytischen Philosophie. Bd. I, Studienausgabe Teil 3, Berlín/Heidelberg/Nueva York, Springer 1969, 362-364. Apud. por Mardones y Ursúa, o.c., p.74.

37 W.G., I, I, §1, 2, p. 2; E.S., p. 6. W.L., p.428; Categorías 176.

38 W.L., p. 428; Categorías, p. 176.

39 W.G., I, I, §1, 3, p 2; E.S., pp.6-7.

40 Ibidem; L.c., p. 6.

41 Ibidem.

42 Ibidem.

43 W.G., I, I, §1, 5, pp.3-4; E.S., p. 8.

44 L.c. p. 4; E.S., p. 9 Cfr. Knies, p. 112

45 Ibidem.

46 W.G., I, I, §1, 7, p. 5; E.S., p. 10. Parece, según esto, que la comprensión por motivos es comprensión explicativa, pero que ésta no es posible sin una previa comprensión directa de la acción, lo que hace sospechar en la necesaria participación previa por parte del agente y del intérprete de un ámbito precomprensivo que establezca las claves de la posible comprensión (quizá lo que para Wittgenstein habría de ser la comunidad de juegos lingüísticos y formas de vida).

47 W.G., I, I, §1, 6.,p. 4; E.S., p. 9.

48 W.L., p. 427; Categorías, p. 175.

49 W.G., I, I, §1, p. 1; E.S., p. 5.

50 Cfr. WEBER, M. Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen National ökonomie (1903) In: W.L.,II, p. 64; III, p. 132; en cast.: Roscher y Knies y los problemas lógicos de la escuela histórica de economía. In: "El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales". Trad. J.Mª García Blanco. Tecnos, Madrid, 1985,p. 76; 158. (citado como Roscher y Knies).

51 Weber emprende una crítica contra ellas, con el fin de despojarles de la huella "romántica", heredada en parte de Ranke, que impedía un desarrollo objetivo de las ciencias histórico-sociales. Quiere mediar su pensamiento con algunas de las nociones positivistas que Weber considera acertadas. El resultado es la redacción por encargo de la Facultad de Filosofía de Heildelberg, entre los años 1903-1906 del ensayo citado sobre Roscher y Knies, publicado en el Schmoller's Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. Queda recogido en W.L.,pp.1-145.

52 W.L., III, p. 132. Roscher y Knies, p. 158.

53 Cfr. W.L., II p. 65; III, pp. 133-4; Roscher y Knies, p. 77; 159-60: se refiere a la explicación de procesos naturales individuales; ellos también están sujetos a un grado de indeterminación, como ocurre con la explicación de la acción humana.

54 W.L., II, p. 64; Roscher y Knies pp. 76-77. (...) "no es posible hablar sin restricciones de un plus objetivo" de irracionalidad inherente a la "acción" humana independientemente de nuestros puntos de vista valorativos" (W.L., II, p. 64; o.c., p. 77). Expresándose así, Weber critica a sus inmediatos antecesores, economistas de orientación histórica, al considerar que realizan una ilegítima inclusión de presupuestos valorativos en las reflexiones metodológicas. Tales presupuestos valorativos enraizan en una cierta concepción metafísica sobre la libertad humana. Para Weber, "la fe en que en cualquier ámbito del saber los postulados deterministas pueden incluir el postulado metodológico de la definición de conceptos de género y de "leyes" como fin exclusivo no es un error más grave que la correspondiente suposición de signo opuesto: que cualquier fe metafísica en la "libertad de la voluntad" excluye la aplicación de conceptos de género y de "reglas" al comportamiento humano, y que la "libertad de la voluntad humana está unida a una específica "incalculabilidad" o, más en general, a cualquier especie de irracionalidad "objetiva" de la acción humana". (W.L., III, p. 137; o.c., p. 164.

55 W.L., II, p. 64; o.c., p. 77.

56 W.L., III, p. 137; o.c., p. 164.

57 L.c., p. 133; L.c., p. 159.

58 Ibidem.

59 W.L., II, p. 67; o.c., p. 80.

60 W.L., III, p. 133; o.c., p. 160.

61 Cfr. W.L., III, p. 134; o.c., p. 160.

62 W.L., III, p. 133; o.c., p. 159. "No existe ninguna diferencia de principio respecto de los procesos naturales. La "calculabilidad" (Berechenbarkeit) de los "procesos naturales" (Naturvorgängen) en el campo de las "previsiones meteorológicas", por ejemplo, no es más "segura" que el "cálculo" de la acción de una persona que conocemos" (W.L., II, 64, o.c., p. 77).

63 W.L., III, p. 135; o.c., p. 162.

64 W.L., II, 66; o.c., p. 79. "Por simple que sea la cuestión, es preciso tener muy claro que esta forma bastante imprecisa de explicación causal, que excluye todo juicio necesario objetivamente fundado (...), es típica del acontecer "causal" de los concretos procesos individuales" (W.L., p. 66; o.c., p. 78). Menciona no sólo ciencias como la metereología, sino también la geografía o la biología.

65 Cfr. W.L., III, p. 160 ; o.c., p. 160.

66 W.L., III, p. 137; o.c., p. 163.

67 L.c., p. 136; W.L., II, p. 65; o.c., p. 162; 78.

68 Así: "Cuando se afirma que la historia debe comprender de manera causal la realidad concreta de un "acontecimiento" en su individualidad, obviamente no se quiere decir con ello, (...), que ella deba explicar causalmente y "reproducir" por completo la totalidad de sus cualidades individuales: sería esta una tarea, no sólo imposible, sino absurda por principio. A la historia interesa exclusivamente, en cambio, la explicación causal de aquellos "elementos" y "aspectos" del acontecimiento respectivo que, bajo determinados puntos de vista, revisten "significación general", y por lo tanto, interés histórico" (Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura(1906). In: "Ensayos sobre metodología sociológica", ed. cit., p. 156).

69 W.G., I, I, \$1, 7, p. 5; E.S., p. 11.

70 W.L., II, p.70; Roscher y Knies, n. 120; p. 83.

71 W.L., II, p. 70; Roscher y Knies, p. 83-84.

72 W.G., I, I, \$1, 10, p. 9; E.S., p. 16.

73 W.G., I, I, \$1, 1, p. 2; E.S., p. 6.

74 Los procesos psicofísicos, ¿no son algunos comprensibles, al menos, como dice el propio Weber, para el especialista? (Cfr. W.G., I, I, \$1, p.2) ¿No descubrió Freud en ciertos procesos que se desenvuelven en el ámbito pulsional, un sentido cifrado de la conducta? Según la extensa biografía intelectual elaborada por Mitzman, no parece haber noticias del contacto de Weber con la obra de Freud. Pero nuestro autor se refiere a una psicología comprensiva, bajo la que cabría encuadrar el pensamiento de aquél (Cfr. W.L., p.433 y W.G., I, I, \$1, p. 6). Sin embargo, tampoco este tipo de interpretación de la acción suplantaría la tarea de la sociología comprensiva, a la que le interesa la consciente dirección con sentido de una acción; de donde se sigue que la posible interpretación del sentido de la misma desde procesos inconscientes, es tomada por la sociología comprensiva exclusivamente también como un "dato".

- 75 W.G., I, I, \$1, 2., p. 2; E.S., p. 6; W.L., p. 428; Categorías, p. 176.
- 76 W.G., I, I, \$1, 9, p.8; E.S., p., 15.
- 77 Cfr. BRUBAKER, R., o.c., p. 50.
- 78 W.G., I, I, \$1, 11., pp. 10-11; E.S., p. 18
- 79 W.G., I, I, \$1, 11, p.9; E.S., p. 16. Desde presupuestos neokantianos, la sociología como toda ciencia no se ocupa de las "conexiones reales de las cosas", sino en las conexiones ideales de los problemas. A este presupuesto general responde la construcción de "conceptos-tipo".
- 80 W.G., I, I, \$2, 5, p. 13; E.S., p. 21.
- 81 W.G., I, I, \$1, 11, p. 10; E.S., p. 17.
- 82 W.G., I, I, \$2, 4, p. 13; E.S., p. 21.
- 83 W.G., I, I, \$1, 11, p. 10; E.S., p. 17.
- 84 W.G., I, I, \$2, 1, p. 12; E.S., p. 20
- 85 Cfr. W.G., I, I, \$1, 9, p. 8; E.S., p. 15.
- 86 Cfr. W.G., I, I, \$2, 2, p. 12; E.S., p. 20
- 87 Ibidem.
- 88 Cfr. W.G., I, I, \$2, 1, p. 12; E.S., p. 20.
- 89 Cfr. Ibidem.
- 90 Ibidem.
- 91 Cfr. W.G., I, II, \$1, 5, p.33; E.S., p.48.
- 92 W.G., I, I, \$2, 4, p. 13; E.S., p. 21.
- 93 W.G., I, II, \$1, 5, p. 32; E.S., II, \$1, p. 47.
- 94 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 229.

95 W.G., I, II, §1, 5, p., 32; E.S., pp. 47-48.

96 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 229.

97 Cfr. Ibidem.

98 W.G., E.S., I, II, § 1, p. 48.

99 Ibidem

100 WEBER, M., Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: W.L., p.500. Trad. cast.:El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas. In: "Ensayos sobre metodología sociológica".ed. cit. p. 225 (citado como Neutralidad); Cfr. W.L., p.433; Objetividad, p. 181.

101 Cfr. W.L., p.503; Neutralidad, p. 247.

102 W.L., p. 512; o.c., p. 255.

103 Ibidem.

104 W.L., p. 503; 512 o.c., pp. 247; 255-56.

105 W.L., pp. 215-16; o.c. p. 256.

106 W.L., p. 516; o.c., p. 259.

107 Puede pensarse que la familiaridad de nuestro autor con el neokantismo y, por encima de éste con la obra de Kant, como reclama en sus últimos escritos Schluchter, (Apud. J. M^a González García, La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed. cit., p.448) permite con éxito emparentar esta tesis metodológica dualista con aquella tradición. De todos modos, si de análisis genéticos se trata, habría que remitirse a la crítica humeana de la ilegítima deducción del "debe" a partir del "es", abordada desde la estricta separación lógica entre hechos y valores, razón teórica y razón práctico-valorativa. A partir del filósofo escocés "los principios normativos de la teoría del derecho y del Estado no pueden deducirse de enunciados de las ciencias empíricas" HABERMAS, J., o.c., p. 205. Cfr. también BRUBAKER, R., o.c., pp.91 y ss.

108 W.L., pp. 509-510; o.c., p. 253.

109 Cfr. W.G., I, I, §2, 4.,p. 13; E.S., p. 21.

- 110 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 230.
- 111 Cfr. W.G., I, I, §2, 4, p.13; E.S., p. 21.
- 112 Ibidem.
- 113 Ibidem.
- 114 Ibidem.
- 115 Cfr. ALBROW, M., o.c., p. 166.
- 116 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 231.
- 117 W.G., I, II, §9, 3, p. 45; E.S., p. 64.
- 118 W.G., I, II, §9, p. 44; Ibidem.
- 119 HABERMAS, J., T.A.C., I, p.231.
- 120 W.G., I, II, 49, 3, p. 45; E.S., pp. 64-65.
- 121 Cfr. VILLACANAS, J.L., Razón y "Beruf": El problema de la eticidad en Kant y en Weber. In: "Kant después de Kant". ed. cit., p. 528; 512. Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 247.
- 122 W.G., I, I, §2, 3, p. 12; E.S., pp. 20-21. El subrayado es mío.
- 123 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 211. Se adhiere a la concepción humeana de la racionalidad práctica, negando la posibilidad de justificar racionalmente la elección valorativa.
- 124 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 232.
- 125 KAHLBERG, S. p. 1164.
- 126 Esta reducción de la racionalidad conforme a valores a racionalidad conforme a fines es justamente el diagnóstico general atribuido por Weber al proceso de racionalización-secularización occidental; diagnóstico que recorre y corona sus análisis, sobre todo, de la racionalización social y subjetiva, según veremos. En la esfera social esa reducción de las originarias posibilidades de la racionalidad se identifica con la tendencia de toda forma institucional a la burocratización universal; en la esfera de la personalidad, el eclipse de la racionalidad valorativa queda representada en esa referida "deseccación" de la raíz ético-religiosa del ethos profesional y su transformación en un ethos utilitarista. O de otro modo:

en la sustitución de los fundamentos práctico-morales de la conducta racional teleológica por fundamentos púramente mecánico-adaptativos.

127 Cfr. VILLACANAS, J.L., o.c., p. 519.

128 Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, Zwischenbetrachtung: Theorie der Sufen und Richtungen religiöser Weltablehnung . In: Max Weber, Gesamtausgabe, Bd. 19, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989, p. 485; (citado como Zwischenbetrachtung) E.S.R., I, p. 441.

129 Cfr. KALBERG, S., o.c., p. 1169.

130 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 223.

131 Einleitung, p. 115; E.S.R., I, p. 213.

132 Cfr. el capítulo uno y dos de la tercera parte del presente trabajo.

133 Hay datos que confirman el conocimiento directo que Weber poseía de Kant en sus años de adolescencia, al que habría que sumar el de Spinoza y Schopenhauer (Cfr. WEBER, Marianne, Ein Lebensbild, J.C.B. Mohr, Tübingen, 3ª ed. 1984, p. 48; p. 63; p. 165.).

134 El contraste, la paradoja, el conflicto irreparable son los aliados weberianos; incluso en su vida personal, como tantas veces se ha dicho a partir de Mitzman, Weber experimenta esa lucha sin concesiones entre dioses (Kampf der Götter): entre el científico neutral y el político apasionado, entre el nacionalista y el liberal. Personificación del "desgarro", bien podría haber hecho suyo, el lamento de Fausto, zwei Seelen wohnen in meiner Brust. Por tanto, en deuda con Kant (si bien mediada por el neokantismo, aunque, con todo, de nuevo aparece Kant: así en la crítica weberiana al monismo naturalista cabe reconocer, en último término, la defensa kantiana del individualismo ético), y en deuda con el mundo dual (pero sin reconciliación feliz para Weber), representado por el Fausto de Goethe, se gesta el pensamiento de nuestro autor. Cfr. GONZALEZ GARCIA, J. Mª, La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed. cit.). Acerca de esta relación entre sociología y literatura, Cfr. de este mismo autor la obra citada en la que emparenta el pensamiento de Max Weber con el de Kafka. En ella también adelanta las afinidades Goethe-Weber y Weber-Thomas Mann. A propósito de los paralelismos entre estos dos últimos, sobre todo en lo que respecta a la caracterización que ambos realizan del "espíritu burgués", uno en la Ética protestante..., otro en los Buddenbrook. Cfr. GOLDMAN, Harvey, Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self. University of California Press, Berkeley, Lon Angeles, London, 1988.

135 Cfr. a este respecto ALBROW, Martin, The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions. ed. cit., pp. 168-69. Asimismo es una idea elaborada en sus últimas investigaciones por el prof. Schluchter, Gesinnungsethik und

Verantwortungsethik (Apud. por González García, J. M^a, en su estudio citado acerca de las relaciones Kant-Weber, p. 489.

136 Como muestra de la persistencia de este par de conceptos dicotómicos en la obra de nuestro autor, baste sugerir que en el contexto metodológico (concretamente en su crítica a Stammer) reaparece bajo la oposición entre "Zweck-maximen" y "Norm-maximen"; en la sociología política, entre la dominación mediante intereses y la dominación basada en la autoridad legítima; en la sociología de la religión, entre la explicación de la conducta económica por el recurso exclusivo a intereses propios o en función de una ética religiosa (de un imperativo moral de orden religioso). Finalmente el dualismo aparece también entre las esferas de acción que encarnan la racionalidad respecto a fines (Zweckrationalität) y la racionalidad respecto a valores (Wertrationalität), así como entre las consiguientes formas de orientación de la acción posibles en cada una de ellas (Cfr. W.L., pp. 322-326).

137 W.G., I, § 2, 4, p. 13; E.S., p. 21.

138 BRUBAKER, R., o.c., p. 35.

139 G.A.R., I, p. 11; E.S.R., I, p. 19.

140 G.A.R., I, p. 62; E.S.R., I, p. 57.

141 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p.246.

142 Cfr. L.C., p. 224.

143 Cfr. O.c., p. 246, 242, 238.

144 Zwischenbetrachtung, p.485.

145 WEBER, M., Wissenschaft als Beruf (1919). In: W.L., p.589; en cast.: La ciencia como vocación. In: "El político y el científico". Trad. Fco. Rubio Llorente. Alianza, Madrid, 1986, pp. 217-18.

146 Weber no se refiere simplemente a una división subjetiva del trabajo y de la actividad en cada una de las esferas que viene a impedir, de hecho, el desarrollo unitario y pleno del hombre, sino al "destino" de la razón con pretensiones de racionalizar lo real; Weber pretende desvelar la lógica del desarrollo de la razón, lógica que parece arrastrar consigo una inevitable separación de la racionalidad en racionalidad estética, erótica, económica, política, etc. Cfr. VILLACANAS, J.L., o.c., p. 523; 522.

147 Cfr. W.G., II, IX, 6, p. 726; E.S., p. 937. Con la noción de "razón carismática" Weber hace referencia a la razón ilustrada, pues en ella ve la "última forma que ha adoptado el carisma dentro de sus múltiples posibilidades".

148 VILLACANAS, J.L., o.c., p. 522.

149 En El sentido de la "neutralidad axiológica" de las ciencias sociológicas y económicas, expresa tres posibles sentidos del término "progreso": "progreso" como diferenciación; como progresiva racionalidad técnica de los medios; y "progreso" como incremento de valor. En el caso de la racionalización teórica, el incremento de valor se mide exclusivamente por el progreso técnico, criterio que no es extensible para enjuiciar el significado de la racionalización de las demás esferas específicas de acción. (Cfr. W.L., pp. 511).

150 Cfr. W.L., p.584; Ciencia, p. 201. En estos términos presenta la cuestión central a la que pretende dar respuesta en esta conferencia del invierno de 1918: ¿Es posible atribuir un sentido a la ciencia, más allá del immanente sentido que queda encerrado bajo el concepto de intelectualización, esto es, de dominio técnico-pragmático de los procesos naturales y sociales? O de otro modo, tiene la razón competencia para justificar el valor del progreso científico?

151 Cfr. W.L., p. 577; Ciencia, p. 198.

152 W.L., p. 591; o.c., p. 221.

153 W.L., p. 578; o.c., p. 200.

154 W.L., p. 576; o.c., p. 197.

155 Cfr. VELODY, Irving & LASSMAN, Peter, Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning In: Max Weber's "Science as a Vocation". Peter Lassman & Irving Velody. Allen & Urwin, Boston, Sydney, London, 1989, p. 194.

156 Cfr. W.L., p. 579; o.c., p. 201.

157 W.L., pp.582-83; o.c., p. 208.

158 Cfr. RICKERT, Heinrich, Max Weber's View of Science. In: "Max Weber's "Science as a Vocation", ed. cit., p. 79.

159 W.L., p. 584; o.c., p. 209.

160 W.L., p. 580; o.c., p. 203.

- 161 W.L., p. 582; o.c., p. 207.
- 162 W.L., p. 579; o.c., p. 202.
- 163 Cfr. BACON, Francis, La Gran Restauración. M. Angel Granada, Alianza, Madrid, 1985, "Prefacio" p.60; "Distribución de la obra", p. 76; N.O., I y III.
- 164 W.L., p. 582; o.c., p. 207.
- 165 Estas pretensiones prácticas acompañan el nacimiento de la ciencia moderna. Sobre ellas se fundan las bases de la nueva ciencia baconiana, como después del saber inaugurado por el que fuese paladín de la aplicación del método positivo a lo social, Comte. Un interés "reformador" guió la creación de su "filosofía positiva" -de un cuerpo sistemático de ideas (teoría de la realidad), en el que la sociología (física social) ocupaba el lugar más alto- que sería capaz de establecer criterios unívocos para la acción superadores de la crisis moral, social y política posrevolucionaria que paralizaba el "progreso" social europeo. El pensamiento en Comte surge así con la pretensión de ser instrumento de transformación moral, política y social (Cfr. Curso de filosofía positiva. J. M. Revuelta, Aguilar, B.Aires, 1973 p. 47, 48, y ss.).
- 166 W.L., p. 487; Neutralidad, p. 233.
- 167 Zwischenbetrachtung, p.491.
- 168 Cfr. W.L., p.490; Neutralidad, p. 236.
- 169 Política, pp. 173-174.
- 170 Política, p. 173.
- 171 Política, p. 174.
- 172 W.L., p. 581; Ciencia, p. 204.
- 173 W.L., p. 509; Neutralidad, pp..252-53.; Cfr. W.L., p. 576; Ciencia, p. 197.
- 174 Zwischenbetrachtung, p. 499.
- 175 Cfr. MUÑOZ VEIGA, J., Inventario provisional (Modernos, Posmodernos, Antimodernos). ed. cit., p. 22.
- 176 Zwischenbetrachtung, p.500. Estética y ética quedan igualmente diferenciadas, pudiendo considerarse la ética por parte del artista o del destinatario de la emoción estética, "una

De este modo, Weber renuncia a la posibilidad de vincular el progreso estético a la formación de una personalidad ética social del artista, en el sentido kantiano; el artista se constituye en un poder disolvente, diabólico, antifuncional para la sociedad, la política y la ciencia. (Cfr. VILLACANAS, o.c., p.524).

177 W.L., p. 581; Ciencia, p. 205.

178 Ibidem.

179 Cfr. LOWTH, Karl, Max Weber's position on science. In: "Max Weber's "Science as a Vocation". ed. cit., pp.138-156. Weber cita exclusivamente como ejemplo de esta concepción, la pretensión del biólogo Swammerdam de probar la Providencia divina mediante el estudio de la anatomía de un piojo (W.L., p. 581; Ciencia, p. 205).

180 W.L., p. 582; Ciencia, p. 206.

181 Zwischenbetrachtung, p. 512.

182 Cfr. W.L., p. 582, 595 596; Ciencia, p. 206; 228; 230. De nuevo aquí rezuman ecos nietzscheanos. En La genealogía de la moral, el autor del Zarathustra atribuye al avance de la racionalidad formal científica los gérmenes del nihilismo. Cfr. La genealogía de la moral. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1982, pp. 175, 178, 179, 182, 184.

183 Zwischenbetrachtung, p.514.

184 Bajo esta noción se quiere significar una posible interpretación de la posmodernidad como un movimiento de unmaking presidido por el eclipse de una racionalidad sustantiva última que dirija el ámbito teórico y práctico, y, por tanto, un movimiento que se reconoce y se instala en la immanencia, en el pluralismo y el descentramiento. Cfr. MUÑOZ VEIGA, Jacobo, o.c.

185 W.L., p. 592; Ciencia, pp. 223-224.

186 Cfr. WHIMSTER, S., The Secular Ethic and the Culture of Modernism, In: " Max Weber, Rationality and Modernity", ed.cit. p. 260. SCHLUCHTER,W., Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious of the World. In: "Max Weber, Rationality and Modernity", ed. cit., p. 96.

187 G.A.R., I, p. p. 203; E.S.R., I, p. 165.

188 GOETHE, J.W., Fausto- Trad., J. Roviralta. Cátedra, Madrid, 1987. p. 139.

189 Como tantas veces se ha dicho, la escisión se refleja en la propia biografía weberiana tanto como en su obra. Mitzman rastrea la dualidad en los dos mundos de valores, el paterno

(representado en el pragmatismo y el realismo político) y el materno o mundo de los valores religiosos. En el conflicto entre el científico (neutral) y el hombre de acción (político), entre la teoría y la vida, es visto también por Bendix. Ante el conflicto, Weber cumple el principio metodológico de la Wertfreiheit y separa la reflexión científica, neutral y avalorativa, recogida sobre todo en W.G., de la reflexión crítica que se deja sentir en los escritos políticos y en sus famosas conferencias.

190 KALBERG, S., o.c., p.1155; VELODY, Irving & LASSMAN, Peter, Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning. In: Max Weber's "Science as a Vocation", ed. cit., p.201.

191 Cfr. KALBERG, S., o.c., p. 1155.

192 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 245.

193 Cfr. W.G., I, II, §9, p. 44; E.S., p. 64.

194 W.L., p. 588; Ciencia, pp. 215-16

195 G.A.R., I, p. 37; E.P., n. 8, p. 37.

196 El propio análisis weberiano es un ejercicio de "probidad intelectual": intenta restringirse a esta limitación descubierta de la racionalidad moderna sin ir más allá de la elaboración de un diagnóstico del proceso de racionalización, y eludiendo, por tanto, cualquier esbozo prospectivo positivo de una sociedad "racional" desde un punto de vista sustantivo. En este mismo sentido, ha de entenderse que el diagnóstico de la racionalidad moderna, como racionalidad puramente formal, reclama para sí un status analítico-neutral: reconoce la extensión de la racionalidad formal en todos los ámbitos de la vida como un hecho, pero no contribuye a su enjuiciamiento desde un punto de vista valorativo. Esa neutralidad analítica ante la extensión de la racionalidad formal se diluye, no obstante, en diferentes ocasiones (sobre todo, según hemos señalado, en los textos políticos, en sus conferencias; pero también en sus artículos sobre la ética protestante), pudiéndose reconocer en el pensamiento weberiano al primer crítico y más importante del proceso "dialéctico" de la ilustración -contra la interpretación que ha sido mantenida y extendida desde la lectura, sobre todo de Lukács y Marcuse, y recuperada también, en cierto sentido, por Habermas- .

197 Cfr. MUÑOZ VEIGA, J., o.c., pp. 11-12.

198 Cfr. BRUBAKER, R., o.c., p. 44.

199 HORKHEIMER, Max, Crítica de la razón instrumental. Sur, B.Aires, 1969, p. 34.

200 W.G., I, II, §9, 3, p. 45; E.S., pp. 64-65.

201 Cfr. VELODY, I., & LASSMAN, P., o.c., p. 201. ; SCHLUCHTER, In: Modernity and Rationality, ed. cit. p. 96. La dinámica de las ideas le interesa a Weber como pieza básica en la explicación del proceso histórico. Junto a ellas, los intereses constituyen la otra pieza no menos básica, sin duda; tanto es así que sólo desde la interrelación necesaria (de adecuación) entre ambos elementos, puede ser interpretada tanto la acción individual como la historia misma. En este sentido, Weber subraya que al conflicto entre intereses debe añadirse también el conflicto entre "visiones del mundo": "tal disputa no se produce sólo, como se cree hoy con tanta facilidad, entre "intereses de clase", sino también entre cosmovisiones, aunque sigue siendo verdad que la elección, por parte del individuo, de una cosmovisión determinada depende, entre otros factores y con seguridad en alta medida, del grado de afinidad que ella presente con su "interés de clase" (W.L., p. 151; Objetividad, p.43).

202 Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M^a., Sobre dioses y demonios: decisionismo y razón práctica en Max Weber. ed. cit., p. 206.

203 W.L., p.487; Neutralidad, p. 233. De ahí que su obra metodológica, centrada en la tesis de la neutralidad valorativa de la ciencia, tenga como único propósito el siguiente: "Sólo reclama el derecho de establecer que ciertos problemas son heterogéneos en cuanto a su sentido, que su confusión trae como consecuencia un debate ocioso, y que respecto de los unos tiene sentido una discusión que se desarrolle con los recursos de la lógica o de la ciencia empírica, mientras que ello es imposible respecto de los otros" (W.L., pp. 509-510; Neutralidad, p. 253).

204 Cfr. DAHRENDORF, Sociedad e Ideología. La ilustración aplicada. Trad. J. Belloch, Tecnos, Madrid, 1966. ; LOWTH, K., o.c., p. 146.

205 W.L., p. 485; Neutralidad, p. 231.

206 W.L., p. 587; Ciencia, p. 215.

207 W.L., p 491; Neutralidad, p. 236.

208 Política, p. 163.

209 Política, p. 175. Pues, ¿quién osaría "refutar científicamente" la ética del Sermón de la Montaña o el principio que ordena "no resistirás al mal" o la parábola que aconseja ofrecer la otra mejilla?" (W.L., p. 588; Ciencia, p. 217).

210 Cfr. W.L., p. 493; Neutralidad, p. 238.

211 W.L., p. 589; Ciencia, p. 218.

212 W.L., p. 493; Neutralidad, p. 238. Cfr. Entre dos leyes (1916). In: "Escritos políticos", p.33.

213 W.L., p. 503; o.c., p. 247.

214 Cfr. W.L., p. 503; Neutralidad, p. 247.

215 Ibidem.

216 Cfr. W.L., p. 593; Ciencia, p. 225; Cfr. W.L., pp. 489, 497; Neutralidad, pp. 235, 242.

217 W.L., p. 485; Neutralidad, p. 231.

218 Cfr. W.L., p. 592; Ciencia, p. 223.

219 Cfr. W.L., p. 485; Neutralidad, p. 231; W.L., p. 591-2; Ciencia, pp. 221-2.

220 Cfr. W.L., p. 496, 500; o.c., p. 241, 245. W.L., p. 151; Objetividad, 43.

221 Cfr. W.L., p.496; Neutralidad, p. 241.

222 W.L., p. 591; Ciencia, p. 222; W.L., p. 494; Neutralidad, p. 239; W.L., p. 149; Objetividad, p. 42.

223 W.L., p. 489; Neutralidad, p. 234. La sociología de la religión weberiana ocupa un puesto en esta tarea crítico-ilustradora de la moral; representa, en este sentido, una importante contribución a la sociología de la moral y del conocimiento. En ella descubre los fundamentos motivacionales (ético-religiosos) que hacen posible la materialización institucional de un tipo de acción económica racional conforme fines, analizando así la relación general entre ideas y realidad.

224 Cfr. W.L., p.151; Objetividad, p. 44.

225 W.L., p. 494; Neutralidad, p. 239.

226 W.L., p. 493; o.c., p. 238.

227 Cfr. W.L., p.516; o.c., p. 259.

228 La opinión es expresada por Gadamer en Verdad y Método, y de forma algo más atenuada por Habermas. Textos para pensar esto los hay; pero también para no pensarlo. De todos modos, aquellos textos que, en algún momento, apoyan más esa idea son las conferencias sobre la

ciencia y la política, en los que, como él mismo confiesa, radicaliza las argumentaciones con el ánimo de impactar a su audiencia. En los escritos metodológicos, por el contrario, tal decisionismo queda suavizado. Cfr. LOWITH, o.c., pp. 147, 153. GONZALEZ GARCIA, J.M^a, Sobre dioses y demonios, p.198, 210-212.; La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, p.490;498.

229 Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M^a, La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed. cit. VILLACANAS, J.L., o.c., ALBROW, M., o.c.p. 169.

230 Cfr. W.L., p. 489; Neutralidad, p. 235.

231 W.L., p. 150; Objetividad, p. 43.

232 W.L., p. 589; Ciencia, p. 218.

233 W.L., p. 154; Objetividad, p. 46.

234 W.L., p. 490; Neutralidad, pp. 235-6.

235 W.L., p. 154; Objetividad, p. 46.

236 W.L., p. 593; Ciencia, p. 224. Weber encierra esta idea en diversas ocasiones bajo la siguiente expresión: "acuérdate que el diablo es viejo y hazte viejo para comprenderlo": ponte a la altura de los tiempos, mira cara a cara a ese demonio del intelectualismo, busca sus límites y sus potencias. Sólo así serás fiel a tí mismo y a tu época. (Política, p. 175).

237 Cfr. W.L., p. 596; Ciencia, p. 230.

238 Cfr. W.L., p. 156; Objetividad, p. 48.

239 W.L., p. 597 ; Ciencia, p. 231.

240 W.L., pp. 493-494; Neutralidad, p. 238.

241 VILLACANAS, J.L., o.c., p. 526.

242 Cfr. BRUBAKER, R., o.c., p. 95.

243 W.L., p. 480; Neutralidad, p. 226.

244 W.L., p. 575; Ciencia, p. 195; Política, p. 154.

245 W.L., p. 132. Roscher y Knies, p. 158.

- 246 GONZALEZ GARCIA, J.Mª, La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed. cit., p. 497.
- 247 Cfr. en el apartado l.l. de este capítulo cómo Weber identifica "acción libre"-racional-predecible, y en qué sentido esta identificación se opone al devenir natural (Ibidem).
- 248 G.A.R., I, p. 204; E.S.R., I, p.166.
- 249 Sobre la propuesta weberiana de fusión de responsabilidad y de convicción, cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M., Ética de la responsabilidad y ética de las convicciones. In: "Memoria Académica extraordinaria del Instituto Fe y Secularidad" (1970-1985), Madrid, 1985, pp. 137-148 . Tal propuesta representa una constante en el pensamiento de Weber, y corresponde a la necesidad de fundar valorativamente, desde una conciencia subjetiva y plural, la orientación conforme a fines; sólo esta fusión cumple todas las condiciones de la racionalidad práctica.
- 250 Cfr. W.L., p. 500; Neutralidad, p. 244; Política, p. 178.
- 251 W.L., p. 480; Neutralidad, p. 226.
- 252 G.A.R., I, p. 203; E.S.R., I, p. 165.
- 253 BRUBAKER, R., o.c. p. 6.
- 254 Cfr. WEBER, Marianne, Max Weber, Ein Lebensbild, ed. cit. p. 731.
- 255 Como en tantas ocasiones, resuenan ecos niezscheanos en esta tesis; tesis que en el fondo se funde con la idea de la heterogeneidad hechos-valores, razón teórica-razón práctica: "no hay hechos valiosos, sino sólo interpretaciones valorativas de los hechos". Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.Mª., Sobre dioses y demonios. Decisionismo y razón práctica en Weber, ed. cit., p. 208 y 206.
- 256 Política, 167.
- 257 Zwischenbetrachtung, p. 459.
- 258 Este tema de las paradojas de las consecuencias germinará en la teoría funcionalista de Merton.
- 259 Política, p. 156.
- 260 Ibidem.

261 Weber reconoce la deuda contraída con Goethe respecto de los puntos fundamentales de la argumentación de La ética protestante, reconocimiento que abre la posibilidad de un estudio en el que se concluya que no sólo los puntos fundamentales de esta obra, sino de gran parte de los elementos teóricos que configuran los hallazgos más importantes de nuestro autor, representan variaciones sobre temas goethianos; y ello, además, como un momento de un posible trabajo general acerca de las relaciones entre el pensamiento weberiano y el universo literario (Cfr. el referido intento de GONZALEZ GARCIA en este sentido) : "La idea del carácter ascético del moderno trabajo profesional no es, desde luego, nueva. Incluso Goethe, en los Wanderjahre y en la conclusión del Fausto, nos ha querido enseñar, desde la cumbre de su conocimiento de la vida, este motivo ascético del estilo de vida burgués, fundamental si quiere ser verdaderamente un estilo y no simple carencia de él" (G.A.R., I, p. 203; E.S.R., I, p.165.). También Montesquieu o Buckle habían atisbado la relación entre capitalismo moderno y Reforma. Y, sin embargo, estos hechos no le restan originalidad al pensamiento weberiano. Quizá, como veremos, una de sus grandes aportaciones a este tema es haber descubierto la "paradoja de las consecuencias" que recorre el ethos capitalista, y con él, el proceso de constitución del racionalismo moderno: el hecho de que lo que en principio era una actividad orientada por valores, quede constituida en una actividad puramente pragmática, dirigida por intereses.

262 En paralelo a la descripción weberiana del ethos burgués moderno, Thomas Buddenbrook es representado por Thomas Mann como el símbolo perfecto de ese tipo de hombre entregado a la realización metódica del deber profesional. En "Consideraciones de un apolítico" confiesa: (...) "he sentido e inventado completamente por iniciativa propia, sin lectura alguna, por comprensión directa, la idea de que el hombre de trabajo capitalista moderno, el bourgeois con su idea ascética del deber profesional, es una criatura de la ética protestante, del puritanismo y del calvinismo (...)". Thomas Mann: Consideraciones de un apolítico (1918). Trad. León Mames. Barcelona, Grijalbo, 1978, pp. 164. Cfr. GOLDMAN, Harvey, Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self. University of California Press, Berkely, London, 1988, pp. 13-114.

263 En su fase avanzada el capitalismo no necesita de un fundamento práctico-moral de la racionalización de la conducta en torno al ejercicio profesional; el "sistema" económico funciona perfectamente desde fundamentos mecánicos; y ese tipo de conducta que es funcional a su perpetuación resulta ser simplemente la respuesta adaptativa que "el látigo del hambre" impone. El puritano quiso ser un hombre profesional por convicción, nosotros estamos obligados a serlo como resultado de la simple coacción económica (Cfr. G.A.R., I, p.165.) Pero todo esto será examinado con mayor detenimiento en la parte de este trabajo dedicada al estudio del ethos moderno.

264 El tipo de acción que puede constituir un modo metódico-racional de vida integral, en efecto, ambos tipos de acciones, la racional conforme a fines y la racional conforme a valores; cumple así todas las condiciones de la racionalidad práctica. Así la orientación al

éxito (felicidad) es considerada un momento (consecuencia no buscada, por otra parte) de la acción racional conforme a valores.

265 "Espíritu coagulado es también aquella máquina viva representada por la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente escalonadas (...) trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean obligados a someterse impotentes" (WEBER, M., "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland". In: Gesammelte Politische Schriften, Mohr, 1971, p.332. Trad.cast. Escritos políticos, Folios eds., México, vol. II, p.87).

266 Desde la máxima estoica, "el Destino conduce a quien se somete y arrastra a quien se resiste", pasando por la noción cristiana de Providencia, hasta la "secular" noción de Naturaleza, se repite la interpretación de una teleología oculta en la historia. Herederos de estos conceptos: el concepto de eticidad del Estado, la sociedad sin clases marxista, la sociedad libre del dominio instrumental en la tradición frankfurtiana. La teodicea se convierte en sociodicea, en la que se repiten sus claves fundamentales: alienación devaluación ético-religiosa del mundo—alienación; fe en la Providencia—fe en el progreso hacia mejor; esperanza escatológica—revolución/reforma temporal. Acerca de esta afinidad SCHLUCHTER, W. & ROTH, G., Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1984.

267 Cfr. W.L., p. 33; Roscher y Knies, p. 40.

268 Weber expone en W.L. el sentido de la fórmula optimista liberal, en la que el interés egoísta queda instrumentalizado, sirviendo a un fin civilizatorio inesperado. "El interés económico personal tal y como de hecho existe, está directamente al servicio de aquellas que en el lenguaje común se llaman metas culturales "divinas" o "naturales" de la humanidad" (W.L. p. 33; o.c., p. 41). De este modo, "el interés económico egoísta es la fuerza que, en virtud de una combinación providencial quiere constantemente el mal y constantemente crea el bien" (Ibidem).

269 Sin duda es ya un lugar común emparentar a estos tres autores a propósito del valor civilizatorio de las venalidades humanas; es, sin embargo, una idea que se gesta en la modernidad, y se consume en la ilustración, y a la que podrían unírsele nombres como Montesquieu o el poeta Alexander Pope. Cfr. la formulación de este último (POPE, A., Works, Whitwell Elvin, ed., John Murray, London, 1971, vol II, p. 370. Apud por STARK, Werner, Max Weber and the heterogony of purposes In: "Social Research", vol. 34, nº 2 (1967), New York. Trad. castellana de M. Nowersztern, Max Weber y la heterogenia de los fines. In: VV.AA., "Presencia de Max Weber". Selección de J. Sazbón. Nueva Visión, B. Aires, 1971, p. 193.

270 G.A.R., I., p. 204; E.S.R., I, p. 166.

271 Cfr. HOLTON & TURNER, o.c., p. 72.

272 GOETHE, J. Wolfgang von, Fausto. Ed. de M. José González y Miguel A. Vega. Cátedra. Madrid, 1987, p. 144.

273 G.A.R., I, p. 156. ; E.S.R., I, p. 191

274 Wundt, W., System der Philosophie. W. Engelmann. Leipzig, 1897, 2ª ed., p. 321, Apud. en STARK, Werner, Max Weber y la heterogonía de los fines. ed. cit., p. 194.

275 STARK, W., Max Weber y la heterogonía de los fines. ed. cit., p.201.

276 Política, p. 168.

277 W.L., p. 578; Ciencia, p.200.

278 W.L., p. 582; Ciencia, p. 206.

279 Pesimismo, expresado en la negativa de la posibilidad de una definitiva interpretación de la historia, y pesimismo sobre el futuro desarrollo de las sociedades industrializadas. Para Weber, en un mundo desencantado, en el que no hay lugar para la justificación racional objetiva de normas, valores o formas de organización posible, carece de sentido y viabilidad la elaboración de un discurso racional sobre la organización racional de la sociedad como un todo. Esta "dialéctica negativa" del progreso elaborada por Weber influirá en la tradición frankfurtiana (en Horkheimer, Adorno y Marcuse en particular), la cual, sin embargo, repensó esta dialéctica del progreso desde una posición cercana al proyecto marxista(Cfr. WELLMER, Albrecht, Razón, utopía, y dialéctica de la ilustración. In: W.AA., "Habermas y la modernidad". Cátedra, Madrid, 1988, pp. 78-88.

280 Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.Mª, Sobre dioses y demonios..., ed. cit., p. 39.

281 Sobre la interpretación de Weber como "~~liberal desesperado~~" (liberal in despair), cfr, HOLTON y TURNER, Max Weber, On Economy and Society, ed. cit., pp. 1-67, sobre todo.

II.2. ANFIBOLOGIA DEL CONCEPTO DE "RACIONALIZACION"

Llegando este momento, resulta posible señalar los diferentes sentidos del término "racionalización" que Weber atribuye y de los que hace uso a lo largo de su obra. Lo primero que hay que señalar es la anfibología del concepto de "racionalización", necesariamente paralela en su sentido a la que "soporta" el concepto de "racionalidad". Con él pueden significarse cosas bien distintas, y si bien en sentido lato "racionalización" menciona el acto de "hacer racional aquello que no lo es", Weber lo utiliza para describir una serie de fenómenos interrelacionados y agrupables según se refieran al desarrollo de la razón en la esfera teórica o práctica.

I. En el ámbito teórico-cognitivo, el desarrollo de la razón presenta un doble rostro: positivo y negativo. En su aspecto positivo, "racionalización" puede significar la tarea que emprende "el pensador sistemático con la imagen del mundo (Weltbild), y que aumenta su dominio teórico de la realidad (theoretische Beherrschung der Realität) mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos"¹. Racionalización aquí es sinónimo de intelectualización (Intellektualisierung) y viene a enunciar el proceso por el que tiene lugar el aumento de la complejidad, la estructuración formal y sistematización creciente de los patrones simbólicos interpretativos de la realidad tomada como un todo significativo.

Este proceso parece responder a la "necesidad" inherente de la razón a interpretar lo dado como un "cosmos" dotado de sentido. Weber habla de una "tendencia" natural de la razón a proporcionar sentido unitario y sistemático a la

diversidad caótica de lo dado² y a adoptar una actitud también unitaria y sistemática ante él; de una "necesidad metafísica" de construir una imagen del mundo (Weltbild), en la que quede explicado, esto es, justificado, aquello que se le presenta a la razón como específicamente carente de "sentido"³, y en la que se ofrezca una forma de regular la conducta por relación al sentido descubierto. La condición trascendental de ese proceso es para Weber, según esto, una cierta tendencia natural al racionalismo, a la creación de sentido: "el puro intelectualismo, especialmente las necesidades metafísicas del espíritu", "una fuerza interior (...) que le empuja a comprender el mundo como un cosmos con sentido, y a tomar posición ante él"⁴, es la fuente de toda religión de salvación y de toda ética religiosa. Por su parte, el motor que impulsa y perpetúa el proceso de intelectualización de lo real queda constituido por las propias resistencias que opone la realidad a ser racionalizada, esto es, la constante manifestación de la "cara irracional" que el mundo le muestra a la razón ante la "violencia" de que hace uso para arrancarle sus secretos⁵: el "problema de la irracionalidad del mundo ha sido la fuerza que ha impulsado todo desarrollo religioso"⁶ hacia la elaboración de las distintas teodiceas, en las que se pregunta por la posible conciliación racional (justificación) entre un supuesto orden ético-metafísico y la imperfección del mundo⁷.

Pues bien, el movimiento en el que la razón enfrentada al mundo desarrolla su potencialidad creadora de sentido se inicia, por vez primera, en las cosmovisiones religiosas. Toda interpretación omnicomprensiva del mundo integra, de forma indiferenciada, los aspectos cognitivos y normativos; se trata de una interpretación formada por sistemas simbólicos que proporcionan un sentido del acaecer, y por patrones orientadores de nuestra conducta conforme a ese

sentido oculto descubierto. Consiste, en suma, en un proceso de racionalización ético-metafísica, toda vez que, como decimos, las distintas cosmovisiones religiosas generan una peculiar actitud hacia el mundo que se interpreta y una forma de regular la relación praxica con el mismo. En este contexto queda plasmado un nuevo sentido "positivo" del término racionalización: significa el proceso por el que tiene lugar la formación de éticas que orientan la conducta de forma sistemática hacia metas fijas⁸.

El resultado de este proceso de intelectualización está representado, en sentido amplio, en el incremento de coherencia, de orden sistemático, cálculo, control técnico de la realidad y planificación sobre la diversidad de lo dado. Y se traduce, de acuerdo con el doble aspecto que encierra, de una parte, en "la ampliación del saber empírico, de la capacidad de predicción, y del dominio instrumental y organizativo de los procesos empíricos"⁹ y, de otra, en la creciente formación de éticas de convicción que promueven una actitud unificada hacia el mundo, según principios, como consecuencia de la diferenciación interna en ellas entre lo empíricamente dado y lo normativamente válido.

Ahora bien, en el "juego" de enfrentamiento-resistencias que se experimenta entre una razón dadora de sentido y un mundo que se le revela sistemáticamente en su opacidad racional, el proceso de intelectualización, a medida que se afianza en su desarrollo va relegando al ámbito de lo no racionalizable las cuestiones de sentido, esto es, justamente aquellas mismas cuestiones que fueran impulsoras del desarrollo de la razón. El creciente dominio teórico muestra así paralelamente los límites de la razón, en cuanto razón desarrollada, para ofrecer un sentido racional al mundo en su globalidad y para validar cualquier sistema ético orientador de

la relación práctica en él, tal y como pretendiera la Razón carismática en los primeros momentos de su andadura racionalizadora. Junto al sentido positivo de la intelectualización, considerado en su aspecto general como incremento de la posibilidad de aprendizaje, aparece, por tanto, como indisolublemente ligado a él, exactamente como la otra cara de la realidad, su sentido "negativo".

Así es: "racionalización", en su aspecto negativo, es sinónimo de desencantamiento (Entzauberung). La intelectualización progresiva supone e impulsa, al mismo tiempo, la desacralización creciente del mundo natural y social. El mundo en su totalidad deja de ser interpretado recurriendo a "potencias mágicas" o a poderes misteriosos y sistemáticamente incalculables, imprevisibles, que "están-en-las-cosas" o "detrás" de ellas, actuando a su través y que las convierten en significativas¹⁰. Un mundo así, desmagificado, se presenta como ámbito susceptible de una racionalización completa de todo lo-que-hay, y no hay más que lo que es susceptible de dominio racional. Excluido lo mágico del mundo, en fin, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión tras el conocimiento de sus leyes de funcionamiento:

"Tal es esencialmente el significado de la intelectualización(...)La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significa que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber; que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser -en principio- dominado mediante el cálculo y la previsión (alle Dinge (...) durch Berechnen beherrschen)"¹¹.

Este sentido "negativo" del término "intelectualización" está, según vemos, conceptualmente relacionado con el de ilustración, con el proceso de liberación de autoengaños de la razón. Pero este mismo proceso muestra, como decimos, los límites de la razón en su "mayoría de edad", en cuanto razón ilustradora, para responder a aquellas cuestiones que le impulsaron primariamente en su desarrollo: las cuestiones de sentido. Ocurre que "cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, "desencantando" (...) los procesos del mundo (...), tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el "estilo de vida" alberguen, en su totalidad, un sentido y posean un orden"¹²; tanto más se impulsa el proceso de intelectualización, y tanto más opaco a la razón deviene el sentido del mundo. Así es: el proceso de desencantamiento desencadena -como vimos- un proceso de diferenciación de la racionalidad en "racionalidad" científica, normativa, estético-expresiva; todas ellas con una interna legalidad propia, y todas ellas, a su vez, impotentes ante las preguntas totalizantes sobre la estructura ordenadora de sentido de los acontecimientos mundanos. Ante aquella pregunta que iniciara el proceso de intelectualización, pero cuyo desarrollo termina por ponerla entre paréntesis o por relegarla al ámbito de la discusión privada. Se trata de un proceso de escisión, desmembración interna de la razón, en el que se vacía de su originaria capacidad de crear sistemas simbólicos de significado "objetivo", de validar normas y decisiones, o formas de organización social y cualquier ideal último, en una palabra. Esta razón desprendida de sus primigenias pretensiones de justificación y salvación representa la antesala de la comprensión descentrada moderna, en la que germinan el pluralismo teórico y práctico, la subjetivización

de la razón y un decisionismo "razonable", tan inevitable como necesario. Pues, en efecto, allí donde estas consecuencias del proceso de intelectualización-desencantamiento se han llevado hasta el extremo, como indica el diagnóstico weberiano de la modernidad occidental, "el individuo sólo puede buscar su salvación en solitario"¹³.

El "progreso" científico representa, sin duda, el elemento integrante y la fuerza impulsora de este proceso de desencantamiento al que desde hace milenios estamos sometidos. La ciencia moderna contribuye a la objetivación teórica del mundo; éste queda convertido, a la sazón, en un puro mecanismo susceptible de interpretación causal-legaliforme. Ahora bien, el desencantamiento del mundo se completa con la "objetivación" del mismo como ámbito de transformación práctica según principios ascético-rationales¹⁴. Sólo así el mundo es concebido como dominio de transformación técnico-pragmática. Y este fenómeno es reconocido por Weber como resultado no de la racionalización científica, sino de la racionalización ética de las imágenes religiosas, tal y como se cumple en la tradición del protestantismo ascético. Este movimiento desencadena, en efecto, la objetivación del mundo como ámbito de acreditación ética mediante su transformación práctica según ideales ascético-rationales; transforma, de este modo, el rechazo judeo-cristiano del mundo en una actitud dominadora de la realidad natural y social, actitud ascético-racional que queda representada en ese específico ethos, pieza constitutiva del estilo de vida moderno (metodische Lebensführung).

II. En el ámbito práctico "racionalización" se refiere precisamente al logro de ese estilo de vida metódico-racional" (metodische Lebensführung), en el que se cumplen todas las condiciones de la racionalidad práctica, por cuanto

representa el anclaje conforme a valores de la orientación racional conforme a fines. La constitución de este estilo de vida viene a significar el aumento de la capacidad de ordenación y de dominio de la diversidad de los impulsos, valoraciones y posibles elecciones del individuo con vistas a la regulación racional de la relación praxica con el mundo¹⁵. El resultado de este proceso de racionalización de la conducta no puede ser otro que "la consecución metódica de un fin determinado, dado en la práctica, mediante el empleo de un cálculo cada vez más preciso de los medios apropiados para ello"¹⁶. En una palabra, el dominio del mundo mediante la acción.

