

LA FUNDAMENTACION ESPIRITUALISTA DE LA «SOCIOLOGIA COMPRENSIVA» DE MAX WEBER

Ernst Troeltsch, Max Weber y el «Varieties of religious
experience», de William James (1)

Por WILHELM HENNIS

La serie de artículos de Max Weber de los años 1904-1905, «La Etica protestante y el “espíritu” del capitalismo», que, ligeramente reelaborada en 1920, encabeza el primer volumen de la «Colección de artículos sobre sociología de la religión» (2) sigue ocupando a montones de intérpretes en el ámbito científico de todo el mundo. Existe acuerdo sobre el hecho de que la «Etica protestante» (EP) es uno de los textos clave, o quizá realmente *el* texto clave, para entender la imponente obra, y, a la vista de la singular significación de la obra de Weber para la ciencia social moderna —tomando este concepto en su sentido más amplio—, están justificados todos los esfuerzos que se realizan por entender ese texto de una manera cada vez mas profunda y penetrante.

Es conocido que el texto de Weber está integrado por dos artículos de extensión y peso muy diferentes. El primero de los artículos apareció, en noviembre de 1904, en el volumen 20 de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Weber era, desde el volumen 19, uno de sus tres editores, junto con Edgar Jaffé y Werner Sombart. Al comienzo de esta nueva época de la revista había redactado un prefacio muy relevante (3). El primero de los artículos, que lleva por subtítulo «Das

(1) Este artículo es una versión ampliada de un capítulo de mi libro *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, J. C. B. Mohr/Paul Siebeck, Tubinga, 1996 (abril). Ha sido publicado, en febrero de 1996, con el título «Die spiritualistische Grundlegung der “verstehenden Soziologie” Max Webers», en la serie *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, núm. 1, Jahrgang 1996, 25 págs. Götting, Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.

(2) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS) I*, Tubinga, 1920 y posteriores reimpressiones fotomecánicas, págs. 17-205.

(3) Sobre la significación de este prefacio para la comprensión de la obra de Weber, véase mi artículo «Die “Protestantische Ethik” - ein überdeterminierter Text?», en *Sociologica Internationalis*, núm. 33, 1995, págs. 1 y sigs.

Problem», se divide en tres apartados: 1) «Confesión y estratificación social»; 2) «El «espíritu» del capitalismo», y 3) «El concepto de profesión (Beruf) en Lutero. Objetivo de la investigación». El primer artículo, por tanto, formula el «problema» y perfila el «objetivo de la investigación». El segundo artículo, con el título de «La idea de la profesión del protestantismo ascético», aparece en junio de 1905 al comienzo del volumen 21 del *Archiv* (páginas 1-110); es, por tanto, casi el doble de largo que el primero, pero se subdivide solamente en dos apartados: 1) «Los fundamentos religiosos de la ascesis intramundana», 2) «Ascesis y capitalismo» (4). Entre la composición de ambos artículos hubo una importante cisura en la vida de Weber: recuperado a medias de una grave enfermedad había aceptado una invitación para participar en el International Congress of Arts and Sciences, en St. Louis, Missouri, acompañado de Marianne Weber y de un importante grupo de gigantes intelectuales alemanes, entre los que se encontraba Ernst Troeltsch (5). Haciendo un resumen de sus viejos trabajos sobre el capitalismo agrario, Weber pronunció en St. Louis su primera conferencia pública después de su enfermedad (6) y se metió con interés apasionado en ese país, con el que estaba familiarizado desde sus primeras lecturas y a través de muchas relaciones de parentesco. En todas partes había parientes a los que visitar, que le dieron a conocer el país y sus gentes. Hugo Münsterberg, un antiguo colega de Freiburg, exponente desde 1897, junto a William James, de la psicología experimental en Harvard y el impulsor de que asistieran al Congreso participantes alemanes altamente cualificados, presentó a Weber a sus colegas americanos, especialmente los economistas, pero también a William James —como se puede suponer con toda seguridad—; William James, en su época lumbrera de Harvard que todo lo eclipsaba, no había mostrado ninguna inclinación a participar en lo que él mismo denominaba, de forma graciosa y relajada, no quedándole a la zaga a su hermano Henry en cuanto a estilista, el «zoo» de St. Louis.

I

Mi intento de mostrar la significación de William James para la obra de Weber quisiera comenzar con un recordatorio de los pasajes finales de la *Ética* protestante. Weber había descrito una sombría imagen del futuro del hombre, o más exac-

(4) Cito la primera redacción de la *Ética protestante*, de 1904-1905, por la edición de KLAUS LICHTBLAU y JOHANNES WEIB, muy útil con fines comparativos: *Max Weber, Die Protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904-1905 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, Bodenheim, 1993. Los agregados de 1920 se citan por la paginación de Lichtblau/Weiß (LW) y de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie - GARS I* (RS).

(5) Sobre el viaje a Estados Unidos, véase MARIANNE WEBER: *Max Weber - Ein Lebensbild*, Tübinga, 1926, págs. 292 y sigs., y la bibliografía que se cita más adelante.

(6) La versión del Congreso fue retraducida del inglés por HANS GERTH con el título «Kapitalismus und Agrarverfassung», en *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, 108, 1952, págs. 431-452.

tamente de «lo humano», bajo las condiciones del capitalismo triunfante. «El puritano quería ser un hombre profesional, nosotros *tenemos* que serlo; pues, al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida profesional y al comenzar a dominar la moralidad intramunda, esa ascesis ayudó a construir ese potente mundo del orden económico moderno, vinculado a los presupuestos técnicos y económicos de la producción mecánica; orden económico que hoy determina con avasalladora presión el estilo de vida de todos los individuos nacidos en este engranaje —y no sólo a los directamente activos desde el punto de vista económico— y que quizá lo determinará hasta que se extinga el último quintal métrico de combustible. La preocupación por los bienes externos, en opinión de Richard Baxter, habría que colocarla sobre las espaldas de sus santos “como un delgado abrigo, que se pudiera quitar de encima en todo momento”, pero el destino convirtió ese abrigo en un caparazón tan duro como el acero» (7); y nadie sabe todavía «quién vivirá en el futuro en ese caparazón ni si, al final de esta terrible evolución, habrá nuevos profetas o un potente renacimiento de pensamientos e ideales antiguos, o si, en caso de que ninguna de estas dos alternativas ocurra, se embellecerá la petrificación “china” con una especie de convulsivo “tomarse en serio”. Pues, en efecto, podría convertirse en verdad para ese “último hombre” de esta evolución cultural lo siguiente: “especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón, esta nada se imagina haber ascendido a un nivel de la humanidad nunca alcanzado antes”» (8).

Pero entonces caeríamos en el terreno de los juicios de valor y de fe, con los que no tendría que cargarse esta «exposición puramente histórica». «El objetivo ahora es más bien» —y en las líneas siguientes desarrolla Weber un *programa*: la significación del racionalismo ascético—, planteada solamente «en los esbozos presentes», tendría que llevarse a otros ámbitos de la vida, y tendría que analizarse su relación con el racionalismo humanista, con el empirismo científico y filosófico y con el desarrollo técnico y los «bienes espirituales de la cultura»; su disolución en un puro utilitarismo es «histórica» y hay que perseguirla a través de los diferentes campos de difusión de la religiosidad ascética: «Sólo a partir de ahí puede inferirse la significación cultural del protestantismo ascético en relación con otros elementos manifiestos de la cultura moderna.» Y para poner todavía algo más en este enorme programa, añade que tiene que aparecer el «modo como la ascesis protestante por su parte ha sido influida en su devenir y en su peculiaridad por el conjunto de las condiciones sociales de la cultura, especialmente de las condiciones económicas. Pues (y ahora llegamos al punto que nos interesa, W. H.), aunque el hombre moderno globalmente, incluso con la mejor voluntad, no está en condiciones de representarse la significación que los contenidos de la conciencia religiosa han tenido sobre el modo de vida, la «cultura» y el «carácter de los pueblos» *tal* como han *sido* realmente; sin embargo, nuestra intención no puede ser naturalmente el establecer, en vez de una in-

(7) *LW* (como en nota 4), pág. 153 (*RS*, I, 203).

(8) *LW*, pág. 154 (*RS*, I, pág. 204).

interpretación causalista unilateralmente «materialista» de la cultura y la historia, una interpretación espiritualista asimismo unilateral (espiritualista ¡va sin comillas!, W. H.). *Ambas son igualmente posibles...*, para añadir en la nota que en los esbozos presentes «sólo se han tomado con cuidado las relaciones en las que no hay duda realmente de un efecto de los contenidos de una conciencia religiosa sobre la cultura “material”» (9). Weber coloca todavía algo más en este programa al «observar todavía» «que, naturalmente, el período del desarrollo del capitalismo anterior al considerado por nosotros estaba también condicionado *en todas partes* por influencias cristianas, tanto *fomentadoras* como *obstaculizadoras* de ese desarrollo. De qué tipo eran esas influencias pertenece a un capítulo posterior», para añadir después lo siguiente: «Por lo demás, no es seguro que dentro de los objetivos de la revista se pueda exponer alguno de los problemas bosquejados en el marco de *esta revista*» (10).

