

# MAX WEBER



OBRA  
TIEMPO  
ACTUALIDAD

Luis E. Gómez  
COORDINADOR

Luis F. Aguilar, Víctor Alarcón, Alfredo Andrade, Alán Arias, Arturo Balles-  
teros, Carlos de la Torre, Jorge Galindo, Francisco Gil Villegas, Lidia Girola,  
Laura Moya, Margarita Olvera, Fernando Pérez Correa, Olga Sabido,  
Horacio Rádetich, Vania Salles, José Luis Talancón, Gina Zabłudovsky



Ediciones Quinto Sol

Ciencias de la Sociedad

*Diseño de portada*  
Salvador González Morales

*Tipografía y diseño de interiores*  
Ana Victoria Jiménez A.

*Impresión digital*  
Efraín Mendoza García

1a edición, febrero de 2008

© Luis Gómez Sánchez

© Ediciones Quinto Sol, SA de CV  
Melchor Ocampo 39 Col. Tlaxpana  
CP 11370 México DF. México  
Tels. 5566 3561 / 5566 8513  
*edicionesqs@yahoo.com.mx*  
*edquintosol@gmail.com*

ISBN: 970-673-790-6(10)  
978-970-673-790-4 (13)

Impreso en México

*Printed in Mexico*

---

## Contenido

	Páginas
Prólogo	7
Encuentros con Max Weber Luis E. Gómez	
<b>Una época y un personaje</b>	<b>15</b>
Max Weber y la filosofía alemana en el debate centenario sobre la tesis de la ética protestante Francisco Gil Villegas	16
Sombart y Weber Lidia Girola	49
Max Weber y Carl Menger: teoría, tipos ideales e individualismo metodológico Laura A. Moya López y Margarita Olvera Serrano	66
Las afinidades electivas entre Max Weber y George Simmel A propósito de una sociología del extraño Olga Sabido Ramos	94
Mi Weber Horacio Radetich	115
<b>Una obra y su construcción</b>	<b>121</b>
Max Weber o una genealogía de la comprensión sociológica Luis E. Gómez	123
Los intelectuales, la religión y la política en el pensamiento de Max Weber Gina Zabludovsky Kuper	133
Los textos agrarios de Max Weber, un acercamiento Vania Salles	150
La política en Max Weber Fernando Pérez Correa	168
Max Weber y la noción de profesión (Beruf) en la ética protestante y el espíritu del capitalismo Arturo Ballesteros Leiner	171
Los estudios sobre la bolsa en la obra de Max Weber Víctor Alarcón Olguín	193

La relatividad de los valores en Max Weber: su influencia en la filosofía del derecho neokantiana Carlos de la Torre Martínez	205
Una teoría clásica y actual	213
Racionalidad en Max Weber Luis F. Aguilar Villanueva	215
Max Weber: racionalización y diferenciación Jorge Galindo	220
A modo de confesiones: filosofía política y teoría social. Max Weber y la Escuela de Frankfurt Alan Arias Marín	250
Sobre la actualidad de la sociología de la religión de Max Weber Carlos Ballesteros	265
Racionalidad social en torno al riesgo y la incertidumbre frente a la ciencia contemporánea. Una perspectiva sociológica sobre el control social del conocimiento en las obras de Karl Marx y Max Weber José Luis Talancón E.	276
Max Weber. ¿Impertinente hoy? Alan Arias Marín	289
Las categorías weberianas y la matriz disciplinar en la sociología mexicana Alfredo Andrade Carreño	294
Epílogo Frau Weber y Herr Simmel Luis E. Gómez	307

## Prólogo

### Encuentros con Max Weber

Luis E. Gómez

En términos cronológicos, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* tiene ya más de cien años de su publicación, su autor Max Weber al terminarla apenas cumplía los cuarenta, habiendo nacido el 21 de abril de 1864; tuvo su matrimonio con Marianne, su esposa y biógrafa, a la edad de treinta años, edad que coincide con su *habilitación* y con el inicio de su impartición de docencia; la enfermedad nerviosa, que le acompañó el resto de su vida, da comienzo justo después de la muerte de su padre, a los treinta y tres años y su desaparición física sobrevino tempranamente el 21 de junio de 1920, apenas a los cincuenta y seis años.

Max Weber murió precisamente en una de sus etapas más productivas, volcado entonces a terminar sus borradores, los escritos políticos que más tarde Marianne Weber, terminó por editar bajo el nombre genérico de *Economía y Sociedad*, ahí donde se encuentran las aportaciones más clásicas y más trascendentes para la ciencia política moderna.

Quedaron también inconclusos sus trabajos sobre *Sociología de la religión*, en donde Weber nos quedó a deber un análisis en profundidad sobre el Islam que contemporáneamente se ha hecho tan necesario, para el diagnóstico de nuestro convulsionado presente y de las relaciones problemáticas entre Medio Oriente y Occidente.

Científico social entre siglos, fundador de la sociología alemana, abogado de profesión, historiador, filósofo del conocimiento, docente de economía política, sociólogo de la religión y analista de la política, viajero que vive un encuentro que lo deja impresionado por el surgimiento del nuevo continente, por la energía de una Norteamérica construida por multitudes de emigrantes europeos, perseguidos o soñadores que, escapando a toda soberanía de sangre, crea una nueva nación plebeya, religiosa, demócrata y republicana, que fundó una potencia territorialmente enorme y políticamente imperialista.

A Max Weber le tocó vivir la historia de Alemania, Europa y el mundo en el ojo del huracán: la consolidación del Estado-Nación, la decadencia de la figura carismática de Bismarck, las revoluciones rusas de 1905 y 1917 y entre ambas la Primera Guerra Mundial, "esta guerra es grande y maravillosa" llegó a decir, en la que funge como Director del Hospital de heridos y enfermos de guerra, luego la "indigna" derrota y el armisticio alemán.

Weber sobrevuela la revolución espartaquista, advirtiendo de sus derivas impredecibles, participa en la redacción de la Constitución del Weimar y, participará

## Una época y un personaje



## Max Weber y la filosofía alemana en el debate centenario sobre la tesis de la ética protestante

Francisco Gil Villegas M.

La relación de Max Weber con la filosofía, y de su posible identificación como filósofo, es en realidad un tema muy antiguo, pues se remonta a la afirmación de Karl Jaspers en 1920 con respecto a que "Max Weber es el verdadero filósofo de nuestro tiempo". El presente artículo analiza tal relación, pero específicamente a la luz de la crítica y asimilación de la tesis sobre la ética protestante en el mundo cultural germánico entre 1911 y 1929, para lo cual se pone un especial énfasis en la gran influencia que ejerció la obra de Max Weber en tres grandes filósofos de esa época, representados por Max Scheler, Karl Jaspers y Georg von Lukács. También se abordará la manera en que Thomas Mann registró su propio acuse de recibo de la tesis weberiana, mediante el reconocimiento de la gran influencia que Nietzsche ejerció a su vez sobre todo el mundo cultural germánico de principios del siglo XX. En contraste con aquellos que han intentado clasificar a Max Weber dentro de la filosofía neokantiana de la escuela de Baden, en el presente trabajo demostraremos que su pensamiento va mucho más allá de las restricciones conceptuales del racionalismo kantiano pues apunta más bien, tal y como lo hicieron notar Karl Jaspers, Karl Löwith, Siegfried Landshut y más recientemente Wilhelm Hennis, en la dirección de ser el inspirador de una corriente tan importante y representativa del siglo XX como lo fue la "filosofía existencialista", aún y cuando en realidad ésta se basará más bien en el profundo diagnóstico de la modernidad por parte de Max Weber. Si el hilo conductor de esta relación no tan conocida en los estudios sobre Weber lo constituye aquí su tesis sobre la ética protestante, esto se debe a que el presente artículo constituye un fragmento de una voluminosa investigación concluida en el primer semestre de 2005 sobre las diversas maneras en que fue recibida y criticada tal tesis a lo largo de un siglo, dentro de lo que bauticé como "Max Weber y la guerra académica de los cien años (1905-2005)".

### ***La tesis sobre la ética protestante en la relación de Max Scheler con el otro Max***

En 1915, Max Scheler reunió en una colección de ensayos una serie de artículos redactados entre 1913 y 1914 destinados al análisis crítico del libro de Werner

Sombart sobre *El burgués*, publicado en 1913, así como a la discusión del futuro del capitalismo.<sup>1</sup> En el primero de esos artículos, Scheler rinde homenaje a Sombart por haber acuñado la noción del "espíritu del capitalismo" y por iniciar así una fructífera tradición de investigación en la que se ubican Max Weber, Ernst Troeltsch y el propio Scheler.<sup>2</sup> La virtud de este tipo de investigación, según Scheler, reside en que abarca grandes procesos de transformación socioeconómica, en el contexto de largos periodos históricos, con lo que evita el defecto de los historiadores demasiado especializados, quienes se pierden en el examen de las hojas de los árboles y son incapaces de ver el bosque de los grandes transformaciones de la historia.<sup>3</sup> En el segundo y más importante de sus artículos sobre el tema, Scheler resume la contraposición entre la tesis de Weber sobre la ética de trabajo del ascetismo intramundano del calvinismo, y la tesis de Sombart según la cual, por un lado, estipula la primacía cronológica del instinto adquisitivo frente a la ética moderna del trabajo, y, por otro, encuentra en la ética del tomismo a la primera justificación de la adquisición puramente secular, como algo totalmente independiente de las aspiraciones a la salvación en el otro mundo.<sup>4</sup> Al respecto Scheler, amigo de Sombart, formula su propia posición en términos que sugieren la máxima aristotélica, según la cual, "más amiga es la verdad".

En la oposición entre estos dos prominentes investigadores, con respecto a la relación general que guardan el catolicismo y el protestantismo con el espíritu del capitalismo, me parece que la razón se encuentra en última instancia del lado de Max Weber, por mucho que las apariencias superficiales hablen a favor de Sombart. [Y es que] la exposición de Sombart es sesgada y unilateral, básicamente porque saca a la ética normativa racional del tomismo fuera del contexto orgánico integral de esta gran aportación sistemática de la moralidad cristiana de la baja

<sup>1</sup> Max Scheler. "Der Bourgeois" (1913); "Der Bourgeois und die religiösen Mächte" (1914); "Die Zukunft des Kapitalismus" (1914), recopilados por primera vez en forma conjunta como "Der Bourgeois... drei Aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes" (1915) en: Max Scheler. *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig, Verlag der Weißen Bücher, 1915. Tal colección de ensayos es más conocida a partir de su segunda edición, cuando apareció con otro título, ver: Max Scheler. *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, Neue Geist, 1923; posteriormente este volumen sería incorporado como el tomo III de las obras completas: Max Scheler. *Vom Umsturz der Werte*. Berna, Francke Verlag, 1972. La más reciente y accesible publicación de esos artículos de 1914-1915 se encuentra en: Max Scheler. *Ethik und Kapitalismus. Zum problem des kapitalistischen Geistes*, compilación y estudio introductorio de Klaus Lichtblau, Berlin, Philo, 1999, pp. 69-127, que es la versión que aquí citaremos.

<sup>2</sup> Max Scheler. "Der Bourgeois" en *Ethik und Kapitalismus...*, *Op. cit.*, p. 72. Donde Scheler siente haber hecho aportaciones importantes para la clarificación de la noción del "espíritu protestante" es en: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), trad. de José Gaos como *El resentimiento en la moral*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1927.

<sup>3</sup> Max Scheler. "Der Bourgeois", *Op. cit.*, pp. 88-89.

Edad Media, de tal manera que acaba por separarla, cercenándola, de su participación en una ética religiosa de la salvación.<sup>5</sup>

Max Scheler entiende muy bien la tesis weberiana en el sentido de que no son los sermones de los predicadores calvinistas los que podían generar una ética favorable al espíritu del capitalismo, sino la interpretación que los fieles harían del problema de la predestinación y de la necesidad de eliminar, o disminuir, las señales externas de la condenación. Por ello, todos los ejemplos señalados por Sombart en el sentido de que en los sermones de diversos predicadores calvinistas se cuestiona la adquisición de la riqueza, resultan irrelevantes para el argumento decisivo de Weber.<sup>6</sup> En cuanto a la interpretación de Sombart en el sentido de que la ética tomista es afín con el espíritu del capitalismo, Max Scheler encuentra demasiadas limitaciones y deficiencias que van desde haberla sacado del contexto contemplativo del cual forma parte de manera inseparable, hasta el no tomar en cuenta su concepción orgánica de la sociedad humana, basada en la estratificación prácticamente inamovible de órdenes y ocupaciones en la concepción aristotélica que sirve de fundamento a la ética tomista.<sup>7</sup> En el tomismo, le señala Scheler a Sombart, "todos y cada uno de los 'actos de voluntad' deben estar al servicio de la contemplación y el amor de Dios, así como la meta final de toda inquietud humana es la serena meditación sobre la majestad divina, en vez de intentar un mejoramiento inacabable".<sup>8</sup> Para Santo Tomás, todas las virtudes "dianoéticas", entre las cuales se encuentra la capacidad para distinguir al bien del mal, se encuentran por encima de las virtudes prácticas, y por ello la ética tomista resulta muy poco favorable para legitimar actividades intramundanas como la capitalista. Scheler también rechaza el intento de Sombart por rastrear el ascetismo empresarial de la modernidad a la restricción monacal del impulso erótico, puesto que los ideales de la vida monacal, cercanos a la vida laica, más bien temperaron y regularon el impulso adquisitivo. Estos ideales monásticos jamás proporcionaron a los empresarios laicos ninguna justificación de conciencia para sus ambiciones económicas, y desde luego que tampoco abrazaron el deber inagotable para la adquisición ilimitada, tal y como sí ocurrió en el protestantismo.<sup>9</sup> ¿Son por ello falsas todas las referencias que Sombart extrajo de los textos tomistas para demostrar una supuesta orientación favorable hacia la actividad capitalista? No necesariamente,

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 92-93.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 94. Años más tarde, en 1930, el jesuita J.B. Kraus desarrollaría de una manera mucho más detallada y erudita esta misma crítica de Scheler a Sombart con respecto a los riesgos de sacar fuera del contexto medieval al pensamiento tomista y escolástico, a fin de extrapolarlo infortunadamente a una moderna concepción del mundo con la que no tiene nada en común. Ver, J.B. Kraus, S.J. *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangstudie*, Munich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1930, especialmente pp. 62-66.