La posible relación entre la racionalización ético-metafísica y la racionalización práctica constituye uno de los intereses fundamentales que recorre el pensamiento weberiano. Se trata de cosas bien distintas, advierte nuestro autor, si bien gozan de una última e inseparable unidad¹⁷. La racionalización teórica y práctico-técnica guardan entre sí, sin duda, una estrecha relación de dependencia. Porque la racionalidad formal conforme a un fin, entendiendo por éste "la representación de un resultado (Erfolge) que pasa a ser causa (Ursache) de una acción"¹⁸, se mide por la corrección en el cálculo de medios y fines, y esta corrección objetiva es tanto mayor cuanto mayor sea el grado de intelectualización de la realidad. La representación correcta de la posibilidad y oportunidad del fin deseado y sopesado con sus consecuencias y condiciones, así como la corrección en el cálculo técnico de los medios para su cumplimiento con éxito, son dependientes en buen grado del conocimiento de las regularidades empíricas, de su grado de previsión y cálculo. De la unidad indisoluble entre dominio teórico y práctico-técnico dan cuenta además los primeros pasos de la ciencia moderna; así en la concepción

baconiana de la ciencia el desarrollo cognitivo estuvo dirigido por un interés pragmático (conocer las leyes de funcionamiento para dominar la naturaleza en la acción), que será retraducido para la ciencia social por obra de Comte (savoir pour prévoir pour pourvoir)¹⁹.

Más importante para los objetivos weberianos es determinar la relación entre el proceso de desencantamiento que se descubre en el proceso de formación de éticas de convicción y la racionalización de la conducta. En el fondo, este es el tema fundamental que recorre la ética protestante y también sus análisis sobre las religiones mundiales: la reconstrucción de la génesis y forma del "estilo de vida" moderno específicamente occidental, entendiéndolo como clave fundamental para la interpretación del proceso de modernización social.

1. Manifestaciones originales del racionalismo moderno.

A propósito de la pregunta por la especificidad del racionalismo occidental, Weber elabora en la Vorbemerkung, según hemos visto en el primer capítulo de este trabajo, una extensa lista desordenada de manifestaciones, frutos o rendimientos originales de ese racionalismo que abarca todos los ámbitos de la actividad humana (científica, artística, económica, política...). Aunque esta enumeración sirva, en parte, al fin inmediato de subrayar la multiplicidad de posibles procesos de racionalización en las distintas esferas de acción, con la consiguiente renuncia a la idea de un proceso de racionalización único y simple en todas ellas, esto no impide rastrear ciertas similitudes estructurales y llegar a calificar el proceso de racionalización occidental como un proceso global de formalización de la razón²⁰. Pues bien, esta conclusión debe quedar reforzada a lo largo de la siguiente exposición, en la que, de la mano de Habermas en primera instancia, se intenta sistematizar esa compleja teoría de la racionalización weberiana, distinguiendo tres ámbitos que constituyen la realidad toda y en los que el proceso de racionalización deja su peculiar impronta: el ámbito cultural, social y subjetivo-vital²¹. Adoptamos en este momento una perspectiva estática, centrada exclusivamente en caracterizar los frutos originales del racionalismo occidental en ese punto más alto y significativo para nosotros que se da en llamar modernidad.

A) Racionalización cultural.

La esfera cognitiva, la esfera expresiva y la esfera normativa representan los tres ámbitos de la cultura en los que el proceso de racionalización occidental puede ser reconocido. En la esfera teórico-cognitiva de la cultura el proceso de racionalización desencadena y significa la creación de ese saber de fundamentación matemática y experimental al que otorgamos una validez universal, la ciencia moderna²². Ese saber que asume de la tradición griega la utilización de la matemática en la formación de las teorías y de la renacentista su base experimental, pero, sobre todo, que presupone y se nutre de una actitud instrumental frente a la naturaleza que da razón del carácter técnico-pragmático de la ciencia moderna desde sus comienzos y que hace posible, en este mismo sentido, la aplicación práctica de las innovaciones teórico-científicas a otras esferas de la vida, tales como la económica, administrativa, artística, etc... Este fenómeno de la recepción metódica de la ciencia al servicio de la economía representa para Weber uno de los factores impulsores del proceso de modernización social: una de las piezas clave explicativa de la historia del estilo de vida moderno y, con él, de la institucionalización de la acción racional conforme a fines en el ámbito social en que consiste la modernización.

En cualquier caso, al desarrollo del conocimiento científico-técnico se le atribuye y se caracteriza, por tanto, como señala Habermas, por una creciente objetivación metódico-cognitiva de la naturaleza que se traduce en la ampliación del

saber empírico, de la capacidad de predicción y del dominio instrumental y organizativo sobre los procesos empíricos; en una palabra, en el desarrollo del pensamiento operacional-formal²³. Este desarrollo implica el doble proceso de "intelectualización" y "desencantamiento" del mundo, entendiendo por este último, un fenómeno de doble lectura, a su vez. De una parte, en efecto, "desencantamiento" (Entzauberung) nombra, como ya señalamos, el proceso que acompaña, como su envés, a la intelectualización. Representa así un proceso de ilustración racional, de liberación de autoengaños e ilusiones, que Weber ve cumplirse en la historia misma del desarrollo de las cosmovisiones religiosas: en la quiebra de una concepción mágica del mundo en la que conocimiento e interpretación quedaban vinculados, y en la que paralelamente, causalidad natural y causalidad mágica permanecían indiferenciadas. Un mundo desencantado aparece, por tanto, como un espacio que puede ser aprehendido en su completud sin recurrir a potencias o a poderes ocultos imprevisibles que están en las cosas, "poseen" las cosas actuando en ellas, se ocultan o las encarnan temporalmente (según estemos en una concepción naturalista preanimista o simbolista), pero, en todo caso, poderes, espíritus, demonios a los que remite la explicación de todo acontecer. Superado lo mágico del mundo, éste puede ser explicado desde una inmanente legalidad natural-causal, al margen de teleologías ocultas. Pero una concepción desencantada del mundo además de posibilitar y de ser, al mismo tiempo, -en una especie de relación circular- resultado de un proceso intelectualizador, sienta las bases para establecer relaciones sistemáticas de "dominio" técnico-instrumental con la realidad. Superado lo mágico del mundo, en efecto, "todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión"²⁴ en-la-acción. El sentido del concepto de "desencantamiento" que va a interesar a

nuestro autor es precisamente este último, relacionado con el proceso de desarrollo de una disposición y actitud dominadora hacia los procesos empíricos. Y, por ello mismo, será ese ethos racional-dominador del mundo el que se constituya en núcleo del análisis weberiano de la modernización.

Weber reconstruye, como decimos, este proceso de desencantamiento sirviéndose de la historia del desarrollo de las religiones de salvación. En ellas reconoce la puesta en marcha de este proceso, toda vez que su presencia significa el desplazamiento y sustitución de una imagen (Weltbild) mágica del mundo por una concepción unitaria, plenamente estructurada del mismo bajo un principio ordenador e integrador, encargado de dar razón de la multiplicidad de lo dado. Ya sea en términos monoteístas -apelando a un dios trascendente, creador- o cosmológicos -pensando en un orden eterno e impersonal, verdadero ser, subyacente a los fenómenos- estas cosmovisiones religiosas, en efecto, refieren la diversidad de lo dado a un principio explicativo que le otorga sentido. Tal interpretación unitaria incorpora en sí misma, además, una ética religiosa que fundamenta una singular actitud unitaria frente a él que llega a sentar las bases para una nueva forma de relación "desencantada" con el mundo.

Ahora bien, no toda imagen intelectualizada del mundo contribuye al desarrollo de una actitud dominadora del mismo. Lo primero, esto es, la creación de una imagen ético-metafísica de la realidad es resultado, decimos, de toda religión de salvación; lo segundo es, sin embargo, monopolio exclusivo del protestantismo ascético. El protestantismo concibe como única posible vía de salvación, la racionalización de la conducta hacia la transformación ascético-racional de la realidad natural y social, y al hacerlo, impulsa y refuerza, desde la perspectiva weberiana, el proceso de desencantamiento en su

aspecto práctico. El resultado de esta cosmovisión religiosa que hace de la acción racional conforme a fines implicada en el mundo el único criterio subjetivo de reconocimiento del estado de "redención", es doble para nuestro autor. De un lado, presupone necesariamente ya no sólo la objetivación de la realidad como ámbito del ser racionalmente descifrable según leyes naturales separadas de toda legalidad mágico-simbólica, sino también, y sobre todo, como ámbito susceptible de transformación práctica desde principios ascético-racionales. Pero además significa la fundamentación valorativa de una forma de relación técnico-instrumental hacia los procesos mundanos. El proceso de "desencantamiento" queda consumado, desde esta consideración, con la implantación de ciertas estructuras de conciencia práctico-morales, por virtud de las cuales el mundo es objetivado como esfera de dominación práctica. De donde se sigue que, en efecto, "no fue sólo el pensamiento teórico el que emprendió el desencantamiento del mundo, sino que a este derrotero condujo precisamente el intento de la ética religiosa de racionalizarlo en el aspecto ético-práctico"²⁵.

Paralelamente, el avance del proceso de intelectualización va desvelando también los propios límites de la razón para responder a las cuestiones de "sentido", límites que serán, obviamente, tanto más evidentes, cuanto más avance el referido desencantamiento del mundo. Así: "El conocimiento racional, al que la ética religiosa misma había apelado, construyó, siguiendo de un modo autónomo e intramundano sus propias leyes, un universo de verdades que no sólo no tenía que ver con los postulados sistemáticos de la ética religiosa racional, a saber, que el mundo, como cosmos, satisface las exigencias de ésta o que muestra un determinado "sentido", sino que más bien tenía que rechazar de principio esta pretensión. El cosmos de la causalidad natural y el pretendido cosmos de la

compensación ética se enfrentaban en una oposición irreconciliables"²⁶. El resultado de este proceso, según se enuncia, no puede ser otro que la separación definitiva entre la posible interpretación "racional" de los acontecimientos desde claves empíricas y matemáticas, interpretación que queda representada en la ciencia moderna, y las cuestiones mismas acerca del sentido de ese acontecer, que se constituyen en el contenido específico de lo religioso²⁷. La tensión interna entre ellas descansa, por lo demás, en la inevitable disparidad de las concepciones del mundo que ambas mantienen²⁸; entre la visión mecanicista que la racionalización empírico-analítica nos proporciona del mundo y toda pretensión religiosa y metafísica de rastrear un sentido unitario del mundo²⁹. La ciencia moderna se presenta así tan ajena a la idea de un principio de orden y sentido que la exclusión de su ámbito propio de las cuestiones generales de sentido viene a ser la garantía de su propio desarrollo. Como, del mismo modo, toda visión religioso-metafísica y toda postura orientada a la "salvación del alma" exige necesariamente el sacrificio del intelecto: "la emancipación respecto del racionalismo y el intelectualismo de la ciencia constituye la premisa fundamental para vivir en comunidad con lo divino"³⁰. Por tanto, las religiones de salvación racionalizadas se constituyen en una esfera distanciada del intelectualismo, autodefiniéndose, en este sentido, por contraposición a él, no como un "saber intelectual último sobre el ser o el deber ser, sino (como) una actitud última frente al mundo en virtud de una comprensión inmediata del "sentido" de éste. Y no investiga con los medios de la razón, sino en virtud del carisma de una iluminación que se otorga solamente a aquél que por medio de la técnica pertinente se puede liberar de los engaños sucedáneos que en calidad de conocimiento proporcionan, por un lado, las

embrolladas impresiones del mundo de los sentidos, y, por otro, las abstracciones de la razón, vacías e indiferentes a la salvación, y prepara de este modo en sí mismo un espacio favorable a la única percepción importante del significado del mundo y de la propia existencia"³¹.

Weber entiende, en definitiva, como fatum inevitable de la historia de la razón la revelación de sus límites para dar respuesta a los problemas relativos al sentido de los acontecimientos y a las cuestiones normativas y valorativas en general. Su carácter neutral valorativo acompaña, por tanto, como su resultado irreversible, a la racionalización teórico-cognitiva³². Pues bien, ¿qué significa, entonces, ese "desencantamiento" como fatum de la racionalidad científica? O lo que es igual: ¿en qué consiste ese tratamiento "razonado del mundo" como destino de la ciencia que ésta reclama para sí en nombre de la "honestidad intelectual"?³³

En primer lugar, el reclamo de la ciencia "en nombre de la "honestidad intelectual" de ser la única forma posible de tratamiento razonado del mundo"³⁴, aun a sabiendas de su incapacidad para justificar racionalmente sus propios presupuestos últimos viene a significar fundamentalmente un ejercicio de autoconciencia de la razón de sus propios límites para la construcción de esas "grandes narraciones" justificadoras a las que la razón carismática originariamente aspiraba y en las que quedaban inseparablemente vinculadas, en cuanto "cosmovisiones", junto a una imagen global un esquema unitario y sustantivo de orientación práctica. Límites presentados por Weber, según hemos visto ya, bajo la atribución de un carácter neutral-valorativo a la ciencia. La racionalización teórico-cognitiva construye un universo de verdades distanciado de toda pretensión de proporcionar un sentido global de los acontecimientos y de la acción. ¿Quién

cree todavía hoy -se preguntaba Weber retóricamente ante los estudiantes de Munich en el invierno de 1918- que los conocimientos astronómicos, biológicos, físicos o químicos pueden enseñarnos algo sobre el sentido del mundo o, al menos, indicar el camino por el que pueden hallarse indicios de ese sentido, en el supuesto de que exista?³⁵ Si tales conocimientos tienen algún efecto indirecto es, más bien, el de revelar la incapacidad de la racionalidad teórica para crear ideales, dictar normas, o incluso decidir entre ellas. O lo que es igual: el de mostrar el distanciamiento definitivo de la racionalidad cognitiva respecto de la racionalidad normativa, expresiva y salvífica. Su desarrollo desvela la quiebra para siempre de todas las ilusiones que veían en la ciencia la vía de acceso a la verdad, o el medio de conocer el modo justo de comportarse como un "buen" ciudadano, o el camino al verdadero arte o a la verdadera naturaleza, o el camino hacia Dios, o hacia la verdadera felicidad. Este divorcio irreparable entre racionalidad científico-formal y normativa-material se traduce, sin duda, en la dicotomía entre dos formas de acción, la acción racional orientada al éxito técnico-calculístico y la acción orientada por valores, dicotomía responsable, por otro lado, del potencial conflicto entre felicidad y moralidad que sólo el individuo puede resolver.

La autoconciencia de la neutralidad valorativa de la ciencia permite delimitar, de otro lado, el contenido propio de ese "tratamiento razonado del mundo" que la ciencia reclama para sí en nombre de la "honestidad intelectual". En el ámbito que de suyo conviene a la racionalidad científica, estrictamente separado del ámbito del deber-ser, la función que le corresponde queda delimitada a tareas estrictamente analíticas y técnicas: a la formulación de juicios analíticos y empírico-descriptivos. Y así en el terreno práctico la ciencia puede

mostrarnos la viabilidad y el posible éxito de un proyecto, mediante un ejercicio de cálculo a partir de condiciones de contorno, medios y consecuencias previsibles; puede, también, ayudar a clarificar nuestras preferencias o deseos subjetivos y a ponerlos en relación con el sistema de valores que les subyace para establecer así, mediante el examen de la corrección de su deducción analítica a partir de un sistema de valores asumido, que tal postura práctica deriva lógicamente y coherentemente "según su propio sentido de tal visión del mundo (o de tales visiones del mundo, pues puede derivar de varias), pero no de tal otra. Hablando en imágenes, podemos decir que quien se decide por esta postura está sirviendo a este dios y ofendiendo a este otro"³⁶. Se trata, en cualquier caso, no más que de una función clarificadora de la decisión. Por último, a ese tipo de racionalidad le compete, sin duda, una función técnica: el establecimiento de los medios técnicamente correctos para lograr el fin propuesto. O más claramente, si cabe: indicarnos desde criterios de corrección técnica y de eficacia económica cómo lograrlo. Pero, con todo, carece de competencia para enjuiciar el sistema de valores que subyace a una acción y para indicar cuál debe ser el sentido de nuestra acción. No existe, señalamos de nuevo, una racionalidad material última que "usurpe" al individuo el deber de elegir los valores últimos que dirigen su acción.³⁷

Ni que decir tiene que de acuerdo con la presente delimitación de la racionalidad científica, su interés es exclusivamente un interés técnico-pragmático, a saber, contribuir al dominio racional de la vida en general mediante el cálculo de objetos externos y de actividades humanas³⁸: mediante su instrumental técnico y analítico. La ciencia fracasa en su pretensión de ser instrumento dador de "sentido" de la vida, del valor de la existencia de la cultura, o del

sentido la propia práctica científica como de cualquier otro tipo de actividad. Es más: aumenta su "valor" cognitivo a expensas de su "valor" como medio orientador de la vida: en tanto que empresa empírica neutralizada, expresión institucionalizada de la racionalidad cognitivo-instrumental.

Ante esta situación de formalización de la racionalidad científica, podría negársele a la ciencia, como hace Tolstoi, toda validez; ante el reconocimiento de su incapacidad indolente para responder a las preguntas que más nos interesan, las que versan sobre el valor de la vida y de la acción, podría privársele de todo sentido. Difícilmente podría discutirse el hecho de que, en efecto, la racionalidad formal no responde a estas cuestiones cruciales -señala Weber-, y, sin embargo, nuestro autor no comparte la conclusión tolstoiana. La pregunta fundamental que recorre La ciencia como vocación-profesión gravita, según señalamos, justamente sobre la cuestión de la atribución de un sentido a la ciencia más allá de su evidente sentido técnico-analítico. O al modo weberiano: la cuestión de si el valor de la ciencia como "vocación" reside exclusivamente en esa reconocida, como propia, labor técnico-dominadora de los procesos empíricos que completa el desencantamiento del mundo, o si, por el contrario, tiene algún otro sentido. Que la ciencia no pueda darse a sí misma el sentido, que desde sus mecanismos internos no pueda ser resuelto el dilema entre el éxito de la ciencia como empresa pragmática y la ciencia como "valor" cultural no significa que sea una práctica devaluada, carente de sentido, en tanto que formalizada. Significa simplemente el reconocimiento del carácter de una época de cultura que al comer del "árbol de la ciencia", deviene impotente para otorgar un sentido global de los acontecimientos y de la acción misma: la autoconciencia de que los valores no pueden ser extraídos de la reflexión

científica por perfecta que sea, como no son otorgados por una divinidad providente, ni se descubren impresos en la naturaleza del individuo, sino que han de ser creados-conformados por él, en cuanto ser cultural³⁹. El es la única instancia que puede, y debe, otorgar sentido a la práctica científica. Tarea ésta tan difícil que llega a tomar incluso visos de "heroicidad" en una cultura subjetiva, pero, a la par tan necesaria que representa el único camino, según hemos visto, por el que individuo puede constituirse en personalidad ética sin dejar de ser fiel al tiempo de desencantamiento que le ha tocado vivir.

La racionalización cultural en la esfera expresiva significa el desarrollo del arte autónomo. Los patrones expresivos se independizan del universo religioso en cuyo seno originariamente estuvieron integrados y se desarrollaron, convirtiéndose en una esfera de valor con legalidad propia. Esta autonomía posibilita una "estilización" artística de los patrones expresivos y, con ello, un cultivo consciente de experiencias en el trato con la propia naturaleza interna, esto es, como señala Habermas, la autointerpretación metódico-expresiva de una subjetividad emancipada de las convenciones cognoscitivas y prácticas de la vida⁴⁰. Pero la reconstrucción weberiana de este proceso autonomizador de esferas que permite la consolidación y desarrollo de la esfera estética según criterios de valor internos, pretende expresar, además, y sobre todo, el inevitable conflicto que acompaña a la autonomía de los valores estéticos respecto de los religiosos (bienes de salvación). Conflicto que más allá del que tiene lugar entre criterios abstractos de valor queda traducido además en conflictos de acción.

El arte en todas sus formas nacía y se desarrollaba como instrumento al servicio de fines religiosos, al mismo

tiempo que el mundo de lo religioso venía a representar la "fuente inagotable tanto de posibilidades de desarrollo artístico como de formación de estilos"⁴¹ fijos. La historia del arte revela, sin duda, esta fusión de esferas, religiosa y estética, y la vinculación consecuente entre los criterios de valor estético y religioso. Baste pensar en el momento de "la religiosidad mágica: "sus ídolos, iconos y demás artefactos religiosos fueron un primer paso en la superación del naturalismo por un "estilo fijo"; la música fue un medio para el éxtasis, para el exorcismo y para la magia apotrópica; los magos fueron cantores y bailarines sagrados; las inflexiones tonales acreditadas por su eficacia mágica se estereotiparon como primeros rudimentos de la tonalidad; la danza, acreditada en la magia y el éxtasis, fue una de las fuentes de la rítmica; los templos fueron las mayores de todas las edificaciones, estereotipándose su construcción, al fijarse definitivamente sus fines, y fijándose sus formas arquitectónicas mediante la comprobación mágica; vestiduras y utensilios litúrgicos de todo tipo fueron objeto de las artes decorativas, ligadas a la riqueza acumulada en los templos e iglesias por el fervor religioso"⁴².

Pues bien, el proceso de racionalización-secularización avanza hacia la diferenciación entre ellos y la enfrentada competencia. Tanto la esfera estética como la erótica representan el ámbito naturalmente enraizado con los poderes irracionales de la vida⁴³. La tensión entre ellas y la esfera religiosa no puede ser menor, sin embargo, que la que mantiene ese mismo universo de valores religiosos con las esferas de acción en las que rige la racionalidad conforme a fines (económica, política o científica). La tensión se establece y agudiza tanto más cuanto más se racionaliza la religión en la dirección de una religión interior en la que

los medios mágicos de salvación quedan reemplazados por medios-valores religiosos internos de salvación⁴⁴. El paso del ritualismo mágico a una religión de convicción se ve acompañado por un desplazamiento del arte y consolidación como esfera independiente de la experiencia religiosa. Viene a ser, en este sentido, la religiosidad de virtuosos, en su versión ascético-activa y en su versión mística, sobre todo, la que protagoniza un mayor grado de tensión. Así, señala Weber que la mística se desenvuelve de espaldas a la forma artística, como también el arte, por su lado, se resiste también a todo encorsetamiento ético-ascético de la creación artística: "La forma más irracional de conducta religiosa, la experiencia mística, es en su esencia más íntima no sólo ajena a la forma, no sólo es carente de ella e inefable, sino también hostil a ella, pues cree que precisamente haciendo saltar todas las formas podrá acceder a la "Totalidad" que reside más allá de toda determinación y conformación⁴⁵". Por otro lado, la estética puede enfrentarse a la ética, en la medida en que al artista o al destinatario de la emoción estética puede resultarles una violación de lo más personal y de lo auténticamente creativo, cualquier sujeción de su conducta artística a regulación ética⁴⁶.

La tensión se acentúa además toda vez que el arte se constituye en su desarrollo, en un antimundo de valores con una función redentora de la cotidianidad y de la presión creciente del racionalismo teórico y práctico, llegando a establecerse, a esta luz, una relación de estricta competencia con la religión de salvación⁴⁷. Ahora bien, mientras que la función redentora por la vía religiosa es realizada desde la previa negación del mundo y de toda producto cultural, en cuanto portador de una culpa ética, el arte protagoniza una forma de redención mediante la afirmación de los valores

expresivos de la cultura frente a otras esferas de la vida. Por ello mismo, este acceso redentor que el arte reclama para sí, desde claves propias esto es, con los medios culturales, religiosamente devaluados, será enjuiciado "irracional" desde claves religiosas: "El arte se convierte así en idolatría, en poder competidor y en señuelo engañoso"⁴⁸.

De la racionalización en esta esfera expresiva resulta el desarrollo de las estructuras de conciencia práctico-estéticas que contribuyen a la conformación del estilo de vida del "gozador", orientado hacia una redención intramundana por vía estética. Estas estructuras de conciencia estético-expresivas no cuentan para Weber como elementos impulsores de modernización social toda vez que el artista moderno encarna la figura opuesta al especialista de todo tipo y se consolida, en este sentido, como un poder disolvente, antifuncional para la ciencia y para toda esfera social. Y, sin embargo, la esfera estética quedará convertida con el avance racionalizador, en la esfera de producción artística capitalista-burguesa. Este resultado, que refleja la subordinación de los productos de la cultura racionalizada a estrictos fines económicos, ha sido objeto de estudio detallado para teóricos de la estética, entre los que sobresale Adorno, quien, en el fondo, profundiza en la consideración weberiana del capitalismo moderno como la fuerza determinante y rectora de toda actividad moderna⁴⁹. La actividad artística queda insertada igualmente en la "maraña" de intereses propios del cosmos económico, como lo hace también la racionalización científico-técnica, y la jurídica, no menos que puede hacerlo, incluso, la experiencia erótica.

Dentro de la esfera expresiva puede ser encuadrada, de acuerdo con el intento sistematizador llevado a cabo por Habermas, la experiencia erótica. A ella dedica Weber -como

ocurre con la artística- un mínimo espacio de reflexión, animado por el único interés de mostrar, una vez más, el efecto autonomizador de estas esferas de valor respecto de la religiosa que el proceso de racionalización lleva consigo. O de otro modo, el proceso de constitución de las estructuras de conciencia expresivas modernas. Al igual que en el caso del arte, la experiencia sexual establecía en el pasado estrechos vínculos con la experiencia religiosa: "las relaciones sexuales eran con mucha frecuencia parte integrante de la orgiástica mágica; la prostitución sagrada -que nada tuvo que ver con la supuesta "promiscuidad originaria"-era las más de las veces un vestigio de tal estado en el cual todo éxtasis se consideraba "sagrado"⁵⁰. Esta situación de comunidad se muta conflictiva con la progresiva racionalización de la religión. Y será tanto más antagónica la relación cuanto más se constituyan en esferas autónomas: cuanto más desmagifizada devenga la religión y cuanto más se sublime el naturalismo sexual ingenuo en "erótica", en esfera de goce conscientemente cultivada con una legalidad interna.

Weber analiza de forma esquemática el proceso de surgimiento de la esfera erótica como esfera de valor autónoma. Y considera que la valoración del sentimiento erótico se gesta por vez primera en Occidente en el contexto de desarrollo de las ideas feudales sobre el honor, concretamente como consecuencia de la trasposición del simbolismo de las relaciones de vasallaje a las relaciones intersexuales, eróticamente sublimadas⁵¹. El amor caballeresco (cortés) representa así un "servicio" de vasallaje erótico no a doncellas, sino a esposas, que incluye un código casuístico de deberes y posibilita la "prueba" o acreditación erótica del hombre ante el interés erótico de la dama, figura ésta, además, que se constituye precisamente en virtud de esta función⁵². Con

la cultura de salón el erotismo recibe un nuevo impulso, intensificándose finalmente en el seno de la cultura intelectualizada, como consecuencia del choque con el carácter ascético del estilo de vida profesional. En este último momento, la esfera erótica adquiere valor como puente, el único en un mundo plenamente intelectualizado, por otra parte, que permite vincular al individuo con la fuerza más irracional y más real, por ello mismo, de la existencia⁵³. Se acentúa, como decimos, el valor de esta esfera como "específica sensación de liberación intramundana de lo racional, de triunfo gozoso sobre ello"⁵⁴. Y, en este mismo sentido, la posible relación con la esfera religiosa también racionalizada es, al igual que en el caso de la experiencia artística, una relación de competencia. La experiencia erótica viene a representar un medio secular de salvación intramundana, sobre todo, de su excesiva carga intelectualista: "el amante se siente injertado en el núcleo de lo auténticamente viviente, que es inaccesible a todo esfuerzo racional, y se sabe sustraído tanto a las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales como del embotamiento de la rutina cotidiana"⁵⁵.

En el esquema de pensamiento weberiano el surgimiento de las estructuras de conciencia práctico-eróticas no constituyen un factor clave para la interpretación del tránsito a la modernidad, como tampoco gozaban de este puesto las práctico-estéticas. Será otra de las esferas de la cultura racionalizada, la práctico-moral, la que represente ese factor impulsor de la modernización. Las modernas ideas jurídicas y morales pertenecen también, en este sentido, junto a dichas formas expresivas autorreguladas y enfrentadas a la cultura intelectualizada, y al lado de la ciencia y la técnica modernas, al conjunto de la cultura racionalizada .

La racionalización en la esfera ético-normativa de la cultura significa el desarrollo de éticas profanas basadas en principios generales y universalizables y del derecho formal positivo, esto es, el surgimiento de las estructuras de conciencia práctico-morales postradicionales. Estas adquieren especial importancia dentro del esquema de pensamiento weberiano, por cuanto representan los factores internos que hacen posible la institucionalización de la acción económica y administrativa racional con arreglo a fines, pieza clave en el análisis weberiano del tránsito a la modernidad social. El racionalismo ético y jurídico se produce siguiendo un doble proceso: moral y derecho se independizan, en un primer momento, respecto de las cosmovisiones religiosas a las que inicialmente quedaban vinculadas, sistematizándose en el marco de la filosofía práctica como ética formal y como derecho natural racional, para acabar separándose, en un segundo momento, moral y derecho entre sí, dando paso a un derecho positivo desustantivado.

Pues bien, es también en la época moderna cuando las creencias religiosas dejan de ser fundamento de validez y de obligatoriedad de las normas jurídicas y éticas, y se disuelve la indivisible unión premoderna, presente en toda cosmovisión religioso-metafísica, entre racionalidad teórico-cognitiva y racionalidad normativa. Es el derecho natural la expresión primera de esta creciente diferenciación secularizadora que permite la delimitación de la racionalidad legal como esfera independiente de la racionalidad revelada y de la tradicional. Cuando la revelación religiosa y la autoridad derivada de la santidad de la tradición decaen como fundamentos de legitimación de las normas legales se alza, en efecto, el iusnaturalismo como la única forma de legitimidad del derecho establecido. El derecho natural racional se constituye, por

tanto, en fuente de justificación del derecho positivo y resulta integrado por el conjunto de normas jurídicas cuya validez no depende ni de su carácter sagrado ni tradicional, como tampoco de la voluntad de un legislador legítimo, sino que quedan fundamentadas sobre principios jurídicos de carácter universalista, racionalmente deducibles, por relación a los cuales el derecho positivo puede ser cambiado. Este proceso secularizador de las vías jurídicas, representado en el surgimiento del derecho natural es condición necesaria de un recorrido racionalizador que culmina en la sistematización, formalización y positivización del derecho moderno "estatuido". En caso contrario -como ocurre con el orden legal asiático- prevalece una simbiosis entre prescripciones religiosas y rituales con pretensiones jurídicas: una permante fusión "de obligaciones éticas y jurídicas, exhortaciones morales y preceptos jurídicos, sin ninguna precisión formal, es decir, un derecho no formal"⁵⁶ .

La aportación de la legitimidad iusnaturalista frente al tradicionalismo jurídico es la fundamentación de las normas sobre principios jurídicos formales y de carácter universal. Se considera, en efecto, que "todo derecho legítimo reposa sobre un estatuto (Satzung) y el estatuto se apoya en última instancia en un convenio racional de voluntad". Así la idea del "contrato racional libremente celebrado, ya sea como fundamento histórico real de todas las formas de socialización, incluyendo al Estado, ya como criterio de estimación, llegó a ser uno de los principios formales universales de la construcción iusnaturalista"⁵⁷. Pero asimismo el derecho natural se apoya sobre una base metajurídica, esto es, en criterios materiales dados: "naturaleza" y "razón" representan el criterio material de lo que en sentido iusnaturalista es legítimo. Esta forma de fundamentación formal y material, que pretende la conexión

entre formalismo jurídico y ético, permite su interpretación sustantiva no unívoca, y abre así la posibilidad de la confrontación entre los postulados mismos de justicia material, así como entre el derecho formal y el derecho natural sustantivo. Es decir, el tan defendido derecho natural formal basado en la razón de la libertad de contrato revela claras implicaciones de clase; se trata, como la crítica marxista supo reconocer, de un derecho que más allá de su pretendida formalidad es expresión de intereses de clases implicadas en relaciones de intercambio. Pues bien, en parte debido a esta situación de conflicto, en parte por el propio influjo del racionalismo jurídico, el resultado de este desarrollo es la desacreditación de la axiomática iusnaturalista y la definitiva autonomización del derecho respecto de la moral, encaminándose hacia el puro formalismo jurídico. El derecho pierde así consiguientemente su dignidad supraempírica. El proceso de racionalización jurídica avanza, en este sentido, de una manera incontenible hacia la positivización del derecho como signo de modernidad.

Del derecho moderno destacan, en efecto, tres características, su positividad, su legalismo y su formalismo⁵⁸. En cuanto a la validez y al modo de establecer las normas legales el derecho moderno rige como un derecho positivamente estatuido, fundado sobre principios jurídicos formales de carácter meramente hipotético y susceptibles de creación y de modificación. En cuanto a los criterios de punibilidad no se sancionan las malas intenciones sino las acciones que se desvían de las normas. Y, por lo que se refiere al modo de aplicación de la ley, la sistematización interna es el rasgo que identifica al derecho moderno. Esto último supone la aplicación del pensamiento operacional formal al saber encarnado en la práctica jurídica y la profesionalización

inevitable de la administración de justicia, que la convierte en un medio de organización adecuado para la modernización social. En este sentido, señala nuestro autor que el derecho experimenta una tendencia irreversible "hacia la sistematización y creciente racionalidad jurídica especializada (...), hacia una mayor sublimación lógica y una creciente fuerza deductiva del derecho, lo mismo que hacia una técnica crecientemente racional del procedimiento jurídico" (...); sistematización y racionalización del derecho que favorecen "una creciente posibilidad de cálculo del funcionamiento de la administración de justicia, que es una de las más importantes condiciones previas de las explotaciones capitalistas de carácter permanente"⁵⁹. Bajo esta clave el análisis weberiano del racionalismo jurídico reproduce, una vez más, la problemática de la dialéctica de la racionalización, representada en el conflicto irresoluble entre el formalismo jurídico y la justicia material. Si la progresiva sistematización analítica de los preceptos jurídicos y la profesionalización del mismo favorecen, sin duda, la creciente posibilidad de cálculo del funcionamiento de la administración de justicia, siendo garantía de su alto grado de racionalidad formal, esta superioridad formal del derecho sólo se mantiene sobre la separación estricta entre justicia material y legalidad formal, entre ética, de un lado, y derecho y poder, de otro. Tanto es así que cualquier intento de ideologización del derecho, ya exprese las exigencias de justicia material de ciertas clases o grupos, ya responda a pretensiones de poder de los propios juristas funciona siempre en detrimento del formalismo jurídico: "la precisión jurídica del trabajo es rebajada cuando en lugar de conceptos jurídicos se hacen intervenir en los considerandos de las sentencias consideraciones sociológicas, éticas o económicas"⁶⁰. Señalar

esta tensión no significa -como llega a interpretar Habermas- que Weber descalifique la racionalización material del derecho en favor de la racionalización formal⁶¹. No pretende sino subrayar meramente la dinámica que tiene lugar entre los requisitos formales del racionalismo jurídico y la racionalidad material, y perfilar, en consecuencia, en estos términos de tensión entre legalidad y moralidad- tensión, que afecta tanto a la esfera colectiva como individual- el diagnóstico de la modernidad.

Paralelamente, resulta posible atisbar una analogía estructural entre el desarrollo del formalismo jurídico y el del racionalismo ético, en cuanto que éste desemboca en la creación de éticas seculares caracterizadas también por su formalismo: como éticas regidas por principios subjetivos y universalizables cuyo fundamento de validez viene dado por la fuerza de penetración y capacidad sistematizadora de ese principio abstracto, subjetivamente asumido, y no por los contenidos de valor, siempre plurales y cambiantes. El proceso de racionalización ética supone el desarrollo de la conciencia moral postradicional, secularizada, y este desarrollo se pone en marcha en el seno mismo de la racionalización de las interpretaciones religiosas del mundo. El surgimiento de las religiones de salvación significa la ruptura de una imagen mágica del mundo y el desarrollo de éticas religiosas que, frente al ritualismo mágico, establecen nuevas formas de relación con el mundo simbólico: sustituyen unas relaciones de coerción por una relación mediante la obediencia a normas sagradas. Dentro de estas éticas religiosas cabe distinguir las éticas normativas, convencionales, según leyes concretas, externamente fijados, de las éticas según principios, que resultan de la mayor racionalización y sistematización de las religiones de salvación. En efecto, Weber entiende que el paso

del ritualismo a una religiosidad interior como la expresada por el monoteísmo universalista, entraña los elementos básicos de una ética abstracta según principios. Era, pues, algo que se seguía de la transformación de los principios de la doctrina salvífica de los profetas en una ética orientada conforme a valores religiosos internos como medios de redención⁶².

Podemos concluir, en suma, que la racionalización cultural significa, como hemos visto, la toma de conciencia de la lógica interna de las distintas esferas de la cultura (ciencia y técnica, arte, derecho y moral). La diferenciación hace posible la racionalización de los distintos sistemas simbólicos y de la acción bajo un autónomo criterio abstracto de valor con pretensiones universales de validez: la verdad como criterio de valor de la racionalidad teórico-cognitiva, la rectitud normativa para la racionalidad ética, la autenticidad expresiva para la racionalidad estética. Van surgiendo, por tanto, las estructuras cognitivas, normativas y expresivas postradicionales, que quedan representadas respectivamente en el pensamiento científico moderno, en las concepciones morales y jurídicas modernas y en las concepciones estético-eróticas modernas. Ellas posibilitan una comprensión descentrada del mundo así como diferentes actitudes ante la realidad, también disgregada: una actitud instrumental frente al mundo cognitivamente objetivado, una actitud de adecuación o transformación normativa ante el mundo social, y una actitud expresiva frente a un mundo interno subjetivado. Estas actitudes se traducen, además, en distintas formas de relación práctica con el mundo. Una relación cognitivamente objetivada con el mundo de los hechos, como consecuencia de la racionalización cognitiva; una relación moral y jurídicamente objetivada con el mundo de las relaciones interpersonales, como consecuencia de la racionalización ético-normativa; y un

subjetivismo emancipado de los imperativos de la objetivación por lo que respecta al trato con la propia naturaleza interna individualizada, como resultado de la racionalización expresiva⁶³.

Todo ello permite adelantar como diagnóstico de la cultura moderna un fenómeno de doble rostro: la quiebra de una racionalidad dogmático-carismática significa, a un tiempo, la posibilidad de racionalización de las distintas esferas culturales y la pérdida de sentido global de la realidad y de la acción. A medida que la razón profundiza en su empeño racionalizador de lo real, produciéndose la roturación de la racionalidad en racionalidad científica, normativa, estético-expresiva, desaparece paralelamente la posibilidad de elaborar imágenes integradoras capaces de ofrecer un sentido unitario a la vida y a la acción. Así el proceso de racionalización ha de entenderse como un proceso de desencantamiento en el que tiene lugar la escisión de "la" racionalidad sustantiva, que abre caminos de modernidad. En la descripción de este proceso late, sin duda, el sentido de la tesis de la dialéctica de la ilustración, que es articulada desde esta misma idea de la fragmentación y relativización que acompaña al desarrollo de la razón, pero que queda evidenciada y consumada en lo que sería la paradoja de la racionalización social⁶⁴. Este fenómeno pretende señalar en el pensamiento weberiano el desajuste que se produce entre las posibilidades que la racionalización cultural abre y las que realmente se consolidan en el plano social: hace mención, pues, a los recortes que experimenta la racionalidad moderna. O lo que es lo mismo: al carácter parcial de la racionalización social.

B) Racionalización social como modernización.

En el ámbito social racionalización significa modernización; menciona el proceso de progresiva diferenciación y de mutuo reforzamiento entre la economía capitalista y el Estado moderno. Diferenciación, porque en la modernidad se inicia el desarrollo de un sistema económico despolitizado e internamente regulado (leyes del mercado). No es competencia del Estado, en este sentido, las decisiones económicas, sino garantizar exclusivamente la pacífica realización de las transacciones económicas, interna y formalmente autorreguladas⁶⁵. Relaciones de complementareidad y de estabilización mutua, decimos además, toda vez que, sin duda, la economía moderna necesita para su desarrollo del derecho formal y de la administración racional, ambos instrumentos organizativos del Estado moderno, del mismo modo que estos se consolidan por referencia al racionalismo económico moderno⁶⁶.

Economía y Estado moderno interesan a Weber como factores de modernización. Porque representan la institucionalización, bajo la forma de empresa económica racional e instituto (Anstalt) o aparato de Estado, respectivamente, de ese tipo de la racionalidad conforme a fines que se expande en nuestro mundo.

1. Racionalismo económico moderno: Rasgos y funciones

Con objeto de delimitar adecuadamente los rasgos esenciales de ese fenómeno que tanto para Weber como para Marx representa la fuerza más poderosa que determina la vida del hombre moderno, el capitalismo⁶⁷, nuestro autor utiliza una estrategia interpretativa "negativa"; se aproxima paulatinamente a la noción de economía moderna, rechazando, de un lado, el intento de definirla por recurso exclusivo a la noción de "lucro" y distinguiéndola, por otra parte, de formas capitalistas pre-modernas con las que puede ser confundida⁶⁸. Weber dialoga, en este sentido, con autores coetáneos suyos como Sombart, Simmel o Lujo Brentano quienes, interesados también en el macrofenómeno del capitalismo⁶⁹, han eludido, sin embargo, lo que para él constituye el rasgo esencial de esa actividad económica racional que conforma, en parte, e identifica nuestra cultura occidental: la organización racional del trabajo "formalmente" libre.

Caracterizar el capitalismo empresarial burgués mediante el concepto de "actividad adquisitiva", al modo realizado por los autores citados⁷⁰, representa, a juicio de Weber, un ejercicio parcial por cuanto soslaya, como decimos, algo esencial a ella: su distintiva racionalidad formal. "Afán de lucro", "tendencia a enriquecerse" son conceptos que por sí mismos, debido a su excesiva generalidad, no logran delimitar el fenómeno del capitalismo moderno en cuanto forma económica por relación a otras formas capitalistas de economía y, menos aún, tienen que ver con su ethos propio. Tales conceptos designan tendencias universales: se "encuentran por igual (...)

en all sort and conditions of men, en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra, en toda circunstancia que ofrezca una posibilidad objetiva de enriquecerse⁷¹". Y por lo mismo, resulta igualmente injustificado atribuir a "la actual época racionalista y capitalista (...) un estímulo lucrativo más fuerte que a otras épocas (...). Los titulares del capitalismo moderno no están animados de un afán de lucro superior al de un mercader de Oriente"⁷². Quienes así lo creen trabajan con un concepto demasiado elemental e ingenuo de capitalismo que Weber cree necesario abandonar como punto de partida para una caracterización más precisa del mismo; es más: el capitalismo moderno, por el contrario, debería considerarse precisamente como el freno (Bändigung) o, por lo menos, como la moderación racional de ese impulso irracional"⁷³ universal.

Justamente la noción de "freno", moderación o regulación racional del fin adquisitivo resulta ser el elemento genuino del capitalismo moderno, representado en su ethos. No deja de ser, sin duda, una actividad subjetivamente orientada a la obtención de utilidades deseadas como lo es toda "acción económicamente orientada", según la definición que Weber ofrece de ésta en Economía y sociedad⁷⁴ ; pero se distingue de cualquier forma de actividad adquisitiva por la racionalidad de los medios empleados a ese fin: "significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida a la utilización de recíprocas probabilidades de cambio: en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro"⁷⁵. Es, con todo, una forma de adquisición económica racional⁷⁶, esto es, una "gestión económica" frente a formas de adquisición irracionales⁷⁷.

De acuerdo con esta estrategia interpretativa "negativa" es posible extraer un rasgo primario del capitalismo empresarial burgués, su autorregulación interna. Tras entender por "acción económica" la orientada a la obtención de

utilidades, señala Weber que será "gestión económica" cuando realice su fin por medios pacíficos, esto es, por medios estrictamente económicos y no políticos⁷⁸; y será además "racional" cuando discurra de forma planificada ⁷⁹. El capitalismo moderno está basado en esta "gestión económica racional", distinguiéndose, por ello, de toda actividad económicamente orientada desde las oportunidades que le ofrece ocasionalmente la coyuntura política (capitalismo "aventurero" de tipo político-especulador)⁸⁰ o que se lleve a cabo por los medios que le son legítimos a la esfera política: por medios "violentos" (Raubkapitalismus)⁸¹. Weber contrapone la "gestión económica", por tanto, a toda acción orientada hacia fines que no son estrictamente económicos, aunque en su desarrollo pueda tomar en cuenta la "contextura real" de lo económico, o también a la acción orientada primariamente por esa contextura, pero que aplica de hecho la coacción como medio⁸². Al primer tipo de economía pertenecen el capitalismo financiero (de guerras o de partidos); el capitalismo colonial, orientado a la búsqueda de beneficios a través de la explotación comercial de territorios conquistados bajo prerrogativas políticas y con trabajadores en régimen esclavista; o el capitalismo mercantil de tipo especulativo. Al segundo, el capitalismo fiscal, orientado a la "explotación" continuada de los súbditos, y el capitalismo de usura, consistente también en la explotación de las necesidades ajenas mediante el préstamo⁸³. Lo importante de esta clasificación de formas capitalistas vinculadas a la política en sus fines o en sus medios es mostrar meramente, por contraposición a ellas, la singularidad del capitalismo empresarial moderno. Se trata, como decimos, de formas económicas que pueden ser integradas bajo el título de "irracionales" en la medida en que sus oportunidades de adquisición son dependientes siempre de

factores políticos. Tan antiguas, por tanto, como la historia misma de los estados militares⁸⁴ y, en este sentido, no exclusivas de Occidente.

Frente a esta forma de capitalismo político e irracional, se presenta el capitalismo empresarial, interna y autónomamente regulado por medios estrictamente económicos⁸⁵: por el mercado. Nada más lejos de toda "gestión económica" que la orientación adquisitiva por las oportunidades que ofrece la coyuntura política ocasional o por medios coactivos⁸⁶. La actividad empresarial se orienta de forma más o menos planificada a la ganancia "legal", esto es, a la rentabilidad mediante las oportunidades relativamente estables y calculables que la intervención en el juego regulado del mercado de bienes, de capital y de trabajo ofrece. Rentabilidad y mercado son, según esto, elementos principales y coimplicados en la caracterización de la empresa capitalista, y ambos descansan en la idea misma de calculabilidad. Así la rentabilidad es "un concepto aplicable a todo acto lucrativo que pueda ser calculado de un modo independiente con los medios de la técnica de la contabilidad comercial"⁸⁷. Y del mismo modo se habla de empresa si la actividad económica se orienta por el cálculo del capital⁸⁸.

Ahora bien, no toda gestión económica planificada en forma de empresa es identificable con la moderna organización racional capitalista; ésta, si bien asume, naturalmente, todos los elementos del "capitalismo racional" de empresa (por oposición al capitalismo irracional), queda constituido meramente sobre una forma peculiar de organización racional del trabajo. Weber puede señalar, en este sentido, que "ha habido "capitalismo" y "empresas capitalistas", aunque con escasa racionalización del cálculo del capital, en todos los países civilizados del mundo (...), y no sólo negocios

ocasionales y aislados, sino empresas dirigidas a iniciar continuamente negocios nuevos e incluso "empresas" estables (...) En todo caso, los empresarios capitalistas, no sólo ocasionales, sino también permanentes, son producto de los tiempos más remotos y han tenido una extensión prácticamente universal"⁸⁹. Según esta diferenciación de actividades económicas se permite distinguir, en definitiva, entre un capitalismo irracional, vinculado a la política, una forma de economía autorregulada desde las oportunidades económicas en sentido estricto, apoyadas en la calculabilidad racional, y el capitalismo moderno caracterizado por una forma singular de organización de la empresa.

La singularidad del capitalismo racional moderno occidental queda descubierta, al parecer, en esa organización racional del trabajo formalmente libre. Representa efectivamente la pieza clave de esa forma de empresa racional capitalista que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: "En todos los lugares y tiempos ha existido el comercio (...) igualmente encontramos en las distintas épocas y culturas financiación de guerra, suministros al Estado, arriendo de contribuciones, compra de cargos, etc., pero no una organización racional del trabajo"⁹⁰. Se trata así, repetimos, de una forma económica que presupone los elementos esenciales de la "empresa", a los que añade ciertas estructuras extraeconómicas exclusivas también de la modernidad occidental, que vienen a conferir a la empresa su disposición "moderna".

En este sentido, la empresa burguesa moderna, en cuanto empresa racional, presupone la contabilidad racional como su organon propio, del mismo modo que la separación jurídica entre el patrimonio personal y el de la empresa. Estos dos fenómenos, presupuestos de toda forma de actividad empresarial, adquieren, sin embargo, su máximo desarrollo y

relevancia en conexión con la organización capitalista del trabajo formalmente libre⁹¹. La noción de trabajo "formalmente" libre se asienta sobre la presencia de una clase desheredada y dispuesta, no sólo desde un punto de vista jurídico, sino también económico (acuciados por el látigo del hambre), a vender en el mercado su fuerza de trabajo, susceptible, por tanto, de cuantificación monetaria⁹². Sólo sobre la base del concepto de trabajo "libre" la empresa moderna puede organizar la fuerza de trabajo desde el punto de vista de la eficacia, en la medida en que el trabajo así concebido favorece el incremento de la calculabilidad⁹³.

A estos presupuestos del capitalismo moderno relativos a la empresa racional, hemos dicho que Weber suma ciertas estructuras extraeconómicas de carácter intelectual, legal y político -también gestadas en el seno exclusivo de nuestra cultura- que contribuyen a consolidar la moderna organización racional de la empresa, haciendo del capitalismo moderno un sistema autoperpetuante. El concepto mismo de contabilidad racional inherente a la empresa revela, a primera vista, que el desarrollo de la economía moderna necesita de los resultados del racionalismo científico y técnico⁹⁴. Entre el progreso científico-técnico y el racionalismo económico se establece además una relación de reforzamiento mutuo. Porque si el capitalismo moderno realiza, por un lado, un uso técnico de los conocimientos científicos -de las ciencias exactas de base matemática y experimental-, uso que permite la mejora de sus dispositivos de producción y de organización interna con vistas a una mayor calculabilidad y rendimiento⁹⁵, el avance del conocimiento científico-técnico moderno resulta, a su vez, impulsado y dirigido por los propios fines económicos, convirtiéndose en una primera fuerza productiva⁹⁶. De todos modos, y aunque, sin duda, los intereses económicos puedan

constituirse en fuerzas impulsoras del desarrollo científico, la matriz originaria de la ciencia y de la técnica no puede ser cifrada en esos intereses púramente económicos.

La empresa moderna necesita, según esto, además de los medios técnicos del cálculo, que la racionalización científica proporciona, para la organización del trabajo, de un derecho formal (impersonal y previsible) como medio organizativo y de una administración regida igualmente por reglas formales y calculables⁹⁷. Una maquinaria jurídica formada por especialistas que disponga de un cuerpo sistemático de leyes formales reguladoras de las relaciones económicas, relaciones convertidas a la sazón en relaciones plenamente calculables y previsibles. Y unas estructuras burocráticas que con máxima eficacia y precisión administren la economía hasta hacer de ella una maquinaria económica formalmente perfecta. Sin estos fenómenos específicos del orden social moderno⁹⁸ sería posible cualquier otro tipo de capitalismo premoderno, pero no podría pensarse esa moderna organización racional de la empresa con capital fijo y cálculo seguro. Una vez más "sólo Occidente ha puesto a disposición de la vida económica un derecho y una administración dotados de esta perfección formal técnico-jurídica"⁹⁹.

