**Nombre, lugar y fecha del evento**: XI Jornadas de Jóvenes Investigadorxs Instituto de investigaciones Gino Germani. 26, 27 y 28 de octubre de 2022.

**Nombre y apellido**: Mamonde Matías.

**Afiliación institucional**: Centro Interdisciplinario de Metodología de la Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP/CONICET).

**Correo electrónico**: matiasmamonde90@gmail.com

**Máximo título alcanzado o formación académica en curso**: Profesor y Licenciado en Sociología. Estudiante de posgrado.

**Eje problemático propuesto**: Eje 9 Teorías, epistemologías y metodologías.

**Título de la ponencia**: Conciencia histórica y método en Max Weber.

**Palabras clave**: Conciencia histórica - Método - Max Weber.

**CONCIENCIA HISTÓRICA Y MÉTODO EN MAX WEBER**

**Mamonde, Matías**

CIMeCS (IdIHCS-UNLP/CONICET)

XI Jornadas de Jóvenes Investigadorxs

Instituto de Investigaciones Gino Germani

26, 27 y 28 de octubre de 2022

**Resumen**

Nos ocupamos de la perspectiva metodológica weberiana para reconocer en ella aspectos pertinentes a las discusiones habitualmente incluidas en los debates teóricos sobre la *conciencia histórica* (Sazbón, 2002). Reponemos algunos tópicos fundamentales en el pensamiento weberiano, tales como el estatuto y alcance del saber sociohistórico, su posible proyección política o el lugar de las nociones de objetividad y subjetividad para el trabajo propiamente científico, e intentaremos reconocer allí modalidades de una particular lectura de la historia de la civilización occidental en general y de la sociedad moderna muy en particular. Así, buscamos conectar las disquisiciones metodológicas weberianas y los sentidos en torno a la ciencia y a la praxis intelectual que allí se construyen, con los análisis sociohistóricos que el propio autor desarrolla al hilo del denominado *desencantamiento del mundo* y del proceso de *racionalización* con ello asociado. Se concluye que en la variada reflexión metodológica weberiana operan no solamente elementos lógicos o estrictamente epistémicos, sino que podemos reconocer modalidades de expresión de una *conciencia histórica* particular, desarrollada en el marco de un profundo trabajo sociológico e historiográfico.

**1. Entramado conceptual del escrito y limitación de la problemática**

Como punto de partida asumimos una noción de *conciencia histórica* en una triple dimensión de análisis; esto es, en tanto instancia que articula el conocimiento de la historia y la sociedad, su apropiación en la praxis individual o social, y su posible proyección política (Sazbón, 2002). La noción *de conciencia histórica*, entonces, otorga un lugar destacado al pasado no sólo como acontecimiento, sino también a los sentidos que se construyen en torno de él en el presente, y a las expectativas de futuro que se ponen en juego cuando el conocimiento del pasado y sus sentidos se proyectan en las prácticas sociales. Así, la *conciencia histórica* enfatiza lo que puede denominarse como la función pragmática del conocimiento (Sazbón, 2020, p. 330); es decir, su retorno a la sociedad en tanto uso social orientador de la acción. En esta dirección la noción de *conciencia histórica* en su triple dimensión organiza nuestro escrito demarcando un campo de indagación acotado dentro de la amplísima obra de Max Weber. Nos ocuparemos de su reflexión teórica-metodológica a partir de distintos trabajos en los que el autor alemán se dirige explícitamente sobre esta zona de problemas. Sus consideraciones en torno del estatuto y alcance del saber sociohistórico, las posibilidades y límites de la actividad científica para iluminar u orientar la praxis en distintos órdenes de la vida social; por ejemplo, el político, el lugar de las nociones de objetividad y subjetividad en la relación entre los valores y el trabajo científico, o la cuestión de la conciencia de la propia acción como posibilidad del análisis sociológico, demarcan un espacio de análisis pertinente dentro del encuadre conceptual que asumimos.

Por otro lado, creemos que la problemática de la *conciencia histórica*, de la cual Max Weber se ha ocupado explícitamente, permite abrir otro espacio de reflexión cuando la interrogamos como “conciencia histórica en acto”(Garguin, Pérez, Sorgentini, 2017, p. 10). En esta variante podemos acercarnos a ella no solo en tanto objeto de reflexión filosófica o conceptual, sino también “como práctica de sujetos situados en contextos históricos definidos” (Garguin, Pérez, Sorgentini, 2017, p. 12). Así, reponer la *conciencia histórica* “en el terreno del acto*”* (Pérez, 2017, p. 289) nos permite interrogar las prácticas sociales, representaciones y discursos de los sujetos individuales o colectivos más diversos, en relación con los modos en que la apelación al pasado y los sentidos que se construyen de éste son apropiados e irradian, de distintas maneras, en el presente. Desde esta perspectiva, la propia práctica intelectual y científica, dinámicas de sujetos individuales o colectivos, representaciones, identidades, discursos, las prácticas de memoria, o debates políticos de distinta índole, entre muchos otros ejemplos, son pasibles de analizarse empíricamente como terreno de explicitación y puesta en *acto* de la *conciencia histórica,* pues dan cuenta de imágenes y representaciones del pasado histórico, modos de conectarlo con el presente, y en esa vinculación, también, exponen sentidos y expectativas sobre el futuro. En definitiva, se trata de reponer ahora en el terreno de la indagación empírica, la triple dimensión de la *conciencia histórica* bajo la lógica del modelo de temporalidad pasado-presente-futuro (Pérez, 2017, p. 289) en el marco de contextos históricos y sujetos definidos.

Asumiendo esta variación de la perspectiva de la *conciencia histórica* creemos que la propia práctica intelectual weberiana, en este caso en sus facetas metodológicas, puede ser interrogada como espacio de proyección de *conciencia histórica* *en acto* consolidada a lo largo de varios años en el marco de un profundo trabajo sociológico e historiográfico. En ese sentido cobra relevancia recuperar la perspectiva sociohistórica weberiana en torno al denominado *desencantamiento del mundo* y su consecuente proceso de *racionalización* con ello vinculado. En síntesis, intentaremos en esta segunda dirección de análisis reconocer en las apuestas metodológicas weberianas, en los sentidos que allí se construyen en torno a la ciencia, y al trabajo intelectual en general formas expresivas de *conciencia histórica en acto*, en tanto proyectan sentidos en torno al pasado modalidades de articulación de este con el presente y en ese movimiento, además, expectativas de futuro.

