

El concepto de Wertfreiheit y sus límites.

Autor: Sergio Octavio Fasan (FSOC-UBA)

Contacto: sfasan@gmail.com

El presente escrito forma parte de un trabajo aún en proceso que será reelaborado para su exposición en las XII Jornadas de Sociología de la UNLP.

En este breve texto nos proponemos hacer una revisión general de la metodología de las ciencias sociales de Max Weber, con especial énfasis en el rol que cumplen los valores en la sociología weberiana en particular y, especialmente, en cómo se relacionan con el precepto metodológico conocido como *Wertfreiheit*, el cual fue comúnmente –y no sin equívocos– traducido como *estar libre de valores* o *neutralidad valorativa*. Para ellos nos basaremos en los textos originales de Max Weber y en algunos de sus comentaristas, como Wolfgang Schluchter, Stephen Kalberg, Wilhelm Hennis o Gabriel Cohn.

1.

Las reflexiones de Weber sobre metodología resultaron de los problemas que la práctica científica le fueron presentando a lo largo de sus investigaciones. Por ello, su concepción de la metodología como técnica para la investigación estuvo caracterizada por el énfasis en la relación con el contexto histórico, sus especificidades y los problemas histórico-sociales que contexto entrañó. Se trata de un enfoque pragmático, enfrentado con los dogmatismos. En este sentido, se opuso a la idea naturalista de la unidad del método de la ciencia que John Stuart Mill sostuvo en su *A System of Logic*, así como también a cualquier concepción de las ciencias sociales que tuviese como fin la construcción de teorías generales de la sociedad a partir de la búsqueda de leyes universalmente válidas. Para Weber, la ciencia de cada época identifica sus problemas culturales y construye sus propios métodos de estudio, de manera que es imposible construir un sistema universal de conceptos científicos desligado de su contexto histórico-cultural. Igualmente imposible es determinar de una vez y para siempre los métodos que dichas ciencias deberán utilizar en sus investigaciones. Por ello, el pensamiento

weberiano no debe entenderse bajo un signo doctrinario sino, por el contrario, como un pensamiento relativo a la historicidad de la práctica científica propia de la Alemania Imperial de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Su metodología presenta este carácter contingente y pragmatista que se aleja de los cánones positivistas y naturalistas en boga, como lo señala en el texto de la lógica de las ciencias de la cultura:

La metodología jamás puede ser otra cosa que la autorreflexión sobre los medios que *han resultado confirmados* en la práctica, y la conciencia explícita de estos no es prerequisite de una labor fructífera más que el conocimiento de la anatomía lo es de una marcha «correcta» (...) Solo delimitando y resolviendo problemas *concretos* se fundaron las ciencias, y solo así desarrollan su método; las reflexiones puramente epistemológicas o metodológicas, por lo contrario, jamás contribuyeron decisivamente a ello (Weber, 2012b: 112).

Aquí aparece un primer punto a considerar: en este fragmento, Weber desdeña las reflexiones metodológicas como una distracción o una empresa fútil en la medida en que no sean un medio para conseguir resultados científicos “más fructíferos”. Sin embargo, detrás de este rechazo por las reflexiones que podríamos llamar “meramente metodológicas” emergen en el esquema weberiano otro tipo de consideraciones que el autor también denomina metodológicas pero esta vez –decimos nosotros– en sentido fuerte. Vale decir, consideraciones que por su carácter fundamental son de orden *metametodológico*¹ si las comparamos con otros conceptos meramente *técnicos* de las ciencias sociales. En el presente trabajo nos limitaremos a reponer este primer grupo de consideraciones que denominamos *metodológicas en sentido fuerte* y, en particular, trataremos de delinear el papel que le asigna Weber a los valores.