<sup>8</sup> Max Scheler. "Der Bourgeois und die religiösen Mächte", *Op. cit.*, p. 94.

<sup>9</sup> *Ibid.* pp. 97-100.



responde Scheler, pero resulta imprescindible señalar que tales referencias están fuera de contexto:

Los detalles de las doctrinas morales tomistas a las que se refiere Sombart, significan muy poco en el contexto global de la estructura interna del tomismo, cuya orientación básica es la más opuesta posible al sistema capitalista y solo dentro de la cual adquieren sentido esos detalles de doctrina moral. No es permisible sustituir los conceptos morales de Tomás de Aquino por los de nuestros días, aún cuando ambos parezcan utilizar a veces los mismos términos.<sup>10</sup>

Es cierto que santo Tomás también desea una "racionalización" en la conducta de la vida, y hasta propone "restricciones" a las urgencias eróticas, pero eso se encuentra en un contexto de significado muy distinto al de la racionalidad del *homo capitalisticus*. Por ello, no es válido identificar al "tipo humano racional" tomista con el tipo humano de la racionalidad instrumental (*Zweckmenschtypus*). Jamás debemos perder de vista que el "racionalismo" del tipo capitalista sólo tiene en común con el racionalismo ético de Aristóteles, de donde Santo Tomás tomó su concepto de virtud, el uso del término "racional", mismo que en ambos casos tiene connotaciones radicalmente distintas.<sup>11</sup>

En cuanto al protestantismo, Scheler considera que su yuxtaposición de opuestos entre cuerpo y alma, autoridad y Cristo, ley y evangelio, cielo trascendente y mundo inmanente, etcétera, presupone un rechazo a la participación de lo divino en las actividades mundanas, por lo que tal perspectiva desemboca en una renuncia a la imposición de restricciones morales o religiosas sobre el impulso adquisitivo. Esto explica el menor interés de los teólogos y predicadores protestantes en las directrices para la ordenación de la vida económica. "Aparece así la emancipación fundamental del espíritu de la vida económica en general frente a cualquier orientación sacerdotal, o cualquier principio moral religioso, y así se desarrolla uno de los principales requisitos para el surgimiento del moderno espíritu del capitalismo".<sup>12</sup> Por ello, Sombart se equivoca al considerar que la preocupación religiosa del protestantismo estaba destinada a generar una actitud indiferente hacia las cuestiones económicas, como también se equivoca al considerar que el capitalismo se desarrolla más favorablemente ahí donde hay una orientación hacia el consumo de lujos y placeres. Según Scheler, la cadena de razonamiento de Sombart operaba en sentido inverso al orden en que se sucedieron los acontecimientos históricos en el desarrollo del espíritu del capitalismo, el cual no iba del descubrimiento de una nueva manera de disfrutar el mundo, a una búsqueda sin restricciones por el placer y el lujo, fortaleciendo así el

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 103.

impulso adquisitivo, para lo cual se tenía que trabajar metódicamente, sino que en realidad el orden de sucesión fue al revés: el nuevo impulso para el trabajo, que ya no se encontraba constreñido por razones morales o religiosas, encauzó las energías humanas hacia la actividad en este mundo; este nuevo impulso llevó primero a una adquisición ilimitada, después a un impulso adquisitivo ilimitado, y sólo al final de la cadena desembocó en nuevos placeres y un nuevo impulso para disfrutar el lujo.<sup>13</sup> El dualismo protestante, ejemplificado en su supranaturalismo, en su rendición absoluta a la gracia de Dios y en la negación del libre albedrío, paradójicamente desembocó en la *devaluación* ascética de este mundo. Así, Scheler parece plantear en un breve párrafo, una versión embrionaria de la tesis de Weber sobre como el "desencantamiento del mundo", generado por la ética protestante, contribuye a fortalecer el espíritu del capitalismo:

Es la nueva *desvalorización* del mundo (*Entwertung der Welt*), condicionada religiosa y supranaturalmente, la que cancela el amor por el mundo (*Weltliebe*) y su contemplación, convirtiendo al mundo en un mero "objeto resistente" que debe ser dominado y controlado mediante una, hasta ahora, ilimitada energía de trabajo. Un mundo lleno de valor y que emana "alegría", es un mundo para ser contemplado con maravillada admiración, pero sólo un mundo desvalorizado puede desarrollar una *ilimitada* energía de trabajo.<sup>14</sup>

Por ello Sombart se equivoca al afirmar que la cosmovisión del protestantismo era indiferente a la actividad económica, pues el ascetismo derivado de la "desvalorización del mundo" por parte del calvinismo, fue la que le permitió desarrollar una nueva ética trabajo, fundamental para darle un nuevo impulso al capitalismo moderno, tal y como había sido señalado por Max Weber. En efecto, es en el cambio de orientación a la actividad intramundana llevada a cabo por el protestantismo, donde puede hallarse:

Ese "auto control sistemático racional" del calvinismo, con su variante metodista, que Max Weber encontró tan fructífero para generar el espíritu empresarial capitalista, y que tiene un significado radicalmente diferente al de santo Tomás, porque en el primer caso el objetivo de la liberación de energía ya no consiste en conseguir la santificación y la bendición ético-religiosa, sino la "confirmación" (*Die "Bewahrung"*), mediante el trabajo y la vocación, de un estado de gracia ya predeterminado.<sup>15</sup>

Para Scheler, no obstante, ni el protestantismo ni el calvinismo parieron el "espíritu burgués", pero lo que sí ocurrió fue que con el calvinismo ese espíritu fue capaz de romper las barreras religiosas tradicionales que tanto la iglesia católica,

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 109-110.

como santo Tomás, habían impuesto a la actividad económica. Todas las críticas de Sombart a Weber están por ello, según Scheler, mal fundamentadas, en parte porque hay un malentendido por parte del primero en los fundamentos psicológicos que llevan a la moderna adquisición del capital, y en parte porque no entendió el substrato de la cosmovisión religiosa ni del tomismo, ni del calvinismo.<sup>16</sup> Que Sombart haya encontrado muchos ejemplos de sermones calvinistas en contra de la adquisición de la riqueza, no afectan en lo más mínimo la validez de la tesis de Max Weber, porque ésta se basa más bien en la paradoja de las consecuencias no intencionadas en la actividad económica de la búsqueda religiosa de la salvación por parte de los fieles, y no tanto en la intención deliberada del dogma preconizado por los predicadores calvinistas.<sup>17</sup> En otras palabras, Weber se interesa fundamentalmente por los efectos sociológicos de la creencia calvinista en la predestinación, y no por el contenido antimamónico del dogma calvinista, el cual lo dejaba a la consideración de los teólogos. Al encontrar que el incesante impulso del calvinista por el trabajo y la acumulación del capital es un efecto no buscado originado en la angustia de la duda ante la salvación o la condenación, Scheler expone más o menos con fidelidad el argumento de Weber, aún y cuando tiende a atribuirle un mucho mayor peso al protestantismo sobre el capitalismo que el que jamás le otorgó el cauteloso pluralismo metodológico de Weber.<sup>18</sup>

No obstante, más que inspirado por un criterio estrictamente académico, Scheler defiende aquí un motivo confesional, basado en un acendrado principio valorativo, a lo largo de una exposición orientada a darle la razón a Weber, y no a Sombart, en la cuestión de cuál fe religiosa fue la más afín con el desarrollo del capitalismo moderno. Y la sorpresa nos la reserva para las últimas líneas de su brillante artículo. La ética tomista y el catolicismo tienen una cosmovisión religiosa demasiado rica, amplia y humanizada, como para responsabilizarlos por haber dado origen a algo tan monstruoso y deshumanizado como lo es el capitalismo moderno, el cual sólo puede ser el engendro de una cosmovisión tan pobre, deshumanizada y defectuosa como lo es el calvinismo. Por esto, y en última instancia, Weber tiene razón frente a Sombart, puesto que jamás debemos perder de vista la afinidad innegable entre el calvinismo y el "espíritu" del salvaje capitalismo moderno:

Las potencias anímicas de la desesperación metafísico-religiosa, el odio autointensificado hacia el mundo y la cultura, la desconfianza fundamental entre los hombres (véase el ensayo de Max Weber) que disuelve todo tipo de auténtica comunidad a favor un mundo de "almas solitarias con su Dios", y que finalmente reduce todas las relaciones humanas a aquéllas

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 112.

basadas en el contrato legal o el interés utilitario: estas son las raíces del espíritu del capitalismo que fueron sembradas, efectivamente, por el calvinismo.<sup>19</sup>

Tal exposición acaba por deformar la tesis de Weber, en el sentido de que introduce subrepticamente una relación causal genética del protestantismo sobre el capitalismo, que fue precisamente lo que Weber no buscó establecer. Pero aparte del motivo confesional a favor del catolicismo, Scheler fundamenta su análisis en un argumento sociocultural, derivado en última instancia de categorías sociológicas acuñadas por Ferdinand Tönnies, en el sentido de que el calvinismo es una religión promotora de la "societalización" modernizadora, misma que acaba por disolver y destruir los rasgos eminentemente humanos de la auténtica comunidad orgánica o *Gemeinschaft* de la organización social tradicional. En escritos posteriores, influido por la noción del "espíritu del capitalismo", tal y como la entendía Sombart más que como la concebía Weber, Scheler afirmaría que el capitalismo se gestó no tanto como sistema económico sino como un sistema de valores característico de las tendencias históricas de la modernidad occidental. Tal sistema vino acompañado de procesos promotores de la secularización en el conocimiento, la ciencia y el arte, por lo que, según Scheler, el "espíritu del capitalismo", en sí mismo, precedió a sus realizaciones institucionales. Posteriormente, tal "espíritu del capitalismo" se reproduciría en las formas institucionales de una economía que aunque hace mucho olvidó sus orígenes religiosos, eso no le impidió al sistema valorativo de tal "espíritu", seguir impulsando la preeminencia del instinto adquisitivo sobre los demás instintos: el de poder y la dominación, el del sexo y la reproducción, y el del sostén y la alimentación, todos los cuales quedaron subordinados al instinto adquisitivo promovido por el "espíritu del capitalismo".<sup>20</sup>

Para Scheler, tanto el capitalismo propiamente dicho, como su variante, el socialismo estatizado que surge de la misma matriz del "espíritu del capitalismo", padecen los mismos males y se orientan a la misma crisis, por lo que será necesario encontrar pronto una alternativa valorativa, una "tercera vía", capaz de remediar los males del atomismo egoísta y la fragmentación societal y secularizadora que trajo consigo el malhadado "espíritu del capitalismo" de la modernidad.<sup>21</sup> Tal alternativa, encaminada a superar las deficiencias del "espíritu del capitalismo" como matriz de la cual surgieron tanto el capitalismo moderno como el socialismo estatizado, es denominada por Scheler "*socialismo cristiano*". La cuestión no reside en la abolición de la industria o las actividades comerciales y empresariales, se encuentren éstas en

<sup>19</sup> Ver, por ejemplo, Max Scheler. "Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus" (1919), en *Politisch – pädagogische Schriften*, ed. Manfred S. Frings, vol. 4 de sus *Gesammelte Werke*, Berna, Francke, 1982, pp. 619-621.

<sup>20</sup> Max Scheler. "Die Zukunft des Kapitalismus" (1914), en *Ethik und Kapitalismus*, *Op. cit.*, pp. 114-116.

<sup>21</sup> Max Scheler. "Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus", *Op. cit.*, pp. 673-674.



manos privadas o en manos del Estado, sino en cómo construir un nuevo tipo de sociedad donde el *principio de solidaridad* sustituya, en cuanto motor de la sociedad, al "espíritu del capitalismo".<sup>22</sup>

Desde 1913, Scheler había planteado, en efecto, los fundamentos para una nueva ética basada en el principio de la solidaridad.<sup>23</sup> En un apéndice escrito para la edición de 1921 de su gran *Ética*, Scheler afirmaba que la gran alternativa frente a la moral marxista y la hegemonía del Estado moderno se encuentra en el principio ético de la solidaridad, el cual tiene una evidente y profunda raigambre cristiana. De manera casi profética Scheler afirmó que ese principio sería capaz de vencer al marxismo y al Estado totalitario, pues "con el principio de la solidaridad, el individuo siente y sabe que la comunidad, como todo, le es inherente y siente sus valores como partes constitutivas de los valores presentes en el espíritu de la comunidad. Los valores en conjunto se sustentan en comunión de voluntad y sentimiento; el individuo es un órgano de la comunidad y, a la vez, su representante; el honor de la comunidad es el honor del individuo".<sup>24</sup> Una ética social, basada en el principio cristiano de la solidaridad, constituye pues la gran alternativa frente al vacío ético del mundo moderno. Se trata, en otras palabras, de fundar la nueva ética del socialismo cristiano como anticapitalismo "en la idea cristiana del amor, de la solidaridad salvadora de todos en el *corpus christianum* (frente al *ethos* meramente societal de la *Gesellschaft* que niega esa solidaridad moral)".<sup>25</sup>

La ética esbozada por Scheler tendría grandes repercusiones en el mundo contemporáneo, a partir de que un scheleriano, católico y polaco, se convirtiera en el Papa Juan Pablo II. En efecto, Karol Wojtyła escribió su *habilitationschrift* con el título de "Max Scheler y la ética cristiana",<sup>26</sup> donde a pesar de criticar formalmente a Scheler retomó sus ideas, y de este modo el principio de solidaridad pasó de las

<sup>22</sup> Ver, Max Scheler. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 2 vols. trad. Hilario Rodríguez Sanz, Buenos Aires, *Revista de Occidente* Argentina, 1948. Ver especialmente pp. 13-14 del Prólogo de 1921 a la segunda edición: "El 'principio de solidaridad', rigurosamente fundamentado por primera vez en el presente libro, halla su aplicación —en una obra especial sobre el solidarismo como base de la filosofía social y la filosofía de la historia— al enjuiciamiento del conjunto de la modernidad europea (particularmente al problema del capitalismo)".

<sup>23</sup> *Ibid.*, vol. II, p. 341.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>25</sup> Ver, la tesis de "Habilitación" del actual pontífice en: Karol Wojtyła. *Max Scheler y la ética cristiana*, trad. Gonzalo Haya, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. Para otros escritos donde Wojtyła aborda ideas éticas provenientes de Scheler ver: Karol Wojtyła. *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart, Seewald, 1980.