**2. El pensamiento metodológico weberiano como problema**

En distintos momentos la crítica especializada en las obras de Max Weber ha discutido el carácter de su metodología y la situación de ésta en el marco más general de sus trabajos. Aunque desde la instalación del “Weber parsonizado” [[1]](#footnote-1) (Cohen, Hazelrigg, Lawrence, Pope, 1975; Weisz, 2011; Gil Villegas 2015) algunos autores han intentado hacer del *problema del método* la clave interpretativa principal para acceder a todo el corpus weberiano, se ha consolidado en los últimos años cierto consenso bibliográfico, en el cual se reconoce la dificultad de señalar dentro de este núcleo metodológico una doctrina científica de bordes inequívocamente delimitados, prefiriendo como estrategia analítica reponer los objetivos específicos que el autor alemán perseguía en cada una de sus variadas intervenciones metodológicas, sin avanzar desde allí hacia una imagen exenta de tensiones (Bruun, 2016). Es habitual dentro de estas lecturas relativizar el énfasis metodológico para acentuar otros rasgos relevantes de la producción weberiana, arrojando caracterizaciones más diversas de su perfil teórico. En este sentido, ha cobrado relevancia el amplísimo programa de una sociología de la religión, sus estudios de corte histórico o sociológico en torno del surgimiento y especificidad de la racionalidad occidental moderna, o sus análisis sobre distintas coyunturas políticas.

Además, la nominación *individualismo metodológico* que suele utilizarse como caracterización del pensamiento de Max Weber, abre diversos matices ya que no puede suponerse una equiparación directa entre este individualismo y otros, vigentes en su época, como la escuela austríaca de la utilidad marginal, o en la nuestra, como la corriente anglosajona de la Rational Choice*[[2]](#footnote-2)*.

Por otro lado, el modo en que Weber trabaja la noción de *individuo* tampoco se deja atrapar fácilmente por dicotomías simplificadoras, tales como las que oponen sin matices una tradición holista, totalizadora y objetivista, frente a una individualista, particularizadora y subjetivista. Ya desde hace algún tiempo, se ha preferido observar en Weber más bien la oscilación entre un individualismo metodológico moderado y un holismo metodológico moderado (Gert, 2005). Algo análogo puede señalarse con respecto a las habituales confrontaciones entre la tradición weberiana y la marxista. Figuraciones de Weber como la antítesis de Marx parecen haber perdido su autoridad, si tomamos en cuenta la enorme diversidad de producciones, que exploran una zona de intercambio entre ambas tradiciones mucho más rica que una simple oposición sin matices (Löwy, 1993; Gidenns, 1994). Reconociendo esta complejidad, nos interesa reponer algunas reflexiones habitualmente definidas como metodológicas, pero no para considerarlas un núcleo homogéneo sin problemas que habilite una interpretación unívoca y estática del pensamiento weberiano, sino para interrogarlas en el campo más amplio de los problemas que abre la noción de *conciencia histórica*, que hemos definido. Así, el estatuto y alcance del saber sociohistórico, su posible proyección política, el lugar de las nociones de objetividad y subjetividad para el trabajo propiamente historiográfico o sociológico, el problema de la *sustanciación* de categorías macro, resultarán un terreno pertinente para nuestros objetivos.

**2. 1. Objetividad y subjetividad en la reflexión weberiana**

El primer aspecto que nos interesa abordar es la temática de la *objetividad cognoscitiva* en las ciencias. Ya desde los ensayos elaborados entre 1904-1907 (Weber, 1978) Weber se muestra interesado en reflexionar sobre el estatus del conocimiento científico en relación con las nociones de objetividad y subjetividad. Además, en estrecha relación con esta temática reflexiona extensamente sobre las posibilidades y límites de la actividad científica para iluminar u orientar la praxis humana en distintos órdenes de la vida social, por ejemplo, el político. Se verá en el desarrollo de estos puntos los alcances y límites del saber científico y la forma específica en la que a partir de estas consideraciones emerge una orientación singular para la investigación sociohistórica, la cual tiene en la propuesta de los *tipos ideales* su rasgo más distintivo. Esta orientación, además, busca el reconocimiento de la validez objetiva de sus análisis y resultados construyendo una idea de objetividad que nada tiene que ver con la pretensión de un acceso sin supuestos subjetivos a la realidad empírica. Se delinea, entonces, un concepto de objetividad en la que está implicada la propia subjetividad del investigador.

Desde el punto de vista de la perspectiva weberiana, y si tomamos el modo en que estas cuestiones se desarrollan en el ensayo *La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social* (Weber, 1978), podemos reponer con cierta claridad cuáles son las nociones de sujeto y objeto que están en juego. En primer término, si observamos el modo de concebir el objeto de las ciencias sociales e históricas, reconocemos en la perspectiva weberiana constantes referencias a la infinitud, inconmensurabilidad, e incluso irracionalidad de la realidad social e histórica. Atendiendo a esta consideración básica sobre el objeto de la investigación que define Weber se abre un problema:

(…) tan pronto como tratamos de reflexionar sobre la manera en que se nos presenta inmediatamente, la vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto 'dentro' como 'fuera' de nosotros mismos. Y la infinitud absoluta de esta multiplicidad para nada disminuye, en su dimensión intensiva, cuando consideramos aisladamente un objeto singular –por ejemplo, un acto concreto de intercambio–, tan pronto como procuramos con seriedad describirlo de manera exhaustiva en todos sus componentes individuales; tal infinitud subsiste todavía más, como es obvio, si intentamos comprenderlo en su condicionamiento causal (Weber, 1978, pp. 61-62).

Y más adelante concluye, “el único resultado de cualquier intento serio de conocer la realidad sin 'presupuestos' sería un caos de 'juicios de existencia' acerca de innumerables percepciones particulares” (Weber, 1978, p. 67).

 En este contexto Weber introduce lo que denomina “la premisa trascendental de toda ciencia de la cultura” (Weber, 1978, p. 70). Esta premisa arroja claridad tanto en la consideración del sujeto que está en juego en la producción weberiana, como también en el modo en que a partir de ella resulta posible una orientación para el conocimiento científico y para la construcción de conocimientos objetivamente válidos en la investigación histórica y social. Se delinea, además, un concepto de objetividad en la cual la subjetividad propia del investigador lejos de ser un obstáculo resulta condición indispensable. En palabras del autor

la premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que *encontremos plena de valor* una determinada cultura, o cualquier cultura en general, sino que *somos* hombres de cultura[[3]](#footnote-3), dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente *posición* ante el mundo y de conferirle *sentido* (Weber, 1978, p. 70).