¹ Cuando decimos que vamos a tratar la metodología *en sentido fuerte*, lo que en el fondo queremos señalar es que Weber, que se mostró a menudo esquivo (cuando no abiertamente en contra) a la hora de involucrar sus propios puntos de vista en sus consideraciones relativas a la ciencia, bajo pretexto de consideraciones metodológicas puso sus concepciones filosóficas básicas como el punto de partida de las ciencias sociales. Estas consideraciones metodológicas son –virtualmente– lineamientos fundamentales filosófico-existenciales desde los cuales Weber entiende que debe partir cualquier ciencia y, especialmente, una ciencia de la cultura. Al hacerse eco del clima de época filosófico posthegeliano y fuertemente marcado por un retorno a Kant, Weber evita desviarse de su interés cognoscitivo por la economía y la historia por tener que presentar un modelo propio del sujeto de conocimiento y su relación con el mundo. En cambio, dice tomar sus posiciones de “los lógicos modernos (...) Simmel, Windelband y (...) H. Rickert” (Weber, 2012a: 43-44).

2.

En sus escritos metodológicos más leídos lo que observamos por parte de Weber son intervenciones puntuales en torno a la disputa por el método de las ciencias sociales alemanas que comenzó a fines del siglo XIX (la *Methodenstreit*). El más conocido de ellos es el que trata el problema de la objetividad (Weber, 2012a), donde aparecen de forma explícita sus principales reflexiones metodológicas *en sentido fuerte*. De modo esquemático, señalemos algunos núcleos centrales de estas reflexiones: el mundo es una *multiplicidad infinita de procesos* que nuestro entendimiento *finito* sólo puede abarcar de forma parcial a través de *abstracciones conceptuales*; éstas son siempre objetos *construidos* y nunca son reflejos de la realidad ni representaciones perfectas de ella, por lo que la representan de forma *limitada* pero subjetivamente *significativa*². A través de estas constelaciones de sentido ordenamos el mundo y lo dividimos entre aquellos fenómenos que poseen *sentido* y los que no lo tienen. La construcción de este orden significativo siempre refiere a nuestras *ideas de valor*, de manera que “la realidad empírica es para nosotros ‘cultura’ en cuanto la relacionamos con ideas de valor” (Weber, 2012a: 71), esto es, que la dividen entre lo que es cultura y lo que es mera naturaleza. Nuestras ideas de valor están histórica y socialmente determinadas en la medida en que refieren recíprocamente a la cultura particular de la que somos parte. Finalmente, “el concepto de cultura es un *concepto de valor*” (Weber, 2012: 71). Explica Weber, en este sentido, que esta condición del hombre es el único apriorismo que considerará en su esquema metodológico:

La premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que encontremos *plena de valor* una determinada «cultura», o cualquier cultura en general, sino en que *somos* hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente *posición* ante el mundo y de conferirle *sentido*. Y este, cualquiera que sea, conducirá a que en la vida *juzguemos* determinados fenómenos de la coexistencia humana a partir de él, y a que tomemos posición frente a ellos como *significativos* (positiva o negativamente). Además, sin que importe cuál sea el contenido de esta toma de posición, tales fenómenos tienen para nosotros

² En torno a esta diferencia, Schluchter señala: “«Concepto» [*Begriff*] y «lo que se ha de comprender» [*zu Begreifendes*] no se superponen nunca. Queda un *hiatus irrationalis*, un abismo entre conocer [*Erkennen*] y lo conocido [*Erkanntem*], que nunca puede cerrarse del todo. Conocer es siempre una transformación reflexiva de los objetos que se nos dan a través de la percepción sensitiva. *Crea orden, pero al costo de perder de vista la diversidad*” (Schluchter, 2015: 108) (las cursivas son nuestras).

significación cultural y únicamente en ella estriba su interés científico. (Weber, 2012a: 76)