Como sabemos, este anunciado «capítulo posterior» nunca fue escrito. Weber tampoco acometió el gigantesco programa esbozado antes («El objetivo sería más bien...»). En el marco de *esta* revista, sin embargo, se desarrolló la enconada, y a veces fatigosa, discusión con los críticos Fischer y Rachfahl, discusiones que casi ocupan dos tercios del espacio del artículo original de la *Ética protestante* (11), con lo que debería llamar la atención de los intérpretes el encono con que Weber defiende su tesis «espiritualista» —utilizando su propio concepto—. Entre 1915 y 1919, a pesar de la inseguridad sobre los objetivos de *esta* revista, fluye un río de artículos prácticamente sin fin al *Archiv*: los imponentes «esbozos de sociología de la religión» para la «*Ética económica de las religiones universales*»; éstos llenan los tres gruesos volúmenes de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* y merece la pena preguntarse cómo esos artículos pudieron tener acogida en una revista que, según el prefacio del propio Weber en 1904, iba a dedicarse esencialmente a los problemas culturales del sistema económico moderno planteados por el capitalismo —o no planteados, precisamente, en otros lugares.

Recapitulo: aunque el hombre moderno, incluso con la mejor voluntad, no suele estar en situación de representarse la significación que habían tenido los contenidos de la conciencia religiosa para el modo de vida, para la «cultura» y para el «carácter de los pueblos» tal como hubieran sido realmente —una afirmación fuerte, no fácil de aceptar desde el punto de vista histórico para el hombre moderno—, el objetivo, sin embargo, no puede ser establecer una interpretación causal de la historia y de la

(9) LW, 155 (RS, I, págs. 205 y sigs. en la nota). La enorme bibliografía secundaria, por tanto, habría tenido todos los motivos para concentrarse exclusivamente en esta tesis de Weber estrictamente de historia de la cultura («que no hay duda realmente»), en vez de tomar la *Ética protestante* como un punto de apoyo para una ilimitada bibliografía con una interpretación «sociológica».

(10) *Ibidem*. En la redacción de 1920 (RS, I, 106), Weber mantiene este atrevido anuncio, pero añade: «Dejo estas frases aquí sin cambiarlas.»

(11) Reunidas en MAX WEBER: *Die Protestantische Ethik*, ed. por JOHANNES WINCKELMANN: *Kritiken und Antikritiken*, 2.ª ed., vol. II, ampliada, Hamburgo, 1972 (citada en adelante como PE, II).

cultura unilateralmente espiritualista en vez de una interpretación causal unilateralmente «materialista»; ambas son igualmente posibles, pero con ambas «se sirve igualmente poco a la verdad histórica, si aspiran a ser *conclusión* de la investigación y no un mero *trabajo preparatorio* (12). Weber da la impresión de que le es desagradable situarse en una interpretación «espiritualista» de la historia y de la cultura. Sin embargo, la Etica protestante no es sólo el ejemplo más famoso del poder de las ideas como «guardagujas» de la historia (13); es una interpretación espiritualista de la historia y de la cultura y Weber encontró para ella un apoyo *empírico*, altamente científico, contemporáneo, del que aun no se ha hablado, según mis conocimientos, en las interpretaciones de este texto existentes hasta ahora.

Con todo esto paso a mi tema propio.

II

En una carta de 20 de abril de 1905, es decir, después de la publicación del primero de los artículos de la Etica protestante y mucho tiempo después del regreso del viaje a Estados Unidos, le anuncia Weber a Heinrich Rickert el segundo artículo de la Etica protestante en los siguientes términos: «En junio-julio recibirá usted un artículo sobre historia de la cultura (Ascesis protestante como base de la cultura de la profesión moderna), que quizá le interese, una especie de construcción espiritualista de la economía moderna» (14). De manera inequívoca reconoce Weber haberse atrevido a una especie de construcción «espiritualista» para la interpretación del camino hacia la economía moderna; esa construcción era «posible», tanto como una «materialista». ¿Por qué se defiende entonces Weber de una manera tan enconada de sus críticos, incluso contra el primero de ellos, H. Karl Fischer, que había propuesto una investigación «psicológica» de los acontecimientos ocurridos en el corazón y en el

(12) *LW*, 155, y *RS*, I, 206, donde se encuentran también los famosos motivos, no convincentes en exceso, para la no «continuación» del «programa»: 1) «motivos accidentales», 2) la publicación del libro de TROELTSCH: *Soziallehren*, 3) «pero también, en parte, para despojar a estas afirmaciones de su aislamiento y meterlas en la totalidad del desarrollo de la cultura». Pero acerca de las afirmaciones en el punto 3 hay realmente que decir que solamente se habrían podido «despojar» de su «aislamiento» con la continuación del programa (la significación histórica de los diversos racionalismos). El amigo de conceptos precisos y el lógico del «individuo histórico» habría podido conocer por sí mismo esa «totalidad del desarrollo de la cultura» en su equivocidad. La impresionante bibliografía secundaria vive ciertamente de esos malentendidos.

(13) «La acción de los hombres la dominan directamente los intereses (materiales e ideales), no las ideas. Pero las «imágenes del mundo» que se han forjado a través de las «ideas» han determinado muy frecuentemente, como guardagujas, las vías en las que el dinamismo de los intereses mueve la acción» (*RS*, I, pág. 255). Este famoso pasaje de la Introducción a la «Etica económica de las religiones universales» cubre formalmente las funciones de guardagujas del protestantismo ascético en el «fatal» camino hacia el capitalismo moderno. Pero la Etica protestante tiene también un contenido propio espiritualista, no funcionalista, que atrajo el interés apasionado de Weber.

(14) Legado MAX WEBER, en el «Geheimes Archiv Dahlem».

alma de los santos puritanos? (15). En los textos de Weber sobre la Ética protestante se trata continuamente del poder transformador de los «impulsos» religiosos: poderes que se sitúan «interiormente», que anidan en el «alma» para transformar a la larga finalmente los hábitos externos, llevados por una nueva «actitud» (*Gesinnung*). ¿Por qué reacciona Weber de una manera tan sensible ante la propuesta por parte de su primer crítico, H. K. Fischer, de una explicación «psicológica»? Weber no hace realmente sino una investigación histórica y «psicológica» de los acontecimientos ocurridos en el corazón y en el alma de sus santos puritanos. ¿No tiene la psicología nada que ver con la investigación del alma? ¿Jugó Weber en este juego con las cartas totalmente limpias? ¿Podemos seguirle cuando le objeta a Fischer que, para su problema, «no puede tomar nada significativo para satisfacer (su) necesidad causal» de lo que él conoce de la bibliografía psicológica? (16). La «necesidad causal» debería realmente contener una enseñanza satisfactoria sobre si la religión dispone realmente, como causa, de la fuerza para causar esas enormes y profundamente «irracionales» transformaciones la naturaleza humana, como las que nos han deparado a nosotros, los hombres profesionales «racionales» modernos. Weber esperaba, como es conocido, una crítica de sus tesis desde una perspectiva teológica como la más adecuada —lo cual quizá le parezca muy pasado de moda a algunos—; Friedrich Wilhelm Graf nos ha traído especialmente esto a la conciencia (17). El teólogo o el científico de la religión era el «experto» para decidir si tales «transformaciones» de la naturaleza humana se podían captar de una manera real, empírica. En la «Vorbemerkung» a la sociología de la religión, Weber había exceptuado a Jaspers y a Klages de su imprecación general contra el «espectáculo» que ofrecía la producción bibliográfica «y estudios similares..., que se diferencian de lo que se intenta aquí por su punto de partida, pero dice que no era ese el lugar para una discusión» (18). ¿En quién habría que pensar cuando se refiere a «estudios similares»? Seguramente se refiere a los trabajos de Willy Hellpach sobre la investigación de la histeria (19). Weber conocía muy bien los trabajos de Hellpach; había intervenido exitosamente a favor de su habilitación en Karlsruhe (20); las cartas de Weber de-

(15) *EP*, II (como en nota 11), pág. 34.

(16) *PE*, II, pág. 36.

(17) *Ibidem*. Véase F. W. GRAF: «Max Weber und die protestantische Theologie seiner Zeit», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1987, págs. 122-147. De manera resumida, F. W. GRAF: «Die "kompetesten" Gesprächspartner? - Implizite theologische Werturteile in Max Webers "Protestantischer Ethik"», en V. KRECH y H. TYRELL (eds.): *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg (Ergon), 1995, págs. 209-248.

(18) *RS*, I, pág. 14.

(19) *LW*, págs. 93 y sigs. (*RS*, I, págs. 133 y sigs.)