La premisa fundamental, entonces, es el *hombre de cultura* que inyecta sentido al mundo. Esto representa, desde el punto de vista weberiano, una referencia básica al modo en que concibe al sujeto, su premisa trascendental. Será en esta capacidad que porta el sujeto weberiano de dotación de sentido, de revestir de significación al mundo, en donde encontrará la posibilidad misma del trabajo científico. Veamos cómo.

Atendiendo a la complejidad que abre la noción de realidad en la perspectiva weberiana

Lo único que introduce orden en este caos es la circunstancia de que, en cada caso, sólo una parte de la realidad individual revista para nosotros interés y significación, porque únicamente ella muestra relación con las ideas de valor culturales con las cuales abordamos la realidad (Weber, 1978, p. 68).

Entonces, a partir de que el sujeto weberiano está implicado en tramas de *ideas de valor culturales*, es decir, está embebido de cultura, puede recortar del flujo infinito de la realidad histórica o social un fragmento al cual le asigna significación demarcándolo y objetivándolo como ámbito de indagación diferencial. De este modo se vuelve transparente por qué la tarea científica no puede siquiera concebirse sin la referencia a valores. Son las ideas de valor culturales, en las que el *hombre de cultura* weberiano está implicado, las que orientan su interés cognoscitivo y habilitan un recorte de la realidad, construyendo, así, un ámbito de indagación particular, finito. Al mismo tiempo, la forma de indagación que está en juego en esta consideración expresa el mismo procedimiento de la construcción del objeto: de la multiplicidad de las conexiones causales posibles que explican un fenómeno determinado, el investigador recorta sólo una parte acotada, finita, individual, que se reviste de interés para su indagación. Se trata, en definitiva, de un proceso de imputación causal entre fenómenos individuales que tiene un estatuto hipotético. En palabras del autor

en cuanto se trata de la *individualidad* de un fenómeno, la pregunta por la causa no inquiere por *leyes* sino por *conexiones* causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una *cuestión de imputación* (Weber, 1978, p. 68).

En este terreno resulta fundamental la herramienta conceptual que moviliza el planteo metodológico weberiano: *los tipos ideales*. Estos refieren al instrumento que el investigador construye para limitar el flujo infinito de la realidad histórica y social. El *tipo ideal* plantea una relación problemática con la realidad, puesto que no se confunde con lo empíricamente dado, sino que se trata de “un concepto límite puramente ideal, respecto del cual la realidad es medida y comparada a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico” (Weber, 1978, p. 82). Los tipos ideales, entonces, presentan un cuadro conceptual exento de contradicciones, ideal en términos lógicos, y se logran a partir del realce de aspectos específicos y limitados de la realidad, que buscan orientar la formación de conexiones hipotéticas entre fenómenos. Al tratarse de construcciones ideales, carentes de las contradicciones que abre la empiria histórica y social, resultan una “utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal” (Weber, 1978, pp. 79-80). Al mismo tiempo, al tratarse de construcciones que remiten a los intereses cognoscitivos propios del investigador, hay tipos ideales de muy diversa índole. En todos los casos, sin embargo, el trabajo de comparación entre el tipo ideal y la realidad permitirá reconocer el carácter singular del fenómeno estudiado, logrando un conocimiento de las especificidades de ese fenómeno de la cultura o de un “individuo histórico” (Weber, 1978, p. 68). Así, por ejemplo, reflexiona Weber, construyendo un tipo ideal de economía artesanal, si el trabajo de comparación con la empiria no coincidiese, “se probaría con ello que la sociedad medieval no fue, en determinadas relaciones, de índole estrictamente ‘artesanal’” (Weber, 1978, p. 91).

Ahora bien, el hecho de que la investigación científica requiera una relación con ideas de valor, las cuales, por supuesto varían histórica y culturalmente, no implica en la visión weberiana que los resultados a los que llega tal empresa sólo puedan ser validados individualmente, es decir subjetivamente. En este punto Weber señala que, si bien el grado en que interesa una investigación varía en función de cada cultura y de cada individuo dentro de ella, y que la propia temática a desarrollar, esto es el *qué* de una investigación, se construye siempre en función de ideas de valor subjetivas, el *cómo* de la investigación, su procedimiento, su metodología, está ligado a normas que le otorgan validez objetiva para cualquier individuo. Es en el trabajo de comparación constante entre los conceptos que moviliza la investigación, los cuales son construidos en relación con ideas de valor propias del investigador, y el material empírico real, en donde surgen hallazgos objetivamente válidos para cualquier observador que acceda a ellos. Hallazgos que por supuesto no agotan la totalidad de las conexiones que explican el fenómeno cultural o el individuo histórico estudiado. En este punto, además, Weber no se priva de indicar que, finalmente, la creencia en el valor de esta empresa científica módica

es un producto de determinadas culturas, no algo dado por naturaleza. En vano [se] buscará alguna otra verdad que sustituya a la ciencia en aquella que solo ella puede cumplir: conceptos y juicios que no son la realidad empírica, ni la copian, pero que permiten ordenarla conceptualmente de manera válida (Weber, 1978, p. 99).

**2. 2. La tesis de la neutralidad valorativa**

Ahora bien, dentro de estas breves reflexiones metodológicas, resta aún señalar otro aspecto de la relación entre las premisas subjetivas de las cuales parte la perspectiva weberiana y el conocimiento científico objetivamente válido. Ya hemos mencionado la centralidad que tienen en Weber las ideas de valor culturales. Estas permiten significar al mundo, otorgarle sentido, lo que habilita un recorte de la realidad y una orientación posible para la indagación científica. Ahora bien, desde el punto de vista weberiano no debe confundirse esta implicación de ideas de valor en el trabajo científico con lo que considera *juicios de valor*. Entonces, si por un lado la tarea científica no puede siquiera concebirse sin la referencia a valores de tipo subjetivo, como hemos demostrado anteriormente, por otro lado, dicha actividad se trama sobre la base de una *neutralidad valorativa.* Esto demarca un clivaje entre, por un lado, las ideas de valor limitadas al terreno cognoscitivo, y por otro lado el ámbito de los valores en sentido amplio que refieren ya no estrictamente al ámbito cognoscitivo sino a otro: el ámbito del *deber ser* en sentido normativo. Veamos entonces cuál es la relación que establece Weber entre la actividad científica y este otro ámbito definido por los ideales en sentido normativo de los cuales se derivan preceptos para la práctica.

Desde el punto de vista de la reflexión científica, señala Weber, la acción humana provista de sentido se liga a las categorías de *fin* y *medio*. El *fin* de la acción representa un valor porque orienta la acción en una dirección y no en otra, y la ciencia puede proporcionar a un sujeto determinado

la *conciencia* de que *toda* acción, y también, naturalmente, según circunstancias, la

*in*-acción, implica, en cuanto a sus consecuencias, una *toma de posición* en favor de determinados valores, y, de este modo, por regla general *en contra de otros* –cosa que se desconoce hoy con particular facilidad–. Pero practicar la selección es asunto suyo (Weber, 1978, p. 43).

