

Gabriel Cohn,
Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber,
Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, 267 páginas

Composición y pluralismo

Tal como lo anuncia su subtítulo, el trabajo de Cohn consiste en un análisis de los principios conceptuales básicos del pensamiento sociológico de Max Weber. Pero para tal fin el autor ha escogido una vía peculiar. Casi toda su exposición se apoya en los textos metodológicos de Weber, sin detenerse en esa vasta porción de su obra que es su sociología histórica y sus estudios empíricos comparativos. En este sentido, en lugar de recurrir a un examen de la definición de, pongamos por caso, cada tipo de dominación, se inclina más bien a indagar qué es la dominación en cuanto tal en la concepción de Weber y qué relación tiene todo ello con su teoría de la acción y con su visión de la historia. Cohn ha tomado esta dirección de análisis convencido como está –incluso contra la opinión de algunos comentaristas– de que no hay ningún desacuerdo entre los principios metodológicos formulados por Weber y sus análisis empíricos.

La primera parte del libro está consagrada, sin embargo, a una reconstrucción de la perspectiva intelectual de Weber a partir de un análisis de las fuentes de las que se nutrió su pensamiento. Pero de un análisis que es crítico a la vez que polémico. En efecto, el procedimiento, en unos casos,

busca señalar la relevancia de ciertos autores que habían recibido escasa consideración en las interpretaciones más consagradas de su obra. A este respecto, Cohn vuelve sobre Dilthey y Simmel, que en la interpretación de Talcott Parsons sobre Weber, por ejemplo, apenas habían sido objeto de unas cuantas consideraciones sumarias y en casi todos los casos de carácter negativo.¹ Igualmente es el caso de Nietzsche, cuya presencia en el pensamiento de Weber –advertida hace ya tiempo por Eugene Fleischmann² adquiere un relieve especialmente significativo en la interpretación de Cohn. En otros, el rastreo de las fuentes aspira a demostrar que la relación entre algunas de ellas y el pensamiento de Weber es más débil de lo que hasta entonces había supuesto la mayoría de los comentaristas. Especialmente se trata aquí de la obra de Heinrich Rickert, cuyo reconocido peso en la formación del pensamiento de Weber Cohn no está dispuesto a suscribir. De ese análisis de las fuentes, por cierto, la figura de Karl Marx tiene para el autor una significación especial pero no porque considere que el pensamiento de éste haya sido de alguna importancia en la formación de Weber –en realidad ha quedado ya suficientemente demostrado lo contrario–.³ Dicha significación

proviene más bien del hecho de que su propia interpretación de Weber ha estado inspirada en una confrontación entre ambas perspectivas analíticas.

En la segunda parte, en cambio, Cohn concentra ya su atención sobre el pensamiento de Weber con el fin de “identificar los aspectos más específicos y fecundos para una perspectiva metodológica con validez actual”. Aquí el autor se propone demostrar que tanto el recurso a la “comprensión” del sentido, todavía hoy objeto de ardientes controversias, como la construcción de los “tipos ideales” sólo resultan comprensibles a la luz de lo que Cohn considera como un elemento decisivo de la metodología de Weber –pero que es también el rasgo más notorio de su caracterización de la modernidad occidental–: la idea de la autonomía de las diferentes esferas de acción que, según el autor, es aquello que caracteriza –no obstante sus múltiples connotaciones– el concepto weberiano de

¹ Talcott Parsons, *La estructura de la acción social. Estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, Madrid, Guadarrama, 1968.

² Eugene Fleischmann, “De Weber a Nietzsche”, en *Archives Européennes de Sociologie*, No. 2, 1964.

³ Anthony Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Alianza, 1994, y Wolfgang Mommsen, *Max Weber: sociedad, política e historia*, Buenos Aires, Alfa, 1981.

racionalización entendido como un proceso que, a la vez que imprime su lógica específica a todas las esferas de la existencia, confiere a cada una de ellas una legalidad específica que la distingue.

