

# LA PRESENCIA DE MAX WEBER EN EL PENSAMIENTO ESPAÑOL. HISTORIA DE UNA DOBLE RECEPCIÓN<sup>1</sup>

María Yolanda Ruano de la Fuente

*Facultad de Filosofía (UCM)*

**ABSTRACT:** *This paper examines two diverse and confronted receptions of Max Weber's thought in the Hispanic world which we have described as "conservative" and "liberal" lines of interpretation. This analytical scheme allows us to group and highlight some of the most distinguished Spanish intellectuals whose work was influenced by Max Weber's thought. We will review the context and the particular mode in which these intellectuals assimilated the German author's work, the meaning of their interpretations and their labour of translation. In short, we will focus on the works of some renowned Hispanic philosophers, jurists and sociologists belonging to the "first interpretative generation" at work from the 1920's to the 1940's.*

**KEY WORDS:** *Max Weber, Reception in Spain (1920-1940), Generation of 98, Ramiro de Maeztu, Julián Sanz de Río, Krausism, Francisco Giner de los Ríos, Institución Libre de Enseñanza, Junta para Ampliación de Estudios, Fernando de los Ríos, José Medina Echavarría, José Ortega y Gasset.*

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura  
CLXXXIII 726 julio-agosto (2007) 545-566 ISSN: 0210-1963

**RESUMEN:** Este artículo examina una doble y contrapuesta línea de recepción del pensamiento de Max Weber en el mundo hispanoparlante, que hemos denominado línea "conservadora" y línea "liberal". Este esquema interpretativo permite agrupar y reseñar a algunos de los más destacados intelectuales españoles, cuyas obras estuvieron marcadas por la influencia del pensamiento de Max Weber. Revisamos el contexto, el sentido de la recepción, la labor de traducción y el modo peculiar en que asimilaron el trabajo del autor alemán. Nos centramos, en suma, en la obra de algunos renombrados filósofos, juristas y sociólogos de habla hispana, si bien limitamos nuestro análisis a la "primera generación receptora", que fechamos en las décadas de los años 20 a los 40 del siglo XX.

**PALABRAS CLAVE:** Max Weber, Recepción en España (1920-1940), Generación del 98, Ramiro de Maeztu, Julián Sanz de Río, Krausismo, Francisco Giner de los Ríos, Institución Libre de Enseñanza, Junta para Ampliación de Estudios, Fernando de los Ríos, José Medina Echavarría, José Ortega y Gasset.

## I. RECEPCIÓN CONSERVADORA DE WEBER: RAMIRO DE MAEZTU

### I.1. El "problema" de España: crisis de 1898 y modernización

España fue para Nietzsche "un pueblo que quiso demasiado" (De los Ríos, 1977: 414)<sup>2</sup>. Esta sentencia expresa el significado histórico de la España imperialista del siglo XVI que pretendió homogeneizar la conciencia espiritual de su tiempo. Esta pretensión fue, en efecto, excesiva y fracasó. El año 1898 cierra el ciclo iniciado en 1492: ese año representa el derrumbe definitivo del espíritu de todo un imperio colonial. La pérdida de las últimas colonias en 1898 desencadena una profunda crisis ante la que un número de intelectuales reaccionan críticamente e interpretan no sólo en términos políticos y económicos sino morales. Muchos de ellos arremeten contra la historia española reciente y pretérita, analizan las causas de la decadencia y promueven el renacimiento de una nueva España. Este grupo es

conocido como "la generación del 98" a la que perteneció Ramiro de Maeztu.

A pesar de las profundas diferencias entre los distintos miembros de esta generación, Maeztu comparte con ellos la preocupación por España tras el desastre de la guerra contra EEUU. España pasa a ser objeto de reflexión, es vista por todos ellos como "problema". Concretamente para Maeztu, el "problema de España" giraba en torno a la capacidad de este país para abandonar ciertos pesados lastres que lo ataban a la premodernidad y lo inhabilitaban para subirse al tren de la modernidad. La modernización de España ante la experiencia de su declive y del creciente imperialismo económico estadounidense, que amenazaba la independencia de los pueblos de habla hispana, es, en efecto, el confesado impulso de la reflexión de Maeztu (Maeztu, 1926a; 1957: 55)<sup>3</sup>. La pérdida de Cuba, el hecho de que Filipinas y Puerto Rico quedasen en manos de los EEUU y de que no hubiera un sólo pueblo iberoamericano a partir de 1918 que no enajenase sus fuentes de riqueza

y que no viera amenazada su independencia económica, motiva, en suma, el proyecto de una nueva España modernizada<sup>4</sup>.

Cuando Maeztu habla de modernización, está pensado en términos fundamentalmente económicos, aunque es verdad que reclamaba también un renacimiento intelectual, así como la consolidación de la unidad nacional –amenazada por los nacionalismos periféricos, vasco y catalán–. Pero la dimensión estrictamente económica es, de hecho, el alfa y omega del proyecto de renacimiento de una nueva España. El modelo de modernidad económica que Maeztu tenía en mente era el estadounidense. Por lo que entendió que la independencia económica frente al imperialismo económico de los EEUU sólo podía conseguirse desarrollando una forma de economía similar que resultase competitiva. En este sentido, una de las cuestiones cruciales para Maeztu fue desvelar el secreto del imperialismo económico, el núcleo de la "superioridad de los anglosajones" en general y más específicamente de los norteamericanos<sup>5</sup>. Una superioridad para él probada y que evidentemente era medida exclusivamente en términos económicos: EEUU representa la expresión más pura del capitalismo burgués. La respuesta a esa singular cuestión sobre la "superioridad de los anglosajones" es expuesta con detalle en dos trabajos, *Norteamérica desde dentro* y *El sentido reverencial del dinero*<sup>6</sup>. En ellos rentabiliza ideas centrales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* para su personal proyecto de modernizar España.

Antes de pasar a examinar el modo en que Maeztu entiende y asume la reflexión weberiana, precisemos algo ya apuntado: modernización equivale para Maeztu a desarrollo de un capitalismo de corte manchesteriano, basado en la iniciativa privada sin trabas y que reduce el papel del Estado a garantizar el orden y la propiedad. La única salvación posible para España pasaba, según él, por limitar la intervención estatal en los asuntos económicos, dejar libre el capital para ser usado por personalidades independientes, de voluntad férrea y con iniciativa, esto es, por los grandes pioneros de la industria. En esta modernización la piedra de toque es, por tanto, el desarrollo del *homo oeconomicus*, de una burguesía empresarial aún inexistente en España (si exceptuamos Cataluña y el País Vasco), alentada por el espíritu del trabajo y la responsabilidad ante la actividad económica<sup>7</sup>.

## I.2. Clave de la modernización española: el *ethos* burgués

Según esta interpretación, 1898 mostraba que el desastre español no fue debido a cuestiones políticas, sino económicas y morales, y que la sociedad española no precisaba, por tanto, de reformas de carácter político, sino de transformaciones económicas posibilitadas por un cambio profundo del *ethos* económico, de las estructuras de conciencia práctico-morales de los españoles: "España al fin comprende que necesita canales, fábricas, carreteras, vías férreas, bancos de tráfico, no constituciones". Y que necesita burgueses que los creen y dirijan mediante la valoración positiva de la actividad económica capitalista; burgueses que vinculen la economía a la ética hasta reconocer que la productividad es expresión de moralidad, en cuanto incrementa el bien común. Sin el burgués, ese hombre "de clase media que, con su trabajo funda empresas, las dirige, y las amplía", que vislumbra la dimensión moral de la economía y despliega una verdadera ratio económica, no es posible esa modernización buscada (Villacañas, 2000: 89). El burgués –precisa Maeztu– "se acredita en el trabajo constante y, como clase, lleva la dirección del trabajo en un país y es el nervio de la vida contemporánea" (Maeztu, 1977: 253). En suma, Maeztu reclama un individualismo económico productivo, audaz, esforzado, innovador, una burguesía activa y emprendedora con una distintiva ética del trabajo y del ahorro. El contenido de esta ética económica queda resumido en lo que él llama "el sentido sacramental del trabajo y reverencial del dinero".

Maeztu apoya su argumentación en la relevancia significativa para la modernización que Weber otorgó al *ethos* ascético burgués y a la ética del trabajo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Cabe reseñar aquí que, en efecto, una de las preocupaciones básicas de esa obra fue la conformación del "estilo de vida" del burgués y su papel en el desarrollo del racionalismo económico moderno. Rastreó así la oculta genealogía religiosa de un estilo de vida máximamente racional funcional para el capitalismo. Y ello, sin olvidar nunca que *la empresa* moderna –dirigida a la *maximización de beneficios* formalmente regulada en el cambio, de acuerdo con las oportunidades que ofrece el mercado de bienes, de capital y de trabajo–, presupone muchos otros factores, tales como la *contabilidad racional*, o la imprescindible separación del patrimonio doméstico respecto del empresarial (Weber, 1920: 8). Tampoco fue

ajeno Weber a que la empresa moderna se asienta en ciertos avances del *saber científico-técnico*, con los que la economía capitalista mantendrá una relación de reforzamiento mutuo en todos los órdenes que no ha hecho, desde luego, sino avanzar a lo largo de nuestro siglo<sup>8</sup>. Ni obvió que la empresa capitalista hace uso y necesita asimismo tanto de *un derecho formal positivizado*, previsible –que en cuanto medio organizativo suyo regule las relaciones de mercado y las convierta en relaciones calculables–, como de una *administración* guiada también *según reglas* igualmente *racional-formales*. Nada de esto se le ocultó a Weber. Pero subrayó junto a esto –y este énfasis es más que significativo– otro factor que al igual que la ciencia moderna, el derecho formal y el Estado moderno, es de cuna exclusivamente occidental, a saber, *una cierta ética económica racional*: “el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica racional y del derecho racionales como de la capacidad y disposición de los hombres para determinados tipos de conducta práctica racional” (Weber, 1920: 12). Esta capacidad y disposición para determinados tipos de conducta racional es un específico *espíritu capitalista*: *un ethos*, unos *hábitos mentales y morales* conformadores del nuevo estilo metódico-racional de vida del hombre burgués, del *homo oeconomicus*, ese “tipo de hombre” con un estilo de vida fijado que el pleno desarrollo del capitalismo requiere. Porque el capitalismo reclama también sujetos que orienten sistemáticamente su conducta hacia el dominio técnico-instrumental de la realidad natural y social en el ejercicio de su profesión, y que sientan esa orientación cargada de validez incondicionada, esto es, como una “obligación” moral. O, de otro modo, el capitalismo precisa para su desarrollo de sujetos con unas estructuras de conciencia postradicionales y “un ideal de personalidad” en el que impulsos, necesidades e intereses queden sistemática y unitariamente orientados en torno al cumplimiento del deber profesional (*Berufspflicht*) como fin último. Necesita, en suma, del “*profesional*” (*Berufsmensch*).

Maeztu otorga con Weber un valor significativo al *Berufsmensch* con vistas a la modernización de España. La cuestión que le ocupará será entonces la siguiente: ¿cómo inducir un viejo *ethos* burgués impulsor del capitalismo emergente en un espacio cultural resistente al mismo por mor de un catolicismo que ata a la premodernidad? ¿Cómo compaginar el *ethos* burgués y el católico? ¿Habría algunos elementos del catolicismo compatibles con este *ethos*

burgués modernizador? Maeztu cree que éste es el caso. Y curiosamente ensaya una especie de inoculación del *ethos* burgués en un escenario pre-burgués y tradicionalista. La nueva España que Maeztu tiene en mente es una España modernizada económicamente pero inserta en el marco de un tradicionalismo católico depurado de hábitos mentales y morales anticapitalistas. Piensa, por tanto, en una suerte de síntesis de tradición y modernidad, que permitiera canalizar el progreso social y económico a través de un ideal nacional basado en principios católicos.