En el mismo sentido Weber indica

a la consideración científica es asequible ante todo, incondicionalmente, la cuestión de si los medios son apropiados para los fines dados. En cuanto podemos (dentro de límites de nuestro saber en cada caso) establecer válidamente *cuáles* medios son apropiados o ineptos para un fin propuesto, podemos también, siguiendo este camino, ponderar las chances de alcanzar un fin determinado en general con determinados medios disponibles, y, a partir de ello, criticar indirectamente la propuesta de los fines mismos, sobre la base de la situación histórica correspondiente, como prácticamente provista de sentido, o, por lo contrario, como sin sentido de acuerdo con las circunstancias dadas (Weber, 1978, p. 42).

De esta manera, la actividad científica puede establecer qué *medios* son apropiados o inapropiados para un fin determinado, y puede iluminar, llevar a la conciencia, los axiomas últimos, contenidos en una acción, y evaluar sobre la base de circunstancias históricas determinadas, si los medios empleados son apropiados para un fin dado. Sin embargo, y aquí colocamos la tesis de la neutralidad valorativa, “una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué quiere (Weber, 1978, p. 44) y más adelante concluye

*enjuiciar la validez* de tales valores es asunto de la *fe*, y, junto a ella, *quizá* tarea de una consideración e interpretación especulativas de la vida y del mundo con respecto a su sentido; con seguridad, *no* es objeto de una ciencia empírica en el sentido que se le debe atribuir aquí (Weber, 1978, p. 44).

Hay una consideración módica del trabajo científico que redunda en un tipo de actividad plenamente técnica y queda exento de esa labor el señalamiento normativo de prescripciones para la práctica. Aunque no se considera que el investigador esté libre de tales orientaciones normativas, el sentido de la cientificidad en el que piensa Weber exige indicar en cada momento “*cuándo* calla el investigador y comienza a hablar el hombre como sujeto de voluntad, *dónde* los argumentos se dirigen al intelecto y dónde al sentimiento” (Weber, 1978, p. 49).

**2. 3 Metodología weberiana y conciencia histórica**

En este marco de nuestra exposición estamos en condiciones de señalar un conjunto de elementos que permiten precisar el modo en que las reflexiones metodológicas weberianas inciden en los debates en torno a la *conciencia histórica.*

Como primer aspecto podemos concluir que la perspectiva weberiana se trama en el marco de un explícito y contundente dislocamiento del conocimiento científico, sea de la historia o la sociedad, frente a la praxis. Con lo cual, el eje articulador del conocimiento revirtiendo socialmente como proyección en la acción, decisivo en la perspectiva de la *conciencia histórica*, parece quedar descartado. La distinción entre valores cognoscitivos y normativos, como también la tesis de la neutralidad valorativa van en esa dirección. El individuo weberiano inyecta valores cognoscitivos en su práctica científica, otorga sentido a un fragmento del mundo recortando en ese movimiento un campo de indagación finito, particular, dentro de una multiplicidad histórica y social infinita para construir, luego, conocimiento objetivamente válido a partir de recursos metodológicos específicos.

Lo más decisivo de todo el razonamiento es que la tarea científica se mantiene plenamente consciente de sus limitaciones. Frente a la realidad infinita y caótica, el investigador weberiano se traza límites a partir de intereses definidos cultural e históricamente, llega a conclusiones que sabe inacabadas, mantiene abierta la expectativa de ordenar de diversas maneras el mismo fenómeno, hacer nuevas preguntas sobre la base de nuevos intereses, establecer distintos recortes de una cadena causal que resulta, a priori, infinita e inagotable. En la misma dirección el conocimiento de la historia y la sociedad no revierte armónicamente como guía de la acción, sino más bien al contrario, allí es donde encuentra su límite, puesto que es asunto del propio individuo responder ante la pregunta “¿qué debo hacer?”. Se dibuja así una perspectiva metodológica consciente de sus límites tanto en el nivel cognoscitivo como en el político. En este marco, podemos colocar a Weber como una referencia crítica, impugnadora y dislocadora de la *conciencia histórica,* pero no completamente. Si observamos detenidamente, Weber admite que el conocimiento de la historia y de la sociedad permite acceder a grados de conciencia de la propia acción y de la historia. Si por un lado una ciencia empírica no le indica a un individuo “que debe hacer”, y el científico social weberiano explicita en cada momento “*cuándo* calla el investigador y comienza a hablar el hombre como sujeto de voluntad, *dónde* los argumentos se dirigen al intelecto y dónde al sentimiento” (Weber, 1978, p. 49), por otro lado, el conocimiento científico permite ponderar sobre la base de una situación histórica particular “cuáles medios son apropiados o ineptos para un fin propuesto” (Weber, 1978, p. 42) e incluso proporciona la conciencia de la propia acción, de sus medios empleados, y de los fines perseguidos, aun cuando estos no sean del todo claros para el individuo. Esta ganancia en grados de conciencia de la situación histórica particular, y del despliegue de la propia acción en el marco de ésta, es un elemento del que Weber no prescinde completamente. Así, aun cuando estos grados de conciencia no implican la proyección directa y armónica del conocimiento en la acción, estamos en una zona de problemas que remite claramente a la *conciencia histórica*, ahora debilitada, consciente de sus propios límites, no total, pero actuante.

Atendiendo a esta referencia es pertinente observar en la propia perspectiva intelectual que nos propone Weber, en sus apuestas metodológicas, en los sentidos en torno a la ciencia que construye, modalidades de una *conciencia* *histórica en acto*, que el propio autor previó como resultante del conocimiento sociohistórico. En este sentido, lejos de basarse en motivos únicamente metodológicos, los fundamentos que el propio autor esgrime como apoyo de su perspectiva están en diálogo con una particular lectura de la historia de la civilización occidental en general, y de su momento moderno en particular. Nos referimos especialmente a su interpretación del denominado *desencantamiento del mundo,* y del proceso de r*acionalización* de él derivado. En los trazos que define este proceso histórico debe ubicarse la apuesta metodológica e intelectual de Weber, dado que “de la conciencia de esta situación especial (…) surgen, en última instancia, las disquisiciones 'metodológicas' de Weber”, (Löwith, 2007, p. 167). En los próximos apartados nos interesa recuperar algunos rasgos de la problemática del *desencantamiento del mundo* para reconocer en ella aspectos de una interpretación, que resulta sumamente productiva cuando la pensamos como apoyo general del propio proyecto intelectual weberiano.