Esta última sentencia señala un punto clave para nuestra exposición: la búsqueda del conocimiento de los “fenómenos de la coexistencia humana” está determinada por el interés que despiertan en el investigador en relación con la significación que éstos tienen para él desde el punto de vista de la cultura. En esta línea, Weber insiste en que no hay conocimiento social que no se fundamente en *ideas de valor*, ya que es en referencia a éstas que el investigador puede seleccionar y recortar los objetos que le interesan según su significación cultural. Esta *referencia a valores* también orienta el curso de la investigación misma en tanto le aporta la significación a la imaginación del investigador³, que es la que realiza las conexiones conceptuales entre aquellas abstracciones extraídas de la realidad con las que trabaja a las que denomina *tipos ideales*⁴. Esta mención a la imaginación en el trabajo científico no implica que el investigador vaya a elaborar conexiones fantasiosas entre los fenómenos que estudia sino que, por el contrario, es la imaginación la que, sobre la mesa de trabajo de la mente, labora bajo un estricto régimen de manipulación de la evidencia empírica y archivística. Este régimen debe ser tal que las conexiones que la imaginación establezca deben ser comprensibles “hasta para un chino”, esto es, comprensibles para alguien que posee ideas de valor absolutamente otras. Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de *valor*?

³ Kalberg (2008) señala que la referencia a valores no sólo es un recurso de la consciencia sino que también funciona de modo pasivo, esto es, que el investigador se interesa por ciertos temas y no por otros debido a una relación con valores que funciona por detrás del marco del interés y la consciencia. Más adelante diremos algo más en relación a esto.

⁴ Weber describe a los tipos ideales como construcciones conceptuales cuyo contenido el científico extrae de una observación *unilateral* de la realidad, la cual realza intencionadamente algunos aspectos del objeto empírico en detrimento de otros. Se trata de construcciones que *no contienen contradicciones* en sus elementos en la medida en que se dejan de lado los elementos del fenómeno empírico que no revisten importancia para la investigación. Este realce se realiza únicamente en función del *interés cognoscitivo* que motiva la investigación y en ningún caso pretende abarcar todos los elementos que determinan la naturaleza de un objeto empírico. Se trata de conceptos *utópicos* en tanto son abstracciones que no reflejan la realidad ni pretenden ser su representación. Como tales, el rol de estos instrumentos mentales es *heurístico* ya que permiten, por un lado, realizar imputaciones causales unilaterales entre objetos que para el investigador presenten una causalidad adecuada o una probabilidad objetiva (los dos modelos de explicación causal weberiana) y, por el otro, permiten modelizar racionalmente procesos o fenómenos para su comparación con procesos o fenómenos empíricos individuales. En ningún caso estos tipos ideales buscan ser promedios de un conjunto de casos en algún sentido similares, pero sí le permiten al investigador observar en qué medida la realidad se desvía de su modelo racional.

3.

Vamos a desviarnos brevemente del problema metodológico para explicar con mayor profundidad qué son las *ideas de valor* y cuál es su relación con lo que Weber llama *valores últimos*, ya que se trata de una distinción fundamental para comprender el aparato conceptual weberiano. Como ya dijimos, la cultura es para Weber esa porción del mundo natural en la cual los objetos están determinados por ideas de valor, lo cuál implica que dichos objetos en mayor o menor medida *importan*. Esta relación convierte a dichos objetos en lo que Heinrich Rickert (1922) llama *bienes*. En la medida en que esas ideas de valor sean parte de las esferas de la cultura, esos serán bienes *culturales*. La distinción weberiana entre naturaleza y cultura también proviene de Rickert, que es quien postula la *relación de valor* como lo característico de los bienes *culturales*. En un pasaje fundamental de su libro *Ciencia cultural y ciencia natural*, Rickert señala que la oposición entre naturaleza y cultura no es unívoca, sino que la definición del concepto de naturaleza está siempre determinada por el concepto que se le oponga como su contrario. En su caso, delimita dicha distinción por lo que llama “significación originaria”, esto es, por la diferencia entre si el objeto integra “el conjunto de lo nacido por sí, es oriundo de sí y se entrega a su propio crecimiento” (Rickert, 1922: 23) o si se trata de un objeto producido por el hombre con vistas a un fin determinado por valores, un objeto *cultivado*. Siguiendo esta distinción rickertiana, Weber presenta en su crítica a Rudolf Stammler cuatro formas en las que se puede entender aquello que pertenece a lo natural: “naturaleza como un conjunto de objetos determinados, naturaleza como forma de observación, naturaleza como lo empírico por antonomasia y naturaleza como lo carente de sentido, o mejor, como lo libre de sentido” (citado en Schluchter, 2015: 109). Señala que esta última opción es la más relevante para la delimitación con la cultura y la ciencia que la estudia: “Naturaleza es entonces lo «carente de sentido», o mejor dicho: «naturaleza» será un proceso si respecto a él no preguntamos por el «sentido»” (Schluchter, 2015: 109). De esta manera, los *bienes culturales* son aquellos objetos que trascienden el mundo –meramente– natural porque están atravesados por sentidos de los que los individuos son portadores⁵. El hecho de que los sentidos doten de propósitos a los objetos lleva a los individuos a tomar