<sup>26</sup> Por supuesto que el programa asistencialista de "Solidaridad" del ex-presidente mexicano Carlos Salinas no buscaba sustituir el funcionamiento de un modelo económico capitalista por algo diferente, pero sí tomó el nombre inspirado en el éxito del movimiento de "Solidaridad" en Polonia durante la primera mitad de los años 80. Aunque sea tan sólo por la terminología y por la búsqueda de la bendición papal para alguna de las obras hechas con ese nombre, el programa mexicano se relacionó con las ideas del scheleriano Wojtyła.

páginas de la *Ética* del "Nietzsche católico" a Lech Walesa y los astilleros de Gdansk en 1980, y de ahí, de rebote, llegó hasta a Chalco, México, donde Carlos Salinas incluso recibió la bendición papal.<sup>27</sup>

La referencia a estas "consecuencias no calculadas" de la perspectiva ética de Scheler tienen como objeto, no obstante, proporcionar un marco más amplio de interpretación a las motivaciones de mayor alcance que llevaron a Scheler a darle la razón en 1914 al estudio sociológico de Max Weber sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, y a refutar la versión de Sombart sobre la misma cuestión. En otras palabras, Scheler estaba de acuerdo con la técnica y los resultados histórico-sociológicos del estudio de Weber, pero no con su cosmovisión de última instancia ni con su posición valorativa, a las cuales opuso su propia concepción de una ética cristiana, específicamente católica, fundamentada en el principio de la solidaridad, como alternativa de tercera vía para superar las consecuencias deshumanizadoras que había generado "el espíritu del capitalismo" de la modernidad, tanto en el capitalismo propiamente dicho, como en su variante del socialismo estatizado. Más adelante veremos la manera en que Scheler criticó en la década de los veinte el fundamento filosófico del pensamiento weberiano, pero antes debemos analizar otras maneras en que se registró la importancia de la tesis sobre la ética protestante en la década de 1911 a 1919, sólo que ahora no tanto desde el punto de vista de la ética, sino más bien de la estética.

### **Georg von Lukács (1911) y Thomas Mann (1918): la presencia de Nietzsche en la tesis weberiana**

No todas las manifestaciones de la discusión en Alemania a principios del siglo XX en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo se presentaron como críticas y cuestionamientos. También hubo valiosas apropiaciones de la misma entre los gigantes de la crítica literaria de la época. Así en la aristocratizante colección de ensayos *El alma y las formas*, publicada en 1911 y firmada todavía por Georg von Lukács, evidentemente antes de su conversión al marxismo, se utiliza a la tesis weberiana sobre el protestantismo en el ensayo sobre Theodor Storm a fin de delimitar la perspectiva histórica de toda esa influyente y trascendente colección de ensayos estéticos. Aún y cuando el nombre de Max Weber no sea citado expresamente, los

<sup>27</sup> Ver, por ejemplo, Ernst Keller. *Der junge Lukács: Antibürger und Wesentliches Leben. Literatur und Kulturkritik 1902-1915*, Frankfurt, Sandler, 1984, p. 107, donde al analizar el ensayo sobre Storm se cita el cuaderno de notas de Lukács en el que éste expresa su propósito de usar la tesis weberiana sobre el protestantismo para elaborar tal ensayo (*Lukács-Archiv, Notizbuch IV/10*, pp. 137 y ss). También se da cuenta de la influencia de Max Weber en el ensayo de Lukács sobre Storm en: Andrew Arato y Paul Breines. *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, trad. Jorge Aguilar Mora. México, FCE, 1986, pp. 72-75 y en F. Gil Villegas M. *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, El Colegio de México-FCE, 1996, p. 54.

especialistas han encontrado en los diarios y cuadernos de notas de Lukács su referencia explícita al enorme impacto que generó en él la tesis weberiana sobre el protestantismo, justo en el momento en que se disponía a redactar en 1909 su ensayo sobre Storm.<sup>28</sup>

La manera en que el ensayo de von Lukács sobre Theodor Storm retoma los análisis sociológicos de Max Weber sobre el protestantismo y la vocación ascética del capitalismo, reside en la manera en que ve en la ética ascética del deber y la vocación profesional, a la forma pura de la *Bürgerlichkeit*. La renuncia ascética, transfigurada en un fin en sí mismo, en un sacrificio de la riqueza vital en virtud del trabajo, revela una paradoja: la de una época en la que crece la animadversión de la sociedad burguesa contra el arte y la cultura, mientras que *el arte por el arte* significa una distancia cada vez mayor de la vida cotidiana burguesa frente a la vida. Tal paradoja es pues un producto del *desarrollo histórico* de la sociedad burguesa, y por ello, Breines y Arato tienen razón tanto en considerar que es el ensayo sobre Storm el que imprime la dimensión histórica a *El alma y las formas*, como en asumir que “en su análisis del cambio histórico en la función de la *ética ascética* del compromiso con la vocación propia, se revela la relación de Lukács con la tesis de Max Weber sobre el protestantismo y el capitalismo”.<sup>29</sup> Lo mejor es constatar, directamente, el uso que hace Lukács de los términos y categorías weberianos para su propia reconstrucción estética del tipo ideal del “espíritu” de la vida burguesa, o *Bürgerlichkeit*:

Y la configuración burguesa de la vida, el rebajamiento de la conducta a la medida de lo estrictamente burgués, no es más que un medio de acercamiento a aquella perfección. Es una ascesis, una renuncia a todo el brillo de la vida, para que todo el brillo pueda ser salvado en otro lugar, de otro modo, en la obra misma. En este caso el corte burgués de la vida es trabajos forzados, servidumbre odiada [...]. Este carácter burgués es entonces el látigo que empuja al trabajo duradero, al negador de la vida [...]

La vida se hace burguesa ante todo por la profesión burguesa [...]. Para el verdadero burgués su profesión burguesa no es una ocupación, sino forma de vida, algo que, por así decirlo, determina, con independencia del contenido, el *tempo*, el ritmo, el contorno, en una palabra, el estilo de vida [...]. La profesión burguesa como forma de vida [*Lebensführung*] significa ante todo el primado de la ética en la vida; que la vida esté dominada por lo que se repite sistemáticamente, regularmente, por lo que siempre retorna de acuerdo con el deber, por lo que se tiene que

<sup>28</sup> Breines y Arato, *Op. cit.*, p. 73.

<sup>29</sup> Georg von Lukács. “El espíritu burgués y ‘L’art pour l’art’ (Theodor Storm)”, en *El alma y las formas* [1911], trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 100-102.

hacer sin tener en cuenta el placer o el displacer. Dicho de otro modo: el dominio del orden sobre el estado de ánimo, de lo duradero sobre lo momentáneo, del trabajo tranquilo sobre la genialidad alimentada de sensaciones.<sup>30</sup>

Y de la misma manera en que hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo Weber llega a la conclusión de que el capitalismo victorioso opera ya mecánicamente, sin la motivación religiosa que lo acompañó en un inicio, también von Lukács encuentra que en Theodor Storm la ética burguesa se ha convertido en una mera forma externa en pleno antagonismo con la vida, desde el momento en que “Storm es el final de una línea evolutiva” porque “se encuentra en un límite y es el último en la gran literatura burguesa alemana”.<sup>31</sup> La decadencia que expresa y refleja la obra de Storm todavía no es capaz, efectivamente, de encontrar las formas de revitalización en la literatura que iniciará el realismo de Thomas Mann, lo cual es señalado explícitamente por von Lukács cuando afirma que en relación a las obras de Storm “el estado de ánimo de la decadencia que rodea a ese mundo no es todavía lo suficientemente intenso y consciente como para volver a ser monumental, como lo deviene en los *Buddenbrooks* de Thomas Mann”.<sup>32</sup>

De tal modo que por medio de su ensayo sobre Storm, von Lukács se sirve de la tesis weberiana sobre el protestantismo para interpretar el desarrollo evolutivo que desemboca nada menos que en una de las más grandes novelas de la gran burguesía del siglo XX: *Los Buddenbrook* de Thomas Mann, publicada en 1901. Y por supuesto que tan interesante conexión teórica no podía pasar desapercibida al autor de esa gran novela, pues éste no ocultaría su vanidad halagada con tal conexión, al grado que también decidió hacer suya la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero *a priori*, o mejor dicho, llegó a aceptar no sólo que había llegado de manera independiente y práctica a las mismas conclusiones teóricas de Max Weber, sino sobre todo, y esto era lo más importante para su propia vanidad halagada, antes que el propio Weber, pues se le había adelantado por tres años con la publicación de su primera gran novela. Me adelanto yo también al escepticismo que alcanzo a percibir en algunos lectores, con respecto a esta ubicación expresa de Thomas Mann como distinguido participante en la “Guerra Académica de los Cien Años”, y para tales propósitos demuestro mis afirmaciones con las de él. Así, con respecto al ensayo de von Lukács, Thomas Mann expresó su reconocimiento al crítico húngaro, desde el inicio del quinto capítulo de sus *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), intitulado precisamente “*Bürgerlichkeit*”, donde expuso las cosas del siguiente modo:

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>32</sup> Thomas Mann. *Consideraciones de un apolítico* [1918], trad. León Mames, Barcelona, Grijalbo, 1978, pp. 122-123.

Existe un libro hermoso y profundo del joven ensayista húngaro Georg von Lukács, intitulado *El alma y las formas*, en el cual hay un estudio sobre Theodor Storm que es, al mismo tiempo, una investigación acerca de la relación sobre la "burguesidad y *l'art pour l'art*", investigación ésta que, cuando la leí, años atrás, me pareció de inmediato lo mejor que jamás se haya dicho con excelencia sobre este paradójico asunto, y que creo tener especial derecho de citar, ya que acaso su autor haya pensado en mí al escribirla, y hasta me recordó expresamente en un pasaje. No cabe duda que tenemos particulares derechos sobre una noción que hemos contribuido a suscitar mediante nuestro ser; y al acogerla nos hallamos acaso en la situación de un padre que permite, sonriente, que su erudito hijo lo aleccione. [Lukács da a entender que] el esteticismo y el carácter burgués constituyen una forma de vida acabada y legítima, que es una forma de vida alemana; más aún, que esta mezcla de actitud artística y burguesidad configura la derivación propiamente alemana del esteticismo europeo, el *art pour l'art* alemán.<sup>33</sup>

¡Esto es brillante, magnífico y cierto! Pero permítaseme que no sólo le dispense mis elogios, sino que también me reconozca en ello. Pues inclusive recordando una vez más que aquí jamás se habla de rango, sino de esencia, en mi caso se halla ausente precisamente aquello que el ensayista parece considerar como el criterio del *art pour l'art* burgués alemán: la vocación burguesa, en cuanto verdadera forma y ordenamiento de vida [...] Pero mi vinculación con Storm es un parentesco de origen, y más que eso. Si *Tonio Krüger* es un *Immense* evolucionado hacia lo moderno y problemático, una síntesis de intelectualismo y clima, de Nietzsche y Storm, como ya lo dije, en su estudio Lukács manifiesta que en el caso de *Los Buddenbrook* una conciencia tardía (que nada tiene que ver con el rango) posibilitó la monumentalización de ese clima de decadencia que rodea el mundo burgués de Storm.<sup>34</sup>

El reconocimiento por parte de Thomas Mann de la descripción del mundo burgués en sus novelas, así como de todos sus problemas a partir de la crítica inspirada en Nietzsche, lo llevará a reconocer la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo apuntada por Lukács, pero reclamando para sí una especie de prioridad cronológica en tal idea, misma que de cualquier modo Mann explica en términos genéticos por la influencia de un *Zeitgeist* compartido por todos los mandarines alemanes a principios del siglo XX, en virtud de la gran influencia ejercida sobre ellos precisamente por Nietzsche. El reconocimiento explícito a la validez de la tesis

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 124-126.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 164-165.

weberiana sobre el protestantismo queda expuesta por Thomas Mann del siguiente modo:

... puedo decir que no he escrito casi nada que no sea el símbolo de un heroísmo de este cuño neoburgués moderno. Desde luego que, visto así, Thomas Buddenbrook no es sólo un burgués alemán, sino también un *bourgeois* moderno, es la primera figura en cuya conformación participó esta vivencia decisiva [...] Atribuyo alguna importancia a la constatación de que 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, y sólo *a posteriori*, poco tiempo atrás, he advertido que esa misma idea había sido simultáneamente pensada y expresada por pensadores eruditos. Max Weber en Heidelberg, y tras él Ernst Troeltsch, trataron acerca de la "ética protestante y el espíritu del capitalismo" y esta idea se halla llevada a su extremo en la obra *Der Bourgeois*, de Werner Sombart, aparecida en 1913, la cual interpreta al empresario capitalista como síntesis del héroe, del comerciante y del burgués. Tiene razón en sumo grado, cosa que se desprende del hecho de que yo había plasmado su teoría doce años antes de que él la formulase, en mi carácter de novelista; ello suponiendo que la figura de Thomas Buddenbrook, la encarnación anticipadora de su hipótesis, no haya tenido influencia alguna sobre el pensamiento de Sombart. Pero lo que quiero añadir de nuevo es la sospecha, que equivale a una certeza, de que nuestra coincidencia respecto a la serie psicológica "calvinismo, burguesidad, heroísmo" existe en virtud de un intermediario espiritual superior, supremo: *el intermediario Nietzsche*; pues sin esa vivencia que domina estos tiempos, que influye sobre todas las vivencias espirituales de esta época hasta en sus últimas subdivisiones, y que constituyó una vivencia heroica de una manera inauditamente novedosa y moderna, es indudable que el sociólogo no hubiese arribado a su principio doctrinario protestante-heroico, del mismo modo que el novelista no hubiese podido ver la figura de su "héroe" tal como la vio.<sup>35</sup>

Independientemente de que Thomas Mann parece interpretar la tesis weberiana en términos mucho más mecánicos de la manera en que fue originalmente formulada, lo cierto es que por lo menos no hace una conexión directa entre el protestantismo y el

<sup>35</sup> Para otras peculiaridades de la relación de Thomas Mann con el Lukács marxista véase, F. Gil Villegas. *Los profetas y el Mesías*, Op. cit., pp. 318-320.

capitalismo, sino más bien entre la ética protestante y el modo de conducción de vida vocacional de la *Bürgerlichkeit*. Por otro lado, la percepción de Lukács por parte de Thomas Mann cambiaría de la gran admiración que le manifestó inicialmente, a una especie de irónico sarcasmo a raíz de su conversión al marxismo a fines de 1918, la cual se vio acompañada de una actitud extremadamente dogmática. Por tal razón, en *La montaña mágica* (1924) Thomas Mann usó el caso de Lukács para construir el personaje de León Naphta, ese brillante jesuita judío que por disciplina ante la orden debe constantemente rebajar el nivel intelectual de su crítica cultural, mediante penitencias que equivalen a las "autocríticas" de los comunistas. Y para que no quedara duda alguna sobre quién inspiró el personaje de Naphta, Thomas Mann fijó su residencia en un tal hotel "Lucacek".<sup>36</sup> En cuanto a la relación de Lukács con la tesis weberiana sobre el protestantismo, si bien todavía en 1923 reconocía su validez esencial en *Historia y conciencia de clase*, para 1954 renegaría de ella en *El asalto a la razón* en términos por demás dogmáticos y majaderos, con lo cual cumplió a cabalidad las irónicas expectativas que Thomas Mann había cifrado en Naphta. De tal modo que Lukács participa con tres posiciones encontradas en tres décadas distintas en la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo.