**3. El *desencantamiento del mundo* como problema**

Desde hace varios años hay dentro de la literatura especializada en Max Weber un acentuado interés por el tema del *desencantamiento del mundo* y del denominado proceso de *racionalización* con elloasociado. Sin embargo, aunque el análisis de estos fenómenos sociohistóricos resultan un aspecto sobresaliente en la obra de Weber, es cierto también que no hay un único texto en el que se hayan sistematizado todos los aspectos del asunto, y ciertamente resulta una referencia transversal que aparece con distinta intensidad a lo largo de la trayectoria intelectual weberiana, con lo cual, como ha señalado Wolfgang Schluchter (2017), hablar del *desencantamiento* siempre implica moverse en un terreno inseguro (p. 66).

En algunas ocasiones frente a la complejidad que abre este aspecto en la obra de Weber se ha optado por el recurso de desagregar el proceso de d*esencantamiento del mundo* atendiendo a los distintos impulsos que le dieron lugar, los cuales pueden rastrearse en dimensiones de análisis analíticamente divisibles. En esa dirección, por ejemplo, se ha observado un doble proceso de d*esencantamiento*, entrelazados entre sí; el *desencantamiento del mundo* a través de la religión, y luego a través de la ciencia. En este segundo proceso, a su vez, la religión es desencantada (Schluchter, 2017 p. 61). Esta breve demarcación nos permite reconocer al menos dos dimensiones en la perspectiva weberiana para abordar el proceso de *desencantamiento del mundo;* una referida al ámbito intra-religioso, y otra al científico.

En relación con el primer aspecto del proceso, el ámbito religioso, el análisis propuesto por Weber nos permite descartar una lectura del *desencantamiento del mundo* en clave de oposición en bloque entre *desencantamiento* y religión. No hay oposición entre ambas cosas, dado que históricamente el *desencantamiento* es un proceso que pertenece en primer lugar a la religión. Es decir que es un proceso que sucede *en* la religión, aunque, claro, no únicamente allí.

Sin la intención de recuperar el extenso análisis weberiano del proceso de *desencantamiento* intra-religioso, que rastrea no sólo en el espacio de religiones occidentales, señalamos simplemente que Weber presenta una historia de larga duración, milenaria, que se remonta al origen de lo que considera religiones de redención, iniciando con el judaísmo antiguo y culminando con el protestantismo. Aunque no sin tensiones y retrocesos, las cuales también son relevantes, la orientación general del proceso analizado por Weber implica una progresiva limitación en las religiones de redención en relación con sus aspectos mágicos, en favor de la constitución de doctrinas éticas, relativamente racionales, que sustituyen cultos fundamentalmente basados en rituales. En este contexto de problemas, se ha propuesto pensar este aspecto del *desencantamiento* más bien como *desmagicación* (Weisz, 2011, p. 216; Gil Villegas 2016, p. 225)para dar cuenta de la pérdida de importancia del componente mágico-ritual en las religiones en favor de la constitución de doctrinas éticas. Recordemos, además, que la nominación original alemana para definir *desencantamiento del mundo* es *Entzauberung der Welt***.** El término Entzauberung, habitualmente traducido como desencantamiento, tiene como núcleo Zauberque refiere a magia, lo cual justifica la idea de una *desmagicación* en este primer aspecto del proceso histórico-cultural analizado.

El momento más acabado de este proceso de *desencantamiento* intra-religioso es reconocido por Weber en el contexto de la reforma protestante del siglo XVI y de su expansión en el XVII. Allí, según argumenta en distintos momentos,

llega a su culminación el proceso de '*desencantamiento*' del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación (Weber, 2016a, p. 149).

Atendiendo a este estatus de acontecimiento “culmine”, nos interesa indagar con algún grado de detalle en ciertas características de la doctrina protestante, especialmente en sus versiones calvinistas, dado que retienen un lugar destacado en el análisis weberiano. Como primer aspecto podemos definir que el calvinismo no sólo tiene un rol principal en el proceso del *desencantamiento* *del mundo* en Weber, sino que también enlaza con otra temática de vital importancia en su trayectoria intelectual; esto es, el análisis de lo que considera “el poder más importante de nuestra vida moderna”, el capitalismo (Weber, 2016 b, p. 57).

Como sabemos el interés de Max Weber por el capitalismo es muy temprano. Ya en sus primeros y muy discutidos artículos sobre *La ética protestante y el Espíritu del Capitalismo* publicados en 1904 y 1905, Weber se integra en los estudios sobre el origen del capitalismo y focaliza en la clave capitalismo/religión, más específicamente en la relación entre el capitalismo y el calvinismo. Este interés se mantiene estable si observamos su presencia tanto en *Economía y Sociedad* (Weber, 2014), como también en *Historia Económica General* (Weber, 2012) y en sus *Ensayos Sobre Sociología de la Religión* (Weber, 2017 a). Sin embargo, lo que queda claro a la luz de la bibliografía especializada de los últimos años, es que el interés más temprano por situar y caracterizar el origen del capitalismo, se va complejizando, en sus últimos años de vida, hacia un nuevo foco. Se analiza un proceso más integral en el cual el capitalismo sería sólo una faceta de *racionalización* en el ámbito económico, que tiene múltiples dimensiones; esto es, el proceso de *racionalización occidental*, distinguible en todas las dimensiones de la vida y asociado, finalmente, al análisis más amplio del *desencantamiento del mundo.*

Como sabemos, si bien la trayectoria histórica del capitalismo occidental debe rastrearse atendiendo a procesos que son históricamente previos, Weber considera que ciertas *ideas* derivadas de la reforma protestante tuvieron una importante “afinidad electiva” (Weber, 2016 a, p. 135), no directamente con el capitalismo en cuanto tal, si al menos con lo que define como su *espíritu*, mostrando entre ambas cosas una conexión definida por una mutua atracción, flexible, abierta, pero tangible y actuante.