Se advierte así el modo en que el emprendimiento de Cohn –de un enorme rigor conceptual y de una riqueza de matices que desgraciadamente no podrán ser tratados en los límites de esta reseña– anuda una intención historiográfica con otra más sistemática pero en la que, a la postre, predomina la segunda. Es decir, si por un lado Cohn reconstruye el contexto intelectual en el que se desarrolló la obra de Weber, los principales tópicos conceptuales y las discusiones a las que se vería enfrentado, el centro de su interés reside más en poner de relieve la “especificidad” de su perspectiva analítica que en analizar su génesis y formación. En este sentido, si en su interpretación Cohn recurre a confrontar la perspectiva de Weber con la de Dilthey, Windelband, Rickert, si plantea las relaciones de Weber con Simmel y Nietzsche, si se detiene en la controversia metodológica que enfrenta a Weber con Wilhelm Roscher, Karl Knies, Carl Menger y Gustav Schmoller, no lo hace tanto para trazar y redefinir influencias y relaciones de los conceptos de estos autores con los de Weber (propios de una historia genética) cuanto, y fundamentalmente, para aprehender en su especificidad los “fundamentos” conceptuales que informan su perspectiva intelectual. El

análisis del significado histórico del pensamiento de Weber, podría decirse, aparece subordinado al propósito de actualizar una perspectiva intelectual o, dicho de otro modo, antes que una reconstrucción histórica, el de Cohn es un trabajo de exégesis conceptual.

Esta primera edición en español –la original es de 1979– contiene, además, un apéndice que incluye dos textos. El primero, titulado “De cómo un hobby ayuda a entender un gran tema”, es el prólogo que el autor redactara para la edición en portugués de *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*, y en el que Cohn vuelve, una vez más, sobre el concepto de racionalización. El segundo es la “Introducción”, también para la edición portuguesa, a la compilación de los escritos políticos de Max Weber, *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada*. Aquí el autor retoma el análisis de Weber acerca de la relación entre poder político y poder burocrático y el modo en que su apuesta por un fortalecimiento del sistema parlamentario, primero, como mecanismo idóneo de selección y formación de liderazgos políticos, y por la instauración de una democracia plebiscitaria, más tarde, venía asociado a una doble exigencia: contrarrestar, en el ámbito interno, el poder cada vez mayor de la burocracia y afirmar, en el ámbito externo, el poderío de Alemania en el conjunto de las restantes naciones.

La reflexión metodológica de Weber, es sabido, tiene como fondo la querrela

metodológica, desatada en Alemania a fines del siglo pasado, en torno al estatuto de las “ciencias del espíritu” o “ciencias de la cultura”. ¿Debían estas últimas guiarse por los procedimientos de las ciencias naturales o estaban en condiciones de afirmar su autonomía? Aquella querrela pondría en juego, igualmente, otro problema no menos espinoso, el relativo a los juicios de valor. ¿Estaban las ciencias sociales en condiciones de formular “juicios objetivos de valor” (ciencia normativa) capaces de proporcionar criterios para la acción práctica o debían limitar su tarea al descubrimiento de determinadas regularidades generales de la acción cuyos resultados eran valorativamente neutros (ciencia empírica)?

Cohn reconstruye las distintas respuestas ofrecidas a estos interrogantes y el modo en que Max Weber, en diálogo crítico con ellas, irá delineando una perspectiva peculiar y alternativa. A este respecto, el autor subraya la importancia que tiene en la perspectiva de Weber la noción diltheyana de *sentido* como constitutiva de la unidad de las acciones y de los acontecimientos y el método de la comprensión a él asociado (aun cuando la divergencia resida en el hecho de que para el primero se trata de comprender el *significado* de formas de expresión simbólicas mientras que para el segundo es el *sentido* que la acción social tiene para el agente lo que debe ser objeto de la comprensión). De cualquier modo, las posiciones de Weber asumidas en el debate lo alejarán progresivamente de las tesis de Dilthey en puntos

importantes. Así, Weber no estará dispuesto a admitir la dicotomía entre comprensión y explicación como tampoco la peculiaridad del objeto –lo natural frente a lo humano– como criterio demarcatorio de la diferencia entre las “ciencias del espíritu” y las “ciencias de la naturaleza”. Para Weber esta última distinción no proviene del hecho de que unas procedan por comprensión interna del significado mientras que otras lo hacen mediante explicación causal. Las ciencias histórico-sociales no son solamente para Weber interpretaciones comprensivas de los sentidos de las acciones sino también ciencias causales, que aspiran a establecer por qué las cosas ocurrieron de ese modo y no de otro. En fin, aquella distinción tampoco se funda en el hecho de que unas se ocupen del espíritu y las otras de la naturaleza. La peculiaridad de las ciencias histórico-culturales reside en cambio en su específica orientación hacia la individualidad en el sentido de que estas últimas intentan explicar los acontecimientos en su singularidad y no través de una ley (lo específico, entonces, frente a lo general).