Finalmente, una vez mencionados estos factores extraeconómicos del desarrollo del capitalismo moderno, Weber realiza una interesante precisión que da la pauta para introducir inmediatamente un último elemento extraeconómico -asimismo genuinamente occidental- indispensable en la interpretación de la génesis del racionalismo económico como elemento de modernización social. Se pregunta por las causas del derecho moderno y de la administración racional, respondiendo -como ya lo había hecho a propósito de la misma cuestión previamente dirigida a la ciencia-, con la negativa a

interpretar genéticamente cualesquiera fenómenos históricos atendiendo exclusivamente al papel que en ello cumplen los intereses¹⁰⁰. Sin riesgo a equivocarse, los "intereses" económicos son en buen grado, como hemos dicho, fuerzas impulsoras del desarrollo de la ciencia. Pero también es verdad que esos intereses no son responsables exclusivos de su origen. El desarrollo del derecho racional se ve igualmente favorecido por los intereses económicos, sin que pueda tampoco concluirse, por ello, que "el derecho moderno sea un producto de aquellos intereses económicos"¹⁰¹. Otras fuerzas, esta vez de carácter ideológico, deben intervenir en la interpretación de la racionalización social; de no hacerlo quedaría sin explicar por qué los intereses capitalistas presentes en otras formas culturales "no orientaron el desarrollo científico, artístico, político o económico por el mismo camino de la racionalización que es propio de Occidente"¹⁰². Estas fuerzas ideológicas que sólo pueden generarse, sin duda, en un contexto infraestructural favorable, reinterpretan, refuerzan e indican la dirección en la que los intereses pueden ser satisfechos, intereses que son para Weber, sin restricción, las fuerzas primarias determinantes de la conducta.

Sin desviar nuestra atención hacia la dinámica relación entre ideas-intereses -tratada en el capítulo siguiente-, desde la que es imposible establecer la originariedad de unas sobre otros en la reconstrucción del proceso de modernización, precisamos el último factor extraeconómico, y el más importante (desde la perspectiva investigadora weberiana) en la interpretación del desarrollo del racionalismo económico moderno. Se trata de un específico ethos, fundamento constitutivo de un estilo de vida orientado metódica y sistemáticamente sobre la base de la idea del deber profesional Berufspflicht¹⁰³ al dominio metódico-racional de

los procesos mundanos, entre los que se cuentan, naturalmente, como uno más, los procesos económicos. Porque el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y del derecho racionales como de la capacidad y disposición de los hombres para dirigir racionalmente su vida económica¹⁰⁴.

También este ethos racionalista-dominador del mundo es específicamente occidental: "la cultura occidental se distingue de todas las demás, todavía, por la existencia de personas con una ética racional de la existencia"¹⁰⁵. Weber sabrá rastrear la raíz de ese ethos en una ética religiosa de carácter ascético y dirigida al dominio racional del mundo; de este espíritu ascético "vuelto al mundo" se nutre, en última instancia, el estilo de vida no sólo del homo oeconomicus, sino del profesional moderno (Berufsmensch) y de la cultura moderna, en cuanto cultural profesional. La ética ascética del deber profesional significa, en este sentido, el fundamento ideológico que consolida el capitalismo racional en sistema inevitablemente dominante de la vida y del destino cotidiano del hombre moderno¹⁰⁶. La reconstrucción weberiana de la genealogía del proceso de modernización gravitará sobre los fundamentos práctico-morales de esa forma moderna de conducirse en la vida (metodische Lebensführung) que no es más, como veremos, que el correlato subjetivo de la racionalidad conforme a fines institucionalizada en el ámbito social moderno.

* * *

Como colofón, simplemente reconsiderar que si revisamos la presente caracterización del capitalismo moderno y de sus factores-premisas de desarrollo, el uso del concepto "racional" aparece como ejercicio recurrente. La empresa "racional", con capital fijo y calculable, núcleo organizativo

de la economía moderna, está orientada de un modo "racional" (consciente y planificada) mediante las oportunidades "racionales" (reguladas y predecibles) que la intervención en el juego formalmente regulado ofrece a la maximización de beneficios (rentabilidad), para lo cual organiza "racionalmente" (bajo cálculo y de modo impersonal) el trabajo formalmente libre con vistas a la eficacia. Este modelo de organización racional de la empresa capitalista presupone internamente la contabilidad "racional" del capital, así como la concentración de los medios de producción en manos de los empresarios y la presencia de un sistema jurídico y administrativo "racionales", esto es, cuyo funcionamiento sea previsible y calculable.

Distintos sentidos del término "racional" que remiten, sin embargo, unitariamente a un tipo peculiar de racionalidad, la racionalidad conforme a fines. Weber llama racionalidad formal de una gestión económica, como vimos, al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente. La gestión económica es, sin duda, el arquetipo de la racionalidad formal; es expresión, en este sentido, de la racionalidad técnica y electiva; esto es, opera mediante el cálculo de medios adecuados con vistas a la optimización de los resultados fijados y racionalmente incuestionables, y mediante el sopesamiento de los fines con las consecuencias previsibles, con las condiciones de contorno y con la alternativa de fines posibles entre sí desde una escala de preferencias asumida y con vistas a orientar la acción hacia la satisfacción de tales intereses económicos de acuerdo con esa escala¹⁰⁷. El carácter formal de la racionalidad económica enraiza en la calculabilidad, calculabilidad que permanece coimplicada con la impersonalidad y el aumento de control técnico-racional de los procesos económicos. Y todo ello dependiente de factores tales

como la monopolización por parte de los empresarios de los medios de producción, del trabajo "formalmente" libre y disciplinado, del perfeccionamiento técnico del cálculo del capital (contabilidad racional), de un sistema administrativo y legal formal y máximamente predecible. Factores que incrementan, en suma, la racionalidad formal, en inevitable detrimento de la racionalidad material, con la que parece mantener relaciones de grado en sentido inversamente proporcional¹⁰⁸. Incluso más allá del conflicto, la institucionalización de la racionalidad conforme a fines en los subsistemas de acción económicos y políticos modernos les convierte en un entorno completamente desfavorable para el desarrollo de la racionalidad material; en un medio que alimenta como signo de modernidad su eclipse, quién sabe si definitivo¹⁰⁹.

2. Estado racional moderno.

El otro factor de modernización, marco institucional en el que queda materializada igualmente la racionalidad conforme a fines, es el Estado moderno. Diferenciación y reforzamiento mutuo son, como dijimos, las formas de relación que economía y Estado mantienen como signo de modernidad. Si bien el sistema económico moderno es autorregulado, solamente puede subsistir en el seno del Estado racional¹¹⁰, en cuanto éste se asienta sobre los instrumentos de organización que son, a un tiempo, garantes de la racionalidad formal de la empresa moderna: de un derecho formal y de una administración burocrática.

Como en el caso de la economía moderna, el Estado es expresión del racionalismo que identifica la modernidad occidental. Con vistas a delimitar ese tipo de racionalidad nos restringimos, como hicimos a propósito del capitalismo, a presentar ciertos rasgos fundamentales del Estado moderno que atestiguan su racionalidad formal. Weber rehusa a definir este tipo de "asociación política" con ordenaciones estatuidas en que consiste el Estado, recurriendo a sus fines propios¹¹¹, siempre susceptibles de variación, y se centra en el medio, "que sin serle exclusivo es ciertamente específico para su esencia indispensable: la coacción física"¹¹². En su pleno desarrollo, el Estado deviene Estado moderno que, formalmente caracterizado, se distingue porque orienta su actividad según un orden jurídico y un orden administrativo que pretenden "validez no sólo frente a los miembros de la asociación, sino también respecto de toda acción ejecutada en el territorio al que se extiende la dominación"¹¹³. Así pues, su núcleo organizativo lo constituye el Anstalt, "instituto" o aparato racional del Estado, hecho éste que subraya su interna ramificación en instituciones; dispone de un poder militar permanente y centralizado; monopoliza el uso legítimo de la violencia como medio para mantener el orden vigente; organiza la administración burocráticamente; y cuenta con un derecho formal positivizado como instrumento organizativo ¹¹⁴. De todos ellos, los dos factores del Estado moderno que reflejan con mayor claridad la racionalidad conforme a fines son el derecho formal y la administración dominada por funcionarios especializados.

La racionalidad del derecho moderno queda expresada en su formalismo. La formalización del derecho es el resultado de un proceso de diferenciación y autonomía de la esfera

jurídica respecto de la religiosa, de un proceso de secularización¹¹⁵, que al tiempo que es garantía de su eficacia técnica (basada en su alto grado de calculo y predicción), es la raíz del posible y siempre latente conflicto entre la racionalidad formal y material en cuestiones jurídicas. El derecho moderno deja de ser "un reino de gracia y arbitrio libres, de favores y apreciaciones personalmente motivados", para someterse a "fines objetivos"¹¹⁶. No entramos, sin embargo, en el análisis histórico-genético del derecho racional-formal desde una justicia "pre-racional" vinculada a las tradiciones sagradas (justicia carismática), pasando por la justicia Cadí, no formal y administrada de acuerdo con juicios de valor éticos concretos, y una justicia formal, pero no subordinada a nociones racionales, sino fundada en la "analogía" y en "precedentes judiciales" concretos (justicia empírica)¹¹⁷. Simplemente queremos subrayar el carácter formal de la racionalidad jurídica moderna, revelada en los tres fenómenos siguientes: en la naturaleza misma de las normas legales, en el modo de establecer las normas, y en la particular forma de su aplicación¹¹⁸.

De un lado, el derecho racional está compuesto de principios generales, carentes de un carácter sustantivo y sistemáticamente relacionados entre sí, constituyendo un cuerpo abstracto internamente consistente por relación al cual cualquier situación de hecho concreta cae bajo su consideración, en cuanto queda subsumida bajo él¹¹⁹. El medio de establecimiento de esas normas generales, por otro lado, es el consenso y no la arbitraria imposición a través de la revelación o de la tradición. Se trata, por tanto, de normas conscientemente estatuidas y, en cuanto tales, modificables y susceptibles de aprendizaje, lo que abre la posibilidad de una profesionalización del mismo¹²⁰. Finalmente, por lo que

respecta a la práctica jurídica, la racionalidad formal del derecho viene expresada en la restricción de la judicatura a la aplicación de las reglas generales a casos concretos¹²¹, lo que asegura la estabilidad y el cálculo del procedimiento jurídico.

El formalismo capacita al sistema jurídico a operar como una maquinaria técnicamente perfecta, garantiza a los diversos particulares el máximo relativo "de posibilidad para el cálculo racional de las probabilidades y consecuencias jurídicas de su actividad con arreglo a fines"¹²², y abre además un espacio a la libertad formal o negativa al representar los intereses legales formales de los individuos. Pero el mismo carácter abstracto que convierte al derecho formal en técnicamente perfecto y que abre espacios de libertades e igualdades también formales, vulnera, sin embargo, y entra en conflicto con ciertos ideales materiales de justicia¹²³: con postulados sustantivos, de naturaleza ética, religiosa sobre los contenidos de justicia. En efecto: "la "igualdad jurídica" y la exigencia de garantías jurídicas contra la arbitrariedad requiere una "objetividad" racional formal por parte del régimen de gobierno, en oposición al capricho personal libre derivado de la gracia propia de la antigua dominación patrimonial. Sin embargo, cuando en alguna cuestión particular el ethos domina a las masas -y queremos prescindir completamente de otros instintos-, los postulados de la "legalidad" material encaminados al caso concreto y a la persona concreta chocan inevitablemente con el formalismo y con la fría "objetividad" normativa del régimen burocrático, de suerte que entonces debe rechazarse emotivamente por esta razón lo que había sido racionalmente exigido"¹²⁴. Esta cuestión subraya, una vez más, las lagunas que desde un punto de vista material puede presentar el formalismo legal, máximamente eficaz y técnicamente ejemplar. Y con ello, el problema que

está a su base, latiendo y reapareciendo constantemente en el análisis weberiano de la racionalidad: la cuestión del perspectivismo de lo racional y del eterno conflicto entre racionalidad formal y material.

La administración racional, inevitable y progresivamente burocrática, es piedra de toque no sólo del Estado moderno¹²⁵ sino también de la moderna economía, dadas las particulares relaciones de reforzamiento que entre ellos mantienen. De un lado, en efecto, las relaciones económicas modernas, puramente formales, sujetas al calculo y a la previsión de los resultados, pueden ser establecidas, según indicamos, exclusivamente en el ámbito de un derecho y de una administración que funcionen con un alto grado de perfección formal: como máquinas eficaces¹²⁶: "La peculiaridad de la cultura moderna, especialmente su subestructura técnico-económica, exige esta "previsibilidad" o calculabilidad del resultado"¹²⁷. Pero Weber se refiere, al mismo tiempo, a la economía moderna, si no como condición previa indispensable sí como supuesto normal para la estabilización de regímenes burocráticos, por cuanto constituye el fundamento económico más racional sobre el que estos pueden subsistir en su forma también más racional¹²⁸. Nos encontramos así ante el fenómeno de la funcionalidad o adecuación circular de la administración burocrática y del derecho moderno respecto del desarrollo de la acción racional económica conforme a fines¹²⁹.

La administración burocrática no es, sin embargo, el medio de organización exclusivo de la gran empresa capitalista y del Estado moderno, sino que conviene, además, a la totalidad de los órdenes sociales de la modernidad: a todo tipo de asociaciones, al ejército, a la iglesia, a los partidos, y a las universidades. "Toda nuestra vida cotidiana está tejida

dentro de ese marco"¹³⁰ "administrado", pudiéndose hablar incluso de una "burocratización universal" como "destino" del racionalismo específicamente occidental¹³¹:

"Es claro que el "funcionario", incluso el funcionario especializado, es un producto antiquísimo de las más diversas culturas. Pero ningún país ni ninguna época se ha visto inexorablemente condenado como occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, técnico y económico de nuestras vidas, en los estrechos moldes de una organización de funcionarios especializados, y ninguna ha sabido de funcionarios estatales de formación técnica, comercial y, sobre todo, jurídica, como titulares de las más importantes funciones cotidianas de la vida social" ¹³².

La extensión y el dominio de la organización burocrática moderna en todos los órdenes de la vida social se debe precisamente a su superioridad técnico-formal¹³³ frente a cualquier otra forma de organización premoderna. Superioridad "objetivamente" determinable que queda expresada en la metáfora mecanicista, reconocido recurso tan frecuente en el pensamiento social como en la creación literaria¹³⁴:

"Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, y especialmente monocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar"¹³⁵.

I. El alto grado de eficacia cuasimecánica de la administración burocrática resulta dependiente, por un lado, de la impersonalidad de su proceder y de la base cognitiva especializada que hace del funcionario un "especialista". Una resolución imparcial es objetiva toda vez que consiste en la mera aplicación formal de ciertas reglas generales a casos particulares subsumibles bajo ellas. La perfección formal, el aumento de las posibilidades de la maquinaria administrativa de previsión y control queda fundada, sin duda, en esa forma de proceder imparcial y objetiva. Imparcialidad que no le conviene en exclusiva a la administración moderna, sino que se corresponde también con la impersonalidad formal de las relaciones de mercado y del formalismo jurídico modernos. "Sin acepción de personas" es así el lema regulador del "mercado" no menos que de la práctica jurídica. La burocracia procede según "criterios objetivos", reglas generales previsibles, sin odio y sin pasión, sin amor y sin entusiasmo, "bajo el principio sine ira ac studio. Su peculiaridad específica tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se "deshumaniza", cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se retraen al cálculo"¹³⁶.

Pues bien, esta cualidad formal de la administración moderna queda expresada en el denominado por Weber "principio del reglamento o de las normas generales". Este principio señala el modo de desempeñarse el "cargo" funcional: siempre mediante el ajuste a normas generales fijadas en un reglamento sometido a aprendizaje¹³⁷. Este "laberinto" de disposiciones

legales exige, en efecto, un conocimiento especializado y "una tecnología especial (que es, según los casos, la jurisprudencia, la administración, las ciencias comerciales), "en cuyo aprendizaje habrán de entrenarse concienzudamente los aspirantes al funcionariado"¹³⁸, y sobre cuya base se efectúa la selección "objetiva", por contrato o nombramiento, que le permitirá desempeñar, en cuanto individuo con una cualificación profesional acreditada, su exclusiva competencia rigurosamente fijada¹³⁹. En este sentido, la racionalidad técnico-formal administrativa queda vinculada necesariamente al racionalismo técnico-cognitivo, representado bajo la forma de un saber especializado que se constituye, por tanto, en el "instrumento de la superioridad formal de este tipo de administración"¹⁴⁰. Weber enuncia esta idea en el principio general de la burocracia del "aprendizaje profesional".

II. La racionalidad formal de la organización burocrática moderna es dependiente, por otra parte, como también lo era la economía racional, de la división del trabajo y de la separación del funcionario de los medios administrativos. Sobre la base de esa división del trabajo se asienta naturalmente la especialización técnico-cognitiva y el "principio de competencias o atribuciones oficiales fijas"¹⁴¹. La distribución de las tareas administrativas necesarias para cumplir los fines de la organización burocrática (deberes reglamentados) es establecida, según enuncia ese principio, mediante leyes o disposiciones reglamentarias¹⁴². Junto a ello, decimos, la separación del funcionario de los medios administrativos representa una más de las condiciones de la perfección formal administrativa. Y para Weber este fundamento económico decisivo, "la "separación" del trabajador de los

medios materiales del trabajo -de los medios de producción en la economía, de los medios bélicos en el ejército, de los medios monetarios en todos ellos, de los medios de investigación en el instituto universitario y en el laboratorio- es común como tal fundamento decisivo tanto a la empresa político-militar estatal moderna como a la economía capitalista privada. En ambos casos, la disposición de dichos medios está en manos de aquel poder al que el aparato de la burocracia (jueces, funcionarios, oficiales, capataces, empleados, suboficiales, etc.) obedece o a cuya llamada atiende"¹⁴³. Bajo el "principio del cargo", nombra Weber esta separación entre la actividad burocrática y la esfera privada, y entre los medios y recursos oficiales y los bienes personales¹⁴⁴.

III. La racionalidad técnico-formal de la moderna administración presupone, finalmente, la racionalización del sistema de la personalidad que viene a expresarse en la orientación disciplinada y sistemática de la conducta hacia el ejercicio de los fines que el "cargo" impone y que son asumidos, en este sentido, como "deberes" incondicionados. Que la administración funcione con una eficacia "maquinal" requiere que el burocrática dirija metódicamente su conducta hacia el cumplimiento de las atribuciones oficiales fijadas por disposición administrativa, en cuanto tales, no sometidas ni sometibles a discusión racional. La gran máquina objetiva necesita de individuos enteramente entregados a la realización de su cargo, esto es, que al margen de sus convicciones asuman los deberes objetivos delimitados por su función-profesión hasta quedar convertidos en meros "engranajes" de la maquinaria, en ruedecillas "sin alma" (Entseelung)¹⁴⁵,

integradas en un mecanismo de movimiento continuo que le prescribe una dirección fija, un fin objetivo que entienden como "deber profesional"¹⁴⁶. Necesita, en definitiva, que se cumpla el principio general de "dedicación" al cargo ¹⁴⁷.

La subordinación incondicional al cumplimiento del deber profesional, la obediencia "ciega" de las normas y de los reglamentos habituales del cargo, al tiempo que representa una condición subjetiva de la eficacia burocrática es también, y sobre todo, condición de su indestructibilidad ¹⁴⁸. El funcionario proclive a quedar convertido, por mor de la eficacia, en una pieza instrumental que orienta su acción conforme a valores al cumplimiento de los fines prefijados y racionalmente incuestionables del "cargo", contribuye a la realización de los intereses generales de la gran maquinaria que no pueden ser sino los relacionados con su eterna pervivencia como sistema. El burócrata representa la figura adaptativa por excelencia. Es más: aun cuando la idea del "deber profesional" que mueve a la acción racional conforme a fines en la esfera administrativa se desprenda de su originaria raíz ético-religiosa, como consecuencia del avance inevitable del proceso de racionalización-secularización, permanecerá, no obstante, arraigada sobre fundamentos puramente adaptativos, "la disciplina como obediencia mecanizada, como adiestramiento automático inevitable que le fuerza a "marchar al paso", y a adaptarse completamente a la organización colectiva"¹⁴⁹. Y así desde fundamentos ético-religiosos o adaptativos, el resultado es el mismo: la racionalización metódica de la conducta fielmente dirigida al cumplimiento de los fines-exigencias de la gran maquinaria, sea ésta la maquinaria administrativa, la

máquina de trabajo en la industria moderna o la máquina de guerra.

Así pues, en todos estos ámbitos que la burocratización abarca, su permanencia es dependiente, en buena medida, de la orientación incondicionada hacia el cumplimiento metódico, disciplinado y escrupuloso del deber profesional, de la consciente entrega a las exigencias de los fines que su labor-función impone. La eliminación de este disciplinamiento de la conducta y, con ella, la quiebra de la burocratización es contemplada por Weber con una elevada dosis de pesimismo, toda vez que el funcionamiento de la maquinaria económica y política, como toda forma de organización moderna, precisa de un mecanismo burocrático técnicamente perfecto¹⁵⁰. En este sentido, "modernización"- "burocratización"- "pérdida de libertad" - "desfundamentación ética de la vida práctica" se revelan en el análisis weberiano como términos coimplicados.

Pues bien, en definitiva, estamos ante un modelo típico-ideal de organización moderna que es expresión ejemplar, donde las haya, de la racionalidad técnico-formal. Decimos que el alto grado de racionalidad formal de la administración moderna queda recogida a la perfección en la "cara positiva" de la metáfora mecanicista. Su superioridad desde una consideración técnico-formal que sigue criterios de eficacia es, por tanto, tan indiscutible como la superioridad de la máquina sobre el trabajo manual. La "cara negativa" de esta maquinaria eficaz sale a la luz, sin embargo, con tal de que sea sometida a enjuiciamiento "material": con tal de que deje de ser considerada desde el criterio de eficacia y corrección técnica y pase a serlo desde criterios de valor éticos, religiosos, o desde cualquier otro valor sustantivo. Como en el

caso de la racionalidad de las relaciones económicas modernas y del formalismo jurídico, la racionalidad formal de la administración moderna puede entrar en inevitable conflicto con la racionalidad material-valorativa. Parece ser, por tanto, sino natural de una racionalidad disgregada el conflicto general entre su aspecto formal y material. El aumento de precisión técnico-calculística está ligado íntimamente a la impersonalidad deshumanizante, de tal suerte que cuanto más racional desde una consideración formal pueda ser enjuiciada la organización moderna y más se acerque su funcionamiento a la perfección técnico-maquinal, tanto más susceptible deviene de ser estrictamente "irracional" desde un punto de vista material.

En esta contraposición entre racionalidad formal y material se vislumbra, de nuevo, la recurrente cuestión de la noción perspectivista de lo racional. Paralelamente, en ella aparece también el diagnóstico crítico-pesimista de los resultados de la racionalización y burocratización de la vida, en el que se atisba la propia posición valorativa de nuestro autor. Redundando en la imposibilidad de emitir juicios de racionalidad unívocos y objetivos sobre una determinada acción, el discurso weberiano acerca del proceso de racionalización en la esfera social-administrativa se empeña en mostrar el carácter ambivalente de este proceso, carácter ambivalente que se trasluce asimismo en la propia producción intelectual weberiana -alentando, por lo demás, las más dispares interpretaciones de la misma. Mientras que en Economía y sociedad Weber elabora un modelo típico-ideal de burocracia a partir de las características de la burocracia de la Alemania guillermina, subrayando la suma

perfección formal de la racionalidad burocrática, tanto más cuanto más deshumanizada, en los Escritos políticos, sobre todo, esboza un diagnóstico crítico-pesimista de este proceso: muestra la cara negativa de la metáfora mecanicista¹⁵¹. Y así Weber concluye, por un lado, que la racionalización de la sociedad desencadena y exige el despliegue de la racionalidad formal, lo que se traduce en la despersonalización de las relaciones sociales y el sometimiento de la vida humana en su totalidad a la lógica impersonal de los sistemas racionalizados administrativos. Viene a perfilar así con claridad el "precio" real de la modernización. Pero para alzarse, por otro lado, como el crítico más lúcido de ese tan alto, aunque inevitable, "precio" que acompaña como condición a la modernización, apoyándose, para ello, más en la fuerza que da la voluntad que en la propia fe en la racionalidad. De ahí se deduce el enjuiciamiento weberiano del proceso de modernización como un desarrollo en el que se consuma la pérdida de libertad y el eclipse del individuo genuinamente autónomo, en aras de la articulación orgánica de un mundo plenamente administrado, y en el que quedan a la luz los límites de la racionalidad desarrollada. Este diagnóstico crítico-pesimista sobre el panorama que deja tras de sí el avance de la racionalidad y sobre el futuro que la acompaña es realizado por Weber necesariamente teniendo como fondo una noción enfática de "razón"¹⁵². Noción, sin embargo, más deseada que racionalmente justificable. En este sentido se habla de Weber como un liberal desesperado, que se aferra con desesperanza pero con fuerza a la defensa de una racionalidad y de unos valores (quizá) definitivamente agostados. Desde el pesimismo de la inteligencia pero guiado por una voluntad firme¹⁵³, Weber

reclama, a pesar de todo, la constitución de un estilo de vida en el que el individuo no pierda para siempre lo que de suyo le conviene: la capacidad para autodirigirse. En ello juega una baza crucial el compromiso con valores últimos, aunque no menos que el análisis clarificador de fines, su consistencia o la responsabilidad ante las consecuencias de la acción por valores. En definitiva, asumiendo la convicción que prima el valor del individuo y de la autodeterminación como núcleo de la personalidad moral, Weber pretende preservar las condiciones de la racionalidad valorativa en cuanto que al hacerlo se preserva propiamente la dignidad de lo humano.

C) Racionalización vital-personal: formación de un estilo de vida "racional"

A la racionalización cultural y social corresponde en la esfera subjetiva la racionalización personal-vital. La racionalidad occidental moderna queda expresada en el sistema de la personalidad¹⁵⁴ bajo la forma de un "estilo de vida" metódico-racional que se deja sentir en el modo de afrontar la acción en todas y cada unas de las esferas de actividad. Constituye el ámbito de las actitudes y disposiciones para la acción, cuyos fundamentos motivacionales Weber remite a ciertas estructuras práctico-morales de cuna religiosa que se consolidan, en este sentido, en clave fundamental para la reconstrucción genética del proceso de modernización.

Los rasgos fundamentales de ese estilo de vida moderno podrían ser resumidos así. La racionalización y disciplinamiento de la conducta en torno a la categoría de tiempo; una actitud ascética intramundana (innerweltlich) que se manifiesta tanto en las relaciones que el individuo establece con la naturaleza externa como en las relaciones interpersonales y en la forma de relacionarse con su propia subjetividad. Dominio de la naturaleza externa objetivada y naturaleza interna reprimida¹⁵⁵ es el "balance" de ese ascetismo "vuelto" al mundo, que desde la negación del mismo tiende, no obstante, a transformarlo según principios ascético-racionales. Este radical dominio ascético de la realidad encuentra su ámbito de realización metódica en el ejercicio profesional como fin en sí, con lo que el trabajo cotidiano aparece moralmente reforzado, como actividad dadora de sentido

a la vida del individuo y como espacio objetivado de acreditación ética¹⁵⁶.

La idea del "deber profesional" representa, según esto, la categoría configuradora de dicho "estilo de vida" ¹⁵⁷, que será estilo de vida propio no sólo del empresario, del trabajador industrial o del funcionario especializado, sino del hombre moderno, en cuanto "profesional". Por ello mismo es pieza nuclear del ethos moderno: de aquella idea tan cercana a nosotros -y tan incomprensible en sí misma-, como señala Weber¹⁵⁸, del disciplinamiento de la conducta hacia la práctica profesional, sólo posible, por lo demás, desde la referida organización racional del tiempo como tiempo de trabajo/ocio y desde el autodomínio ascético.

Interesa señalar, finalmente, que este estilo de vida significa en su origen, o más bien resulta, de la fusión entre la racionalidad conforme a valores y conforme a fines, toda vez que se constituye y gravita sobre una integrada y sistemática orientación de la conducta en torno al cumplimiento del deber profesional. Cumple, por tanto, todas las condiciones formales de la racionalidad práctica, y es, en definitiva, el tipo de racionalización íntima que subyace a la racionalización objetiva expresada en todas las esferas institucionales, y el correlato subjetivo de aquella ética regida por principios, que resulta de la racionalización cultural en la esfera normativa y cuya figura histórica concreta queda representada, para Weber, en la ética protestante. La racionalización vital-personal ocupa, de este modo, una situación mediadora entre la racionalización cultural y la social. Lo que supone que la fijación institucional de las estructuras de conciencia modernas dispuestas en el plano cultural se consigue a través de su internalización y expresión en "modos de vida".

* * *

Hasta aquí llega la caracterización de las distintas manifestaciones o modos de aparición de la racionalidad occidental moderna, realizada desde tres categorías o dimensiones ordenadoras de la realidad, la dimensión cultural social y subjetivo-personal. A partir de ahora abordamos el análisis de la lógica de la racionalización moderna occidental. De acuerdo con Habermas es posible llevarla a cabo en dos momentos diferenciados, que vienen a mostrar dos niveles, también distintos, en la reflexión weberiana sobre el tema ¹⁵⁹.

La reconstrucción weberiana del proceso de racionalización moderna toma como punto de partida el proceso de desencantamiento que se descubre en la historia de las "imágenes" religiosas del mundo, y en el que se cumplen las condiciones internas para la constitución del racionalismo moderno. El resultado es, de acuerdo con el esquema habermasiano, la desmembración de "la" racionalidad en "racionalidad científica", "racionalidad normativa" y "estético-expresiva" como ámbitos de validez autónomos; lo que significa la apertura de una visión moderna del mundo, desencantada e irremediablemente pluralista. La transferencia de esta concepción moderna desde el plano de la tradición cultural en el que emerge, al plano de la acción social y del orden institucional en el que se consolida el proceso de modernización, representa justamente el interés de las páginas que siguen. Weber interpreta este paso recurriendo al papel que en ello cumplen las estructuras de conciencia práctico-morales postradicionales; es decir, centrándose en el surgimiento de una ética de la intención capaz de conformar ese estilo de vida metódico-racional en el que quedan valorativamente asentadas

las orientaciones de acción racionales con arreglo fines y cuya materialización institucional en el orden social y político es interpretada como signo de modernidad. En este sentido, por lo que se refiere a la reconstrucción weberiana de la modernización, nos interesa fundamentalmente precisar el proceso de filtración de esa ética a través del sistema de la personalidad, en el orden social. O lo que es lo mismo: el proceso de constitución de un estilo de vida racional-dominador del mundo de los hechos y de las relaciones interpersonales en el ámbito de la acción institucional¹⁶⁰.

¹ Einleitung, p.117, E.S.R., I., p. 215.

² W.G., II, V, §7, p. 256; 304; 307; E.S. p. 399; 341; 403; Einleitung, p. 102; E.S.R., I, p. 205. En esta línea de argumentación, Weber se opone a la interpretación nietzscheana de la genealogía de la ética de salvación judeo-cristiana como una forma sublimada de "rebelión de esclavos". (Cfr. La genealogía de la moral, ed. cit., § 7-10). Para Weber, toda ética religiosa de salvación tiene como "condición trascendental" esa tendencia inherente al hombre a interpretar el mundo como un todo con sentido y a adoptar una actitud hacia él. Y, en este sentido, a juicio de Weber, Nietzsche pasa por alto que la negación judeocristiana del mundo tiene su paralelo en toda religión de salvación; por tanto, en toda racionalización religiosa. Esa devaluación religiosa del mundo representa una interpretación "dualista" del mismo por la que éste queda racionalizado bajo un principio unitario: bien sea la "culpa" esencial a toda creación, convertida así en massa perditionis, bien sea el mundo de los fenómenos y acciones fugaces frente al ser permanente, orden eterno que reposa en un sueño sin ensueños (Cfr. W.G., II, V, §8, p. 319). Por su parte, el contenido concreto de la salvación junto a los medios de salvación responde, sin duda, a una "indigencia" concreta de los grupos portadores (a los intereses materiales o psicológicos). En cualquier caso, es ilegítima la reducción materialista o psicologista de una ética religiosa a los intereses materiales o psicológicos de los grupos portadores de dichas éticas. Weber subraya, en oposición a todo reduccionismo, un juego dialéctico de adecuación significativa entre las ideas religiosas y los intereses de todo tipo; sólo desde él puede ser interpretada la especificidad de cada religión y de cada ética de salvación. (Para esta crítica, Cfr. W.G., II, V, pp. 285-314; asimismo, Einleitung, pp.195-105).

³ Einleitung, p. 102; E.S.R., I, p., 205.

⁴ W.G., II, V, §7, p. 304; E.S., p. 394.

⁵ Cfr. VILLACANAS, J.L., o.c., pp. 519-21.

⁶ Política, p. 168.

⁷ En este sentido, Weber entiende la teodicea como la elaboración intelectual en la que se ensaya una respuesta al problema de la conciliación entre la pretensión racional de un orden ético-metafísico en el mundo y la existencia del sufrimiento innecesario. Este problema se presenta en su radicalidad en las religiones monoteístas: "cuando se discurre en la dirección de un dios único supramundano y universal, tanto más agudo se hace el problema de cómo hacer compatible el infinito poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna" (W.G., II, V, §8, p. 315; E.S., p. 412).

⁸ Cfr. GIDDENS, A., Política y Sociología en el pensamiento de Max Weber, Alianza, Madrid, 1972, p. 69.

- ⁹ HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 216.
- ¹⁰ Cfr. L.c., p. 249; L.c., p. 331.
- ¹¹ W.L., p. 578; Ciencia, pp.199-200.
- ¹² W.G., II, V, §7, p. 308; E.S.R., pp. 403-4.
- ¹³ Einleitung, pp. 103-4 ; E.S.R., I, p. 205.
- ¹⁴ HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 273.
- ¹⁵ Cfr. WELLMER, Albrecht, o.c., p. 73.
- ¹⁶ Einleitung, p. 117; E.S.R., I, p. 215.
- ¹⁷ Ibidem.
- ¹⁸ W.L., p. 183; Objetividad, pp. 72-73; Lógica, p. 113;
- ¹⁹ Si el término "positivismo" se asocia a una concepción tecnológica y cientifista del conocimiento y de sus aplicaciones, es Bacon, como generalmente se ha visto, un positivista avant la lettre; así lo entiende el mismo Comte cuando se refiere al canciller como el gran impulsor del positivismo, sin olvidar, desde luego, a Descartes y Galileo en esta misma línea de contribución. (cfr. Curso de Filosofía positiva. ed. cit., pp. 46, 56, 60) .
- ²⁰ Cfr. BRUBAKER, R., o.c., p. 9.
- ²¹ El esquema que permite sistematizar la teoría weberiana de la racionalización occidental es la triple división entre cultura, sociedad y personalidad (Cfr. Habermas, J., T.A.C., I, p. 214).
- ²² Cfr. G.A.R., I, p. 1; E.S.R., I, p. 11.
- ²³ Cfr. HABERMAS, J., La reconstrucción del materialismo histórico. Taurus, Madrid, 1983, p. 19.
- ²⁴ W.B., p. 578; Ciencia, p. 200.
- ²⁵ Zwischenbetrachtung, p. 520; E.S.R., I, p. 464.
- ²⁶ Zwischenbetrachtung, p. 517; E.S.R., I, p. 462-63.

- 27 Zwischenbetrachtung, p.520; E.S.R., I, p. 464.
- 28 Cfr. Zwischenbetrachtung, p.515; E.S.R., I, p. 460.
- 29 Zwischenbetrachtung, p. 515; E.S.R., I, p. 461. Zwischenbetrachtung, p.512; E.S.R., I, p. 459.
- 30 W.B., p. 582; Ciencia, p. 206.
- 31 Zwischenbetrachtung, p. 515; E.S.R., I, p. 460.
- 32 Cfr. LOWTH, K., Max Weber's position on science. In: "Max Weber's Science as a vocation", Peter Lassman , Irving Velody & Herminio Martins (eds). London, Unwin Hyman, 1989,pp. 138-156.
- 33 L.c., pp. 517-8; L.c., p. 463.
- 34 Ibidem; L.c., pp. 462-63.
- 35 W.B., p. 581; Ciencia, pp. 205-206.
- 36 W.B., p. 592; Ciencia, pp. 222-223; Cfr. W.L., pp. 149-50; Objetividad, pp. 42-43.
- 37 Cfr. W.L., p. 239. Esta tesis de la separación y autonomía de dos esferas de acción, la científica y la normativa, instala a Weber en la tradición que inaugura Hume con la crítica al naturalismo ético expresada con claridad en el famoso "is-Ought passage" (T469).
- 38 GONZALEZ GARCIA, J.M., Sobre dioses y demonios: decisionismo y razón práctica en Max Weber, ed. cit., p. 210.
- 39 Cfr. W.L., p. 154; Objetividad, p. 46; W.L., p. 493; Neutralidad, p. 238.
- 40 HABERMAS, J., T.A.C., I,, p. 219.
- 41 Zwischenbetrachtung, p. 500; E.S.R., I, p. 451.
- 42 Ibidem.
- 43 Ibidem.
- 44 Zwischenbetrachtung, p. 485; E.S.R., p. 441.
- 45 Zwischenbetrachtung, p. 502; E.S.R., I, p. 452.

46 Zwischenbetrachtung, p. 501; E.S.R., I, p. 452.

47 L.c., p. 502; 452.

48 L.c., p 502; L.c., pp. 452-53

49 Cfr. sobre esto MUÑOZ VEIGA, Jacobo, El manuscrito en la botella. Revista de Occidente, 1984.

50 Zwischenbetrachtung, pp. 502-503; E.S.R., I, p. 453.

51 Zwischenbetrachtung, p. 505; E.S.R., I, p. 455.

52 Aunque Weber no es suficientemente explícito en esta reconstrucción histórica de la esfera erótica, puede desprenderse de su afirmación lo siguiente. Considera que mediante el servicio de vasallaje erótico prestado a esposas el hombre se "prueba" no ante sus iguales -en contraste con el masculinismo de los griegos-, sino ante el interés erótico de la dama. Por el contrario, -y repito, por lo que puede deducirse, a primera vista, de la escueta exposición de nuestro autor-, los más recientes análisis sobre el tema vendrían a rebatir esa supuesta "quiebra del masculinismo", si puede hablarse así, al considerar que en esta forma de relación amorosa, la "dama" representaba la figura de un simple "señuelo", a través de cuya relación el hombre podía "probarse" ante sus iguales como fiel cumplidor de las relaciones de vasallaje. Así para DUBY el amor cortés es interpretado en el sentido de una "justa amorosa", como una prolongación de los juegos de torneo que adquiere un "valor" propio, por cuanto cumple una serie de funciones. Una función educativa: por una parte, de autodisciplinamiento ante las resistencias de seducción de la dama-casada, que es, en este sentido, educadora, además de señuelo. Sirve además para reforzar los valores caballerescos y para mantener, en consecuencia, el orden feudal. En este sentido, el contenido del aprendizaje es reconstruir en una clave distinta el servicio de vasallaje. El joven aprende a servir a su señor, y en ese "juego educativo" la mujer es instrumentalizada como mero intermediario. Cfr. DUBY, George, El amor en la Edad Media y otros ensayos. Alianza, Madrid, 1990, sobre todo, pp. 66-73, y 42-45.

53 Cfr. Zwischenbetrachtung, p. 506; E.S.R., I, p. 455.

54 Ibidem.

55 Zwischenbetrachtung, p.507; E.S.R., I, p. 456.

56 W.G., II, VII, § 5, p. 469; E.S., p. 604. Cfr. W.G., II, VII, §7, p. 496; E.S., p. 640.

57 W.G., II, VII, §7, p. 498; E.S., pp. 641-2.

58 HABERMAS, J., T.A.C., I, p.337.

59 W.G., II, VII, §8, p. 505; 502; E.S., pp. 650-51; 646.

60 W.G., II, VII, §8, p. 513; E.S., p. 660.

61 Cfr. HABERMAS, T.A.C., I, pp. 342-350.

62 Zwischenbetrachtung, p. 485; E.S.R., I, p. 441.

63 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 286.

64 Cfr. WELLMER, W., o.c., p. 77. Habermas, por el contrario, considera que la propia diferenciación de la legalidad interna de las distintas esferas culturales de valor lleva ya en sí el germen de destrucción de la racionalización del mundo que esa diferenciación hace posible, no siendo menester, por tanto, para dar razón de ella a una materialización desequilibrada del potencial cognoscitivo que esa diferenciación libera.

65 Cfr. POGGI, Gianfranco, Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's "Protestant Ethic". The Macmillan Press. London, 1983, p. 15. Asimismo, HABERMAS, J., La reconstrucción del materialismo histórico. Trad. J. Nicolás Muñoz y R. G^a Cotarelo. Taurus, 1981, p. 19, p. 28. También T.A.C., I, p. 214.

66 Evidentemente Weber describe aquí los caracteres del liberalismo económico y del liberalismo político, fundados en el laissez faire que pronto toca, sin embargo, a su fin, dándose paso a un nuevo proteccionismo de la mano de un Estado intervencionista y regulador de la vida económica de la sociedad. Las crisis económicas de los años setenta y ochenta del pasado siglo provocan el sacrificio de los "sagrados principios" del free trade, y la economía se encamina hacia un nuevo proteccionismo que subsane las disfunciones de la economía que la amenazan como sistema. Las funciones del nuevo Estado intervencionista y regulador de la economía significará para Weber, no obstante, un nuevo impulso del proceso de racionalización (un incremento de la burocracia) y no precisamente un retroceso del mismo; cosa imposible ésta en un mundo en el que la racionalización de la vida en general se ha convertido en destino. Sobre esta crisis del Estado liberal autónomo cfr. HABERMAS, J., Historia y crítica de la opinión pública. Trad. Antoni Domènech. Gustavo Gili, Barcelona, 1981, pp. 173-179. También GONZALEZ GARCIA, J. M^a, La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka). Visor, Madrid, 1989, pp. 96-111. Cfr. también HABERMAS, J., Ciencia y técnica como ideología. ed. cit., pp. 81-83.

67 WEBER, M., Sistema electoral y democracia en Alemania. In: "Escritos políticos", I, p.177. Cfr. LOWTH, K., Max Weber and Karl Marx ed. cit., p. 6; p.26; BRUBAKER, R., o.c., p. 9.

68 El tratamiento conceptual del capitalismo Weber lo realiza en distintos lugares de su obra; cada uno de estos análisis subraya ciertos aspectos de ese fenómeno, por lo que lejos de

solaparse entre sí, resultan complementarios. (En W.G., H.E.G. y en la Vorbemerkung). Precisamente la obra cuyo título mismo encierra el concepto de "capitalismo" carece de una caracterización detallada del racionalismo económico moderno. A ella le interesa la génesis y destino del capitalismo moderno más que su naturaleza misma (Cfr. POGGI, G., o.c., p. 14).

⁶⁹ El análisis weberiano de la modernidad social se constituye en diálogo permanente con el materialismo histórico, completando, según veremos en el siguiente capítulo, la interpretación economicista del proceso de modernización con una perspectiva que subraya el papel de las ideas. Esta es la influencia más conocida y referida. Sin embargo, Weber entra también en diálogo con Sombart, L. Brentano o Troeltsch. Incluso se ha dicho que una fuente importante de inspiración de su estudio sobre la ética protestante fue la obra del jurista George Jellinek (Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Duncker & Humblot, Leipzig, 1895), dedicada a rastrear la raíz religiosa de los "derechos del hombre". Weber parece trasladar esta misma investigación a la ética económica del capitalismo moderno (Cfr. sobre esta relación BENDIX, R., & ROTH, G., The protestant ethic-revisited. In: "Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber". ed. cit., pp. 308-310. Asimismo, HONIGSHEIM, P., o.c., pp. 68-74) En cualquier caso, es posible reconstruir el interés weberiano por el fenómeno capitalista y su relación con un mundo aparentemente heterogéneo como es el religioso, desde una doble clave: la biográfica y la epocal. Cfr. la obra citada de POGGI, G., o.c., pp. 6-11, 24. Por lo que se refiere a la clave biográfica sigue siendo la última palabra el estudio de MITZMAN y, en parte, el más importante de BENDIX.

⁷⁰ Cfr. G.A.R., I, pp. 4-5, n. 1; E.S.R., I, p. 14.

⁷¹ G.A.R., I, p. 4; E.S.R., I, p. 13. Cfr. FULLERTON, o.c., p. 9; RAZZEL, o.c., p. 32.

⁷² H.E.G., pp. 298-99.

⁷³ G.A.R., I, p. 4; E.S.R., I, p. 14. Justamente, como veremos, el rasgo ascético de la ética económica capitalista, como parte de un modo de vida racional que se reconoce en todos los ámbitos de la acción y, entre ellos, naturalmente, en el económico, confirma esta idea de la regulación racional de los impulsos adquisitivos irracionales ... "el afán de ganancia se atenúa cuando el principio lucrativo actúa en el seno de la economía cerrada. El resultado es la economía regulada con un cierto campo de acción para el afán de lucro". H.E.G., p. 299.

⁷⁴ Cfr. W.G., I, II, §1, p. 31; E.S., p. 46.

⁷⁵ G.A.R., I, p. 4; E.S.R., I, p. 14. Cfr. W.G., I, II, §4, p. 37; E.S., p. 54. El cambio racional se desarrolla en los procesos de mercado internamente regulado según una legalidad formal.

- 76 W.G., I, II, §11, p. 48; E.S., p. 68. Por "adquisición" económica entiende una acción lucrativa orientada por las probabilidades pacíficas de ganancia.
- 77 Cfr. H.E.G., p. 282; WEBER, M., Gesammelte politische Schriften, J. Winckelmann, J.C.B. Mohr, 2 Aufl., Tübingen, 1958. Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán. In: "Escritos políticos", I, ed. cit., p. 77.
- 78 W.G., I, II, §1, 4, p. 32; E.S., p. 47.
- 79 W.G., I, II, §1, p. 31; E.S., p. 46.
- 80 G.A.R., I, pp.7, 8, n. 2.; E.S.R., I, pp. 15, 16.
- 81 Sistema electoral y democracia en Alemania In: "Escritos políticos", ed. cit., I, p. 177.
- 82 W.G., I, II, §1, 3, p. 31; E.S., p. 46.
- 83 H.E.G., p. 282; G.A.R., I, p. 7. El capitalismo actual comparte todavía rasgos con el capitalismo de los fundadores: "los grandes especuladores, el colonial, y el moderno capitalismo financiero incluso en tiempos de paz, y, sobre todo, todo capitalismo que se oriente específicamente hacia la guerra, en ciertas partes (pero sólo algunas) del comercio internacional al por mayor continúan muy próximas a él, hoy como ayer" E.S.R., I, p. 16.
- 84 Cfr. H.E.G., p. 282; Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán, ed. cit. I, p. 77.
- 85 H.E.G., p. 282.
- 86 W.G., I, II, §1, 4, p. 32; E.S., p. 47: "El pragma de la violencia se opone fuertemente al espíritu de la economía". El Estado, por su lado, hace uso de la violencia con el fin de asegurar el seguimiento de las leyes económicas. Cfr. W.G., II, VI, p. 385; E.S., p. 497.
- 87 Cfr. W.G., I, II, §11, 1, p. 51; W.G., I, II, §8, 1, p. 44; E.S., p. 73; E.S., p. 63.
- 88 Ibidem. Cfr. Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán, ed. cit. I, p. 77.
- 89 G.A.R., I, p. 6; E.S.R., I, p. 15.
- 90 H.E.G., p. 265; 298; G.A.R., I, p. 5, n. 1; E.S.R., I, p. 14. Cfr. BRUBAKER, R., o.c., p. 12.
- 91 Cfr. G.A.R., I, p. 8; E.S.R., I, p. 16: "La moderna organización racional de la empresa capitalista no hubiera sido posible sin otros dos importantes elementos determinantes de su

desarrollo evolutivo: la separación de la economía doméstica y la empresa, que es hoy un principio dominante en la vida económica, y la contabilidad racional estrechamente ligada a ello. La separación espacial de la tienda o el taller y la vivienda se encuentra también en otras partes, como el bazar oriental y los ergasterios de otros ámbitos culturales (...); pero se trata de meros rudimentos en comparación con la autonomía de la moderna empresa de negocios.(...) Pero todas estas características del capitalismo occidental deben en realidad su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo" (G.A.R., I, p. 8; E.S.R., I, pp. 16-17.

92 Cfr. H.E.G., p. 238.

93 Cfr. H.E.G., p. 238; "Un cálculo exacto -fundamento de todo lo demás-sólo es posible sobre la base del trabajo libre; y así como -y porque- el mundo no ha conocido fuera de Occidente una organización racional del trabajo, tampoco -y por eso mismo- ha existido un socialismo racional" G.A.R., I, p. 9; E.S.R., I, p. 17.

94 Cfr. WHIMSTER, S., The Secular Ethic and the Culture of Modernism, ed. cit., p. 273 emparenta esta idea sobre la importancia del dinero como factor abstracto que incrementa la calculabilidad y la racionalidad formal de la economía con la desarrollada por Simmel en su Philosophie des Geldes.

95 Cfr. H.E.G., p. 237.

96 Cfr. Schluchter, o.c., p. 45; Cfr. HABERMAS, J., ciencia y técnica como ideología, ed. cit., p. 81-99

97 Cfr. H.E.G., p. 237.

98 H.E.G., p. 285; G.A.R., I, p. 10; E.S.R., I, p. 18.

99 G.A.R., I, p. 11; E.S.R., I, pp. 18-19; cfr. Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán, ed. cit., p. 77.

100 Para ser precisos, la crítica weberiana va dirigida a toda interpretación causal-determinista y unilateral y, por tanto, mira tanto al materialismo histórico vulgar como al idealismo cuando dejan de ser considerados meros instrumentos heurísticos, en cuanto tales, unilaterales. Cfr. sobre esto el capítulo siguiente.

101 G.A.R., I, p. 11 ; H.E.G., p. 289.

102 G.A.R., I, p. 11; E.S.R., I, p. 19.

103 H.E.G., p. 298.

104 Cfr. G.A.R., I, p. 12; E.S.R., I, p. 19. A esta luz adquiere pleno sentido la insistente delimitación weberiana entre distintas formas capitalistas premodernas y el racionalismo económico estrictamente moderno. A él le corresponde la presencia de ese factor ideológico, de raíz ético-religiosa, capaz de convertir el capitalismo en la fuerza más poderosa de nuestra vida: "Capitalismo" ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; pero, como veremos le faltaba precisamente el "ethos" característico del capitalismo moderno" (G.A.R., I, p. 34; E.S.R., I, p. 36).

105 H.E.G., p. 266.

106 Cfr. Sistema electoral y democracia, ed.cit., p. 177.

107 Cfr. W.G., I, II, §1, 5, p. 33; E.S., pp. 48-49.

108 W.G., I, II, §9, p. 44; E.S., p. 64.

109 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, pp. 198-99.