(20) Véase WILLY HELLPACH: *Wirken in Wirren. Lebenserinnerungen*, Heidelberg, 1948. Aquí se encuentra una caracterización de Weber que apenas ha sido tenido en cuenta, no muy alagadora: Weber, en su odio a Lamprecht, no podía perdonarle a Hellpach que él sólo citara a Lamprecht. Véase *LW*, 100 y las cartas de Weber a Hellpach, en: *Max Weber Gesamtausgabe* II/5. Aquí hay también, en la pág. 26, nota 4, y en la pág. 39, nota 1, una breve descripción de la historia del escrito de habilitación. Los *Lebenserinnerungen* de HELLPACH son también una fuente importante, y nada sospechosa, para las tensas relaciones entre Weber y Troeltsch.

muestran su vivo interés por los trabajos de Hellpach, pero también su gran distanciamiento. Pero para los supuestos «de teoría de la religión y del alma» en la Etica protestante, de Weber, no pudieron tener una significación más profunda, pues para eso la relación entre ambos, por parte de Weber, no era de suficiente respeto. Hellpach era interesante y estimulante, pero nada más. Weber se había manifestado, en la segunda réplica a Fischer, con mayor detalle sobre esa línea de investigación, de la que había que esperar algo más en el futuro. Citemos el pasaje textualmente: «Cuando yo hablaba en la frase final de mi (primera) réplica (21) de las investigaciones exactas sobre *patología* religiosa —y no simplemente, como dice mi crítico, de las investigaciones sobre la *histeria*—, como investigaciones relevantes quizá en el futuro para determinados problemas, estaba aludiendo a lo que todo experto sabe: que *esa* psicología religiosa que trata como “proceso patológico” lo irracional, lo “vivencial”, del hecho religioso, es realmente la que, a pesar de todas sus imperfecciones y precipitaciones, ya *ha* aportado algo en algunas ocasiones y la que en el futuro eventualmente promete aportar para la explicación de los efectos de determinados tipos de piedad sobre el *carácter*, que entran aquí en consideración, *más* de lo que *pueda* aportar el trabajo de los teólogos “habituales”. En *mis* problemas se trata naturalmente de *esas* cuestiones» (22).

En este pasaje se puede leer un ligero distanciamiento de Hellpach, del que por sí ya Weber se mantiene alejado por la afinidad de aquél con Lamprecht, pero parece que en el trasfondo hay alguien que evidentemente *ha* aportado ya algo. Las réplicas de Weber a Fischer proceden de julio de 1907 y de enero de 1908. El pasaje citado es oscuro; dice que cualquier «experto» sabe lo que se puede esperar de una determinada «psicología de la religión» para los «efectos de determinadas formas de piedad sobre la formación del carácter» —para Weber la única cuestión de interés—, y lo que «ya *ha* aportado en algunas ocasiones». ¿La aportación de quién tiene Weber en mente?

Según la imagen que da Marianne del carácter de Weber, éste nunca tuvo manifestaciones excesivamente generosas sobre las aportaciones de los otros. En su obra las notas son raras y casi siempre van unidas a alguna reserva, con frecuencia de carácter despectivo precisamente. Pero merece la pena seguir con precisión los raros reconocimientos que se salen de lo corriente. ¿De quién o de qué libro, que ya «hubiese aportado» algo, podría tratarse para este Weber de 1907-1908? La investigación sobre Weber no ha descubierto nada hasta ahora. No se puede referir a los libros de Karl Müller y Matthias Schneckenburger, elogiados ya en la primera versión de la Etica protestante y reconocidos como libros útiles, por muy importantes que pudieran haber sido para una primera orientación del interés de Weber por la psicología de la religión. ¿A qué alude Weber? Yo no tengo ninguna duda: alude a una de

(21) «Pero, como es conocido, el trabajo científico exacto sobre *patología* religiosa está todavía lamentablemente en sus comienzos, en cuanto a las cuestiones que toma en consideración y que me interesan en mi caso» (PE, II, como en nota 11, pág. 34).

(22) PE, II, pág. 50.

las obras científicas sobre la religión más relevantes de este siglo, la más relevante desde el comienzo del siglo hasta 1908. Podría ser que Weber, el «experto», aluda aquí a William James, al libro de éste publicado en 1902, *Varieties of religious experience. A study in human nature*, de éxito mundial inmediato y conocido con seguridad muy pronto por Weber tras su publicación y, como creemos poder mostrar, de una significación que no se puede sobrestimar realmente para la evolución posterior de Weber —para la «Ética económica de las religiones universales», para la «vieja» sociología de la religión de «Economía y Sociedad», para el artículo sobre las «Categorías» y, consiguientemente, para los «Conceptos sociológicos fundamentales» de Economía y Sociedad—. En nuestra opinión es realmente la única seguridad filosófica utilizable en el nuevo comienzo de Weber (23). James sólo aparece en la obra de Weber dos veces, en la segunda Ética protestante y en el artículo sobre las sectas (24). La primera vez que se nombra a James contiene simultáneamente la habitual nota correctora: «... el contenido intelectual de una religión» es «de una significación *infinitamente* mayor» que la que William James, por ejemplo, tiende a conceder (*The varieties of religious experience*, 1902, págs. 444 y sigs.), para conceder en la continuación de la nota: «La valoración “pragmática” que hace James de la significación de las ideas religiosas según la medida de su confirmación en la vida es, por lo demás, ella misma hija auténtica del mundo del pensamiento de la patria puritana de este extraordinario intelectual.» Los investigadores de Weber habrían tenido que aguzar los oídos con estos pasajes: Weber estaba familiarizado desde la escuela y la universidad con ese mundo del pensamiento puritano del «extraordinario» intelectual. ¿Y no había valorado «pragmáticamente» el propio Weber, en sus trabajos históricos (Ética protestante) y en sus trabajos comparatistas sobre cultura de

(23) En relación al desarrollo posterior de la «sociología comprensiva», sienta tener que dejar ésto con esta tesis. Después de una cadena interminable de trabajos sobre «Weber y...» (Dilthey, Husserl, etc... y siempre Rickert), es lógico perseguir esta «relación», a la vista de la proximidad respecto a la ciencia de la religión y del común punto de partida entre Weber y la «acción» de James («pragmatismo»). La bibliografía correspondiente apenas ha tomado nota, según mis conocimientos, de la significación de James para Weber. En el libro de KÜENZLEN: *Max Weber Religionssoziologie*, aparece James tan poco como Nietzsche. Tampoco aparece James en el último libro de KÜENZLEN (*Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, Munich, 1994), con lo que a Küenzlen se le escapan muchas cosas. Schluchter (*Religion und Lebensführung*, vol. II, págs. 142, 293) sólo reproduce las enseñanzas de Weber de James. Brevemente aparece James en el trabajo de HARTMANN TYRELL: «Das religiöse in Max Webers Religionssoziologie», en *Saeculum*, 43, 1992, págs. 179 y 213. En el artículo de HANS JOAS: «Der amerikanische Pragmatismus und die frühe Religionssoziologie», en KRECH y TYRELL (eds.): *Religionssoziologie um 1900*, págs. 195 y sigs., se trata solamente de James y Durkheim.

(24) *RS*, I, pág. 111, nota 4 (el texto es viejo, fue publicado en julio de 1905, es decir, se beneficia todavía del viaje a Estados Unidos (*LW*, pág. 75), así como en el artículo sobre las sectas de 1906 (*RS*, I, pág. 213, nota 1), donde Weber alude a un encuentro personal con James. Lawrence A. Scaff me hace observar, después de la redacción del manuscrito, que hay una tercera referencia a James: en la recensión que Weber hizo de ADOLF WEBER: *Die Aufgaben der Volkswirtschaftslehre als Wissenschaft*, en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 29, 1909, págs. 672-675. Según esto hay que suponer como seguro que Weber se ocupó también de la principal obra psicológica de James. De Scaff podemos esperar una descripción exacta de los resultados del viaje de Weber a los Estados Unidos.

la religión (Ética económica de las religiones universales) la «significación de las ideas religiosas» en la vida para el individuo y para la cultura que lo abraza? ¿No habrían tenido que tropezar con James hace tiempo los trabajos sobre las fuentes de la sociología de la religión de Weber, sobre todo en sus comentarios sobre la mística, cuando leemos en la misma nota: «La vivencia religiosa como tal es evidentemente irracional como *toda* vivencia. En su forma más elevada, mística, es precisamente *la* vivencia *kat' exochén* y, como ha dicho muy bien James, caracterizada por su absoluta incomunicabilidad: tiene un carácter *específico* y se presenta como *conocimiento*, pero no se puede reproducir adecuadamente con los medios de nuestro aparato conceptual y lingüístico?». También éste es un viejo texto escrito *después* del viaje a Estados Unidos y seguramente bajo la impresión inmediata de la personalidad de James.

Antes de intentar esbozar aquí, tanto como sea posible, la significación de la visión «pragmática» de James sobre la «diversidad de las experiencias religiosas» —con el subtítulo «a study in human nature», adecuado para la «ciencia del hombre» de Weber—, hay que hablar del «experto-amigo», al que Weber debe seguramente el conocimiento de la obra de James y para el que esta obra es asimismo de la máxima significación: Ernst Troeltsch. En este punto hay que pensar que Troeltsch y Weber conocieron el *Varieties* de James cuando ya eran personalidades reconocidas y «formadas», atendiendo en todo caso a su edad. ¿Reside ahí quizá el que ambos dejen tan extrañamente en oscuro la significación que esta obra tuvo para ellos?