Lo que está en juego es, ante todo, un cambio espiritual, *una reforma del carácter y de los valores dirigida a unificar economía y moral*, capaz de concebir la vida económica como un aspecto de la vida espiritual. La labor de los intelectuales y la educación es fundamental en esta auténtica revolución espiritual, en esta tarea de “*modelar*” *un nuevo tipo de hombre* (Maeztu, 1926g; 1957: 248); ese que el capitalismo requiere, a saber, el que disciplina metódica y racionalmente su conducta hacia la realización de su profesión considerada como un deber incondicionado. España necesita nutrirse del *ethos* burgués, de los hábitos mentales y morales de un tipo de hombre que ha sabido  *sintetizar economía y ética* hasta considerar “la economía como una de las regiones supremas del espíritu”. Ello comporta la dignificación del trabajo y de sus frutos –el dinero y los bienes materiales intramundanos. Utilizando un léxico nietzscheano, calificará a este tipo de hombre que España requiere, de *afirmadores de la vida*, toda vez que objetivan la realidad como escenario de intervención práctico-moral y consideran el bienestar como exponente de las mejores cualidades humanas. En suma, llegará incluso a decir que nuestra desgracia nacional consiste en no haber sabido adoptar una actitud “sacramental hacia el trabajo” y “reverencial hacia el dinero”. El ausente lazo que vincula la economía y la ética es “el problema de España” que tendrá que ser solucionado para poder situarse a la altura de los tiempos modernos.

#### a) *Ethos burgués* versus *ethos preburgués*

La modernidad otorga un valor al trabajo y a sus frutos, los convierte en un fin en sí mismo, en el espacio idóneo donde expresar la moralidad y donde constituirse, por tanto, el sujeto en sujeto moral. Todo ello revela un nuevo *ethos* sacralizador de la actividad intramundana, que representa uno de los elementos diferenciadores esenciales

de la modernidad. Maeztu sigue en este punto a Weber, según hemos dicho, y en lo que respecta al ámbito de la economía, delimita dos sociedades y dos tipos de sujeto a partir de sus respectivas éticas económicas. De un lado, la sociedad y el sujeto modernos consideran el mundo de la economía como un aspecto de la vida moral, como un bien. Mantienen pues lo que él llamará una actitud "sacramental hacia el trabajo" y "reverencial hacia el dinero". De otro, la sociedad y el sujeto premodernos consideran el mundo de la economía no como un fin valioso en sí mismo, sino como un medio para satisfacer necesidades naturales y hedonistas. Dicho con sus palabras, la premodernidad se distingue por conferir un sentido puramente "natural" o "sensual" (opuesto a un sentido "espiritual", típicamente moderno) a la actividad económica. "Desnaturalizar" el trabajo y sus frutos, espiritualizarlos, conferirles un valor moral, es la tarea encomendada a España con vistas a su deseable modernización (Maeztu, 1926d, 1957: 23-27; 1926e, 1957: 35).

Según Maeztu, 1898 enseña que aún seguía España atada a la concepción medieval de la economía defendida por Santo Tomás. Y que ésta fue la causa principal de su declive. Tomás de Aquino mantuvo, en consonancia con el medievo, un claro dualismo entre economía y moral, en la medida en que la práctica de los oficios, tanto como sus frutos, pertenecen al reino de la pura contingencia y tienen pues su fundamento exclusivamente en "causas naturales" (*contingit ex causis naturalibus*) (Maeztu, 1926i, 1957: 213; 1923, 1957: 78)<sup>9</sup>. Los distintos oficios sirven así a un fin meramente utilitario; son del todo indiferentes desde un punto de vista moral. La cultura y no el azar –dice Maeztu– es la que ha hecho que la concepción medieval de la vida económica primara entre los hispanos. El ascetismo extramundano, no el intramundano, es el practicado entre ellos. Siguen despreciando la vida activa, el ámbito de lo material frente a la vida contemplativa, cuya superioridad reside –según una larga tradición que remonta a Platón– en acercarnos a lo divino (Maeztu, 1925, 1957: 159). Pero la modernización económica de España pasaba por esa singular revolución que consistió en "hacer de todos nosotros unos monjes en el mundo", tal y como relata Weber recordando a Sebastián Franck: en la mundanización del ascetismo medieval practicado en los claustros.

Al subrayar la relevancia significativa del *ethos* económico para la modernización económica, Maeztu también

sigue a Weber en su crítica a Sombart sobre la relación entre el lujo y el capitalismo. Centrado en el capitalismo empresarial e industrial moderno, repite con Weber que ni el afán de lucro, ni la usura, ni el lujo ni el pillaje son elementos significativos en la explicación de su desarrollo y consolidación como sistema económico. El afán de lucro es un impulso universal, presente a lo largo de la historia de la humanidad que representaría más bien una rémora que un impulso para el desarrollo del capitalismo moderno. Igualmente, la acumulación de grandes capitales mediante métodos "irracionales" como la explotación colonial o la especulación, favorecen el desarrollo de un capitalismo premoderno, con rasgos bien distintos del racionalismo económico sustancial al capitalismo moderno. Por el contrario, la ética del trabajo, desconocida en la Antigüedad y en la Edad Media y capaz de orientar metódicamente un tipo de conducta ascético-racional, representa uno de los elementos influyentes en el desarrollo del capitalismo burgués (Maeztu, 1926c, 1957: 256-258; 1926d, 1957: 47)<sup>10</sup>.

Paralelamente, Maeztu niega la tesis marxista que remite la ética económica burguesa a factores económicos. La laboriosidad metódica y disciplinada, la sumisión de empresario y trabajador al desempeño del trabajo, no nace de móviles económicos; es hija de un mandato religioso. En este punto, Maeztu critica el objetivismo marxista y recoge de la sociología comprensiva weberiana, la centralidad de la acción. Así niega cualquier pretensión de encontrar una ley objetiva de los hechos sociales independientemente del sentido subjetivo que los individuos dan a su propia acción. Y también con Weber considere relevante el análisis de las estructuras de conciencia práctico-morales para el desarrollo del capitalismo.

Las investigaciones de Max Weber han mostrado que mientras en los pueblos del mediodía y oriente de Europa se siguió considerando el oficio como una contingencia natural, en los pueblos del Norte llegó a prevalecer en los siglos XVII y XVIII –esto es, al iniciarse el industrialismo– la creencia de que las almas se salvaban por el desempeño escrupuloso de nuestras ocupaciones cotidianas, y éste es el origen de la mayor escrupulosidad profesional que uno encuentra en los pueblos del Norte, especialmente en los oficios mecánicos, y también el de la superioridad industrial de ingleses, escoceses, norteamericanos, holandeses, alemanes y escandinavos<sup>11</sup>.

b) *Síntesis de moral y economía*

Maeztu toma de Weber la idea de la afinidad entre la ética del trabajo y la ética ascética protestante. Pero en algún momento malinterpreta la tesis weberiana al subrayar una relación causal entre esa ética religiosa y el capitalismo como sistema económico. En algunos textos parece afirmar simplemente que la ética del trabajo es una de los factores, entre otros, que posibilitaron la industria moderna, mientras que en otros señala que dicha ética es la condición de posibilidad del capitalismo. En cualquier caso, creo que el análisis de Maeztu es parcial y un tanto ligero. Soslaya, sin duda, que el *ethos* profesional es sólo un elemento del espíritu capitalista: uno de aquellos hábitos mentales y morales adecuados al desarrollo del capitalismo. Olvida además que Weber explícitamente negó la existencia de una relación causal entre espíritu y forma económica, que meramente habló de una adecuación histórica, contingente. Interesa preguntar, en este sentido, si Maeztu consideró que junto al *ethos* profesional, el desarrollo del capitalismo precisó una conjunción de condiciones materiales, institucionales y socio-culturales que la España de 1920 quizá no satisfacía.

Asimismo creo que Maeztu resta atención al significado de la mutación utilitarista que la ética del trabajo experimenta una vez que el capitalismo queda consolidado como sistema y funciona desde fundamentos puramente mecánicos, desde una legalidad económica interna ajena a las originarias ideas ético-religiosas. De este modo, elude también el interesante diagnóstico weberiano del proceso de racionalización occidental que certifica la autodestrucción de la racionalidad de valores en favor de una racionalidad pragmático-instrumental incapaz de enjuiciar los fines últimos de la acción económica. No atiende a las implicaciones de esta reducción técnico-instrumental de la racionalidad, el hecho mismo de que el proceso de modernización en nuestro mundo occidental ha devenido un proceso de formalización de la razón que acaba deshaciéndose de todo fundamento material-valorativo. Pierde, a nuestro juicio, la riqueza analítica y la carga crítica contenida en la reflexión weberiana sobre la ambivalencia de la modernización y del progreso. Deseoso de una España moderna, industrializada, Maeztu se erige en un defensor sin trabas del capitalismo moderno en su estadio más desarrollado, al que atribuye –intencionadamente frente al marxismo y, sin saberlo, también frente al propio Weber–,

la virtud de solucionar la cuestión social. El progreso industrial parece ser la panacea de todos los males. Pierde así de vista, como decimos, el rostro jánico de la Ilustración en general y más concretamente del progreso económico. Pero al mismo tiempo desatiende la tesis weberiana de la autonomización de las esferas de valor. Todo ello le permitió posicionarse en una línea conservadora hasta defender finalmente el nacionalcatolicismo franquista, aun cuando su biografía intelectual estuvo marcada por varios bandazos ideológicos.

De la mano de Weber, Maeztu revisa la genealogía de la ética del trabajo y la descubre en una específica ética ascética protestante que vincula economía y religión, tarea mundana y salvación, hasta hacer de la actividad económica racional el espacio de construcción del sujeto ético. Lo singular de todo este proceso es que por vez primera aparecen ligados trabajo y riqueza a un deber ético y a una función social. La conciencia económica resulta así ser expresión de la conciencia moral. O de otro modo, el mundo de la economía capitalista se sustenta sobre "las columnas invisibles de los valores éticos", que Maeztu reclama para España como la única posibilidad de salvarla del declive. Porque cree que a pesar de que los fundamentos teológicos de la ética ascética racional del trabajo y del ahorro, de la inversión constante y de la producción, han desaparecido, aquella ética del trabajo queda, no obstante, entre nosotros. Y no porque desde imperativos funcionales, puramente pragmáticos se nos impongan con vistas al funcionamiento del sistema capitalista –como creyó Weber–, sino porque late aún su basamento moral. Así, el ideal del burgués propuesto para la posible modernización española será aquel que considere el trabajo y la adquisición de riqueza no como un medio utilitario, de pura supervivencia, sino como un "deber"; aquel que "mire el dinero con el sentido reverente de quienes saben que se trata de una sustancia espiritual", que alcanza su pleno desarrollo cuando se emplea en fomentar el bienestar universal. El capitalismo así –entiende Maeztu– se orienta en su origen y sigue orientándose por una ley moral: la ley general que tiende a fomentar ese "bienestar de la Humanidad", que, en realidad, no llegar a definir en qué consiste.

En este punto la distancia con Weber es grande. De una parte, olvida Maeztu que el proceso de racionalización-secularización acaba por secar toda raíz ético-religiosa que originariamente otorgaba un alto sentido al trabajo.

O, mejor, olvida lo que esto comporta. Porque secadas esas raíces, el sentido es ya impuesto desde fundamentos puramente pragmáticos. Esta pragmatización de la ética está ya recogida en los textos de Benjamin Franklin citados por Weber en *La ética protestante...* o en el análisis de las sectas en Norteamérica, o incluso en algún texto de los predicadores, como Bunyan –reseñados por el propio Maeztu– y en los que la piedad religiosa y la moralidad no son un fin en sí mismo que subsidiariamente produce riquezas y bienestar, sino un medio al servicio del éxito social. En este sentido, no importa tanto “ser” piadoso o “ser virtuoso” si la simple apariencia de la piedad o de la virtud reporta los mismos beneficios. El “parecer” y la funcionalidad reemplazan al “ser”. La piedad y la moralidad es perseguible en cuanto favorece el éxito en el negocio (“Hay que hacerse piadoso para mantener la clientela” –decía Bunyan).