Esta última fórmula, naturalmente, procede de Rickert. De este último, en efecto, Weber recogería la distinción entre “valoración práctica” (o juicio de valor) y “referencia a valores”, distinción que le permitirá, a la vez, determinar una de las condiciones de la objetividad de las ciencias histórico-culturales (los juicios de estas últimas deben estar desprovistos de presupuestos que impliquen una toma de

posición valorativa), y hallar un criterio para trazar la frontera entre la ciencia natural y las histórico-culturales (la referencia al valor es precisamente aquello que permite recortar del infinito mundo de lo sensible el dominio de los hechos de cultura).

Con todo, Cohn intenta demostrar que la influencia de este último en la concepción de Weber sería, en sustancia, mínima. Todo el problema concierne a la relación del objeto histórico con los valores. Para Rickert, como lo recuerda Cohn, los valores constituyen a la vez que el principio de selección del objeto, el fundamento de validez del conocimiento, dado el carácter universal que Rickert concede a los valores que presiden dicha selección. En Weber, en cambio, la “referencia teórica a valores” no es ya garantía absoluta de la validez del conocimiento (los valores han perdido su carácter universal) y solamente opera en tanto principio de *selección*, pero de una selección que es en sí misma el resultado de una selección, dada la *pluralidad* de valores. El plano trascendental en que se mueve la reflexión de Rickert es abandonado por Weber, cuya reflexión se concentra, en cambio, en un plano estrictamente metodológico y en el que la “relación a los valores” no constituye ya fundamento gnoseológico alguno sino que señala el específico “punto de vista” adoptado por la investigación.

Pero además, el esfuerzo de Cohn va más allá y se encamina a mostrar que el planteo de Rickert, en el fondo,

termina muy cerca del historicismo que pretendía combatir en la medida en que acaba por concebir el mundo de la cultura como una realidad ya *estructurada*, de manera que los valores que tenían por función otorgar significado al objeto y orientar su selección pertenecen, en realidad, al mismo objeto. En este sentido, Rickert se aproxima a Dilthey: las ciencias de la cultura se diferencian de la ciencia natural en virtud de las características de su objeto, en este caso, la cultura, que es intrínsecamente significativa. La posición que adopta Weber a este respecto sobrepasa a la de Rickert. Weber rechaza la universalidad de los valores y declara su carácter histórico y contingente. La cultura no adquiere entonces relevancia en virtud de la vigencia de un sistema atemporal de valores sino que son los propios hombres (“hombres de cultura” en la expresión de Weber) los que, con su acción, confieren valor a determinadas secciones de la realidad y las construyen como cultura. Pero, además, ¿qué implica el hecho de que los valores mediante los cuales se selecciona el objeto de estudio sean contingentes? Implica que la determinación del campo de las ciencias culturales no viene trascendentalmente determinada (los valores eternos de Rickert) sino que está sujeta al cambio de las configuraciones culturales y al consiguiente predominio de ciertos valores y no otros.

Es en este punto, en la aceptación por parte de Weber de la existencia de una pluralidad de valores a partir de la cual el historiador selecciona

su objeto de interés, donde Cohn advierte la presencia de Nietzsche. En efecto, probablemente el punto de mayor afinidad entre ambos es la idea de que el mundo o la historia están absolutamente desprovistos de sentido y que no existe un sistema de valores dado, independiente de la lucha entre los hombres. Todos los valores son equivalentes, no hay modo de establecer entre ellos una jerarquía objetiva. La existencia, de hecho, de esta última, no es más que el resultado de condiciones específicas de dominio. Esa afinidad también se deja apreciar, según Cohn, en la actitud abierta, experimental, hacia el mundo, que ambos comparten y que los empuja a rechazar cualquier tentativa de construir sistemas cerrados.