En el caso de Troeltsch no puede tratarse de eso: él se convirtió en el entusiasta difusor de la obra maestra de James en los territorios de habla alemana. Con toda seguridad él había conocido la obra poco después de su publicación; el libro, de 534 páginas, apareció en edición de las Gifford-Lectures en junio de 1902, con una tirada de 10.000 ejemplares, y los recensionistas lo celebraron unánimemente como la obra de un genio (25).

En una larga recensión en el *Deutsche Literaturzeitung*, de 10 de diciembre de 1904 (columnas 3021-3027), Troeltsch da a conocer al lector alemán el libro del «reconocido maestro de la psicología» (26). Dice Troeltsch que el libro es «del máximo interés, independiente, ingenioso, rico en datos y sentido de la realidad y significativo en su elaboración del material». Pero la recensión es solamente un preludio,

(25) WILLIAM JAMES: *The Varieties of Religious Experience. A study in human nature*. Cito el *Varieties* por la difundida edición de Penguin Classics (Penguin Books, 1985), que reproduce fotomecánicamente la primera edición de 1902. El *Varieties* se ha publicado como volumen 15 de la gran edición de *The Works of William James*, Harvard 1985. Acerca de la traducción alemana (Georg Wobbermin, 1907) escribe James a su amigo F. C. S. Schiller el 27 de enero de 1908: «But I should hope for *no* intelligent readers for either of us in Germany. The german mind is immunized by all its previous toxins against our health microbe» (*ob. cit.*, pág. 555).

(26) Antes de esa fecha se cita el *Varieties* en la colaboración de Troeltsch en el libro-homenaje a Kuno Fischer (WILHELM WINDELBRAND: *Die Philosophie im 20. Jahrhundert*, Heidelberg, 1904, págs. 146 y 152 y sigs.). El libro-homenaje se publicó en agosto de 1904 (amable indicación de Fr. W. Graf).

pues Troeltsch utiliza su conferencia en el Congreso de St. Louis a finales del verano de 1904 para entonar un auténtico himno a la obra de James, al mismo tiempo que para expresar las reservas que un teólogo de la patria de Kant creía que tenía que aportar ante un público de todo el mundo: ¿no había infravalorado James la fuerza de la razón, del «pensamiento»? Con el título «Psicología y teoría del conocimiento en la ciencia de la religión. Una investigación sobre la significación de la doctrina kantiana de la religión para la ciencia de la religión actual. Conferencia pronunciada en el Congreso Internacional de Artes y Ciencias en St. Louis/M., por Ernst Troeltsch, profesor de Teología en Heidelberg» se publica como libro independiente, de 55 páginas, en 1905, en la editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) de Tübinga. Troeltsch alaba la obra de James como un «extraordinario ejemplo de las mejores y más finas aportaciones de la moderna psicología de la religión», una «obra maestra!». Es preciso conocer este libro de Troeltsch del año 1905 —con su lucha en torno al concepto de «verdad» todavía en las vías «racionales» de Kant—, para medir la distancia que toma respecto a esa obra, siete años después, la última parte de su libro *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, de 1912, en el que amplía la tipología de las iglesias/sectas con el tipo de la «mística». No quisiera meterme dentro de este debate, que los expertos en Troeltsch están llevando a cabo con intensidad (27); pero tampoco aquí, extrañamente, se toma en consideración el impulso que debe de haber partido de James. Muy avergonzado y de paso menciona Troeltsch a James en la página 852 del *Soziallehren*, es decir, precisamente en el lugar en el que Rendtorff ve, «en la ascensión de la mística dentro de los tipos de la doctrina social cristiana... un nuevo enfoque» por parte de Troeltsch.

En memoria de William James escribe Troeltsch, en 1912, un gran artículo necrológico para la *Harvard Theological Review* con el título «Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie» (Empirismo y platonismo en la filosofía de la religión) (28). Cuando leemos allí: «La obra filosófica de William James, que está en estrecha relación con algunas tradiciones de la filosofía anglosajona, ha producido en el continente europeo, ya durante su vida, una fuerte impresión, se puede casi decir, una estimulante impresión», está aludiendo Troeltsch seguramente al III Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg (1-5 de septiembre de 1908) (29), en el que Troeltsch, como Vicerrector, tuvo funciones de presidente y en

(27) Véase el volumen 6 de los *Troeltsch-Studien*, editado por FR. W. GRAF y TRUTZ RENDTORFF (*Ernst Troeltschs Soziallehren. Studien zu ihrer Interpretation*, Gütersloh, 1993), sobre todo la colaboración de RENDTORFF: «Meine eigene Theologie ist spiritualistisch». Sobre la función de la «mística» como forma social del cristianismo moderno, *ob. cit.*, págs. 178-192.

(28) En TROELTSCH: *Gesammelte Schriften. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübinga, 1913, págs. 364-385.

(29) Las voluminosas Actas del Congreso fueron editadas por Th. Elsenhans, Heidelberg (C. Winter), 1909. Sobre el Congreso, véase el interesante trabajo de K. C. KÖHNKE: «Sinn für Institutionen. Mitteilungen aus Wilhelm Windelbands Heidelberger Zeit», en HUBERT TREIBER y KAROL SAUERLAND (eds.): *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, Opladen, 1995, págs. 32-69. Según esto, Max Weber y Marianne Weber pertenecieron al comité organizador del Congreso (*ob. cit.*, pág. 51).

el que Max Weber también tomó parte, según acredita una pequeña nota de las Actas. [Weber, provocado por una ponencia de su archioponente Rudolf Goldscheid, el inventor de la «economía humana» (30), no podía dejar de aclarar la diferencia entre el «valor económico» y la cuestión del sistema de valores filosóficos. El acta de la colaboración de Weber (pág. 991) abarca sólo siete líneas, pero presumiblemente era una co-ponencia completa: «El ponente explica esto con ejemplos»]. No sabemos cómo recibió Weber el mensaje central «pragmatístico» del Congreso, expresado en la ponencia inaugural de un correligionario de James, Josiah Royce, «The Problem of Truth in the Light of Recent Discussion» (págs. 62-90), en la crítica «pragmatística» o «humanística» de F. C. S. Schiller (Oxford) al concepto racionalista de verdad (31) y en la visión panorámica de A.C. Armstrong «The Evolution of Pragmatism» (32). En todo caso no debería tomarse *demasiado* en serio la postdata de Weber en una tarjeta postal que Karl Vorländer envía a Robert Michels, el 5 de septiembre de 1908, en la que le envía cordiales saludos a Michels, y Weber escribe: «También de parte de la conjura internacional *contra* la filosofía, pues éste es el verdadero sentido de esta reunión» (33). En cualquier caso se abre aquí una nueva perspectiva para la investigación sobre Weber. Las indicaciones decisivas no sólo están contenidas en las notas citadas antes del primer volumen de la sociología de la religión; más clara es la referencia de Eduard Baumgarten, según la cual Weber había leído el *Varieties* «con gran placer y disfrute» (34) y que la traducción alemana (35) está «sembrada por todas partes de notas marginales weberianas». Baumgarten no puede haberse inventado esto: su propia e intensa dedicación a la historia del espíritu americano es realmente una especie de legado familiar, y el interés del tío de Max Weber habrá tenido alguna intervención aquí. La suposición de Baum-

(30) RUDOLF GOLDSCHIED: *Friedensbewegung und Menschökonomie*, Berlín, 1912.

(31) F. C. S. SCHILLER: «Der rationalistische Wahrheitsbegriff», en *Actas*, págs. 711-719.

(32) *Actas del Congreso* (como en nota 29), págs. 720-726.

(33) Véase *Max Weber Gesamtausgabe*, II/5, pág. 656. Una observación asimismo distanciadora, pero que, no obstante, no oculta la fascinación de Weber hacia James, en la recensión de Weber sobre Adolf Weber citada en la nota 23: «La confusión que pertenece a las características básicas de esta anti-filosofía "Filosofía"...». Weber reconoce el valor de la «doctrina de la verdad múltiple» para la ciencia empírica y la libertad de conciencia, que, partiendo de Inglaterra (Bacon), encontró su «sede principal» en América. Las simpatías de Weber hacia el empirismo antirracionalista de James pesan más con mucho, en mi opinión, que sus reservas.

(34) *Werk und Person*, pág. 313.