Por otro lado, Maeztu llega ingenuamente a suponer –muy en línea con la economía clásica– un círculo virtuoso entre el aumento del capital, el bienestar humano y la igualdad social. El capitalismo por sí solo –afirma en diversas ocasiones– en cuanto se funda en la moralidad, fomenta la abundancia y la igualdad. Su finalidad es eliminar la conciencia de clase e impulsar la democracia. Maeztu así ignora la oposición de Weber a la mayoría de los teóricos darwinistas sociales anglosajones de finales del XIX que vinculaban el progreso industrial con una etapa superior en la triunfante evolución de la humanidad. Además Weber claramente discute con aquellos “teóricos de la democracia” que descubrieron en el mundo industrializado un amplio y profundo ámbito cívico de participación abierta, de ideales públicos y de éticas públicas, y de libertades personales y del ciudadano. Maeztu –más cerca de estos que del propio Weber– está convencido de que hay un nexo necesario entre capitalismo industrial y democracia. No frecuentó Maeztu textos como éstos de Weber:

es verdaderamente ridículo atribuir al capitalismo maduro de hoy (*Hochkapitalismus*) –tal como es actualmente importado a Rusia y existe en EEUU– una afinidad con la “democracia” y la “libertad”, cualquiera sea el sentido que se quiera dar a estas palabras. Aunque este capitalismo sea el resultado “inevitable” de nuestro desarrollo económico. Lo que deberíamos preguntarnos es más bien si la democracia y la libertad son posibles a largo plazo bajo el dominio del capitalismo avanzado (Weber, 1989: 270).

Maeztu reconoce, en este sentido, que su tesis reproduce el optimismo inscrito en la vieja teodicea y en sus jóvenes herederas secularizadas –la filosofía de la historia hegeliana o la economía clásica adamsmithiana– que afirman una ley supraempírica, por encima de los intereses de los hombres dirigiendo la historia y, en su caso, la economía siempre hacia “mejor”. Porque resaltar que el capitalismo se funda en un imperativo moral y es él el que dirige la economía, *al tiempo que justifica el propio capitalismo, también justifica el mundo y la Providencia que lo ordena*. Añade Maeztu que esta proposición “parece más propia de la teodicea que de la economía”. Pero la acepta en toda su extensión.

Por eso –continúa– los españoles que invierten sus ahorros en mejorar la maquinaria de su industria (...) pueden estar seguros de que no solamente siguen el dictamen de sus intereses, sino que son al mismo tiempo brazo de Dios en la tierra (Maeztu, 1925c, 1957: 153; 1925b, 1957: 149).

Nada más alejado de Weber que la tesis de una legalidad positiva inscrita en la Historia. La distancia entre Weber y Maeztu proviene de una determinada metafísica de corte medieval en la que quedan unificados todos los valores (verdad, bondad, belleza...) en un valor supremo. Desde esa metafísica medieval, que afirma la unificación de los valores en cuanto atributos de la divinidad, el español quiere superar el relativismo y el subjetivismo modernos. No atiende a la autonomización de las esferas de valor que Weber asume como signo de modernidad y fuente de responsabilidad.

Lo que según Maeztu España necesita rescatar para su modernización es precisamente aquella originaria vinculación entre economía y moral que posibilitó una cultura de “afirmadores de la vida”, próspera desde un punto de vista económico e incluso justa desde un punto de vista social. Esta vinculación, aun cuando promovida por una cierta teología protestante, Maeztu la considera compatible con el catolicismo. Y así dirá:

La filosofía de esta idea la encuentro yo personalmente en el ideal que busca la unidad del poder, del saber y del amor, que los teólogos del siglo XII y XIII consideraban como los atributos esenciales de la Providencia.

El dinero, la acumulación y la inversión productiva son, según esto, aspectos del poder, el cual ha de ser promovido como un fin en sí mismo. Junto con el saber y el amor, el

poder es uno de los valores supremos de la vida, en cuanto elemento constitutivo del Bien absoluto. Dicho de otro modo, la actividad económica es un bien y es inseparable del resto de los valores humanos, con los que conforma una unidad última. Se halla pues ligado al espíritu del saber y a la solidaridad social. Por tanto, –dirá Maeztu– “no es posible enriquecerse sin enriquecer a los demás y fomentar la ciencia” (Maeztu, 1926h, 1957: 234–239). La actividad económica capitalista es un bien en sí mismo perseguible, que promueve el bien general. Economía y moral están unidos desde sus cimientos y deben permanecer unidos como partes de un bien objetivo superior.

En suma, Maeztu desarrolla una crítica a la modernidad desde posiciones románticas tradicionalistas –también ajenas a Weber–, que al tiempo que abrazan el progreso tecnológico y económico, rechazan el liberalismo individualista moderno fundado en el egotismo epistemológico cartesiano y culminado con la teoría hobbesiana del Estado<sup>12</sup>. Para Maeztu, en efecto, la glorificación del Estado y el subsidiario crecimiento de la burocracia es la consecuencia lógica del humanismo: del sueño de la omnipotencia del sujeto. La experiencia de la Gran Guerra –como en tantos intelectuales de la época– convulsionó las conciencias y puso en entredicho el proyecto moderno. La reacción de Maeztu lo ligó a posiciones tradicionalistas, porque interpretó la primera guerra mundial como la expresión del pleno derrumbe de los fundamentos tradicionales, de toda certeza estable sobre la que fundar los ideales que mueven a la humanidad, la verdad, la justicia, la belleza. Reclamó ante este final de todo fundamento sólido capaz de otorgar el sentido del “ser” y del “hacer”, una metafísica premoderna, según hemos visto, una “vuelta a las antiguas iglesias” –de la que Weber habló como una posible alternativa, pero que no fue la suya–; una restauración del pasado capaz proporcionar un elemento estable de cohesión social, capaz, en suma, de superar la incómoda e inestable situación del nuevo politeísmo secularizado.

## II. RECEPCIÓN LIBERAL DE MAX WEBER

### II.1. El proyecto liberal de europeizar España

Nos proponemos otra línea de recepción de la obra de Weber, muy distinta a la analizada y que, en contraste

con ella, llamaremos recepción liberal. Es verdad que sus trabajos fueron leídos y asimilados desde una línea de pensamiento claramente conservadora, pero también lo fue por un grupo de intelectuales progresistas. Hay algo común a todos los miembros de ese grupo: su interés por la europeización de España, su conocimiento de la lengua y la cultura alemana y su obligado exilio político. Estos elementos están curiosamente conectados. Desvelar el sentido de esa conexión, además de sacar a la luz una *sui generis* “guerra de ideas” inscrita en buena parte de la historia de España, permite comprender mejor las causas de la temprana recepción de Weber en España por un grupo de intelectuales progresistas. Así pues, antes de entrar propiamente en la cuestión de la recepción, interesa resaltar someramente el contexto histórico-cultural que la posibilitó.

En el último tercio del XIX existe una voluntad general de modernización de España. De hecho proliferan varias terapias de distinto signo a un mismo diagnóstico sobre “el mal español”, una situación de extrema decadencia económica, cultural y política, que cristaliza en la derrota española contra EEUU en 1898. El panorama socio-cultural podría resumirse en los siguientes rasgos generales: una precaria y retrasada industrialización, una total ausencia de investigación científica y, consiguientemente, de “capacidad técnica” y de “especialistas” impulsores del despegue industrial, una estructura educativa orientada por la dogmática católica hostil al proceso de racionalización científico europeo, técnicas pedagógicas medievales y una plena desconfianza en la política. Para este “mal español” –decimos– se ofrecen distintas “terapias”. Una de ellas, la dada por la vertiente conservadora, –representada a la perfección por Maeztu, y que podría denominarse una solución pragmática y prototecnocrática–, consistía en abogar por una modernización económica y técnica fuerte pero sin modificar los fundamentos ideológicos tradicionales, preservadores de una supuesta identidad nacional-católica. Otras terapias para el declive español apostaron por la modernización mediante la elevación del nivel científico y educativo en España, mediante un renacimiento intelectual. Lo que comportaba una completa inmersión ideológica en Europa, una total “europeización”, que, sin remedio, revisaría importantes puntos de vista tradicionales. Esta otra terapia es la que nos interesa ahora. Ella estuvo ligada a la historia del liberalismo español, según veremos. Pero además su surgimiento fue un momento más de una

recurrente contienda española entre dos mentalidades, que podríamos nombrar –con todas las salvedades que se quiera– la contienda entre la mentalidad aislacionista y la aperturista. La presencia de las ideas aislacionistas o antieuropeístas con vistas a la preservación de una pura "catolicidad" identificada con una supuesta "españolía", podemos remontarla incluso al tiempo de Felipe II, quien (frente a los erasmistas y al humanismo de Luis Vives, que finalmente abandonó España por Oxford), prohibió en 1559 el "estudio, la enseñanza, el aprendizaje e incluso la residencia en cualquier universidad extranjera". Fueron cuestiones morales las que justificaron la prohibición, las que ejercieron el confiscamiento y el destierro, idénticas, por lo demás, a las aludidas cuatro siglos después por el franquismo<sup>13</sup>. Entre estos dos momentos históricos fueron alternándose períodos de aperturismo liberal y de reacción conservadora, siempre recelosa de la incorporación de líneas de pensamiento "ajenas" a lo supuestamente "español-católico"<sup>14</sup>.

Sin remontarnos a los orígenes mismos de esta tensión, conviene subrayar, sin embargo, por su estrecha relación con las ideas de la intelectualidad progresista receptora del pensamiento de Max Weber, lo que algunos han llamado un "primer acto de europeización" a mediados del XIX. Nos referimos a la importación por parte de Julián Sanz del Río –tras perfeccionar sus conocimientos filosóficos en Alemania en 1843– del interés por la filosofía alemana. Se interesó principalmente por la filosofía de Krause, aunque la siguiente generación introduciría la filosofía neokantiana en España<sup>15</sup>. Al lado de esto, un amplio abanico de corrientes que van desde la psicología experimental, a la *Gestalt*, desde la filosofía de los valores a la fenomenología, fueron importadas, gracias al aprecio por la producción intelectual extranjera y especialmente por la alemana. Julián Sanz del Río introdujo la filosofía krausista en España, por ver en ella los pilares de la tolerancia y la libertad de pensamiento, la fe en la razón y en una eticidad secular que España necesitaba<sup>16</sup>. Pero, sobre todo, introdujo la necesidad de apertura y diálogo con la ciencia europea. Lo que implicaba la urgente reforma educativa española. En 1866 un grupo de profesores krausistas –entre los que se encontraban Sanz del Río y su discípulo, Francisco Giner de los Ríos– fueron expulsados de la Universidad por negarse a firmar un documento de adhesión a la monarquía isabelina y a la dogmática católica. Diez años después fundaron en Madrid un organismo

educativo independiente "disociado de los principios o intereses de toda comunidad religiosa, escuela filosófica o partido político, que defendía la libertad e inviolabilidad de la ciencia, y el derecho de todo maestro al ejercicio y a la transmisión independientes del pensamiento, sin interferencia de ninguna autoridad" (Castillejo, J., 1976: 79). Le dieron el nombre de "Institución Libre de Enseñanza" y se convirtió en un moderno proyecto educativo independiente del control político y religioso, librepensador, y receptivo a la producción intelectual extranjera. En realidad, el mayor proyecto pedagógico del XIX y quizá del XX, inspirado en Johan H. Pestalozzi, Friedrich W. A. Froebel y Johann F. Herbart, dirigido por discípulos de Giner de los Ríos y animado por sus ideas pedagógicas.

En la línea ideológica de la "Institución Libre de Enseñanza" –que quiso ser una Universidad pero sólo pudo dedicarse a la educación secundaria por falta de presupuesto– se creó en 1907 –durante el gobierno liberal– la "Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas". Ella fue un órgano de vanguardia en la renovación educativa del país (Castillejo, J., 1976: 99). Además de estimular la formación de posgraduados, profesores y científicos en centros extranjeros mediante un sistema de becas<sup>17</sup>, creó, entre otras instituciones, una serie de centros de investigación, de laboratorios, bibliotecas y de Residencias para Estudiantes de ambos sexos. De este modo, consiguió un renacimiento científico, artístico y cultural al que no dejó de oponerse cierto sector ultracatólico, inquieto porque el influjo de ideas extranjeras y la libertad de pensamiento pusiesen en peligro la unidad religiosa y la dirección cultural de la Iglesia (Castillejo, J., 1976: 111). Consiguió, en definitiva, en el corto espacio de 30 años situar a la Universidad española a la altura de la ciencia y la filosofía europea de su tiempo. Si bien ese renacimiento intelectual fue cuantitativamente insuficiente, los nombres de quienes estuvieron ligados a este proyecto pedagógico, bien como protagonistas, bien como becarios, dan muestra de su calidad. Desde el premio Nobel de Medicina, Ramón y Cajal, que fue presidente de la Junta en su inicio, hasta otro Nobel, Severo Ochoa, pasando por Menéndez Pidal, Américo Castro, Jiménez Frau, hasta Joaquín Sorolla, Joaquín Costa, Gumersindo de Azcárate, Xavier Zubiri, Antonio Machado, José Ortega y Gasset, María Zambrano, Luis Buñuel, Federico García Lorca y un largo etcétera.