110 H.E.G., p. 284 y p. 285.

111 W.G., I, I, §15, p. 28 ; E.S., p. 42.

112 W.G., I, I, §17, p. 30 ; E.S., p. 44.

113 W.G., I, I, §17, p. 30 ; E.S., p. 45.

114 Cfr. W.G., I, I, §14, pp. 27-28; E.S., p. 41; H.E.G., p. 285; HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 216.

115 W.G., II, VII, §5, p. 468 y 471; E.S., p. 604 y 608. Cfr. HEG, pp. 286, 288; W.G., II, IX, 8, §1, 816; E.S., p. 1048.

116 W.G., II, IX, 2, p. 565; E.S., p. 735.

117 "A la justicia "racional" a base de nociones jurídicas rigurosamente formales se opone una especie de justicia que ante todo queda vinculada a las tradiciones sagradas, pero que soluciona el caso concreto que no se puede determinar de la anterior manera por medio de una "revelación" concreta (oráculos, sentencias proféticas, juicios de Dios)-justicia carismática- o bien -y estos son los únicos casos que aquí nos interesan -: 1) de un modo no formal y de acuerdo con juicios de valor éticos concretos o de otra índole práctica: la "justicia de Cadi"...; 2) de un modo formal, pero no mediante la subordinación a nociones racionales, sino

empleando la "analogía" y apoyándose en "precedentes judiciales" concretos: "justicia empírica" (W.G., II, IX, 2, p. 563 ; E.S., p. 732).

118 Cfr. BRUBAKER, o.c., pp. 16-19.

119 Cfr. W.G., I, II, 2, §3, 2, p. 125; W.G., II, VII, §8, p. 513; E.S., p. 660. Frente a ellos, los principios materiales que pueden ser utilitarios, éticos, o arbitrarios, y que están representados en la justicia cadí, teocrática, patrimonial o de los notables laicos (H.E.G., p. 288; W.G., II, VII, §5, p. 470 y 481; E.S., p. 607 y 621)

120 Cfr; W.G., II, VII, §8, p. 513; E.S., p. 660; W.G., II, VII, §5, p. 468; E.S., p. 604.

121 W.G., I, I, III, §3, p. 125; E.S., p. 173. "La idea de un derecho sin lagunas ha sido, en principio, violentamente combatida. Y la concepción del juez moderno como un autómatas a quien se entregan las actas y las costas con el fin de que formule un juicio según razones mecánicamente deducidas de los párrafos legales, ha sido también enérgicamente rechazada, tal vez porque cierta aproximación a este tipo sería la consecuencia de la burocratización del derecho" (W.G., II, IX, 2, p. 565; E.S., p. 735)

122 W.G., II, VII, §5, p. 469; E.S., p. 605.

123 W.G., II, VII, §5, p. 470; E.S., p. 606.

124 W.G., II, IX, 2, p. 565; E.S., p. 735

125 "De la misma manera que el llamado progreso hacia el capitalismo constituye a partir de la Edad media la escala unívoca de la modernización de la economía, así también el progreso hacia el funcionario burocrático, basado en el empleo, el sueldo, la pensión y el ascenso, en la preparación profesional y la división del trabajo, en competencias fijas, en el formalismo documental y en la subordinación y la superioridad jerárquica, es la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado, tanto del monárquico como del democrático". Weber, M., Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán, In: "Escritos políticos", ed. cit., p. 75.

126 W.G., I, III, §5, p. 129; E.S., p. 179: El desarrollo de la economía capitalista moderna exige, por tanto, como vimos, la existencia de una administración moderna. Es más: no puede subsistir sin esta forma de administración: "La necesidad de una administración más permanente, rigurosa, intensiva y calculable, tal como la creó -no sólo él, pero ciertamente y de modo innegable él ante todo- el capitalismo (sin la que que no puede subsistir y que todo socialismo racional tendrá que aceptar e incrementar), determina el carácter fatal de la burocracia como médula de toda administración de masas". Cfr W.G., II, IX, 2, p. 562; E.S., p. 731.

127 W.G., II, IX, 2, p. 563; E.S., p. 732.

128 Ibidem.

129 Ibidem; Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M^a, La máquina burocrática, ed. cit., p. 151.

130 W.G., I, III, §5, p. 128; E.S., p. 178.

131 Cfr. W.G., II, IX, 8, §3, p. 833; E.S., p. 1072. "El desarrollo de las formas "modernas" de asociaciones en toda clase de terrenos (Estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica, asociación de interesados, uniones, fundaciones y cualesquiera otras que pudieran citarse) coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración burocrática" W.G., I, III, §5, p. 128; E.S., p. 178).

132 G.A.R., I, p. 3; E.S.R., I., p. 13. Su presencia se manifiesta lo "mismo en las explotaciones capitalistas, y tanto más cuanto mayores sean; no menos que en el funcionamiento de los partidos (...) y también en el moderno ejército burocrático conducido por funcionarios militares de tipo especial, llamados oficiales"(W.G., I, III, §4, l, p. 127; E.S., p. 176).

133 Cfr. W.G., I, III, §5, p. 128; W.G., II, IX, 2, pp. 561-567; E.S., p. 178 y pp. 730-738.

134 El pensamiento weberiano representa para los miembros de la primera generación frankfurtiana "material" de inspiración para la crítica de un mundo plenamente administrado, sin fisuras ni salidas, que anula la capacidad de autodeterminación individual y, por tanto, el desarrollo de su "libertad positiva". Cfr. Muñoz Veiga, J., Inventario provisional (modernos, posmodernos, antimodernos). ed. cit.; también Materiales para una crítica de la Modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la "teoría crítica". ed. cit.). Pero el tema recorre asimismo el terreno literario, terreno que, en este sentido, tantas veces refleja en sus propios registros, ideas expresadas en claves filosóficas o científicas. A este respecto, cfr. el mencionado intento de José M^o González de emparentar los dos universos de creación, el filosófico y el literario. Y, en concreto, a propósito del tema que aquí nos ocupa, este autor viene a comparar el modelo típico-ideal de burocracia desarrollado por Weber, entendido como expresión institucionalizada de la racionalidad técnico-formal, con el modelo elaborado por Kafka, quien se sirve también para ello, de un método "ficticio" análogo al weberiano. Cfr. González García, J. M^a, La máquina burocrática. ed. cit.

135 W.G., II, IX, 2, p. 561; E.S., p. 730-731.

136 W.G., II, IX, 2, p. 563; E.S., p. 732.

137 W.G., II, IX, 2, p. 552; E.S., p. 718.

138 Ibidem.

- 139 Cfr. W.G., I, III, §5, pp. 127-129; E.S., p. 176-178.
- 140 W.G., I, III, §5, p. 128; E.S., p. 178. Cfr. BRUBAKER, o.c., p. 22.
- 141 W.G., II, IX, 2, p. 551; E.S., p. 716.
- 142 Cfr. W.G., II, IX, 2, p. 551 y 562; E.S., p. 716 y 731.
- 143 ~~Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán~~, p. 76. "(...) así descansa también la dependencia jerárquica del obrero, del empleado de escritorio, del empleado técnico, del asistente académico de instituto, del funcionario estatal y el soldado, exactamente del mismo modo, en el hecho de que los utensilios, existencia y medios pecuniarios indispensables para la empresa y su existencia económica están concentrados bajo la facultad de disposición del empresario, en un caso, y del soberano político en el otro(...)". Ibid. Cfr. W.G., II, IX, 2, p. 566; E.S., p. 736).
- 144 W.G., II, IX, 2, p. 551; E.S., p. 717.
- 145 Ruedecilla sin alma de la gran maquinaria. Una expresión de sentido similar es la empleada al final del estudio dedicado a la ética protestante: "especialistas sin espíritu". Con ellas Weber menciona el "reverso" de la formalización de la razón moderna. Por mor de la eficacia el individuo queda reducido al cumplimiento de su función, de los fines objetivos de su cargo, siendo así su acción expresión ejemplar de la extensión de la racionalidad con arreglo a fines y del eclipse de la racionalidad valorativa.
- 146 W.G., II, IX, 2, p. 552; E.S., p. 718.
- 147 Ibidem.
- 148 W.G., II, IX, 2, p. 570; E.S., p. 742. "El carácter inevitablemente objetivo del aparato ya existente, en unión a su característica de "impersonalidad", hace que (...) se halle fácilmente dispuesto a trabajar para todo el que sepa apoderarse de él" . Por ello, desde un punto de vista técnico hace "cada vez más imposible el desencadenamiento de una "revolución" en el sentido de la creación energética de organizaciones de dominio enteramente nuevas"(Ibidem). Y en W.G., I, III, §5, pp. 128-29; E.S., p. 178, Weber añade: "La burocracia continúa funcionando para la revolución triunfante o el enemigo en ocupación, lo mismo que lo hacía con el gobierno hasta ese momento legal". De ahí el pesimismo weberiano frente al optimismo marxista revolucionario. El proceso de racionalización para Weber culmina en esta burocratización universal que no deja resquicios para su negación. Y este diagnóstico del proceso de racionalización "a prueba de escapes" permite vislumbrar, en suma, la dictadura del proletariado como "dictadura del funcionariado".

- 149 GONZALEZ GARCIA, J. M^a, La máquina burocrática, ed. cit., p. 155.
- 150 Cfr. W.G., II, IX, 2, p. 570; E.S., p. 742.
- 151 Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M^a, La máquina burocrática, ed. cit. cap. IV.
- 152 Cfr. WELLMER, Albrecht, Razón, utopía, y dialéctica de la ilustración. In: VV.AA., "Habermas y la modernidad". Cátedra, Madrid, 1988, pp. 65-110.
- 153 Cfr. GONZALEZ GARCIA, J. M^a, Sobre dioses y demonios, ed. cit., p. 212.
- 154 Por "sistema de la personalidad" debe entenderse, según Habermas, las "disposiciones para la acción y las orientaciones valorativas típicas que subyacen al comportamiento metódico en la vida y a su alternativa subjetivista". Habermas, J., T.A.C., I, p.224.
- 155 Cfr. MUÑOZ VEIGA, Jacobo, Inventario provisional, (Modernos, postmodernos, antimodernos). In: Revista de Occidente. Nov. 1986, p.15. Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 286; 223.
- 156 HABERMAS, J., o.c., p. 273; 295.
- 157 KALBERG, Stephen, o.c., p.1164. Señala que la conformación de un "estilo de vida" exige la orientación de la conducta por valores últimos; sólo ellos pueden unificar sistemáticamente la conducta, y sólo bajo una tal integrada orientación valorativa de la conducta cabe hablar de "estilo de vida".
- 158 G.A.R., I, p. 36; E.S.R., I., p. 38.
- 159 La hipótesis que Habermas baraja es la siguiente. El análisis weberiano del proceso de racionalización occidental es realizado en dos momentos, en cada uno de los cuales aparece un concepto de racionalidad distinto. El primer momento reconstruye el proceso universal de desencantamiento que se cumple en la historia de las grandes religiones; el segundo, el proceso de modernización. Sin duda, el primero antecede al segundo; pero mientras que en el proceso de desencantamiento Weber trabaja con "un concepto complejo, aunque no poco confuso de racionalidad", en el análisis de la racionalización social (del desarrollo de la razón en el mundo moderno) Weber se "deja guiar por una recortada idea de racionalidad, por la idea de racionalidad con arreglo a fines" (HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 198). Esto es así justamente porque Weber pretende mostrar el salto que existe entre la posibilidad de desarrollo de la razón que abre el proceso de desencantamiento y su desarrollo de hecho en el orden institucional. Puede hablarse, en este sentido, de un "recorte" en el desarrollo de la racionalidad.

160 HABERMAS, J., o.c., p. 286.

GENEALOGIA DE LA MODERNIDAD

(Racionalismo ético y proceso de modernización)

GENEALOGIA DE LA MODERNIDAD

(Racionalismo ético y proceso de modernización)

En la Vorbemerkung Weber menciona explícitamente la necesidad de una doble estrategia hermenéutica, estática y dinámica, a fin de abordar el problema clave que le ocupa y recorre su obra y que, una vez más, enunciarnos: caracterizar el tipo de racionalización de la vida, propia y exclusiva de la civilización occidental. Con este interés, se nos dice, habrá en principio que "conocer la peculiaridad específica (besondere Eigenart) del racionalismo occidental, y dentro de él, del racionalismo moderno, y de explicarlo en su génesis"¹. En el capítulo precedente hemos intentado caracterizar, guiados de un interés meramente descriptivo, el tipo de racionalidad que se despliega en la esfera cultural, social y subjetivo-vital, concluyendo que el rasgo compartido por todos los frutos o rendimientos de la racionalidad occidental en ese grado más alto de desarrollo que constituye la modernidad, es su condición formal. Las concepciones científicas neutralizadas, la ética universalista según principios formales, un derecho basado en la disociación entre moralidad y legalidad, o una estética con una legalidad inmanente disociada de las cuestiones religiosas y prácticas, constituyen, en efecto, el "saldo" del proceso de desarrollo de la razón en la cultura viejo-europea. Paralelamente, en el ámbito práctico el proceso de racionalización se traduce en la institucionalización de la acción racional conforme a fines en la acción económica y en la acción administrativa racionales, tipos de acción ambos asumibles como expresión de una plena organización metódico-

racional del "estilo de vida" del individuo moderno, que posibilitan respectivamente la constitución de la empresa y del Estado modernos, dando cuenta, en suma, de la modernización social.

A esta perspectiva descriptivo-estática debe servirle de complemento una consideración genética del racionalismo moderno occidental, que se articula en dos momentos: el proceso de surgimiento de las estructuras de conciencia modernas que configuran una imagen del mundo descentrada de lo religioso, esto es, desencantada (racionalización cultural), y el proceso de racionalización social que supone la institucionalización de la racionalidad conforme a fines en el ámbito social. En este sentido, el proceso de modernización aparece como un proceso de racionalización que se inicia en el seno de la racionalización ética de las cosmovisiones religiosas (racionalización cultural), y a través del anclaje motivacional de orientaciones de acción racional conforme a fines (racionalización personal) se consolida en el orden institucional (racionalización social). Por tanto, el análisis de la modernización social ha de ocuparse del modo en que se tornan socialmente operantes las estructuras de conciencia modernas; concretamente, Weber se centra en el proceso de consolidación de una forma metódico-racional de conducirse en la vida (metodische Lebensführung), cuya clave constitutiva rastrea en el ethos ascético-racional que resulta de la racionalización de la religión de salvación judeocristiana.

Este análisis queda así focalizado en los fundamentos práctico-morales de una actitud objetivo-instrumental frente a los procesos intramundanos y frente a las interacciones sociales en el ámbito del trabajo, esto es, se interesa por los factores internos de la implantación de la racionalidad teleológica en los contextos de acción. Weber difiere, en este

sentido, de la tradición que convierte los factores externos u objetivos en factores causalmente determinantes de modernización. Por supuesto que el desarrollo del racionalismo científico es un factor esencial de la cultura occidental racionalizada, que juega un papel influyente en el desarrollo de la modernidad social; un factor que abre la posibilidad misma de la racionalización económica en sentido capitalista al aumentar el grado de calculabilidad²; pero a sus ojos tales progresos objetivos no constituyen un estímulo suficiente para la organización metódico-racional de la conducta económica moderna³. Esta conducción metódica de la conducta (metodische Lebensführung) en todos los órdenes de la vida, y no otro, es para Weber el elemento esencial de modernización, el centro explicativo de la eficacia social de las estructuras de conciencia modernas, en cuya reconstrucción genealógica ocupan un puesto privilegiado ciertas formas de pensamiento religioso. Porque el modo metódico de vida es, ciertamente, el trasunto de una cierta ética ascética religiosa que favorece la aplicación práctica sistemática de los resultados del progreso teórico-cognitivo, estético expresivo y práctico-jurídico a los fines de la modernización económica y política, sirviendo, de este modo, de refuerzo y consolidación del mismo proceso de modernización.

En cualquier caso, interesa resaltar aquí que el tránsito a la modernidad social, en cuanto proceso de institucionalización de la acción racional conforme a fines, no puede ser interpretado sin recurrir a la lógica interna de nexos de sentido, de las ideas⁴; y, en este sentido, la pregunta clave que reproduce la línea hermenéutica weberiana en la problemática de la modernización social sería, en palabras de Habermas, la siguiente: ¿"qué transformaciones tuvieron que producirse en las estructuras del mundo de la vida (Lebenswelt)

de las sociedades tradicionales antes de que el potencial cognoscitivo surgido de la racionalización religiosa pudiera utilizarse socialmente y materializarse en los órdenes de la vida estructuralmente diferenciados de una sociedad que queda modernizada precisamente por esta vía?"⁵.

Esta tarea genealógica de la modernidad social ocupa un puesto sustancial en el conjunto de la teoría general de la racionalización weberiana; a ella Weber dedica la obra que le dio más fama, así como algunos de los textos recogidos en Economía y sociedad, en la Einleitung y en la Zwischenbetrachtung que acuan parte del análisis de la racionalización religiosa y a los que prestaremos atención en las páginas que siguen.

III.1. ACERCA DE LOS FUNDAMENTOS RELIGIOSOS DEL "ETHOS" MODERNO

Tomando siempre como horizonte interpretativo el conocimiento de la peculiaridad y del despliegue del racionalismo occidental, el objetivo inmediato de La ética protestante... es determinar la génesis del racionalismo económico como componente básico de modernización social⁶. Los dos complejos institucionales en los que Weber percibe el desarrollo de los procesos de racionalización social como modernización, son la economía capitalista y el Estado moderno. La razón, sin embargo, de que tome restrictivamente como punto de referencia para su análisis de la modernización el proceso que hace posible la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines en el ámbito económico, se debe a la estrecha relación que este proceso mantiene con la institucionalización de la acción administrativa racional en forma de "instituto" (Anstalt) o aparato de Estado. Ello es así toda vez que el desarrollo del racionalismo económico lleva aparejado el desarrollo del racionalismo científico, jurídico y administrativo modernos; ellos constituyen los factores externos de esa fuerza que para Weber "determina el destino de nuestra vida moderna"⁷: el capitalismo empresarial burgués. En efecto: la organización racional del trabajo formalmente libre, "necesita tanto de la calculabilidad de los medios técnicos del trabajo como de un derecho previsible y una administración guiada por reglas formales"⁸. Sólo sobre la base de esta perfección técnico-jurídica puede desarrollarse la acción económica racional: históricamente, el "progreso" hacia "el Estado que juzga y administra conforme a un derecho estatuido y

a reglamentos concebidos racionalmente, está en conexión íntima con el desarrollo del capitalismo moderno. La empresa capitalista moderna descansa internamente ante todo en el cálculo. Necesita para su existencia una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda calcularse racionalmente, por lo menos en principio, según normas fijas generales con tanta exactitud como pueda calcularse el rendimiento probable de una máquina"⁹.

Pero si bien la organización racional del trabajo es dependiente de esos factores externos que garantizan la calculabilidad sobre la que aquella se asienta, necesita además de ciertos factores internos: "pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducta práctica racional"¹⁰. Estas palabras evidencian algo ya enunciado y central para entender correctamente el sentido de La ética protestante, a saber, que el tránsito a la modernidad, lejos de ser un movimiento gradual y continuo, exige transformaciones de estructuras de conciencia tradicionales. La explicación de la institucionalización de la acción racional conforme a fines en la esfera económica, como pieza básica de modernización, requiere contar con la radical ruptura del dominio de actitudes éticas u orientaciones valorativas y disposiciones para desarrollar esa racionalización de la conducta (metodische Lebensführung) adecuada al capitalismo moderno: requiere contar con la aparición de un nuevo ethos económico, en cuanto elemento constitutivo del nuevo estilo de vida moderno, en el que queda moralmente reforzada la orientación racional conforme a fines en el ámbito de la actividad profesional. Este ethos integra tanto una nueva actitud racional-dominadora hacia el mundo externo e interno como medio de comprobación de la cualidad

ética personal, como una nueva estructura de la personalidad en la que impulsos, necesidades o intereses queden sistemática y unitariamente orientados en torno al cumplimiento del deber profesional (Berufspflicht) como fin último dador de sentido¹¹.

La importancia de estas nuevas estructuras de conciencia, de ese ethos fundante del estilo de vida burgués moderno puede ser subestimada, porque el proceso de modernización aparece hoy como un proceso autoperpetuante. Tanto la racionalización económica como la científica, técnica o la administrativa se constituye en un proceso "capaz de inducir actitudes subjetivas en los individuos que reproducen y refuerzan las formas supraindividuales y objetivadas de la racionalidad de la estructura social"¹². Una vez consolidado como sistema, el capitalismo moderno desarrolla sus propios mecanismos estructurales de legitimación y permanencia: "el capitalismo actual, que se ha convertido en señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos económicos (empresarios y trabajadores) que necesita"¹³; es un cosmos en el que el individuo nace, una estructura prácticamente irreformable en la que ha de vivir, "que le impone las normas de su comportamiento económico, en la medida en que se halla implicado en la trama de la economía"¹⁴. De no ajustarse a las normas que el funcionamiento de la maquinaria económica impone, los sujetos económicos pasan a engrosar la lista de los inadaptados: el empresario que de modo permanente actúa contra estas normas "es eliminado indefectiblemente de la economía, al igual que el trabajador que no quiere o no puede adaptarse a ellas, se ve en la calle sin trabajo"¹⁵. Ahora bien, cuando se trata de descubrir la génesis de la modernización social, y no otro es el objetivo propuesto, es imprescindible acudir a ellas; ha de contarse con el proceso por el que se constituye la organización metódica de

la conducta de los primeros empresarios y funcionarios del Estado moderno.

La pregunta por la modernización queda centrada, con todo, en los componentes subjetivos o condiciones internas¹⁶ del proceso histórico-social de racionalización: en la significación que el nuevo ethos ascético-racional posee en la historia del estilo de vida moderno y del racionalismo económico¹⁷, en cuanto componente de modernización. Pues tal racionalización interna en la dirección del dominio racional del mundo mediante el trabajo y del dominio ascético-racional de la naturaleza interna proporcionó el impulso decisivo para que la externa racionalización de la vida económica y política se consolidase en un proceso autosustentante de racionalización como el que es hoy¹⁸.

Pues bien, este nuevo ethos económico guarda una cierta relación (de afinidad) con el ascetismo intramundano de formas concretas del protestantismo, lo que le permite concluir a Weber que "el tipo de gran empresario sólo puede imaginarse sobre el terreno del cristianismo"¹⁹. Determinar "la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica, de un ethos económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético"²⁰, representa justamente el interés más inmediato y concreto de La ética protestante. Importa, ante todo, percibir cómo cierto sistema de creencias religiosas y morales resulta importante en sus conexiones psicológicas y pragmáticas en cuanto componente de la motivación y estímulo para generar esa organización metódica de la conducta (metodische Lebensführung), ese estilo de vida, que Weber cuenta como uno de los factores fundamentales para el desarrollo del capitalismo moderno: "El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación

de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y racional -desde el punto de vista económico-, de la que el puritano fue el representante más típico y el único consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno homo oeconomicus ("Wirtschaftsmenschen")²¹. La ética religiosa del protestantismo ascético (ética ascética intramundana) aparece así como el impulso racionalizador de la conducta y principio conformador del "nuevo hombre" de nuevo estilo: el Berufmensch, desde cuya presencia se interpreta la consolidación de la economía capitalista como sistema económico.

Al estudiar cómo la ética ascética protestante "satisface las condiciones necesarias para el nacimiento de una base motivacional de la acción racional conforme a fines en el ámbito del trabajo social"²², esta importante obra sirve además a un doble objetivo mediato y más general. Por una parte, Weber evalúa en ella la posible influencia de la racionalización teórica sobre la racionalización de la conducta; esto es, la relación que puede establecerse entre la mayor sistematización, diferenciación y abstracción de los patrones significativos que integran las cosmovisiones religiosas y el logro de un estilo de vida metódico-racional²³. En una palabra, nuestro autor ensaya el punto de unión entre el racionalismo teórico y el práctico y, con ello, expresa el proceso por el cual el saber acumulado en la cultura adquiere eficacia empírica, esto es, se transforma en formas de vida de los individuos y de los grupos, de un lado, y en formas de vida social (esferas, órdenes o subsistemas sociales, como Habermas las llama)²⁴, de otro.

Pero además, en ese ethos ascético se reconoce el fundamento de la moderna cultura "profesional"²⁵. Weber

concluye que cierto contenido específico de la cultura occidental moderna, su carácter profesional-vocacional, es la traducción práctica de la ética de la intención protestante; o de otro modo, que la cultura profesional (Berufkultur) es imputable a la influencia de la Reforma²⁶. Por tanto: "Lo que es menester establecer es si han participado influencias religiosas en la determinación cualitativa y en la expansión cuantitativa de aquel "espíritu" (capitalista) sobre el mundo, y hasta qué punto y qué aspectos concretos de la cultura que descansa sobre el capitalismo se deben a ellas"²⁷. Y al final de La ética protestante reformula el objetivo propuesto: "la exposición precedente debe haber mostrado que uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no sólo de éste, sino de la cultura moderna), a saber, la conducción racional de la vida sobre la base de la idea de profesión (Berufsidee), tuvo su origen en el espíritu de la ascesis cristiana (christlichen Askese)"²⁸.

Así, y tal y como este último texto enseña, para Weber el ascetismo-profesional protestante es uno de los elementos configuradores del ethos de la cultura moderna en uno de sus rasgos esenciales en cuanto cultura profesional: en la orientación sistemática de la conducta hacia el ejercicio profesional-vocacional. Pero, naturalmente, no es el único factor constitutivo de la misma. En ese sentido, para mostrar mejor el significado cultural del protestantismo ascético en comparación con otros elementos configuradores de la cultura moderna, Weber reconoce la necesidad de completar su estudio, en primer lugar, con un análisis del significado del racionalismo ascético para el contenido de la ética sociopolítica moderna; y, en segundo, con un análisis en el que se relacione ese ascetismo profesional con el racionalismo

humanista, y, por último, con el empirismo filosófico y científico, y con el progreso técnico²⁹.

En suma, La ética protestante lleva a cabo una reconstrucción genética de la racionalización de la conducta del hombre profesional (Berufsmenschen), constituida en "estilo de vida moderno", tomando como clave interpretativa de su conformación la presencia de un ethos ascético-racional, cuya raíz última remite a la ascesis cristiano-protestante. Por tanto, hay que entender que el análisis weberiano sobre el protestantismo más allá de consistir en una investigación sobre la génesis del sistema económico capitalista o de la moderna organización social, se centra en el significado de ese ethos racionalista para la racionalización práctica occidental. Por otra parte, este análisis aparece así como un momento central en el proyecto weberiano general de la caracterización y reconstrucción del racionalismo específico de la cultura occidental, ya que ese ethos ascético resulta de un proceso de desencantamiento religioso que el profetismo judaico pone en marcha y el protestantismo ascético culmina³⁰.

1. Restricción metodológica del análisis de La ética protestante: Una interpretación "idealista" del desarrollo de la modernidad.

Del objetivo esbozado en La ética protestante, se desprende el interés de Weber en subrayar el papel que las ideas juegan en la transición a la modernidad y en las formas de organización social en general³¹; se plantea así el problema de la restricción interpretativa, de sesgo idealista, que acompaña a la argumentación de dicha obra, y del sentido en que debe entenderse correctamente esa restricción.

En La ética protestante se ocupa selectivamente del "anclaje motivacional y de la materialización institucional de las ideas religiosas"³², constituyéndose en un análisis "desde arriba", en una aportación ilustrativa de cómo el saber acumulado en la cultura (racionalización cultural) se transforma en "formas de vida de los individuos (forma de conducta racional económica)", de un lado, y en esferas de vida o subsistemas sociales, de otro; en una palabra, "de cómo las "ideas" alcanzan eficiencia histórica"³³. Tal recurso interpretativo, selectivamente centrado en las ideas, descansa en dos presupuestos teóricos weberianos estrechamente vinculados, a saber, cierta concepción antropológica, en la que Weber prima la orientación por ideas y valores de la acción, como rasgo específicamente humano frente a la acción meramente orientada por intereses; y la caracterización weberiana del significado que el individuo tiene como "dador" de sentido de su acción, dentro del esquema interpretativo del proceso sociohistórico desarrollado por la ciencia comprensiva³⁴.

Hemos señalado en el capítulo segundo que la

ciencia social se centra en la comprensión explicativa de la acción desde el sentido que los individuos-agentes le confieren; que sólo el individuo otorga sentido a su acción, y que, por tanto, cualquier interpretación de los procesos histórico-sociales requiere el recurso a sus componentes subjetivos y significativos, esto es, a los fundamentos orientadores de la acción. Pues bien, toda acción con sentido de los individuos y grupos viene orientada por ideas y valores, y quedan materializados en los órdenes institucionales o esferas vitales. Esta concepción, que hace de las ideas y valores el esquema direccional orientador de la acción con sentido dentro del cual los intereses serán circunscritos y definidos³⁵, permite a Weber el análisis del tránsito a la Modernidad mediante el ejercicio de reconstrucción de las ideas y valores que esos órdenes encarnan y que orientan la acción social de los individuos. Y desde aquí, Weber se afirma contra toda interpretación objetivista de la ciencia dirigida al análisis de los procesos histórico-culturales por recurso a fuerzas suprapersonales como motores de su desarrollo; esto es, tendente a eludir la dimensión subjetiva e intencional de la acción en la configuración de los procesos históricos hasta el punto de llegar a considerarlos por analogía a los procesos histórico-naturales como mero "hechos".

Estos supuestos metodológicos ofrecen una imagen del individuo como creador de sentido y como sujeto de la acción y de la historia. Pero Weber trabaja, además, con una cierta concepción antropológica³⁶ en la que aquél aparece no ya sólo como capaz de crear sentido, sino como necesitado de él, y de la que se concluye la posibilidad de interpretar la acción humana y el proceso histórico acudiendo a la dialéctica ideas-intereses; sólo desde esta interrelación dual, como veremos a

continuación, debe entenderse el sentido de la selección interpretativa weberiana "desde arriba".

Weber distingue entre dos tipos de intereses, materiales e ideales, que responden a dos tipos de necesidades que todo "ser de cultura" (Kultur Mensch) ha de satisfacer: unas necesidades "externas", relacionadas con la supervivencia, y unas necesidades "internas", igualmente universales, de marcos globales de interpretación y de aporte de sentido de la relación del hombre con el mundo³⁷. Los intereses materiales tienen por objeto bienes como el bienestar, la salud, la longevidad, etc.; los intereses ideales tienen por objeto bienes soteriológicos generales, relacionados con la redención de una vida de contingencia, o incluso, con la superación de la soledad, de la angustia ante la muerte, etc³⁸. Según esto, el individuo se constituye como un "ser cultural" desde la carencia de sentido y la potencialidad para crearlo³⁹. En esta carencia y potencial inherente al hombre para interpretar la realidad como un todo con sentido y para tomar una actitud hacia él, Weber reconoce, en efecto, el motor del proceso de racionalización teórica iniciado por las imágenes religiosas del mundo. Pues bien, las distintas cosmovisiones religiosas, compuestas por ideas, cumplen en su proceso racionalizador una doble función mediadora en relación con la dinámica de intereses: orientan directamente las necesidades ideales e interpretan las necesidades materiales. Son, por tanto, fuerzas orientadoras de la acción que indican los límites y la dirección de la satisfacción de tales intereses, materiales e ideales, de acuerdo con el sentido que la cosmovisión religiosa descubre en el mundo⁴⁰. Weber reconoce en el tan citado texto de la introducción a la Ética económica de las religiones mundiales (Wirtschaftsethik der Weltreligionen) que, sin duda, "son los intereses, materiales e ideales (materielle und

ideelle), no las ideas los que gobiernan (beherrschen) inmediatamente la acción de los hombres. Pero las "imágenes del mundo" (Weltbilder) creadas por "ideas" han determinado (bestimmt), muy a menudo, al igual que guardaagujas (Weichensteller), las vías (die Bahnen) por las que la acción se ve empujada por la dinámica de intereses"⁴¹. La capacidad o disposición humana para adherirse a ciertos tipos de acción racional práctica depende, por tanto, no sólo de los intereses, sino de la interpretación de las condiciones últimas de su existencia y de los plexos de sentido en los que el individuo se mueve.

Este texto reconoce la dinámica entre ideas-intereses, desde la que se establecen las bases para captar el sentido correcto de la selectiva interpretación "idealista" weberiana. Decir que Weber asume selectivamente como vía interpretativa la centrada en determinar "la eficiencia real para la acción que atribuimos a motivos púramente ideales"⁴², no significa que la considere exclusiva. Muy al contrario, la interpretación "idealista" se convierte en un instrumental conceptual dotado de una validez heurística relativa por su "unilateralidad". No pretende, por tanto, describir la realidad de la producción del proceso histórico; la complejidad de éste requeriría abordar su interpretación desde la perspectiva opuesta, con una lectura "desde abajo": aquella que considere la modernización como "resolución innovadora de los conflictos de intereses que resultan de los problemas de la reproducción económica y de la lucha por el poder político"⁴³. Weber deja clara esta doble posibilidad interpretativa. Y, aun cuando La ética protestante quede restringida al análisis del "el impacto causado por los motivos religiosos en la textura del desarrollo de nuestra civilización moderna"⁴⁴, en sus últimas páginas se manifiesta el desideratum weberiano de mostrar "el modo en que

la ascética protestante ha sido a su vez influida en su nacimiento y configuración por la totalidad de las condiciones socioculturales, en especial por las económicas"⁴⁵. Será en su sociología sistemática de las religiones mundiales donde esta posibilidad de análisis "desde abajo" se haga realidad, pues en ella hace referencia a la influencia que sobre la propia creencia religiosa ofrece la situación vital y los intereses de las capas sociales en las que la misma tuvo mayor presencia⁴⁶.

Ambos enfoques, económico e idealista son, en suma, para Weber relativamente justificables, en cuanto enfoques interpretativos que seleccionan un elemento concreto explicativo de la realidad investigada y se constituyen, así, en un restringido y parcial modo de acercamiento a ella en su infinita complejidad; pero son igualmente falsos si se pretende su validez exclusiva. En este contexto adquieren sentido las palabras que cierran La ética protestante:

(...) aunque el hombre moderno, en general, ni aún con la mejor de sus voluntades, no suele estar en condiciones de representarse en su magnitud real la importancia que los contenidos de conciencia religiosos han tenido para la conducción de la vida (Lebensführung), la cultura y el carácter de los pueblos, ello no nos autoriza a sustituir una interpretación, causal, unilateralmente "materialista" de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. Ambas son igualmente posibles. Pero con ambas se haría el mismo flaco servicio a la verdad histórica si se pretendiera con ellas, no iniciar la investigación, sino darla por concluida"⁴⁷.

En este sentido, Weber apunta claramente -y subraya- la necesidad de considerar errada la interpretación economicista "que pretendería explicar la Reforma como debida a una "necesidad de la evolución histórica", deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico"; como

igualmente deja sentado que "no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el "espíritu capitalista" (...) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, o de que el capitalismo como sistema económico fuera un producto de la misma"⁴⁸.

Entender correctamente el sentido de este texto significa captar la naturaleza de la interpretación weberiana del proceso de modernización. La separación weberiana de toda interpretación monocausalista y determinista, en su versión economicista o idealista, descansa en ciertas consideraciones epistemológicas generales, así como en la mencionada relación dinámica entre ideas e intereses.

Según la concepción weberiana del conocimiento científico de la realidad cultural, la ciencia no describe las "conexiones reales entre las cosas", sino "las conexiones ideales de los problemas"; por tanto, "ningún análisis científico "objetivo" de la vida cultural o (...) de los "fenómenos sociales" es independiente de puntos de vista especiales y "unilaterales", de acuerdo con los cuales estos - expresa o tácitamente, de manera consciente o inconsciente - son seleccionados, analizados y organizados como objeto de investigación"⁴⁹: como problemas interpretativos. La realidad empírica, infinitamente compleja en su configuración, sólo se presenta como "significativa" y se convierte en "cultura" por su relación con posiciones de valor subjetivas, múltiples y cambiantes en el tiempo. Pues bien, este exigido acercamiento cognoscitivo a la realidad desde particulares puntos de vista (perspectivas investigadoras orientadas por valores) justifica el carácter "unilateral" de todo análisis de la realidad cultural⁵⁰. Desde este presupuesto Weber acepta una "interpretación económica" de la historia, y rechaza el materialismo histórico como Weltanschauung: la concepción

materialista de la historia que, lejos de autorreconocerse como un instrumental de acercamiento cognoscitivo a la realidad, pretenda una imagen global economicista-monista de la realidad histórica⁵¹:

"El análisis de los fenómenos sociales y de los procesos de la cultura desde el especial punto de vista de su condicionamiento y alcance económicos, ha constituido y constituirá para el futuro previsible, un principio científico sumamente fecundo, en caso de que se lo aplique con prudencia, con independencia de cualquier estrechez dogmática. La denominada "concepción materialista de la historia", como cosmovisión o como denominador común para la explicación causal de la realidad histórica, ha de rechazarse de la manera más decidida" ⁵².

Idéntica conclusión serviría para la corriente opuesta. Weber no deja de reconocer un valor heurístico fundamental a la interpretación centrada en el reconocimiento del significado histórico-cultural de las ideas, al igual que tampoco le niega tal valor a la interpretación económica. Una interpretación de los fenómenos socioculturales, desde el punto de vista específico de su condicionamiento económico o ideológico es aceptada con tal de que se asuma la unilateralidad como constitutiva a ella, y se considere, por tanto, como una entre las posibles interpretaciones históricas, que, centrada en captar el significado cultural de la estructura económico social o de los elementos ideológicos para la vida de la comunidad, ofrezca "un cuadro parcial, y una contribución preliminar para el pleno conocimiento histórico de la cultura"⁵³. Por el contrario, rechaza cualquier interpretación elaborada desde la pretensión científica de construir una teoría general del desarrollo de la historia, tomando como fuerzas últimas determinantes, los factores

económicos o ideológicos. En este sentido, sería acertada la interpretación que ve en el programa weberiano la intención de servir de complemento, que no de inversión, al materialismo histórico en su versión no monocausalista ingenua.

Pero, además, Weber puede argumentar contra toda interpretación monocausalista y determinista del proceso de modernización, desde la atribución de una relación dinámica entre intereses e ideas, entre la situación socio-política-económica y los sistemas de creencias religiosos y morales, que impide determinar la originariedad de unos sobre otros, y, por tanto, cualquier suposición a priori sobre dependencias causales unilaterales en sentido ascendente o descendente⁵⁴. Las ideas surgen en un contexto adecuado, afín a ellas, y sólo pueden imponerse empíricamente si se alían con los intereses de un contexto vital adecuado que les doten de fuerza y sean su traducción real. Así, las ideas no pueden desarrollarse e implantarse "si no existen de antemano las posibilidades y, a menudo, hasta intensos fermentos en las constelaciones de intereses del tiempo. Y su poder de acción frente a intereses económicos poderosos es también limitado en este caso"⁵⁵. Pero, a su vez, los intereses también están necesariamente mediados por ideas; ellos son interpretados por las ideas, y sólo desde esta interpretación y justificación los intereses pueden ser satisfechos: "Cuando se persiguen enérgicamente intereses, se forma también una ideología que los anima, los refuerza y justifica, y ésta, como fragmento imprescindible del proceso de la vida social en que la acción consiste, es tan real como los propios intereses "reales"⁵⁶. Remedando el lenguaje kantiano diríamos que las ideas sin intereses son vacías; pero los intereses sin ideas son ciegos. Negar, por tanto, una dependencia nomológica unidireccional entre ideas-sociedad significa que ni una forma económica puede ser reductivamente

explicada como consecuencia, reflejo o función de una determinada fe, ni esta fe puede ser considerada como derivada de una determinada sustantiva economía⁵⁷; y, en definitiva, adquiere sentido la negativa weberiana, recogida en el texto citado del final de La ética protestante, a considerar las ideas reformistas como un producto de transformaciones económicas, y el capitalismo como un producto de la Reforma: ni el nuevo ethos ascético es derivado de transformaciones infraestructurales, ni éstas pueden derivar de aquéllas.

En la misma línea argumentativa, Weber niega también la dependencia legal-causalista entre las ideas, que para el caso concreto que le interesa se trata de un sistema de creencias religiosas y morales, y la ética económica capitalista; e igualmente entre la serie de hábitos mentales y morales o disposiciones para la acción en que consiste esa ética económica, y los procesos infraestructurales, concretamente los que se refieren a la organización económica; es decir, entre "espíritu" y "forma económica", tal y como Weber los menciona. En efecto, una ética económica revela en su compleja estructura, la confluencia de intereses e ideas⁵⁸. Y así, no puede decirse que una ética económica sea una mera "función" de las formas de organización económicas, como tampoco que responda a determinantes exclusivamente religiosos. Que entre una "forma" económica y el "espíritu" que la anima no existe una dependencia nomológica, es cosa que muestra precisamente el hecho de que puedan existir formas de organización económicas externamente semejantes compatibles con éticas económicas muy diferentes⁵⁹; pero, por otra parte, las creencias religiosas no son, a su vez, más que uno de los muchos bloques de influencias que pueden condicionar la formación de una ética económica: "la determinación religiosa del modo de vida (Lebensführung) se cuenta como uno -nótese

bien, sólo uno-de los determinantes de la ética económica (Wirtschaftsethik)⁶⁰; ésta posee, sin duda, una legalidad propia, determinada en altísimo grado por datos históricos y de geografía económica, distinta de cualesquiera posiciones del hombre ante el mundo condicionadas por motivos religiosos u otros motivos "interiores"⁶¹. Esto último, le permite a Weber desprenderse de la idea, tantas veces atribuida a él, a pesar de sus esfuerzos, de que el "espíritu del capitalismo" sea un producto de la Reforma protestante.

Llegados aquí, sólo resta preguntar cuál es, con todo, la naturaleza de la relación entre el ethos ascético protestante y esa ética económica capitalista que se expresa en la cultura profesional moderna (ethos moderno), entre ideas e intereses, y generalizando, entre ideas y formación social. Weber caracteriza esta relación por recurso al concepto de "afinidad electiva". Y lo introduce así:

"Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de ir primero a establecer si pueden reconocerse determinadas "afinidades electivas" ("Wahlverwandtschaften") entre ciertas modalidades de creencias religiosas y la ética profesional y en qué puntos. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y dirección en la que el movimiento religioso actúa, en virtud de dichas afinidades, sobre el desarrollo de la cultura material"⁶².

El concepto de "afinidades electivas" (Wahlverwandtschaften), que, como se sabe, tiene su origen en la esfera científica, y es redefinido literariamente por Goethe para explicar "la química de los afectos humanos" en una obra

de 1809 que lleva ese mismo título⁶³, le sirve a Weber para expresar la presencia de una necesaria confluencia o adecuación, y a la vez, de cierta autonomía entre pensamiento y realidad que rompe con la idea de determinación estricta entre ellos, y que garantiza la unidad ideológica y social necesaria para la persistencia de las formaciones sociales. Como hace pensar esa "química de los afectos", la relación entre ideas y sociedad no está sujeta a una dependencia nomológica, sino a una relación de afinidad y mutua adaptación o adecuación reforzante, que debe darse en el tiempo, y de la que "no es posible ofrecer una fórmula general que señale la fuerza concreta de los distintos componentes del desarrollo y el modo de su mutua "adaptación""⁶⁴. Sólo cabe decir que por razones históricas múltiples, ideas e intereses establecen una relación de adecuación y mutua estabilización. Pues de un lado, el pensamiento requiere de una "estructura de plausibilidad" que lo haga creíble⁶⁵, de un contexto en el que se dé una cierta adecuación con los intereses de los individuos y grupos que las mantienen; y, de otro, la satisfacción de intereses sólo es posible desde su reinterpretación y justificación ideológica. Ello es lo ocurrido entre la ética económica capitalista y la forma económica: un cuerpo de empresarios, representantes de una forma económica premoderna, pero capitalista, adoptan una serie de ideas proclives a su desarrollo, reforzándose y estabilizándose mutuamente; de forma que aquélla encontró "su forma más adecuada en la moderna empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla, su más adecuado impulso espiritual (adäquasteste geistige Triebkraft)"⁶⁶.

Las partes argumentativas que posibilitan captar el significado de la ética protestante en la constitución del ethos profesional, en cuanto pieza básica del modo de ser "modernos", son los siguientes: Weber caracteriza en el primer artículo que compone su obra, los rasgos esenciales del ethos capitalista como factor constitutivo del estilo de vida adecuado a la sociedad moderna; en el segundo artículo, analiza los fundamentos religiosos de la ética ascética protestante, y su conformación como fundamento motivacional para la racionalización de la conducta en la esfera económica y sociopolítica; por último, también en él, analiza las relaciones de afinidad entre el ethos ascético protestante y el ethos moderno. Pero antes de todo esto, hace una presentación de lo que Weber llama "el problema", sirviéndose de ciertos datos históricos.

2. La "paradoja" como clave interpretativa de la relación entre ascetismo protestante y "ethos" capitalista.

Comienza Weber La ética protestante⁶⁷ con la exposición de algunos datos estadísticos que establecen la conexión entre ciertas concepciones religiosas protestantes y la actividad económica moderna. Se trata de ciertos datos estadísticos, prestados de uno de sus discípulos, Martin Offenbacher⁶⁸, sobre la confesionalidad de la población de Baden a fines del XIX (1895-91) que revelan lo siguiente: la relativa mayor participación en la empresa económica racional de protestantes que de católicos; participación en un

porcentaje más elevado en relación a la población total, por lo que respecta tanto a la posesión del capital como a la dirección de las empresas industriales y comerciales y a la ocupación en ellas de los puestos de trabajo más especializados que requieren una específica cualificación de tipo técnico-científico. Esta conclusión es válida para la Europa moderna; no sólo se refiere a una realidad contemporánea, sino histórica, ya que puede reconocerse que algunos de los primeros centros de desarrollo capitalista en el siglo XVI eran protestantes; el caso de Ginebra, gran parte de los Países Bajos y Escocia, o el de Nueva Inglaterra, ya en el siglo siguiente, así lo confirman⁶⁹. Una posible respuesta a este hecho estadístico, de sesgo claramente inverso a la formulada por Weber, pasaría por considerar que la adhesión a una determinada confesión religiosa es consecuencia de fenómenos económicos; es decir, la respuesta vendría del lado de asumir que la ruptura con el tradicionalismo económico ocurrida en estos países se constituyó en un factor favorable para la ruptura con la autoridad tradicional en general y con la tradición religiosa en particular. Sin embargo, esta respuesta no resiste un segundo nivel de análisis, pues olvida un hecho que suele pasar desapercibido, a saber, que la Reforma no significó ni la eliminación ni el alivio del control eclesiástico sobre la vida, sino más bien lo contrario: "la sustitución de un dominio extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que habría de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a estricta regulación plena del "estilo de vida" ("Lebensführung")"⁷⁰. Por tanto, lejos de ser esa respuesta una explicación de la conexión, sigue quedando abierta la pregunta sobre ella, la cual, una vez entendido el verdadero significado de la ética

reformista, podría reformularse así: ¿por qué precisamente la implantación de ciertas estructuras de conciencia práctico-morales postradicionales reguladoras de toda actividad mundana triunfó en esos países con alta tendencia a la modernización? O mejor: "¿A qué se debe, pues, que fuesen precisamente estos países económicamente desarrollados y, dentro de ellos, (...) las clases medias "burguesas" entonces nacientes, las que no sólo aceptaron esta tiranía puritana hasta entonces desconocida, sino que incluso pusieron en su defensa un heroísmo del que la burguesía raramente había dado prueba hasta entonces y no lo ha vuelto a dar jamás: the last of our heroism, como no sin razón dijo Carlyle?"⁷¹ .

La solución a esta cuestión viene, para Weber, contenida en y, a la vez, exigida, en cierta medida y sentido, por lo que para él constituye un nuevo objeto de reflexión, a saber, el segundo dato estadístico traído a colación: el diferente tipo de enseñanza técnica o humanista escogida por parte de protestantes y católicos, respectivamente. En efecto, este fenómeno no puede explicarse por una causa económica "sino que, por el contrario, más bien ha de ser tenido en cuenta para explicar la menor participación de los católicos en la vida capitalista"⁷². Lo que Weber quiere mostrar con esto es que si bien el actual nexo que puede establecerse entre confesión religiosa protestante y la práctica capitalista, queda explicada en parte recurriendo a causas económicas tradicionales, esta explicación, sin embargo, no satisface ni la cuestión del momento de constitución de tal nexo ni tampoco da respuesta a este segundo dato estadístico. Ello sólo se consigue si consideramos que tanto la elección del tipo de enseñanza educativa, como de actividad profesional y de todo posterior destino profesional, están relacionados con una internalizada (bajo mecanismos educativos) atmósfera ideológica

específica de raíz religiosa. Así Weber en este momento quiere resaltar como hipótesis interpretativa, la importancia del factor ideológico-religioso para la racionalización de la conducta en la esfera económica. Supuesta esta hipótesis, habría que investigar "cuáles son o fueron los elementos peculiares de esas confesiones que actuaron y, en parte, siguieron actuando en la dirección descrita" ⁷³, esto es, en la relativamente mayor tendencia de los protestantes (singularmente en algunas de sus confesiones: ascéticas) hacia el racionalismo económico.

Pero antes hay que decir que la afirmación de esta singular tendencia protestante al racionalismo económico, que permite emparentar fenómenos históricos, aparentemente tan contrapuestos, como la fe religiosa y la racionalización de la conducta económica, no es, desde luego, una intuición original de nuestro autor, ni él pretende que por ello se tenga⁷⁴. Por el contrario, Weber hace referencia a una extensa literatura que certifica esta relación en distintos tiempos. Ya Montesquieu relacionó en El espíritu de las Leyes (1784) conceptos como la piedad religiosa, el comercio y la libertad, al caracterizar el mundo inglés⁷⁵; desde mediados del XIX es además un lugar común en el ámbito histórico-económico e incluso literario el afirmar esa relación entre fe protestante y desarrollo capitalista. Weber cita, entre otros, a Emile de Laveleye, H. Thomas Buckle, Willian Petty, Eberhard Gothein; y, de los poetas que más insistieron en ella, a John Keats y Matthew Arnold⁷⁶. Por ello, hay que entender que el sentido tanto de estas exposiciones bibliográficas, como de los datos estadísticos, y de algún relato histórico, como la aceptación por parte de Federico Guillermo I de Prusia de los menonitas como factor indispensable del progreso industrial, a pesar de la absoluta oposición de este grupo religioso a su particular

política militarista⁷⁷, radica, para Weber, exclusivamente en mostrar la existencia y el asentimiento general de aquella relación. Más que intentar probarla, por tanto, la asume como dada; y su esfuerzo se dirige a interpretar, mediante construcciones típico-ideales, la naturaleza específica de esa conjunción establecida en una persona o colectivo entre "la "virtud" capitalista del sentido de los negocios y una forma de piedad intensa, que impregna y regula los actos de la vida"⁷⁸. Y así dice:

Nuestra misión, ahora, deberá ser formular lo oscuramente presentado, con toda la claridad que permite la inagotable multiplicidad de toda cuestión histórica. Para ello hace falta en primer término, abandonar las vagas generalidades en que hasta ahora nos hemos movido, y tratar de penetrar en lo particular y distintivo de aquellos magnos idearios religiosos en que se ha traducido históricamente la religión cristiana"⁷⁹.