### **Karl Jaspers, la psicología de las concepciones del mundo en 1919 y Max Weber como inspirador de la filosofía existencialista**

En 1919 Karl Jaspers publicó un voluminoso libro en el que ofrecía una tipología para clasificar "la psicología de las visiones del mundo", a partir de una clara influencia de los trabajos de sociología de la religión de Max Weber.<sup>37</sup> El libro de Jaspers es de hecho una combinación de la metodología de los tipos ideales de Weber con la tipología de Dilthey en su teoría de la concepción del mundo (*Weltanschauungslehre*),<sup>38</sup> para analizar no sólo las "concepciones del mundo" (*Weltanschauungen*), sino también las "imágenes del mundo" [*Weltbilder*] (título del segundo capítulo del libro de Jaspers) en cuanto noción que proviene expresamente de la sociología de religión comparada de Max Weber. Jaspers clasifica así varias "imágenes del mundo", entre los que sobresalen la de la historia natural, la técnica, la mitológica demoniaca y la filosófica, todas las cuales pueden verse como patrones básicos de la existencia humana a partir de rasgos psicológicos "típicos ideales".<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Ver Karl Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Springer, 1919, 428 pp., cfr. especialmente, pp. 13, 223-224 y 271-272.

<sup>37</sup> Ver especialmente Wilhelm Dilthey. "Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos" (1911), en: *Teoría de la concepción del mundo*, vol VIII de Obras de W. Dilthey, trad. Eugenio Imaz, México, FCE, 1945, pp. 109-146.

<sup>38</sup> Karl Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*, Op. cit., capítulo II: «Weltbilder», pp. 123-188.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 222-223.

El Capítulo III es, sin embargo, el más importante del libro, no sólo por su extensión, sino porque ahí Jaspers aborda por primera vez los temas básicos de su *Existenzphilosophie*, aunque disfrazados todavía de "tipos psicológicos de concepciones del mundo" y no de supuestos esenciales de un nuevo sistema filosófico, que en realidad es lo que son. El concepto clave de las "situaciones límite" [*Grenzsituationen*], de la angustia existencial, de la relación de la existencia con la "Trascendencia" y otros más, tan distintivos de la filosofía existencialista de Jaspers, aparecen ya en este libro, antes de adquirir un formato sistemático expresamente filosófico en sus tres volúmenes de *Philosophie* publicados en 1932. Dentro de las "situaciones límite" que definen la existencia se encuentran la lucha, la muerte, el azar y la culpa, pero Jaspers dedica también una extensa sección al sufrimiento, ante el cual el hombre reacciona de manera "resignada", "huyendo del mundo" [*Weltflüchtig*], o de manera "heroica", o "religiosa – metafísica".<sup>40</sup> Este cuarto tipo es el que da lugar a la creación de teodiceas, las cuales encasillan las vivencias de las situaciones límite en un "caparazón" [*Gehäuse*], pues a final de cuentas todo proceso de racionalización de las situaciones vitales desemboca en dichos "caparazones", "habitáculos" o encasillamientos, pero uno en específico, el de la "racionalidad con arreglo a fines", conduce ineluctablemente al caparazón más rígido de todos, o, si se prefiere una nomenclatura de una traducción mucho más famosa de este mismo término, a una "jaula de hierro".<sup>41</sup>

Karl Jaspers cita expresamente en este contexto a la sociología de la religión comparada de Max Weber (cuyos artículos centrales habían aparecido publicados en el AfSS entre 1915 y 1917), para hacer constar que el maestro también había reconocido tres tipos básicos de teodiceas consecuentes, en el dualismo zoroastriano, la doctrina del Karma en la India, y la doctrina de la predestinación protestante.<sup>42</sup> El racionalismo que se deriva de éste último tipo de teodicea, especialmente promovido por las sectas protestantes, se basa inicialmente en una cosmovisión del *deus absconditus* cuyos designios no podemos captar, pues somos meros instrumentos de Dios y nadie sabe para qué está predestinado, de tal modo que la tarea del día es realizar el dominio del mundo para Dios, sin depender por ello de las condiciones mundanas. La doctrina es religiosa, en su centro se encuentra Dios, y en principio la acción intramundana no busca conseguir una condición de salvación, la cual ya está

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 272-280: "Dem Rationalismus ist das Zweckdenken wesentlich. Er fragt überall nach den Zwecken, ohne darüber hinaus zu sehen [...] Allgemeine rationale Entweder – Oder bestehen nur in einseitig fixierten Gehäusen ».

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 223: "Max Weber erkennt nur drei solcher Theodiceen als konsequent an: den zarathustrischen Dualismus, die indische Karmanlehre und die Prädestinationslehre".

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 224. "Die Prädestinationslehre protestantischer Sekten: Der unerforschliche Ratschluß des *deus absconditus* ist das Letzte. Wir können den Sinn nicht begreifen. Wir sind Werkzeug Gottes. Niemand weiß, wozu er bestimmt ist. Die Aufgabe des Tages ist zu erfüllen, Gott in der Welt zu verherrlichen, ohne an der Welt zu hängen. Die Lehre ist religiös: Im Zentrum des Sinnes steht Gott [...] Nicht ein Zustand, sondern Lebensgesinnung und Lebensführung wird gesucht".

o no predestinada, sino más bien una ética vital y un modo de conducción de vida a fin de dominar metódica y racionalmente al mundo para la mayor gloria de Dios.<sup>43</sup> Sin embargo este racionalismo de dominio del mundo se convierte en un caparazón instrumental que acaba por nulificar las vivencias y situaciones límite originales, hasta eliminar el significado último de la existencia.<sup>44</sup> De tal modo que si bien este tipo de racionalismo instrumental es el más eficiente para el dominio del mundo y la mejor y más exitosa organización económica, también desemboca paradójicamente en una pérdida del significado último de la existencia y quizá también en una tergiversación y perversión última de la naturaleza esencial del ser humano. El tipo de hombres cuyo destino es vivir en un mundo dominado por el racionalismo occidental, es también el de vivir encerrados, empaquetados en rígidos "caparazones" y éste parece ser el destino existencial del hombre en las condiciones de la modernidad desencantada.

Todas éstas son profundas reflexiones filosóficas existencialistas que no parecen derivarse a simple vista de una mera tipología clasificadora de la "psicología de las concepciones del mundo", pero Jaspers reconocería años después que, de no ser por ciertas circunstancias de política académica universitaria alemana en torno a 1919, el libro debería haberse intitulado "*Filosofía de las concepciones del mundo*", pues una de las fuentes más importantes para inspirarla provenía de Max Weber, a quien Jaspers declara expresamente "el filósofo más grande de nuestro tiempo". Por lo pronto, la importancia de las "imágenes del mundo" para transformar a éste, parece derivar directamente de una específica interpretación de la sociología de la religión de Weber, cuando Jaspers afirma, por ejemplo, que "en la medida en que las que mueven al hombre son fuerzas procedentes de las visiones del mundo [...] se desemboca siempre en caminos que conducen a la infinitud o a la totalidad".<sup>45</sup> Las imágenes del mundo o *Weltbilder* tienen así una gran fuerza para transformar o modificar la trayectoria de los intereses materiales, aún y cuando paradójicamente el destino de la modernidad sea el haber entrado, de una manera no intencionada y como resultado de las consecuencias últimas a las que lleva su específico proceso de racionalización, a uno de los más rígidos y opresivos caparazones o *Gehäuse* existenciales, que es uno de los conceptos de origen weberiano al que Jaspers le dedica toda una sección especial en su libro<sup>46</sup> a fin de desarrollarlo y extenderlo más allá de la breve referencia que le asignó Max Weber al final de sus ensayos sobre la ética protestante.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 225. "Jede formulierte Lehre vom Ganzen wird Gehäuse, beraubt des originalen Erlebens der Grenzsituationen und unterbindet die Entsehung der Kräfte, die bewegend den Sinn des Daseins in der Zukunft in selbstgewollter erfahrung suchen".

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 269-288. "Der Halt im Begrenzten: Die Gehäuse".

<sup>46</sup> Karl Jaspers. "Sobre mi filosofía" (1941), en: *Balance y perspectiva*, trad. Fernando Vela, Madrid, *Revista de Occidente*, 1953, p. 270.

Quizá conviene citar ahora algunas de las reflexiones del propio Jaspers con respecto al significado retrospectivo que atribuyó a esta obra, así como a las fuentes que lo inspiraron. En 1941, Jaspers hacía notar, así que:

En la *Psicología de las concepciones del mundo* traté de exponer sistemáticamente el conjunto de posibles creencias, imágenes del mundo, actitudes humanas. Fue una arrogante obra juvenil, cuyo contenido todavía hoy reconozco como mío, pero cuya forma era insuficiente. Creía haberme limitado a presentar puramente los hechos; pero, en realidad, esboqué una verdad del ser del hombre, la que a mí me había sido dada, la concebí como síntesis de polaridades y mostré dondequiera el aluvión de desviaciones, vaciamientos y tergiversaciones. Era filosofía escondida que se tenía objetivamente por psicología objetiva.<sup>47</sup>

¿Y las fuentes de inspiración filosófica para tal obra? Jaspers reconocía sin rodeos en el mismo escrito que "entre los contemporáneos ya muertos, debo lo que yo pueda pensar, fuera de las personas más próximas, ante todo a Max Weber, el único".<sup>48</sup> ¿También para la producción específicamente filosófica? Como advirtiendo esta posible duda, Jaspers aclaraba diez años después, en 1951, de donde venía tal inspiración: "Para mí, Max Weber fue el filósofo en persona de nuestro tiempo. Él orientaba en todos los saberes asequibles y al mismo tiempo representaba la pretensión prodigiosamente influyente de hacer lo que se puede".<sup>49</sup> Bueno sí, ¿pero incluso en una obra tan específica de orientación *prima facie* psicológica como la de 1919? Seis años después, en 1957, Jaspers reclamaba para su libro de 1919 el mérito de haber sido "el escrito más temprano de lo que posteriormente se llamó el existencialismo moderno" (sin saber que tal mérito puede corresponderle más bien a Lukács, Unamuno o incluso Antonio Caso), y reitera que la fuente filosófica para él mismo venía de Max Weber: "su pensamiento y su naturaleza se convirtieron en parte esencial para mi filosofía, incluso hasta la fecha, como la de ningún otro pensador [...]; en mis escritos filosóficos a menudo está presente", sobre todo porque

...influyó directamente en aquellos años en el borrador de mi *Psychopathologie*, y todavía más en el de mi *Psychologie der Weltanschauungen*, la última vez que lo vi en octubre de 1919 mencionó este libro una hora antes de su partida para Munich, y me dijo en su

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>48</sup> Karl Jaspers. "Mi camino a la filosofía" (1951), en: *Balance y perspectiva*, *Op. cit.*, p. 243.

<sup>49</sup> Karl Jaspers. "Philosophical Autobiography" (1957), en: Paul A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Illinois, 1957, pp. 29-30.



cálido y enfático tono: "te lo agradezco, valió mucho la pena, te deseo que sigas tan productivo". Esas fueron sus últimas palabras para mí.<sup>50</sup>

Más de alguna vez se ha detectado en algunos escritos de Max Weber, especialmente en el de "La ciencia como vocación", que también coincide con el año de 1919, a una fuerte y clara filosofía subyacente, en la específica orientación de lo que posteriormente llegó a conocerse mundialmente como "filosofía existencialista". En 1987, Wilhelm Hennis afirmaría así que la problemática central de Weber no era ni la del capitalismo, ni la de la racionalidad, sino que era fundamentalmente un tema antropológico existencialista, centrado en la cuestión del "tipo de hombre" que tendrá que vivir en las condiciones de un capitalismo burocratizado y deshumanizado en un mundo desencantado. Para Hennis, los únicos que captaron en el pasado esta auténtica y central problemática de Weber, fueron los jóvenes filósofos existencialistas en Alemania durante la década de los años 20: Karl Jaspers, Karl Löwith y Siegfried Landshut.<sup>51</sup> Tal interpretación del significado de la obra de Weber es y ha sido muy discutible, pero lo que no puede negarse es que sus ensayos de sociología de la religión comparada, y en especial los de la ética protestante, inspiraron conceptos y categorías de una de las principales corrientes de la filosofía existencialista contemporánea, así como su diagnóstico cultural y antropológico sobre el significado de la existencia humana en una modernidad desencantada. Y esto, a querer o no, también forma parte constituyente de la guerra académica de los cien años.

### **La tesis weberiana en la sociología del saber de Max Scheler entre 1922 y 1924**

Max Scheler regresaría al tema de Weber y de esa específica escuela filosófica representada por Jaspers en la década de los años veinte, en un ambiente intelectual ya muy modificado frente al que había abordado, casi una década antes, la tesis de Weber desde el punto de vista de la ética. Ahora lo haría, en cambio, desde la perspectiva de una crítica de las *Weltanschauungen* o "concepciones del mundo", y con la clara conciencia de que Max Weber ya había fallecido. El clima dominante en Alemania durante la década de los años veinte no ponía tanto el énfasis en la sociología de la religión de Max Weber, pues daba prioridad a la interpretación de Weber o como político, o como pensador político, o bien como un teórico con un profundo y perspicaz diagnóstico de la crisis de la modernidad, según aparecía éste formulado en su

<sup>50</sup> Wilhelm Hennis. *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, Mohr, 1987, pp. 7-8 y 195.