Todo este proyecto colapsó con la guerra civil y la represión franquista. El forzado exilio de muchos de estos intelectuales contribuiría, en buena medida, al desarrollo intelectual de aquellos países de Latinoamérica donde generosamente fueron recibidos.

## II.2. Una temprana recepción del pensamiento de Weber

Un destacado miembro de ese grupo de intelectuales progresistas fue Fernando de los Ríos, un eminente republicano, miembro del PSOE, disidente político durante la dictadura de Primo de Rivera, y defensor de las libertades sociales. Merecen mencionarse sus tempranas referencias al trabajo de Max Weber. En 1926 se apoya en el autor alemán para reforzar su propio juicio crítico contra la subordinación de lo político a lo económico concebida por algunos sectores del socialismo. Asimismo, alude a los escritos de *Sociología de la religión* y, dentro de ellos, a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como un trabajo "genial" para comprender "el influjo del espíritu protestante en la formación del moderno capitalismo"<sup>18</sup>. Sin embargo, no podría decirse que Weber influyera notablemente en su pensamiento, como sí lo hizo claramente en otro republicano exiliado, considerado uno de los padres de la sociología latinoamericana, José Medina Echavarría. Casi ignorado, sin embargo, por los sociólogos españoles<sup>19</sup>, perteneció también a ese ilustre grupo de exiliados republicanos que fueron acogidos por diferentes países de Latinoamérica y de Europa tras la imposición de la dictadura franquista en el año 1939. Coordinó y tradujo, junto a otros exiliados, *Economía y Sociedad* a partir de la edición alemana de 1922<sup>20</sup>.

Esta traducción fue publicada en 1944 en la que sería en esos años –gracias en buena medida al trabajo de los exiliados españoles– la mayor empresa editorial de Latinoamérica, Fondo de Cultura Económica. A diferencia de la edición alemana, la primera edición española constaba de cuatro volúmenes, respondiendo a divisiones temáticas: el tomo I "Teoría de la organización social", el II "Tipos de comunidad y sociedad"; el III, "Tipos de comunidad y sociedad" (*Sociología del derecho y La ciudad*), y el IV "Tipos de dominación"<sup>21</sup>. La segunda edición, no obstante, tardó 20 años, coincidiendo con el primer centenario del nacimiento de Weber. Para conmemorarlo, la editorial decidió reeditar la obra, pero esta vez de acuerdo con la 4.ª edición

alemana de 1956. Por tanto, en ella quedan incluidos el prólogo de Winckelmann y una serie de añadidos inexistentes en las ediciones alemanas anteriores. Una nota a esta segunda edición, probablemente de Medina, justifica la nueva publicación: Weber es un ineludible clásico de la sociología, que merece el homenaje y la atención que algún autor de moda como Pareto tuvo inmerecidamente en los años 30, según Wright Mills. Haciéndose pues eco del juicio de Mills, la nota resume el modo en que la figura de Weber es percibida por los traductores de la obra y especialmente por Medina Echavarría: la voz de Weber es la de *un liberal clásico* en un mundo que, en el primer cuarto de siglo, le parecía antiliberal. Y al mismo tiempo es la voz del más *profundo revisionista del marxismo clásico* (Weber, 1964: VII).

En la primera edición, también Medina escribe una nota preliminar, en la que presenta a Weber como un nombre con "un prestigio universal". Y, sin embargo –continúa– "algo como un destino adverso le persigue aun en su propia gloria". Unas veces, porque se le rinde culto sin conocerlo bien y, otras, porque su pensamiento es deformado hasta la caricatura. Salvo raras excepciones, el nombre de Weber está unido casi exclusivamente al esquema de su interpretación sobre los orígenes del capitalismo. Pero este esquema, simplificado en los manuales, contribuye a rebajar la profundidad de su pensamiento. Medina refiere que esta deformación simplificadora viene de lejos: de la parcialidad –en el doble sentido de incompleta y de prejuiciosa– con que se difundieron las reflexiones de Weber al resto del mundo. La versión inglesa de Parsons se prestó a interpretaciones falseadas, y más aún cuando se la desligaba del resto de sus estudios sobre la moral económica de las religiones universales. Con esta crítica, Medina destaca, de un lado, que la complejidad y riqueza del pensamiento weberiano sólo es perceptible con una visión completa de su obra, cuyo interés titánico es abordar ciertas claves de la historia universal. Y, de otro, que *Economía y Sociedad*, a pesar de ser un libro inacabado, "recoge y concentra el esfuerzo íntegro de la vida de Weber y en él se hallan todos los temas de sus preocupaciones". ¿Cuáles son esos temas o tema fundamental? La respuesta de Medina es clara. Si descartamos determinados estudios técnicos (*Zur Pshychphisik der industriellen Arbeit*), y si nos centramos en la etapa posterior a su enfermedad (1903), –señala– "puede sostenerse que toda la investigación de Weber está orientada por un solo motivo: el de comprender su propia

época en su pleno significado, actual e histórico. Su afán de comprensión, que es al mismo tiempo de orientación –o, mejor, fundado en éste, se traduce en su extremo rigor en una pregunta que abarca en sí cuajadas posibilidades de ramificación: ¿Qué es lo constitutivo y peculiar de la civilización occidental?. Quiso averiguar como hipótesis interpretativa de nuestra cultura, el origen y desarrollo progresivo del predominio de lo racional en todos los aspectos del espíritu y de la cultura: el proceso de racionalización, que llega hasta nosotros cargado de destino. Considera Medina, en suma, que la mayor aproximación a la respuesta de esa fundamental pregunta se encuentra en *Economía y Sociedad*. De ahí, en suma, la necesidad y oportunidad de su publicación (Weber: 1964: XX-XXI).

La realización de esta traducción, la primera publicada de esa obra de Weber, junto con alguna otra, como el estudio de 1896 sobre *Las causas sociales del declive de la cultura antigua*, editado en español 1926 en la *Revista de Occidente* o incluso como *Historia Económica General*, editada en 1942<sup>22</sup>, confirman el gran interés que el pensamiento de Weber suscitaba en España desde la década misma de los años 20 del siglo pasado. Cabe pensar que la traducción de *Economía y Sociedad* fue una muestra más del interés que un círculo de intelectuales españoles, filósofos de formación en su mayoría, conocedores de la filosofía y cultura alemana, mostraron por el pensamiento de Weber.

Entre ellos, resaltamos a Ortega y Gasset, introductor del neokantismo en España, y fundador y director de *Revista de Occidente*, donde colaboraron asiduamente los traductores españoles de *Economía y Sociedad* y donde la traducción de las *Causas sociales del declive de la cultura antigua* fue publicada por vez primera. Ortega comentó, de hecho, profusamente este texto de Weber en 1926 y sin duda promovió su publicación. Pero ya en 1922 había citado *Economía y Sociedad* y los textos de la *Sociología de la Religión* (Ortega, 1983: 58, 98). A él se refirió siempre en términos muy elogiosos como el gran sociólogo y economista alemán, o como "uno de los más sabios e imparciales de nuestra época". E incluso Ortega hace de Weber su "maestro sin par en el arte de descubrir el maravilloso entrecruzamiento de las 'causas' dentro de la realidad histórica" (Ortega, 1945: 540; 1971: 733). En este sentido, apoyándose en él, Ortega rebate la pretensión absolutista y unilateral de la interpretación económica de la historia. Ortega aplaude

del "magistral autor" el intento de "volver al revés la tesis marxista y mostrar cómo la religión contribuye a regir el proceso económico" (Ortega, 1945: 540):

Weber ha mostrado en sus admirables estudios sobre sociología religiosa cómo, lejos de ser los credos meras consecuencias de la forma económica, influyen profundamente en ésta, bien que, a su vez, son influidos por aquélla.

La realidad es infinitamente compleja y cualquier intento de descubrir un principio invariable explicativo de los avatares históricos, sería una necesidad. Más verosímil pensar que los grandes cambios históricos obedecen a una combinación y acomodo de múltiples factores (Ortega: 1946: 527-8).

La traducción de *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur* respondió, además, al interés de esos años por la cuestión histórica de la "decadencia de la cultura". Spengler había lanzado su idea apocalíptica de la decadencia de Occidente. Y veía en la decadencia de la antigüedad un retrato del estado de nuestra propia cultura actual: la decadencia de nuestra vida "civilizada". La *Revista de Occidente* realizó –según cuenta Ortega– un deseo que desde hace años sentía: ofrecer a los lectores españoles el espléndido estudio, considerado ya un clásico, de Max Weber sobre la decadencia de la antigüedad (Ortega, 1945: 537). Este escrito permitía subrayar la diferencia entre nuestra época y el final del Imperio Romano, y servía así de contrapunto a la obra de Spengler<sup>23</sup>. Pero asimismo revelaba algunos de los principios epistemológicos básicos de Weber. En efecto, ese texto no pretende mostrar la totalidad de los factores de la decadencia de Roma; no aspira a revelarnos el *porqué* del declive, sino *cómo* es su muerte mirada desde una perspectiva económica. El comentario de Ortega consiste en añadir a la visión económica de la decadencia romana, la visión política. Para él, la ausencia en Roma de la idea de "representación política" contribuyó a la atomización política de las provincias –en paralelo a la atomización económica que relata Weber–, y a la disociación del Imperio.

Existen, en cualquier caso, ciertos paralelismos generales entre ambos autores, concretamente en sus respectivas concepciones del conocimiento científico, sin que pueda afirmarse que Weber fuera un referente teórico de Ortega, como sí lo fue, por ejemplo, Simmel.

El "perspectivismo" orteguiano compartiría con la teoría de la ciencia weberiana el empeño de superar tanto al racionalismo objetivista como su opuesto, el relativismo subjetivista. Estas dos posiciones, aparentemente tan lejanas, coincidirían, no obstante, en afirmar una realidad en sí, absoluta; pero mientras que para el racionalismo esa realidad es completamente aprehensible por la razón, de una vez y para siempre, con tal de que despliegue un método adecuado, para el relativista, esa supuesta realidad absoluta sería incognoscible, porque la razón trabaja sometida a sus propias leyes psicológicas. Así el racionalismo acaba negando la movilidad histórica de los conceptos, y el relativismo, su validez y suficiencia. El concepto de perspectiva orteguiano al igual que el "tipo ideal" weberiano vendrían a superar los errores de estas dos posiciones alternativas. La realidad es, para ambos, infinitamente compleja y sólo deviene inteligible por referencia a perspectivas teóricas. Los conceptos serían así perspectivas de la realidad, modos de abordarla: no son ni representaciones fieles de la realidad en sí, ni fragmentos parciales, inválidos por su relatividad. En cuanto perspectivas, por tanto, las construcciones conceptuales tendrían validez objetiva, valor de verdad. Que la realidad no sea absoluta no implica que nuestro conocimiento de esa realidad carezca de toda validez objetiva. Por el contrario, es pleno e íntegramente verdadero.

### II.3. Desde el exilio: José Medina Echavarría

Decíamos que el nombre de Medina Echavarría quedaba ligado al de Weber. Medina compartió el interés por su obra, como el resto de los discípulos de Ortega responsables de la traducción de *Economía y Sociedad*, y dio a conocer, a través de la mencionada labor de traducción y de las referencias constantes, el conjunto del trabajo del sociólogo. Pero su nombre nos interesa además porque mantuvo un diálogo fructífero con el pensamiento del alemán, incorporando muchas de sus ideas principales a su propia producción teórica, hasta el punto de que Weber representó para Medina su básico "esquema teórico de referencia" (Cardoso, 1982: 114)<sup>24</sup>. Fue, según sus palabras, un "fertilizante depósito de inspiración" (Echavarría, 1941: 82) para comprender el presente. Tuvo la lucidez de "percibir el carácter transitorio de la realidad en que vivía" y la fuerza "de apresar en su propia sociedad, algunas de las tendencias que en ella se proyectaban ya hacia el futuro" (Weber: 1964: XIX).