Con todo, esas afinidades, como lo recuerda Cohn, no alcanzan a disimular diferencias ostensibles. Weber no estaba dispuesto a llevar dicha experimentación hasta un punto en que la validez de la ciencia, como proyecto metódico y racional, saliera conmovido, y con él, la idea misma de la verdad. Es cierto que si Weber negará la posibilidad de derivar de los resultados de la investigación científica criterios normativos para la acción, no por ello se mostrará partidario de reivindicar para el científico –como si lo hará Nietzsche para el filósofo– el papel de legislador. Weber era consciente de la imposibilidad de la universalidad de los fines (no hay modo de demostrar científicamente la validez de los valores) pero al menos creía que, para todos aquellos interesados en la verdad, valor

rector de la ciencia, la universalidad era posible respecto de los medios: dicha universalidad remitía a las reglas universalmente aceptadas del método científico. Lo que la ciencia no puede demostrar, claro está, es si la verdad tiene algún sentido. Pero independientemente de los valores con que cada investigador seleccionara el área de su interés (subjetividad de partida), la investigación, según Weber, debía regirse por un procedimiento –el conjunto de las reglas del proceder científico– que fuera accesible a cualquiera. En el acuerdo sobre estas últimas descansaría la objetividad de los resultados.

Por cierto, el hecho de que Weber desechara de plano la posibilidad de una demostración científica de los valores no implicaba para él que la ciencia fuera de todo punto de vista ajena a estos últimos. Pero la relación de la ciencia con los valores sólo admitía un género de crítica, el de una crítica *técnica*, determinando, por ejemplo, el grado de coherencia de los medios con relación al fin buscado o las condiciones que vuelven posible o imposible la realización de un valor; o, también, poniendo al descubierto cómo la utilización de ciertos medios para la realización de un valor afecta la existencia de otros valores. Todavía más. La ciencia está en condiciones de investigar la génesis de las reglas y los valores que son constitutivos de la práctica científica como tal, evaluando incluso sus posibles consecuencias sobre otros valores (a este respecto, Weber ha abundado en las consecuencias de la

racionalización de la ciencia –división del trabajo y especialización creciente– sobre el plano más general de la cultura humanística) pero no puede de ningún modo decirnos si debemos abrazar dichos valores u otros. En este sentido, la ciencia es el dominio de la resignación en tanto no está en condiciones de prescribir formas específicas de acción, quedando la crítica limitada a la esfera del conocimiento.

Ahora bien, Weber no pretendía insinuar con ello que la ciencia, en cuanto tal, prescribiera la resignación. Fuera de su dominio, como bien lo recuerda Cohn, la ciencia no prescribe nada. A este respecto, Cohn propone la siguiente tesis: el interés y la insistencia de Weber en los problemas metodológicos de una ciencia social sólo se comprenden a la luz de su idea de la autonomía de las diferentes esferas de acción. Y es en este sentido que toda la discusión metodológica de Weber debe ser interpretada, según Cohn, como un esfuerzo por explicitar la legalidad específica del dominio de la ciencia en oposición a otras esferas de acción.

Así también, las nociones, epistemológicamente centrales en su esquema analítico, de “comprensión” y de “tipo ideal”, resultan comprensibles, según Cohn, a partir del uso que hace Weber de la idea de la autonomía de las esferas de acción como aquello que caracteriza el proceso de racionalización. Comprensión: he ahí una noción sujeta a diversos malentendidos suscitados en parte por tratarse de un concepto procedente de una tradición en la que ha

quedado asociado a la idea de vivencia, de una reconstrucción “empática” de las condiciones de la acción; pero igualmente porque las mismas definiciones de Weber nunca fueron a este respecto del todo claras. En este sentido, el esfuerzo interpretativo de Cohn se encamina a mostrar que en Weber la comprensión no está de ningún modo asociada a la intuición. Ella depende en realidad de la puesta en práctica de dos cursos analíticos: el conocimiento nomológico referido a ciertas regularidades de la acción social y la construcción de tipos —puede tratarse tanto de un tipo de acción (la acción racional con arreglo a fines, por ejemplo) como de una individualidad histórica (el capitalismo o el calvinismo).