La originalidad de la interpretación weberiana estriba, según esto, en ofrecer una formulación precisa de la sugerida y aceptada conexión entre protestantismo y práctica capitalista, mediante el reconocimiento, por una parte, de que el elemento que hace posible la relación entre ambos fenómenos, es el específico racionalismo compartido por ellos; y, de otra, partiendo de que el desarrollo de ese racionalismo y, por tanto, el desarrollo de la relación entre ellos, está regulada por la paradoja de las consecuencias. Weber quiere así separarse de toda interpretación simplista que establezca una relación deductivo-causal entre la ética protestante, el "espíritu del capitalismo" y ciertos rasgos específicos de la cultura capitalista moderna, como si estos estuvieran contenidos en aquella ética religiosa y fueran resultado de un

evolutivo desarrollo determinable según leyes. Por el contrario, el espíritu del capitalismo y todos los aspectos concretos de la cultura occidental que descansan sobre él, son consecuencias laterales, ni deseadas ni previstas de la ética protestante. Guardan entre sí una relación afín, en cuanto ethos estimulante de un estilo de vida racional; y paradójica, por lo que se refiere al desarrollo y constitución de esa relación. Justamente en desentrañar el contenido de esa relación paradójica, de esa "constelación" compleja y multiforme, estriba la originalidad de la interpretación weberiana.

Como ya hemos visto⁸⁰, la tesis de la paradoja de la consecuencias imprevistas menciona el proceso general, según el cual los resultados finales de nuestras acciones son con frecuencia, cuando no con cierta regularidad (si bien no una regularidad nomológica), diametralmente opuestos a las intenciones iniciales, llegando incluso esos resultados a imponerse sobre ellas⁸¹. Esta tesis se funda en la negación de una racionalidad ética inscrita en un mundo que, por el contrario, se presenta plenamente desencantado. La historia, como cualquier producto de la cultura, es vista así por Weber como carente de cualquier lógica direccional o de sentido supraindividual que dirija los acontecimientos y fuerce hacia él los resultados hasta mutar en esa dirección las intenciones originarias que animaban la acción. Rompe, pues, con el optimismo ilustrado, reproducido en el apotegma liberal, que adscribe una teleología a la historia siempre hacia mejor y, desde el cumplimiento de ese fin feliz, realiza la composición de los intereses privados en bienes civilizatorios. En un mundo plenamente racionalizado como el que Weber dibuja, y en el que se instala, ni Destino, ni Providencia, ni Naturaleza tienen lugar; el individuo es abandonado a sí mismo para

autodeterminar su vida, mediante la elección consciente y responsable de los valores últimos que la guían y dan sentido; sólo él puede y debe dar sentido⁸², aun cuando la complejidad del curso de los acontecimientos mute quizá en su opuesto las intenciones y el sentido original de toda acción. Weber hace, en definitiva, del individuo y del azar, entendiendo por éste la amalgama de factores y consecuencias en las que la acción se ve inserta una vez ejecutada y que escapan al control del agente, azar que puede, en efecto, crear destino (siempre un destino secularizado) al desviar las intenciones en dirección distinta a la originaria, los únicos autores de la historia.

Aplicado al caso de la relación que nos ocupa, Weber ve que el ascetismo protestante ha estado transido de esa lógica paradójica, azarosa y hasta fatal que ha hecho de él, como destino, "la fuerza "que siempre quiere el bien y siempre crea el mal"⁸³ : que ha hecho que la originaria orientación moral-escatológica favorezca a la larga, y a su pesar, una orientación pragmática al dominio del mundo. El puritano buscaba la salvación personal a través de la entrega al ejercicio profesional; el capitalista moderno racionaliza la conducta conforme a la maximización de beneficios por imperativos púramente pragmáticos y funcionales: la supervivencia del capitalista exige hoy de dicha entrega al dominio racional de los procesos mundanos. A esta luz, el ascetismo protestante aparece entonces como matriz generadora de frutos no queridos: de un tipo de conducta teleológica motivada por fines pragmáticos (intereses, no valores), y, en general, de una cultura racionalizada como es la capitalista, orientada esencialmente a la inmanencia⁸⁴, absolutamente secularizada, y hedonista. Nada más alejado de las pretensiones originarias de toda religión de salvación racionalizada que estas consecuencias, y así: "el viejo protestantismo de Lutero,

Calvino, Knox y Voët tenía harto poco que ver con lo que hoy se llama "progreso". Era directamente hostil a muchos aspectos de la vida moderna"⁸⁵ .

Es precisamente el avance del proceso de modernización el que permite reconocer la paradójica relación entre la racionalidad práctico-moral de la ética religiosa protestante y esa sociedad cuyo inicio hizo posible. La ética protestante extrae de la negación judeocristiana del mundo el impulso a dominar y transformar el mismo desde principios ascéticos; objetiva todos los órdenes de la vida como ámbitos de comprobación del destino soteriológico, y se constituye así en fundamento práctico-moral de la racionalización conforme a fines de la conducta económica. Cumple, pues, la función de anclar de forma racional conforme a valores, en el sistema de la personalidad, las orientaciones de acción teleológica⁸⁶, y satisface las condiciones de partida de la sociedad capitalista. Ahora bien, el avance del proceso de modernización desemboca en la desfundamentación ética de toda orientación teleológica: el desarrollo de las esferas de acción económica y política según la legalidad cognitivo-instrumental específica del crecimiento capitalista y de la reproducción del poder estatal, acaba por sustituir la racionalidad práctico-moral, base motivacional en su origen de la acción racional con arreglo a fines, por un utilitarismo, nuevo fundamento pseudomoral de la racionalidad conforme a fines. En este sentido, parece que la modernidad se nutre genéticamente de fundamentos práctico-morales de raíz religiosa que en el curso de su desarrollo desecha y reemplaza por fundamentos mecánico-adaptativos; es el propio proceso de racionalización social el que se convierte en entorno destructivo de la racionalidad conforme a valores que sustentó su origen.

A pesar de toda esta invertida o paradójica relación presente entre una cultura absolutamente secularizada, orientada esencialmente a la inmanencia, y una ética religiosa negadora del mundo y orientada a la obtención de bienes espirituales, ello no debe impedir reconocer el germen religioso en la genealogía de la cultura moderna. Rechazo del mundo, ascesis y piedad, de una parte, y participación en la actividad capitalista, de otra, deberá considerarse que guardan entre sí un íntimo parentesco genético⁸⁷. Por tanto, la interpretación de ese "parentesco íntimo entre determinadas manifestaciones del antiguo espíritu protestante y la moderna cultura capitalista" deberá rastrearlo en los caracteres de esa religión⁸⁸: en la naturaleza misma de la ética protestante.

3. ¿Qué se entiende por "espíritu" del capitalismo"?

a) El espíritu del capitalismo es un "ethos" específico.

Formular lo que deba entenderse por el concepto histórico "espíritu del capitalismo"⁸⁹ es una tarea que no puede afrontarse mediante una definición de dicho concepto, según el esquema genus proximum, differentia specifica. Ello es así por virtud de la naturaleza misma del objeto que se investiga. El objeto que cae bajo el concepto "espíritu del capitalismo" es un "individuo histórico", esto es, "un complejo de interrelaciones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo desde el punto de vista de

su significación cultural (Kulturbedeutung)"⁹⁰ . Un "individuo histórico", para Weber, sólo se constituye como tal por referencia a valores, desde los cuales se vuelve significativo por su peculiaridad individual . En este caso, Weber, en cuanto "hijo de la moderna cultura europea", ya como culminador o transgresor, se interesa por el significado que para la modernización tiene el "espíritu del capitalismo", y, desde este interés, se volverán significativos ciertos contenidos de los que bajo ese concepto pudieran quedar agrupados. Desde cualquier otro punto de vista, podrían revelarse como "esenciales" otros rasgos diferentes de su contenido, y no puede restringirse a lo que esta investigación revela como esencial para nosotros. Por tanto, pensar que un individuo histórico pueda ser expresado mediante un concepto de género es un contrasentido, porque lo que le vuelve significativo para nosotros y le convierte en objeto de investigación histórica, no es en modo alguno su pertenencia al género, sino su carácter único . En este sentido, es "una característica esencial de toda "conceptualización histórica" el que, para sus fines metódicos, no necesite encerrar la realidad en conceptos genéricos abstractos; más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matiz siempre e inevitablemente individual y específico"⁹¹.

Dada esta limitación esencial a todo análisis histórico, y con el fin de mostrar el sentido específico en el que usa el concepto "espíritu del capitalismo", Weber recurre a ciertos textos de Benjamin Franklin: Advertencias necesarias a los que quieren ser ricos (1736) y Consejos a un joven comerciante (1748)⁹² , en los que se contienen los rasgos que, desde el punto de vista de su significado para la interpretación de la modernidad occidental, aparecen como "esenciales" de ese "espíritu" capitalista. Del análisis de la

conciencia cotidiana de este representante típico, puede concluir Weber que lo que le interesa resaltar como rasgo esencial del "espíritu" del capitalismo, desde el punto de vista de su papel en la explicación de la modernidad occidental, insistimos, es la capacidad que posee para proporcionar un sentido ético a la actividad profesional en general; lo cual no significa que en tales textos "esté contenido todo cuanto deba entenderse por tal "espíritu"⁹³:

"En efecto: aquella idea peculiar-tan corriente hoy y tan incomprensible en sí misma- del deber profesional (Berufspflicht), de una obligación que debe sentir el individuo, y siente de hecho, ante el contenido de su actividad "profesional", consista ésta en lo que quiera- y dejando a un lado el que se la sienta naturalmente como pura valoración de la propia fuerza de trabajo o de la mera posesión de bienes ("capital")-, esa idea, decimos, es la más característica de la "ética social" de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva"??.

Al hilo de este texto hay que señalar, en primer lugar, que el espíritu del capitalismo es un ethos: representa unos hábitos mentales y morales⁹⁵; es una ética social secular, reflejo de las estructuras de conciencia postradicionales y elemento constituyente de un "estilo de vida" específicamente moderno, en el que queda valorativamente anclada la acción económica racional conforme a fines. En cuanto al contenido de esa ética social, ella expresa unas máximas morales de carácter ascético, en clara oposición a cualquier punto de vista utilitario o hedonista; resumida y esencialmente, queda expresada en la organización metódica,

sistemática y disciplinada hacia el cumplimiento de una actividad profesional como un fin en sí mismo, bajo la perspectiva racionalizadora del tiempo, la objetivación de las relaciones interpersonales, y el autocontrol ascético de las pasiones. Perfil, por tanto, como ideal de hombre, aquél que consigue un dominio racional de su entorno, mediante la orientación unitaria su vida hacia el cumplimiento de los fines que el deber profesional impone; si la actividad profesional es la económica, el sujeto racionalizará su conducta hacia los fines fijados por ella: la maximización calculada de beneficios.

En sentido positivo, es la idea del "deber profesional" el rasgo fundamental que a Weber le interesa resaltar de la ética social de la cultura capitalista, en la medida en que siendo capaz de anclar de "forma racional con arreglo a valores" la racionalización teleológica de la conducta económica, la idea del "deber profesional-vocacional" posee una significación constitutiva para la modernidad; en sentido negativo, cabe también completar la caracterización del "espíritu" del capitalismo mediante las siguientes afirmaciones relacionadas. Por una parte, el "espíritu del capitalismo" ha de distinguirse de toda fuerza racionalizadora de la conducta económica que no tenga una carga ética, como es el caso del utilitarismo. En segundo lugar, el espíritu del capitalismo debe distinguirse de la fuerza a la que hubo de oponerse para su estabilización: a la tradicionalista negación o actitud de indiferencia ética a la orientación económica racional conforme a fines. En tercer lugar, aun cuando en su desarrollo la racionalización de la conducta económica deje de estar asentada en fundamentos éticos, y se asiente en fundamentos pseudomorales, no es en su origen una técnica pragmática, sino una ética de convicción dadora de sentido a la metodización de

la vida conforme a fines. Por último, y, por todo ello, esa ética social centrada en la idea del deber profesional ocupa un lugar central en la reconstrucción genética de la modernidad: tiene una significación constitutiva para la cultura capitalista moderna.

Dejando, por ahora, la cuestión de la oposición entre el "espíritu" del capitalismo y las estructuras de conciencia tradicionales, a las que aquél reemplazó, nos centraremos en la relación de sentido antitético que el ethos capitalista moderno y el utilitarismo mantienen en los momentos primeros de formación capitalista, cuya evolución desencadena, sin embargo, la definitiva desfundamentación ética del espíritu del capitalismo y la revaluación pragmática de la orientación económica racional conforme a fines.

b) Reducción utilitarista del "ethos" moderno

Decimos que para Weber el "espíritu del capitalismo" no es en su origen una simple técnica pragmática para resolver problemas adaptativos, sino una ética ascética peculiar que otorga un alto grado de significado moral a la actividad económica racional y proporciona un sentido a la existencia de los que orientan su conducta conforme a ella⁹⁶. Precisamente, por esto, su infracción puede acarrear un fracaso de la actividad económica, pero lo que es más importante: significa un olvido del deber⁹⁷. Y así es, pues en esencia "el summum bonum de esta "ética" consistente en la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce

inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista hedonista (hedonistischen) o eudemonista (eudämonistischen), tan puramente tenido como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente y sencillamente irracional frente a la "felicidad" (Glück) o "utilidad" (Nutzen) del individuo en particular"⁹⁸.

Este ethos del que hablamos viene, por tanto, en su origen tan radicalmente separado del utilitarismo que entre uno y otro se abre una irreconciliable oposición a propósito del enjuiciamiento racional de una acción económica. Así desde la perspectiva utilitarista no es posible justificar racionalmente una actividad adquisitiva que sistemáticamente prohíba el disfrute directo de sus frutos y logros, y que por mor del cumplimiento ascético del deber profesional fomente unas relaciones interpersonales objetivantes, que incluyen, como momento suyo, una relación autorrepresiva en el trato con la propia naturaleza subjetiva. Inversamente, desde una posición de valor ascética que considere la orientación económica racional como fin en sí, como algo intrínsecamente valioso, es juzgada como irracional dicha acción si se toma como medio para el logro de bienes utilitarios. Lo que refleja esta lucha irreconciliable entre los juicios de racionalidad valorativa es, una vez más, la concepción perspectivista de la racionalidad que Weber tiene en mente. El proceso de racionalización occidental ha reducido los juicios objetivos de racionalidad a los problemas técnicos y analíticos, dejando al descubierto la ausencia de una racionalidad sustantiva que como instancia enjuiciadora última pueda proporcionar un sentido unitario a la existencia y una orientación de la conducta hacia un valor único. La acción, por el contrario, puede ser racionalizada desde diversos puntos de vista últimos y en variadas direcciones; y así desde el criterio de valor que rige

la racionalización de la acción en cada esfera de actuación, puede ser enjuiciada como "irracional" en algún sentido la racionalización de la acción operante en cualquier otra. Y no sólo eso, sino que, además, dentro de cada esfera de acción que sea lo "racional" o lo "irracional" no es cosa que pueda determinarse sino por vía relacional. No hay acuerdo posible ni mediación, y así: "para el irreligioso, todo estilo de vida (Lebensführung) religioso es irracional, como lo es todo estilo de vida ascético para el hedonista, aun cuando, con el criterio de su valor supremo sea una "racionalización". Si este trabajo nuestro sirve para algo, quisiera servir por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo "racional"⁹⁹.

Pues bien, a medida que el proceso de modernización avanza y los subsistemas de acción racional conforme a fines se consolidan, la racionalidad práctico-moral que atraviesa la ética social capitalista en su origen queda sustituida por una "envoltura" utilitaria. A esta pérdida de la raíz ético-religiosa del ethos capitalista, o, mejor, a esta transformación de una ética de convicción en una ética pragmática, se refiere Weber cuando afirma que todas las máximas morales expresadas en el ethos capitalista han sido desvirtuadas en sentido utilitarista¹⁰⁰. Sigue anclada en las estructuras de la personalidad y en el orden institucional la idea del "deber profesional" como uno de los elementos característicos de nuestra cultura moderna, ciertamente¹⁰¹; pero ahora sobre un transfondo utilitarista, que no es otra cosa que el "fruto de una "reinterpretación adaptativa" de las virtudes burguesas expresadas en el "espíritu" del capitalismo, es decir, de una reevaluación pseudomoral de la racionalidad con arreglo a fines¹⁰².

El utilitarismo elude la valoración moral intrínseca de los actos "para no estimarlos, sino por lo que, en rigor, está fuera de ellos, su utilidad, sus resultados"¹⁰³. Es un rasgo esencial del más estricto utilitarismo, por tanto, el que las virtudes sean tales en cuanto provechosas para nuestra felicidad en la vida, y los vicios, en cuanto perjudiciales; de donde se sigue que incluso "basta la apariencia de la virtud cuando así se consigue el mismo efecto que con la virtud"¹⁰⁴. Siendo esto así, la racionalización de la conducta económica hacia la rentabilidad, fin autoimpuesto de la acción económica racional, deja de ser éticamente valiosa con independencia de sus resultados y pasa a ser valorada de acuerdo con criterios utilitarios por su capacidad para reportar cualesquiera beneficios al individuo. Con todo, si el ascetismo profesional de los primeros burgueses y la cultura profesional-vocacional estaba arraigada en principios éticos, hoy posee fundamentos pragmático-adaptativos.

Esta mutación utilitarista de la ética de convicción, en que consistía el ethos capitalista en su origen, permite referirnos al proceso de modernización como portador de un patrón autodestructivo de la racionalidad práctico-moral, en cuanto proceso autopropetante¹⁰⁵. Si por un lado, el desarrollo de una ética del deber profesional-vocacional representa una de las claves centrales en la constitución de la sociedad moderna, el camino racionalizador que ella recorre impide su permanencia en esa sociedad cuyo inicio hizo posible¹⁰⁶. El espacio fundamentador que en otro tiempo ocupara el ethos ascético de raíz religiosa, es preservado hoy con una "envolutura" utilitarista, de la que nadie puede aventurar su duración. Sólo sabemos que una vez convertido el sistema capitalista en la fuerza dominante de la vida económica, deja de tener como condición de su pervivencia la apropiación

subjetiva de las máximas éticas que sirvieron de fundamento práctico al comportamiento económico de los primeros empresarios o trabajadores, y "educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos económicos (empresarios y trabajadores) que necesita"¹⁰⁷. Los que se adaptan son premiados con la participación en un estado de bienestar; los que no, son marginados indefectiblemente de la vida económica. Weber lleva su lucidez hasta el final: ese cosmos económico, una vez sujeto a "las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina (...) con fuerza irresistible el estilo de vida (Lebensstil) de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes -no sólo de los que participan directamente en la actividad económica-, y lo seguirá determinando quizá mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil"¹⁰⁸. Sin que por ello, y dada su negativa a elaborar pronósticos sobre la dirección futura de la historia de la humanidad, a officiar de "profeta" -algo ya imposible en un mundo plenamente racionalizado- deje Weber de puntualizar con alguna cautela: "Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo, surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada orlada de una especie de agarrotada petulancia"¹⁰⁹.

En cualquier caso, este resultado, convertido en "destino" del proceso de modernización, no debe oscurecer el hecho de que el concepto de "selección" sólo resulta válido para explicar la pervivencia de un sistema económico ya consolidado como tal, pero no para comprender su génesis. Esta cuestión de la génesis de la modernización es, como sabemos, lo que propiamente ocupa a nuestro autor, y lo que le lleva a centrarse en los fundamentos práctico-morales que consolidan

esa orientación racional en un modo de vida y posibilitan la institucionalización de la acción racional conforme a fines en la esfera social¹¹⁰.

c) Ethos económico moderno y estructuras de conciencia tradicionales: Obstáculos internos a la implantación del "espíritu" del capitalismo moderno.

Como hemos visto, a la pregunta por el proceso de implantación del ethos económico moderno le corresponde un papel clave en el empeño de dar razón del proceso genealógico de la modernidad social. Tal pregunta podría ser enunciada así: ¿Cómo es posible que la racionalización de la conducta conforme a fines económicos fijos quedara convertida en un tipo de acción cargada de un alto grado de significado moral, capaz de dar sentido a la existencia de los primeros burgueses capitalistas? ¿Cómo explicar el proceso por el cual la actividad económica deja de tener un significado púramente adaptativo y pasa a ser un tipo de actividad mediante la cual se afirma el propio valor del individuo como ser humano?

Apenas requiere demostración que la implantación del ethos económico moderno no responde a un proceso gradual y continuo, sino rupturista; tuvo que enfrentarse para su expansión como ética social a estructuras de conciencia tradicionales asentadas en amplios momentos de la historia, de la Antigüedad, de la Edad Media e incluso del Renacimiento, que consideraban la orientación racional de la conducta hacia el fin económico bien como algo éticamente indiferente, bien como

éticamente reprobable: "la concepción del enriquecimiento como un fin en sí, obligatorio para el hombre, como "profesión" ("Beruf"), contradice la sensibilidad ética de épocas enteras de la historia"¹¹¹.

Estas épocas enteras de la historia están marcadas por la presencia de un obstáculo poderoso al desarrollo de nuevo "espíritu" económico: el "tradicionalismo económico"; una mentalidad adecuada en parte a lo que Weber denomina, siguiendo a Sombart, una "economía de abastecimiento" (Haushalten) o de "satisfacción de necesidades", y que se correspondería con un supuesto estado natural del hombre, en el que la conducta se orienta a la satisfacción de necesidades habituales básicas, y la actividad económica es, en consecuencia, concebida exclusivamente como un medio para cubrirlas¹¹². Sin embargo, que Weber califique las economías de abastecimiento de típicamente tradicionalistas en el mismo sentido en que lo hace aquel autor con el que permanentemente dialoga, no le impide distanciarse de él y adscribir este concepto asimismo a las "economías adquisitivas" (Erwerb)¹¹³, capitalistas, si bien -y esto es lo que importa resaltar- bajo formas capitalistas premodernas¹¹⁴. En este sentido, Weber renuncia a contraponer desde el concepto de "aspiración al lucro"¹¹⁵, las nociones de "espíritu del capitalismo" y de "tradicionalismo". Lo que distingue y caracteriza el "espíritu capitalista" frente al "tradicionalismo", no es la presencia o el mayor grado de intensidad de aquel impulso irracional al lucro, que para Weber es una pasión humana tan antigua como historia misma de la humanidad¹¹⁶, sino que justamente el ethos económico moderno significa más bien la normación de la actividad económica adquisitiva, que da lugar a un estilo de vida económico dirigido sistemáticamente a la "ganancia" sobre la base del cálculo y las oportunidades que ofrece el mercado, formalmente

regulado, de bienes, de capital y de trabajo. La ganancia es considerada, de este modo, como el resultado legítimo del cumplimiento del deber profesional¹¹⁷. En una palabra, es esta ética reguladora de la conducta adquisitiva el rasgo esencial que permite distinguir el orden económico moderno de las formas económicas tradicionales; y, en este sentido, Weber restringe el uso de la noción de "espíritu del capitalismo" para referirse exclusivamente a la ética económica del capitalismo moderno europeo-occidental y americano ¹¹⁸.

Pues bien, si la consolidación de la empresa capitalista en un orden racionalizado dominante de la vida económica¹¹⁹ necesita de un factor ideológico capaz de abrir nuevas actitudes valorativas hacia la organización racional del trabajo productivo, ¿cómo entender las relaciones entre ese "espíritu" económico y la forma económica como tal? La respuesta inmediata resulta, a estas alturas, obvia y sitúa la interpretación weberiana de la relación entre espíritu y forma y, en general, entre ideas y sociedad, en la línea de oposición al materialismo histórico vulgar, ya referida; a saber, que el ethos precede a la forma de organización económica capitalista moderna.

"El "espíritu capitalista" (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al "desarrollo del capitalismo"¹²⁰ moderno; de él hay constancia en el siglo XVII, y, sin embargo, su institucionalización plena no se realiza hasta la segunda mitad del XIX¹²¹. Esta idea distancia a nuestro autor de la interpretación que hace del despliegue de las fuerzas productivas, esto es, de la ampliación del saber empírico, de las mejoras técnicas de producción y organización de la fuerza de trabajo socialmente disponible, la fuente explicativa de las innovaciones que componen la modernización económica y social, y que, en consecuencia, convierten al

"espíritu" del capitalismo en fruto o reflejo ideológico de las relaciones materiales¹²². Weber desconfía ya en principio de toda reconstrucción del tránsito a la modernidad que no tome en cuenta el papel fundamental que cumplen las ideas para la conformación de un estilo de vida económico racional burgués, que para Weber es la clave interna fundamental del proceso de institucionalización de la acción teleológica económica. Pero, al mismo tiempo, según hemos visto, tampoco acepta la tesis invertida que dando prioridad exclusivista a las ideas, hace de la estructura capitalista el producto del "espíritu" capitalista. Ante una y otra interpretación, Weber se define contra la dependencia nomológica entre la forma económica y la ética económica con que es dirigida y, en general, entre ideas y sociedad, en cualquiera de los sentidos que adopte la relación. Ni el espíritu es considerado causa determinante de la estructura institucional, ni ésta puede serlo del espíritu capitalista: "Una ética económica (Wirtschaftsethik) no es una mera "función" de las formas de organización económicas, del mismo modo que, a la inversa, tampoco éstas están determinadas unívocamente por aquellas"¹²³.

Por el contrario, la naturaleza de la relación entre espíritu-forma, ideas-realidad social, es de adecuación histórica¹²⁴, y nunca de dependencia causal legaliforme: "Es cierto que, por lo general, entre la forma "capitalista" de una economía y el "espíritu" con que es dirigida, media una relación "adecuada", pero no una dependencia "nomológica" ("gesetzlichen" Abhängigkeit)"¹²⁵. De ocurrir esto último, la presencia de uno implicaría necesariamente la presencia automática del otro. En lugar de ello, Weber insiste en la posibilidad de su disyunción; y si de hecho "espíritu" y forma pueden darse por separado, la supuesta necesidad que los vincula no puede ser tal. Así es: en la Einleitung Weber

afirma que formas económicas semejantes son compatibles con éticas económicas muy diferentes¹²⁶, e incluso cabe la existencia de una forma estrictamente capitalista en ausencia de "espíritu" capitalista. El caso al respecto es el de la economía florentina de los siglos XIV y XV, desarrollada en cuanto a su estructura institucional y a su modo de operación, al modo de la empresa capitalista, pero animada por un espíritu tradicionalista¹²⁷. Inversamente, se reconoce la existencia de tal "espíritu" capitalista en ausencia de unas adecuadas instituciones económicas racionales. Y, en este caso, el ejemplo que Weber trae a colación es el del propio Franklin, quien articuló el "espíritu" capitalista moderno en un entorno económico precapitalista (Massachusetts)¹²⁸. En suma, la idea de dependencia genética en una u otra dirección no da razón del hecho de que "en la Florencia de los siglos XIV y XV el mercado de dinero y capital de todas las grandes potencias fuese considerado sospechoso desde el punto de vista moral, o simplemente tolerable, mientras en el remoto ambiente pequeño-burgués de la Pensilvania del siglo XVIII (donde la economía, por pura falta de dinero, estaba permanentemente amenazada de recaer en el trueque, donde no existían huellas de grandes empresas y donde los Bancos sólo presentaban la más rudimentaria organización) la actividad "capitalista" constituía el contenido de un modo de vida no sólo laudable desde el punto de vista ético, sino incluso preceptuado"¹²⁹.

Sólo si el ethos económico y una forma capitalista incipiente concurren en la historia, pueden establecerse relaciones de adecuación y mutuo reforzamiento hasta lograr la estabilidad (legítima) del orden de vida económico como "sistema"¹³⁰. Esto es lo que parece haber ocurrido en la historia de Occidente: ciertas ideas impulsoras de la racionalización teleológica de la conducta económica consiguen

imponerse al ser traducidas y reforzadas por la trama de intereses económicos reales, al mismo tiempo que los intereses de un capitalismo emergente son reinterpretados y quedan así justificados por aquellas ideas. Desde esta relación de adecuación, histórica y, por tanto, contingente, y sólo desde ella, se entiende la eficacia funcional del nuevo ethos empresarial en el orden social. Y así, si a pesar de la disyunción se vincula la forma económica y el espíritu del capitalismo moderno, ello es por la razón histórica de que éste encontró su forma más adecuada en la moderna empresa capitalista, al tiempo que ésta puede reconocer en aquélla, su más adecuado impulso espiritual (geistige Triebkraft)¹³¹.

* * *

Hasta aquí hemos visto que el ethos económico regulador de las relaciones hombre-trabajo en la dirección descrita, ni existe de forma natural, puesto que está ausente en amplios momentos de la historia; ni significa la emergencia de un "nuevo impulso" (adquisitivo), puesto que éste acompaña a la historia misma de la humanidad; ni, finalmente, puede ser interpretado como resultado de la evolución legaliforme de los procesos infraestructurales, del mismo modo que tampoco guarda una relación de dependencia nomológica con el capitalismo como forma económica, a la que precede, sino de "adecuación", por virtud de la cual la forma económica se refuerza y consolida como un sistema autoperpetuante. Para Weber ese ethos económico es el producto de un largo y continuado proceso de internalización de ciertas estructuras de conciencia existentes en el plano cultural a principios del mundo moderno. La pregunta, por tanto, que habrá de responderse será ahora: "¿Qué ideas fueron las determinantes de que un tipo de conducta, sin

más finalidad aparente que el enriquecimiento, fuese integrado en la categoría de "profesión" (Beruf), ante la que el individuo se sentía obligado (verpflichtet)? Pues esta "obligación" es justamente lo que suministra apoyo y base ética a la conducta del empresario de "nuevo estilo" (neuen Stils)¹³².

Con este interrogante Weber pretende delimitar con precisión el contenido del análisis que sigue, centrado en la determinación del origen y del significado que la idea "del deber profesional" tiene para la interpretación de la modernidad social: "lo que justamente necesitamos investigar es de qué espíritu es hijo aquella forma concreta de pensamiento y de vida "racionales" que dio origen a la idea de "profesión" (Beruf) y de dedicación abnegada (Sichhingeben) -tan irracional, al parecer, desde el punto de vida del propio interés eudemonístico- al trabajo profesional (Berufsarbeit), que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista"¹³³. A propósito de esta delimitación señala además el modo en que debe abordarse la caracterización genética de ese ethos económico moderno. No puede considerarse como el momento o manifestación parcial del desarrollo global del racionalismo occidental, pues este caso se presupone una falsa unilinealidad y progresividad en él: "la historia del racionalismo no muestra en modo alguno una evolución que progrese paralelamente en cada una de las esferas de la vida"¹³⁴. El "progreso" en cada esfera de acción sigue una lógica independiente respecto de la racionalización en cualquier otra, no pudiendo tomarse el "progreso" en la esfera científica como paradigma de racionalización en el sentido en que lo hacían las filosofías de la historia y las teorías evolucionistas de la sociedad ¹³⁵. Weber rompe, de este modo, definitivamente con la idea de un desarrollo progresivo y

armónico de racionalización en todos los ámbitos. El desarrollo de la idea del deber profesional (Berufspflicht) y el anclaje conforme a valores del ejercicio ascético-profesional en la esfera de la personalidad (Berufsmensch) son resultado de un proceso de racionalización específico en la esfera religiosa y en la esfera vital-subjetual que mantiene una relación de independencia genética respecto del racionalismo científico, técnico, jurídico o artístico. Así el "desarrollo de la regulación práctico-racional de la vida es algo obviamente diferente del desarrollo del racionalismo científico y no necesariamente asociado con él"¹³⁶. El progreso científico está más íntimamente relacionado con el Renacimiento que con la Reforma; pero sin ella no puede entenderse la modernización social. Por otra parte, si atendemos a la evolución del arte autónomo podemos decir que se trata de un fenómeno perteneciente al conjunto de la cultura racionalizada, si, pero de un fenómeno que ni siquiera puede acelerar el proceso de modernización, como ocurre, por el contrario, en el caso de la racionalización científica. Los componentes estético-expresivos de la cultura racionalizada se sitúan en los antípodas de un estilo de vida racional, anclando en el sistema de la personalidad orientaciones valorativas y disposiciones para la acción contrarias a la institucionalización de la acción racional conforme a fines¹³⁷. Su desarrollo abre la posibilidad de un subjetivismo emancipado de los imperativos de la objetivización de la racionalidad teleológica que se enseñoorea en la moderna sociedad, desempeñando, en definitiva, la función de redención de la sociedad racionalizada -como han subrayado, por lo demás, y con claves muy distintas, teóricos de la estética como Bloch, Marcuse, o el propio Adorno-.

Con todo, el análisis weberiano de la modernización se dirige a ciertas estructuras de conciencia práctico-morales,

representadas históricamente en la ética ascética protestante, en las que reconoce la matriz ético-religiosa de una de las características centrales del ethos económico moderno, y de la cultura moderna, en cuanto cultura vocacional: la idea del deber profesional y del estilo de vida profesional-vocacional. El que Weber se interese por la raíz religiosa del ethos económico moderno se debe, en parte, a que cuenta las cosmovisiones religiosas entre las fuerzas más significativas para la configuración de un esquema ético y la orientación de la conducta en formas de vida¹³⁸. Toda cosmovisión religiosa es una concepción racional, unitaria y significativa del mundo que integra en sí misma una visión ética, cuyo sello característico lo recibe primordialmente de la naturaleza de la interpretación del mundo¹³⁹, y que impulsa la racionalización de la conducta conforme a ese sentido descubierto. Es verdad, con todo, que ninguna ética económica ha tenido determinantes exclusivamente religiosos, y que sería absurdo relacionar ambos factores en términos deterministas o reflectistas; pero ello no impide afirmar que las ideas religiosas se encuentran entre uno de los determinantes de la ética económica¹⁴⁰.

Podría negarse, a pesar de todo, la supuesta vinculación entre el "espíritu" del capitalismo, el capitalismo como forma económica y la ética religiosa reformada, debido a que, como hemos visto, el avance del proceso de modernización transforma la originaria relación afin en relación paradójica. El ethos económico moderno deviene puro pragmatismo: la idea del deber profesional se seculariza y la orientación racional al ejercicio profesional reemplaza sus antiguos fundamentos ideológico-religiosos por fundamentos mecánico-adaptativos: el puritano quiso (wollte) ser un hombre profesional, mientras que nosotros tenemos (müssen) que serlo por imperativos adaptativos¹⁴¹. El lugar intermedio en este proceso

secularizador-desideologizante entre el ascetismo profesional y el desnudo pragmatismo, lo ocupa su heredero más ventajoso: el optimismo ilustrado, el cual, apoyado en la fórmula, ya nada ascética, que hace de los vicios individuales ventajas colectivas, en el sentido expresado por Mandeville, concibe una armonía feliz de los intereses. Este optimismo es "el que inspiró a los príncipes, estadistas y escritores de las postrimerías del siglo XVIII y de los comienzos del XIX"¹⁴². Finalmente, una vez consolidada en el siglo pasado la forma económica capitalista en sistema, la supervivencia de este orden queda desvinculada definitivamente de las concepciones ético-religiosas y seculares que favorecieron su desarrollo: también parece definitivamente muerto el rosado talante de su optimista heredera, la Ilustración"¹⁴³. El capitalismo victorioso se deshace de sus pasados asideros ideológicos; no los necesita, porque los propios mecanismos estructurales seleccionan e imponen sobre fundamentos adaptativos el "estilo de vida" que su funcionamiento exige: "El orden económico capitalista necesita de esta entrega a la "profesión" ("Beruf") de hacer dinero: es una especie de comportamiento ante los bienes externos, de tal modo adecuado a aquella estructura, ligado de tal manera a las condiciones del triunfo en la lucha económica de la existencia, que ya no es posible hablar hoy de una conexión necesaria entre ese estilo de vida (Lebensführung) "crematístico" y una determinada "concepción unitaria del mundo" (einheitlichen Weltanschauung)"¹⁴⁴. En este contexto de desarrollo y consolidación de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, no sólo su funcionamiento mecánico hace innecesaria la racionalidad práctico-moral, de cuna religiosa, sino que incluso la presencia de ésta obstaculiza el pleno desarrollo de la racionalidad conforme a fines que atraviesa todos las esferas

estructurales de acción de la modernidad. Por tanto, el proceso de asentamiento y progreso de la racionalidad formal eclipsa y finalmente desecha la presencia de la racionalidad material, cuando, sin embargo, tal asentamiento y desarrollo se apoyó en ella.

En orden a todo este extrañamiento ético-religioso de la orientación de la acción moderna una vez consolidada, cabría tal vez argumentar que el "ethos" profesional moderno enraiza en un proceso de ilustración racional, de vacío o de indiferencia religiosa¹⁴⁵. Sin embargo, las relaciones paradójicas son precisamente la materia prima de la historia; y ese fondo ético-religioso, hoy no sólo inapreciable, sino invertido, es, para Weber, la clave fundamental para interpretación del elemento esencial al "espíritu" del capitalismo: de ese ethos profesional que reemplaza a la larga su originario fundamento por una "férrea envoltura" (stahlartes Gehäuse) utilitaria, cuya presencia hoy, en un mundo plenamente secularizado, se sospecha inevitablemente eterna, aunque Weber renuncia, como sabemos, a cualquier posible forma de prognosis. Por lo demás, esta sospecha se acredita en el hecho mismo de que el avance del proceso de racionalización reconoce como "destino" la pérdida de una racionalidad última capaz de otorgar sentido, de fundamentar conforme a valores la actividad profesional, y de convertirla así en "causa", en centro del desarrollo de la personalidad: en vocación. En este contexto vuelven a adquirir sentido las reflexiones weberianas sobre la profesion-vocación política y científica; en esas conferencias no se elabora, como ocurre en los ensayos sobre la ética protestante, una reconstrucción del concepto de Beruf y del ethos profesional; pero sí un diagnóstico de la defundamentación ética de la orientación profesional de idéntico signo al que asoma en las páginas finales de La ética

protestante. En ambos casos se demanda la puesta en marcha de la capacidad del sujeto, definido como "dador de sentido", para orientar su actividad-en-el mundo, su intervención en las esferas culturales establecidas conforme a un sentido subjetivamente creado, ante el "rostro" amenazante de una nueva servidumbre, de un futuro que se antoja capaz de anular la cualidad específicamente humana de crear sentido y de autodirigir el propio proyecto vital conforme a él, y de reducir al individuo, en suma, a mero ejecutor de los "valores-fines" funcionales a la estabilización del orden institucional moderno.

En cualquier caso, desde el interés en seguir manteniendo la racionalidad práctico-moral en el centro de la actividad específicamente humana por ser garantía de su dignidad, el interés teórico weberiano apunta siempre, en las páginas que siguen, a resolver la paradoja inmanente al proceso de modernización. La pregunta "táctica" girará en torno a aquellos aspectos concretos de la ética cristiana que puedan servir de fundamento a la racionalización de la conducta hacia el dominio teleológico de los procesos naturales y sociales; a desenterrar la raíz religiosa del Berufsmensch moderno y de nuestra cultura profesional-vocacional. Y ello, toda vez que "la idea del deber profesional ronda nuestra vida como el fantasma de pasadas ideas religiosas"¹⁴⁶.

¹ Cfr. G.A.R., I, p. 12; E.S.R., I, p. 19. El subrayado es mío.

² En la Vorbemerkung Weber menciona el significado de la racionalización en la esfera científica para el desarrollo del capitalismo; ella abre la posibilidad de realizar un cálculo exacto, y el cálculo del capital es uno de los pilares en los que la economía racional moderna se asienta, según hemos visto en el cap. anterior: "Pues el moderno capitalismo empresarial racional necesita tanto de la calculabilidad de los medios técnicos del trabajo como de un Derecho previsible y una administración guiada por reglas formales; sin esto, es posible el capitalismo aventurero, comercial y especulador, y toda suerte de capitalismo político, pero es imposible la empresa racional privada con un capital fijo y un cálculo seguro". (Weber, G.A.R., p. 11; E.S.R., I, p. 18). Cfr. BRUBAKER, R., o.c., p. 27).

³ Cfr. P.E., Bd. II, p. 325.

⁴ HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 210. Habermas reconoce así la adhesión de Weber al historicismo en materia epistemológica: Weber hace suya la negativa historicista a las pretensiones objetivistas/naturalistas de reconstruir los procesos históricos apelando a una legalidad nomológica. La legalidad adecuada a la interpretación de los procesos históricos habrá de ser una legalidad interna de los "nexos de sentido".

⁵ O.c., p. 290. Por Lebenswelt, según Giddens, la fenomenología entiende el conjunto de "formas de vida" dentro de las cuales se desarrolla la conducta cotidiana: el universo interpretativo de generaciones precedentes que se da por supuesto en la actividad social (Cfr. GIDDENS, A., ¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas. In: "Habermas y la modernidad". ed. cit., pp. 162-63.

⁶ Siguiendo a C. Seyfarth, Schluchter y también a Bendix, y justamente porque pensamos que el análisis llevado a cabo en La ética protestante ha de ser interpretado a la luz de la problemática general del proceso de racionalización occidental, creemos necesario enlazar el estudio de tan famosa obra con los que integran su Sociología de la religión. Sin embargo, por razones de espacio y de los límites de este trabajo, eludimos el análisis comparativo de la racionalización oriental-occidental. Para ello, cfr. sobre todo los dos estudios de Schluchter aquí citados.

⁷ G.A.R., I, p. 4 ..."*schicksalsvollsten Macht unseres modernen Lebens*"; E.S.R., I, p.13.

⁸ G.A.R., I, p. 11; E.S.R., I, p. 18.

⁹ E.S., pp. 1061-62

10 G.A.R., I, p. 12; E.S.R., I, p. 19.

11 BRUBAKER, R., o.c., p. 24. Igualmente Bendix señala que el concepto de ethos se refiere tanto al fundamento normativo de una acción como al aspecto psicológico mediador.

12 L.c., p. 23.

13 G.A.R., I, p. 37; E.S.R., I, p. 38.

14 Ibidem.

15 Ibidem.

16 Cfr. HABERMAS, T.A.C., I, p. 198; Cfr. POGGI, Gianfranco, Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic. The Macmillan Press, London, Basingstoke, 1983, p. 35.

17 P.E., Bd. II, p. 326.

18 El universo racionalizado del sistema económico y político una vez constituido, posee la capacidad de desligarse de sus condiciones de partida y crea sus propios mecanismos internos de autorregulación y legitimación ideológica. En este caso, los elementos ideológicos reguladores de la conducta en la dirección de la racionalidad conforme a fines, sí pueden reconocerse como expresión de los intereses del sistema: los que marcan su propia perpetuación. En H.E.G. Weber enumera los distintos fundamentos ideológicos del capitalismo, una vez que éste se desliga de sus originarias raíces religiosas; esto es, cuando el proceso de racionalización culmina en la completa secularización del mundo. Estos son los recogidos por la ideología liberal, que arranca en la teoría de la "fábula de las abejas" de Mandeville (H.E.G., p. 309.)

19 H.E.G., p. 302. Cfr. Resultat, p. 419.

20 G.A.R., I, p. 12; E.S.R., I, pp. 19-20.

21 G.A.R., I, p. 195; E.S.R., I, p. 159.

22 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 299.

23 Sin lugar a dudas, podría decirse que la relación entre la racionalización teórica, entendido bajo la doble expresión de intelectualización-desencantamiento, y la racionalización de la conducta es el nervio argumentativo de la sociología de la religión weberiana. Del mismo modo, podría decirse que el interés último de esa obra lo

constituye la comprensión del ethos moderno y del proceso de modernización occidental. Esta es la clave que Wolfgang Schluchter utiliza en la reconstrucción del origen y de la forma presente del ethos occidental. Cfr. SCHLUCHTER, W., Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen, Mohr, 1979, cap. 4.

²⁴ HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 251.

²⁵ Cfr. GOLDMAN, Harvey, o.c., pp.18-47.

²⁶ Cfr. G.A.R., I, pp. 82-83. E.S.R., I, p. 73.

²⁷ G.A.R., I, p. 83; E.S.R., I, p. 73. El paréntesis es mío.

²⁸ G.A.R., I, p. 202; E.S.R., I, p. 164.

²⁹ Cfr. G.A.R., I, pp. 204-205; E.S.R., I, p. 166.

³⁰ Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 292. Resulta posible, en este sentido, conciliar la línea interpretativa integrada por Löwith, Hennis o Harvey Goldman en un punto central: en cifrar el interés general de la obra de Weber en la racionalización de la conducta del "hombre profesional" (Berufsmensch), en cuanto conformadora del estilo de vida moderno. Ahora bien, esta cuestión representa no más que una parte importante dentro de la interpretación general del proceso de racionalización analizado por Weber. Concretamente, Weber sienta las bases, por un lado, de ese estilo de vida en el proceso de racionalización religiosa y es pieza básica explicativa, por otro lado, para el proceso de modernización como la racionalización social. El ethos profesional moderno que subyace a la metodización de la conducta (metodische Lebensführung) es entendido por Weber, en efecto, como resultado de un proceso de racionalización religiosa, de la que se nutre una particular devaluación ética y una objetivación del mundo como ámbito de comprobación ética, que vendrá a impulsar un modo de orientación de la conducta hacia el dominio racional del mundo, sin duda, favorable a la modernización social. En W.G. Weber reconstruye este proceso, que Habermas llama de "racionalización ética" de lo religioso o de "etización", por mor del cual se desarrollan en el seno de las religiones de salvación unas éticas religiosas de la intención impulsoras de la acción conforme a fines, encontrarán entre las clases burguesas un grupo de recepción favorable (Cfr. Einleitung, pp. 107- 108; E.S.R., I, p. 208)

³¹ Cfr. MITZMAN, A., o.c., p. 166.

³² HABERMAS, J., T.A.C., I, pp. 285 y 292.

³³ G.A.R., I, p. p. 82; E.S.R., I, p. 73.

34 Cfr. HENRICH, D., Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. Mohr, Tübingen, 1952. Como señalamos en la "Introducción" fue él quien supo ver que la metodología weberiana queda fundamentada en cierta concepción antropológica, en la que se resalta como rasgo específicamente humano la capacidad de orientar la acción conforme a ideas y valores. En este sentido, divide su obra en dos partes dedicadas, respectivamente, al análisis de la metodología y de la moral.

35 Cfr. BRUBAKER, R., o.c., p. 63.

36 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 251.

37 Definido el hombre como ser de cultura, la tendencia individual a la "autoperfección" no puede sino ser entendida como un mecanismo de "apropiación o creación de "valores culturales" (Zwischenbetrachtung, p. 518; E.S.R., I, p. 463).

38 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 251 y Schluchter, W., Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, cap. IV.

39 Cfr. WHIMSTER, Sam, The Secular Ethic and the Culture of Modernism. In: "Max Weber, Rationality and Modernity", ed. cit., p. 261. El individuo no es considerado por Weber un constructo analítico como aparece en la teoría de la acción, sino un ser cultural que, en cuanto tal, se desarrolla en conexiones de sentido.

40 Cfr. KALBERG, S., Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History, ed. cit., p. 1170.

41 Einleitung, p. 101; E.S.R., I, p. 204. Este texto fue añadido por Weber en la revisión que en 1919/20 realizara de su introducción a La ética económica de las religiones universales. En él se ha querido ver una implícita réplica al "prólogo" de la Crítica de la Economía Política de Marx (Cfr. Habermas, T.A.C., I, p. 257).

42 G.A.R., I, p. 82; E.S.R., I, p. 73.

43 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 285.

44 Ibidem.

45 G.A.R., I, p. 205; E.S.R., I, p. 167.

46 Cfr. Einleitung, p. 86; E.S.R., I, p. 194; BENDIX, R., Max Weber, ed. cit., p. 96; GIDDENS, A., El capitalismo y la moderna teoría social, ed. cit., p. 278.

47 G.A.R., I, p. 205; E.S.R., I, p. 167.

48 G.A.R., I, p. 83; E.S.R., I, p. 73.

49 W.L., p. 170; Objetividad, p. 61.

50 La selección "interesada" de una específica parcela y la utilización concreta de un instrumental conceptual con miras al ordenamiento cognoscitivo de la realidad queda incluso justificada desde una consideración puramente pragmática por las ventajas que para la división del trabajo ofrece: por (W.L., p. 170; 61)

51 La relación de Weber con Marx y el marxismo es compleja. Por una parte, alude frecuentemente al marxismo vulgar que prolifera a fines del XIX (Cfr. alusión a Bebel en las últimas páginas de su tesis -Die römische Agrargeschichte in inhrer Bedeutung für des Saats- und Privatrecht. Stuttgart, 1891, p. 275- citada por Giddens, o.c., pp 314-315). Por otra, Weber cita el Manifiesto Comunista como ejemplo de una concepción monista científicista (Cfr. W.L., p. 166; Objetividad, p.58). Pues bien, lo que Weber rechaza, en cualquier caso, es tanto la tendencia objetivista que eluda la dimensión subjetiva de la acción y el papel que cumplen las ideas-valores en la interpretación del proceso de modernización, como cualquier intento de construir una "teoría general del desarrollo" con pretensiones de científicidad.

52 W.L., pp. 166-7; Objetividad, pp. 57-58.

53 W.L., p. 165; Objetividad, p. 55.

54 HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 285.

55 W.G., II, V, §11, p. 352; E.S., p. 457.

56 BENDIX, R., Max Weber. An Intellectual Portrait. Doubleday, New York, 1960, p. 44.

57 Cfr. LOWITH, K., Max Weber and Karl Marx. ed. cit., p. 62.

58 Cfr. Einleitung, p. 85; E.S.R., I, p. 194. Señala la complejidad estructural de una ética económica y la variedad de sus condicionamientos.

59 Cfr. Ibidem; G.A.R., I, p. 83; E.S.R., I, pp. 47 y 73.

60 Einleitung, p. 86; E.S.R., I, p. 194.

61 Ibidem.

⁶² G.A.R., I, p.83; E.S.R., I, pp. 73-74.