Estos intereses contemporáneos siguen siendo los nuestros –precisa Medina– y acercan a Marx y a Weber más de lo que pudiera parecer. En una línea similar a la defendida por Karl Löwith en su ensayo sobre estos dos autores, Medina considera que comparten la misma preocupación filosófica radical, un idéntico "afán existencial", a saber, la emancipación del ser humano ante el amenazante avance del racionalismo formal. La autonomización de la esfera económica y la resultante imposición de su legitimidad como instancia única y última de regulación de todos los ámbitos de la vida llevada a cabo por el despliegue de la modernidad, sería una de las preocupaciones básicas que les uniría. Ambos percibían amenazada la libertad del hombre, y ambos pretendían reforzar el debilitado proyecto ilustrador: "emancipar al hombre, salvarlo en su libertad inalienable, significaba darle su plena estatura, sacarlo de su 'minoría autoculpable' de la que habló el viejo Kant". Evidentemente a pesar de este interés común por rescatar ese "fondo de humanidad" amenazada, ni las interpretaciones ni las soluciones fueron las mismas. Weber vinculó la pérdida de libertad al largo e ineludible proceso de racionalización a que ha estado sometida la historia de Occidente y desestimó la fe marxista en una mutación histórica emancipadora. Él subrayó con acierto la "dialéctica de la ilustración", de la que no cabe salir sino con "más ilustración": "la solución weberiana, extrema y heroica como casi todas las suyas, sólo podría ofrecerse por la aceptación hasta su fondo del proceso de racionalización mismo" (1967: 65).

En este sentido, Medina se adhiere al diagnóstico del proceso de modernización occidental. Reflexiona sobre la tensión entre racionalidad formal y material como clave de la modernidad. Porque la dialéctica de la razón moderna nombra el proceso de autodisolución del proyecto de esa razón. Y aunque Medina, con Weber, asume la realidad del inminente triunfo de la racionalidad formal-procedimental-instrumental (en terminología frankfurtiana) una a esa lúcida percepción, la crítica de su expansión como el nuevo criterio último de legitimidad de toda acción en todos los ámbitos de la vida. La crítica se sostiene desde la defensa de los valores de la Ilustración, de la necesidad de rescatar del concreto desarrollo que el progreso de la razón ha tenido en Occidente, los valores de libertad individual, igualdad y justicia democrática. El modo de hacerlo, no puede ser otro que la autorreflexión crítica. O, en otras palabras, la crítica de la ilustración no admite

otras armas que las otorgadas por la propia ilustración. Así pues, aunque la crítica weberiana de la razón tiene un carácter global, no elabora una tesis metafísica sobre una supuesta esencia dominadora de la razón en sí misma. El mal que nos aqueja estaría exclusivamente en la reducción a su aspecto formal, tal y como acontece en la historia concreta de la razón en Occidente (Ruano, Y., 1996). Apunta Medina que la racionalidad creciente de la vida, su penetración en sus más heterogéneos e insospechados aspectos hacen difícil detener su marcha... Pero frente a ella, la subjetividad asfixiada de la existencia personal se subleva una y otra vez.

En suma, Medina sería –con Weber– un crítico de ese nuevo monoteísmo o monolitismo de la razón que se levanta anulando el politeísmo o pluralismo democrático inscrito en el espíritu de la modernidad, pluralismo que capacita para llevar a la arena pública la multiplicidad de valores y dejar oír la voz de la conciencia individual. Aunque quizá sus dosis de optimismo sean mayores que las del propio Weber, quien apostó “desesperadamente” por unos valores cuya realización creía incierta. Medina, en efecto, sigue creyendo –con Comte– en una ciencia analítico-empírica, la sociología, que es a la vez sintética y heredera de la tradición humanista. La función rectora de la sociología es para él imprescindible para superar el “malestar de nuestra cultura” tras la experiencia de las guerras y los totalitarismos. Apoyándose en Mannheim, y oponiéndose a la máxima neoevolucionista “modernizaos y todo se os dará por añadidura” –asumida ya por Maeztu, como vimos–, Medina considera que la planificación democrática y la salvaguarda de la libertad ha de dirigir el desarrollo. Y en esta tarea, la sociología tiene aún un papel central. Sus trabajos en Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), dan cuenta de esta convicción.

Weber rechazó toda profecía –y más si ésta era demagógica y de milenario– nos dice Medina; pero pudo, no obstante, señalar sin ilusiones algunos hechos fatales frente a los que hoy nos debatimos. La raíz de estas lúcidos pronósticos no fue sólo la pasión por el conocer, sino *la pasión por la acción*. Acción y ciencia se exigen recíprocamente. Éste es quizá uno de los principios que Medina ve en la reflexión weberiana y que él asume sin reservas. Weber abogó por la acción responsable desde el conocimiento de lo que es posible y realizable, por la necesidad de que el hombre

coopere con inteligencia en su propio destino y en el de su comunidad. Fue ante todo, en su sentido más noble, un político, para Medina. O, mejor, como señaló Jaspers, Weber fue en cuanto filósofo, político y en cuanto político, investigador. Ahora bien, el fracaso de las pretensiones políticas de Weber son perceptibles en dos hechos. Por un lado, la barbarie del siglo XX no hubiera acontecido si las opiniones y consejos políticos de Weber hubieran prevalecido. Por otro, su honestidad moral le incapacitaron para “pactar con las fuerzas subterráneas y demoníacas que rodean el poder”, y que se afianzan tanto más cuanto más avanza nuestra sociedad (Weber: 1964: XIX-XX).

#### *Más allá del positivismo y del historicismo*

Las reflexiones epistemológicas de Medina son también un eco de la teoría de la ciencia weberiana. Pero frente a la queja de Weber por lo infructuoso de las largas antesalas metodológicas, las considera imprescindibles y vinculadas al nacimiento mismo de la Sociología. Son propiamente la autoconciencia del sociólogo. Medina asume la caracterización que Weber realizó del objeto y método de la sociología. La “teoría científica” es una construcción hipotética necesaria para la posible interpretación de la realidad; interpretación siempre relativa a los intereses rectores temporales y circunstanciales de un presente histórico, siempre parcial, fragmentada y revisable, dada la imposibilidad de aprehender conceptualmente la realidad; aunque no por ello carente de objetividad y validez científica: “los tipos (ideales) no son más que construcciones conceptuales realizadas con el propósito de entender una realidad siempre insumisa en definitiva a ese apresamiento”. Mas “para entender la realidad no podemos prescindir de un armazón, aunque sea provisional, de conceptos” (Echavarría, 1980).

Al mismo tiempo, Medina retoma del pragmatismo de John Dewey, pero también del marxismo, la vinculación entre conocimiento y acción. Refuerza esta vinculación, otorgando a la Sociología un significado instrumental, en cuanto originada –como toda teoría– por la urgencia de resolver los problemas concretos del presente. En este sentido, Medina subraya la relevancia epistemológica del concepto de “*Wertbeziehung*”, desde el que alemán rechaza la tradicional concepción reproductivista y desinteresada del conocimiento –tal y como hacen el pragmatismo clásico, la filosofía postempirista y el neoprag-

matismo actual-. Weber afirma, en efecto, la presencia de valores en la formación de las teorías, sin caer, por ello, en un relativismo subjetivista que debilitaría la pretensión de "objetividad" científica. El concepto de "*Wertfreiheit*" garantiza dicha objetividad. Por tanto, la complementariedad de ambos conceptos juega un papel fundamental su teoría de la ciencia. Ella permite acabar también con la oposición entre el "valor" instrumental de la verdad (la verdad como un medio utilitario) y su validez sustantiva (la verdad como un fin en sí). No hay tal oposición, retoma Medina:

la ciencia tiene que ser instrumental para el hombre y esforzarse en acudir a aliviar a la vida humana de sus problemas inmediatos, ofreciéndole medios de poder y regulación; pero en su tarea tiene que abandonarse a su propia actitud, a sus métodos pacientes de exploración, a su propio goce incluso, y no puede ser acuciada y menos obligada a dar respuestas más o menos dictadas por intereses ajenos a la verdad científica (Echavarría, 1941: 54).

Esta interpretación sitúa a Weber en una posición superadora tanto del intuicionismo historicista como del objetivismo positivista. Medina elogió el rechazo weberiano del reduccionismo espiritualista –llamado así por asimilar el dato social a un dato del espíritu–, propio de las diversas direcciones que insertan la sociología en las llamadas "ciencias del espíritu" –historicismo, neohegelianismo y fenomenología–. Pero también menciona el alejamiento de Weber de la posición opuesta: del reduccionismo naturalista, reconocible en el organicismo, el darwinismo social, o el behaviorismo psicológico. El naturalismo, al asimilar el dato social a un dato natural, soslaya la dimensión subjetiva de la acción humana, sus fines, propósitos, intenciones. Weber se distanció, sin duda, de ambos (Echavarría, 1941: 37)<sup>25</sup>.

El reduccionismo espiritualista efectuado en una línea de pensamiento imbuido de historicismo e idealismo, invalida la pretensión de científicidad de la Sociología por ser su materia de naturaleza histórica. Apoyándose esta línea de pensamiento en la diferenciación kantiana entre naturaleza y libertad, identifica la historia con ese reino de la libertad al que pertenecería lo individual, entendido como lo imprevisible e irreductible a una ley general, y que sería sólo accesible mediante la intuición, en sus formas más variadas (*Verständlichkeit*,

*Einfühlbarkeit, Nacherlebarkeit*). En consecuencia –dirá Medina–

la pretensión causal y explicativa fracasa ante estos caracteres y sólo queda o la narración bien fundada de los hechos, la escueta historia positiva, o la penetración intuitiva, la comprensión empática de aquellos períodos, situaciones o individualidades que podemos, por decirlo así, vivir desde dentro, fundiéndonos con ellos en simpatía intelectual. Comprensión (*verstehen*), intuición como método y gracia artística del expositor hacen al historiador verdadero (Echavarría, 1941: 37-38).

Los continuadores de la dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu se inspiran más en la persistencia y renovación de la teoría hegeliana del espíritu objetivo que en el neokantismo. Esta persistencia del idealismo y cierta consideración de la cultura como próxima a una plenitud sin retrocesos –lo que se ha llamado "una beatería de la cultura"–, han tendido a "ver en los sistemas culturales manifestaciones del espíritu objetivo en la historia, dados, por tanto, con plenitud en un mundo trascendente a la vida humana". Entienden, en consecuencia que los hechos sociales sólo son inteligibles en cuanto encarnan o participan de determinados sentidos que el espíritu lleva en su seno. Lo que importa es la aprehensión de esas conexiones de sentido dadas en el espíritu. Estos sentidos pertenecen a un plano distinto del de la humana realidad sensible. El hombre, en su actividad social los va realizando con menor o mayor plenitud. Por lo que las formas de vida social no serían una creación histórica del hombre, sino encarnaciones más o menos perfectas de las formas o Ideas del espíritu sólo comprensibles con ayuda de estas formas intemporales, y sólo según ellas han de construirse los conceptos de la ciencia y de la vida social (Echavarría, 1941: 39-40)<sup>26</sup>. En suma, bien se hable de "esencias", de "conexiones o totalidades de sentido" o de "manifestaciones del espíritu objetivo", cuando no de "articulaciones del espíritu" en la vida social, estamos ante la reducción del dato social a un dato espiritual y ante "la transferencia de esos datos a un mundo distinto del de la vida humana con su historia, sus cambios y sus imperfecciones. Ese otro mundo es, al contrario, atemporal y ahistórico. Y la ciencia histórica deja de ser una investigación de la realidad empírica, para convertirse en una disciplina filosófica y especulativa", de la que ha de diferenciarse para preservar ambas su entidad (Echavarría, 1941: 39-40).



Pero para Medina ese conjunto de significaciones de cada forma de cultura está ahí puesto por el hombre, como su producto, y su conocimiento apela no sólo a la comprensión del sentido, sino de los actos múltiples de los que brotó cada forma de cultura. En consecuencia, la dicotomía "ciencias de la naturaleza"- "ciencias de la cultura" es inadmisibles, así como la diferenciación de los métodos mantenida por esta tradición. La realidad social se nos aparece como naturaleza y espíritu al mismo tiempo; los fenómenos sociales son formas de vida, formas de cultura, si por ésta se entiende lo que el hombre añade a la naturaleza sin prescindir de ella.