<sup>51</sup> Ver, Max Scheler. "Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung", *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaft*, vol. 2, 1922, pp. 18-33. Actualmente reimpresso en: Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2ª ed., Munich y Berna, Francke Verlag, 1963, pp. 13-25. La cita que tomamos aquí de la versión reimpressa se encuentra en la página 19.

conferencia de 1919 de "La ciencia como vocación". Precisamente esta última perspectiva es la que adoptó Max Scheler en 1922 para presentar sus más serias objeciones a Weber, ya que entre 1913 y 1916, según hemos visto, más bien apoyó, aunque fuera por sus muy idiosincrásicas razones, a la tesis sobre la ética protestante. Después, al publicar en 1924 el primer trabajo sistemático sobre la "sociología del saber", Max Scheler volvería a apoyarse en los análisis de Weber sobre sociología de la religión, a los cuales veía y apreciaba como modelos precursores de esa peculiar disciplina que para la década de los años veinte fue bautizada como "sociología del saber" y, más concretamente, como "sociología del conocimiento".

El punto medular de los escritos de 1922 donde Scheler critica la concepción de la filosofía y la ciencia en Max Weber reside en considerarlo un *nominalista* que excluye a la filosofía propiamente dicha de sus investigaciones sociológicas, por considerar, en concordancia con tal nominalismo, que el papel de la filosofía debe reducirse a proporcionar los fundamentos lógicos y epistemológicos de las ciencias especializadas o, si se prefiere, a "meramente establecer las precondiciones puramente formales de nuestras ciencias y nuestras valoraciones".<sup>52</sup> Al excluir las consideraciones metafísicas y ontológicas de su concepción nominalista y "voluntarista" de la filosofía, Max Weber excluyó también la "sabiduría" [*Weisheit*] y la filosofía propiamente dicha, pues tanto él como sus "discípulos", entre los cuales Scheler enumera a Karl Jaspers y Gustav Radbruch, incluyeron en el mismo saco, con el membrete de "filosofía profética",<sup>53</sup> a pensadores tan distintos como Sócrates, Platón, Aristóteles, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schopenhauer o Hartmann, quienes no se concebían a sí mismos ni como "policías de las ciencias" en el sentido de ser meros epistemólogos formalistas, ni tampoco meros intérpretes de las *Weltanschauungen* de los demás, para dedicarse a "comprenderlas" [*verstehen*] en términos psicológicos o sociológicos.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Cfr. Karl Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*, *Op. cit.*, p. 5. "Was eine Psychologie der Weltanschauungen sein könne, wurde im Gegensatz zur prophetischen Philosophie charakterisiert" ["Lo que puede ser una psicología de las concepciones del mundo puede caracterizarse por su oposición a una filosofía profética"].

<sup>53</sup> Max Scheler. "Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung", *Op. cit.*, p. 20. Max Weber adjetivó su sociología como "comprensiva" en 1913 en expresa referencia al tipo de "psicología comprensiva" que Jaspers había presentado en su libro, también de 1913, intitulado *Psicopatología general*. Cfr. Max Weber. "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913) en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 175-221.

<sup>54</sup> Max Scheler. "Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung", *Op. cit.*, pp. 14-15. Tanto la cita bíblica, como las recomendaciones de Weber para ya no esperar a nuevos profetas y salvadores se encuentra en: Max Weber. "La ciencia como vocación" (1919), en *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, pp. 230-231. Ver mi libro de 1997, de inspiración weberiana, donde también analizo la enorme importancia filosófica de esa conferencia, aunque en un sentido muy diferente al de la crítica de Scheler: Cfr. Francisco Gil Villegas M. *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger*, México, FCE, 1997, pp. 219-223.



La conferencia de Max Weber de 1919 sobre "La ciencia como vocación", termina en efecto con una cita proveniente de las profecías de Isaías, a partir de la cual, según el sarcasmo de Scheler, "Weber se nos pone un poco misterioso" cuando menciona que al preguntársele al centinela edomita de la época del Exilio si todavía era de noche, respondía: "La mañana ha de venir, pero es noche aún; si queréis preguntar, volved otra vez", con lo cual Weber daba a entender que si los judíos llevan más de dos mil años esperando al Mesías y "todos conocemos su estremecedor destino", la lección que debe extraerse de ahí es que, en nuestra circunstancia actual, ya no podemos esperar a que lleguen ni nuevos profetas ni el Mesías, sino que hay que ponerse a trabajar "y responder, como hombre y como profesional, a las exigencias de cada día".<sup>55</sup> Tal interpretación, según Scheler, implica una *Weltanschauung* muy específica, cuya presencia demuestra que también Max Weber rebasaba los límites atribuidos por él tanto a la filosofía como a la ciencia.

Pues por mucho que se quiera hacer pasar subrepticamente a esa *Weltanschauung* como algo derivado de la estricta concepción científica del mundo, en realidad eso es imposible porque, según Scheler, "el punto central en el que estoy completamente de acuerdo con Max Weber es en su afirmación con respecto a que la Ciencia –en el sentido más estricto y serio en el que debe ser entendida– no tiene esencialmente ningún significado para ganar, desarrollar o formular [setzung] una *Weltanschauung*".<sup>56</sup> Pero de esto no debe concluirse tampoco, como lo hacen "Weber y sus amigos (Salz, Jaspers, Radbruch)" que la filosofía deba por ello ser disuelta en un mero estudio de teorías de las concepciones del mundo<sup>57</sup> (cuya paternidad, aunque Scheler no lo mencione así en esta cita, proviene más bien de Dilthey), ni que la filosofía tenga una función vergonzante que deba "escondese debajo de la mesa, no sólo en términos de sus logros actuales, sino incluso en cuanto esencial modo cognitivo de la humanidad en general".<sup>58</sup>

La crítica de Scheler a la concepción de la filosofía y la ciencia de Max Weber continúa en otro escrito también redactado en 1922, mas no publicado en esa época, sino hasta 1960 en el *anexo de manuscritos póstumos*, incluido la segunda edición

<sup>55</sup> Max Scheler. "Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungsetzung" (1922), *Op. cit.*, p. 17. Debe recordarse por otro lado que, en el mundo cultural germánico de esa época, se consideraba que el sarcasmo de Max Weber contra quienes querían ver "visiones", ya fuera del mundo (*Weltanschauung*) o de "esencias" (*Wesensschau*), y que harían bien en "irse al cine" y no buscarlas en la ciencia, estuvo dirigido fundamentalmente contra Max Scheler. Ver mi nota en: Max Weber. *EP*, edición FGV., México, FCE, 2003, nota crítica a la p. 15 del texto original, desarrollada en las páginas 301-302.

<sup>56</sup> Max Scheler. "Weltanschauungslehre...", *Op. cit.*, p. 19.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Ver Max Scheler. *Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart)* (1922), ["Max Weber y la exclusión de la filosofía: (Sobre la psicología y la sociología del modo nominalista de pensar)"] en: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2ª edición revisada con anexos editados por María Scheler, Munich y Berna, Francke Verlag, 1960, pp. 430-438.

del volumen de sus obras completas dedicado a los temas de la "sociología del saber".<sup>59</sup> Ahí Scheler critica a Weber por "excluir" la filosofía de sus análisis sociológicos dada su "manera nominalista" de pensar, sin reparar en que también la ciencia se apoya necesariamente en una metafísica: la metafísica pre-crítica de la "visión naturalista del mundo" [*der "natürlichen Weltanschauung"*].<sup>60</sup> En cuanto pensador nominalista, Max Weber parte de tajantes separaciones entre una ciencia especializada positiva por un lado, y los poderes irracionales y decisionistas en la configuración de las visiones del mundo por el otro, sin ser capaz de integrarlos debido "a la absoluta falta de comprensión y exclusión de ese mediador entre fe, religión y ciencia positiva que es el único que merece el nombre de *Filosofía*".<sup>61</sup>

Para Scheler, Max Weber fue un pensador titánico, rico en categorías conceptuales pues conocía todas las categorías de la relación intelectual con el mundo, exceptuando una sola: la de la sabiduría [*Weisheit*]. Y es precisamente esa sabiduría la que, desde Sócrates, permite integrar en una unidad todas esas cosas que Max Weber separaba tan tajantemente, lo cual, dice Scheler, no es de extrañar porque Weber era demasiado alemán y demasiado protestante y eso lo convertía en un pensador demasiado riguroso, rígido y estricto, lo cual lo condujo "a vetar todo tipo de filosofía que fuera algo más que la fundamentación lógica y epistemológica de las ciencias especializadas, a partir del umbral de los modos legítimos del conocimiento".<sup>62</sup> Y como Max Weber era un pensador nominalista hasta la raíz, y no tan sólo en el aspecto doctrinal lógico o ético, fue incapaz de prestar atención "al gran movimiento antinomialista de la filosofía contemporánea que empezó con el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl".<sup>63</sup> Prisionero del marco conceptual del neokantismo de Rickert, Max Weber no aprovechó la salida que ofrecía la fenomenología pues siguió considerando que "todo pensamiento conceptual simplemente se propone superar una infinita multiplicidad de hechos, tanto intensa como extensivamente", con lo cual se quedó en la simple construcción doméstica de tipos ideales "cuyo único valor reside en darle orden a una masa amorfa de materiales históricos".<sup>64</sup> En cambio, para "un no nominalista como nosotros" – afirma Scheler – jamás se presentan los dilemas y aporías en los que cae Max Weber, pues la postulación de la existencia objetiva de las ideas y valores, más allá de los convencionalismos o decisiones subjetivas del pensador, es lo que permite superar los dualismos y escisiones, porque "para quien sepa que la idea existe objetivamente, y que es válida lo mismo para las cosas como para el espíritu" se encuentra ya en el camino hacia "la sabiduría en cuanto comprensión de la esencia del mundo que dirigirá

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 431.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 432.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 433.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 434.

su captación conceptual de la existencia y también le indicará las demandas normativas que puede hacerle al mundo".<sup>65</sup>

De tal modo que para Max Scheler ser un nominalista equivale a algo horrible no sólo por la inseguridad que debe dar el andar por ahí, en el mundo, sin una guía fija e integradora que resuelva todos los problemas: éticos, lógicos, científicos, estéticos, religiosos y de significado de la existencia, tanto aquí como en el más allá, sino también por otras cosas aún más tremebundas: a saber, la de caer en la majadería de moda de ser un demócrata, y además pluralista y parlamentario. En efecto, dado que todo tipo de nominalismo siempre encuentra a su peor enemigo en la idea de un Ser con contenido, su tendencia íntima es la de tener siempre un efecto *negativo*, de disolución y, peor aún, de "revolucionario cultural [kulturrevolutionär], mas no en el sentido positivo de una visión para obtener una cultura mejor y más elevada, sino por principio". Y eso es sumamente peligroso porque "la esencia de la manera de pensar nominalista es la *Crítica*, no la construcción; la *Disolución*, no la creación", lo cual lleva de manera natural a que, en su expresión sociológica, desemboque en todas aquellas bajezas contemporáneas que podrían resumirse "llamándolas por su nombre, en "el *singularismo*, el *individualismo*, el *liberalismo*, la *democracia formal*, el *contractualismo*, el *convencionalismo* y el *atomismo social*".<sup>66</sup>

En suma, para un alemán conservador y católico, escribiendo en la República de Weimar en el año de 1922, lo peor que podía haber ocurrido era el caos de la parálisis parlamentaria, con su pluralidad de ideologías y cosmovisiones, el contractualismo y la democracia formal impuestas desde fuera por el Tratado de Versalles, y en donde se había perdido la seguridad del orden y del liderazgo capaz de tomar decisiones efectivas, en vez de pasársela discutiendo, "críticamente", en las asambleas parlamentarias. Criticar y disolver, en vez de construir y crear, era la actividad esencial de esos demócratas nominalistas, de esos *Vernunftrepublikaner*, o republicanos racionalistas como Troeltsch, Rathenau, Ebert, Naumann y Max Weber quienes apoyaron la creación y consolidación del gobierno parlamentario y que, incluso, como ocurrió en el conspicuo caso de Max Weber habían propugnado por esa forma de gobierno desde 1916, es decir, en plena guerra, para acabar participando ¡directamente!, en el colmo de su racionalismo demócrata, legalista y pluralista, nada menos que en la confección de la Constitución de Weimar, la cual legisló ese malhadado sistema parlamentario, pluralista, individualista, crítico, discutiendo y disolvente de la unidad social y nacional. Sólo que a Max Scheler se le podrá acusar de muchas cosas menos de claridad, y él mismo proporcionó en el escrito publicado de 1922 su propia y clara interpretación sociológica del fenómeno aquí apuntado, cuando afirmó que el gran interés por el estudio de la pluralidad de concepciones del mundo o

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>66</sup> Max Scheler. "Weltanschauungslehre...", *Op. cit.*, p. 26.