Aunque no podemos aquí desplegar todos los elementos que definen a la *ética calvinista protestante* y el modo en que Weber piensa la afinidad de esta con el *espíritu del capitalismo,* señalamos a continuación algunos elementos que consideramos fundamentales y que además muestra la decisiva conexión de la problemática del capitalismo, con la otra más amplia en torno al *desencantamiento del mundo.*

Con *espíritu del capitalismo* Weber define la idea de una obligación, una “máxima de conducción de vida de matiz ético” (Weber, 2016a, p. 89) a partir de la cual la ganancia, el aumento de capital, no se presenta como un medio para la satisfacción de tal o cual necesidad vital de un individuo, sino que “más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida” (Weber, 2016 a, p. 90). Esta concepción que Weber construye a partir de los escritos de Benjamin Franklin en el siglo XVIII, presenta afinidad con la *visión del mundo* calvinista, desarrollada especialmente durante el siglo XVII. La clave principal para reconstruir la *visión del mundo* calvinista resulta de la denominada doctrina de la predestinación. A partir de esta doctrina el creyente considera que el dios creador resulta un ser omnipotente, que por su propio decreto ha destinado sólo a una parte de la humanidad a la vida eterna y sentenciado a la muerte eterna a otros. Esa elección resulta, al mismo tiempo, secreta e inalterable, dado que no es el producto de buenas o malas acciones sino el efecto del designio divino. Por otro lado, esta *visión del mundo* levanta una barrera insondable entre el dios creador y el creyente. Ni la iglesia, ni el predicador, o algún tipo de sacramento disponen de medios para torcer el designio de dios, o al menos obtener certeza sobre éste. Según esta doctrina, entonces, el creyente “se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad” (Weber, 2016 a, p 148). Ante esta incertidumbre, Weber detecta la incidencia de la denominada “cura de almas” (p. 158) propuesta por el dogma calvinista para el alivio del creyente, según la cual el trabajo comenzó a cargarse de sentidos especiales, puesto que “como medio principalísimo de conseguir seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener seguridad del propio estado de gracia” (Weber, 2016a, p. 159).

De esta manera, Weber percibe en relación con estas ideas religiosas los impulsos para adoptar ciertas actitudes, disposiciones subjetivas, que incidieron en la conformación de prácticas cotidianas, típicas entre estos grupos religiosos. El estado de soledad interior que Weber identifica como resultado de la doctrina de la predestinación redundó, según su interpretación, en una “cristianización de toda la existencia” (Weber, 2016 a, p. 176). Lejos de debilitar el control sobre el creyente, el silencio protestante da el impulso para “el autocontrol constante y la reglamentación planificada de la propia vida” (Weber, 2016 a, p. 178) generando, en definitiva, una metodización de toda la existencia, dado que el fiel busca en cada detalle de ésta signos del estado de salvación de su alma. Si comparamos esta *visión del mundo* con el cristianismo de la Edad Media, concluye Weber, el hombre que vivía por excelencia metódicamente en sentido religioso era el monje. Pero vivir una ética completamente cristiana implicaba para él un apartamiento radical del mundo, puesto que se retira al convento. Lo propio del calvinismo es que sus ideales éticos se realizan *en* el mundo, especialmente en el mundo del trabajo, en el ámbito de la profesión, incluso en la obtención de la ganancia, la cual “es reprobable sólo en cuanto incita a la pereza corrompida y al goce sensual de la vida, (…) pero, como ejercicio del deber profesional, no sólo es éticamente lícito, sino que constituye un precepto obligatorio” (Weber, 2016 a, p. 223).

En este contexto se vuelve transparente la conexión entre la ética calvinista y el espíritu del capitalismo, pues aquella colaboró en la conformación de una disposición subjetiva hacia el trabajo sistemático, el ahorro, el estrangulamiento del gasto ocioso y, consecuentemente, hacia la conformación de capitales. En definitiva, la ética calvinista “fue favorable sobre todo para la formación de la conducción de vida burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno 'hombre económico'” (Weber, 2016 a, p. 240). Además, el dios calvinista, como hemos señalado, no desalienta ni prescribe malas o buenas acciones, más bien hace silencio, al mismo tiempo que debilita radicalmente la creencia en prácticas sacramentales como medios para alcanzar el estado de gracia del alma. En este contexto se hace explícito el rol del calvinismo en aquel largo proceso histórico de *desencantamiento del mundo* en el ámbito intra-religioso,asociado, como ya hemos indicado, a una pérdida de la creencia en medios sacramentales como acceso a la salvación del alma, en favor de la constitución de doctrinas éticas relativamente racionales. Se trata, en definitiva, del *desencantamiento* interpretado como *desmagicación*. En palabras del autor

este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él llega a su culminación el proceso de *'desencantamiento' del mundo* que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstición*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-trascendental. (Weber, 2016 a, p. 149).

Hasta aquí el primer aspecto de este proceso de *desencantamiento*, su elemento intra-religioso, con efectos, además, en el tópico del capitalismo.

Aunque mucho menos trabajado por Weber, el segundo aspecto que menciona Schluchter como impulso del proceso de *desencantamiento* *del mundo* proviene del ámbito intelectual; es decir, el surgimiento del pensamiento científico. En relación con esto, el planteo weberiano señala que el conocimiento empírico racional consolida la convicción de que en el mundo

no intervienen fuerzas misteriosas incalculables, sino que, en principio, podemos controlar todas las cosas mediante el cálculo. Ello supone un desencantamiento del mundo. Ya no es necesario recurrir a medios mágicos a fin de dominar o implorar los espíritus, como hacía el salvaje, para quien existían tales poderes misteriosos. Los medios técnicos y los cálculos cumplen esta función. Éste es el significado primordial de la intelectualización (Weber, 1985, p. 92).

Y en otro lugar afirma

donde el conocimiento empírico racional llevó a cabo el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal, de forma consecuente, surgió finalmente el conflicto con las exigencias del postulado ético del mundo como cosmos ordenado por dios, es decir, orientado por algún tipo de sentido ético. La visión del mundo empírica, y de forma absoluta la que se orienta de acuerdo con las matemáticas, desarrolla por principio el rechazo de toda consideración que plantee un 'sentido' del acontecer en el mundo. De esta forma, con todo avance del racionalismo de la ciencia empírica se expulsa progresivamente a la religión del reino de lo racional hacia lo irracional y finalmente la religión se convierte en un poder suprapersonal irracional o antirracional (Weber, 2017 b, p. 436).

Como puede apreciarse, en este segundo impulso del *desencantamiento* lo que se “desencanta” es el *sentido* del acontecer del mundo. Frente a la idea del mundo como “cosmos ordenado por dios” el pensamiento científico aborda su acontecer a través de explicaciones de tipo racional, especialmente a partir de la indagación lógico-matemática. Finalmente, concluye Weber, el *desencantamiento* científico del mundo disuelve “por principio” el problema del sentido en cuanto tal. Disuelve la propia reflexión en torno a si el mundo es o no un lugar pleno de sentido, sea ético-religioso, o de otro tipo.