El “tipo ideal” pone en el centro del problema las relaciones entre concepto e historia. En efecto, para Weber un tipo ideal no es una copia o un reflejo de la realidad; entre uno y la otra la relación es de naturaleza puramente externa, lo que revela el carácter *ficticio* de los conceptos y el consiguiente rechazo de Weber hacia todas las formas del empirismo, sea las del historicismo cuanto las del naturalismo positivista. La construcción del tipo es resultado de una selección de ciertos rasgos de los hechos que, de acuerdo al interés del investigador, revisten particular importancia y resultan por ello significativos. Se construye a partir de la acentuación unilateral de ciertos rasgos de un fenómeno. El uso de los tipos ideales, a su vez, no tiene por función caracterizar la “esencia” de los fenómenos del

mundo histórico —no es ése el propósito de ninguna ciencia en absoluto— sino establecer las posibles relaciones existentes entre ellos. El tipo tampoco es ninguna hipótesis sobre el mundo sino que, en tanto instrumento operatorio, es aquello que abre la posibilidad de su formulación. Así, y una vez construido el tipo ideal de capitalismo, puedo formular, por ejemplo, la hipótesis de que dicho sistema social favorece una línea de evolución determinada o que repercute negativamente en la ya existente. O puedo también analizar las relaciones entre protestantismo y capitalismo (que son, por otra parte, dos tipos en el sentido de que el capitalismo, como fenómeno empírico, no se agota de ningún modo en la definición que de él ofrece Weber).

Por otro lado, Weber rechaza de plano la idea según la cual la comprensión permitiría captar una “personalidad” o un “individuo histórico” de manera integral. Toda comprensión procede por construcción y selección de ciertos aspectos de la acción que el investigador estima relevantes. Por lo demás, el objeto de la comprensión no es la personalidad como tampoco la vivencia del sujeto sino el *sentido* que el actor asocia a su comportamiento. Pero una vez más, el sentido “subjetivo” de la acción no debe tomarse aquí por la esencia singular de un individuo. El mismo traduce, en cambio, la elección que el actor, colocado en una situación determinada, ha hecho respecto de los posibles cursos de acción. La misma consiste en la combinación particular de determinados

medios con ciertos fines. De ahí proviene su racionalidad, que por supuesto no significa ni que la elección haya sido la más apropiada a la situación ni que el actor cuente, en todos los casos, con la claridad suficiente respecto de una escala de preferencias y de información como tampoco de un perfecto dominio de las circunstancias que debe enfrentar. En su investigación sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo Weber ha ilustrado muy bien esto último. Al ajustar su conducta a los mandamientos divinos los puritanos creían obedecer a Dios; dicha conducta terminó legitimando virtudes seculares como el ahorro y la abstinencia que darían origen a la edificación del sistema capitalista. De donde se infiere la distinción entre las motivaciones de los actores y el efecto agregado de su acción (de otro modo la historia sería transparente a los actores).

La comprensión entonces está lejos de cualquier psicologismo que consistiría en reducir la conducta al sentido subjetivo que le atribuyen los actores. Pero esto no es así porque quepa considerar la existencia, en la historia, de un sentido “objetivo” (trascendente, por tanto, a los actores) que permitiría explicar por qué razón los actores actuaron de ese modo y no de otro, sino por el hecho de que la acción no se agota nunca en sus realizaciones singulares sino que enfrenta la acción de otros. Hay entonces exterioridad entre la acción individual y sus resultados, o entre las metas de los actores y las que efectivamente se realizan en los hechos. En este

sentido, la comprensión intenta más bien comprender los procesos de combinación y composición a partir de los cuales emergen tipos sociales o individualidades históricas que por supuesto no estaban previstas en las metas de los actores.