*Weltanschauungen*, en el contexto de la República de Weimar, tenía en última instancia un fundamento político, porque

El hecho de que ese interés se haya desarrollado de manera tan fuerte en Alemania en las actuales circunstancias, y de que incluso se crea que puede desplazar a la filosofía y la teología, tiene su profunda y bien fundamentada explicación sociológica. Como hemos dicho, después de todo es el equivalente del sistema parlamentario dentro de los sistemas de gobierno de las diversas *Weltanschauungen*.<sup>67</sup>

Estas críticas, tan representativas del clima de opinión dominante en Alemania durante los difíciles primeros años de la República de Weimar, serían repetidas por Max Scheler en 1924 en sus "Problemas de una sociología del saber", indiscutiblemente el primer gran estudio sistemático sobre el tema de la *Wissenssoziologie* o "Sociología del saber", posteriormente mejor conocida como "sociología del conocimiento" en virtud de la difusión que dio de ella Mannheim en el mundo anglosajón a partir de la traducción al inglés de *Ideología y Utopía* en 1936. En 1924, inmediatamente después de quejarse porque la democracia imperante y ensanchada se está convirtiendo en un grave peligro para "la libertad espiritual", la ciencia y la razón, pues en su proceso de expansión incluso llega a incluir "a las mujeres y los niños medio crecidos", Scheler vuelve a cargar contra Max Weber y su escuela por ser tan representativa de esa nefasta tendencia:

La moderna teoría relativista de las *Weltanschauungen* —como la han introducido W. Dilthey, M. Weber, K. Jaspers y Radbruch, éste en su filosofía del derecho— es el reflejo teórico de este parlamentarismo democrático que se convierte en *Weltanschauung* donde se discute el sentido de todas las opiniones posibles, sin afirmar nada; en el que se discute sin decidir; en el que se renuncia conscientemente a convencerse unos a otros, a la manera en que el parlamentarismo siempre lo presupuso en su época de florecimiento.<sup>68</sup>

Después de este párrafo, Scheler cita a pie de página su artículo publicado en 1922 sobre la teoría de las concepciones del mundo ya analizado, donde reitera que "esta disciplina no debe intentar sustituir a la metafísica, como tampoco la ciencia de la religión a la teología".<sup>69</sup> El "rescate" de la metafísica es fundamental para Scheler, y por ello aplicará la ley de los tres estadios de Comte a Dilthey, Max Weber y Jaspers porque ellos "marchan al lado de los viejos positivistas" al considerar que la ciencia

<sup>67</sup> Max Scheler. *Sociología del saber* (1924), trad. José Gaos (1935), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, p. 104. Hemos modificado ligeramente la traducción de Gaos dejando *Weltanschauung* en el original y corregido alguna falla en la sintaxis.

<sup>68</sup> *Ibidem.*, nota de pie de página N° 1.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 88.

supera a la metafísica, pero a diferencia de esos positivistas, y de manera supuestamente incongruente, preservan sin embargo la importancia de la religión, la cual debería ser superada, de acuerdo a esa "ley", incluso antes que a la metafísica.<sup>70</sup> Tal error parece derivar de la tendencia de Weber y Jaspers a reducir a la metafísica a una forma de religión, lo cual para Scheler es, por supuesto, una grave equivocación que se comete cuando la metafísica es simplemente vista como "una profecía de índole religiosa o poética, racionalizada contra todo derecho, comprimida más tarde en un sistema (la 'filosofía profética' de M. Weber y K. Jaspers)".<sup>71</sup> No obstante, Scheler reitera los puntos en los que concuerda con la visión de la ciencia que Weber había presentado en su conferencia de 1919 sobre "La ciencia como vocación", aún y cuando también remite a sus reservas frente a la misma de su artículo de 1922. Con respecto a lo primero Scheler afirma que "asiento a todo lo que Max Weber desarrolló en su, con razón famosa, conferencia *Der Beruf der Wissenschaft*", misma que postulaba, según las palabras de Scheler, como "la ciencia positiva, cuanto más positiva y rigurosa se ha hecho, y cuanto más resueltamente elimina de su seno los juicios de valor encubiertos y disimulados, tanto más responde sólo a la técnica de la vida, no a la ética de la vida".<sup>72</sup> Con respecto a las reservas, aunque un poco más adelante vuelve a referirse a esa conferencia de Weber y la elogia en cuanto producto "de un autor de tan altas dotes", lo cierto es que a Scheler le sirve para llevar agua a su molino por las limitaciones que Weber encontró ahí respecto a los alcances cognoscitivos de la ciencia positiva, lo cual demuestra para Scheler "lógicamente" que "estas ciencias deben ser sustituidas justamente por una metafísica gnóstica y plenamente personal de la [Ideenschau o] 'intuición de las ideas'".<sup>73</sup>

No obstante, y a pesar de estas críticas, lo cierto es que en 1924 Max Scheler saquea los ensayos de sociología de la religión de Max Weber para desarrollar diversos aspectos de su propia "sociología del saber". Ponemos aquí tan sólo algunos

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 196. En nota al pie es cuando Scheler afirma que concuerda con Weber, pero por otra parte remite a su crítica de esa conferencia de Weber en su artículo de 1922 sobre "Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung", expuesta y analizada por nosotros más arriba.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 201. Traducción ligeramente corregida de acuerdo al original. Ver Max Scheler. "Probleme einer Soziologie des Wissens", en *Die Wissensformen und der Gesellschaft*, Op. cit., p. 157.

<sup>73</sup> Max Scheler. *Sociología del saber*, Op. cit., p. 43. "¿Cuáles de los factores reales, en las formas que toman en cada caso, cierran y abren en primero, segundo o tercer término las 'esclusas' que dan paso a la expansión real de las potencias espirituales?" Dos páginas antes Scheler cita la introducción general de Weber a sus *Ensayos de sociología de la religión*, mediante la cual supuestamente es Weber quien concuerda con Scheler en 1924, aun y cuando Weber murió en 1920, cuando Scheler todavía no escribía una sola línea sobre "sociología del saber". De cualquier modo, tal cita a Weber, al lado de otras a Dilthey y Troeltsch, se anexa al siguiente párrafo donde Scheler presenta su metáfora de las esclusas: "La historia real no determina, pues, en modo alguno, el núcleo de sentido positivo que haya en las obras del espíritu, pero sí pone o quita obstáculos, retrasa o acelera la realización de este núcleo de sentido. Para emplear una imagen; abre y cierra en determinada forma y orden las esclusas de la corriente del espíritu" (p. 41).

ejemplos. Así como Weber había utilizado en 1916 la metáfora del "guardagujas" para explicar la forma de interrelación de las ideas con los intereses, Scheler usa en 1924 la metáfora de unas "esclusas" controladas por factores reales que abren o cierran el paso a las ideas y "potencias espirituales" en el proceso de cambio social.<sup>74</sup> Si en su "Introducción general" de 1920 a sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, Max Weber había apuntado la posición central y privilegiada de Occidente para el desarrollo de la ciencia y en general del desarrollo del "racionalismo de dominio del mundo" por su esencia técnica e instrumental, otro tanto hace Max Scheler en 1924 parafraseando literalmente esa idea al contrastar la actitud occidental con la del desprendimiento budista y otorgándole un reconocimiento en nota de pie de página a la *Religionssoziologie* de Max Weber.<sup>75</sup> Si el pluralismo metodológico de Weber señalaba que no debe haber explicaciones causales unilaterales ni de los factores religiosos por los procesos económicos, ni de éstos por la religión, así como que ésta última tiene sus propias leyes internas de racionalización, independientes a la determinación social, otro tanto expresa Scheler en 1924 pero en explícito reconocimiento a Weber, cuando afirma:

Max Weber ha aducido en su *Religionssoziologie* una gran abundancia de ejemplos para esta relación mutua entre la organización de clases y el mundo de objetos religiosos; pero podrían aumentarse todavía a gusto de uno. La sociología de la religión ha de evitar una interpretación causal de estas correspondencias de sentido, sea en la forma de la interpretación económica de la historia o en otra cualquiera.<sup>76</sup>

Finalmente están las cuestiones que Scheler toma específicamente del análisis weberiano sobre el protestantismo. Así, si en 1920 Max Weber había apuntado ya la posible conexión entre la Reforma protestante y el desarrollo científico del siglo XVII, que posteriormente desarrollaría en detalle Robert K. Merton en su tesis doctoral de 1938, Max Scheler también encuentra en 1924 que el nexo entre la génesis de la nueva ciencia y la Reforma protestante...

...consiste en haber derivado hacia el trabajo en el mundo y la profesión [Beruf] todos los cuantos de energía psíquica, que en una iglesia

<sup>74</sup> *Ibid.*, pp. 205-206. "Si bien la ciencia especializada y positiva europea es universal en cuanto al contenido y valor de sus resultados y dentro de los límites de su finalidad técnica, por su origen es un producto sólo europeo, esto es, el producto de un conjunto de pueblos absolutamente individual y único y de su historia. La valoración positiva incondicional y la elección de semejante imagen del mundo verdadera y justa, por medio de la cual se torna dominable y derivable el mundo, supone ya toda una serie de posiciones metafísicas y religiosas, que a su vez proceden de la metafísica y la religión específicamente occidentales".

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 86, nota de pie N° 2.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 126-127. Hemos modificado ligeramente la traducción de Gaos y agregado entre corchetes la palabra alemana *Beruf* (ver, Max Scheler. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Op. cit., p. 101).

sacerdotal con una técnica mágica y un relativa autosalvación por medio de "obras" internas y externas estaban dirigidos a la Divinidad y a las cosas divinas [...]. Cuando más tarde caen estos vínculos religiosos de los hombres en general, como sucedió por todas partes, dentro de poderosas élites de formación, en la génesis que pronto empezó, de la época de la Ilustración, tuvo que quedar como "resto" un racionalismo puramente inmanente al mundo y una plena autonomía de los sectores profanos de la cultura frente a todos los vínculos religiosos.<sup>77</sup>

En este párrafo pueden detectarse varias huellas indelebles del ensayo weberiano sobre el protestantismo aunque Scheler no lo cite: por un lado la noción del ascetismo intramundano [Innerweltliche Askese] y su vocación [Beruf] profesional para el trabajo; por otro, el carácter mágico del catolicismo, interpretación weberiana que ya no parece molestar tanto a Scheler en 1924 a raíz de que un divorcio para casarse con una alumna lo había alejado de la Iglesia católica; y finalmente el proceso de desencantamiento del mundo [Entzauberung der Welt] intensificado por el racionalismo ilustrado que separa y otorga autonomía a los sectores profanos de la cultura, primordialmente el conocimiento científico, frente a la autoridad de la religión. De cabo a rabo, pues, este es un párrafo tomado de los ensayos de Weber sobre el protestantismo.

Lo mismo puede decirse de otro párrafo en la obra de 1924 de Max Scheler quien, en vez de referirse directamente a Weber, cita más bien como fuente a un epigono del sociólogo de Heidelberg, pero no por ello es posible borrar la clara formulación de la tesis weberiana sobre el protestantismo parafraseada por Scheler al siguiente tenor:

Con su doble mandamiento "trabaja y no goces" es el Cristianismo, por lo pronto en sus órdenes [monásticas], pero difundiendo desde ellas este espíritu también en el mundo laico, el primer fermento originario de ese espíritu de acumulación sistemática en orden a la riqueza material que es una forma previa de la voluntad capitalista de adquirir.<sup>78</sup>

Dos páginas más adelante Scheler vuelve a referirse a esta misma tesis, y aunque ahora sí cita a Max Weber, lo hace en un intento por interpretar su tesis en

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 210. Scheler cita como fuente al trabajo de Bruno A. Fuchs de 1914, mismo que expande la tesis weberiana sin cuestionarla. Cfr., Bruno A. Fuchs. *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen* [El espíritu de la sociedad burguesa capitalista. Una investigación sobre sus fundamentos y requisitos] Munich y Berlín, Editorial R. Oldenburg, 1914 (El subtítulo no lo cita Scheler y por eso no aparece en la traducción de Gaos; por otro lado Scheler se equivoca al citarlo con fecha de 1915 pues la correcta es 1914).

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 212. Hemos corregido ligeramente la traducción de Gaos de acuerdo al original en alemán, ver Max Scheler. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Op. cit., p. 165.

términos de factores políticos, que por otro lado y paradójicamente, tampoco logran borrar su procedencia weberiana al emular con evidencia inocultable la sociología de la dominación incluida en *Economía y Sociedad*:

Igualmente conocida es la interna conexión entre una exclusiva religiosidad de la gracia (en Calvino, sobrestimado de un modo significativo por M. Weber, y expresada simplemente con máximo relieve) –aristocratismo religioso– y una democracia política y eclesial [por un lado], y el triunfo creciente del espíritu técnico y científico-positivo sobre toda metafísica y los restos de la técnica mágica [...] Este proceso no sólo responde al triunfo de los príncipes y de los Estados territoriales sobre el poder imperial, sino que [...] tiene su causa suprema en la alianza de dichos poderes políticos con la joven y ambiciosa burguesía de las ciudades. No se trata, pues, ni de una evolución de la religión, de la metafísica y de la ciencia dirigida por la pura lógica del sentido ni de una evolución determinada primariamente en modo económico. Sin los príncipes territoriales, las nuevas doctrinas religiosas de los reformadores se habrían quedado solitarios y sin influencia.<sup>79</sup>

La tesis weberiana sobre el protestantismo tuvo así una enorme influencia en el libro de Max Scheler de 1924 sobre la sociología del saber, más de la que éste estuvo dispuesto a reconocer, pese a que en más de una ocasión el reconocimiento a Weber por parte de Scheler se hace con generosidad y admiración inocultable, por lo menos en lo que se refiere a su trabajo sustantivo. Si se compara el texto de Scheler de 1924, con el que Karl Mannheim publicaría en 1929 con el título de *Ideología y Utopía*, el primero exhibe una mayor influencia de los escritos weberianos sobre la sociología de la religión, aunque en el segundo sea posible detectar una mayor dependencia hacia "La política como vocación" para la construcción de los cinco tipos ideales del pensamiento político administrativo.<sup>80</sup> En *Ideología y Utopía* no aparecen pues tantas referencias, explícitas o implícitas, ni a la sociología de la religión de Weber, ni a su tesis sobre el protestantismo. En cambio, en la obra de Scheler de 1924 lo tomado prestado de Weber en este sentido es mucho mayor e

<sup>79</sup> Ver al respecto mi estudio donde actualizo esos cinco tipos ideales y demuestro la deuda de la primera edición alemana (1929) de *Ideología y Utopía* de Mannheim hacia la teoría política de Max Weber, en especial en el capítulo "Perspectivas de una ciencia política. Relación entre la teoría social y la práctica política". F. Gil Villegas M. "Los fundamentos políticos de la teoría de la administración pública", *Foro Internacional*, Nº 131, enero-marzo de 1993, pp. 30-53.

<sup>80</sup> Marianne Weber. *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926. Hay dos traducciones al español: Marianne Weber. *Max Weber. Una Biografía*, trad., Javier Benet y Jorge Navarro, Valencia, Generalitat Valenciana, 1995; y Marianne Weber. *Biografía de Max Weber*, trad. María Antonia Neira Bigorra, México, FCE, 1995. A diferencia de la española, la edición mexicana incluye todas las notas explicativas de Harry Zohn, traductor y editor de la versión estadounidense de 1975.

inocultable, y por eso Max Scheler ocupa un prominente lugar en la Guerra académica de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, por participar con interesantes y valiosas aportaciones en dos décadas seguidas.