Es bien sabido que Weber rechazó aquellas identificaciones entre "libertad de la voluntad"- "irracionalidad" e "incalculabilidad", que negaban la posibilidad de una ciencia de lo histórico y que defendió, frente a ellas, la cientificidad de la misma; que se opuso a esa beatería de la cultura de su tiempo que olvidaba el carácter empírico de la ciencia social, olvidaba que el verdadero centro de referencia de las ciencias sociales es el hombre y su actividad. Pero no rechazó menos, como decíamos, la reducción objetivista-naturalista de lo social (Weber, 1987: 137)<sup>27</sup>. La explicación naturalista soslaya de hecho la acción humana y su sentido, núcleo irrenunciable de la reflexión sociológica; es más, olvida que la sociedad es manifestación de la acción humana, es trama y cristalización de incontables factores subjetivos (motivos, propósitos y fines) que no siempre se muestran por datos externos. Esta tradición desestima el aspecto subjetivo de la acción y pretende una explicación objetivista que asimila el dato social a un dato de la naturaleza. Pero hay que pensar que aunque el hombre "es un cuerpo que se desliza en el tiempo y en el espacio, el tiempo y el espacio físicos -construcciones humanas, por cierto, 'operaciones' de sus relojes e instrumentos- no son, de cierto, el espacio y el tiempo más profundamente unidos a la existencia del hombre. Su tiempo es distinto del físico, es un tiempo histórico que sólo el hombre posee. Y el espacio en que transcurre su vida es más bien un espacio social que pertenece a la Sociología propiamente y no a la física" (Echavarría, 1941: 35).

El mérito principal de Max Weber es, a juicio de Medina, haber sabido superar este dualismo objetivismo-intuicionismo que fomentaba buena parte de las discusiones metodológicas de su época y defender, en consecuencia, "al mismo tiempo la objetividad del conocimiento social, no obstante ser su materia de naturaleza histórica". O, de

otro modo, el haber mostrado la posibilidad de una ciencia empírica de lo social, siendo el núcleo irreductible de esa ciencia la acción social, siempre orientada simbólicamente, siempre cargada de sentido. Sin embargo, Medina añade alguna crítica al planteamiento weberiano, al que considera, a pesar de todo, aún demasiado apegado al historicismo. Esas críticas son realizadas desde una aproximación al pragmatismo deweyano y a las aportaciones de la filosofía posempirista de la ciencia.

#### *Consideraciones finales*

Decíamos que la conversión de la Sociología en Ciencia del espíritu o Filosofía era deudora de un lamentable culturalismo floreciente a principios del siglo pasado bajo el influjo del idealismo hegeliano. La tendencia opuesta, negadora del mundo simbólico en que habita el animal humano, es igualmente falsa. Medina, siguiendo a Weber, superaría la dicotomía naturalismo e idealismo y toda acentuación exclusivista de una de las dimensiones de lo humano. Si la desviación naturalista eliminaba la dimensión simbólica de la conducta, la desviación idealista eliminaba la ineludible dimensión natural; separaba actividad y símbolo; sustancializaba ese aspecto simbólico o de sentido; y finalmente imponía el pensamiento especulativo y la sociología dejaba de ser ciencia empírica.

Ahora bien, Medina ve ciertas inconsistencias en el pensamiento de Weber. El mérito del autor alemán consistió para Medina en demostrar la posibilidad de una ciencia empírica de la acción social. En este sentido, la construcción científica desde un punto de vista lógico no admitía diferencias entre las ciencias. Sin embargo, Weber acentuó en extremo, respecto de las ciencias sociales, tanto la importancia de la aprehensión "individual", como la relatividad de sus conceptos. Ambas cosas serían para Medina huella imborrable de su historicismo y de su idealismo.

Porque no es cierto que a las ciencias de la naturaleza no le interesen el fenómeno individual tan primordialmente como a las ciencias sociales; lo que ocurre es que para el manejo de ese fenómeno le bastan los caracteres abstractos y cuantitativos que recoge la ley, cosa que la mayoría de las veces no basta en las ciencias sociales. Y tampoco es exacto que las construcciones conceptuales de las ciencias de la naturaleza tengan menor relatividad que las de las ciencias sociales (Echavarría, 1941: 62).

Medina elabora su crítica desde los resultados que la filosofía posemipirista de la ciencia ofrece. Considera que aunque Weber anticipó centrales ideas de esta corriente, se quedó corto al no ampliar su validez para las ciencias naturales. Siguió apegado a la separación dualista entre ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu, sin dar el paso, prefigurado ya en sus reflexiones, a la unificación de los métodos. Así Weber negó, en efecto, toda forma de objetivismo vinculada a una concepción reproductivista del conocimiento: la tradicional convicción de que los hechos son en sí mismos aprensibles bajo una teoría objetiva, que encierra una verdad no susceptible de confirmación experiencial. Dicho de otro modo, anticipó la idea de que "no hay hechos sino para teorías"<sup>28</sup>. Los hechos son mudos y requieren un esquema interpretativo previo capaz de hacerles "hablar" un lenguaje inteligible. La *Wertbeziehung* y el tipo ideal son prueba de esta importante anticipación, que marcan la actualidad de la metodología weberiana. Pero es cierto que aplicó la validez de estas reflexiones a las ciencias sociales, como no podía ser de otro modo dado su interés. En este sentido, tendríamos que decir que quizá no sea adecuado juzgar a Weber con el instrumental y los resultados que la teoría de la ciencia posterior a él aportó –como hace Medina–, sino valorarlo desde sus propios planteamientos y conceptos.

De otro lado, aunque Medina en distintos momentos muestra su incomodidad ante el concepto de *Wertfreiheit*, pues confiere aún –como vimos– a la Sociología una función práctica y un carácter sintético, no obstante, entiende el sentido que Weber otorgó a ese polémico concepto. La *Wertfreiheit* es el complemento de la *Wertbeziehung* y el principio preservador de la tarea de ilustración que Weber asume como propia, ante la amenaza de que el nuevo dogmatismo de la ciencia la imposibilite.

Queremos concluir este trabajo señalando que la recepción en España, emprendida en la década misma de los 20

y revitalizada en los años 40, quedó un tanto silenciada hasta el resurgimiento del pensamiento de Max Weber a partir de 1970. El trabajo de traducción se incrementa en esos años, y desde los años 80 hasta nuestros días contamos con notables estudios sobre el autor, centrados tanto en su obra sociológica como metodológica o en sus escritos políticos. Me interesa recordar que el pensamiento de Max Weber ha sido abordado en España desde claves no sólo sociológicas, sino filosóficas. No es casualidad que los primeros receptores de Weber pertenecieran al ámbito filosófico, según hemos visto. Medina nos recuerda que de hecho el autor alemán eludió el nombre de sociólogo. En parte, porque se resistió a ser etiquetado desde la parcelación forzada del conocimiento. En parte también porque fue testigo en su tiempo de la vaguedad y la imprecisión de tanto escrito pasado por "sociológico", pero en realidad instrumento falseado con fines extracientíficos. Sea como fuere, lo cierto es que el interés y alcance de sus reflexiones desborda toda compartimentación de disciplinas. España, concretamente, parece haber hecho suya la afirmación de Jaspers que hace de Weber el gran filósofo de nuestra época, dado el interés que suscitó y sigue suscitando entre los dedicados a la filosofía. Weber resulta un autor imprescindible para elaborar una reflexión filosófica sobre nuestro mundo, tan imprescindible como lo fueron para él, las reflexiones de Marx y Nietzsche, según su propia confesión. Una serie de trabajos recientes en España han dedicado sus páginas a incardinar a Weber en nuestra tradición filosófica y a hacerlo dialogar con esos nombres que se atrevieron a interrogarse por Occidente como un todo y a contar su historia como resultado de un proceso de racionalización creciente. Muchos de ellos, merecerían largos comentarios, sin duda, pero hemos optado en este trabajo por revisar las primeras y más destacadas recepciones realizadas en el mundo de habla hispana entre 1920 y 1940.

## NOTAS

- 1 Este texto es una versión revisada de "Max Weber in the Spanish-speaking World", en Karl-Ludwig Ay, Knut Borchardt (Hg.) (2006), *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Konstanz, UKV Verlagsgesellschaft mbH, pp. 135-168.
- 2 Según refiere Fernando de los Ríos tras una visita a la hermana de Nietzsche, quien resumió con esas palabras la idea que el filósofo alemán tuvo de España.
- 3 Puesto que la mayoría de las obras de Maeztu aquí citadas son artículos periodísticos, interesa mencionar la fecha de publicación del artículo seguida de la fecha y página de la obra en la que queda recogido.
- 4 Maeztu se refiere a la explotación económica por parte de los EEUU del petróleo mexicano y venezolano o de las plantaciones de azúcar de Cuba. La falta de capital para la explotación pone a los países hispanos en manos de las compañías norteamericanas, que desde ese momento imponen sus condiciones de explotación. La independencia de los pueblos de habla hispana exige el enriquecimiento de los mismos, y este enriquecimiento precisa a su vez un cambio de mentalidad capaz de "dignificar" el trabajo productivo, la acumulación e inversión de capital.
- 5 "Todas mis reflexiones se unifican en un solo punto: responder a la pregunta de Desmoulins 'A quoi tiens la supériorité des anglosaxons?' (A qué se debe la superioridad de los anglosajones). La respuesta la encontró Maeztu en Troeltsch y en Weber. Asimismo, en la obra de un contemporáneo suyo, el conde Keiserling, quien en Diario de viaje de un filósofo (*Reisetagebuch eines Philosophen*)

reproduce la pregunta *Weshalb die Anglosachsen immer siegen?*". Ellos supieron vincular la economía y la moral (1926b; 1957: 201).

- 6 El primero recoge una serie de artículos de periódico en *El Sol*, de Madrid, *La Prensa*, de Buenos Aires, y en *El País*, de La Habana. Tras 15 años en Londres, viaja en 1925 a EEUU donde confirma esa "superioridad de los anglosajones" y la remite a la conexión entre sentimientos religiosos y deberes mundanos. Durante su estancia da un curso de verano en Middlebury, Vermont, sobre "Don Quijote, Don Juan y la Celestina", repleto también de referencias a *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El segundo escrito agrupa una serie de artículos de periódico de la década de los 20 redactados para *El Sol* y *El Mundo*, así como una conferencia "El espíritu de la economía iberoamericana" publicada originariamente en la *Revista de las Españas*, 4 (1926) Madrid.
- 7 Maeztu lamenta que España valorase exclusivamente el modo de vida de los aristócratas ociosos, de los profesionales liberales y de la burocracia. La clase media estaba integrada por estos dos últimos y no por "hombres de negocios", justamente ese "nuevo tipo de hombre" que España necesitaba.
- 8 El reconocimiento weberiano de la relación entre intereses económicos y desarrollo del conocimiento científico-técnico queda lejos de ser una relación monocausal. Weber insiste en que si en verdad el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas debe grandes impulsos a su aplicación para fines económicos por parte de la empresa capitalista, no quiere decirse con ello que los intereses económicos determinarían su nacimiento (cfr. 1920: 10-11).