⁵ Weber introduce en su sociología de la religión la noción de “portador” para describir la forma en que residen en los individuos los sentidos en general y, en particular, los valores comunes al interior de los estratos sociales. Nos limitamos a comentar esta noción desde el punto de vista del individuo. Gabriel Cohn la explica de la siguiente manera: “El sujeto-agente es la única entidad en la que se hacen efectivas relaciones entre sentidos diferentes de acciones, en sus múltiples esferas de existencia. En el sujeto se entrecruzan e interactúan (causalmente o no) sentidos particulares y diferentes. *No sólo es el único portador efectivo de sentidos sino también la única sede posible del establecimiento de relaciones entre ellos, puesto que los sentidos se encuentran en él*” (Cohn, 1998: 141. Las cursivas son nuestras).

posiciones valorativas frente a ellos. Los bienes son objetos *que valen*, esto es, que importan desde el punto de vista de los fines humanos, y en la medida que importan requieren *tomas de posición*⁶. De esta manera, en resumen, el mundo cultural queda definido como un ámbito que se recorta de lo natural en virtud de su relación con fines. Rickert intentó construir a partir de esta base común un sistema de valores culturales universales, una objetividad de los valores que Weber, anclado en el punto de vista de la ciencia, debió rechazar. Cualquier sistematización de valores implicaría una jerarquización de ellos y, por ende, una decisión en torno a *qué valores valen más*⁷. Este tipo de consideraciones, dirá Weber, son propias de una filosofía del valor y no de una ciencia empírica de la cultura, cuya máxima aspiración, en este sentido, sólo podría ser el esclarecimiento de los valores últimos que se esconden detrás del motivo subjetivo de la acción.

“Juicios de hecho” y “juicios de valor” son las herramientas analítico-discursivas que se desprenden de la distinción fundamental entre naturaleza y cultura. Cuando predicamos que algo *es*, realizamos un juicio que contempla lo acaecido únicamente desde el punto de vista de lo general, el de la objetividad de las leyes de la naturaleza despojadas de consideraciones sobre los fines⁸. En cambio, cuando predicamos sobre un bien cultural, necesariamente nos vemos obligados a tomar algún tipo de posición frente a él, posición que se inserta en un sistema más o menos coherente de valores que, en última instancia, tiene su fundamento en ideas generales sobre cómo debería ser o no ser el mundo, una filosofía del valor subjetivo. Sin embargo, el carácter trágico del individuo moderno reside en la proliferación de esas ideas últimas al punto de que cada individuo encierra en sí fundamentos contradictorios. La condición de la cultura moderna aparece aquí en todo su esplendor: por un lado, disminuyen cada vez más las comunidades, donde valores comunes organizaban la vida colectiva, en favor de las sociedades modernas, cada vez más extendidas y anónimas, menos basadas en

⁶ De más está aclarar que la importancia de cada bien es variable según su significación tanto subjetiva como histórico-cultural, de manera que, por ejemplo, habrá objetos cotidianos cuya importancia relativamente menor no requiera grandes tomas de posición mientras que grandes temas histórico-culturales como la religión o la política llevan a los individuos a posicionarse frente a ellos de forma mucho más contundente.