(35) Baumgarten pone 1910 para la traducción realizada por Georg Wobbermin y publicada en 1907: W. J.: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens*, Leipzig (J. C. Hinrichs), 1907. En 1925 conoció su 4.ª edición. Una segunda traducción alemana apareció bajo el título *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Überstezt, hg. und mit einem Nachwort versehen von Eilert Herms, Olten y Freiburg, 1979. La editorial Insel-Verlag anuncia una nueva edición de esta versión para 1996. La monografía de EILER HERMS: *Radical Empiricism. Studien zur Psychologie, Metaphysik und Religions-theorie William James*, Gütersloh (Mohr), 1972, es poco provechosa para nuestras cuestiones. No se cita a Troeltsch.

garten de que Weber pudo haber «tropezado» con la edición inglesa ya en Estados Unidos, es decir, en 1904, es más que una suposición. Si Troeltsch no le hizo reparar a Weber en el libro antes del viaje, en alguna sesión del círculo Eranos, con toda seguridad sí le puso en antecedentes sobre su conferencia en St. Louis durante el viaje en barco que realizaron juntos a través del océano. Probablemente ambos expertos se intercambiaron los manuscritos de sus conferencias. Münsterberg, el antiguo colega de Freiburg, coorganizador del gigantesco congreso, estrecho colega de James en Harvard (36) e informado naturalmente del interés de Weber por la sociología de la religión, presentó a Weber personalmente a James, quien no sentía ninguna inclinación por ir a St. Louis. Aun cuando este encuentro no quedó plasmado ni en las cartas de Weber desde los Estados Unidos ni en la correspondencia de James, en lo que yo he investigado (37), se puede partir de que sí tuvo lugar. Uno de los grandes temas de *Varieties*, el boom contemporáneo de los nuevos movimientos religiosos —«espiritualistas» como el de «Christian Science»— el «mind curer» como lo llama James, o el «ensalmador» como lo llaman los Weber— encuentra el interés apasionado de Max y Marianne. En una carta del 6 de noviembre de 1904 a su madre (38), Weber da una detallada descripción de un «service» de los Christian Scientists: «tienen dos pomposas iglesias aquí... la “Christian Science Quarterly” da programa, texto de los Salmos, pasajes de la Biblia y del libro *Science and Life*». Weber intenta consultar bibliografía sobre los baptistas en la biblioteca. Pero dice que la Universidad ya no se consideraba una «Sectarian University», de modo que ya no adquiere libros sobre la historia de los fundadores: «Tengo que visitar algún College baptista pequeño en el campo.»

Es precisamente un «trabajo de *historia de la cultura*» en el que está trabajando, según dice en una carta a su madre en el viaje en barco de regreso en noviembre de 1904 (39). El busca en los Estados Unidos las raíces de fenómenos que hacía tiempo se habían separado de sus orígenes. Pero entre Boston y Nueva York paran los Weber en Providence, Rhode Island, «la vieja patria de la libertad de conciencia (Roger Williams) y de la separación de Estado e Iglesia» (40). Weber se sabe sobre

(36) Sobre la posición de Münsterberg en Harvard, véase GUENTHER ROTH: *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*, Frankfurt a.M., 1987, pág. 175 y sigs., y la colaboración de HANS ROLLMANN en LEHMANN Y ROTH: *Webers Protestant Ethic*, Cambridge, 1993.

(37) Pero de la nota en *RS*, I, pág. 213 se deduce el encuentro casi sin ninguna duda. Explicaciones más detalladas son de esperar de L. A. Scaff.

(38) Legado WEBER, en «Geheimes Archiv Dahlem».

(39) «... pero para mi trabajo de historia de la cultura no he visto mucho...» (Legado WEBER, en «Geheimes Archiv Dahlem»). Esto es seguramente rebajarlo: el segundo artículo de la Ética protestante está repleto de detalles que tienen que haberle llegado a Weber en sus visitas a la biblioteca durante su estancia en Estados Unidos. Mientras que Weber ya en 1902 hace extractos de Barclay, aun no aparece en esa época John Bunyan, una fuente tan importante para el segundo artículo. El libro de BUNYAN *The Pilgrims Progress* es uno de los textos preferidos por James para ilustrar una «experiencia» religiosa muy profunda (así en: *Varieties*, págs. 157, 160, 180 y otras).

(40) Carta del 6 de noviembre de 1904.

un suelo histórico, el viaje se puede «justificar bajo el punto de vista general del ensanchamiento del horizonte científico. Sus frutos en ese sentido sólo se podrán mostrar naturalmente dentro de algún tiempo», escribe a la madre, que aportó al parecer una importante cantidad para costear el viaje (41).

III

A continuación quisiera reunir, con algo de minuciosidad, los frutos que aporta a la obra de Weber, no el viaje en general, sino el conocimiento de la obra de William James (42). Procuero evitar toda especulación y argumentar tan pegado «a nivel de los textos» (Tenbruck) como sea posible. El «placer y el disfrute» con que Weber leyó el *Varieties* de James, según el testimonio de Eduard Baumgarten, procedían seguramente no solamente del hecho de que él encontró en el gran libro de James una especie de hilo conductor por el «jardín encantado de "almas enfermas"», que le resultaban a Weber tan familiares de la casa de sus parientes de Estrasburgo. Las categorías de James: «the sick soul», «the healthy-minded soul», «the tough-minded, the tender-minded» (43), las conocía todas Weber de la familia Weber, Baumgarten, Jolly, Hausrath. Con razón escribe Baumgarten que Weber debe de haber tropezado ya en las primeras páginas con una frase que «debe haberle resultado muy afín»: respecto a todos los objetos tenemos que distinguir dos tipos de cuestiones: 1) la cuestión de su naturaleza y su origen, y 2) la cuestión del valor y de la significación que tienen para nosotros. La primera cuestión se responde con juicios de hechos. La respuesta a la segunda cuestión es un juicio de valor (44). Estos dos diferentes juicios no se pueden deducir unos de otros sin más. Proceden de distintas actividades intelectuales. El espíritu humano los une solamente después de haberlos formado separadamente y entonces los pone en relación (45).

Pero esto no es seguramente todo lo que debe haberle resultado «simpatético» en el *Varieties* de James. Hagamos la cosa con total precisión y, en primer lugar, comparemos las posiciones de *Varieties* con las posiciones que Weber había defendido en su obra hasta diciembre de 1904 (fecha del regreso de Estados Unidos); veamos, en segundo lugar, si se refleja la lectura de James en el segundo de los artículos de la *Etica* protestante, acabado después del regreso y, en tercer lugar, preguntémonos si

(41) Carta desde el barco, diciembre de 1904.

(42) Básicamente para la sociología de la religión. Yo quisiera dejar a otros el análisis de los «estímulos» para los planteamientos posteriores de la obra de Weber. En este punto se está requiriendo a los investigadores americanos de Weber.

(43) Wobbermin (1907) tradujo: la religión de los «débiles de espíritu», de los robustos, de los melancólicos.

(44) En el original inglés: «The answer to the other is a proposition of value, what the Germans call a Werthurteil, or what we may, if we like, denominate a spiritual judgement» (*Varieties*, 4).

(45) BAUMGARTEN: *Ob. cit.*, nota 34, pág. 313. Baumgarten sigue la traducción de Wobbermin (1907).

la interrupción del «programa» esbozado al final de la Ética protestante y el reinicio de los estudios de sociología de la religión («Ética económica de las religiones universales» y los escritos de sociología de la religión de la antigua parte de «Economía y Sociedad») pudieron haber recibido algún impulso de la obra de William James. Con esto no se me está ocurriendo poner en duda en modo alguno la peculiaridad de los planteamientos de Weber. De lo que aquí se trata es únicamente de estímulos, clarificaciones, que Weber necesitaba para poder seguir sus propias cuestiones. Para evitar cualquier malentendido, en la medida en que esto sea posible, hay que insistir de manera inequívoca en que pertenece absolutamente a Weber su planteamiento histórico del «por qué sólo aquí, en occidente», se habían puesto las vías para el modo capitalista de la economía con la «significación cultural» que llevaba inherente y su camino a través de las religiones universales por el hilo conductor de la racionalización de los modos de vida. De todos modos, Weber necesitaba de una autoridad «especializada» para su idea de que la búsqueda religiosa de la salvación había tenido un poder en la naturaleza humana y podía actualizarse de nuevo en la forma de los dioses antiguos, o de profetas totalmente nuevos o en «el potente renacimiento de pensamientos antiguos»; esta autoridad se la ofreció sin duda la obra que en alemán llevó el título de «La diversidad de experiencias religiosas» («Die Vielfalt religiöser Erfahrung»), al que se le podría añadir: el poder de la experiencia religiosa. Solamente la psicología de la religión, no la Teología dogmática podía darle esta ayuda.

Sobre el primer punto: habíamos visto antes (46) que la «sociología *comprehensiva*» de Weber únicamente encuentra su punto de referencia «comprensible» en el «alma del individuo». Dejamos a un lado la cuestión de si esta es una vieja idea de Weber o una idea tardía; su formulación expresa se encuentra por vez primera en el artículo sobre las «Categorías». Esta idea es, en todo caso, el punto de referencia férreo y mantenido por el psicólogo de la religión William James. El «individualismo» occidental (y especialmente el angloamericano), para Weber menos un producto de la Ilustración que de la preocupación del creyente *individual* por su salvación, le resultaba familiar desde muy temprano. Cuando Weber escribe sobre los estímulos que él debe al escrito de Jellinek sobre la «Declaración de los derechos del hombre» «para ocuparse *nuevamente* del puritanismo» (47), está apuntando a una antigua ocupación, que, en los años de la Ética protestante debía ser valorada en un artículo no escrito sobre Cromwell y los anabaptistas (48). También al referirse a los esti-

(46) Este es el tema de mi libro mencionado al comienzo con el título *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*.

(47) *LW*, pág. 92.