Finalmente, este doble impulso del *desencantamiento del mundo* registrado en los ámbitos religioso y científico tampoco puede considerarse como conclusión del asunto. En distintos momentos de su reflexión Weber da cuenta de un proceso de racionalización vinculado al *desencantamiento del mundo* pasible de ser registrado en otras múltiples dimensiones de la vida. De esta manera, el interés tardío de Weber se orienta a “conocer las características peculiares del racionalismo occidental, y dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes” (Weber, 2016 b, p. 64). Así, localiza una *racionalización* en el ámbito de las doctrinas religiosas, como también en la reflexión científica, aborda la racionalización del ámbito económico, como también del estatal, de la doctrina jurídica y de las actividades artísticas. A su vez, los hilos entre estos procesos, su desarrollo histórico, y sus tensiones, dan lugar a muchas maneras de hablar del *desencantamiento del mundo.* Por lo tanto podemos concluir que no hay una sola forma de reconstruir este fenómeno, y que se trata más bien de un proceso multidimensional, complejo, pasible de ser rastreado en múltiples objetos, cuyos vínculos, además, abren otras indagaciones posibles, y que la propia perspectiva weberiana contempla un tipo de análisis sociohistórico que no pretende agotar la realidad, sino que avanza recortado aspectos dentro de una cadena histórica que resulta, tal cual lo hemos señalado en el análisis de la metodología weberiana, infinita.

Ahora bien, aún con todos los matices que se puedan señalar destacamos al menos una consecuencia del proceso de *desencantamiento del mundo*, que creemos resulta fundamental para nuestros objetivos. Se trata de la cuestión de lo que Weber piensa como un retorno del *politeísmo de los valores*; esto eso, la imposibilidad de identificar un principio moral revestido de una autoridad única, estable e incuestionable. Hay algo de esta referencia que Weber sigue en su lectura del *desencantamiento* y que detecta, en el modo en que el sujeto se relaciona con los valores, con las orientaciones de sentido. Tras el deterioro de la prescripción religiosa de la acción, el sujeto está abierto a una multiplicidad de orientaciones posibles, entre las cuales la religión podría ser una opción, aunque disputa su autoridad con muchas otras. A su vez, según el orden en el que el individuo actúa, económico, estético, político, etc., puede orientarse con arreglo a una orientación de valores diferente, incluso, opuesta. Así, Weber metaforiza esta situación histórica a partir de la idea de un regreso al momento *politeísta* de la humanidad, el cual había sido superado por la instauración de las religiones de redención:

vivimos tal como los antiguos cuando su mundo aún no había sido desencantado de sus dioses y demonios, pero vivimos en sentido distinto. El hombre helénico a veces ofrecía sacrificios a Afrodita, otras a Apolo, y, sobre todo, todo el mundo hacía sacrificios a los dioses de su ciudad, y en la actualidad seguimos obrando del mismo modo, sólo que la actitud del hombre ha sido desencantada y desprovista de su plasticidad mística, pero es íntimamente auténtica. (Weber, 1985, p. 104)

El individuo moderno, en el escenario *desencantado* de su época histórica, orienta su acción en una pluralidad de sentidos, afirma valores en desmedro de otros que desconoce y rechaza. Es esta lógica de confrontación permanente entre orientaciones de valor de distinto tipo, producto de un proceso histórico-cultural de racionalización, rastreado en una historia de larga duración, el sostén de las reflexiones weberianas en torno al trabajo científico. Es la conciencia de estar viviendo en una época de racionalización, de *desencantamiento,* el fundamento que Weber esgrime para el sentido de cientificidad que construye. Con la erosión de la significación ética-religiosa del mundo, piensa Weber, no podemos remitir a una fuente de autoridad única y estable a partir de la cual reconocer orientaciones de sentido. En este marco no es posible derivar de la tarea científica prescripciones para la praxis y se piensa en los términos de un sujeto replegado sobre sí mismo, traccionado por el proceso de racionalización y obligado, lo sepa o no, a revestir de sentido su acción según su propia orientación. Esperar de la tarea científica una guía normativa para la praxis sería, en la visión weberiana, recaer en una postura ingenua, dogmática, mágica, todavía *encantada*. En palabras del autor:

tal es la condición ineludible de nuestra situación histórica. No podemos evadirla si deseamos permanecer fieles a nosotros mismos. Y si se les plantea el problema de Tolstoi: ¿Qué debemos hacer y cómo debemos organizar nuestra vida? O, con las palabras empleadas esta noche: ¿A cuál de los dioses en guerra debemos servir?, ¿o tal vez debemos servir a un dios totalmente distinto, y cuál es éste?, entonces puedo contestarle que las respuestas sólo se hallan al alcance de un profeta o un redentor” (Ibid., p. 110).

Estas consideraciones realizadas en *La ciencia como vocación* de 1919 pueden ya detectarse en sus ensayos metodológicos de 1906, en los cuales indicaba que

el destino de una época de cultura que ha comido del árbol de la ciencia consiste en tener que saber que poder hallar el *sentido* del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que sea, sino siendo capaces de crearlo; que las «cosmovisiones» jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto , los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, solo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas como para nosotros los nuestros (Weber, 1978, p. 46).

**Reflexiones finales**

Comenzamos nuestro trabajo explorando los trazos de la reflexión metodológica weberiana, recuperando, en sus pormenores y puntos de apoyo más contundentes, orientaciones definidas para la actividad sociológica e historiadora. En este plano, las apuestas metodológicas weberianas y los sentidos en torno a la ciencia que allí se construyen tensionan lo que definimos teóricamente como la función pragmática del conocimiento; eso es, su retorno a la sociedad en tanto uso social orientador de la acción. El panorama plural de las ideas de valor cultural e históricamente dadas, que habilitan finalmente una indagación científica módica, limitada, sobre la realidad, y el énfasis que Weber coloca en las tesis de la neutralidad valorativa son contundentes. Aun cuando los valores, al menos los de tipo cognoscitivo, resultan imprescindibles en la metodología weberiana, el sujeto, finalmente, decide por sí mismo “qué debe hacer”, con lo cual el conocimiento de la historia o la sociedad no revierte armónicamente en la praxis. Por el contrario, allí encuentra su límite.

Por otro lado, creemos que a partir de la temática del *desencantamiento del mundo* y del proceso de *racionalización* con ello asociado, podemos reconocer elementos que actúan productivamente en relación con los sentidos en torno al trabajo científico, y a la praxis intelectual en general, que define Weber. A consecuencia del largo proceso de *desencantamiento del mundo*, Weber diagnostica un escenario histórico atravesado por un *politeísmo* a nivel de los valores, que tracciona a los individuos a replegarse sobre sí mismos, a inyectar sentido al mundo a partir de su propia convicción. Se trata, en definitiva, tal cual lo señalamos en el análisis de la doctrina calvinista, de un individuo “condenado a recorrer el sólo su camino”.