**Recibido:** 15 de diciembre de 2006

**Aceptado:** 19 de febrero de 2007



- 9 En 1918 –escribe– “dimos un salto en el camino”. “Pero no hemos aprendido del todo: ‘una larga tradición de horror a la economía, como si fuera un pecado de judíos y moriscos, no se borra con un año de desastre’” (cfr. 1926b; 1957: 163).
- 10 En 1926c, 1957: 47, leemos: “Podrá decirse que las nieblas germánicas son amigas de las confusiones. Pero de esta confusión ha surgido la industria moderna” (...): “de que el oficio de un hombre sea tenido, al mismo tiempo, como su vocación, como su misión, como su tarea espiritual”.
- 11 *Ibidem*.
- 12 En *La crisis del humanismo* (1919), versión de su libro en inglés *Authority, Liberty and Function on the Light of the War* (1916), Maeztu critica la modernidad inspirándose Th. E. Hulme. Una crítica que ve en el “antropocentrismo” moderno la quiebra de toda fundamentación objetiva de los valores en favor de una razón subjetiva autosuficiente y desconocedora de sus límites. El resultado es un relativismo ético incapaz de garantizar la cohesión social, algo temido por Maeztu. Junto a ello, critica también el nexo –ignorado por el marxismo, apunta Maeztu en una fecha temprana, 1916– entre modernización política y burocratización.
- 13 Sobre la comparación de ambas disposiciones legales, véase Francisco J. Laporta, Alfonso Ruiz Miguel, Virgilio Zapatero y Javier Solana, 1987: 20–22. También Elías Díaz, 1976.
- 14 Al período liberal-democrático de 1821–23 le sucede la reacción absolutista de Fernando VII (1823–1833) quien promulga la expulsión de liberales, maestros no católicos y la destrucción de libros extranjeros en 1824. Tras un corto período liberal, otra período reaccionario comenzó en 1866 durante el reinado de Isabel II, en el que se suprimen las escuelas de magisterio y son expulsados varios miembros “krausistas” de la Universidad de Madrid. Al triunfo de la I República, le sucede la restauración monárquica en 1875, en la que nuevamente se censura el krausismo de “alienismo, oscuridad y herejía”. La Dictadura de Primo de Rivera (1923–1930) impidió las ideas de reforma pedagógica liberal (la Institución Libre de Enseñanza). Finalmente la sublevación contra la II República y la imposición de la dictadura franquista supone el colapso general de cualquier proyecto liberal. Sobre buena parte de esta historia, véase José Castillejo 1976. Este libro es una traducción española del original inglés publicado en el exilio en Londres en 1937 (*Wars of Ideas in Spain*).
- 15 El influjo del neokantismo fue notable en España. En 1875 se creó un grupo neokantiano cuya labor es recogida en *Revista Contemporánea*.
- 16 Cfr. Enrique M. Ureña, *Philosophie und gesellschaftliche Praxis. Wirkungen der Philosophie K. C. F. Krause in Deutschland (1833–1881)*, Stuttgart: frommann-holzboog 2001.
- 17 2.000 personas estudiaron fuera en un cuarto de siglo según Castillejo, 1976: 102.
- 18 Fernando de los Ríos cita expresamente a Weber (1920: 346–360 y 1924, vol. I: 17–206).
- 19 Cfr. Maestre, J. (1991: 14) y Castillo, J. (2001: 129).
- 20 Aparece íntegramente traducida. La posterior versión inglesa de Parsons sólo comprendería la primera parte, según señala Medina en la “Nota preliminar de la primera edición en español” de *Economía y Sociedad* (cfr. Weber, 1964: XXII).
- 21 Sobre los traductores de *Economía y Sociedad*, aparte de José Medina Echavarría, coordinador y traductor del tomo I, nos limitaremos a mencionar rápidamente la labor de traducción realizada por ellos. Juan Roura Parella (1897) fue el responsable del tomo II de *Economía y Sociedad*. Filósofo y pedagogo catalán, durante su formación trabajó en Alemania con Nicolai Hartmann, Wolfgang Kohler y Werner Sombart, y a partir del 48 fue profesor de la Universidad de Columbia en Nueva York. Eugenio Ímaz (1900) se encargó de la traducción de parte del tomo III, la parte dedicada a “La ciudad”. Ímaz estudió filosofía en Madrid y Berlín. Fue traductor de autores como Huizinga, Burckhart y Tönnies; asimismo de Kant y de las obras de Dilthey, que Fondo de Cultura Económica publicó en ocho tomos. Eduardo García Máynez (1908) fue el único que no perteneció al grupo de exiliados españoles que colaboraron en la traducción. Fue catedrático de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México A él se debe la traducción de parte del tomo III (La Sociología del derecho). Fue el traductor de Teoría general del derecho y del Estado de Hans Kelsen. Ferrater Mora (1912) es el responsable del tomo IV. Filósofo exiliado en París, más tarde en La Habana y en Santiago de Chile. A partir del 48 ocupó distintos cargos en varias universidades de EEUU. Su extensa obra incluye además de su *Diccionario de Filosofía* y las monografías de Kant y de Bergson, entre otras.
- 22 La edición sigue la alemana. Incluye, pues, la sección “Nociones previas” inexistente en la edición inglesa de Frank H. Knight (1927), primera obra traducida, según Winckelmann en el prólogo a la 3.ª ed. alemana (esto es

cierto si por obra se entiende un volumen en forma de libro. Si hablamos de artículo, en 1926, como apuntamos, se publicó el trabajo de Weber sobre la decadencia de Roma). El traductor de *Historia económica general* indicó en la introducción de la segunda edición (1956) que llevaba utilizando 20 años esta obra como libro de texto para sus clases entre los alumnos de primero, necesitados de información sobre Historia de la Cultura. Y aunque otros autores como Schmoller, Sombart, Clapham, Ashton, Henri Sée, Ely Heckscher, von Below, Veblen, Shumpeter o Hayman pudieran ofrecer tratamientos incluso más penetrantes y profundos, les falta la universalidad inmanente "que sólo podría lograr el sociólogo más calificado de todos los tiempos". Considera pues Historia económica "como una pieza coherente con su sistema filosófico general y con su cuadro, siempre ecuménico, de la cultura" (VII). Pero no se limita a ensalzar esta obra, sino también *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *Economía y Sociedad*, –concretamente el gran "hallazgo" de su interpretación socio-religiosa de la Historia y de la Economía–, o el texto "Sobre la situación de la democracia burguesa en Rusia", –del que destaca la lúcida visión profética de Weber sobre el futuro de la autocracia zarista– e incluso cita algún comentario al respecto de Marianne Weber recogido en la biografía de su marido. Sánchez Sartó refiere también la ambivalencia del proceso de "desencantamiento", que conlleva nuevas formas de "encantamiento", aun cuando no cree justificado imputar a Weber un pesimismo irremediable.

23 Ver también la nota que encabeza la traducción publicada en *Revista de Occidente*, IV, XXXVII, julio (1926),

pp. 25-59. La nota también apunta que este estudio es el primero de Max Weber que se traduce a una lengua latina, si bien no figura el nombre del traductor.

24 Medina, si bien elogia la filosofía de Ortega, discrepa de la concepción excesivamente filosófica de la Sociología que desarrolla en "El hombre y la gente" (obra póstuma, 1957). En efecto, Ortega no quiso ser un cultivador de la sociología como ciencia empírica, sino más bien un filósofo social o teórico de lo social. Véase José Luis Aranguren, "La filosofía social de Ortega y Gasset", en Juan del Pino (1987: 19).

25 "Gran parte del pensamiento germánico tiene, de modo notorio, un carácter reactivo frente a lo que los alemanes consideran propiamente como el Occidente típico, y ese carácter se ofrece muy claro en algunos adeptos de la sociología como ciencia del espíritu". Cita en esta línea a Werner Sombart, a Max Scheller también enfrentado al positivismo anglofrancés; o a Spann y su crítica al individualismo ilustrado. Sabemos que Weber se autodefinió frente a esta oposición mantenida entre la Civilización occidental y la "Kultur" alemana: "el más grande sociólogo de la época –quizá el único que quede con valor universal–, Max Weber, debe ser excluido de esta dirección" (Echavarría, 1941: 37).

26 Medina señala que en los años felices anteriores a la Gran guerra, la Universidad alemana llevó al extremo este fetichismo de la cultura, según la cual, el arte, la moral, el derecho, etc. serían sistemas cerrados e independientes de conexiones de sentido (unidades significativas susceptibles de ser interpretadas por sí mismas), regidos pues por su propia legalidad e

independientes de los afanes diarios del hombre. Es decir, este culturalismo cortaba la cultura de sus raíces vitales, enfrentándola al hombre y atribuyéndola finalmente a los productos culturales un poder determinante sobre el hombre. Para Medina este fetichismo de la cultura se debe en realidad a la "disposición psicológica del sabio, y del medio académico en general, a huir de los 'ruidos de la historia viva', evadiendo peligrosas decisiones mediante la exploración del mundo apaciguado de la historia *post-mortem*, y en el disfrute del legado cultural. Pero este esquivar las responsabilidades del momento, inofensivo y justificado en determinadas ramas del saber, es antecedente y síntoma de la catástrofe de esa cultura tan alabada".

27 Para Weber, "la fe en que en cualquier ámbito del saber los postulados deterministas pueden incluir el postulado *metodológico* de la definición de conceptos de género y de 'leyes' como fin exclusivo no es un error más grave que la correspondiente suposición de signo opuesto: que cualquier fe metafísica en la 'libertad de la voluntad' excluye la aplicación de conceptos de género y de 'reglas' al comportamiento humano, y que la libertad de la voluntad humana está unida a una específica 'incalculabilidad' o, más en general, a cualquier especie de irracionalidad 'objetiva' de la acción humana".

28 Russell N. Hanson (1977: 77) remite –como Weber– también a Goethe para marcar el carácter teórico de la observación: "El ojo nunca podría ver el sol si no estuviera acostumbrado a él". "Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa le ha preparado a ver", señaló, por su lado, Thomas Kuhn (1994: 179). Véase Toby E., Huff (1989: 14-15).

## BIBLIOGRAFÍA

- Aranguren, J. L. (1987): "La filosofía social de Ortega y Gasset", en Juan del Pino, *Ortega, cien años después*, Málaga, Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Cardoso, F. E. (1982): en VV.AA., *Medina Echavarría y la sociología latinoamericana*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Castillejo, J. (1976): *Guerra de Ideas en España*, Madrid, Revista de Occidente.
- Castillo, J. (2001): "Ortega y sus discípulos" en Salustiano del Campo (ed.), *Historia de la sociología española*, Barcelona, Ariel.
- De los Ríos, F. (1977): "Religión y Estado en la España del s. XVI" (1926), en *Obras completas* vol. II, Barcelona/Madrid, Anthopos/Fundación Caja de Madrid.
- Díaz, E. (1976): "La Institución Libre de Enseñanza en la España del Nacional-catolicismo", en *Historia Internacional*, Madrid, n.º 16, julio.
- Echavarría, J. M. (1941): *Sociología: Teoría y técnica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1967): *Filosofía, educación y desarrollo*, México, siglo XXI.
  - (1980): *La sociología como ciencia social concreta*, Madrid, Cultura Hispánica.
- Hanson, R. N. (1977): *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*, Madrid, Alianza.
- Huff, T. E. (1989): *Max Weber and the Methodology of the Social Sciences*, London, Transaction Books.
- Kuhn, Th. (1994): *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Laporta, F. J.; Ruiz Miguel, A.; Zapatero, J. y Solana, J. (1987): "La Junta para Ampliación de Estudios", en *Arbor*, CXXVI-CXXVII, Madrid, enero y julio-agosto.
- Maestre, J. (1991): *José Medina Echavarría*, Madrid, Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Maeztu, R. (1923): "Oficio y misión", en *El Sol*, 21-VIII, en Maeztu (1957).
- (1925a): "La lotería", en *El Sol*, 22-XII, en Maeztu (1957).
  - (1925b): "El interés", en *El Sol*, 24-XI, en Maeztu (1957).
  - (1925c): "Confianza", en *El Sol*, 1-XII, en Maeztu (1957).
  - (1926a): "El camino", en *El Sol*, 24-VIII, en Maeztu (1957).
  - (1926b): "Don dinero", en *El Sol*, 12-I, en Maeztu (1957).
  - (1926c): "Judíos y puritanos", *El Sol*, 16-II, en Maeztu (1957).
  - (1926d): "Concienciosidad", en *El Sol*, 13-IV, en Maeztu (1957).
  - (1926e): "El poder", en *El Sol*, 20-III, en Maeztu (1957).
  - (1926f): "El primado", en *El Sol*, 30-III, en Maeztu (1957).
  - (1926g): "Nuestra América", en *El Sol*, 2-II, en Maeztu (1957).
  - (1926h): "Ante el dinero", en *El Sol*, 26-I, en Maeztu (1957).
  - (1926 I): "El espíritu de la economía iberoamericana", en Maeztu (1957).
  - (1957): "El sentido reverencial del dinero", en *Obras de Ramiro de Maeztu*, tomo XV, Madrid, Editora Nacional.
  - (1977): *Artículos desconocidos (1897-1904)*, Madrid, Castalia.
  - (2001): *La crisis del humanismo*, Almar, Salamanca.
- Ortega y Gasset, J. (1983): *España Invertebrada. Bosquejo de algunas pensamientos históricos* (1923), en *Obras completas*, vol. III, Madrid, *Revista de Occidente*.
- (1945): "Sobre la muerte de Roma" (1926), en *Obras completas*, vol. II.
  - (1971): "Una vista sobre la situación del gerente o 'manager' en la sociedad actual" (1954), en *Obras completas*, vol. IX.
  - (1946): "La interpretación bélica de la historia", en *Obras completas* vol. II.
- Ruano de la Fuente, Y. (1996): *Racionalidad y conciencia trágica*, La modernidad según Max Weber, Madrid, Trotta.
- Villacañas, J. L. (2000): *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Espasa Calpe.
- Weber, M. (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- (1989): "Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland", in Max Weber-Gesamtausgabe I/10, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
  - (1964): *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
  - (1924): *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Marianne Weber), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
  - (1982): "Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

### Max Weber en español: inventario bibliográfico\*

Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva. Recoge, no obstante, las más conocidas traducciones y permite reconocer los intereses que han dirigido la recepción de Weber en el mundo de habla hispana. Una mirada superficial muestra que aun cuando los trabajos más citados de la obra de Weber están traducidos, faltan por traducir la correspondencia, algunos libros de juventud, los escritos periodísticos, algunas reseñas e intervenciones públicas y algún texto de historia antigua. Ordeno estas traducciones por orden de aparición: la fecha inicial corresponde al año de publicación en castellano y la que va entre paréntesis al año de la edición alemana.