(48) En una carta de 19 de julio de 1904, es decir, poco antes del comienzo del viaje a Estados Unidos, Weber ofrece a Georg von Below un artículo para completar el escrito de Jellinek («Geschichtliche Situation zur Zeit Cromwells, Staatsdoktrin der Anabaptisten»). El 23 de agosto de 1905 escribe a Below: «No he mandado a su debido tiempo mi artículo sobre Jellinek, porque supuse que Troeltsch trataría el tema como yo lo haría.» La «excelente aportación de Troeltsch (con Hinneberg) puede remitirse en muchísimos puntos a nuestras conversaciones y a mis artículos (quizá más de lo que él es consciente), pero él es el experto en teología...». Parece que Weber no estuvo muy satisfecho. En torno a su muy amis-

mulos para la Etica protestante que se deben «al mero hecho de que existen los grandes trabajos de Sombart» (49), no olvida Weber destacar que los estudios siguientes (Etica protestante, primera parte), «en sus puntos de vista remiten a trabajos mucho más antiguos». No se va por tanto errado si se piensa entonces en los amplios estudios teológicos y de ciencia de la religión de su época de estudiante (Channing, Pfeleiderer, Biedermann).

El individualismo metodológico de la economía política en la época de Weber, descrita por Schumpeter de forma clásica (50), es un individualismo histórico, y esto significa, desde el punto de vista de la historia de la religión, un individualismo reflejo (51). El *Varieties*, de James, se atiene exclusivamente al individuo; el proceso propiamente religioso sólo puede desarrollarse en su «ánimo», en su «corazón», en su «alma», con las consecuencias para la «fe» y para la «conducta» (*conduct*). En el capítulo final se dice lo siguiente —y quién no siente la misma idea fundamental al comienzo de los «Soziologische Grundbegriffe»—: «you see now why I have been so individualistic throughout these lectures, and why I have seemed to bent on rehabilitating the element of feeling in religion and subordinating its intellectual part. Individuality is founded in feeling; and the reasons of feeling, the darker, blinder strata of character, are the only places in the world in which we catch real fact in the making, and directly perceive how events happen, and how work is actually done» (52). Cuando Weber hace la observación crítica contra James de que éste infraestima la significación del «contenido de pensamiento» de las religiones, Weber está ampliando el tema de James, cuyo objeto *no* son las religiones universales, las cuales descansan naturalmente en una «racionalización», es decir, en un proceso de conversión de la *meditación* personal en pensamientos, de muy distinta intensidad; en eso consiste básicamente la «racionalización» por parte del individuo. Al psicólogo de la religión William James le interesa *solamente* la psyche del individuo, aun cuando los «frutos» de lo que se lleva en el corazón encuentren el interés ilimitado del empírico. En eso, y sólo en eso, se mide realmente el «valor» (juicio de valor) del contenido «religioso».

No debo seguir mostrando de qué manera «simpatética» debe de haber actuado el «empirismo» radical de James sobre Weber. James era un salvaje coleccionista de «hechos» —testimonios de experiencias religiosas—. En el segundo de los artículos

tosa relación con Jellinek se puede también decir aquí que el reconocimiento por parte de Weber de la aportación *científica* de Jellinek se mantuvo asimismo en sus límites (esto respecto a la sobrestimación del respeto de Weber a Jellinek por parte de ANDREAS ANTER: *Max Webers Theorie des modernen Staates*, Berlín, 1995). Weber escribe el 22 de mayo de 1907 a su hermano Alfred: «El artículo de Jellinek, bien pensado como está, es típico del modo como los *juristas* tratan asuntos *políticos*. Cuanto más ingeniosos son, más ciegamente los golpea el formalismo» (*Max Weber Gesamtausgabe*, II/5, pág. 311).

(49) *LW*, pág. 18.

(50) J. A. SCHUMPETER: *Wesen und Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie*, Berlín, 1908.

(51) Léanse a este respecto los pasajes de SMITH y BAXTER: «Etica protestante», en *LW*, págs. 130 y sigs.

(52) *Varieties*, págs. 501 y sigs.

de la Ética protestante dice que es «una estimulante tarea ilustrar el estilo de vida del protestantismo ascético desde las biografías», a lo que él lamentablemente tuvo que renunciar «provisionalmente en el marco de estos esbozos» (53). James abruma al lector con ejemplos de biografías, su afán recolector era insaciable —«clip-clip»: grapar-grapar—, le molestaban sus amigos. Para la «valoración» de las «experiencias» reunidas no había ningún sistema previo: «we have merely to collect things together without any special *a priori* theological system, and out of an aggregate of piecemeal judgements as to the value of this and that experience —judgments in which our general philosophical prejudices, our instincts, and our common sense are our only guides— decide that *on the whole* one type of religion is approved by its fruits, and another type condemned» (54). En el «metodólogo» Weber tampoco se encuentra un procedimiento distinto para llegar a los «juicios» que hay que sopesar.

Muy especialmente afín debe haberle resultado al viajero americano, que ya había escrito su artículo sobre la objetividad, el modo de conceptualización por tipos ideales de James (no se puede excluir en principio que el libro *Varieties*, publicado en 1902, pudiera haber influido sobre el artículo de la objetividad). En la segunda lección del *Varieties* (55) perfila James los «límites» de su objeto. «My lectures must be limited to a fraction of the subject» (56). Sería tonto empezar con una definición abstracta de la religión, lo que no le impedía «from taking my own narrow view (*mi* cuestión) of what religion shall in consist *for the purpose of these lectures*, or, out of the many meanings of the word, from choosing the one meaning in which I wish to interest you particularly, and proclaiming arbitrarily that when I say “religion” I mean *that*» (57). James propone en sus Lecciones prescindir por completo de todas las cuestiones institucionales, no decir nada sobre organización eclesial, atender lo menos posible a los sistemas teológicos y a las representaciones sobre el mundo de los dioses «and to confine myself as far as I can to personal religion pure and simple» (58). «Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine». «We escape much controversial matter by this arbitrary definition of our field» (59). La formación conceptual

(53) *LW*, pág. 123.

(54) *Varieties*, pág. 327.

(55) *Circumscription of the Topic*, págs. 26-52.

(56) *Varieties*, pág. 28.

(57) La mejor investigación sobre el «concepto» de religión en Weber es, para mí, el trabajo de Harman Tyrell citado en la nota 23. Cuidadosamente persigue los motivos de la timidez de Weber a dar un concepto preciso de religión. Yo también veo ahí más bien una ventaja; Weber define la experiencia religiosa por nada más que por su «extracotidianeidad». Haciendo una corrección justificada a un descuido mío de juventud, Andreas Anter ve, con razón en mi opinión, un gran mérito en el concepto weberiano de Estado carente de contenidos (ANTER: *Max Webers Theorie des modernen Staates. Herkunft, Struktur und Bedeutung*, Berlín, 1995, págs. 24 y sigs., 31).

(58) *Varieties*, pág. 29.

(59) *Varieties*, pág. 31.

de los tipos ideales ¿sólo hay que justificarla «metodológicamente»? ¿No es, en James como en Weber, expresión del «ocaso de los dioses» de todos los conceptos generales, de todos los «sistemas», al final de tres milenios de metafísica greco-cristiana-occidental? (60). La capacidad para experiencias «religiosas» es una parte de la «naturaleza humana» que nosotros —los investigadores empíricos— podemos observar, comparar, ordenar según *nuestros intereses*, pero que no pueden ser «deducibles» de ningún concepto: un puro hecho, pero un hecho muy significativo para el hombre en cuanto que, como individuo, se distingue de otros individuos. La capacidad religiosa no es deducible, se deriva de la voluntad de creer («the will to believe») (61), sólo que pueden ser muy diferentes los efectos, «los frutos», que puede tener el tipo de fe para el individuo y sus congéneres, y también para toda la organización social en la que se encuentra.

IV

Para poder captar la «influencia» —utilizo esta palabra a disgusto— del análisis «psicológico» de James de las fuerzas impulsoras de la «variedad de experiencias religiosas» al menos en su fuerza estimulante para la obra de Weber, me permito partir de una formulación que se encuentra al comienzo de la Introducción a la «Ética económica de las religiones universales» al intentar explicar lo que hay que entender por «ética económica» y que da unión a toda la obra de sociología de la religión, en todo caso desde el segundo de los artículos de la Ética protestante: de la propia exposición resultará lo que hay que entender por «ética económica» o «actitud/mentalidad (Gesinnung) económica» de una religión. «No es la teoría ética de los compendios teológicos..., sino que lo que entra en consideración son *los impulsos prácticos para la acción* fundados en los contextos psicológicos y pragmáticos de las religiones» (62). Quisiera dirigir la atención a esta expresión «impulsos para la acción». No aparece ni un sola vez en el artículo de la Ética protestante escrito antes del viaje a Estados Unidos: se trata ahí, con tono más débil, del impacto que los «motivos religiosos» han aportado al tejido del desarrollo. En el segundo de los artículos de la Ética protestante, con seguridad, por tanto, después del conocimiento de las ideas de James, los «impulsos prácticos para la acción» se convierten en el permanente principio ordenador de las diferencias entre luteranismo y las distintas denominaciones puritanas. Esto no puede recapitularse ahora en detalle: para el luteranismo remito a *LW*, pág. 86 («no contiene abiertamente ningún tipo de impulso para aquello que

(60) Así tienen que entenderse también los famosos pasajes de «La ciencia como profesión», como despedida del mundo de los valores greco-cristianos.