Creemos que esta conexión permite matizar lo que a primera vista puede confundirse con una impugnación completa de la conciencia histórica en cuanto tal, y podemos concluir que la perspectiva a la vez *desencantada* y *politeísta* weberiana da cuenta de modalidades de expresión muy productivas de una conciencia histórica en acto, lo cual nos permite reconocer en los puntos centrales de su metodología, elementos que exceden las cuestiones de orden lógico o metodológico, y nos remiten a una particular lectura de la historia, que resulta imprescindible en el planteo weberiano. Los alcances módicos que Weber otorga a la actividad científica y todas sus reflexiones metodológicas adquieren un sentido más profundo al interrogarlas como portadoras de un diagnóstico histórico particular que las justifican. La conciencia de una época definida por el *desencantamiento del mundo* y del proceso de *racionalización* con ello asociado, resultan entonces una línea de aproximación pertinente en la perspectiva científica weberiana.

**Bibliografía**

Bruun, Hanns H. (2016). La metodología de Max Weber. En Morcillo Laisz, Álvaro y Weisz Eduardo (eds.). Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción. (pp. 369-394). México D.F: Centro de Investigación y Docencia Económicas, A. C. y Fondo de Cultura Económica.

Cohen, Jere; Hazelrigg, Lawrence E. y Pope, Whitney (1975). “De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons’ Interpretation of Weber’s Sociology”. En: American Sociological Review, Vol. 40, abril.

Garguin, E., Pérez, A., Sorgentini, H. (2017). Conciencia histórica, historiografías, prácticas culturales, memorias. En: A. Pérez, E. Garguin y H. Sorgentini (Coords.). Formas del pasado: Conciencia histórica, historiografías, memorias. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Estudios-Investigaciones; 61) Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.526/pm.526.pdf>

Giddens, Anthony (1994). El capitalismo y la moderna teoría social. Un análisis de los escritos de Marx, Durkheim y Weber. Barcelona: Labor.

Gert, Albert (2005). Moderater methodologischer Holismus. Eine weberianische Interpretation des Makro-Mikro-Modells. En: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 57. Diponible en  [https://doi.org/10.1007/s11577-005-0182-9](https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/s11577-005-0182-9)

Gil Villegas, Francisco M. (2015). La desparsonización de Weber.  En: *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-1912)* (pp. 250-253)*.* México D.F.: El Colegio de México, A.C., Fondo de Cultura Económica.

Gil Villegas, Francisco M. (2016). Notas críticas. En: Autor (ed.) *Max Weber*. *La* *ética protestante y el espíritu del capitalismo*; trad. de Legaz Lacambra, Luis y Gil Villegas Francisco, M. (pp. 251-320). México: Fondo de Cultura Económica.

Löwy, Michael (1993). Figuras del marxismo weberiano. En: *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales, Año IV, nº 8.*

Löwith, Karl (2007). Max Weber y Karl Marx. Barcelona: Gedisa.

Mommsen, Wolfgang (1971). La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal. En: José Sazbón (selección) *Presencia de Max Weber. Talcott Parsons y otros.* (pp. 86-121). Buenos Aires: Nueva Visión.

Pérez, Alberto, A. (2017). Conciencia en acto. En: A. Pérez, E. Garguin y H. Sorgentini (Coords.). *Formas del pasado: Conciencia histórica, historiografías, memorias*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.526/pm.526.pdf>

Sazbón, José (2002). Conciencia histórica y memoria electiva. Prismas. Revista de historia intelectual. Nº 6, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.

Sazbón José, (2020). Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo. En: Lvovich, Daniel y Pérez Alberto (org.) *José Sazbón. Una antología comentada de su obra* (pp. 315-336).Villa María: Consejo de Decanos de Ciencias Sociales. Editoras de las Universidades Nacionales de Villa María, Tucumán, Río Negro y Tierra del Fuego.

Scluchter, Wolfgang (2017). El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1978). La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904). En: Ensayos sobre metodología sociológica. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Weber, Max (1985). La ciencia como vocación. En: *Ensayos de sociología contemporánea I.* (pp. 79-114).

Weber, Max. Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva (1913), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1997.

Weber, Max (2002). Economía y sociedad. Esbozo de sociología. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2012). Historia económica general. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2014). Economía y sociedad. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2016a). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Gil Villegas, Francisco M. (ed.) México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2016b). Introducción general a los “Ensayos sobre sociología de la religión” (1920). En: Gil Villegas, Francisco M. (ed.) *La* *ética protestante y el espíritu del capitalismo*; trad. de Legaz Lacambra, Luis y Gil Villegas Francisco, M. (pp. 55-67) México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2017a). *Max Weber sociología de la religión.* En: Gavilán Enrique (ed.) Madrid: Akal.

Weber, Max (2017b). Consideración intermedia (*Zwischenbetrachtung).* Teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo. En: Gavilán Enrique (ed.) *Max Weber sociología de la religión* (pp. 344-381). Madrid: Akal.

Weisz, Eduardo (2011). La difusión-apropiación de Weber por Talcott Parsons. En: *Racionalidad y tragedia* (pp. 73-80). *La filosofía histórica de Max Weber.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.

Weisz, Eduardo (2011) Excurso. El proceso histórico-universal de racionalización. En (ibíd.) (pp.209-226).

.

1. Desde los años ’30 la obra de Max Weber sufrió a la par de la tarea traductológica, editorial y teórica del sociólogo norteamericano Talcott Parsons una de las operaciones de lectura más relevantes luego del fallecimiento del autor alemán en 1920. Se trató de una lectura en clave metodológica y despolitizada, que enfatizaba la figura de Weber como contrapunto del marxismo y que resultó hegemónica en el acceso a sus obras al menos hasta fines de los años `60, pero con efectos rastreables hasta el presente. [↑](#footnote-ref-1)
2. Sobre este aspecto puede consultarse Naishtat, Francisco (1998) *L*as tensiones del individualismo metodológico en Max Weber. En: Autor (Compilador) *Max Weber y la cuestión del individualismo metodológico en las ciencias sociales* (pp.61-107). Eudeba: Buenos Aires.   [↑](#footnote-ref-2)
3. El término *hombres de cultura* ha sido la traducción habitualmente utilizada para *Kulturmenschen*. El sustantivo Mensch que actúa como núcleo de esta nominación no refiere exclusivamente al género masculino que denota *hombre*, sino a la humanidad en su conjunto.  [↑](#footnote-ref-3)