Ahora bien, la noción de comprensión (y la de tipo ideal a ella asociada) supone, por un lado, la idea de la libertad y autonomía del sujeto. En efecto, el recurso a la comprensión sólo se justifica en la medida en que el margen de autonomía del sujeto obliga a rechazar cualquier otra vía de acceso a la explicación de su acción (una vía, digamos, determinista). El agente es entonces identificado como un individuo capaz de crear valores y actuar en función de ellos, capaz de atribuir significado a sus acciones. Y, por otro lado, supone igualmente aquella otra idea relativa a las consecuencias no previstas de la acción, consecuencias que la mayor parte de las veces terminan socavando los fines y los valores en nombre de los cuales la misma había sido emprendida. Pero esto, una vez más, no es así porque quepa la posibilidad de concebir un sentido inmanente a la historia (el que no lo haya, por otra parte, tampoco significa que la historia carezca de sentido o reine en ella la locura), sino porque la historia, al ser el escenario de orientaciones de valor antagónicas, no tiene un sentido único e inequívoco. La acción significativa individual siempre enfrenta la de otro pero entre ambas no hay conciliación posible. De donde se deriva una primera

consecuencia importante, muy agudamente observada por Cohn: la autonomía es algo que se conquista siempre en la lucha con otros, de manera que no hay posibilidad de emancipación del género humano. Si el sentido sólo se realiza en la acción individual efectiva, no hay, sin embargo, cómo realizarlo en el plano totalizador de una historia de la humanidad.

Esto último se comprende mejor, como lo sugiere Cohn, si se examina el concepto de racionalización que efectivamente articula el conjunto de las nociones de la perspectiva analítica weberiana. Dicho concepto, como ha sido señalado por los distintos comentaristas, no es fácil de precisar. En las distintas ocasiones en las que Weber se refiere a él, en efecto, es posible identificar una diversidad de connotaciones. Cohn arriesga la siguiente hipótesis: la racionalización (que no debe confundirse con la acción racional) es “el proceso que confiere significado a la diferenciación de líneas de acción”. Antes entonces que una acción, la racionalización es aquello que otorga sentido a la *separación* de esferas o líneas de acción y abre así el camino para el despliegue de la acción racional. En virtud de esa separación, las diferentes esferas de acción se tornan así marcadamente heterogéneas. De esta hipótesis Cohn extrae dos consecuencias. La primera refiere al carácter relativista de la racionalización que la clásica oposición weberiana entre racionalidad final, que supone el cálculo medio/fines, y la racionalidad material, dirigida a

la realización de un valor, ilustra claramente. Así, si el cálculo medio/fines, en tanto orientación de acción, resulta racional para el empresario capitalista en la medida en que maximiza su fin que es el lucro, es enteramente irracional para aquel que pretende orientar la actividad económica en función de la solidaridad. Pero de aquella idea de la separación de esferas o líneas de acción como propia de la racionalización Cohn infiere una consecuencia todavía más radical, a saber: en virtud precisamente de esa separación, la acción racional no puede orientarse, a la vez, por el fin o los resultados buscados y por los valores. Ello significa que la tensión entre estas dos orientaciones racionales de acción, la una instrumental, la otra sustantiva, no admite resolución en un plano superior, es decir, no es posible reunir las en una racionalidad más abarcadora dado precisamente su carácter antitético y radicalmente heterogéneo que el proceso de racionalización no ha hecho más que acentuar. Enfocado el problema desde el punto de vista de la existencia de diferentes esferas de acción, caracterizadas por una racionalidad específica, esto equivale a que no hay modo de dar con una racionalidad superior capaz de integrarlas a todas ellas.

Pero hay todavía un sentido suplementario en la idea de que no hay un sentido inmanente en la historia y es la de que el orden de los hechos está ligado a la existencia del dominio. A partir de esto es como se comprende la importancia que la noción de dominación tiene