- 1926 (1896): "La decadencia de la cultura antigua", en *Revista de Occidente*, Madrid, IV, 37, julio (1926), pp. 25-59 (no se menciona el traductor). Reproducido en Marc Bloch, Moses J. Finley, E. V. Gutnova Kovaliov, A. M. Prieto Arciniega, S. Mazzarino, E. M. Schtjajermann (1975): *La transición del esclavismo al feudalismo*, Madrid, Akal, pp. 35-57.
- 1942 (1923): *Historia económica general* (trans. Manuel Sánchez Sarto), México, Fondo de Cultura Económica. Existen numerosas reimpressiones.
- 1944 (1922): *Economía y sociedad* (trans. José Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. García Máynez, Eugenio Imaz, J. Ferrater Mora, 4 vols.), México, Fondo de Cultura Económica.
- 1955 (1904 y 1905): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trans. Luis Legaz Lacambra), Madrid, Revista del Derecho Privado (reimpresión en numerosas ocasiones por otras casas editoriales). En 1979 (trans. J. Chávez Martínez), México, Premio Editora. En 1983, traducción de Almaraz y Julio Caravana en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus. En 1998, de Jorge Pérez Navarro, Madrid, Istmo; En 2001, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza. En 2003, de Francisco Luis Villegas, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1959 (1919): "La ciencia como profesión vocacional", en J. T. Fichte *et al.*, *La idea de la universidad en Alemania* (trad. Peter Heller), Buenos Aires, Suramericana, pp. 306-38.
- 1959 (1919): "La política como vocación" (trad. Enrique González), en *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*, México, V, n.º 16 (1959), pp. 243-74, *ibidem*, n.º 17, pp. 453-75.
- 1966 (1919): *El sabio y la política*, Córdoba, Argentina, Eudecor. Contiene "Politik als Beruf" y "Wissenschaft als Beruf". En 1967 *El político y el científico* (trad. Francisco Rubio Llorente), Madrid, Alianza (incluye introducción de Raymond Aaron). En 1972, en *Ensayos de sociología contemporánea* (trad. Mireia Bofia), Barcelona, Martínez Roca, pp. 97-192. Otras traducciones: *Política y ciencia* (1976) (trad. Carlos Contreras), Buenos Aires, La Pléyade; *El trabajo intelectual como profesión* (1983) (trad. A. Kovacsics Meszaros), Barcelona, Bruguera; *La ciencia como profesión - La política como profesión* (1992) (trad. Joaquín Abellán), Madrid, Espasa Calpe; *El político y el científico* (2000) (trad. Martha Johannsen Rojas), México, Colofón.
- 1966 (1924): "Sobre la burocratización", en J. Peter Mayer, *Max Weber y la política alemana* (trad. A. Gil Lasierra) Madrid, Instituto de Estudios Políticos, pp. 199-206. Texto de la intervención de Weber en la reunión de 1909 de la Asociación para la Política Social. En América Latina se han difundido dos versiones adicionales: una en la revista *Eco*, n.º 222, Bogotá, abril de 1980, pp. 604-09 (trad. Gonzalo Cataño), y otra en Max Weber, *Escritos políticos* (1982) (trad. de José Aricó), México, Folios Ediciones, vol. II, pp. 464-69.
- 1971 (1904 y 1917): *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (trad. Michael Faber-Kaiser), Barcelona, Península, pp. 112-190; 49-111. Incluye: "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer und Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften".
- 1971 (1904-1917): *Ensayos sobre metodología sociológica* (trad. José Luis Etcheverry), Buenos Aires, Amorrortu. Con una introducción de Pietro Rossi. Incluye: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer; "Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik"; Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie, and "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften".
- 1972 (1906-1924): *Ensayos de sociología contemporánea* (con una introducción de Hans H. Gerth y C. Wright Mills, trad. del inglés de Mireia Bofia), Barcelona, Martínez Roca. Este volumen es una versión del *From Max Weber: Essays in sociology* (1946) la popular compilación norteamericana de textos de Weber aparecida en Nueva York.
- 1977 (1922): *¿Qué es la burocracia?* (trad. de Rufino Arar), Buenos Aires, La Pléyade. Nueva versión de la sección de *Economía y sociedad* "Wesen, Voraussetzungen und Entfaltung der bürokratischen Herrschaft".
- 1977 (1922): *Estructuras de poder* (trad. Rufino Arar), Buenos Aires, La Pléyade. Nueva versión de algunas partes de la secciones de *Economía y sociedad* "Politische Gemeinschaften" and "Die charismatische Herrschaft und ihre Umbildung".
- 1978 (1906; 1915-16): *Sociología de la religión* (trad. Ariel Navarro), Buenos Aires, La Pléyade. Contiene: "Die protestantischen Sekten und der kulturwissenschaftlichen"; "Einleitung"; "Zwischenbetrachtung".
- 1981 (1891): *Historia agraria romana* (trad. V. A. González), Madrid, Akal.
- 1981 (1908): "La sociología de Simmel", en *Papers: Revista de Sociología*, Barcelona, n.º 15, pp. 147-51. Una segunda versión de F. Gil Villegas en la revista *Sociológica*, México, n.º 1 (1986), pp. 81-85.
- 1982 (1895-1924): *Escritos políticos* [José Aricó (ed.), trad. Francisco Rubio Llorente, E. Molina y Vedia, Romeo

- Medina, Adriana Sandoval y José Aricó, 2 vols.], México, Folios Ediciones. Compilación de 14 ensayos políticos extraídos de *Gesammelte Politische Schriften* (1958) y *Gesammelte Aufsätze sur Soziologie und Sozialpolitik* (1924). Contiene: "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik"; "Zwischen zwei Gesetzen"; Deutschland unter der europäischen Weltmächten; "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland"; "Vaterland und Vaterlandspartei"; "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland"; "Der Sozialismus"; "Deutschland künftige Staatsform"; Das neue Deutschland; Zum Thema der "Kriegsschuld"; "Der Reichspräsident"; "Politik als Beruf"; "Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland"; "La transición al pseudoconstitucionalismo en Rusia"; "Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus".
- 1983 (1908): *Influencia de la gran industria en el comportamiento de los trabajadores* (trad. Anita Weiss de Belalcázar), Bogotá, Tercer Mundo.
- 1984 (1904-1922): *La acción social: ensayos metodológicos* (trad. Michael Faber-Kaiser y Salvador Giner), Barcelona, Península, Contiene: "Soziologische Grundbegriffe"; Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917); Die "Objektivität" Sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer (1904).
- 1984-1988 (1904-1919): *Ensayos sobre sociología de la religión* (trad. José Almaraz, Julio Carabaña & Jorge Vigil, 3 vols.), Madrid, Taurus.
- 1985 (1903 y 1908): *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (trad. José María García-Blanco & Lina Simón), Madrid, Tecnos. Contiene: "Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie"; "Die Grenzuntzlehre und das psychophysische Grundgesetz".
- 1986 (1910): "La última palabra contra la crítica al espíritu del capitalismo", en *Sociología UN* (publicación interna del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia), septiembre (corresponde a "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'"). También en la edición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo del capitalismo* (2003), México, Fondo de Cultura Económica, pp. 461-521.
- 1987 (1894 y 1896): *La bolsa: introducción al sistema bursátil* (trad. Carmen Madrenas), Barcelona, Ariel.
- 1987 (1922): *La ciudad*, traducida por Julia Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta. Nueva versión de la sección de *Economía y sociedad* dedicada a Die nichtlegitime Herrschaft (Typologie der Städte).
- 1990 (1908-1919): "El poder del Estado y la dignidad de la vocación académica" (trad. Yolanda Ramírez & Gonzalo Cataño), en *Revista Colombiana de Educación*, Bogotá, 21, (1990), pp. 7-99. También en la edición de Joaquín Abellán (1992) Madrid, Espasa Calpe, pp. 169 y ss.
- 1990 (1892): "La situación de los trabajadores agrícolas de la Alemania al este del Elba: visión general" (trad. Christine Löffler & Francisco J. Noya), en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, 49, enero-marzo, pp. 223-55.
- 1991 (1895-1918): *Escritos políticos* (trad. Joaquín Abellán), Madrid, Alianza. Contiene: "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik"; "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland"; "Der Sozialismus".
- 1994 (1908 y 1909): *Sociología del trabajo industrial* (trad. Joaquín Abellán), Madrid, Trotta.
- 1994 (1894): "Empresas rurales de colonos argentinos" (trad. Juan Carlos Agulla), en *Cuadernos Weberianos IV*, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Reproducido en *Sociedad*, Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 6 (1995), pp. 170-185.
- 1994 (1894): "Derechos de los extranjeros en Argentina" (trad. de Juan Carlos Agulla), en *Cuadernos Weberianos IV*, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Reproducido en *Sociedad*, Revista de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 6 (1995), pp. 184-185.
- 1995 (1965): "Una conversación entre Joseph Schumpeter y Max Weber" (trad. Fernando Cubiles), en *Revista Colombiana de Sociología*, nueva serie, vol. II, 2 (1995), pp. 97-103.
- 1996 (1923, 1927 y 1958): "Los prólogos de la *Historia económica general* de Max Weber", en *Hojas Económicas*, nueva época, Bogotá, n.º 5, febrero, pp. 105-114. Trad. Udo F. Normann y Gonzalo Cataño. Contiene los prólogos a las ediciones alemanas de Sigmund Hellmann y Melchor Palyi (1923) y de Johannes Winkelmann (1958), no incluidos en la versión castellana de la *Historia económica* genera difundida por el Fondo de Cultura Económica de México. Trae además el "Prefacio" de Frank H. Knight a la edición inglesa de 1927.
- 1997 (1922, 1920; 1917): *Sociología de la religión* (trad. y edición de Enrique Gavilán), Madrid, Ediciones Istmo. Contiene: "Religiöse Gemeinschaften"; "Vorbemerkung"; Einleitung; Resultät; "Zwischenbetrachtung" y "das antiken Judentum".
- 1999 (1910): "Sociología de la prensa" (trad. Carlos Mosquera), en *Revista Colombiana de Educación*, n.ºs 38-39.

2000 (1920 y 1922): "Educación y formas de dominación" (trad. de Gonzalo Cataño y Carlos Mosquera), en *Revista Colombiana de Educación*, n.ºs 40-41.

2001 (1907): *La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler* (trad. Óscar J. Guerrero), Bogotá, Ediciones Nueva Jurídica.

2002 (1897): "Dos cartas sobre el país vasco" (trad. Javier Rodríguez). *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, 100, octubre-diciembre, pp. 303-314.

2003 (1895; 1904-05; 1918; 1917): *Obras selectas* (trad. Carlos Samonta), Buenos Aires, Distal. Contiene: "Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik"; Die protestantische

Ethik und der "Geist" des Kapitalismus; "Der Sozialismus"; "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland"; "Politik als Beruf"; "Wissenschaft als Beruf".

\* Quiero agradecer a Gonzalo Cataño de la Universidad de Colombia la información que amablemente me dio. Sin su ayuda no hubiera poder elaborar esta bibliografía.