(61) Esta famosa obra de James se tradujo al alemán en 1899, con el título *Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays*, trad. de Th. Lorenz. TROELTSCH la reseña en *Theologische Jahresberichte* 16 (1896), pág. 531, y 17 (1897), pág. 561.

(62) *RS*, I, pág. 238.

es ... importante para nosotros ahora...»), para Calvino a la página 73 («... no nos interesa el *contenido*, sino el *impulso* para la acción moral»), pág. 87 («el impulso, la idea de prueba...»), para el pietismo a las páginas 89 y sigs. (el «precisismo», la estimación de «la penitencia»), para el metodismo a las página 105 y sigs. («el sentimiento *despertado* es conducido hacia las vías de la *aspiración racional* a la perfección»), para los baptistas a la página 116 (63).

De igual manera sólo en el segundo de los artículos de la Etica protestante hace uso Weber de la imagen de los «frutos» de la experiencia religiosa, tan importante para el modo de pensar pragmatístico, «unitarista» en términos de Iglesia, de James y de su compañero de viaje Peirce. La regla de la filosofía pragmatista, la «máxima pragmática» la caracteriza Peirce, como es conocido, de una manera inteligible: dice que se la ha llamado un principio materialista y escéptico, pero sólo es la aplicación del único principio de la lógica que Jesús recomendó: «Por sus frutos los conoceréis, y está estrechamente emparentado con el pensamiento del Evangelio» (64). En su *Varieties* explicó con fabulosa claridad, en la Lección 18 («Phylosophy», pág. 430), y en conexión con su amigo Peirce, las ideas básicas del «pragmatismo», y precisamente esta parte debe de haberle encantando a Weber. Tras infinitos y tediosos esfuerzos por acercanos a Weber a través de sus «compromisos» filosóficos respecto al neokantismo, Rickert, Husserl, etc..., yo me guardaré de injertar en la obra de Weber una filosofía «pragmatista», aun cuando el conocimiento de esta filosofía no resulta dañoso para comprender a Weber. Formulémoslo de la siguiente manera: Weber encontró en *Varieties* de James en parte sus propias preguntas, aun más, un apoyo para su forma de plantear las preguntas. Cuando Arnold Gehlen dijo sobre el pragmatismo que es «la única filosofía aparecida hasta ahora..., que considera al hombre fundamentalmente como un ser en acción» y que, por ello, «hay que prefe-

(63) La utilidad de la Etica protestante de *LW* es especialmenete clara cuando da a conocer que la nota 1 de la página 173 de la *RS*, I es una cuña de 1920. El concepto de impulso sólo se desarrolla completamente en la «Etica económica de las religiones universales». Aquí la parte de esta nota que es de interés para nosotros (*LW*, nota 367, pág. 194): «En los artículos sobre la “Etica económica de las religiones universales” se expone con qué grandísimo patetismo, que domina todo el modo de vida, la doctrina de la salvación *india* enlaza el tradicionalismo profesional con la oportunidades de un renacimiento. Precisamente ahí se puede conocer la diferencia entre meros conceptos *doctrinales* éticos y el logro de *impulsos* psicológicos de determinado tipo mediante la religión.»

(64) Cito por KLAUS OEHLER: *Sachen und Zeichen. Zur Philosophie des Pragmatismus*, Frankfurt a.M., 1995, pág. 254. Sobre la recepción alemana del pragmatismo, interrumpida por Gchlen, y en concreto sobre el papel de SCHELER y HORKHEIMER: *Ob. cit.*, págs. 51 y sigs. Sobre la fracasada historia de la recepción del pragmatismo, es básico HANS JOAS: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, 1992, sobre todo págs. 116 y sigs.: «El malentendido del pragmatismo como una teoría utilitarista de la verdad. La controversia alemana sobre el pragmatismo antes de la primera guerra mundial.» Siento no poder explicitar con más detalle, de qué manera el concepto de los «frutos» de la actitud religiosa —a diferencia, por ejemplo, del pietismo y del luteranismo, pero también en relación a todos los tipos de asociaciones (iglesias, sectas, asociaciones, formas constitucionales)— conduce al centro de las intenciones de Weber en su «sociología comprensiva». Véase, sobre la base de un nivel antiguo de conocimientos, el libro del autor, *Max Weber Fragestellung*, Tübingen, 1987, págs. 59 y sigs. («Max Webers Thema»).

rirla a cualquier otra» (65), es posible que Weber lo hubiera *pensado*, pero en el clima intelectual de su época difícilmente podía pronunciar esa afirmación sin convertirse en un *outsider*, aun más de lo que ya lo era. En todo caso, Weber tuvo que ver en William James, el «extraordinario intelectual», un alma afín —¿dónde habría escrito algo comparable sobre un colega?— El *Varieties* de James están en el nivel más alto de la intelectualidad de su época: mucho tiempo antes de Weber, James aborda la tesis del resentimiento de Nietzsche, en la línea del Weber posterior; «pre-disposiciones» raciales y biológico-antropológicas hacia la religión son rechazadas friamente por James, él descubre en Tolstoi, mucho antes que Weber, el problemático caso del ético de las convicciones de conciencia «sin frutos», el concepto de Weber del «amor extramundano» —seguramente empleado también por otros— lo toma prestado de James; también el estímulo para estudiar con mayor precisión a John Bunyan podría deberse al *Varieties* de James (66).

V

Como ya sabemos, Weber no desarrolló el programa de investigación que había esbozado al final de la *Ética protestante* de 1905 (67): la significación del racionalismo ascético para la «política social» (esto son las comunidades sociales hasta llegar al Estado), su relación con el racionalismo humanista, con la técnica y, lo más importante, con los «bienes espirituales de la cultura». También dejó caer algo que, en la «Palabra final de respuesta a los críticos» contra Rachfahl, en 1910, era lo que le preocupaba como la «cuestión realmente más urgente»: «las *diferencias* muy profundas, a perseguir hasta el detalle, de los efectos de la ética calvinista, de la baptista y de la pietista sobre el estilo de vida» (68). La pregunta de por qué Weber no desarrolló ese programa preocupa a los investigadores sobre Weber. No debería hacer escuela la afirmación del editor del primer tomo de la *Ética económica de las religiones universales* en la *Max Weber Gesamtausgabe* de que «ignoramos» los motivos de por qué Weber volvió a empezar sus trabajos de sociología de la religión (69). Según mis conocimientos, se ha prestado poca atención al hecho de que Troeltsch, el amigo-experto, le dio a entender a Weber, el que siempre lo sabía todo

(65) A. GEHLEN: *Der Mensch*, Frankfurt a.M., 1966, 8.ª ed., pág. 295. Según la famosa expresión de Gehlen, «Sócrates fue tragado por Platón para la filosofía alemana; Hobbes y Hume, W. James y Dewey han vivido en vano» (*Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963, pág. 9). ¿Es exacto esto también para Weber? Ciertamente no.

(66) La frase clave para una interpretación del «pragmatismo» de Weber se encuentra en la sociología de la religión de la «parte antigua» de *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y Sociedad)*: «Pues lo que nos interesa es el efecto de la acción» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 334). Véase también *Wirtschaft und Gesellschaft*, pág. 320 abajo y pág. 497 arriba.

(67) *RS*, I, págs. 204 y sigs.

(68) *EP* (como en nota 11) II, págs. 321 y sigs.

(69) Véasen mis observaciones sobre esta edición en el artículo citado en la nota 3.

mejor que nadie, de una manera muy «abierta», muy bávara, que su gran programa de investigación de 1905 no era realizable (70). Y yo quisiera añadir que el programa de 1910 sobre las diferencias habría sido una aburrida repetición con el final que tuvo la Etica protestante. En la Etica del protestantismo, el «espíritu del capitalismo» encontró «su fundamento ético coherente», con todos sus orígenes que se retrotraen hasta la Edad Media. Este es era, para Weber, el resultado firme de su estudio. «Su significación para el desarrollo del capitalismo es evidente» (71). Weber no quería escribir ningún «libro de tesis» con la Etica protestante, pero su tesis estaba en el mundo y él acabó lo que había anunciado en el prefacio: una «pura investigación histórica» sobre los orígenes del «espíritu del capitalismo», más exactamente sobre los impulsos religiosos para la formación del hombre profesional moderno tal como era imprescindible para el capitalismo burgués. ¿A qué iba a aspirar todavía una diferenciación posterior entre las distintas éticas reformadas? Lo que está esbozado en el programa de 1905 como «objetivo» habría desembocado en otras «exposiciones puramente históricas» de ámbitos culturales más amplios y al final de esas investigaciones le habría resultado difícil a Weber medir con alguna plausibilidad y con una mayor exactitud que lo que había logrado en los artículos de la Etica protestante «la *medida* de la significación cultural del protestantismo ascético en relación con otros elementos configuradores de la cultura». Así dio expresión a su concepción: el hombre moderno no está en situación, con su mejor voluntad, de «representarse la significación que han tenido los contenidos de la conciencia religiosa para el modo de vida, la cultura y los caracteres de los pueblos en la talla tan grande como realmente ha sido» (72). Difícilmente se le podía escatimar algo sin perder la cara. ¿No tenía mucho más sentido en esa situación, en vez de perseguir el devenir histórico del racionalismo ascético «a partir de los esbozos medievales de una ascesis intramundana y su disolución en un puro utilitarismo y a través de los distintos ámbitos de difusión de la religiosidad ascética» (73), tomar distancia primeramente y preguntarse cómo «sólo aquí», en Occidente, los impulsos puramente religiosos para la acción habían vencido al tradicionalismo y habían sacado desde sí una forma económica, que disponía a todo el mundo a participar de su «progreso» —como nosotros, hombres modernos, nos gusta representárnoslo—? Para ello eran precisas expediciones intelectuales a mundos que, en la época de Weber, en la gran