⁶³ Cfr. GOETHE, J.W., Die Wahlverwandtschaften (Las afinidades electivas. Trad. J. M^a Valverde. Icaria, Barcelona, 1984). Dado el significado que tal concepto tiene en el universo de la química y de la literatura, su elección por parte de Weber responde a la intención de resaltar que la naturaleza de la relación entre pensamiento y realidad social no puede ser una relación de dependencia nomológica, ni reflectista, sino de adecuación en el tiempo, como lo es la fuerza de atracción, confluencia, o adecuación entre ciertos elementos químicos o entre personas que experimentan relaciones afectivas mutuas. De estas no cabe dar una fórmula general, como no cabe darla para Weber de la dinámica intereses-ideas, infraestructura-superestructura: "No es posible ofrecer una fórmula general que señale la fuerza concreta de los distintos componentes del desarrollo y el modo de su mutua "adaptación" (W.G.,II, V, §11, p. 349; E.S., p. 453). Sobre la presencia de Goethe en la formación intelectual del adolescente Weber (cfr. la obra de Arthur MITZMAN, La jaula de hierro. ed. cit p. 31). Presencia que queda reflejada en las diferentes alusiones al literato, no sólo en La ética protestante, en la que Weber reconoce expresamente la deuda contraída con Goethe a propósito de la caracterización del hombre moderno (Cfr. G.A.R., I, p.203; E.S.R., I, p. 165), y al que cita en la misma en otra ocasión a propósito de la caracterización general de una ética de convicción.(Cfr. G.A.R., I, p. 111, n.2; E.S.R., I, p. 95, n.65); sino que esa presencia se reconoce también en sus escritos metodológicos, políticos, en su concepción de la historia, o en sus reflexiones éticas. Todo ello ha permitido reconocer en distintos planteamientos weberianos variaciones sobre temas goethianos, lo que en un plano general impulsa el análisis de la posible influencia entre estas dos culturas, la literaria y la sociológica. (Cfr.GONZALEZ GARCIA, J.M^a, Afinidades electivas entre Sociología y Literatura. In: "A granel", 1 (1986), pp. 54-63; La máquina burocrática. ed. cit., pp. 19-32. También Las herencias de Kant en el pensamiento de Max Weber. ed. cit., pp.484-488. En estos trabajos se amplia el análisis a la influencia inversa de la sociología en la literatura, rastreando, en este sentido, la huella de temas weberianos sobre la obra de Thomas Mann y la de Kafka, por lo que se refiere al segundo trabajo citado. Sobre las relaciones de Weber y Thomas Mann Cfr.GOLDMAN, H., Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988). El caso de las Wahlverwandtschaften permite además unir a esos dos universos culturales, el de la ciencia, ya que es en este contexto en el que se gesta el concepto referido. González García, menciona el tratado de química del sueco Torbern Bergman, De attractionibus electivis (1775), como el momento en el que por primera vez fue usado. Sin embargo, algún otro comentarista, como Davis M. WALLACE, remite dicha noción al término affinitas electiva, usado por Albertus Magnus y Galileo para significar también, en cualquier caso, una forma de relación no nomológica (Cfr. la introducción y el comentario a la versión inglesa de..."antikritisches Schlusswort zum "Geist des Kapitalismus"". "A.J.S.", vol 83/5, (1987), nota 3, p. 1112. Sobre el tema de las afinidades electivas pueden verse además: KENT, S.A., Weber, Goethe and the Nietzschean

Allusion: Capturing the Sources of the "Iron Cage" Metaphor". In: "Sociological Analysis", vol. 44/4, (1983), pp. 297-320. HOWE, R.H., Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason. In: "A.J.S.", vol. 84/2, (1978), pp. 366-385.

64 W.G., II, V, §11, p. 352; E.S., p. 457.

65 Cfr. GONZALEZ GARCIA, J.M^a., La máquina burocrática, ed. cit., p. 22; Afinidades electivas entre sociología y literatura, ed. cit., p.56.

66 G.A.R., I, p. 49; E.S.R., I, p. 47.

67 Tras el estado melancólico-depresivo -tal y como Freud lo describiría- (Cfr. Mitzman, A., o.c., p. 145) en que se vio sumido Weber entre 1897-1903, aparece publicada esta obra en el Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol XX y XXI, en forma de dos extensos artículos (1904-1905). En 1919-20 Weber realiza una revisión de la misma, para incluirla en el primer volumen de los Ensayos de sociología de la religión, sin modificar en lo esencial su contenido. Pero añade el concepto de desencantamiento que permite relacionar el judaísmo con el protestantismo ascético, introduce la distinción entre ascetismo y misticismo, y a todo ello le suma los comentarios sobre las críticas de la primera aparición de esta obra (Cfr. Schluchter, W., The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. ed. cit., cap. VI, nota 1; Bendix, R. Max Weber, ed. cit., p.64). El tema del capitalismo ha sido interpretado como el interés primero en el desarrollo intelectual de Weber, desde el que inflexionará hacia el tema general del racionalismo. Interesado por el capitalismo desde una consideración histórica y sistemática, pasará a plantearse la cuestión de su especificidad y , con ella, de la especificidad de Occidente: su racionalismo. (Cfr. Bendix, R., Max Weber, ed.cit., pp.33-64; Giddens, A., El capitalismo y la moderna teoría social, ed.cit., pp. 207-212.).

68 OFFENBACHER, Martin, Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden. In: Volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen. Vol IV, 5, (1901), Tubinga y Leipzig. Apud. por Weber en G.A.R., I, pp. 18-19, n. 1; E.S.R., I, nota 3, p. 24.

69 Cfr. G.A.R., I, p. 20; E.S.R., I, p. 25.

70 Ibidem.

71 G.A.R., I, pp. 20-21; E.S.R., I, p. 26.

72 G.A.R., I, p. 22; E.S.R., I, p. 27.

73 G.A.R., I, p. 24; E.S.R., I, p. 28.

74 Las relaciones entre el mundo religioso y el económico es además una preocupación epocal. Sólo hay que pensar en el intento de Sombart de establecer el parentesco entre judaísmo y capitalismo, o en el interés de E. Troeltschl en la vinculación entre dogmas teológicos protestantes y modernidad. Cfr. Poggi, G., o.c., pp. 3-11. Contra el primero, Weber reflexiona negando que el capitalismo moderno pueda ser caracterizado desde la categoría de "afán de lucro", categoría que desde la perspectiva weberiana representa una pasión universal, en ningún caso válida para captar la esencia de la empresa racional moderna y, aún mucho menos, la del "espíritu" de la misma. Sobre la interpretación que Weber ofrece del trabajo del que fuera su colega en Heildelberg, señala que, en efecto, sirve como complemento a su propia interpretación, toda vez que Troeltschl se centra en la posible relación entre el contenido dogmático-religioso y la modernidad. Weber, por su lado, no se muestra interesado tanto en esta relación, cuanto en los efectos que las ideas religiosas produjeron sobre la conformación de un tipo de conducta determinada.

75 Cfr. MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, L'esprit des lois, Libro XX, cap. 7, Apud. Weber en G.A.R., I, p. 29; E.S.R., I, p. 32.

76 Emile de Laveley en Elements of Political Economy(1882) contrapone protestantismo y catolicismo con relación al desarrollo económico; Matthew Arnold, Equality (1878) examina las implicaciones culturales del protestantismo, entre las que recoge el ascetismo, pieza esencial en la mentalidad capitalista originaria; Henry Thomas Buckle, Civilization in England (1861) y John Keats, Complete Poetical Works and Letters (1817-1821), se ocupan del papel que cumple la religión en el desarrollo económico de Escocia; William Petty (1899) discute sobre las razones del crecimiento capitalista en los Países Bajos; y Eberhard Gothein, Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes (1892), se refiere expresamente al calvinismo como el vivero de la economía capitalista (Cfr. G.A.R., I, p. 27; E.S.R., I, p. 31). Acerca de esta bibliografía, recogida por Weber, sobre la relación religión-economía puede verse el comentario de BENDIX, Reinhard, The Protestant Ethic-Revisited, In: BENDIX, Reinhard & ROTH, Guenther, Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1980, pp.299-310.

77 Cfr. G.A.R., I, p. 29; E.S.R., I, 32.

78 G.A.R., I, p. 25; E.S.R., I, p. 30.

79 G.A.R., I, pp. 29-30; E.S.R., I, p. 33.

80 Cfr. el cap. II.1 de este trabajo.

81 Cfr. Resultat, p. 464; E.S.R., I, p. 427; Cfr. STARK, Werner, Max Weber y la heterogeneidad de los fines, ed. cit., pp.193-208. Asimismo, véase González García, J. M^a, La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed. cit., pp.490-493, y Sobre dioses y demonios, ed. cit., p. 208.

82 "Sólo el individuo puede y debe dar sentido". Con esta afirmación queremos señalar dos cosas a un tiempo. Por un lado, la restricción weberiana (sobre la base del individualismo metodológico) que señala al individuo como motor único de la historia, en oposición a toda interpretación holista y objetivista de la historia y de la ciencia. Y, por otro lado, vinculada también al individualismo metodológico se expresa la concepción ética weberiana que hace de la consciente (ilustrada) y responsable (coherente) orientación valorativa de la acción, la tarea esencial del ser humano, en cuanto tal. Acción responsable, dirigida por la renuncia (elección) ilustrada y el autoconocimiento, son los pilares de la autodeterminación, entendida ésta como imperativo último de la ética weberiana. En este punto, Weber enlaza con la tradición ilustrada, en las que son piezas básicas cercanas a su formación intelectual, Kant, Kant a través de Simmel y el mismo Goethe. Véase sobre esto, González García, J. M^a, La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, ed. cit., pp.439-500. Asimismo, VILLACANAS, J.L., Razón y Beruf: el problema de la eticidad en Kant y Weber, ed. cit., p. 526-529.

83 G.A.R., I, p. 191; E.S.R., I, p. 165.

84 Cfr. G.A.R., I, p. 82; E.S.R., I, p. 73.

85 G.A.R., I, p. 29; E.S.R., I, p. 32.

86 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I., pp. 263; 289; 297.

87 Cfr. G.A.R., I, p. 29; E.S.R., I, p. 32.

88 Ibidem; L.C., p. 33.

89 Se dice que la noción de Geist remonta a la tradición de Herder y a las nociones románticas de Volksggeist o de Zeitgeist. Por su lado, también Schmoller y la escuela histórica de economía se interesaron por el "espíritu" de una particular economía nacional (Cfr. GOLDMAN, H., o.c., p. 220, n.14). Pero el concepto Geist des Kapitalismus fue acuñado por Werner Sombart en Der moderne Kapitalismus, Leipzig: Duncker & Humblot, 1902, Bd. 1, al dar el siguiente título a uno de sus capítulos: Die Genesis des kapitalistischen Geistes (S, 378-397) (Cfr. DOBB, M. o.c.; MASSOT, V.G., Max Weber y su sombra (La polémica sobre la religión y el capitalismo). Ed. Forum, 2^a ed., B. Aires, 1986, p. 31 y 46. Weber dialoga, según decimos, permanentemente con él; renuncia a su caracterización del capitalismo moderno bajo la noción de "actividad

lucrativa", e invierte la relación que él establece entre forma y espíritu capitalista moderno, considerando que el espíritu antecede a la constitución de la forma económica.

⁹⁰ G.A.R., I, p. 30; E.S.R., I, p. 33.

⁹¹ G.A.R., I, p. 31; E.S.R., I, p. 34.

⁹² Necessary hints to those that would be rich; Advices to a young tradesman Apud: G.A.R., I, p. 32, n. 1; E.S.R., I, p. 35, n. 1.

⁹³ G.A.R., I, p. 33; E.S.R., I, p. 35.

⁹⁴ G.A.R., I, p. 36; E.S.R., I, p. 38.

⁹⁵ Cfr. GOLDMAN, H., o.c., p. 19. Sobre la identificación entre ethos y habitus.

⁹⁶ Cfr. POGGI, G., o.c., p. 47.

⁹⁷ G.A.R., I, p. 33; E.S.R., I, p. 35.

⁹⁸ G.A.R., I, p. 35; E.S.R., I, p. 37.

⁹⁹ G.A.R., I, n. 1, p. 35; E.S.R., I, n. 8, p. 37.

¹⁰⁰ Ibidem; L.C., p. 36. Weber advierte que esta envoltura utilitarista está ya presente en el discurso de Franklin, si bien también en él puede reconocerse el trasfondo ético-religioso, que da noticia de su genuina génesis.

¹⁰¹ Cfr. G.A.R., I, p. 62; E.S.R., I, p. 57.

¹⁰² HABERMAS, J., T.A.C., I, pp. 299-230.

¹⁰³ LOPEZ-ARANGUREN, José Luis, Ética y Política. Guadarrama, Madrid, 1968, p.78.

¹⁰⁴ G.A.R., I, p. 35; E.S.R., I, p. 37.

¹⁰⁵ Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 300.

¹⁰⁶ HABERMAS, J., T.A.C., I., p. 299.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ G.A.R., I, p. 203; E.S.R., I, p. 165.

109 L.c., p. 204; L.c., p. 166.

110 Cfr. KALBERG, S., o.c., p. 1171 y ss. Subraya la carencia de la racionalidad formal de elementos de autoimplantación; sólo la racionalidad ética puede cargar de contenido ético a la acción racional conforme a fines Zweckrationales Handeln, reforzándola y logrando su implantación como un "modo de vida".

111 G.A.R., I, p. 57; E.S.R., I, p. 53.

112 G.A.R., I, p. 44; E.S.R., I, p. 44.

113 Cfr. G.A.R., I, pp. 48-49; E.S.R., I, p. 47.

114 Ya hemos señalado cómo Weber delimita el capitalismo moderno frente a formas capitalistas premodernas, reconociendo en el primero la presencia de ese distintivo ethos económico racional: "Capitalismo" ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; pero, (...) le faltaba precisamente el ethos característico del capitalismo moderno" G.A.R., I, p. 34; E.S.R., I, p. 36.

115 Weber rechaza también la caracterización del "capitalismo" llevada a cabo por su maestro Lujo Brentano bajo el concepto de "aspiración al lucro". En la misma línea, se colocan George Simmel en su Philosophie des Geldes, y Werner Sombart, según hemos visto. Pues bien, la identificación cerrada entre ambos conceptos elude el rasgo específico del capitalismo moderno: su ethos económico racional. (G.A.R., I, n. 1, pp. 4-5 y n.1, p. 42; E.S.R., I, n. 1, p. 14 y n. 12, p. 42). Weber identifica, en este sentido, al portador típico de esta ética capitalista con la pequeña y media burguesía industrial, y no con los representantes del patriciado comercial como tendrían que mantener, en coherencia, los que ven en la acumulación de capital el factor clave del desarrollo del capitalismo. Porque desde la perspectiva weberiana, "la cuestión acerca de las fuerzas impulsoras de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades pecuniarias, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste despierta y logra imponerse, él mismo crea las posibilidades pecuniarias que le sirven de medio de acción, y no a la inversa" (G.A.R., I, p. 53; E.S.R., I, p. 50).

116 No es verdad que en las épocas precapitalistas se desconociera el "impulso adquisitivo", o que "no estuviera desarrollado (como se ha dicho con frecuencia), ni que la auri sacra fames fuese entonces -y aún hoy- menor fuera del capitalismo burgués que dentro de la esfera genuinamente capitalista, como imaginan muchos "románticos". No es ahí, sin duda, donde radica la distinción entre el "espíritu" capitalista y el precapitalista: la codicia de los mandarines chinos, de los antiguos patricios romanos o de los modernos agricultores resiste toda comparación. Y la auri sacra fames del

cochero o barcaiuolo napolitano, o de los representantes asiáticos de industrias semejantes, o la del artesano de los países sudeuropeos o asiáticos es mucho más aguda y, sobre todo, más falta de escrúpulos que la de un inglés, por ejemplo, en el mismo caso, como cualquiera puede comprobar" (G.A.R., I, pp. 41-2; E.S.R., I, pp. 41-2); Cfr. G.A.R., I, p. 4; E.S.R., I, p. 13 ; H.E.G., p. 298; FULLERTON, Kemper, Calvinism and Capitalism. In: GREEN, R.W. (ed.), Protestantism, Capitalism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy. D.C. Heath and Company, 2nd. ed., Lexington, Massachusetts, Toronto, London, 1973, p. 9; RAZZELL, Peter, The protestant ethic and the spirit of capitalism. In: "British Journal of Sociology", 28, I, March (1977), p. 32.

117 Cfr. G.A.R., I, p. 36; E.S.R., I, pp. 37-38.

118 G.A.R., I, p. 34; E.S.R., I, p. 36; Más adelante vuelve a insistir: "Nos referimos, naturalmente, a la empresa moderna racional específica de Occidente, no al capitalismo extendido por todo el mundo desde hace tres milenios hasta la actualidad, en China, India, Babilonia, Grecia, Roma y Florencia, representado por los usureros, los proveedores de guerra, arrendatarios de impuestos y cargos públicos, grandes empresarios comerciantes y magnates de las finanzas" (G.A.R., I, n. 2, p. 49; E.S.R., I, n. 20, p. 47).

119 Cfr. GOLDMAN, H., o.c., p. 26.

120 G.A.R., I, p. 37; E.S.R., I, p. 38.

121 Cfr. H.E.G., p. 237.

122 G.A.R., I, p. 61; p. 45, n. 1; E.S.R., I, p. 56; nota 14, pp. 44-5.

123 Einleitung, p. 85 ; E.S.R., I, p.194.

124 POGGI, G., o.c., p. 48. El nombra esta forma de relación como "congruencia funcional".

125 G.A.R., I, p. 49 ; E.S.R., I, p. 47.

126 Einleitung., p.85; E.S.R., p. 194.

127 "De seguro, tipos de actividad como la banca, el comercio al por mayor, la dirección de un gran establecimiento de géneros al por menor, o finalmente, la producción de mercancías de una gran empresa organizadora de trabajo a domicilio, sólo pueden ser ejercidos en la "forma" de empresa capitalista; pero es posible que el "espíritu" que anime su dirección sea el de un estricto tradicionalismo". G.A.R., I, p.50; E.S.R., I, p. 48.

128 Cfr. G.A.R., I, p. 37; E.S.R., I, pp. 38-39. "Benjamin Franklin estaba transido de "espíritu capitalista" en una época en la que su impronta no se distinguía, por su forma, en nada de cualquier otro oficio manual" (G.A.R., I, p. 49; E.S.R., I, pp. 47-48).

129 G.A.R., I, p. 60; E.S.R., I, p. 56.

130 Cfr. en este sentido, GOLDMAN, H., o.c., p. 26.

131 G.A.R., I, p. 49; E.S.R., I, p. 47. Con todo, Weber parece atribuir en su análisis de las religiones no occidentales un significado causal del "espíritu" del capitalismo en la interpretación genética de la modernidad. Aquí puede concluir, bajo la guía de un análisis comparativo, que la modernización no tuvo lugar fuera de Occidente, porque aun existiendo algunas de las condiciones externas para su desarrollo carecieron de una concepción de la actividad empresarial (de las relaciones hombre-trabajo) similar a la que entraña el "espíritu" del capitalismo. Esta explicación causal es, en este sentido, indirecta (Cfr. POGGI, G., o.c., p. 50).

132 G.A.R., I, p. 60; E.S.R., I, p. 56.

133 L.c., p. 62; L.c., I, p. 57.

134 Ibidem.

135 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, pp. 200-212.

136 p.F. Bd. 2, p. 325. Para Weber el desarrollo del racionalismo científico-técnico es un proceso que tiene más que ver con el espíritu renacentista que con el racionalismo religioso. Este, por su lado, queda relacionado con la racionalización de la conducta, de la que se nutre la aplicación práctica del progreso científico. Y como un ejemplo más del modo independiente en que se desarrolla el proceso de racionalización en cada esfera de la vida Weber señala que la racionalización del derecho privado, considerada como simplificación y ordenación conceptual de la materia jurídica, se logró en su forma más avanzada con el derecho romano, cuya extensión no tuvo lugar en las zonas donde la racionalización económica se consuma, como en Inglaterra. En el mismo sentido, el racionalismo filosófico no tuvo la exclusiva en los países donde el racionalismo económico adquirió cotas más altas (G.A.R., I, p. 62; E.S.R., I, p. 57)

137 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 219.

138 Cfr. G.A.R., I, p. 3 y 11; E.S.R., I, p. 12 y 19.

139 Einleitung, p. 88; E.S.R., I, p. 195.

140 Einleitung, p. 85; E.S.R., I, p. 194.

141 G.A.R., I, p. 203; E.S.R., I, p. 165. Cfr. H.E.G., p. 309.

142 H.E.G., p. 30: En esta fecha se alcanza el fin del "protocapitalismo y se inicia la edad de hierro en el siglo XIX" (Ibid.)

143 G.A.R., I, p. 204; E.S.R., I, p. 166.

144 G.A.R., I, pp. 55-6; E.S.R., I, p. 52.

145 Y en este sentido, la cultura renacentista podría ser considerada la fuerza impulsora de secularización y la raíz del ethos capitalista. Desde la óptica weberiana fue, por el contrario, la ética reformista la que conformó el "alma" del homo oeconomicus-burqués, y no el espíritu renacentista, el cual favorece, sin embargo, el desarrollo científico-técnico. Ahora bien, la aplicación técnica del conocimiento científico a la economía, tan importante para su consolidación como sistema, es interpretada también como "obra" del "espíritu" reformado (Cfr. P.E., Bd. II, pp. 325-6). Por todo ello, En H.E.G. pp. 308-309 nuestro autor concluye: "Una institución tan poderosa e inconscientemente refinada para la formación de los capitalistas no ha existido en ninguna otra Iglesia o religión, y en comparación con ello carece de importancia todo cuanto hizo el Renacimiento en pro del capitalismo. Sus artistas se ocuparon de problemas técnicos y fueron experimentadores de primera magnitud" (...). Como "concepción del Universo", el Renacimiento determinó ampliamente la política de los príncipes, pero el alma de los hombres no quedó transformada tanto como por las innovaciones de la Reforma."

146 G.A.R., I, p. 204; E.S.R., I, p. 166.

III.2. ACERCA DE LA "RAIZ" RELIGIOSA DEL DEBER PROFESIONAL.

1. "Lo que le debemos a Lutero".

"Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos (...), sino los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones"¹. Con esta afirmación Weber insiste en que su interés teórico por el universo religioso se dirige a desvelar exclusivamente los fundamentos práctico-morales de la metódica conducción de la vida (metodische Lebensführung) en torno a la categoría de "profesión" (Beruf), por lo que tiene de relevante para la interpretación de la modernidad social. Pretende desentrañar el modo en que la negación judeocristiana del mundo puede impulsar la orientación sistemática y unitaria de la conducta (integrada en un estilo de vida) hacia el dominio ascético de los procesos mundanos.

Comienza con el análisis de la aportación de la Reforma luterana a esta cuestión; a ella le atribuye el haber abierto una dimensión ético-religiosa al trabajo cotidiano que no registra antecedentes y que queda latente en el sentido literal del término Beruf. Frente a la indiferencia o al rechazo expreso del valor ético de la actividad profesional, el luteranismo contribuye a la "sacralización" de la actividad mundana racionalizada en "profesión" y sienta las bases para el desarrollo del "deber profesional" : "ni en la Edad Media ni en la Antigüedad (en el helenismo de la última época) se dieron los supuestos para esa estimación del trabajo cotidiano que implica esta idea de "profesión" (Beruf)"². Este valor otorgado

a la actividad cotidiana como medio de dignificar al hombre como ser moral, no debe ser confundido con una valoración utilitarista de la dedicación ascética al trabajo, es decir, en su consideración de medio que reporta un bien egoísta o un bien común, ya que de ella puede haber referencias en cualquier época histórica³; como tampoco se identifica con la valoración del trabajo racionalizado del ascetismo monástico medieval (ascetismo extramundano), pues en este caso, la valoración afecta restrictivamente a las tareas relacionadas con la vida monacal, separada del mundo y exclusivas de un grupo de "virtuosos"⁴. Lo característico de la Reforma en su primera fase, por el contrario, es haber extendido la valoración ético-religiosa a toda actividad humana, como consecuencia de desestimar la distinción de la ética católica entre praecepta y consilia evangélica. Según esta dualidad ética, a los primeros pertenecerían las normas morales del decálogo, extensibles al mundo laico: la moral de las masas⁵, mientras que los consilia integrarían las normas morales exclusivas de la actividad ascética monacal extramundana: "semejante estilo de vida corresponde a los representantes oficiales de la Iglesia, el clero, y a los que se entregan voluntariamente a este ideal, los monjes, mientras que la masa dirigida, representada e inspirada por ellos marcha tras sus diversas funciones sociales según lex naturae y sólo de vez en cuando o únicamente de modo limitado es sometida al ideal ascético"⁶. En este mismo sentido, se considera que si "el cristiano perfecto, propiamente dicho, es el monje, no se puede exigir, sin embargo, obras como las suyas a todo el mundo, aunque algunas de sus virtudes, en forma atenuada, constituyen el espejo para la vida de cada día"⁷. La supresión luterana de los consilia significa, por tanto, la exaltación y nivelación de las actividades humanas desde una perspectiva ético-religiosa⁸. Habrá, sin embargo, que esperar al protestantismo ascético para que radicalice esta contribución luterana, de sesgo puramente

negativo-destructivo, como veremos, e impulse la racionalización de la conducta en torno la idea del deber profesional; lo que para Weber significa la transformación del llamado "ascetismo extramundano" en "intramundano" (innerweltlich): la mundanización de la ética ascética.

El presupuesto reformado sobre el que descansa la nueva valoración de toda actividad profesional cotidiana es la consideración del trabajo como "misión" impuesta por Dios al hombre. Más allá de su tradicional caracterización como simple tarea elegida por el individuo de acuerdo con sus propias inclinaciones, o con su constitución, talento o carácter naturales, Lutero la concibe como algo a lo que debe someterse por encima de ellas, como algo que no puede ni traspasar ni eludir su cumplimiento⁹. Lejos de ser, por tanto, éticamente neutral, se considera que el único modo de vida grato a la divinidad es precisamente "el cumplimiento de los deberes intramundanos (innerweltlichen Pflichten) que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que, por lo mismo, se convierte para él en "profesión" (Beruf)¹⁰; y en el mismo sentido, el cumplimiento de esa tarea profesional adquiere el rasgo de un deber incondicionado, constituyéndose en el centro de la moralidad de la existencia individual¹¹: "lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo"¹².

En el desarrollo de la idea del "deber profesional", extendida a todo tipo de actividad en el mundo y vinculante para todo creyente, Weber cifra, en suma, una de las más importantes aportaciones de la Reforma luterana¹³ cuyo influjo para la orientación de la conducta no puede ser nulo¹⁴. Por de pronto, esa nueva idea cristaliza en el concepto de "trabajo como vocación", tal y como el sentido del término Beruf expresa. En efecto, "en la palabra alemana Beruf como quizá más

claramente aún en la inglesa calling hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una tarea impuesta por Dios"¹⁵. En su uso, descubre Weber que este término incluye la idea de un "servicio" (Dienst) desinteresado y de una sumisión a un ideal más alto al que el sujeto se siente llamado y es fuente de autojustificación moral¹⁶. Con este matiz ético-religioso se acuña este vocablo a partir de la traducción luterana de la Biblia, concretamente parece haber sido utilizada por primera vez en el sentido actual, en la traducción de un pasaje de Jesús Sirach, 11, 20, 21 en su versión griega¹⁷. Lutero traduce con el término Beruf dos conceptos griegos totalmente diferenciables y separados en la tradición bíblica pre-reformada: el representado en el término paulino klèsis, que la Vulgata introduce como vocatio, y cuyo significado es "llamada por el evangelio a la salvación eterna"¹⁸ ; y los expresados en pónos y érgon, "trabajo", en latín traducido por opus y locus¹⁹, libres de cualquier sentido religioso. Al fundir estos dos significados, infunde un sentido ético-religioso a la actividad mundana, esto es, la sacraliza, y , al mismo tiempo, mundaniza o profaniza la idea misma de vocación al considerar que el seguimiento de esa "llamada" divina a una vida santa debe realizarse en la actividad profesional, supremo terreno natural ahora de la acción cristiana²⁰.

Weber introduce como refuerzo teórico de esta aportación innovadora, ciertos resultados filológicos de su tiempo relativos a la génesis histórica del término Beruf a través de las distintas lenguas cultas²¹, a partir de los cuales concluye que todos los idiomas que han experimentado el influjo de las traducciones protestantes de la Biblia, y sólo ellos, han adoptado el significado actual de ese vocablo²². Ni en las lenguas clásicas, ni romances existe un término semejante, cargado de este matiz ético-religioso, como tampoco aparece en ese sentido postreformista, ni en la literatura

profana o religiosa de lengua alemana anterior a la traducción luterana²³. Todo este análisis filológico atestigua que efectivamente el sentido actual de Beruf nace "no del espíritu del texto original, sino precisamente del espíritu del traductor"²⁴. Se trata, con todo, de una nueva palabra para encerrar una nueva idea reformada: la valoración ética de la intervención cotidiana, cualquiera que sea, en los procesos mundanos.

Ahora bien, "la simple idea de "profesión" en sentido luterano tiene un alcance muy problemático para lo que buscamos"²⁵; esto es, el ethos profesional luterano no guarda una relación de afinidad con el ethos profesional moderno ²⁶. Con esto Weber indica que la valoración ético-religiosa del trabajo contribuye a la desaparición de la superioridad de los específicos deberes ascéticos sobre los deberes mundanos²⁷; pero no impulsa la racionalización de la conducta económica en sentido moderno. La razón general de ello fue que el luteranismo funda la nueva vinculación ético-religiosa del trabajo profesional en principios con una fuerte carga tradicionalista que obstaculizan la implantación del ethos capitalista. Con el fin de mostrar este anclaje tradicionalista de la noción de Beruf, Weber analiza la formación de ese concepto dentro de la evolución del pensamiento de Lutero, para concluir precisamente que "leyó la Biblia con los lentes de su propia mentalidad, la cual no sólo se mantuvo tradicionalista en los años de su evolución ideológica entre 1518 y 1530, sino que cada día lo fue más"²⁸. Y así resulta que los mismos presupuestos que posibilitan eliminar la jerarquización ético-religiosa de las distintas formas de actividad, refuerzan el sentido tradicionalista de la dedicación profesional. Es el caso del fideísmo y de la idea de Providencia, supuestos ambos que fomentan la aceptación y sujeción pasiva del sujeto al ordenamiento y distribución profesional tradicional como algo dado, como un "estado", paralizando, con todo, el desarrollo de

una metodische Lebensführung dominadora de los procesos mundanos.

En los primeros años de actividad reformada Lutero se adhiere plenamente a la concepción escolástica del trabajo. Esta tradición mantiene una actitud de indiferencia ética sobre la intervención activa en los procesos del mundo que remonta al cristianismo apostólico. En Del comercio y de la usura (1524) Lutero aún está muy próximo a esta indiferencia escatológica paulina, expresada en la cap. 7 de la primera Epístola a los Corintios²⁹, y muy cerca también de Tomás de Aquino³⁰ en la localización del fundamento de la "profesión" concreta en causas naturales³¹. Asimismo se descubre, a pesar de la heterogeneidad conceptual, esa vinculación temprana a la escolástica en Von der Freiheit eines Christenmenschen. Aquí el trabajo en el mundo, aunque querido por dios, por ser él el responsable del ordenamiento estamental y profesional en general, pertenece al orden de la materia³². Desde esta fundamentación escolástica va a considerarse el trabajo como un impulso natural de la especie humana (lege naturae), impreso por Dios en el hombre como medio para el autodomínio de su cuerpo, en el sentido más puro del ascetismo tradicional, y como medio para servir a la comunidad. Junto a estos fines naturales, se atribuye al trabajo el fin supremo de agradar a Dios³³. Con todo, el cumplimiento de los deberes intramundanos en el sentido de lex naturae (identificada con el orden objetivo del mundo) es parte de una moralidad natural, indiferente desde un punto de vista ético. Weber, por otra parte, descubre una última atribución al trabajo cotidiano diligente en una profesión que podría haber marcado el sendero de la racionalización de la conducta en la dirección buscada: el trabajo aparece como consecuencia de la fe; sin embargo, Lutero no llega a desarrollar la idea de la "comprobación de la fe" a través de las obras, de tan importantes consecuencias

para el desarrollo de una metódica orientación dominadora de los procesos mundanos.

De esta indiferencia ética hacia la actividad mundana se va desprendiendo Lutero a medida que se afianza en el punto central de lo que para él constituye la "gran revelación", elemento fundamental de la Reforma³⁴: el principio de la "fe justificante" ; pero sin olvidar que al tiempo que se perfila el sentido luterano de la profesión como vocación se refuerza su vinculación tradicionalista. Esta es la línea argumentativa defendida por nuestro autor; con el objetivo de hacerla más inteligible, expondremos brevemente ciertos principios básicos de la doctrina luterana, mencionados por él, y en los se apoya su tesis. Procederemos, para ello, a encuadrar el luteranismo dentro del análisis weberiano del proceso de racionalización religiosa.

En cuanto religión de salvación constituye una imagen ético-metafísica del mundo, esto es, un ensayo intelectualizador de la realidad toda, que encierra un sistema de reglamentación de la conducta centrado en un valor unitario: el punto de vista de la salvación³⁵. Integra, pues, tanto los elementos cognitivos como normativos, y así también pone en movimiento tanto el racionalismo teórico como práctico. Ello es obra del profetismo³⁶, ligado a las religiones de redención; a él le atribuye Weber la capacidad para crear una visión global del mundo desde un concepto de orden, y para impulsar la sistematización y coordinación de la conducta en modos de vida en torno a ese orden descubierto: "La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado "sentido" sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente"³⁷. Pero además se trata de una religión de salvación racionalizada que, como toda tradición judeocristiana, desarrolla una

cosmovisión radicalmente dualista, en la que el mundo aparece plenamente devaluado desde un punto de vista ético-religioso frente a un mundo trascendente al que hipoteca su sentido. Se hace de la inevitable culpabilidad específica, un componente integral de toda cultura y de toda acción en el mundo cultural³⁸. Weber interpreta este dualismo como un "dualismo ético", por cuanto parte del reconocimiento de una distancia ética insalvable entre un dios omnipotente y sus criaturas constantemente enredadas en una nueva culpa³⁹: "dualismo de la sagrada y omnipotente majestad de Dios frente a la insuficiencia ética de toda criatura"⁴⁰. Para Weber estas visiones dualistas del mundo representan un alto grado de racionalización de acuerdo con los dos criterios internamente relacionados, que determinan el nivel de racionalización de una visión religiosa del mundo: por una parte, porque suponen el desprendimiento de las visiones mágicas, monistas del mundo y, en segundo lugar, porque alcanzan un alto grado de unidad sistemática en la relación entre dios y mundo y, consiguientemente, en la propia relación ética con respecto al mundo⁴¹. Superar una imagen mágica del mundo significa para Weber separar definitivamente causalidad natural y causalidad ética e iniciar una comprensión descentrada que desembocará en el pluralismo de la comprensión moderna del mundo. Se abre el camino para la separación y el conflicto entre bienes de salvación interiores y bienes-valores mundanos, entre los principios de salvación y los principios que regulan la conducta racional (éxito) en el mundo; entre éticas de convicción y de responsabilidad; entre ámbito del deber ser y del ser, entre moralidad y felicidad. Así nos dice: "No puede darse ningún género de concepción religiosa, que sea tan radicalmente contraria a toda magia teórica como prácticamente, como esta fe que domina las grandes religiones teístas del Cercano Oriente y del Occidente; ninguna tampoco que traslade tan fuertemente la esencia de lo divino en un "hacer" activo,

en el gobierno personal y providente del mundo; ninguna que, mediante la gracia divina, libremente donada, y la necesidad de gracia de las criaturas, haya establecido más en firme la enorme distancia de toda criatura respecto de Dios y, por eso, la condenación del "endiosamiento" de la criatura como un crimen de lesa majestad divina"⁴² .

Por tanto, comparte con toda religión de salvación su origen o condición: responder a la pretensión interna a la razón "de que el acontecer del mundo, al menos en la medida en que roza los intereses de los hombres, sea un proceso con sentido"⁴³. De esa problemática se nutre también la reflexión de toda filosofía: "La última cuestión de toda metafísica desde siempre ha sido esta: si el mundo como un todo y la vida en particular deben tener un "sentido", ¿cuál puede ser éste y qué aspecto debe tomar el mundo para ajustarse a él? Pero la problemática religiosa de los profetas y de los sacerdotes es la matriz de la que surgió la filosofía laica, allí donde se desarrolló, para enfrentarse después, y como un componente muy importante del desenvolvimiento religioso, con esa problemática"⁴⁴. El desarrollo de las religiones de salvación, su complejidad y sistematización creciente, se va conformando por relación a las resistencias que la realidad opone sistemáticamente a aquella aspiración racional. Así en un primer momento aquella pretensión de sentido adopta la forma de una justificación racional "de la distribución desigual de la felicidad individual en el mundo"⁴⁵, esto es, se elabora la imagen de un mundo regulado por una compensación retributiva. Pero "el curso real del mundo, se cuidaba poco de este postulado"⁴⁶; por lo que la razón, animada por su constitutiva pretensión de sentido, recibe nuevo impulso en busca del fundamento racional de la incongruencia manifiesta entre destino y mérito⁴⁷. El resultado es la elaboración de una concepción dualista y devaluadora del mismo desde una perspectiva ético-religiosa. En efecto: "considerado desde el

punto de vista puramente ético y de cara al postulado religioso de un "sentido" divino de su existencia, el mundo debía aparecer igualmente quebradizo y depreciado de todos estos aspectos: como sede de la imperfección, de la injusticia, del sufrimiento, del pecado, de la caducidad y de una cultura necesariamente cargada de culpa y necesariamente más carente de sentido a medida que avanza y se diferencia"⁴⁸. Sólo desde esta imperfección consustancial al mundo quedaba explicada no sólo la injusta distribución de la felicidad, sino el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal o la misma caducidad⁴⁹. Pero ante un mundo así absolutamente imperfecto, creado para el pecado, la razón no puede detenerse en sus pretensiones racionalizadoras y se vuelve pregunta el problema de la conciliación de la imperfección con el presupuesto originario de la religión de un orden-sentido divino en el mundo; surge así para Weber, en el seno de las religiones de salvación racionalizadas, el problema de la teodicea, centrado en hacer compatible orden e imperfección. Este problema será más agudo en las religiones de salvación que han evolucionado en el sentido de una imagen de un Dios ético único, creador y omnipotente que se cierne sobre el mundo: para la tradición judeocristiana⁵⁰. La respuesta de esta tradición está encerrada en la noción del Deus absconditus: consiste en profundizar la distancia entre el mundo y el orden, colocando a ese dios todopoderoso, contenido en la creencia de Job, "más allá de todas las pretensiones éticas de sus criaturas, considerar sus consejos tan inasequibles al entendimiento humano, su poder absoluto sobre sus criaturas tan ilimitado, y tan imposible el intento de aplicar criterios humanos de justicia a su propio hacer que el problema de la teodicea desaparece"⁵¹. La respuesta contiene, en efecto, la disolución de la pregunta: se evidencian los límites de la razón y se detiene en su avance tras la pregunta por el sentido del acontecer, pregunta ésta que queda recluida ahora en los márgenes de lo no

racionalizable. Sin duda: "La reconocida imposibilidad de medir los designios de Dios con criterios humanos implicó una fría y clara renuncia a un sentido del mundo asequible al entendimiento humano, la cual puso fin a toda problemática de esta especie"⁵². De este modo, "el conocimiento racional, al que la ética religiosa misma había apelado, construyó, siguiendo de un modo autónomo e intramundano sus propias leyes, un universo de verdades que no sólo no tenía nada que ver con los postulados sistemáticos de la ética religiosa racional, a saber, que el mundo, como cosmos, satisface las exigencias de ésta o que muestra un determinado "sentido", sino que más bien tenía que rechazar de principio esta pretensión. El cosmos de la causalidad natural y el pretendido cosmos de la compensación ética se enfrentaban en una oposición irreconciliable"⁵³.

Pues bien, teniendo como fondo esta imagen judeocristiana, dualista y devaluadora del mundo, por virtud de la cual la "culpa religiosa aparece, no ya como un epifenómeno ocasional, sino como un componente integral de toda cultura, de toda acción en el mundo y de toda vida estructurada"⁵⁴, la ética religiosa luterana se centra en el vieja cuestión de la certeza de salvación. La novedad, sin embargo, frente a la tradición católica, estriba en la acentuación luterana en toda su radicalidad del dualismo, que queda representado en el dogma agustiniano del pecado original y de la corrupción absoluta de todas las fuerzas naturales⁵⁵, y en el consecuente aumento de la brecha abismática con lo infinito; rompiendo, con todo ello, el equilibrio católico entre la majestad inaccesible de dios y el parentesco del hombre con lo divino, entre la gracia y las obras redentoras, la libertad de la voluntad y el pecado⁵⁶. Para el reformado, tras la caída la criatura vive en la noche de la impotencia y del sufrimiento⁵⁷. Rebajado el hombre por el pecado heredado a mero "vacío ontológico", el luteranismo ensaya un "camino de salvación" por la sola fides, el cual, desde un punto de vista especulativo, se cierne contra la

reflexión racional en materia teológica, y, desde el punto de vista ético-religioso, anula la capacidad de la voluntad humana y de todo canal institucional como vías de redención.

Para Weber "toda piedad fideísta incluye, directa o indirectamente, el sacrificio del intelecto a favor de aquella cualidad del sentir, colocada por encima del intelecto, de la entrega absoluta y de plena confianza: *credo non quod sed quia absurdum est*"⁵⁸. Este rechazo radical de la razón teológica fue ya preparada por el ockhamismo y precipitada por el humanismo erasmiano⁵⁹, que representan el contexto intelectual de Lutero. Sabemos por Denifle de los fundamentos filosóficos nominalistas de la teología luterana⁶⁰; en ella se conserva, en esencia, el concepto ockhamístico de Dios como lo radicalmente otro en su infinitud, de esencia no racionalizable por una mente finita⁶¹, y, sin embargo, inmediatamente evidente para el creyente. Razón y fe permanecen así separadas, recluidas en dominios diferentes, y en esta separación se asienta también la "doble verdad" que da forma dialéctica a toda la reflexión luterana: en Lutero perviven conscientemente los opuestos entre la "justicia de Dios" y "negación de la voluntad humana"⁶², que permite también la simultánea coexistencia de la gracia y el pecado: *simul iustus et peccator*; entre lo absoluto, alejado y escondido (*Deus absconditus*), y el dios de la inmediata evidencia sentimental⁶³. En cualquier caso, lo que le interesa resaltar a Weber exclusivamente es que la idea luterana de la "justificación por la fe" no se identifica con un "tener por verdadero un sistema teológico de dogmas", sino con la total dependencia personal del hombre respecto de Dios; exige una actitud antirracional de confianza ilimitada en las promesas divinas, y la idea de la incapacidad de la propia fuerza intelectual frente a la sublimidad de ese Dios⁶⁴.

En este sentido, desde un punto de vista moral, el fideísmo luterano señala la pasividad del creyente ante la

salvación⁶⁵. La justificación es obra de Dios, él es quien justifica por la fe al hombre, y no es, por tanto, la acción humana responsable de ella, pues en cuanto puro pecado, es nula su capacidad para contribuir activamente en el proceso de redención (*voluntas non est volentis, sed Dei, qui dat et creat illam*)⁶⁶. Por tanto, la salvación no es algo dependiente del hombre, sino de Dios: de la fe operada por Dios mediante la gracia, en el hombre⁶⁷. Ante lo infinito el hombre sólo puede abrirse desde su vacío interno hecho conciencia, a lo radicalmente otro; este es el privilegio de la subjetividad constituyente luterana, de la naturaleza degradada: ser el lugar en el que puede fluir la creación de lo infinito para realizar siempre abierta la justificación⁶⁸. La certeza de salvación consistirá, por tanto, en una apropiación íntima espiritual y personal de la revelación; será conciencia subjetiva de salvación: confianza en ese estado de salvación⁶⁹.

Retomando la cuestión de la contribución luterana al ethos profesional moderno, podemos ver ya con claridad, tras la exposición del sentido general del principio de la sola fides, que en él se fundamenta la noción de "trabajo como vocación"; pero él es asimismo responsable de su anclaje tradicionalista. En efecto, el fideísmo desestima las obras y los medios institucionales como medios de salvación, y rompe, por tanto, con la jerarquía valorativa entre deberes ascéticos y deberes profanos. Pero, al mismo tiempo, este fideísmo que apela al fuero interno de la conciencia individual como reducto único de la seguridad de salvación, tiene efectos paralizantes para la racionalización de la actividad en el mundo, y se asimila a una aceptación pasiva de sus órdenes tradicionales; abierto al mundo, pero relativamente indiferente a él. Pues, señala Weber, en cuanto "el habitus afectivo de saberse albergado en la bondad y gracia del Señor siguió siendo la forma dominante de la certeza de salvación, así también la actitud respecto al

mundo fue un paciente "acomodarse" a sus reglas, en marcada oposición con todas aquellas formas del protestantismo que exigían una prueba para la certeza de salvación"⁷⁰.

Por otra parte, el mismo impulso luterano contra el ascetismo monástico consolida la idea del trabajo profesional como manifestación del amor al prójimo, y fundamenta así la división del trabajo en motivos puramente altruistas, en casi grotesca oposición -señala Weber- con la conocida justificación liberal de la misma, que más tarde habría de exponer Adam Smith. Frente a la justificación liberal de la división del trabajo y de la sociedad moderna, basada en ella, desde la dinámica de los intereses egoístas universales, feliz y misteriosamente armonizados, ⁷¹ para Lutero el cumplimiento de los deberes impuestos por el ordenamiento tradicional (lex naturae), eran, por mucho que seguían siendo indiferentes a la justificación, manifestación evidente del amor al prójimo⁷². De esta forma, ahora "el modo de vida monástico no sólo carece por completo de valor para justificarse ante dios, sino que además es el producto de un desamor egoísta, que se sustrae a los deberes mundanos"⁷³. Ahora bien, esta caracterización de la actividad profesional constituye una fase intermedia que evoluciona hacia la concepción del mismo como querido por Dios, por virtud de la cual se afianza la actividad profesional como escenario de actividad prescrito por él para servirlo ⁷⁴. Es obvio que ello resulta del reforzamiento luterano de la idea de providencia, desde la que quedan definitivamente identificados lex naturae y justicia divina, fundamento de la misma, y se acaba con la indiferencia esencialmente escolástica del trabajo concreto por su pertenencia al orden de la naturaleza.

Dada esa identificación, se perfila para Lutero cada vez con más claridad la idea de que "el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye un mandamiento que dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación concreta que se encuentra colocado por la divina

providencia"⁷⁵. Ahora la profesión se entiende, por tanto, como un "estado" en el que se encuentra el hombre por decreto divino, similar al "destino": "Lutero siente con mayor claridad que antes, como derivación directa de la divina voluntad, el orden objetivo histórico en que Dios ha colocado al individuo, la acentuación cada vez más fuerte del elemento providencial en cada uno de los acontecimientos de la vida humana le conduce irremisiblemente a una concepción de tipo tradicionalista análoga a la idea del "destino"; cada cual debe permanecer en la profesión y estado en que Dios lo colocó, y contener dentro de sus límites todas sus aspiraciones y esfuerzos terrenales"⁷⁶. Se trata de una disposición de la voluntad divina, por cuya obediencia hemos de someternos a su cumplimiento: "profesión es aquello que el hombre ha de aceptar por disposición divina, algo ante lo que tiene que "allanarse"; y ese matiz eclipsa la consideración como tarea o más bien como la tarea impuesta por Dios"⁷⁷; es decir, impide la valoración de la racionalización práctica como tarea, con la dinamicidad que ese concepto encierra. Lo verdaderamente valioso es la obediencia, la sujeción a ella, y no el tipo de actividad realizada⁷⁸. En este sentido, afirma Weber que para Lutero el cristiano sirve a la divinidad in vocatione, pero no per vocationem⁷⁹, actitud ésta reservada al protestantismo ascético y exigida por la idea de "comprobación de la fe" a través de la acción racionalizada en profesión.

En definitiva, el alcance del ethos profesional luterano para la conformación de la metodische Lebensführung buscada es limitado. El tradicionalismo escolástico persiste en Lutero desde dos presupuestos: desde el reforzamiento providencialista del organicismo social, por virtud del cual el reformador acaba adscribiendo el sentido de "estado" a la noción de Beruf; y así, lo que en un principio fue resultado de la indiferencia escatológica paulina, ahora lo es de la idea cada vez más presente de predestinación, "que identifica la

obediencia incondicional a Dios y la resignación incondicional a la situación a cada uno dada"⁸⁰. Pero también, como veíamos, el tradicionalismo luterano es deudor de su fideísmo: la sola fides no puede generar "rasgos racionales antitradicionales del modo de llevar la vida y carece de toda fuerza para impulsar un dominio racional del mundo y para su transformación"⁸¹. Al considerar como bien de salvación una cualidad sentimental como único fundamento de la seguridad del estado de gracia, el luteranismo asume un ingrediente místico que determina su carácter antiascético y tradicionalista⁸². Por tanto, la contribución del ethos profesional luterano se relaciona exclusivamente, en sentido negativo, con la oposición a lo que Weber llama "ascetismo negador del mundo" y la ruina consecuente de la jerarquía de deberes ascéticos y mundanos ; lo que significa, en sentido positivo, la acentuación del matiz ético y el aumento de la prima religiosa concedida al trabajo intramundano y profesionalmente ordenado⁸³, pero en cuanto mero lugar de autojustificación por la fe en la entrega confiada y en la aceptación de lo dado como destino.

En este sentido, Weber orienta su análisis hacia el protestantismo ascético, el cual fundamenta, desde la radical negación judeocristiana del mundo, una actitud ascético-dominadora del mismo, adquiriendo así pleno significado la valoración ético-religiosa de la actividad intramundana como "tarea", como una "obligación" impuesta, consistente en transformar el mundo según ideales ascéticos⁸⁴. Frente a la negación ascética del mundo, típicamente católica, y frente a la aceptación pasiva de lo dado en la cruz y el dolor, del luteranismo, el protestantismo ascético carga de valor ético-religioso a la actividad ascético-racional vuelta al mundo: a su control racional para gloria de Dios ⁸⁵. La singularidad de este nuevo ethos ascético dirigido al mundo, por relación al católico y al luterano, tomados conjuntamente, estriba en la carga ética que confiere a la intervención racionalizadora en

el mundo, de la que dan cuenta, para Weber, las palabras finales de la llamada "Divina comedia del puritanismo": la obra de Milton, Paradise lost ⁸⁶. Mientras que Dante en su obra señalara la vía contemplativa, este "peculiar" puritano⁸⁷ subraya la acción en el mundo, una acción que deberá reflejar la intervención de la Providencia que sirve de guía como único medio de salvación: de justificación y consuelo tras la caída. El resultado es el que supo ver Sebastian Franck, al que tanto gusta referirse nuestro autor: la extensión del ascetismo a la actividad mundana hasta hacer de cada individuo un monje en el mundo⁸⁸.

2. "Y serás un monje en el mundo"

Con el ánimo de descubrir el alcance de ciertas creencias religiosas para la conformación de un método burgués de vida (bürgerlichen Lebensmethodik)⁸⁹ adecuado al desarrollo del capitalismo moderno, subrayemos que Weber dirige, en efecto, su mirada hacia aquellas formas de protestantismo que encierran una ética ascética vuelta al mundo, esto es, hacia lo que llama "protestantismo ascético". Sus representantes históricos son el calvinismo, en la forma que adoptó principalmente a lo largo del siglo XVII, el pietismo, el metodismo y las sectas nacidas del movimiento baptista, englobadas éstas en el complejo movimiento que se conoce como "puritanismo" inglés y holandés. Si Weber toma en consideración todas estas confesiones religiosas como un todo, es porque a pesar de las diferencias dogmáticas, aún las más importantes, referidas a la justificación y la predestinación, contribuyen todas ellas, en el mismo sentido, a la racionalización

práctica, esto es, estimulan por igual la orientación ascética del modo de vida⁹⁰.

Ahora bien, Weber no deja de advertir que al investigar las relaciones entre la antigua ética protestante y la evolución del espíritu capitalista no se pretende afirmar, como cabría suponer, que los representantes mismos de estas confesiones tuvieran como finalidad de su trabajo la creación de ese nuevo ethos social y cultural, ni que lo impulsaran de un modo directo⁹¹. La intención de su actividad reformadora responde exclusivamente a fines religiosos, la salvación, y no a la creación de una ética económica orientadora de la acción conforme a los fines que el racionalismo económico fija: la maximización de beneficios ⁹². Y, sin embargo, esta forma de orientar la conducta y los efectos culturales ligados a ella pueden entenderse como resultados no buscados del desarrollo de la ética ascética protestante. No hay que olvidar que la paradoja entre intención y destino recorre a menudo la historia, y que, en este sentido, los efectos de la Reforma en el orden institucional y cultural son, en parte, consecuencias espontáneas, laterales e incluso opuestas al fin originariamente pretendido, a esa orientación de la conducta conforme a un valor religioso supremo⁹³. Como venimos diciendo justamente este resultado paradójico que permite emparentar una cultura destinada específicamente a la inmanencia y fundada en valores utilitaristas con una religión de salvación, es el punto decisivo que a Weber le interesa resaltar.