### **Max Weber como no filósofo según el neokantiano Rickert**

Con motivo de la aparición en 1926 de la biografía de Max Weber escrita por su viuda, Marianne Weber,<sup>81</sup> se publicaron en la prensa alemana diversos comentarios sobre Weber que en vez de concentrarse en el texto biográfico y hacer una reseña crítica del mismo, más bien elaboraban su propia y personal impresión sobre el "héroe" fallecido, y quizá también sobre la ejemplar abnegación de su viuda para escribir una biografía tan completa y "objetiva" en homenaje de su compañero. Uno de esos artículos fue el de Heinrich Rickert, publicado en el *Frankfurter Zeitung* el 16 de junio de 1926 y aunque en su título hacía referencia a la biografía de Marianne,<sup>82</sup> en el contenido se refería a ésta de pasada en un solo párrafo, pues el resto estaba dirigido a demostrar que Max Weber no había sido un filósofo y que su "lugar en la ciencia" era el haber sido un admirable investigador especializado en temas históricos y sociológicos. Como tal artículo era, en el fondo, un intento de refutación del discurso fúnebre de Karl Jaspers en 1920, quien había calificado a Max Weber no sólo de filósofo, sino del "único en nuestro tiempo",<sup>83</sup> el prurito de las divisiones disciplinarias del riguroso y esquemático Rickert lo llevó a escribir, en más de una ocasión, las razones por las cuales Weber no debería ser llamado un filósofo y su artículo de periódico de junio de 1926 pronto fue ligeramente aumentado para publicarse con otro título, "Max Weber y su posición hacia la ciencia".<sup>84</sup>

Heinrich Rickert había sido compañero de estudios de Max Weber desde el bachillerato en Berlín, cuando sus respectivos padres eran compañeros parlamentarios en la capital alemana. Por tal razón Rickert podía jactarse en su artículo al afirmar: "yo conocí bien al joven, saludable y alegre Max Weber, lo cual hoy en día no muchos más pueden decir".<sup>85</sup> Su obra como epistemólogo influyó decisivamente en la metodología sociológica de Max Weber, aún y cuando éste modificó sustancialmente las ideas y términos que tomó de Rickert y les dio alcances y posibilidades de aplicación operativa que rebasaban en muchos sentidos al marco neokantiano. La noción de

<sup>81</sup> Heinrich Rickert. "Das Lebensbild Max Webers", *Frankfurter Zeitung*, 16 de junio de 1926, reproducido en: René König y Johannes Winkelmann (comps.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Opladen, 1985, pp. 109-115.

<sup>82</sup> Karl Jaspers. "Max Weber" (1920), en *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, Op. cit., pp. 1-14.

<sup>83</sup> Heinrich Rickert. "Max Weber und Seiner Stellung zur Wissenschaft", *Logos*, vol. 15, 1926, pp. 222-237.

<sup>84</sup> Heinrich Rickert. "Das Lebensbild Max Webers", Op. cit., p. 110.

<sup>85</sup> Heinrich Rickert. "Vorwort zur dritten Auflage", *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübinga, Mohr, 1921, pp. xix-xx.

"tipo ideal", sin embargo, no la tomó Weber de Rickert, sino de la Teoría General del Estado del jurista Georg Jellinek, pero también aquí Weber modificó sustancialmente, para enriquecerla, tal idea conceptual. De cualquier modo, Rickert siempre se sintió orgulloso de haber gestado diversos elementos de un material conceptual posteriormente reelaborado por Weber para sus específicos objetivos de investigación sociológica, y como Weber jamás aceptó que lo clasificaran como filósofo, Rickert tenía relativamente razón en protestar por la provocadora alocución de Jaspers. La tercera edición de la principal obra de Rickert. *Los límites de la construcción de conceptos en las Ciencias Naturales*, fue dedicada a Max Weber en octubre de 1921, con expreso orgullo porque había servido de cantera conceptual y "filosófica" para "orientar" a su colega y amigo en su investigación empírica especializada. En el prólogo a esa tercera edición, Rickert todavía se inclina a considerar a Weber como un político que no se sentía a gusto en sus funciones académicas:

Mis cercanas relaciones con Max Weber se remontan al tiempo en que ambos estábamos en Friburgo, al inicio de nuestras tareas académicas. Weber era entonces no sólo un hombre de ciencia, sino también un político. Pero su ardiente amor a la Patria y su poderoso temperamento no le hacían nada fácil acomodarse a la cátedra y separar los juicios históricos o teóricos de la economía política, de las influencias de poderes vitales suprarracionales (Überrationaler Lebensmächte). Pues intensa era también para él, cuyo intelecto no era menos fuerte que su voluntad, la necesidad de llegar a la plena claridad de aquello que en la historia se ha llamado "ciencia" en sentido estricto [...] Pero de cualquier modo, no debería llamarse a Weber un filósofo en caso de que quiera caracterizarse con rigor científico. Tal palabra sólo podría aplicarse en un sentido muy vago. Él mismo nunca quiso hacer trabajo filosófico científico, como varias veces lo proclamó. Y para nada se le hace justicia al significado de este hombre único cuando se le cuenta, como lo hizo incluso el mismo Troeltsch, entre los "neokantianos", o se le señala, junto a Windelband y a mí, como "la tercera figura principal" de la "escuela" del sudoeste alemán. Estaríamos muy orgullosos de que así fuera, en caso de ser verdad, pero Weber no pertenecía científicamente, para decirlo como Goethe, a ningún gremio.<sup>86</sup>

Resulta muy interesante observar cómo veía el filósofo neokantiano al trabajo estrictamente sociológico de su colega Max Weber, pues concluye que Weber sufrió una metamorfosis de historiador en sociólogo o, para ponerlo en términos rickertianos, de científico "ideográfico" a científico "nomotético":

<sup>86</sup> Heinrich Rickert. "Das Lebensbild Max Webers", Op. cit., p. 112.



Si se considera sólo el lado teórico, el meollo del cambio puede ser fácilmente descrito. Weber permaneció siendo el investigador especializado que siempre fue, pero él no tan sólo extendió su ámbito más allá de los tópicos que le habían interesado políticamente desde su juventud, sino que también cambió su manera de presentarlos. En su juventud él estaba muy agradecido sobre todo con el marxismo. Pero pronto empezó a ver a través del mismo su unilateralidad, y empezó a poner cada vez mayor atención en comprender la influencia de las llamadas "fuerzas espirituales", en especial la religión, en los intereses "materiales", es decir, en la vida económica. Esto lo llevó más allá de consideraciones puramente históricas, es decir, más allá de la representación individualizada de acontecimientos concretos y específicos, en un intento por descubrir patrones generales de conexión en la vida cultural de la sociedad. Así el historiador que se apega a lo único y específico de los casos individuales, se transformó en el sociólogo que generaliza. A través de este inevitable combate contra la llamada filosofía materialista de la historia, Weber llegó a la frontera de los problemas filosóficos. Al mismo tiempo, él siempre puso a prueba con el máximo cuidado posible sus generalizaciones, y siempre rechazó cualquier filosofía de la historia en sentido estricto.<sup>87</sup>

Esta peculiar manera de negar la problemática filosófica del pensamiento weberiano nunca sería aceptada por Jaspers, quien con el tiempo le demostraría a Rickert que podía ser mucho más filósofo que cualquier neokantiano, pero hubo otros que también defendieron en la década de los 20 en Alemania posiciones parecidas a la de Jaspers y contrarias a la de Rickert, entre las que sobresale la de Landshut.

### **La temática fundamental de Weber es filosófica responde Siegfried Landshut**

En 1929 Siegfried Landshut, judío alemán y prominente futuro ciudadano de Israel, publicó un importante texto introductorio de sociología, donde definía al objeto y problema original de ésta como la de ser una "ciencia del hombre" al estar fundamentada en el problema de la libertad y la igualdad, antes de convertirse en una ciencia técnica de "la sociedad" y olvidar así su temática original y central.<sup>88</sup> Buena

<sup>87</sup> Siegfried Landshut. *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie* [Crítica de la sociología. Libertad e igualdad como problema original de la sociología], Munich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1929. Reproducido posteriormente, junto con otros ensayos en: S: Landshut. *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied y Berlín, Luchethand, 1969, pp. 11-117. Citaremos aquí esta última versión.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 55-63 y 67-117.

parte del texto de Landshut discute las influencias humanistas de la tradición del Derecho Natural en Lorenz von Stein y el propio Karl Marx para probar su punto, porque, después de todo, el problema central de Marx era el de la emancipación de la "dominación del hombre sobre el hombre", a fin de alcanzar la auténtica libertad e igualdad del ser humano.<sup>89</sup> La observación por parte de Landshut sobre la problemática esencialmente humanista de Marx no deja de ser notable si se toma en cuenta que su crítica fue escrita tres años antes de que fueran publicados por primera vez en Alemania los Manuscritos económicos filosóficos donde, efectivamente, es posible confirmar la perspectiva interpretativa que ve "en el problema del hombre" a la temática y problema filosófico central de Karl Marx.<sup>90</sup>

No obstante, en una sección previa de su texto,<sup>91</sup> Landshut también sostiene que al haber tomado como objeto de su estudio al problema del desarrollo del capitalismo moderno y su racionalización, Max Weber tenía no sólo una "identidad temática" con la de Marx,<sup>92</sup> sino que también tomaba como punto de partida su manera de plantear el problema de "las aporías del capitalismo", las cuales, al no ser exclusivamente económicas, sino sobre todo sociales, llevaban a "que Marx y Weber, las vieran de la misma manera".<sup>93</sup> En este sentido, Weber no solamente compartía con Marx la perspectiva de la interpretación materialista de la historia, "sino que todo el punto de partida de sus investigaciones de sociología de la religión deben verse como una 'crítica positiva' de la interpretación materialista de la historia".<sup>94</sup> Max Weber había anunciado precisamente así, "Crítica positiva del materialismo histórico", uno de sus cursos en la Universidad de Viena durante 1918, y por eso Landshut intenta reconstruir la manera en que procedía esa "crítica positiva", para lo cual toma como ejemplo precisamente los ensayos sobre la ética protestante en el sentido de que si en éstos, como claramente lo había estipulado Weber en su "Introducción general" o *Vorbemerkung* de 1920, se había limitado a estudiar parcialmente "sólo un lado de la cadena causal" de las relaciones entre religión y economía, en sus demás ensayos sobre la "Ética económica de las religiones mundiales" había abordado ambos lados de la cadena causal.

Ahora bien, al hacer notar Weber en esa misma *Vorbemerkung*, que los determinantes de la ética económica son tan sólo uno de los factores que condicionan religiosamente el modo de conducción de vida, introdujo el requisito esencial de ver

<sup>89</sup> Ver la traducción castellana de esos textos de Marx, mismos que aparecen como apéndice en: Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*, trad. Julieta Campos, México, FCE, 1962. El texto de Fromm defiende de manera muy convincente la interpretación que ve en Marx a un pensador fundamentalmente humanista.

<sup>90</sup> Siegfried Landshut. "Kritik der Soziologie", *Op. cit.*, pp. 34-54.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 65.



a los problemas sociales como una interacción recíproca y plural entre muy diversos elementos en la realidad histórico social, y, es en este sentido, que se convierte de manera inmediata en una "crítica positiva" de la interpretación materialista de la historia, donde la "positividad" de esta crítica sólo puede ser posible porque Weber tomó como punto de partida la problemática planteada por Marx, aún y cuando la atención que pone al factor religioso y de las ideas, mucho más allá del que le asignó Marx, también convierte a esa "crítica positiva" en una auténtica "inversión" de la interpretación materialista.<sup>95</sup> El otro elemento que debe resaltarse en esta "crítica positiva" es que al señalar Weber la importancia de comprender y analizar los contextos motivacionales y de significado de la acción social, apunta al único tema realmente decisivo: el de la naturaleza del ser humano, quien "vive, proyecta y se transforma en este mundo concreto".<sup>96</sup>

La problemática esencial, tanto de Marx como de Weber, resulta así a final de cuentas la del destino de la humanidad, pero mientras el primero buscaba la transformación del mundo y la eliminación de la dominación del hombre sobre el hombre, Weber buscaba más bien entender la auténtica realidad social, la del ser humano, mediante la comprensión interpretativa de los contextos motivacionales y de significado de la acción social.<sup>97</sup> El que se haya ocultado durante tanto tiempo que lo mismo para Marx como para Weber el problema primigenio, perentorio y fundamental es el del destino de la humanidad, del cual deriva todo lo demás, es explicable en función de la pervisión que sufrió la sociología al convertirse en una ciencia técnica que hipostasió a "la sociedad" y se olvidó del ser humano.<sup>98</sup> La interpretación de Landshut permanecería por muchas décadas olvidada, hasta que fue rescatada en 1987 en Alemania por Wilhelm Hennis para reconocerlo como uno de sus propios precursores y, por tanto, como uno de los muy pocos autores (los otros dos fueron Jaspers en 1919 y el heideggeriano Karl Löwith en 1932) que entendieron bien la auténtica problemática de Max Weber ubicada en el tema del destino de la Menschentum.<sup>99</sup> Hennis partiría de la perspectiva interpretativa planteada por Landshut, pero usaría mucho más a los textos weberianos sobre el protestantismo para demostrar como, efectivamente, el tema por el destino de la humanidad era el problema fundamental de toda la obra de Weber.

En 1930, Landshut volvería a repetir en un artículo su original interpretación sobre el significado de la sociología de Max Weber: la problemática fundamental es la

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>96</sup> *Ibidem.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>98</sup> Wilhelm Hennis. *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, Mohr, 1987, especialmente pp. 7, 38, 42, 73, 81, 109 y 187.