en el esquema analítico de Max Weber y de la que Cohn extrae lo que quizá es el punto de mayor oposición de la perspectiva weberiana al determinismo marxista. Según el autor, dicha oposición queda perfectamente ilustrada en la diferencia que existe entre “un análisis centrado en una dimensión *analíticamente determinante*” (como sería el caso de Marx) y otro, en cambio, “que trabaja con la dimensión *empíricamente dominante*” (que es el de Weber). ¿Dónde está la diferencia de todo esto? En que para la segunda de las perspectivas, no hay nada que esté intrínsecamente determinado, y, consiguientemente, en que no hay, a priori, una esfera que sea objetivamente determinante de todas las demás. El curso de los hechos no está, por consiguiente, determinado ni por una legalidad específica en la que tienen lugar, ni menos todavía por la existencia de una instancia última que la explica, sino, podría decirse, por el efecto de composición de líneas de acción que, en determinado momento, resultan afines. No hay teleología entonces sino efectos de composición. Weber devuelve así al pasado la misma incertidumbre que habitualmente sólo estamos dispuestos a conceder al futuro. Dada la multiplicidad de valores equivalentes (equivalentes en el sentido de que no es posible hallar un criterio objetivo y universal de elección), la aparición de un orden en la historia es siempre el resultado de la capacidad que un grupo de hombres manifiesta para ejercer su dominio sobre otros o, dicho de otro modo, es el resultado de

que ciertas orientaciones de acción sean capaces de imponer su legitimidad sobre otras. Pero esta oposición es “arbitraria” no en el sentido de que contraría una racionalidad histórica profunda sino precisamente porque, siendo el de los valores el dominio de la irracionalidad, ninguno de los que orientan la acción puede justificarse racionalmente. Para Weber, en efecto, la idea del dominio no está fundada en una ontología, como sí lo está para una perspectiva hegeliano-marxista. Cohn plantea aquí muy lúcidamente otra diferencia decisiva a este respecto. En Weber, los términos de una relación de dominio no forman una “unidad” dialéctica de los contrarios que habrán de ser recogidos en una síntesis superadora. (Cohn acude aquí al concepto weberiano de “eslabón mediador” para subrayar su diferencia con el de “mediación”). Al concebir la creación de valores como algo irracional, lo que quiere decir, sin relación con un fundamento en las condiciones objetivas, para Weber la oposición entre los términos de una relación de dominio es puramente externa, y de la que no cabe esperar, consiguientemente, aquella síntesis superadora. Esto explica, a su vez, como acertadamente infiere Cohn, el que la perspectiva de Weber esté dominada por la problemática de la apropiación y la distribución y no por la del trabajo, como la hegeliano-marxista, en la que esta última funda la dialéctica de la historia.

No hay duda de que en la perspectiva de Weber esa dimensión empíricamente dominante es la racionalización. Y aquí puede

notarse otro punto de oposición con la concepción marxista que Cohn no ha subrayado quizá lo suficiente. Marx creyó descubrir en la sociedad capitalista de su tiempo la clave o la esencia de toda la sociedad o de la humanidad y de su historia. Dicha clave debía servir para comprender todas las sociedades y todas las épocas. En la racionalización, Weber, en cambio, aspiró a captar *solamente* la singularidad de una época, la moderna, y de una cultura, la occidental, algo del todo congruente con sus premisas analíticas.

Composición y pluralismo: posiblemente en estos dos términos pueda resumirse la caracterización de Cohn de la perspectiva intelectual weberiana. El concepto (el tipo ideal), en Weber, supone un proceso de composición, y la totalidad construida por el investigador al término del mismo tiene, a su vez, un carácter inevitablemente *parcial*. Cortada como lo está al talle de los intereses del investigador, la misma es, en efecto, una entre otras posibles. Composición es también un atributo de lo empírico: al no haber nada intrínsecamente determinado, el orden de los hechos obedece a un efecto de composición de acciones mutuamente referidas. He ahí el pluralismo de la perspectiva weberiana: el reconocimiento de la existencia, en el observador como en el actor, de una pluralidad de orientaciones. Toda comprensión no es más que una selección, operada sobre el trasfondo de valores y fines insuperablemente antagónicos, que uno y otro

efectúan sin la posibilidad, consiguientemente, de una visión total del curso de los hechos. Pero un pluralismo, a su vez, de carácter radical en la medida en que no admite la posibilidad de la síntesis. Así, por ejemplo, si de un

fenómeno efectivamente pueden construirse diversos tipos, ello no implica que su sumatoria daría como resultado un conocimiento de la totalidad del fenómeno en cuestión. Dicha totalidad, en el sentido empírico del término,

es, en la perspectiva de Weber, inaccesible tanto al actor como a la ciencia.

Alejandro Blanco
UNQ