En relación con esto, si queremos comprender el efecto que cierta ética ascética religiosa pudo producir en el desarrollo del estilo de vida y de la cultura moderna, en cuanto cultura racionalizadora en la acción⁹⁴, es necesario distinguir entre la doctrina teológica y ética oficial, las implicaciones psicológicas y pragmáticas de esa doctrina teórico-ética, y el tipo de conducta que efectivamente provoca. Weber se centra en el análisis del proceso por el que ciertas

ideas (sistemas de creencias) pueden servir, a través de mediaciones psicológicas, de fundamento práctico-moral de un particular tipo de acción. Por ello, no le importa tanto la concepción dogmática, cuanto "indagar cuáles fueron los impulsos (Antriebe) psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron la orientación del modo de vida (Lebensführung) y mantuvieron dentro de ella al individuo"⁹⁵.

Pues bien, si lo que interesa exclusivamente son los efectos de un sistema de ideas para la orientación de la acción, y éstos, por su parte, son consecuencias no directamente deducidas ni de los fundamentos teóricos (credos) ni de las doctrinas éticas dogmáticas, cabría pensar que la investigación que sigue prescindiría de ellos para centrarse exclusivamente en la práctica moral ascética resultante⁹⁶. Sin embargo, y aún sin eludir el problema de la paradoja de las consecuencias, no cabe ignorar que los impulsos prácticos enraizan en buena parte en la forma del credo religioso, esto es, en la concepción de lo divino, del mundo y de las relaciones posibles entre ellos⁹⁷: "Los elementos racionales de una religión, su "doctrina" (...) tienen también sus propias leyes, y la pragmática religiosa racional de la salvación que se deriva del tipo de "imagen del mundo" y de Dios, ha tenido, en determinadas circunstancias, consecuencias importantes para la configuración del estilo práctico de vida"⁹⁸. Esta consideración responde a la pretensión general weberiana de descubrir el nexo entre el proceso de racionalización teórico y práctico, esto es, entre el desarrollo de una imagen del mundo racionalizada (desencantada) y el desarrollo de una metódica conducción de la vida desde valores unívocos⁹⁹.

Comienza con la exposición de los rasgos centrales de la doctrina calvinista, pero prologada todavía de una doble restricción. Weber aclara que no trata los principios de la teología del propio Calvino, sino del calvinismo en la forma en

que se presenta a finales del XVI y XVII en las zonas donde existía una mayor presencia de la economía capitalista (premoderna): Países Bajos, Inglaterra y Francia¹⁰⁰. Por otra parte, para su caracterización se sirve del instrumento metodológico adecuado a la investigación histórico-cultural, el método típico-ideal. Siendo éste un constructo lógico-teórico que se obtiene mediante la "interesada" selección y acentuación unilateral de ciertos aspectos de la realidad heurísticamente relevantes, Weber se acerca, pues, a la dogmática calvinista y se centra en la noción de "predestinación", en cuanto elemento "esencial", esto es, significativo, para una interpretación genética del desarrollo del moderno estilo de vida Lebensstil¹⁰¹. En efecto, esta noción dogmática es el originario "caldo de cultivo" del ethos ascético profesional; sin él, la nueva ética que tanto influyó en el terreno de la acción, no hubiera sido posible. Y aun cuando en la evolución posterior de las confesiones protestantes fue perdiendo vigencia, el arraigo de ese ethos ascético es ya tan fuerte, que persiste en ellas en ausencia de su primitivo fundamento dogmático¹⁰². Por tanto, su análisis permite captar la relación entre una cierta concepción religiosa del mundo y el surgimiento de unas estructuras de conciencia práctico-morales postradicionales ¹⁰³; sólo por él "comprendemos cómo iba vinculada la moralidad con el pensamiento sobre el más allá (Jenseits) que dominaba a los hombres más espirituales de la época, y sin cuyo poder supremo no hubiera podido realizarse ninguna renovación ética que de modo serio aspirase a influir en la praxis Lebenspraxis)"¹⁰⁴.

a) De "decretum horribile": Fundamentos dogmáticos del racionalismo ascético.

¿De dónde surge la idea de la predestinación? Weber señala que esta idea calvinista, cuyo contenido auténtico queda recogido en la Confesión de Westminster (1647), resulta de la racionalización del monoteísmo judeocristiano, esto es, del concepto de un Dios ético dotado "de los atributos de absoluta inmutabilidad, omnipotencia y omnisciencia; en una palabra, con el carácter de un ser que se cierne en absoluto sobre el mundo"¹⁰⁵. Un dios así concebido, suprema majestad trascendente al mundo, de poder ilimitado sobre sus criaturas, es proclive a una visión teocéntrica y providencialista: "a interpretar por todas partes su "Providencia", su intervención personal en el curso del mundo"¹⁰⁶. Pero Providencia y predestinación no pueden sino permanecer lógicamente unidos. Tal conexión racional fue vista y desarrollada por Calvino en todas sus consecuencias, y, en este sentido, considera Weber que el decretum horribile no es algo experimentado (erlebt), sino reflexionado (erdacht): no es consecuencia de una vivencia, ni de una revelación, sino una derivación racional de la concepción del Dios de la tradición: de la idea de un Dios trascendente y providente que dispone de los destinos individuales, que coloca a cada cual en su posición-vocación, en el modo en que ya Lutero mantuvo¹⁰⁷.

La predestinación calvinista asume, según esto, en toda su radicalidad y consecuencia, la genuina noción del Deus absconditus, con la que la tradición judeocristiana elabora una respuesta racional al problema de la teodicea¹⁰⁸. La conciliación racional de la existencia de una cultura cargada de culpa moral, responsable del mal en cualquiera de sus manifestaciones, y la de un supuesto Dios omnisciente, creador

y preservador de esa realidad, impulsa a la razón a acentuar el abismo en un sentido ético, esto es, a radicalizar la distancia entre ellos hasta colocar a ese Dios absolutamente perfecto más allá de las pretensiones de las criaturas cargadas de imperfección. El resultado es la devaluación de la razón para las cuestiones de sentido y de la voluntad para intervenir en el proceso de redención. La afirmación agustiniana de la eficacia redentora de la gracia inmerecida o el dios voluntarista de Ockham se encuentran en esta línea de pensamiento, línea que desemboca en Lutero, quien, sin embargo, también huyó de la predestinación. Así, aunque formalmente nunca renunció a la idea de que la fuente absolutamente única y gratuita del estado de gracia es el "designio inescrutable" (heimliche Ratschuss) de la divinidad, esta idea es atenuada al apelar al dios padre del Nuevo Testamento más cercano y comprensible para el hombre e incluso éticamente cualificado con atributos humanos¹⁰⁹. Frente a él, Calvino y el calvinismo priman la concepción de un ser "trascendente e inaccesible a toda humana comprensión, que desde la eternidad ha asignado a cada cual su destino según designios totalmente inescrutables, y que ha dispuesto el más mínimo detalle en el cosmos"¹¹⁰.

Con todo, la idea de predestinación se elabora desde la noción de un Dios trascendente, a partir de la cual cabe afirmar la acción como su esencia: "La esencia de lo divino es un "hacer" activo en el gobierno personal y providente del mundo"¹¹¹; y la inescrutable y libre voluntad como la exclusiva fuente del mundo. Desde sí mismo crea el mundo para aumento de su gloria, en un acto de "autoparto" divino y de autocontemplación complaciente. Por tanto, el posible sentido de este acto está inscrito en los propósitos divinos, en principio, jamás revelados. Toda la creación responde a ese único fin: ser un medio para la honra su Majestad. Junto a esta noción, el hombre, como todo lo creado, no puede ser sino mero instrumento de lo divino: "Dios no es por los hombres, sino los

hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede (...) no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma"¹¹². Pero además el hombre es naturaleza caída, vacío ontológico, y todo su actuar lleva en sí el estigma del pecado; y aun en el supuesto de que dejase de estar "doblado sobre sí mismo" y quisiera el bien, de resultas produciría el mal.

La relación hombre-Dios está mediada por esta consideración de la naturaleza de ambos, que viene a reflejar el abismo inquebrantable entre ellos: "Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable (unüberbrückbare Kluft), y ante él todos merecemos muerte eterna, salvo decisión suya en contrario, con el sólo fin de hacer honra a su propia majestad"¹¹³. Desde este dualismo entre un Dios que impone un orden ético y unas criaturas enredadas en una nueva culpa se concluye la incapacidad de la razón para comprender los designios divinos y la incapacidad de la voluntad y de la acción humana para colaborar en el proceso de salvación. En efecto, de un lado, no podemos más que atenernos a la verdad eterna de que sólo Dios es libre, "no está sometido a ley alguna, y sus designios (Ratschlüsse) sólo pueden ser comprensibles y aún conocidos en tanto que le plugo comunicárnoslos"¹¹⁴. Todo lo demás, el sentido último de la creación y de nuestro destino individual, está velado a la inteligencia humana: "está rodeado de tenebrosos misterios, que es temerario e imposible tratar de aclarar"¹¹⁵. Pero, por otra parte, y como recoge el capítulo (sobre el libre albedrío) de la citada confesión: "Al caer el hombre en el pecado, su voluntad ha perdido completamente la capacidad de encaminarse al bien espiritual y a la bienaventuranza, de modo que el obrar natural, apartado por completo del bien y muerto en el pecado, no es capaz de convertirse ni aun de prepararse para ello"¹¹⁶.

Así pues, la solución teórica posible del dualismo ético es, por tanto, la predestinación; ella cierra

definitivamente la pregunta por el sentido, pone diques al avance de la razón metafísica, y desplaza a la voluntad humana de cualquier participación en el proceso de salvación. Pues lo único que podemos saber por revelación bíblica es, por un lado, que el sentido del mundo queda encerrado en la inescrutable voluntad divina; y, por otro, que ese "designio inescrutable" es el fundamento absolutamente único de salvación. Sabemos que ese Dios inaccesible a toda comprensión humana, "desde la eternidad ha asignado a cada cual su destino según designios totalmente inescrutables"¹¹⁷, ante los que no cabe aplicarles el criterio de la "justicia" humana, ni afectar de alguna forma sobre ellos, sin detrimento de su majestad. Porque "suponer que "el mérito o la culpa humana colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos y absolutamente libres podrían ser modificables por obra de los hombres: lo cual es absurdo (ein unmöglicher Gedanke)"¹¹⁸. La elección no constituye un premio o castigo a los actos temporales, aun cuando sean revelados por las escrituras como agradables a la divinidad, sino resultado de la gracia inmerecida. Y así "la gracia divina, por ser inmutables los designios de Dios, es tan inadmisibile para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada"¹¹⁹. Con todo, el capítulo tercero de la confesión de Westminster expresa así esta doctrina del doble decreto de elección y reprobación: "Para revelar su majestad, Dios por su decreto (...) ha destinado (predestinated) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (foreordained) a otros a la muerte eterna. Aquellos hombres que han sido elegidos a la vida han sido elegidos por Cristo para gloria eterna por Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por el libre amor de su gracia (...) Plugo a Dios olvidarse de los restantes mortales, siguiendo el inescrutable designio de su voluntad,

por el que distribuye o se reserva la gracia como le place, para honra de su ilimitado poder sobre sus criaturas"¹²⁰.

b) Sobre la certeza de salvación: De la "sola fides" a la "fides efficax".

La doctrina de la predestinación viene a representar para Weber un sistema de pensamiento capaz de ofrecer una respuesta racionalmente satisfactoria a la cuestión que acucia a la razón impulsando el proceso de racionalización teórica: el problema del fundamento de la incongruencia entre destino y mérito¹²¹. La peculiaridad que merece ser subrayada de esta elaboración religioso-metafísica que domina las grandes religiones teístas de Oriente próximo y de Occidente, consiste precisamente en su efecto impulsor del proceso de desencantamiento, el cual subyace como condición a una concepción moderna del mundo. El decreto predestinacionista completa, según Weber, la evolución del racionalismo religioso en la dirección del pleno desencantamiento teórico y práctico del mundo. En consonancia con la caracterización weberiana del término "racionalización" en su sentido teórico y práctico-moral, el grado de racionalización de una imagen del mundo tiene que seguir dos criterios. De un lado, el grado de dominio teórico de la realidad, esto es, de sistematización interpretativa de la misma mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos; de otro, el grado en que se impulsa la racionalización ética de la conducta: la orientación sistemática y unívoca de la acción según valores últimos. O lo que es lo mismo: la racionalización de la conducta en los términos de una ética de la intención. Así queda recogido por

Weber: "Existen sobre todo dos criterios del grado de racionalización que comporte una religión, que por lo demás están mutuamente enlazados por múltiples relaciones internas. Primero, el grado en que se ha despojado de la magia. Luego, el grado de unidad sistemática que ha conseguido en la relación entre Dios y mundo y, consiguientemente, en el propia relación ética con respecto al mundo"¹²². Pues bien, este doble resultado es el atribuido justamente a la doctrina predestinacionista, que en su forma pura es asumida en todas sus consecuencias sólo en el calvinismo, por más que consista en la solución al problema de la teodicea ofrecida por las religiones teístas de nuestra cultura.

La elaboración teórica de la predestinación entraña, según decimos, el desencantamiento del mundo en su aspecto teórico, en cuanto que la referida imposibilidad de medir los designios divinos con criterios humanos implica una fría y clara renuncia a un sentido del mundo asequible al entendimiento humano, renuncia que pone fin, en suma, a toda problemática de esta especie, abriendo la posibilidad de una concepción del mundo en la que quedan definitivamente escindidas causalidad natural y causalidad ética¹²³. El ámbito del conocimiento y del dominio racional de la naturaleza y el ámbito de la experiencia religiosa, del deber ser y de la retribución ética, permiten ser vislumbrados, en este sentido, como ámbitos diferenciados, con legalidades autónomas y en conflicto virtual ¹²⁴. Y es que el proceso de racionalización teórica arroja, según sabemos, el siguiente resultado: cuanto más sistemático se vuelve el pensamiento sobre el "sentido" del mundo, cuanto más consciente se hace de sus contenidos irracionales, el problema del sentido y de la salvación se recluye en el ámbito de lo religioso. De modo que la racionalización teórica de lo real al que la misma ética religiosa había apelado desemboca en un universo de verdades con sus propias leyes, las leyes de lo empíricamente dado, que

nada dicen acerca de las originarias pretensiones sobre el "sentido" y la compensación ética¹²⁵. La consecuencia de esta disociación que posibilita concebir y tratar el ámbito de lo creado bajo el aspecto del ser, neutralizado desde una perspectiva ética, no puede ser sino garantizar el consiguiente dominio teórico-cognitivo de la realidad.

Paralelamente, esta elaboración teórica racionalizada proporciona un alto grado de unidad sistemática de la relación ética con el mundo. Genera ciertas estructuras de conciencia práctico-morales que fomentan una postura del sujeto frente al mundo en su conjunto sistematizada en términos de una ética de la intención, en la que quedan también diferenciados lo empíricamente dado de lo normativamente válido¹²⁶. Se trata de un fenómeno de etización religiosa, del que resulta fundamentada una posición ante el mundo con aspiraciones éticas. El mundo de los fenómenos es ahora tratado bajo el aspecto del deber-ser. Lo que significa que aparece objetivado como escenario de transformación según principios éticos, esto es, como esfera de acreditación ética, como totalidad de situaciones que pueden juzgarse conforme a principios morales últimos y también dominarse a tenor de lo que los juicios morales dicten. A Weber *le* interesa subrayar, en este sentido, la idea de la neutralización ética del mundo, en cuanto devaluado escenario de imperfección, y, a la vez, la idea de su reforzamiento moral como escenario de transformación práctica. En estos términos entiende Weber el desencantamiento del mundo desde un punto de vista práctico.

Merece especial atención para Weber esta última cuestión, la transformación de los componentes práctico morales que permite la racionalización ética del modo de vida, en la medida en que este tipo de acción resultará funcional, a la larga y a su pesar, a la modernización social. Esta "reglamentación sistemática de toda la vida subordinándola al fin religioso"¹²⁷ representa una técnica de salvación; es, pues,

la respuesta práctica al dualismo. Si la respuesta teórica al problema de la justificación del desajuste entre destino y mérito consistía, con la doctrina de la predestinación, en la disociación entre el reino del ser y del deber-ser, la respuesta práctica consiste en la orientación de la conducta en el mundo según principios morales fijos que ese Dios omnipotente exige: la conquista de una estructura de la personalidad ética que sea signo de posesión de la gracia. En el caso del protestantismo que renuncia a medir los designios divinos con criterios humanos nunca "el comportamiento ético puede tener el sentido de una mejora de las propias probabilidades en este mundo o en el otro, pero sí ese otro sentido que, a menudo, actúa práctico-psicológicamente con mayor eficacia: el ser síntoma de un estado de gracia merced a un designio divino"¹²⁸. La conquista de una estructura de la personalidad ética a través de la acción se constituye ahora aunque no en un medio de salvación, sí en ratio cognoscendi del sentido que le había sido sellado a la razón.

Pues bien, este fenómeno de la racionalización del modo de vida Weber lo circunscribe a la ética ascética del protestantismo, puesto que sólo ella vincula la acreditación religiosa a una acción ética para la que el mundo devaluado y objetivado ofrece nuevas situaciones y motivos¹²⁹. Explicar de qué modo la ética protestante impulsa la racionalización ética del modo de vida paralela a la objetivación del mundo como instrumento de transformación según principios ascético-racionales exige contar con la "desviación psicológica" de la doctrina de la predestinación. Los efectos que las ideas religiosas producen en el terreno de la acción no son para Weber, en efecto, directamente deducidos de los contenidos dogmáticos; por el contrario, en ello juegan un papel mediador las implicaciones psicológicas de tales ideas. Weber distingue, en este sentido, entre lo serían las consecuencias lógicas

de la doctrina y las consecuencias reales¹³⁰, psicológicamente mediadas.

La resignación pasiva y fatalista, ya tenida por sabia esperanza o por miedo, o la indiferencia ante el decreto oscuro del destino individual, en cuanto proyecto divino inescrutable y eterno, podrían ser consideradas las consecuencias prácticas lógicamente deducibles de la predestinación¹³¹. Y, sin embargo, el resultado de hecho es enteramente el opuesto: la orientación metódica de la conducta desde principios ascéticos hacia el dominio práctico-racional del mundo natural y social. "En lugar de la aparente consecuencia "lógica" del fatalismo, la fe en la predestinación se apropió, en sus más consecuentes adeptos, de los más fuertes motivos imaginables para una acción grata a Dios"¹³². Un tipo de acción que es reconocido como síntoma de la portación del extraordinario carisma de la gracia inmerecida, de la elección, y que se constituye así "en la prueba decisiva (...) de la capacidad de colaborar como instrumento de Dios en su cumplimiento, y de manera continua y metódica, pues la gracia se tiene por siempre o no se tiene"¹³³.

Este ímpetu activista de la doctrina predestinacionista remite, según decimos, a la presencia de un leitmotiv fundamental que emerge allí donde se acoge dicha doctrina en toda su radicalidad y en todas sus consecuencias: la necesidad psicológica de obtener la certeza del estado de elección o reprobación. La incertidumbre absoluta que acompaña a la predestinación se hace psicológicamente insoportable a la larga, reclamándose la presencia de síntomas que proporcionen certezas fiables de la posesión de la gracia¹³⁴. Así tratar de conocer la propia suerte ultraterrena se presenta, según esto, como una necesidad elemental del individuo¹³⁵. El interés práctico-religioso tiende, en definitiva, a atisbar la resolución de ese Dios soberano y silente en cada caso particular.

En este sentido, entiende Weber que el viraje práctico hacia la comprobación de la gracia en las obras se desarrolla paralelamente a la transformación paulatina de la doctrina de Calvino. La ortodoxia calvinista establece como único criterio de certeza subjetiva el autotesminonio de la fe permanente, de la fe que persevera finaliter¹³⁶, y rechaza expresamente, por tanto, la existencia de cualquier método que no sea la perdurable confianza que se logra por la verdadera fe. Los elegidos constituyen "la Iglesia invisible de Dios" y no hay ni puede haber atisbos de reconocimiento externo de la elección. La radical devaluación del orden natural cargado de una culpa moral inerradicable, que el calvinismo acentúa, y la idea de trascendencia divina son los fundamentos dogmáticos que permiten desestimar no sólo la vía de acceso externa, institucional, sino también la subjetivo-sentimental como medio de obtener la seguridad de la gracia. Ambas vías incurren en idolatría irreverente, viniendo a suavizar el abismo dibujado entre el orden natural y el de los designios divinos. Y el individuo es, en cualquier caso, abandonado a sí mismo para recorrer en solitario el camino hacia un destino prescrito desde la eternidad :

"Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido es capaz de comprender spiritualiter la palabra de Dios; no los sacramentos porque estos son, en verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria, por lo que han de seguir manteniéndose, pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjetivamente) simples externa subsidia de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio extra ecclesiam nulla salus (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios), a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad - cosa imposible-sino porque también ellos deben ser forzados, para gloria de Dios, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía

prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos, a los que Dios había decidido en la eternidad dedicar el sacrificio de su vida. Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era lo decisivo frente al catolicismo"¹³⁷.

Es la evolución del calvinismo durante el siglo XVII y la práctica religiosa, la cura de almas, las que van introduciendo ciertas modificaciones en la ortodoxia calvinista, transformando el problema de la constatación subjetiva del estado de gracia en problema cumbre. Entre los epígonos de Calvino y en la religiosidad vivida, más allá de la dogmática establecida, el problema de la comprobación de la elección va adquiriendo una significación constitutiva. En general, "la cuestión de la certitudo salutis, la cognoscibilidad del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial"¹³⁸ allí donde no se "reinterpretó y suavizó la doctrina de la predestinación hasta su virtual abandono"¹³⁹. Allí, pues, aflora la necesidad de comprobación del estado de salvación, exigiendo indicios, señales que aplaquen la angustia de la duda, y se produce el giro práctico hacia la corroboración de la gracia en sus efectos, las obras. De este modo, el autotestimonio de la fe perseverante como único criterio de certeza, aunque nunca es abandonado formalmente por la ortodoxia, experimenta un importante giro hacia su comprobación práctica a través de las obras, que serán así no vías de salvación, sino medio cognoscendi de una cualidad constante de la personalidad ética, santificada por la gracia. La fe no llega, por tanto, realmente a extirparse, sino que cambia de forma¹⁴⁰: el impulso de la comprobación del estado de salvación exige que la sola fides se convierta en fides efficax. La fe puede comprobarse en sus efectos objetivos y servir de base segura a la certitudo salutis¹⁴¹, toda vez que como reza la ortodoxia reformista las obras no son

sino frutos de la fe actuada por Dios en nosotros. La racionalización ética del modo de vida queda configurada, a esta luz, en síntoma subjetivamente infalible del destino particular, por cualquier otra vía velado. De donde puede concluir Weber que, con todo, "la predestinación otorga al "agraciado" la medida más alta de certeza de salvación, una vez que está seguro de pertenecer a la aristocracia de los elegidos"¹⁴². Tarea esta, no obstante, larga, pues dura toda la vida, y toda la vida y a cada paso en ella el creyente se ejercita en la respuesta a la pregunta que constituye la alternativa: ¿elegido o condenado?

c) La orientación ascético-racional de la conducta como "ratio cognoscendi" del estado de salvación.

La necesidad de la "prueba de la fe" en la actividad diaria fue, según acabamos de decir, el impulso positivo hacia la racionalización ética de la conducta: la búsqueda de pruebas de la fe alimentó una disposición racional y un autocontrol metódico de toda la vida en concordancia con el plan divino. Pues bien, ¿qué cualidades de aquellas obras en el mundo atestiguan la rectitud de la fe hasta convertirse en infalible síntoma del "destino" individual? La respuesta es tan ajustada a la visión teocéntrica del mundo, como esta: el elegido se reconoce en aquel "estilo de vida" que tiende a conformar la actividad en este mundo según la voluntad de la divinidad¹⁴³ y sirve así al aumento de su gloria, fin último de la creación y del hombre mismo, en cuanto parte suya. O de otro modo: en aquel modo de vida que continua el plan divino en el mundo, de forma metódica y constante.

Esta vía de salvación, solución práctica que pretende estrechar el abismo teóricamente establecido entre una cultura culpada y su creador se deduce directamente de la revelación bíblica, de la concepción de un dios creador y ordenador del mundo y del hombre como instrumento suyo, e indirectamente del orden finalista de la naturaleza¹⁴⁴. Toda actividad humana dirigida a ese fin objetivo e impersonal: promover la teleología impuesta, como servicio in maiorem Dei gloriam será, en este sentido, no sólo querida por Dios, sino actuada por él¹⁴⁵. Pues bien, sólo cuando el individuo que actúa toma conciencia de que el modo sistemático y unitario de conducirse en la vida resulta ser expresión de algún "impulso" o principio que vive en él, que permanece en él como síntoma de una personalidad moral, unificada en torno a ese valor-fin supremo religioso, alcanza el sumo bien al que aspira: la certidumbre de la gracia¹⁴⁶. La conciencia de que la actuación es síntoma de una personalidad moral otorga la seguridad de que la acción es actuada por Dios a través de la gracia, y de que en ese caso se es instrumento divino. Sólo entonces, mediante un actuar moral con la conciencia de que Dios guía la acción, puede reconocerse perteneciente al grupo de los elegidos. Porque "sólo el elegido tiene propiamente fides efficax, sólo él es capaz -gracias a la regeneratio y la consiguiente santificatio de su vida entera-de aumentar la gloria de Dios mediante obras realmente no sólo aparentemente, buenas"¹⁴⁷.

Weber subraya, según esto, que los frutos de la fe han de constituir un "estilo de vida", entendiendo por tal no un mero acopio de acciones aisladas éticamente valiosas, sino un obrar sistemático, un sistema unitario de vida en el que las acciones éticas particulares quedan integradas como "síntomas o expresión de una personalidad moral"¹⁴⁸ santificada. Las obras meritorias aisladas entran meramente en consideración en su calidad de síntoma y expresión de un habitus religioso, una total estructura de la personalidad

ética, consecuencia de la intervención sobrenatural de la gracia divina. Pues "el Dios calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales "buenas obras", sino una santidad en el obrar elevada a sistema"¹⁴⁹. La conducta moral que pueda confirmar la certeza de salvación tendrá que configurarse, por tanto, como un modo de vida metódico, planificado y racionalmente guiado (metodische Lebensführung) por un incondicionado valor/fin religioso. Este estilo de vida que representa la ascensión del hombre del status naturae al status gratiae sólo puede significar, en suma, "la transformación fundamental del sentido de la vida entera en cada hora y en cada acción"¹⁵⁰.

En este sentido, la metódica conducción de la vida hacia el bien religioso, el obrar moral elevado a sistema no es, con todo, un medio de salvación, sino un medio de autoconocimiento. A través del permanente autoexamen de la cualidad moral de su actuación cotidiana, de su sujeción a la ley impresa en toda la naturaleza, el sujeto puede autorreconocerse portador de la gracia y superador del status naturae. La acción, o mejor, el obrar cotidiano, metódicamente racionalizado como "vocación", permite descubrir así lo que el hombre invariablemente "es" por lo que hace¹⁵¹. Weber encuadra en esta tradición de pensamiento la sentencia goethiana que hace del obrar moral también el medio de autoconocimiento y, con ello, de la acción el camino de salvación. Deber, acción y autoconocimiento se ligan inseparablemente: "¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? Nunca mediante la introspección, sino más bien a través de la acción. Trata de cumplir con tu deber e inmediatamente sabrás lo que hay en tí"¹⁵². Es más: el parentesco subsiste al cifrar (y Weber con él) como contenido de ese deber las "exigencias de cada día" (die Forderung des Tages). Se trata de un tipo de acción unitariamente guiado por valores e implicado en las exigencias de los diversos órdenes vitales, los cuales vienen

a representar, desde esta perspectiva, la ocasión y el estímulo para que el sujeto compruebe su destino individual: "material a conformar éticamente según principios ascético-rationales"¹⁵³.

Pues bien, según esto, la consecuencia en el terreno de la acción de la doctrina de la predestinación vinculada a la necesidad de certeza de salvación no puede ser sino el reforzamiento de la racionalización práctica. El determinismo de la predestinación se constituye, en este sentido, en el medio de centralización más intensamente sistemático imaginable de la ética de convicción¹⁵⁴, de una ética absoluta que al tomar como criterio de valor la intención misma de la acción se desarrolla con independencia de las consecuencias, esto es, de espaldas a la habitual lógica paradójica que atraviesa la actuación en los distintos órdenes vitales. De manera que si "las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así" (...) "El cristiano obra bien y deja el resultado en manos de Dios"¹⁵⁵. Weber está especialmente interesado en las consecuencias que el racionalismo práctico tiene en el orden de la acción y de las instituciones. Sin duda, "desencadena un poder capaz de transformar la vida..., metodizándola y racionalizándola" (...). Su fuerza la recibe de las recompensas (premio psicológico), singularmente eficaces cuando la fe religiosa es todavía viva, como las que concede una ética fundamentada en una religión a favor de la conducta que ella misma provoca"¹⁵⁶. Así: "La vida del "santo" se encaminaba únicamente hacia una finalidad trascendente: la bienaventuranza; pero, justamente por eso, el descurso de esa vida fue absolutamente racionalizado y dominado por la idea exclusiva de aumentar la gloria de dios en la tierra; jamás se ha tomado más en serio este principio de omnia in maiorem Dei gloriam"¹⁵⁷. En este punto, Weber subraya el modo en que el protestantismo

ascético ha sabido extraer a partir de la negación radical del mundo los fundamentos para una actitud activa frente al mismo. No la huida contemplativa, ni la espera pasiva en la fe, sino la transformación metódica del mismo según ideales ascéticos es el tipo de conducta que impulsa el ethos del protestantismo ascético. Resulta, en este sentido, que "cuando el virtuoso de la religión se encuentra en el mundo como "instrumento" de un Dios, separado de todos los medios mágicos de salvación, con la exigencia de "probarse" como llamado a la salvación ante Dios, y, lo que en realidad es equivalente, ante sí mismo, por la moralidad de sus acciones en el orden del mundo y sólo por ellas, cuanto más se desprecie y se rechace religiosamente el "mundo" en cuanto tal, por su carácter no espiritual y por ser sede del pecado, más se afirma psicológicamente como escenario de la actividad querida por Dios, en la "profesión" mundana"¹⁵⁸.

Esta centralización de la acción cotidiana en una ética de convicción perfila el ideal de personalidad occidental¹⁵⁹. Weber considera que, en efecto, "el ascetismo puritano (como todo ascetismo "racional") trabajaba para capacitar a los hombres en la afirmación de sus "motivos constantes" (singularmente en los que él mismo les inculcaba) frente a los "afectos"; aspiraba, por tanto, a educarlos como "personalidad"¹⁶⁰. Lo que aquí se entiende por personalidad es el producto de la creación del sujeto que sirve a valores últimos, por encima de sentimientos y deseos. En esencia, consiste en la permanente sumisión reflexiva y, por ello mismo, libre a algo supraindividual, a valores absolutos que se constituyen en fines últimos de un tipo de acción que será así acción teleológica racional. Esta personalidad ética se expresa, por tanto, en una forma de vida ascética cuya clave básica está representada en la noción de sistema. Se refiere a la ordenación sistemática de la conducta conforme a motivos constantes, lo que supone el sometimiento de los afectos y

pasiones bajo control racional. O lo que es igual: la regulación racional de la vida. Racionalización de la conducta según valores, desde una voluntad firme internamente relacionada con ellos, es la característica que distingue la personalidad ética. Tiene como único fin supremo superar el estado de la espontaneidad natural: "la mera virtud "natural" dentro del mundo no sólo no garantiza la salvación, sino que la pone en peligro, porque distrae de lo único que es necesario"¹⁶¹.

Esta interpretación de la formación de la personalidad ética como fundada en la idea de la actuación por valores en una profesión, que será así vocación, es la misma en su estructura que la asumida por Weber. Para él, como para la tradición protestante que analiza, la relación interna de la acción con valores es el fundamento de la personalidad que permite al individuo emanciparse del curso de la naturaleza y superar el caos y la heteronomía de las esferas en conflicto. Pero naturalmente en el caso de Weber, los valores que dirigen la conducta y el sentido que ella adquiere por la orientación valorativa, quedan plenamente secularizados. Para el calvinismo es la revelación la que proporciona el ideal último de actuación, mientras que en el pensamiento weberiano no puede ser sino una racionalidad subjetiva, la que sin poder determinar la racionalidad material de los valores elegirá, sin embargo, entre los valores de una cultura secularizada aquellos cuyo seguimiento permita la unificación sistemática de la conducta y proporcionen, por tanto, sentido unitario a la vida.

El carácter ascético-racional del estilo de vida que la ética protestante impulsa y de la estructura de la personalidad ética que le subyace, se deja sentir con evidencia en un doble sentido: en cuanto que consiste en una sistematización racional de la conducta en su totalidad, y en la medida en que rehusa a todo lo éticamente irracional dentro del mundo y de su orden¹⁶². Desde la perspectiva devaluadora de

lo creado en cuanto naturaleza caída, lo éticamente irracional tiene que identificarse en esta tradición con el ámbito estrictamente natural y con la cultura material. Así pues, el autodomínio de la naturaleza interna y el dominio de la naturaleza externa resultan, obviamente, los rasgos primarios de esa dura racionalidad del ethos ascético protestante que mueve al devoto a disciplinar su conducta en la vida al servicio de un fin más alto.

Weber menciona la continuidad de "sentido" entre el ascetismo monacal cristiano (ascetismo extramundano) y este tipo de ascetismo "vuelto al mundo" (intramundano). En sentido religioso la noción de "ascetismo" se aplica a la ejercitación en el cumplimiento de un designio divino de carácter ético. Ambas formas de vida ascética representan, por tanto, el esfuerzo por superar el estado de naturaleza, mediante la centralización de la existencia en una ética según principios. Pero el ascetismo protestante se caracteriza y distingue del ascetismo extramundano de las órdenes monacales por su específica orientación hacia el mundo. Tiene como escenario de desarrollo el ámbito de la vida cotidiana; y ello porque sólomente en el obrar metódico dentro y frente al mundo, desde su negación y transformación según ideales ascéticos, puede el piadoso autorreconocerse como verdadero instrumento divino¹⁶³. Así mientras que el ascetismo extramundano adopta la "huida ascética del mundo" como medio de salvación, el ascetismo "vuelto al mundo" convierte en síntoma de la misma a una forma de dominio ascético-racional que afecta a todas las esferas de la realidad. Por tanto: "No castidad, como en el monje, sino apartamiento de todo "placer" erótico; no miseria, sino eliminación de todo goce rentístico y de toda ostentación alegre feudal de las riquezas; no mortificación ascética en el convento, sino un estilo de vida alerta, estrictamente racional, evitando toda entrega a las bellezas del mundo o del arte, o a los propios sentimientos y estados de ánimo. Estas

son las exigencias, y la disciplina y método en la conducta de la vida el único fin"164.

En este sentido, lo novedoso de esta ética reformada consiste en haber ampliado el imperativo ascético a todos los creyentes y el haberlo vinculado a toda práctica vital, produciendo, de este modo, "una penetrante cristianización (Christianisierung) de toda la existencia"165. Se abrieron los claustros y, con ello, se alzaron barreras a toda práctica ascética de espaldas al mundo. El resultado no puede ser otro que "la fundamentación de la ética profesional", que hará surgir en lugar de la aristocracia eclesiástica de los monjes situados fuera y por encima del mundo, "la de los "santos" en el mundo; predestinados por Dios desde la eternidad, una aristocracia que con su character indelebilis, estaba separada del resto de los hombres, condenados también desde la eternidad, por un abismo mucho más insalvable y terrible en su invisibilidad que el que separa exteriormente del mundo al monje medieval"166 .

Así pues, esta forma de protestantismo, al vincular la ética ascética con la idea de la comprobación de la fe, consigue aplicar las estructuras de conciencia práctico-morales que resultan de la racionalización ética, a todos los ámbitos extrarreligiosos. A él cabe atribuirle, por tanto, el haber filtrado en el ámbito de la práctica profesional la estructura de pensamiento que ya existía -aunque "enclaustrada"- en el plano cultural -en la ascesis religiosa del medievo167. Las acciones profanas quedan así reguladas desde las máximas de una ética de la convicción (por de pronto anclada en la religión) y la racionalización ética queda convertida en práctica cotidiana. O dicho de otro modo: el ethos del protestantismo ascético logra que la acción racional conforme a valores se eleve a principio rector de la actividad racional conforme a fines: que toda actividad según fines adquiera un carácter de práctica "vocacional".

d) Resultado del ascetismo intramundano: objetivación de la realidad como ámbito de transformación práctica.

La metódica conducción de la acción hacia el dominio ascético-racional de la naturaleza externa desde el propio dominio de la naturaleza interna, queda constituida, en definitiva, en una "obligación", en una tarea-misión cargada de valor religioso, a través de la que el piadoso puede atisbar su destino. Puesto que Dios es plena acción dominadora del mundo, el llamado eficazmente a la salvación se reconocerá como tal, si los efectos de su fe reflejan un ejercicio sistemático hacia el dominio de su porción de mundo según principios ascéticos. Más aún: se interpretan "las exigencias de Dios a las criaturas en el sentido de un incondicional señorío del mundo por la norma de la virtud religiosa y hasta su transformación revolucionaria para conseguir este fin"¹⁶⁸. Pues bien, ese fin-valor de la existencia se caracteriza por ser dinámico; debe cumplirse en el tiempo que dura la vida completa del sujeto. Y la porción de mundo, espacio en el que ha de actuar por deber coincide con el marcado por la actividad diaria¹⁶⁹. Esta forma de orientación ascética ejercida en una profesión, además de ejercer de medio de conocimiento del estado de salvación, cumple paralelamente la función higiénico-psicológica de liberar al sujeto de la angustia de la duda que el decreto de la predestinación provoca, y que paraliza la acción, tanto más cuanto que la duda por sí misma es interpretada desde la ortodoxia calvinista como consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia¹⁷⁰.

La profesión adquiere así un nuevo sentido: no sólo consiste en el lugar en el que la divinidad ha colocado a cada cual y al que hay que conformarse por obediencia a su voluntad,

sino que representa la "fase en el tiempo" que abarca toda la vida y en la que debe continuarse la obra divina mediante la intensificación de la acción metódico-racional en ella¹⁷¹. Ya no se sirve a Dios in vocatione sino per vocationem. Como tampoco se valorará por igual cualquier tipo de actividad, sino que sólo adquiere valor religioso aquella que sea fiel reflejo de una personalidad ética cuyos efectos, que serán necesariamente bienes santificados, deberán ser tratados como bienes para exclusiva glorificación de la divinidad. Esto viene a significar fundamentalmente dos cosas. De un lado, la santificación de cualquier resultado de la actuación ascético-racional. Aunque el obrar por convicción desatiende los resultados de su acción moralmente buena, el éxito de la misma puede considerarse indirectamente señal de la gracia: "Cuando el asceta obra en unidad consigo mismo está seguro de ser un instrumento de Dios" (...). Pero "el éxito de su acción es ya un éxito del mismo Dios, al que ha colaborado, o por lo menos una señal de su bendición"¹⁷². Por otro lado, desde esta concepción del sujeto como instrumento, se refuerza además el carácter ascético de las relaciones que ha de mantener con los resultados de su obrar. El hombre debe servir, en efecto, de mero "administrador" de los resultados del ejercicio ascético profesional; por lo que tal práctica se desarrollará en permanente oposición al hedonismo que más tarde reclamará para sí el capitalismo desarrollado. En este sentido, hay que entender que Weber está perfilando aquí el ideal de hombre adecuado al desarrollo del capitalismo industrial: el que sustituye el lujo por la aspiración al lucro racionalmente conseguida, animado permanentemente por acrecentar la productividad y por una actitud compulsiva hacia al ahorro.

La vinculación de la acreditación religiosa a la racionalización ascética de la vida profesional permite, en definitiva, la plena objetivación del mundo como oportunidad de cualificación ética mediante su transformación racional.

Esta plena objetivación del mundo bajo un único aspecto, el ético, sólo es posible, a su vez, sobre una concepción devaluada del mismo en sentido ético-religioso. En efecto, el mundo unificado bajo el principio de lo creado se mantiene en su disvalor de criatura, y en su carácter empírico es aprehendido como éticamente irracional. Frente a él, sólo la vía protestante de salvación afirma y refuerza el propio obrar racional dentro de los órdenes mundanos como tarea y medio de cualificación moral. Puesto que este tipo de acción racionalizadora del mundo responde a un actuar por convicción, el sujeto "ni pregunta ni siente necesidad de preguntarse por el sentido, dentro del mundo entero, de su ejercicio profesional -de eso responde Dios, que no él-, pues le basta con la conciencia que tiene de que con su acción personal racional en este mundo está cumpliendo la voluntad de Dios, insondable para él en su sentido último"¹⁷³.

En suma, Weber pretende subrayar que sólo la ética profesional del protestantismo ascético ha producido una unión inquebrantable y sistemática entre la racionalización ascética de la conducta y la idea de la comprobación a través de la acción. El nuevo modo de vida racional impulsado representa, por tanto, la combinación magistral y fructífera para la modernización de la acción racional conforme a valores y la acción racional conforme a fines. Con ello se satisfacen las condiciones internas de la modernización: el anclaje conforme a valores de la acción teleológica. El avance del proceso de modernización se encargará de desechar, según hemos visto, el originario fundamento religioso de la racionalización de la conducta conforme a fines. La racionalidad práctico-moral de la ética ascética no puede institucionalizarse en la sociedad cuyo inicio ella hace posible. Y así mientras que el asceta cifró en "la acción racional, unívoca, según sentido, medios y fines, según principios y reglas"¹⁷⁴ el camino de su propia salvación personal, para su heredero, el hombre profesional moderno, tal

tipo de conducta representa, por el contrario, exclusivamente un imperativo utilitarista incapaz de otorgar sentido.

En definitiva, interesa subrayar, una vez más, el empeño weberiano en establecer la conexión entre cierto sistema de ideas ético-religiosas y la constitución de un estilo de vida máximamente racional que caracteriza al hombre profesional moderno y a la cultura moderna en cuanto cultura profesional. El proceso de racionalización es también la clave explicativa del surgimiento de esa metódica conducción de la vida que será funcional para el desarrollo de la modernidad social. La ética ascética intramundana que surge en el seno de una cosmovisión religiosa racionalizada da cuenta, en efecto, del anclaje conforme a valores de la acción racional conforme a fines en el ámbito de la actividad profesional, favoreciendo la institucionalización de esa acción teleológica en el orden social. Pues bien, una vez que el proceso de modernización social queda establecido, se desprende del fundamento práctico-moral que contribuyó a la implantación de ese estilo de vida racional del que se nutre, estilo que, sin embargo, sigue imponiéndose desde consideraciones puramente utilitarias. Que esto suceda supone, de un lado, que el proceso de modernización se manifiesta necesariamente como un proceso portador de un mecanismo autodestructor de la racionalidad valorativa -por así decir. Pero además viene a señalar la presencia del ethos y de la cultura profesional como destino de la modernidad.

¹ Einleitung, p. 85; E.S.R., I, p. 194. En este sentido, el análisis de Weber selecciona ciertos aspectos del universo religioso que desde el punto de vista teológico podrían parecer irrelevantes. Así en G.A.R., I, n.2, p. 79; E.S.R., I, n.28, p. 70, califica su propia consideración de la doctrina luterana como parcial y pobre; y en la primera nota de la obra señala: "lo que para el teólogo afecta a una religión es lo valioso en ésta, no podía ser lo decisivo para mí. Nos hemos ocupado de los aspectos más superficiales y más groseros (desde el punto de vista religioso) de la vida de las religiones; pero son aspectos reales que, a menudo por su misma exterioridad y tosquedad, fueron los que más poderoso influjo ejercieron en el orden externo" (G.A.R., I, pp. 17-18; E.S.R., I, n.1, pp. 23-24. Cfr. G.A.R., I, n.1, p. 119; E.S.R., I, n. 86, p. 101. En este mismo sentido, Weber separa su investigación de la realizada por su colega en Heildelberg, Ernst TROELTSCH, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, Apud: Ibidem. Esta exposición es considerada por Weber un complemento de la suya; en ella analiza las relaciones entre las doctrinas teológicas y la modernidad, mientras que a nuestro autor le interesan los "efectos" de esas doctrinas para la orientación de la acción. Estos a menudo se distancian e incluso se oponen de las deducciones teóricas de los postulados teológicos, por lo que Weber tendrá que analizar las implicaciones psicológicas y pragmáticas de los mismos. Por la misma razón, pondrá su mirada, sobre todo, no en los dogmas teológicos del propio Lutero o de Calvino, sino en sus derivaciones en el siglo XVII, a través del papel de los predicadores.

² G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63.

³ En las respuestas a los críticos del análisis desarrollado en la obra que le diera más fama, Weber señala que el trabajo continuado es valorado desde un punto de vista puramente pragmático en cualquier época, y viene a mencionar como ejemplo de este tipo de valoración, la obra de un franciscano medieval (1210-72) Rerthold of Ratisbon. Ahora bien, a Weber le interesa subrayar la idea de que el cristianismo pre-reformado, lejos de adscribir un significado ético al trabajo, mantiene hacia el mismo una actitud helénica. Y, en este sentido, se adhiere a los resultados de la investigación de Adolf V. Harnack, Der Wert der Arbeit nach urchristlichen Anschauung que apoyan su tesis, así como a los de E. Troeltsch, citados arriba.

⁴ G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63. Weber refuta, en esta dirección, a su crítico Rachfahl, quien considera que el ascetismo profesional es exigido tanto por el protestantismo como por el catolicismo, olvidando precisamente que lo que a él le interesa es la dimensión mundanizada que el protestantismo confiere al ascetismo monástico. Cfr. también W.G., II, V, §10 329-330; E.S., pp.429-30.

⁵ Cfr. FULLERTON, K., o.c., p. 14.

⁶ TROELTSCH, E., El protestantismo y el mundo moderno. ed. cit., p. 15.

⁷ H.E.G., p. 305.

⁸ De esta nivelación desde las opera servilia de los campesinos para arriba, extrae Ballestero la idea de que la Reforma entraña una tendencia igualitaria. Cfr. BALLESTERO, M., La revolución del espíritu (Tres pensamientos de libertad). Siglo XXI, Madrid, 1970. p. 68. Troeltsch, por su lado, confirma que la crítica católica suele ver en el protestantismo las raíces del espíritu revolucionario del mundo moderno. En esta línea parece colocarse, por tanto, la argumentación de Ballestero. Pues bien, tal interpretación, inspirada fundamentalmente en la crítica de Rachfahl a Weber, es cuando menos discutible, aun cuando la suplantación de la "razón de la autoridad" eclesiástica por la autoridad de la conciencia individual en la libre interpretación de la Biblia podría también servir de apoyo a la misma. Sin embargo, hay que pensar que el luteranismo es un teocentrismo, y desde él se refuerza el orden institucional y estamental como "orden divino inquebrantable". La oposición a los anabaptistas, la represión de la revolución campesina de Thomas Müntzer, fue la oportunidad histórica en la que Lutero reveló su posición antirrevolucionaria e inmovilista. En este sentido, la interpretación del luteranismo como impulsor de un ethos reaccionario es desarrollada por E.Fromm en El miedo a la libertad, quien desde las claves de una psicología social freudomarxista, desvela las raíces luteranas de un tipo de carácter autoritario proclive a los movimientos totalitarios que en este siglo vieran la luz en el país del reformador. Creemos, por lo demás, y entre paréntesis, que en esta obra su autor intenta una fusión del pensamiento marxista y weberiano, fusión que queda representada en la interpretación del proceso histórico más allá de recortes materialistas e idealistas, tomando como clave la noción de "carácter social". Por otra parte, en esta noción creemos además reconocer también la huella weberiana, en el sentido siguiente. Ambos autores se interesan por la caracterización de los rasgos (internos/caracterológicos) del "tipo de hombre" moderno afín al desarrollo del capitalismo. Por último, sería fructífero emparentar la visión de la historia desarrollada en El miedo a la libertad con el temprano estudio weberiano sobre el éxodo de los campesinos del este del Elba, en el que se hace del "impulso" hacia la libertad el motor explicativo del proceso histórico. Se trata de una tendencia psicológica de liberación, el Zauber der Freiheit, que rompe con las formas patriarcales de dominación social, pero que acaba sustituyendo la libertad conseguida por una nueva servidumbre, representada en la sujeción a la organización del trabajo asalariado de la empresa moderna.

⁹ Según DOUGLAS, Richard, Talent and Vocation in Humanist and Protestant Thought. In: Theodore K. Rabb and Jerrold Siegel (eds.), "Action and Conviction in Early Moderns Europe". Princeton University Press, 1969, pp. 261-98, existen tres tradiciones en las que se mantiene una concepción no sacralizada de la profesión: la helenística, codificada por Ficino, en la que se hace de la profesión el resultado de las inclinaciones del individuo; la precristiana, codificada por Cicerón en De officia y compartida por los humanistas, Petrarca, Erasmo y Vives, para quienes la profesión es resultado de la elección del individuo según sus

capacidades y constitución naturales; y la bíblica, reproducida por Tomás de Aquino, para quien aquélla es asimismo dependiente de las "inclinaciones naturales" hacia una específica esfera de actividad, no obstante establecida por Dios. Pues bien, Lutero se enfrenta a esa tradición humanista que, siguiendo la línea estoica considera que el hombre elige su profesión y, en consecuencia, su genus vitae según sus capacidades naturales y su constitución (carácter y talento).

10 G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63.

11 Cfr. POGGI, G., o.c., p. 60.

12 G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63.

13 Cfr. G.A.R., I, p. 72; E.S.R., I, p. 65.

14 Cfr. L.c., n. 1 ; L.c., n. 9.

15 G.A.R., I, p. 63; E.S.R., I, pp. 57-58.

16 Cfr. GOLDMAN, H., o.c., p. 14.

17 Weber menciona la pérdida del texto hebreo del libro de Sirach que obliga a Lutero a enfrentarse exclusivamente a la versión griega del mismo. Pues bien, el referido pasaje 11,20 y 21 es traducido por beharre in deinem Beruf (Cfr. G.A.R., I, n.1, p. 63; E.S.R., I, n.1, p. 58).

18 G.A.R., I, p. 64, n. 1; E.S.R., I, p. 58, n. 1; G.A.R., I, p. 66, n.2; E.S.R., I, n. 3, pp. 59-60.

19 G.A.R., I, p. 68; E.S.R., I, p. 62.

20 TROELTSCH, E., o.c., p. 46.

21 Cfr. G.A.R., I, p. 63; E.S.R., I, p. 58.

22 El término Beruf en su sentido postreformista permaneció primero adscrito exclusivamente al luteranismo para ser posteriormente acentuado por el calvinismo. Fue rápidamente introducido en la literatura profana del XVI del mundo protestante, de modo que "todos los idiomas que han sufrido la influencia de las traducciones protestantes de la Biblia han formado la palabra, mientras que esto no ha ocurrido, al menos en este sentido, en ninguna de las lenguas que no ha sufrido ese influjo, como las romances". (G.A.R., I, n. 2, p. 66; E.S.R., I, n. 3, p. 60).