<sup>99</sup> Siegfried Landshut. "Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung", *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 7, 1930, pp. 507-516. Reproducido en: S. Landshut, *Kritik der Soziologie und*

del destino del ser humano y ésta perspectiva se origina en su "crítica positiva" del materialismo histórico de Marx.<sup>100</sup> Sólo que en su artículo de 1930 Landshut se apoyó mucho más en el diagnóstico de Weber sobre el proceso de desencantamiento del mundo que aparece en varias partes de la segunda versión de sus ensayos sobre el protestantismo, por lo cual éstos constituyen ya aquí el texto clave para entender su auténtica y original problemática.<sup>101</sup> Weber entendió muy bien que la pregunta decisiva es la que interroga por el destino de la humanidad, en una época "desencantada" y dominada por la racionalidad instrumental y sus formas de organización, con lo cual "regresó al ámbito de la existencia el secreto de las aporías de la vida".<sup>102</sup> En este sentido, la interpretación de Landshut es de carácter "existencialista" y está emparentada, por ello, con la de Karl Jaspers pero también con la de Karl Löwith en 1932 y la de Wilhelm Hennis en 1987.

## Conclusiones

### *Primero Nietzsche y después todo lo demás*

Podemos concluir pues que la relación de Max Weber con la filosofía es en realidad muy compleja. Hay estudios que conectan la noción de racionalidad formal e instrumental de Weber con los fundamentos de la filosofía occidental moderna, desde Descartes hasta Nietzsche, pasando por Leibniz y Kant.<sup>103</sup> Dieckmann conecta así la idea del dominio del mundo del racionalismo cartesiano, y también de la fundamentación metódica del conocimiento, con sus equivalentes de control y acción metódica en el mundo de los calvinistas; si Leibniz había demostrado que nada podía explicarse sin el principio de razón suficiente y, además, había contribuido al dominio de la física mediante su invención del cálculo infinitesimal, otro tanto había descubierto Weber al proporcionar una "razón suficiente" en los diversos elementos que se conjugaron, al lado de la ética protestante, para explicar causalmente (variante explicativa del principio de razón suficiente) el surgimiento del capitalismo moderno basado precisamente en la idea del cálculo de la reproducción del capital; si la metafísica de Leibniz se funda en ese átomo espiritual aislado e incomunicado con los demás que es la monada, tal idea no hace más que reflejar el aislamiento de la conciencia individual calvinista, la cual, al igual que la monada, mantiene contacto espiritual sólo con Dios;<sup>104</sup> si el pietismo de Kant desarrolló la ética del imperativo categórico con fundamento en la idea formal del deber, tal ética no viene más que a

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>102</sup> Johann Dieckmann. *Max Webers Begriff des "modernen okzidentalen Rationalismus"*, Dusseldorf, Zentral Verlag für Dissertationen, 1961, especialmente pp. 24-27 y 59-63.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 77-84.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 75-77.

formalizar los fundamentos de la ética protestante descritos por Weber para los calvinistas puritanos de los siglos XVI y XVII;<sup>105</sup> por último, si Nietzsche describe la naturaleza esencial de la racionalidad occidental en términos de una "voluntad de poder", esto no es más que otra forma de expresar los aspectos de cálculo, dominio y señorío mediante los cuales Weber descubrió e identificó la esencia de la racionalidad instrumental, aún y cuando su despliegue desemboque, paradójica y fatídicamente, en la idea del "desencantamiento del mundo" religioso por medio de la ciencia, lo cual, si se ve bien, no es algo muy diferente a repetir la tremebunda frase de Nietzsche, "Dios ha muerto".

Y precisamente por la influencia y asimilación del pensamiento de Nietzsche es que Weber no se restringió a los límites del racionalismo neokantiano y necesariamente los rebasó al elaborar su diagnóstico de la crisis de la modernidad, con lo cual, sin proponérselo, sentó las bases para el desarrollo de la filosofía existencialista de Jaspers y la preocupación central por el destino del tipo de ser humano que deberá vivir en las condiciones de un capitalismo deshumanizado. Es por este diagnóstico y por la influencia de Nietzsche, detectada también por Thomas Mann desde 1918, que Jaspers vio en Weber al "verdadero filósofo de nuestro tiempo", pues nunca aceptó que se le encasillara, a la manera en que lo hicieron Rickert y Scheler, en el estrecho y rígido caparazón (Gehäuse) de los límites de la razón neokantiana. Hoy en día, cien años después de aparecer la primera versión de sus ensayos sobre *La Ética Protestante*, la figura de Max Weber se presenta cada vez más como la de un pensador interpretado en la línea de Jaspers, y no en la de Rickert, precisamente por la innegable influencia de Nietzsche, quien según Tyrell viene antes que Marx,<sup>106</sup> a lo cual nosotros agregamos que primero es Nietzsche y después viene todo lo demás.

<sup>105</sup> Hartmann Tyrell. "Worum geht es in der 'Protestantischen Ethik'? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers", en: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Freiburg im Breisgau, vol. 41, N° 2, 1990, p. 173. "Nietzsche y Marx son los dioses del trasfondo (y del 'inframundo') de *La ética protestante*. Pero tanto en el contexto de la génesis de la obra como en el de su contenido sistemático (relativos a la comprensión de su problemática) y, sobre todo, por los vibrantes problemas metafísicos y culturales que plantea, lo que vale es: primero Nietzsche, después Marx".

<sup>106</sup> Esto es especialmente difícil de asegurar, pero los principios éticos de Weber le llevaron en vida a rechazar el pangermanismo a ultranza que en algunas ocasiones invadió la Universidad y a sostener una posición de rigor y ecuanimidad difícilmente aceptada por Sombart (Cfr. la biografía de Marianne Weber, 1995:900-902)

## Sombart y Weber

Lidia Girola

Para Marcos Kaplan

In memoriam

### Introducción

Hace un tiempo, poco antes de morir, Marcos Kaplan estaba deshaciéndose de una parte de su inmensa biblioteca, y tuve la fortuna de que me obsequiara un ejemplar del libro *El burgués*, de Werner Sombart. Comencé a leer a Sombart y una pregunta comenzó a formarse en mi cabeza: ¿Por qué, a pesar de lo sugerente e interesante del texto, de que abordaba un tema de suma importancia y de que lo hacía unido de un voluminoso caudal de datos, citas y referencias, ya casi nadie lo leía, ya había perdido la importancia que en su época tuvo?

Por el contrario, seguimos leyendo a Weber, seguimos descubriendo nuevas interpretaciones de su monumental obra, y seguimos disfrutando de sus conocimientos y aprovechándonos de sus ideas.

La pregunta tomó forma más concreta en ocasión de la invitación del Dr. Luis Gómez a participar en la conmemoración de la publicación de *La Ética Protestante* y el espíritu del capitalismo de Max Weber, situación que constituyó un pretexto excelente para proponer algunas posibles respuestas.

El tema puede abordarse desde distintas perspectivas. Una puede ser la que se refiere a las comunidades científicas, cómo y por qué leen y usan la obra de algunos autores y no la de otros.

Otra, puede dedicarse al tema de los contenidos, o sea a una dimensión que ambiciosamente podemos definir como ontológica, y en el caso presente, hace referencia a qué entendió y cómo definió cada autor (Sombart y Weber en este caso) su objeto de estudio (en este caso, el capitalismo).

Otra posible vía de entrada al tratamiento de la cuestión tiene que ver con una dimensión epistemológica: o sea, ¿cómo cada quien abordó su objeto, qué usó para conocerlo y en qué medida esos instrumentos son accesibles a la comunidad disciplinaria que pretende utilizarlos?

Si bien un análisis exhaustivo de todos estos aspectos está fuera de las posibilidades de este trabajo, quiero proponer algunas líneas de problematización en esos distintos niveles.

En el caso de la comunidad científica mexicana, hay que tener en cuenta que primero contó con la traducción de partes de la obra de Sombart, incluso con traducciones de textos de Sombart publicados en revistas accesibles al público culto,

En su crítica a la caracterología simmeliana de la mujer, Marianne Weber argumentó con astucia que hay tantas diferencias, entre un hombre y una mujer, como las puede haber entre dos mujeres o entre dos hombres, esto es, una construyó una poderosa respuesta proveniente del sentido común.

Apoyándose en los trabajos de Max, propuso distinguir entre vocación y profesión, dándole a la primera la calidad de un privilegio, donde igualmente las mujeres pueden encontrar total satisfacción en la objetivación, superando su condición subordinada, para también producir culturalmente.

Gertrude Simmel, quien escribió bajo el pseudónimo de Marie Louise Enckendorf, a diferencia de Marianne pudo disentir de su esposo y se pronunció claramente por la postura de Marianne, afirmando que sentía, incluido su marido, que tenía un profundo desacuerdo con lo que los hombres dicen sobre las mujeres.

Georg Simmel, a pesar de su solidaria simpatía por las mujeres, se opuso a que sus discípulas y admiradoras como lo fue Gertrude Kantorowicz, a la sazón su amante y madre de su hija secreta, (donde el secreto lo era a gritos) escribieran con su propio nombre, pidiéndoles firmar con pseudónimo masculino.

Marianne Weber se conservó como amiga de ambas Gertrudis (la esposa y la amante) como se conservó amiga de la amante de Weber, Else Jaffé.

Este Simmel, de carne y hueso, tenía también sus debilidades y su justificación expresa, somos diferentes e inintercambiables.

No quiero juzgar aquí a la vuelta de cien años ni a Simmel, ni a Marianne Schnitger Weber, creo sinceramente que los conceptos de ambos están rebasados, la historia ha ido por otro lado, por el lado del fracaso de la familia tradicional y por el lado del rompimiento de los tabúes de la sexualidad y la vida (genoma dixit) y claramente por el lado del necesario ascenso de la mujer, que ambos postularon, con sus bemoles.

### VII. Marianne Schnitger Weber a la luz contemporánea

Hoy, no cabe la menor duda, siguen habiendo impedimentos y obstáculos a la plena libertad y desarrollo de la mujer, sin embargo sus logros son innegables, por eso también hoy les digo a mis colegas, que el presente y el futuro de las mujeres contemporáneas es una victoria anunciada, como lo preveía Marianne Schnitger Weber, y también les digo que se vayan acostumbrando, mañana seremos nosotros quienes demanden equidad.

## SEMBLANZA DE AUTORES

### FRANCISCO GIL VILLEGAS M

Profesor investigador del Colegio de México. Doctorado en Estudios Políticos por la Universidad de Oxford. Doctorado en Ciencia Política, Posgrado de la FCPyS, UNAM. Docente en: "Historia de las ideas políticas"; "Introducción a las Ciencias Sociales"; "Teoría Política" en la Maestría en Ciencia Política de la UNAM. Líneas de investigación: El *Zeitgeist* de la cultura europea del primer tercio del siglo XX.; Relaciones entre México y la Unión Europea.

### LIDIA GIROLA

Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Maestra y doctora en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesora investigadora titular en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Sus líneas de investigación son las teorías sociológicas de la modernidad y la historia de la sociología. Actualmente desarrolla una investigación sobre las peculiaridades de la cultura moderna en México y América Latina.

### ALAN ARIAS MARÍN

Licenciado en Filosofía, profesor de la carrera Ciencia Política en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Líneas de investigación: Multiculturalismo y Derechos Humanos.

### FERNANDO PÉREZ CORREA

Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Profesor de Metodología de la investigación en Ciencia Política, miembro del Centro de Estudios Políticos. Director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. 2000-2008.

### CARLOS BALLESTEROS PÉREZ

Licenciatura en Relaciones Internacionales en la UNAM. Doctorado en Sociología en la UNAM. Profesor de carrera adscrito al Centro de Relaciones Internacionales en el área de Política Internacional y Estudios Regionales. Participación en el proyecto de Estudios Europeos UAM-Xochimilco-UNAM. Especialidad en agenda internacional, Europa y Medio Ambiente. Imparte las asignaturas de Política Internacional Contemporánea y Seminario de Titulación.

### ALFREDO ANDRADE CARREÑO

Licenciado y Maestro en Sociología (FCPyS). Doctor en Ciencias Sociales UAM. Profesor de carrera. Coordinador del Programa de Maestría en Estudios

**JOSÉ LUIS TALANCÓN**

Licenciado en Economía, Doctor en Sociología por la UNAM. Profesor del CEPE y la FCPyS. Líneas de investigación: Sociología del Riego.

Este libro se terminó de imprimir el mes de febrero de 2008 en los talleres de Ediciones Quinto Sol ubicados en Melchor Ocampo 39 Col. Tlaxpana cp 11370 en México DF. La impresión digital de interiores se realizó en una máquina Océ 2070.

Con la finalidad de hacer un homenaje a Max Weber, un poco a destiempo en el centenario de la publicación de *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, así como conmemorar, al mismo tiempo, el ciento cuarenta aniversario de su nacimiento, la red de weberianos tuvimos la oportunidad de organizar, con el concurso del Centro de Estudios Básicos en Teoría Social, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, un encuentro bajo la forma del *Primer Coloquio Max Weber. Su obra, su tiempo y su actualidad*, que se celebró en el Auditorio Héctor Fix-Zamudio del Instituto de Investigaciones Jurídicas, con una asistencia fuera de toda expectativa, reuniendo en dos días un registro de más de cuatrocientas cincuenta personas.

Participaron en este esfuerzo colectivo Lidia Girola, Margarita Olvera, Alán Arias, Francisco Gil Villegas, Olga Sabido, Laura Moya, Gina Zabludovsky, Arturo Ballesteros, Carlos Ballesteros, Vania Salles, Juan Rosales, Luis F. Aguilar, Fernando Pérez Correa, Nora Rabótnikoff, José Luis Talancón, Jorge Galindo, Jorge Bartolucci, Roberto Rodríguez, Víctor Alarcón, Alejandro Labrador, Horacio Rádetich, y Luis Gómez.

Todos los participantes son miembros connotados de diversas instituciones educativas mexicanas, entre las cuales destacan, las ahora cuatro unidades de la UAM, el Colegio de México, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la Universidad Iberoamericana, FLACSO, CIESAS, y la propia FCPyS, organizadora del *Encuentro*.

Recuperamos la mayor parte de las exposiciones y solicitamos a sus autores darles forma de artículo, con todas las exigencias y las rigurosidades académicas que se esperan para su dictamen. El resultado es un libro de actualidad, formativo, amplio y plural, que busca contribuir, no a la exégesis de Max Weber, sino a mostrar, dentro de su clasicismo, su pertinencia para la comprensión de su tiempo y de nuestros tiempos. Un libro que permita reconocer al autor, en el contexto de su vida, en la diversidad, coherencia y amplitud de su obra y en la persistencia de su influencia.