⁷ Según Schluchter, 2009, en una famosa carta a Rickert, Weber explica que no veía con malos ojos el proyecto de sistema de valores, donde se ordenaban jerárquicamente los distintos valores según su importancia, pero también que entendía que este tipo de sistemas solo pueden ser válidos desde un punto de vista estrictamente subjetivo, ya que simplemente lo que vale para unos no necesariamente vale en alguna medida para otros.

⁸ Weber no ahonda demasiado en su caracterización de la naturaleza y su ciencia más allá de los fragmentos citados, pero parece adscribir (ingenua o desinteresadamente) a una posición positivista poco reflexiva en torno a la epistemología de las ciencias naturales. A diferencia de Nietzsche –una de sus grandes influencias–, que sobre estos temas entendía que no hay hechos objetivos sino interpretaciones de los mismos (un relativismo rampante), pareciera ser que Weber coloca el fundamento de cualquier conocimiento social posible en la existencia de un reino de la pura objetividad que es la naturaleza, sobre la cual la verdad de los hechos “fácticos” puede acordarse aún si su valoración lleva al desacuerdo. Obviamente, esta posición se basa en la creencia en la verdad *como valor*, posición que será ampliamente cuestionada en la epistemología posterior.

lazos regidos por valores y más por intereses subjetivos; simultáneamente, al interior de cada individuo se disputa en todo momento entre los diferentes tipos de valores (mandatos éticos y/o morales, deseos de variada especie, gustos estéticos, etc) una irreconciliable lucha a muerte⁹ por el fundamento de la acción (Weber, 2012c). El carácter específicamente moderno de esta situación reside en la conciencia de esta fragmentación de los valores y en la consiguiente obligación del individuo de tener que elegir conscientemente el fundamento de su acción. Es en este punto fundamental donde Weber se aleja del proyecto rickertiano de una filosofía objetivista de los valores para dar paso a lo que llamó *politeísmo de valores*. En la modernidad, las múltiples ideas culturales (y las correspondientes valoraciones prácticas) que los individuos quieren realizar en el mundo poseen *dignidades* diferentes, especialmente en comparación con la dignidad que la religión positiva confiere a los mandatos éticos, cuya especificidad es la de un *deber ser* (Weber, 2012a, 2012c). En la medida en que la religión ha perdido esta capacidad normativa de ordenar legítimamente las acciones de los hombres, el individuo moderno se encontrará envuelto interiormente en tensiones irresolubles que requerirán de su decisión subjetiva. Desde el punto de vista de la ciencia, Weber señala que hay que separar estrictamente las cuestiones de filosofía del valor (la jerarquización de valores que hace cada individuo) de aquellas que interesan a la ciencia *empírica*, esto es, la que se interesa por la capacidad de una u otra idea de volverse fundamento de una acción. No corresponde a la segunda juzgar el orden de preferencias de la primera, sino sólo interpretar la efectividad de las ideas en su capacidad de configurar acciones con sentido.

En un pasaje muy sugestivo del artículo sobre la lógica de las ciencias sociales, Weber explicita la diferencia entre la toma de posición práctica y la toma de posición teórica o científica. En la primera enfatiza la conexión existencial entre los valores y los afectos: toda toma de posición práctica tiene su “fuente subjetiva” en “un «sentir» y «querer» enteramente concretos, compuestos y configurados en forma en extremo individual” (Weber, 2012: 148) que van más allá –o más acá– de todo concepto racional. En ciertos casos, como el de una rígida ética religiosa, también esta fuente puede ser un «deber ser» concreto configurado individualmente. Este “enteramente concreto” es el valor absolutamente arraigado en la parte