23 La excepción es Wicklif, quien en 1382 emplea la palabra cleping (transformada por la evolución del idioma en calling) (Cfr. G.A.R., I, n. 1, p. 58 y n. 2, pp. 68-69; E.S.R., I, n. 27, p. 54, y n. 3, p.62). Weber señala la ausencia de un término con ese significado ético en griego o en latín, esto es, un término que asigne a la actividad profesional mundana un sentido sagrado. En esta lengua vocatio designa la "llamada interior hacia algo"; se corresponde más claramente con vocación, vocazione y chiamamento, pero estos términos se aplican, sin excepción, exclusivamente para referirse al oficio eclesiástico, y no a la práctica cotidiana. Por otra parte, señala Weber que antes de las traducciones luteranas de la Biblia el concepto de "trabajo" no aparece en su sentido actual (vocación) "ni siquiera en boca de los predicadores y más antiguos traductores de la Biblia", por lo que se concluye que "el lenguaje sigue aquí las huellas de la antigüedad" (G.A.R., I, n. 2, p. 66; E.S.R., I, pp. 60-61). En efecto, las Biblias alemanas anteriores a Lutero traducen klésis por "llamamiento" (Berufung); y por Ruf (Así Eck); y érçon y pónos por Werk.

24 G.A.R., I, p. 65; E.S.R., I, pp. 58-59; Cfr. G.A.R., I, p. 66, n. 2; E.S.R., I, pp. 60-61, n. 3.

25 G.A.R., I, p. 79; E.S.R., I, p. 70

26 En este sentido, la crítica esbozada por Ballestero en la obra citada no es válida. Como casi todas las críticas dirigidas a nuestro autor se basa en afirmaciones a él atribuidas que, en realidad, nunca realizó. Así Ballestero le responsabiliza de haber asignado a Lutero una "teología de la producción", desconociendo de este modo, y por un lado, que Weber trabaja siempre con las consecuencias prácticas de las ideas religiosas, que distan mucho de corresponderse con las lógicamente deducibles de los dogmas teológicos; y, por otro, se obvian además las páginas en las que Weber niega expresamente la relación afín entre el ethos luterano y el capitalista.

27 Cfr. G.A.R., I, p. 78; E.S.R., I, p. 70.

28 G.A.R., I, p. 75; E.S.R., I, p. 67.

29 Esta misma indiferencia del cristianismo primitivo es rastreada en el judaísmo antiguo y en las doctrinas de Jesús, y queda expresada en la doctrina paulina (En la Epístola a los Corintios) (Cfr. G.A.R., I, p. 74; E.S.R., I, p. 67).

30 Según DENIFLE, en su obra sobre Lutero y el luteranismo, el conocimiento que el reformador poseía de Sto. Tomás era deficiente, lo que lleva a suponer que los puntos de coincidencia entre ellos se deben no tanto al influjo de éste cuanto al de la escolástica en general. (Cfr. G.A.R. I, n. 1, p. 70; E.S.R., I, n.5, p. 63).

31 *Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum estatus distribuit...secundo etiam ex causis naturalibus, ex*

quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversas inclinaciones ad diversa officia"... (Apud. G.A.R., I, n.1, p. 70; E.S.R., I, n. 5, p. 63).

³² G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63.

³³ G.A.R., I, n. 2, pp. 70-71; E.S.R., I, n. 6, p. 64.

³⁴ El pensamiento fundamental de la Reforma gira en torno al contenido de lo que Lutero interpreta como la "gran iluminación", ocurrida en Wittenberg en 1512-13 a propósito del comentario al capítulo primero de la Epístola a los romanos, 17: "La justicia de Dios se revela en el Evangelio, procediendo de la fe a la fe, según lo que está escrito: el justo vivirá en la fe". Cfr. ALGERMISSEN, Konrad, Iglesia católica y confesiones cristianas. Rialp, Madrid, 1964, pp. 808-813.

³⁵ En la Einleitung Weber señala, a la vez frente al materialismo histórico mecanicista y a la interpretación nietzscheana de la genealogía de la ética de salvación judeocristiana, que por mucho que puedan influir en la elaboración de una ética religiosa los intereses materiales o psicológicos, su sello característico y primario lo recibe siempre de fuentes religiosas, del contenido de su doctrina y del carácter de los medios y bienes de salvación. Weber apunta la existencia de una dinámica interna de la razón a dar solución a la experiencia universal de la incongruencia entre destino y mérito. Afirma una tendencia universal de la razón a dar respuesta a la cuestión del sentido, de modo que aunque el contenido de las promesas religiosas pueda ser reinterpretado y adaptado a las necesidades de la comunidad, el motor originario responde a necesidades subyacentes a la racionalización de toda cosmovisión religiosa. Así señala en W.G., II, V, §7, p. 304: "que la necesidad de salvación y la religiosidad ética tienen todavía otra fuente que la situación social de los negativamente privilegiados y el racionalismo burgués condicionado por la situación práctica de la vida: el puro intelectualismo, especialmente las necesidades metafísicas del espíritu, que no es llevado a meditar sobre cuestiones éticas y religiosas por ninguna penuria material, sino por una fuerza interior que le empuja a comprender el mundo como un cosmos con sentido, y a tomar posición frente a él". (Cfr. Einleitung, p. 88; E.S.R., I, pp. 195-6; W.G., II, V, §7, p. 307-308).

³⁶ Tanto del profetismo ejemplar como del profetismo ético, típicamente occidental. Cfr. W.G., II, V, §4, p. 275; E.S., pp. 363-4.

³⁷ W.G., II, V, §4, p. 275; E.S., p. 364.

³⁸ Cfr. Zwischenbetrachtung, p. 517; E.S.R., I, p. 462.

³⁹ W.G., II, V, §8, p. 317; E.S., p. 415. Weber distingue además entre dualismo ontológico y el dualismo divino. El primero caracteriza a las religiones de la India, en las que la dualidad aparece entre "los fenómenos y acciones fugaces del mundo y el ser permanente y en

67 "sino que el cielo, concebido por pura gracia, cumple las obras sin buscar el mérito, solamente para utilidad del prójimo y gloria de Dios" (ed. Erlangen, 7, 174; Apud. ALGERMISSEN, K., o.c., p. 812).

68 Cfr. BALLESTERO, o.c., p. 83.

69 Cfr. TROELTSCH, E. o.c., p. 43. La reforma luterana subraya en clave religiosa el papel de la subjetividad constituyente. Este papel otorgado al sujeto frente a la exterioridad seguirá una línea de desarrollo que culminará en el idealismo alemán, como tantas veces se ha dicho.

70 W.G., II, V, §10, p. 345; E.S., p. 448.

71 "No esperamos muestra comida de la benevolencia del carnicero, del panadero o del labrador, sino de la consideración de su propia ventaja; no nos fijamos en su altruismo, sino en su egoísmo, y no les hablamos de nuestras necesidades, sino siempre de su provecho (Wealth of Nations, I, 2. Apud: G.A.R., I, p. 71, n. 1; E.S.R., I, p. 64, n.7).

72 Weber se refiere a la interpretación luterana del cap. 7 de la Epístola a los Corintios, en la que Lutero "acentúa como precepto de amor al prójimo el cumplimiento (que, ante dios, es en sí indiferente) de los deberes intramundanos (innerweltlichen) tradicionales hacia los semejantes" (G.A.R., I, p. 75, n. 3; E.S.R., I, p. 68, n.17). Tal indiferencia se funda en el dualismo entre lex naturae y justicia divina.

73 G.A.R., I, p. 70; E.S.R., I, p. 64.

74 Ibidem: "Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt" (Exégesis del Génesis). Apud. por Weber, L.c., p. 71, n.2; G.A.R., I, p. 64, n. 8. Cfr. TROELTSCH, E., o.c., p. 47.

75 G.A.R., I, p. 75; E.S.R., I, p. 68. Entre esta concepción orgánica y la de Sto. Tomás parece existir la diferencia que marca la idea misma de Providencia. Para la tradición escolástica el trabajo resulta ser un deber en cuanto especie, que no vincula, sin embargo, al individuo concreto; de manera que aunque el orden estamentario y profesional esté impuesto por la divinidad, la elección de un trabajo concreto se atiene a causas naturales (lo que para Pascal resulta ser fruto del puro azar).

76 G.A.R., I, p. 75; E.S.R., I, p. 68.

77 L.c., p. 77; L.c., pp. 69-70.

78 L.c., p. 78, n. 1; L.c., p. 70, n.24 . Cfr. GOLDMAN, H., o.c., p. 38.

79 L.c., p. 77, n.2; L.c., p. 69, n.22.

⁸⁰ L.c., p. 77; L.c., pp. 68-69.

⁸¹ W.G., II, V, §10, p. 345; E.S., p. 448.

⁸² W.G., II, V, §10, p. 333; E.S., p. 434. En W.G., en la Einleitung y también resumidamente en la Zwischenbetrachtung, Weber elabora una tipología de las formas de actitud hacia el mundo religiosamente enraizadas. En ella contraponen la "huida contemplativa del mundo", propia de la mística oriental, y la "aceptación pasiva" de lo dado, propia de todo fideísmo, al dominio ascético del mismo, vinculada exclusivamente al protestantismo ascético. De ahí que esta última actitud, religiosamente motivada, activamente vertida al mundo quede delimitada, al fin, como clave interpretativa del desarrollo de la modernización social.

⁸³ G.A.R., I, p. 73; E.S.R., I, p. 66.

⁸⁴ W.G., II, V, §10, p. 329; E.S., p. 429.

⁸⁵ TROELTSCH, E. o.c., p. 63.

⁸⁶ G.A.R., I, p. 80; E.S.R., I, p. 71.

⁸⁷ "Peculiar", porque se separó del predestinacionismo en su forma del doble decreto; sin embargo, hace suyas las consecuencias prácticas de protestantismo ascético, justamente aquello que convierte el "universo" religioso en interesante para Weber: "Milton es "puritano" sólo en el amplio sentido de orientación racional a la voluntad divina de la vida dentro del mundo, que es la herencia perdurable que el calvinismo legó a la posteridad" (G.A.R., I, p. 91, n.1; E.S.R., I, 80, n.11).

⁸⁸ Cfr. G.A.R., I, p. 119: "Sebastian Franck supo ver la médula de esta forma de religiosidad, cuando dijo que lo propio de la Reforma consistió en convertir a cada cristiano en monje por toda su vida". Y en H.E.G., p. 307 Weber señala, en el mismo sentido el efecto práctico del protestantismo ascético: "Tú crees que has escapado al claustro; pero ahora serán un monje durante toda tu vida".

⁸⁹ Resultat, p.464; E.S.R., I, p.427.

⁹⁰ No considera el movimiento debido a Zwinglio por su breve predominio ni tampoco el calvinismo moderado de Arminio, surgido dentro del bautismo, porque los efectos que produce sobre la acción son contrarios a los buscados, esto es, se aleja del ascetismo intramundano, debido fundamentalmente al rechazo de la predestinación y a la consiguiente afirmación de la universalidad de la redención (G.A.R., I, p. 84, n.1). Con este ejemplo parece confirmarse que el dogma "esencial" del que deriva la racionalización del modo de vida hacia el dominio práctico del mundo, atribuido al protestantismo ascético, es precisamente el decreto de la

predestinación; allí donde falta completamente o se atenúan sus consecuencias parece también faltar aquella.

⁹¹ Cfr. G.A.R., I, p. 81; E.S.R., I, p. 72. Del mismo modo que no puede atribuirse una relación directa entre la intención de la actividad reformadora del protestantismo ascético y los efectos para el desarrollo del racionalismo económico moderno, tampoco puede fundarse en favor de la ausencia de afinidad entre el ethos luterano y el capitalista, el hecho mismo de la aversión del propio Lutero a la actividad de los grandes comerciantes como los Fugger (Cfr. G.A.R., p.72 n.3; E.S.R., I, p. 65). De lo contrario, vendría a soslayarse lo siguiente: por un lado, la centralidad de la idea de la paradoja de las consecuencias en el análisis weberiano de la génesis de la modernidad; y, por otro, la caracterización que Weber hace de la esencia del capitalismo moderno y de su ethos específico. Como ya hemos dicho, el espíritu del capitalismo no se identifica con la avidez de lucro, sino justamente con la racionalización de la actividad orientada a ese fin, que adquiere ahora el nombre de "adquisición de beneficios". No es, por lo demás -y ahondando en el problemas de las consecuencias no buscadas- sólo Lutero quien se opone a las grandes compañías comerciales y a la actividad especulativa, sino también Calvino, no menos que los hugonotes y los puritanos (contra los lombardos, trapecitas y monopolistas), o el catolicismo mismo, guiado por el principio *Deo placere vix potest* (Cfr. G.A.R., I, p.57; E.S.R., I, p. 53). Es más: incluso esa actitud es comparable a la extendida en la era del capitalismo desarrollado contra los grandes truts económicos, y nadie se atrevería a afirmar por ello que seamos portadores de una mentalidad tradicionalista, en sentido weberiano.

⁹² G.A.R., I, p. 82; E.S.R., I, p. 73.

⁹³ Cfr. Resultat, p. 464, donde Weber aclara qué entiende por el recurrente concepto de "destino". Este término es utilizado por Weber para señalar siempre la relación invertida que a menudo se establece entre las intenciones de una acción y sus resultados, como consecuencia de la combinación azarosa e imprevisible de múltiples factores históricos. Así se nos dice que el puritanismo absolutamente en contra de su voluntad sentó las bases para una metodische Lebensführung; proceso en el que se reconoce la "paradoja entre el efecto y la voluntad, hombre y destino (destino como consecuencia de su acción frente a su intención): esto es lo que nos puede enseñar esta inversión de lo "natural", que sólo parece chocante en un primer golpe de vista superficial".

⁹⁴ En Zwischenbetrachtung, p. 520 se refiere Weber a "una cultura racionalmente organizada en torno al trabajo profesional".

⁹⁵ G.A.R., I, p. 86; E.S.R., I, pp. 76-77.

⁹⁶ G.A.R., I, p. 85; E.S.R., I, p. 76.

⁹⁷ Cfr. W.G., II, V, §10, p. 325; E.S., p. 425.

98 Einleitung, p. 109; E.S.R., I, p. 209.

99 Esta idea guía todo el análisis weberiano de la racionalización religiosa. Cfr. sobre todo W.G., II, V, §10, pp. 321-348; E.S., pp. 420-452, donde se propone como título de ese décimo párrafo: "Los caminos de salvación y su influjo en los modos de vida".

100 Cfr. G.A.R., I, p. 87 y 89, n.1 ; E.S.R., I, p. 78 y 79, n.7. Prescinde de Alemania por no haber sufrido el influjo calvinista en zonas demasiado extensas.

101 G.A.R., I, p. 87, n. 2; E.S.R., I, p. 77, n.4. De nuevo puede decir Weber que lo que desde el punto de vista del análisis histórico-cultural aparece como significativo, puede no serlo, y hasta resultar superficial, desde una consideración teológica; pero justamente los aspectos más externos de la religión, y no tanto los puramente dogmáticos, son los que interesa subrayar, a tenor del poderoso influjo que ellos ejercieron en el orden de la acción. (Cfr. G.A.R., I, p. 18, n. 1).

102 Cfr. G.A.R., I, pp. 85-6; E.S.R., I, p. 76. Buena parte del segundo estudio sobre la ética protestante se centra justamente en ir señalando la evolución protestante en relación con el así considerado eje dogmático del calvinismo: la idea de la predestinación y del particularismo de la gracia. Así, el particularismo de la gracia fue central en todo el siglo XVII entre calvinistas, presbiterianos y la segunda generación metodista (Whitefield) (Cfr. G.A.R., I, p. 125; E.S.R., I, 106). El pietismo, por su lado, a pesar de su paulatina evolución hacia la aceptación de medios sentimentales de comprobación de la gracia que lo acercaban al luteranismo (evidente con Zinzerdorff), mantiene la misma ética ascética que impulsa el desarrollo de esa metodización de la vida según ideales ascéticos.

103 Cfr. G.A.R., I, p. 125; E.S.R., I, p. 106.

104 G.A.R., I, p. 86; E.S.R., I, p. 76.

105 W.G., II, V, §8, p. 315; E.S., p. 412.

106 W.G., II, V, §8, p. 317; E.S., p. 415.

107 Frente a ellos, el catolicismo ha realizado "múltiples e inconsistentes ensayos para combinar la responsabilidad del individuo con la predestinación y la providencia de Dios, para salvar la "libertad" empírica de la voluntad -doctrina cuya primera formulación la encontramos en san Agustín". G.A.R., I, p. 93, n. 1; E.S.R., I, p. 82, n.16.

108 Weber señala en distintas ocasiones el Libro de Job como el lugar en el que queda expuesta la solución que la tradición occidental y del cercano Oriente supo dar al problema de la teodicea Cfr. W.G., II, V, §8, p.315. En E.S.R., I, p. 147 señala la cercanía de la concepción de la Divina Majestad, soberana y sustraída a consideración humana, de este libro con la propia del calvinismo y del puritanismo.

109 Cfr. G.A.R., I, pp. 91-92; E.S.R., I, pp. 80-81. Cfr. TROELTSCH, E., o.c., p. 40; ALGERMISSEN, K., o.c., p. 856.

110 G.A.R., I, p. 93; E.S.R., I, p. 82. Tanto Lutero como Calvino fueron conscientes de esa doble concepción de Dios asumida por la tradición judeocristiana: el Padre cualificado éticamente del Nuevo Testamento y el Dios voluntarista, pura acción libre, del Antiguo. Ambos mantuvieron las dos concepciones en distintos momentos (Lutero en De la libertad del cristiano afirma la inescrutabilidad de los designios divinos sobre el destino individual; y Calvino, por su parte, en la Institutio Christiana asume el Dios Padre bondadoso (Cfr. G.A.R., I, p.91, p. 92, n. 1). En Lutero, no obstante, y aún más en el luteranismo, el concepto de predestinación se matiza (Melachton expresamente lo rechaza, y para los padres de la Iglesia luterana era dogma incontrovertible que la gracia podía perderse y recuperarse por la confianza en la Palabra y por los sacramentos), mientras que Calvino profundiza en el abismo hasta rechazar toda vía sentimental de salvación y el resquicio místico del luteranismo.

111 W.G., II, V, §8, p. 317; E.S., p. 415.

112 G.A.R., I, p. 92; E.S.R., I, p. 81. Cfr. W.G., II, V, §8, p. 317; E.S., p. 415. "*Totum mundum hoc fine condidit, ut gloriae suae theatrum foret*" (Calvino, Obras 8, 294. Apud: ALGERMISSEN, K., o.c., p. 855).

113 G.A.R., I, p. 93; E.S.R., I, pp. 81-82.

114 G.A.R., I, pp. 92-93; E.S.R., I, p. 81.

115 G.A.R., I, p. 93; E.S.R., I, p. 81.

116 Cap. 9 (Del libre albedrío), n. 3 de la Westminster confession (1647) Apud: G.A.R., I, p. 91; E.S.R., I, p. 79.

117 G.A.R., I, p. 93; E.S.R., I, p. 82.

118 Ibidem.

119 Ibidem.

120 Cap. 3 (Del eterno decreto de Dios), n. 3. Apud G.A.R., I, p. 90; E.S.R., I, p. 79. "Nosotros afirmamos que Dios ha establecido como un decreto eterno e inmutable a quiénes

concederá un día la participación de la vida bienaventurada y a quiénes los consagrará para la perdición" (Calvino, Obras, 2, 683-786. Apud: ALGERMISSEN, K., o.c., p. 856).

121 Cfr. Einleitung, p. 95; E.S.R., I, p. 200. Junto a ella Weber menciona otras dos soluciones racionalmente acabadas: el denominado "dualismo ontológico", reflejado en la doctrina del Karma, y el dualismo zoroástrico.

122 Resultat, p. 450; E.S.R., I, p. 419.

123 Zwischenbetrachtung, p. 517 y 521; E.S.R., I, p. 462 y 465.

124 Einleitung, p. 206.

125 Cfr. Zwischenbetrachtung, p. 517; E.S.R., I, p. 462.

126 Einleitung, p. 117; E.S.R., I, p. 215.

127 W.G., II, V, §10, p. 427; E.S., p. 427.

128 E.S., p. 415.

129 Cfr. HABERMAS, J., T.A.C., I, p. 275.

130 "La piedad calvinista es uno de los muchos ejemplos que se encuentran en la historia religiosa de la relación que con el comportamiento práctico-religioso guardan ciertas consecuencias deducidas lógica y psicológicamente de determinadas ideas religiosas" (G.A.R., I, p. 112, n.4; E.S.R., I, p. 96, n.67).

131 Este fatalismo es la consecuencia asumida por el Islam, en el que se afirma el predeterminismo para el destino en este mundo, y no propiamente la predestinación. Cfr. G.A.R., I, p. 101, n.2; E.S.R., I, p. 89, n. 37).

132 W.G., II, V, §10, p. 346; E.S., 450; Cfr. G.A.R., I, p. 99; E.S.R., I, p. 86, n. 31.

133 W.G., II, V, §10, p. 346; E.S., p. 450.

134 Ibidem.

135 W.G., II, V, §8, p. 317; E.S., p. 415.

136 G.A.R., I, p. 104; Cfr. n. 3; E.S.R., I, p. 91; Cfr. n. 43.

137 G.A.R., I, p. 94; E.S.R., I, pp. 82-3.

138 G.A.R., I, p. 104; E.S.R., I, p. 90. Así aún fuera del pietismo para el que esta cuestión constituyó una cuestión constitutiva, durante el siglo XVII, el problema de la posibilidad de constatar el estado de gracia por el propio individuo ocupó un lugar central. Prueba de ello es que la Confesión de Westminster admite esta idea de la posibilidad de alcanzar la certitudo salutis a través de la conciencia del cumplimiento del deber. Tarea esta, la de conseguir la certeza del estado de salvación, que dura toda la vida: "la lucha contra el

Maligno dura toda la vida" (West. Conf., XVIII, 3, Apud. G.A.R., I, p. 104, n.1; E.S.R., I, p. 90 n, 41.).

139 Ibidem.

140 W.G., II, V, §10, p. 348; E.S., p. 452.

141 G.A.R., I, p. 108; E.S.R., I, p. 94.

142 W.G., II, V, §10, p. 346; E.S., p. 450.

143 Zwischenbetrachtung, p. 113; E.S.R., I, p. 212.

144 G.A.R., I, p. 109; E.S.R., I, p. 95.

145 L.C., p. 101; L.C., p. 88.

146 L.C., p. 109; L.C., p. 95.

147 L.C., p. 110; L.C., p. 95.

148 W.G., II, V, §10, p. 324; E.S., p. 423.

149 G.A.R., I, p. 114; E.S.R., I, p. 98.

150 G.A.R., I, p. 115; E.S.R., I, p. 99.

151 W.G., II, V, §10, p. 348; E.S., p. 452.

152 Apud: G.A.R., I, p. 111, n. 2; E.S.R., I, p. 95, n. 65. Esta sentencia citada por Weber en La ética protestante..., y parafraseada también al final de la Ciencia como vocación corresponde, como señala J. M^a González en La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber, p. 500 a los aforismos 2 y 3 de "Betrachtungen im Sinne der Wanderer". In: Sprüche, vol 6, Insel Verlag, p. 451. La relevancia de la acción en el pensamiento de Goethe permite también un acercamiento con el de Weber y la tradición protestante que describe.

153 Resultat, p. 460; E.S.R., I p. 425.

154 W.G., II, V, §10, p. 452; E.S., p. 452. "Nunca se ha dado una tan alta estimación de la conducta moral como la que el calvinista inculca en sus adeptos" G.A.R., I, pp. 112-113 E.S.R., I, p.97

155 Política, p. 164.

156 E.S.R., I, p. 54, n.11.

- 157 G.A.R., I, p. 115; E.S.R., I, p. 99.
- 158 Einleitung, p. 114; E.S.R., I, p. 213.
- 159 Como señala Goldman si en los ensayos metodológicos sobre Roscher y Knies Weber deja entrever su particular concepción de la personalidad, La ética ofrece una visión histórica del efecto del ethos calvinista para su formación. Cfr. GOLDMAN, H., o.c., pp. 143; Cfr. pp. 120-168.
- 160 G.A.R., I, p. 117; E.S.R., I, pp. 100-1.
- 161 W.G., II, V, §10, p. 329; E.S., p. 428.
- 162 L.c., p. 330; E.S., p. 430.
- 163 Cfr. L.c., p. 329; E.S., p. 429.
- 164 L.c., p. 337; E.S., p. 439.
- 165 G.A.R., I, p. 124; E.S.R., I, p. 105.
- 166 L.c., p. 119 L.c., pp. 102-103.
- 167 HABERMAS, J., T.A.C., I, p.284.
- 168 W.G., II, V, §10, p. 333; E.S., p. 434.
- 169 "El hacer las obras del que me envió, mientras "dure el día" se convirtió en un deber y estas obras no eran de carácter ritual, sino ético-racional" Resultat, p. 467.
- 170 G.A.R., I, p. 104; E.S.R., I, p. 91.
- 171 Cfr. POGGI, G., o.c., p. 67.
- 172 W.G., II, V, §10, p. 332; E.S., p. 433.
- 173 Ibidem.
- 174 W.G., II, V, §10, p. 333; E.S., p. 433.

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE MAX WEBER

1. EDICION CRITICA

Gesamtausgabe, herausgegeben von Horst Baier, M.Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann. Im Auftrag der Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Abteilung I: Bände 2, 3, 10, 15, 16, 19; Abteilung II: Band 5. J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986-1990.

2. OTRAS EDICIONES UTILIZADAS

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Dritte, photomechanisch gedruckte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1934.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Zweite durchgesehene und ergänzte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1951.

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980.

Gesammelte Politische Schriften. Dritte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1971.

Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von Marianne Weber. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1924.

Wirtschaftsgeschichte, herausgegeben von S. Hellman und M. Palyi, besorgt von Johannes Winckelmann, Duncker & Humblot, Berlin, 1923.

3. TRADUCCIONES UTILIZADAS

Ensayos sobre Sociología de la Religión. Trad., J. Almaraz y J. Carabaña. 3 vols. Taurus, Madrid, 1983-1988.

Ensayos sobre metodología sociológica. Trad., J.L. Etcheverry. Amorrortu, B. Aires, 1982.

El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales. Trad. L. Simón y J. M^a García Blanco. Tecnos, Madrid, 1985.

El político y el científico. Trad. F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1967.

Economía y sociedad. Esbozo de una Sociología comprensiva. Trad., J. M. Echavarría, J. Roura Parella, E. Imaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, F.C.E., México, 2^a ed., 1984.

Escritos políticos. Trad. F. Rubio Llorente, E. Molina y Vedia, R. Medina y A. Sandoval. Edición a cargo J. Aricó, 2 vols. Folios, México, 1982.

Historia Económica General. Prefacio y versión directa del alemán de M. Soto Sarto. F.C.E., México, 1983.

4. ABREVIATURAS Y TRADUCCIONES UTILIZADAS

(G.A.R.): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Ensayos sobre Sociología de la Religión. Trad., J. Almaraz y J. Carabaña. 3 vols. Taurus, Madrid, 1983-1988 (E.R.S.).

(W.L.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Ensayos sobre metodología sociológica. Trad., J.L. Etcheverry. Amorrortu, B. Aires, 1982. (Objetividad; Neutralidad; Categorías) El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales. Trad. L. Simón y J. M^a García Blanco. Tecnos, Madrid, 1985 (Roscher und Knies).

(W.B.): Wissenschaft als Beruf In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. La ciencia como vocación. In: "El político y el científico". Trad., F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1967. (Ciencia).

Política: Politik als Beruf. In: Gesammelte Politische Schriften, pp. 505-560. La política como vocación. In: "El político y el científico". Trad. F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1967.

(W.G.): Wirtschaft und Gesellschaft. Economía y sociedad. Esbozo de una Sociología comprensiva. Trad., J. M. Echavarría, J. Roura Parella, E. Imaz, E. García Máynez y J. Ferrater Mora, F.C.E., México, 2^a ed., 1984. (E.S.).

Einleitung: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Gesamtausgabe I/19; Ensayos sobre Sociología de la Religión. Trad., J. Almaraz y J. Carabaña. vol I, Taurus, Madrid, 1983. (E.R.S., I).

Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Gesamtausgabe I/19; Ensayos sobre Sociología de la Religión. Trad., J. Almaraz y J. Carabaña. vol I, Taurus, Madrid, 1983. (E.S.R., I).

Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus In: Gesamtausgabe I/19; Ensayos sobre Sociología de la Religión.

Trad., J. Almaraz y J. Carabaña. vol I, Taurus, Madrid, 1983.
(E.S.R., I).

H.E.G.: Wirtschaftsgeschichte. Historia Económica General. Prefacio y versión directa del alemán de M. Soto Sarto. F.C.E., México, 1983.

P.E.: Die Protestantische Ethik. Fünfte Auflage, herausgegeben von J. Winckelmann, Gütersloher Verlag, Freiburg, 1978.

II. ESTUDIOS SOBRE MAX WEBER

ANDRESKI, S., Max Weber's insights and errors. Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne and Henley, 1984.

BAUMGARTEN, E., Max Weber, Werk und Person, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964.

BEETHAM, D., Max Weber and the Theory of Modern Politics. Allen & Unwin, London, 1974. (Trad. cast.: Max Weber y la teoría política moderna. Trad. F. Pérez Cebrián. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979).

BENDIX, R., Max Weber: An Intellectual Portrait. Doubleday, Garden City, New York, 1960. (Trad. cast de M^a.A. Oyuela de Grant: Max Weber. Amorrortu, Buenos Aires, 1970).

BENDIX, R. & ROTH, G., Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1971.

BENJAMIN, N., Max Weber's "Author's Introduction" (1920): A Master Clue to His Main Aims". In: "Sociological Inquiry", 44, December (1974), pp. 270-77.

BOLOGH, R.W., Max Weber and the Dilemma of Rationality. In: "Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of Rationalized World", pp. 175-186.

BRUBAKER, R., The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. George Allen & Unwin, London, 1984.

BRUGGER, W., Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte. Alber, Friburgo, Munich, 1980.

BRUNN, H.H., Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology. Munksgaard, Copenhagen, 1972.

CASANOVA, J.V., Interpretations and misinterpretations of Max Weber: The Problem of Rationalization. In: GLASSMAN, Ronald M. and MURVAR, Vatro, "Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of Rationalized World". Greenwood Press, Westport, London, 1984, pp. 142-153.

CAVALLI, L., Max Weber: Religione e società. Mulino, Bologna, 1968.

COHEN, J., Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination. "Telos", n° 14 (1972), pp. 63-86.

COLLINS, R., Weber's last theory of capitalism. In: "American Sociological Review, vol 45, n° 6 (1980), pp. 925-42.

CURTIUS, E., Max Weber über Wissenschaft als Beruf. In: Die Arbeitsgemeinschaft, vol 1(1920), pp. 197-203.

DOUGLAS, Richard, Talent and Vocation in Humanist and Protestant Thought. In: Theodore K. Rabb and Jerrold Siegel (eds.), "Action and Conviction in Early Moderns Europe". Princeton University Press, 1969, pp. 261-98.

EDEN, R., Political Leadership & Nihilism. A study of Weber & Nietzsche. Tampa, University Press of South Florida, 1984.

EDEN, R., Bad Conscience for a Nietzschean Age: Weber's Calling for Science. In: "Revi. Polit. USA", 45, nº 3 (1983), pp. 366-392.

EISEN, A., The Meanings and Confusions of Weberian "Rationality" In: "British Journal of Sociology", vol 29, nº 1 (March 1979), pp.57-70.

EISEN, A., Called to Order: The Role of the Puritan "Berufsmensch" in Weberian Sociology. In: "Sociology" 13 (1979), pp. 203-18.

FACTOR, R., & TURNER, S., The limits of reason and some limitations of Weber's morality. In: "Human Studies", vol 2 (1979), pp. 301-34.

FERNANDEZ DEL RIESGO, M., El "Ethos" calvinista y el capitalismo moderna (Una reflexión crítica sobre la tesis de Max Weber) In: "Estudio Agustiniano". vol. XV (1980), enero-abril, pp. 40-67.

FERNANDEZ DEL RIESGO, M., La interpretación sociológica de la moral en el s. XIX: la contraposición entre Karl Marx y Max Weber. In: "Moralia". Instituto Superior de Ciencias Morales, nº 31/32, vol VII (1986), pp. 341-364.

FERRAROTTI, Max Weber e il destino della ragione. Laterza, Roma, 1985.

FLEISCHMANN, E., De Weber à Nietzsche. In: "Archives européennes de sociologie", vol V (1964), pp. 190-238.

FREUND, J., Sociología de Max Weber. Trad. A. Gil Novales. Península, Madrid, 1986.

GALVAN, F., y CERVANTES, L., (compiladores), Política y desilusión (Lecturas sobre Weber), U.A.M., México, 1984.

GLASSMAN, R. M. & MURVAR, V. (eds.) Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of Rationalized World. Greenwood Press, Westport, London, 1984.

GIDDENS, A., Marx, Weber and the Development of Capitalism. In: "Sociology", 4, Cambridge (1970), pp. 289-310. También In: "Studies in Social and Political Theory". Hutchinson, London, 1977, pp. 183-202.

GIDDENS, A., Política y Sociología en Max Weber. Trad. A. Linares, Ed. Alianza, Madrid, 1972.

GIDDENS, A., El capitalismo y la moderna teoría social. Trad. A. Boix Duch. Lábor, 2ª ed, Barcelona, 1985.

GOLDMAN, H., Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988.

GONZALEZ GARCIA, J.Mª, La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka). Visor, Madrid, 1989.

GONZALEZ GARCIA, J.Mª., Sobre dioses y demonios: decisionismo y razón práctica en Max Weber. In: "Revista de Filosofía", Madrid, 2º serie, VI (julio-diciembre, 1983), pp. 197-212.

GONZALEZ GARCIA, J.Mª., Ética de la responsabilidad y ética de las convicciones. In: "Memoria Académica extraordinaria del Instituto Fe y Secularidad" (1985), pp. 137-148.

GONZALEZ GARCIA, J.Mª., La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber In: "Kant después de Kant". Javier Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.). Tecnos, Madrid, 1989, pp. 481-500.

GREEN, R.W. (ed.), Protestantism, Capitalism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy. D.C. Heath and Company, 2nd. ed., Lexington, Massachusetts, Toronto, London, 1973.

HABERMAS, J., Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 vols., Trad. cast. Teoría de la acción comunicativa. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987.

HENNIS, W., Max Weber Fragestellung, In: "Zeitschrift für Politik", 29 (1982), pp.241-81. Hay trad. castellana en "Revista de Estudios Políticos", vol. 33, 1983, pp. 49-99.

HENNIS, W., Max Webers Thema. Die Persönlichkeit und die Lebensordnungen. In: "Zeitschrift für Politik", 31, nº 1 (1984), pp. 11-52.

HENNIS, W., Max Weber. Essays in Reconstruction. Tras. K. Tribe. Allen & Unwin, London, Boston, Sidney, Wellington, 1988.

HENRICH, D., Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers. J.C.B.Mohr, Tübingen, 1952.

HOLTON, R.J. & TURNER, B.S., On Economy and Society. Routledge, London, New York, 1989.

HONIGSHEIM, P., Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual. Trad. N, C, de Kohan. Paidós, B. Aires, 1977.

HOWE, R.H., Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason. A.J.S., vol 84/2 (1978), pp. 366-385.

HUGHES, H. S., Consciousness and Society. Vintage, New York, 1958; (Trad. cast.: Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930. Trad. Luis Escobar. Aguilar, Madrid, 1972).

HUFF, T.E., Max Weber and the Methodology of the Social Sciences. Transaction Books, New Brunswick, London , 1979.

JANOSKA-BENDL, J., Methodologische Aspekte des idealtypus. Duncker & Humblot, Berlin, 1965 (Trad. cast. de R.Gutiérrez Girardot, Max Weber y la sociología de la historia. Aspectos metodológicos del tipo ideal. Sur, Buenos aires, 1972).

KALBERG, S., The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature. In: "Sociology", 13 , January (1979), pp. 127-39.

KALBERG, S., Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History. In: "American Journal of Sociology", vol. 85, nº 5 (1980), pp. 1145-1179.

KAESLER, D., Max Weber. An Introduction to his Life and Work. Traslated by Ph. Hurd. Polity Press, Cambridge, 1988.

KENT, S.A., Weber, Goethe and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the "Iron Cage" Metaphor. In: "Sociological Analysis", 44/4 (1983), pp. 297-320.

LASSMAN, P. & VELODY, I. (eds.), Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning. In: "Max Weber's Science as a Vocation", Unwin Hyman, London, 1989. pp.157-204.

LEVINE, D., Rationality and freedom: Weber and beyond. In: "Sociological Inquiry", vol 51, nº 1 (1981 a), pp. 5-25.

LEWIS, J., Max Weber and Value-Free Sociology. A Marxist Critique. Lawrence and Wishart, London, 1975.

LOEWITH, K., Max Weber's position on science. In: "Max Weber's "Science as a Vocation".Ed. cit., pp. 138-157.

LOEWITH, K., Max Weber and Karl Marx. Introduction T. Bottomore & W. Outhwaite. Trad. by H. Fantel. George Allen & Unwin. London, Boston, Sydney, 1982.

MARSHALL, G., In Search of The Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis. Hutchinson, London, 1982.

MASSOT, V.G., Max Weber y su sombra (La polémica sobre la religión y el capitalismo). Ed. Forum, 2ª ed., B. Aires, 1986.

MITZMAN, A., The iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber. A. Knopf. New York, 1969. (Trad cast: La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber. Prefacio de L. A. Coser. Trad. A. Sánchez Pascual y M. D. Castro Lobera. Alianza, Madrid, 1976).

MOMMSEN, W. The Age of Burocracy. Perspectives on the political Sociology of Max Weber. Basil Blackwell, Oxford, 1974.

MOMMSEN, W., Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte. Suhrkamp, Frankfurt, 1974 (Trad. cast. de E.Garzón Valdés en Alfa, Barcelona, 1981).

NELSON, B., Weber's Protestant Ethic. In: Ch. Y. Glock & Ph. E. Hammond (eds.), "Beyond Classics?" Harper & Row, New York, 1973, pp. 71-130.

NELSON, B., Max Weber's "Author's Introduction" (1920): a master clue to his main aims. In: "Sociological Inquiry", vol. 44, nº 4 (1974), pp. 269-78.

NELSON, B., On Orient and Occident in Max Weber. In: "Social Research", vol 43, nº 1 (1976), pp. 114-29.

OAKES, G., Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences. M.I.T.Press, Cambridge, London, 1988.

PARSONS, T., Y OTROS, Presencia de Max Weber. Selección de J. Sazbón. Nueva Vision, B. Aires, 1971.

POGGI, G., Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic. Macmillan Press, London, 1983.

RAZZELL, P., The protestant ethic and the spirit of capitalism: a natural scientific critique. In: "British Journal of Sociology", vol 28, I, March (1977), pp. 17-35.

RICKERT, H., Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft. In: "Logos", vol XV (1926), pp. 222-237. Recogido recientemente en "Max Weber's "Science as a Vocation". Ed. cit., pp. 75-91.

RUNCIMAN, W.G., A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science. Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1972.

SCHLUCHTER, W., Max Webers Gesellschaftsgeschichte. In: "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 30 (1978), pp. 438-55.

SCHLUCHTER, W., The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1979.

SCHLUCHTER, Rationalismus der Weltbeherrschung. Suhrkamp, Frankfurt, 1980.

SCHLUCHTER, W. & ROTH, G., Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London, 1984.

SCHWIDLER, A., The Concept of Rationality in the Work of Max Weber. In: "Sociological Inquiry", 43 January (1973), pp. 35-42.

SEYFARTH, C., & SPRONDEL, W.M. (eds.), Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Surkamp, Frankfurt, 1973.

SEYFARTH, C., & SPRONDEL, W.M. (eds.), Max Weber und die Dynamik der gesellschaftlichen Rationalisierung. Enke, Stuttgart, 1980.

SICA, A., Weber, Irrationality, and Social Order. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988.

TENBRUCK, F.H., Wie gut kennen wir Max Weber? In: "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 131 (1975).

TENBRUCK, F.H., Das Werk Max Webers. In: "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 27 (1975), pp. 663-702.

THOMAS, J.J. R., Weber and direct democracy. In: "The British Journal of Sociology", vol XXXV, n° 2, June (1984), pp. 216-240.

TURNER, B.S., For Weber. Essays on the sociology of fate. Routledge & Kegan Paul. Boston, London, Henley, 1981.

TURNER, S., Max Weber and the dispute over Reason and value: a study in philosophy, ethics and politics. Routledge & Kegan Paul, London, 1984.

VELODY, I. & LASSMAN, P., Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning In: Max Weber's "Science as a Vocation". Peter Lassman & Irving Velody. Allen & Urwin, Boston, Sydney, London, 1989.

VILLACANAS, J.L., Razón y "Beruf": el problema de la eticidad en Kant y Weber. In: "Kant después de Kant", ed. cit., pp. 501-529.

VINCENT, J.M., La metodología de Max Weber. Anagrama, Barcelona, 1972.

VOGEL, U., Einige Ueberlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber. In: "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 25 (1973), pp. 532-50.

WINCKELMANN, J., Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1925.

WEBER, M., Max Weber. Ein Lebensbild. J.C.B. Mohr, Tübingen, 3ª ed. 1984.

WELLMER, A., Razón, utopía, y dialéctica de la ilustración. In: VV.AA., "Habermas y la modernidad". Cátedra, Madrid, 1988, pp. 65-110.

WHIMSTER, S. & SCOTT, L., Max Weber, Rationality and Modernity. Allen & Unwin, London, Boston, Sidney, 1987. Contiene los siguientes ensayos:

- MOMMSEN, W., *Personal Conduct and Societal Change.*
- HENNIS, W., *Personality and Life Orders: Max Weber's Theme.*
- ROTH, G., *Rationalization in Max Weber's Developmental History.*
- SCHLUCHTER, W., *Weber Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World.*
- BOURDIEU, P., *Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion.*
- HINDESS, B., *Rationality and the Characterization of Modern Society.*
- WEISS, J., *On the Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism.*
- ALBROW, M., *The Application of the Weberian Concept of Rationalization to Contemporary Conditions.*
- ALEXANDER, J.C., *The Dialectic of Individuation and Domination: Weber's Rationalization Theory and Beyond.*

- SCHROEDER, R. *Nietzsche and Weber: Two "Prophets" of the Modern World.*
- TURNER, B.S., *The Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline.*
- BOLOGH, R.W., *Max Weber on Erotic Love: A Feminist Inquiry.*
- WHIMSTER, S., *The Secular Ethic and the Culture of Modernism.*
- GORDON, C., *The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government.*
- CAVALLI, L., *Charisma and Twentieth-Century Politics.*
- TURNER, S. & FACTOR R., *Decisionism and Politics: Weber as Constitutional Theorist.*
- LASH, S., *Modernity or Modernism? Weber and Contemporary Social Theory.*

WINTER, J.A., Elective Affinities between Religious Beliefs and Ideologies of Management in Two Eras. In: "American Journal of Sociology", 79, March (1974), pp. 1134-50.

WOLF, E., Max Webers Ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik. In: "Logos", vol 19 (1930), pp. 359-75.

ZEITLIN, I., Ideología y Teoría sociológica. Trad. N. A. Mínguez, Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

III. OTROS ESTUDIOS RELACIONADOS CON EL TEMA

ADORNO, T.W. y HORKHEIMER, M., Sociológica. Trad. V. Sánchez Zavala y J. Aguirre. Taurus, Madrid, 1966.

ADORNO, T.W., et alii. La disputa del positivismo en la Sociología alemana. Trad. Jacobo Muñoz. Grijalbo, Barcelona, México, 1973.

ALGERMISSEN, K., Iglesia católica y confesiones cristianas (Confesionología). Trad. V. Fernández. Rialp, Madrid, 1964.

APEL, K.O., Die Erklären-Verstehen Kontroverse in Transzendentalpragmatische Sicht. Suhrkamp, Frankfurt, 1979, pp. 15-57.

ARANGUREN, J. L., Catolicismo y protestantismo como formas de existencia. In: "Revista de Occidente", Madrid, 1952.

ARANGUREN, J. L., Etica y política. Guadarrama, 2ª ed., Madrid, 1968.

ATKINSON, J., Martin Luther and the Birth of Protestantism. Penguin Books. Harmondsworth, Middlesex, London, 1968. (Trad. cast. de Ana de la Cámara en Alianza, Madrid, 1971).

BACON, F., La Gran Restauración. M. Angel Granada, Alianza, Madrid, 1985.

BALLESTERO, M. La revolución del espíritu (Tres pensamientos de libertad). Siglo XXI, Madrid, 1970.

BELL, D., Las contradicciones culturales del capitalismo. Trad., N.A. Míguez, Alianza, Madrid, 1977.

BENN, S.I., y MORTIMORE, G.W., (eds.), Rationality and the Social Sciences. Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences, R.K.P., London, 1976.

BLUMENBERG, H., The Legitimacy of the Modern Age. M.I.T. Press, Chicago, 1985.

COMTE, A., Curso de filosofía positiva. J. M. Revuelta, Aguilar, B.Aires, 1973.

CRUZ, M., Filosofía de la historia. Paidós, Barcelona, 1991.

DAHRENDORF, Sociedad e Ideología. La ilustración aplicada. Trad. J. Belloch, Tecnos, Madrid, 1966.

DOBB, M., Estudios sobre el desarrollo del capitalismo. Trad. L. Etcheverry, S. XXI, Madrid, 1976.

DUBY, G., El amor en la Edad Media y otros ensayos. Trad. de R. Artola. Alianza, Madrid, 1990.

FERRAROTI, F., El pensamiento sociológico de Augusto Comte a Max Horkheimer. Prefacio, traducción, notas y bibliografía castellana de C. M. Rama. Península, Barcelona, 1975.

FLOREZ MIGUEL, C., Génesis de la razón histórica. Universidad de Salamanca eds., Salamanca, 1983.

GIDDENS, A., ¿Razón sin revolución? La Theorie des kommunikativen Handelns. In: VV.AA., "Habermas y la modernidad". Cátedra, Madrid, 1988, pp. 153-192.

GOETHE, J.W., Fausto. Edición de M. J. González y M. A. Vega. Trad., J. Roviralta. Cátedra, Madrid, 1987.

GONZALEZ GARCIA, J.M., Crítica de la teoría económica de la democracia. In: "Teorías de la democracia", J. M. González y F. Quesada (Coords.) Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 311-353.

GONZALEZ GARCIA, J. M^a, Afinidades electivas entre Sociología y Literatura. In: "A granel", 1 (1986), pp. 54-63.

HABERMAS, J., Ciencia y técnica como ideología. Trad. M. Jiménez Redondo y M. Garrido. Tecnos, Madrid, 1986.

HABERMAS, J., Perfiles filosófico-políticos. Trad. M. Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1984.

HABERMAS, J., La reconstrucción del materialismo histórico. Trad. J. N. Muñiz y R. G. Cotarelo. Taurus, Madrid, 1981.

HABERMAS, J., La lógica de las ciencias sociales. Trad. M. Jiménez Redondo. Tecnos, Madrid, 1988.

HORKHEIMER, M., Crítica de la razón instrumental. Trad. H. A. Murena y D.J. Vogelmann. Sur, B.Aires, 1969.

HORKHEIMER, M., Teoría crítica. Trad. E. Albizu y C. Luis. Amorrortu, B. Aires, 1974.

LAMO DE ESPINOSA, Teoría de la cosificación. Alianza, Madrid, 1981.

LORTZ, J., Historia de la Reforma. trad. L. García Ortega. Taurus, 2 vols, Madrid, 1981.

LUKES, S., Some problems about Rationality . In: Bryan Wilson (ed.), "Rationality". New York, Harper & Row, 1971

LUKACS, G., Historia y consciencia de clase. M. Sacristán. Barcelona, Grijalbo, 1975.

LUKACS, G., El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. W. Roces. Grijalbo, Barcelona, 1968.

MARCUSE, H., Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers In: "Kultur und Gesellschaft", vol II, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978 (Trad. cast. de A. Alvarez Remón en para el volumen Ética de la revolución. Taurus, Madrid, 3ª ed. 1970, y en PARSONS, T. y otros, Presencia de Max Weber, ed. cit., pp. 125-145).

MARCUSE, H., Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social. Trad. J. Fombona de Sucre. Alianza, 1972.

MARDONES, J.M. y URSUA, N., Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. Fontana, Barcelona, 1982.

MUGUERZA, J., Ética y comunicación (Una discusión del pensamiento ético-político de Jürgen Habermas). In: "Teorías de la democracia", J. M. González y F. Quesada (Coords.). Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 108-171.

MUGUERZA, J., Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo). F.C.E., México, Madrid, B. Aires, 1990.

MUÑOZ VEIGA, J., Lecturas de filosofía contemporánea. Ariel, Barcelona, 1984.

MUÑOZ VEIGA, J., El manuscrito en la botella. In: "Revista de Occidente". 1985.

MUÑOZ VEIGA, J., Inventario provisional .(Modernos, Posmodernos, Antimodernos). In: "Revista de Occidente". Nov. 1986.

MUÑOZ VEIGA, J. Materiales para una crítica de la Modernidad (Max Horkheimer y los orígenes de la "teoría crítica") In: "Anales del Seminario de Metafísica", XXII (1987-88), pp. 13-36.

MUÑOZ VEIGA, J., La génesis del nihilismo europeo. In: "Anales del Seminario de Metafísica", XXIII (1989), pp. 59-81.

MUÑOZ VEIGA, J., Introducción. In: "Marx. Antología". Eds. Península, Barcelona, 1988, pp. 5-27.

MUÑOZ VEIGA, J., La alternativa del disenso. In: Lyotard, J. F., ¿Por qué filosofar? Trad. G. González Eds. Paidós, Barcelona, 1989, pp. 9-78.

NIETZSCHE, F., La genealogía de la moral. Trad. A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1982.

PARSONS, T., The Structure of Social Action. , New York, Free Press, 1937.

RABADE ROMEO, S., Racionalidad y racionalización. In: "Diálogo filosófico", nº 10 (1988).

RICOEUR, Paul, Ideología y utopía. Trad. Bixio, A.L., Gedisa, Barcelona, 1989.

SOMBART, W., El burqués. Trad. M^a Pilar Lorenzo y M. Paredes, Alianza Universidad, Madrid, 1972.

SOMBART, W., Lujo y Capitalismo. Trad. L. Isabel, Alianza, Madrid, 1979.

TROELTSCH, E., El protestantismo y el mundo moderno. Trad. E. Imaz, F.C.E., México, 1951.

VON WRIGHT, G. H., Explanation and Understanding. Cornell University Press, 1971. (Trad. castellana, L. Vega Reñón, en Alianza, Madrid, 1980).

WHITEHEAD, A.N., Science & The Modern World. Penguin Books.
Harmondsworth Middlesex, London, 1926.

WILSON, B.R. (ed.), Rationality, Blackwell, London, 1979.