(70) *Soziallehren*, págs. 962 y sigs., nota 515. Sin embargo, en este programa no realizado está la llave del auténtico propósito de Weber (las consecuencias para los «bienes espirituales de la cultura»). Pero, si lo hubiera realizado, difícilmente se habría convertido en un sociólogo mundial, sino que sería solamente —para una época de corrección «occidental», que esperamos ya pasada—, un romántico alemán «crítico de la cultura» más, próximo a Spengler, a Thomas Mann y a otros «apolíticos». Un enlace con el viejo programa y un breve esbozo sobre casi todos los puntos del programa se encuentra en su póstuma Lección sobre «Historia económica». Acaba con la «irrupción de la edad de hierro en el siglo XIX» (pág. 315).

(71) *RS*, I, págs. 189 y sigs.

(72) *Ibidem*, pág. 205.

(73) *Ibidem*.

literatura sobre ciencia de la religión ya estaban preparados de manera ejemplar, de modo que el científico social con su pregunta de «por qué solamente aquí» sólo tenía que servirse de ellos. Podían sobrar las visitas a las bibliotecas de los Colleges americanos: Berlin, Heidelberg y Göttingen lo tenían todo. Se podía conservar sobre todo el extraordinario y fecundo acceso a aquello que se había entendido ahora como «los impulsos para la acción» y, como en los estudios posteriores sobre «historia universal» —se trataba, bien entendido, vistos desde el planteamiento, de estudios de historia del capitalismo—, podrían incluso publicarse asimismo en el *Archiv* —cuestión ésta importante para un científico productivo—, que, bajo los nuevos editores, quería dedicarse preferentemente a la «significación cultural» de la economía capitalista. Especialmente atractivo: en el camino de Oriente a Occidente estaba la India. En W. James podía encontrar Weber confirmadas sus más profundas convicciones sobre la significación humana de la dignidad de la mística, que no se había estimado suficientemente. En el mundo había realmente algo diferente del oscuro ascetismo puritano. De esta profunda fuente se había descubierto todo lo que les había valido a los hombres como lo verdaderamente «sagrado», «profundo», «poético»; el reino de la erótica, de la nostalgia y del amor podía convertirse legítimamente en plan de trabajo del economista y sociólogo.

Tenbruck, y siguiéndole a él Küenzlen, han descrito los años entre 1905 y 1910 como los años oscuros (74), fijados por entero en la sociología de la religión como lo

(74) GOTTFRIED KUENZLEN: *Max Webers Religionssoziologie*, Berlin, 1980, págs. 46 y sigs.: «1906-1911: Die dunklen Jahre». Küenzlen, siguiendo en este punto a Tenbruck, se destruye el camino para una comprensión adecuada de los trabajos de sociología de la religión de Weber, pues él insiste en que Weber se había esforzado, en los «años oscuros», y sobre todo con los trabajos de sociología industrial, por «avanzar hacia una teoría sociológica» y que, después de la Etica protestante, el camino hacia una sociología formada le parecía ahora más que urgente; sigue diciendo que para los «discípulos» Weber se convirtió en el portavoz en sus esfuerzos por avanzar la sociología, partiendo del postulado de la ausencia de juicios de valor, y darle sus fundamentos (*ob. cit.*, pág. 48). De esto es acertado bastante poco. Aun cuando sin Weber la Sociedad Alemana de Sociología no hubiera comenzado a funcionar nunca, él valora la siguiente observación en una carta de 9 de noviembre de 1911 a Franz Eulenburg: «Esta sociedad sociológica, para cuya fundación yo no di el impulso, me ha costado alrededor de 1.000 marcos...» Al mismo le escribe el 11 de octubre de 1910 sobre el Congreso de Sociología de Frankfurt: «Si prospera a pesar de todo, entonces creo en los designios insondables de Dios a favor de esta condenada ciencia, la sociología. Pero estoy harto de este asunto» (*Max Weber Gesamtausgabe*, II/6, pág. 641). A Tönnies le escribe el 8 de noviembre de 1910: «Estoy más que harto de la Sociedad de Sociología, Dios lo sabe...» (*Ibidem*, pág. 688). Hay un malentendido, de extraordinarias consecuencias, también compartido por Tenbruck, el de ver en Weber al fundador de una especialidad delimitada por una *materia*. El artículo sobre las «Categorías», en la revista *Logos*, lo anuncia Weber en una carta de 3 de junio de 1913 a Rickert en los siguientes términos: «Sobre metodología de la sociología comprensiva.» Acerca del curso sobre las Categorías en el Semestre de invierno 1919/1920, en Munich, anota Weber: «(el curso) debía aclarar que este método sociológico produce conceptos útiles. Método es lo más estéril que existe... solamente con método no se ha logrado nunca nada» (*Legado Weber* en *Geheimes Archiv Dahlem*). Küenzlen habría podido aguzar considerablemente su mirada al «panorama en torno al cambio de siglo» sobre ciencia de la religión (*ob. cit.*, pág. 61), si hubiera dedicado algo más de atención a la relación con Troeltsch («no es éste el lugar, *ob. cit.*, pág. 56) y al concepto de la «significación cultural» («extraordinariamente difícil de captar», *ob. cit.*, pág. 46).

único importante. Una ojeada a su producción muestra cuán fecundos fueron aquellos años para Weber: para nuestro problema lo más importante fueron las reflexiones metodológicas sobre la elección profesional y el destino profesional de los obreros, el trasfondo de irritación sobre el tema de la «productividad», y finalmente el amplísimo informe sobre «Psicofísica del trabajo industrial». Se han solido ver los estudios para la Ética económica de las religiones universales como «contraprueba» de las investigaciones de la Ética protestante. Pero eso no es acertado: la «Ética económica de las religiones universales» sólo extiende la cuestión de los impulsos prácticos de los motivos religiosos para la acción al incluir la explicación de los «fundamentos sociológicos» (con el ejemplo del libro sobre China, *Stadt, Fürst und Gott; Feudaler und präbendaler Staat; Verwaltung und Agrarverfassung; Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus; Der Literatenstand*) y al llegar a constituir la «exposición puramente histórica» de la Ética protestante (75) en una exposición «tipológica» de las mentalidades económicas más importantes de la historia universal —siempre referidas al «racionalismo económico del tipo que comenzó a dominar en occidente... desde el siglo XVI y XVII» (76)—, es decir, en contraposición a la capacidad del desarrollo occidental, como es elaborado de la manera más expresiva en el capítulo de los «resultados» (77). En todos los estudios de sociología de la religión se trata del poder más o menos grande de las éticas religiosas para romper el tradicionalismo «natural» de la vida diaria económica. Si se busca la contraprueba de estos estudios, se encontrará más bien, ante todo, en las investigaciones sobre «psicofísica del trabajo industrial»; en estos trabajos se investigan las transformaciones que producen los factores *externos* (trabajo a destajo, datos técnicos, etc...) sobre los resultados laborales bajo el punto de vista de la «rentabilidad», con el «resultado» de que el viejo Adán, o la joven Eva, pueden driblear *esos* factores más relajadamente —en cuanto no se eche mano del látigo (78)—. En la época de Weber se llamaba a esto «Bremsen» (autocontrol de la propia producción) (79), hoy se habla de «controrden interior» (innerliche Abmeldung); en el trasfondo de estas investigaciones aparentemente «empíricas» está también el futuro de la «mentalidad económica» (80). Si Ernst Troeltsch designó su Teología como «espiritualista» (81), también se puede decir de la sociología de Weber —resignándose a los malentendidos—, que una «sociología comprensiva», que quiere comprender y explicar *todo* tipo de acción y comportamiento humanos, tiene que ser irremisiblemente una sociología «espiritualista»; la «acción racional» del tipo de la racionalidad dirigida a

(75) *RS*, I, págs. 204, 265.

(76) *Ibidem*, pág. 265.

(77) «Confucianismo y puritanismo», *RS*, I, págs. 512 y sigs.

(78) La consideración de la *Psicofiscia* como contraste a la Ética protestante está ya en MARIANNE WEBER: *Lebensbild*, pág. 370.

(79) *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (GASS), pág. 156.

(80) GASS, págs. 155, 160 y sigs.

(81) Véase el artículo de Rendtorff citado anteriormente.

finis es, en cierta medida, la única unidad de medida inequívoca contrastada, con cuya ayuda se intentan ordenar las infinitas desviaciones humanas e históricas más importantes. Infinita es la diversidad de experiencias humanas.

[Traducción de JOAQUÍN ABELLÁN.]