⁹ Schluchter (2015) señala la importancia de este fraseo: se trata de una lucha a muerte porque el individuo tiene con sus valores últimos una relación *existencial*. La cosmovisión moderna es típicamente fragmentaria, pero eso no implica para Weber un relativismo de los valores. El individuo moderno, si bien tiene la potestad reflexiva de elegir entre sus valores el fundamento de su acción, no se relaciona con ellos como quien va al mercado y elige entre las mercancías según su conveniencia, sino que *decide* entre valores que muchas veces son absolutamente contradictorios entre sí. Cada debate interior por el fin de la acción es “una lucha a muerte irreconciliable entre «dios» y el «demonio»” (Weber, 2012c: 255) que sólo “la superficialidad de la existencia cotidiana” (Weber, 2012c: 255) puede relativizar y/o ocultar. Es por esto que Schluchter afirma que, en su concepción del individuo, lejos de ser un relativista, Weber es un absolutista del valor.

irracional del individuo (*encarnado*, si quisiéramos utilizar un lenguaje más cercano al psicoanálisis o la fenomenología), y se trata de una “configuración en extremo individual” porque cada individuo es, finalmente, una concentración única, *singular* de *sentires*, *deseos*, *valores* y *experiencias*.

4.

Cuando el individuo científico pasa “del estadio del valorar actual del objeto al de la reflexión teórico-interpretativa de las relaciones de valor *posibles*” (Weber, 2012: 148) se concentra en la “forma concreta, individual y (...) singular en que se «corporizan» o se «traducen» ciertas «ideas»” (Weber, 2012: 148) en el individuo histórico que es objeto de estudio. O para decirlo en un lenguaje menos metafísico, se ocupa de desarrollar “en forma articulada los puntos de abordaje de tomas de posición «valorativas» *posibles*, que el correspondiente escorzo de realidad muestra y por ello reclama una «significación» más o menos universal” (Weber, 2012: 148). Es decir, la interpretación de las configuraciones de valor es un paso, el primero y el más necesario, en la investigación empírica de la acción social dado que nos permite *comprender* los motivos que llevaron a los individuos a comportarse de una manera y no de otra, así como también establecer cadenas de acciones con sentido y sus resultados típicos.

Para ello, uno de los preceptos más relevantes desde el punto de vista metodológico es el de *Wertfreiheit* o *estar libre de valores*, esto es, que el investigador no confunda –accidental o intencionadamente– aquello que *es*, los juicios de hecho, con aquello que *cree* que *debe ser*, sus juicios de valor. “Estar libre de valores” es un *ideal práctico* de la ciencia social (Kalberg, 2008: 39-40) tanto en la construcción de tipos ideales como también para la explicación causal. Esta es la máxima (Hennis, 1990: 12) o el mandato (Weber, 2012c: 246) que Weber le impone a quien quiera alcanzar el mayor grado de objetividad posible en un campo de investigación que trata el segmento de la realidad cuyo fundamento son los valores y las tomas de posición. Esta condición no tiene que ver solamente con el tipo de exigencias que podría imponer al investigador social la sociología durkheimiana, esto es, una reflexión general sobre nuestras propias concepciones para hacer a un lado prenociones que vicien el resultado de la investigación científica. Por el contrario, Weber asume la imposibilidad de disolver los valores (en especial nuestros valores últimos que nos orientan en la vida en general) que fundamentan nuestros intereses particulares (entre ellos, nuestros intereses

cognoscitivos). En este sentido, la posibilidad de la ciencia social como tal está atravesada necesariamente por esta imposibilidad. Frente a este hecho paradójico, Weber buscó un intersticio en el cual poder erigir una ciencia social que no cayera ni en un relativismo de los puntos de vista infinitos y equivalentes ni en el objetivismo chato de un positivismo irreflexivo. Erigió, para eso, un modelo de investigación tal que permitiera al investigador alcanzar cierto grado de objetividad sin por ello exigirle abandonar sus valores (lo cual no sería posible), a la vez que presenta las condiciones de posibilidad para la explicación causal (en un mundo infinitamente complejo y multicausal).

Estar libre de valores es fundamental, primero, para la construcción de tipos ideales, en la medida en que ésta implica efectivamente una dimensión valorativa que debe ser estrictamente controlada. Los tipos ideales que el investigador pone sobre la mesa están contruidos de acuerdo con su criterio y su interés cognoscitivo, pero ello no significa que su validez no pueda ser criticada desde el punto de vista de la libertad de valores. Todo tipo ideal en última instancia tiene como propósito la *comparación* del modelo con el fenómeno real, por lo que cuando decimos que son abstracciones unilaterales que resaltan algunos aspectos del objeto real, es fundamental tener en cuenta la heterogeneidad lógica de los valores frente al mundo empírico. Si nuestro tipo ideal está construido sobre la base de lo que creemos que debe ser (y no sobre los elementos de la realidad empírica), nuestra interpretación del acontecer de los fenómenos estará viciada y fallará en su capacidad de conectar causalmente los fenómenos *reales*. En segundo lugar, es justamente la *unilateralidad* con la que se construyen los tipos ideales el elemento fundamental del modelo explicativo. Esto es, el hecho de que el investigador modele sus objetos de estudio con características extraídas solamente de las dimensiones de la realidad que le interesan (y deje de lado otras características propias de otras esferas que carecen de relevancia para el problema de investigación). De esta manera, el investigador sólo trabajará, por ejemplo, con la dimensión *económica* del fútbol y dejará de lado otras dimensiones como las afectivas, sociales o políticas del fenómeno. Esta abstracción permite al investigador sortear la infinita complejidad y multicausalidad de los fenómenos en la medida en que reduce teóricamente dicha complejidad a su existencia en una única esfera de la cultura. Desde ya, esta abstracción reductora es en sí una pérdida de complejidad del objeto, pero que aparece justificada si se entiende que la capacidad finita de la mente no puede en ningún caso abarcarlo en su totalidad. En cambio, si se limita el objeto real a un único aspecto del mismo, se vuelve posible realizar imputaciones causales unívocas válidas *al interior* de la esfera seleccionada.

Un ejemplo clásico de este tipo de problemas en las construcciones típico-ideales desde el punto de vista weberiano es la construcción de conceptos como “clase obrera” o “pueblo” que incluyan en su contenido, además de determinaciones económicas o sociales, una moralidad intrínseca relacionada a una promesa de salvación intramundana. Este tipo de conceptos se vuelven problemáticos cuando se intenta explicar con ellos el comportamiento de los grupos sociales en cierto sentido y no en otro. Otro ejemplo, esta vez del propio Weber, es el del concepto de progreso (Weber, 2012c: 265 y ss.), que a comienzos del siglo XX todavía tenía gran relevancia en las discusiones históricas y culturales de la época. Para Weber, la forma en que se construye este concepto generalmente no está libre de valores ya que, junto con una periodización de los estadios por los que transitó cierto proceso, que incluye en los extremos un momento inicial y un momento actual, se suele incluir también una interpretación sobre la deseabilidad o no del mismo (una «evolución» o una «decadencia») o sobre la superioridad en algún sentido de alguno de sus momentos particulares. Por eso rechaza todo concepto de progreso que no pueda justificarse en términos estrictamente empíricos, esto es, en virtud de una mejora en la eficacia técnica en los medios para realizar fines. Cualquier consideración sobre el progreso que incluya la ponderación de fines es estrictamente una interpretación valorativa. En uno de los ejemplos concretos que da señala que los intentos por hacer historia del arte normalmente naufragan en el acantilado de la interpretación valorativa dado que siempre concluyen en preferencias subjetivas relacionadas con el gusto estético (Weber, 2012c: 270-271). Para Weber, una historia del progreso en un ámbito cualquiera sólo puede ser la historia de los medios que en cada momento fueron más adecuados para llevar adelante los fines propuestos subjetiva y culturalmente. Estos ejemplos nos ayudan a entender cómo el modelo unicausal permite al investigador generar un conocimiento que, si bien es limitado en su alcance, puede ser objetivo en su conexión causal y, sobre todo, sortea (o, al menos, reduce) el problema de los valores. Este método es la consecuencia de las consideraciones metodológico-existenciales descritas previamente. Solo asumiendo las restricciones *reales* a las que está sujeto, puede el investigador de la cultura generar conocimiento científico, esto es, universalmente válido.

5.

En este apartado, nos disponemos a presentar algunos de los problemas y límites que presenta una máxima tal como la de “estar libre de valores”. En líneas generales, para Weber la

posibilidad de “estar libre de valores” se pierde cuando el científico intenta mezclar *lo que es* con *lo que debe ser*; o, dicho de otra forma, confunde la lógica de la realidad empírica, cuya característica es la ausencia total de sentido, con la lógica de la realidad social, cuya característica es estar atravesada por sentidos y, en última instancia, por valores. Estas lógicas, nos dice Weber, son heterogéneas entre sí, y el estudio de una realidad no debe incluir la lógica de una realidad otra. Es evidente que aquí Weber sostiene una posición positivista en torno a la realidad natural, despojada de sentido, la cual puede ser entendida a través de las generalidades que expresan las leyes de la ciencia natural. Esta lógica de la realidad empírica se distingue de la indecible lógica de los valores por su transparencia y fácil legibilidad. En la medida en que la ciencia natural ha desentrañado la ley que rige ciertos grupos de fenómenos naturales, éstos pierden todo aura de misterio e inconexión, y quedan revelados como efectos de un puro mecanismo que, tras bambalinas, los produce y los orquesta.

Sin embargo, Weber no termina de dar cuenta de los momentos en los que esta ciencia natural transparente, cuyas leyes una vez descubiertas devienen autoevidentes, coloniza (para usar un término habermasiano) la realidad social, imprimiendo sobre fenómenos multicausales la simpleza de la ley general natural. Incluso en el final de la introducción de 1920 a su sociología de la religión, Weber señala su inclinación a reconocer validez científica en las teorías antropológicas que asociaban la Civilización Occidental con ciertos rasgos biológicos hereditarios. La tentación de estudiar *lo que es* bajo la lente de *lo que debe ser*, para luego legitimar con el manto autoevidente de la ciencia positiva una visión falseada de *lo que es*, ha sido la forma clásica que ha tomado la ideología en la crítica marxista de la sociedad. En este punto coincide Weber con otras formas de la crítica ilustrada a los fenómenos sociales. En la medida en que acepta la permanencia heterogénea de la lógica de los valores, la solución que encuentra al problema logra ir más allá de la posición de Durkheim, pero termina siendo deudora de un fundacionismo naturalista, que pone en la base lo carente de sentido para recortar sobre ella el ámbito mismo del sentido y, en un mismo movimiento, habilita la función ideológica de lo natural como autoevidente.

Bibliografía.

- Cohn, G. (1998). *Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Hennis, W. (1990). Estar libre de valores como un precepto de distanciamiento. *Arbor*, N° 529-540.
- Kalberg, S. (2008). *Max Weber. Principales dimensiones de su obra*. Prometeo Libros.
- Rickert, H. (1922). *Ciencia cultural y ciencia natural*. Calpe.
- Schluchter, W. (2008). *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*. Prometeo Libros.
- Schluchter, W. (2015). Politeísmo de valores. Reflexiones a partir de Max Weber. En A. Morcillo Laiz y E. Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepciones* (pp. 95-122). Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo I. Taurus.
- Weber, M. (2012a). La objetividad cognoscitiva en la ciencia social y la política social. En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 43-109). Amorrortu Editores.
- Weber M. (2012b). Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura. En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 110-188). Amorrortu Editores.
- Weber, M. (2012c). El sentido de la “neutralidad valorativa” de las ciencias sociológicas y económicas. En *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 238-287). Amorrortu Editores.