

George Iván García Quesada (*)

Elementos nietzscheanos en la imaginación histórica de Max Weber (**)

Resumen: *Tratamos aquí sobre la apropiación de Nietzsche en la imaginación histórica de Max Weber. Para ello, contextualizamos a Weber en la apropiación neokantiana de Nietzsche, y abordamos los temas de la condición histórica, el método histórico y lo distópico, como elementos nietzscheanos en la concepción weberiana de la historia.*

Palabras claves: *Max Weber. Friedrich Nietzsche. Imaginación histórica. Distopía. Metodología histórica.*

Abstract: *This paper deals with the appropriation of Nietzsche in Max Weber's historical imagination. Thus, after contextualizing Weber as part of the Neokantian interpretation of Nietzsche's philosophy, we treat the topics of historical condition, historical method and the dystopian, as Nietzschean elements in Weber's conception of history.*

Key words: *Max Weber. Friedrich Nietzsche. Historical imagination. Dystopia. Historical methodology.*

El 'mundo verdadero' –una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, –una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!
F. Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos.

La honestidad de un estudioso actual, y sobre todo de un filósofo actual, puede valorarse según su posición respecto a Nietzsche y Marx.
Max Weber, 1920.

Sería difícil sobreestimar el peso de la filosofía de Nietzsche sobre la cultura de lengua alemana de principios del siglo XX. Al poco tiempo después de que por motivos de salud dejara de publicar, la obra de dicho autor empezó a ser invocada como inspiración entre las vanguardias de campos como la literatura, la plástica, la filosofía, las diferentes ciencias e incluso la política (cfr. Nolte, 1995, 227-294). En tal contexto, Max Weber fue uno de los más influyentes seguidores del autor del *Zarathustra*, y uno de los primeros en aplicar diversos aspectos de la filosofía nietzscheana a las ciencias sociales.

En este sentido, destaca la adopción por Weber de la concepción nietzscheana de la historia, la cual desarrolló teórico-metodológicamente a su particular modo, pero compartiendo con Nietzsche una similar *imaginación histórica*. Este concepto, acuñado por el filósofo británico R.G. Collingwood, se refiere a factores estructurales en la labor del historiador, que sin embargo no se encuentran presentes en los documentos históricos: la imaginación histórica configura factores como la selección de las fuentes, su crítica y la interpolación de elementos que estas no dicen explícitamente (cfr. Collingwood, 2011, 316-318). Sería algo así como el marco dentro del cual cada historiador les da sentido a sus fuentes para representar el pasado al que se refiere, y no tendría que ver ni con la ficción ni con la arbitrariedad.¹

Sin duda, quien ha desarrollado este concepto más sistemáticamente ha sido el filósofo estadounidense Hayden White, según quien los elementos de la forma narrativa son lo determinante en la configuración del texto historiográfico

(cfr. White, 1992). Desde nuestro punto de vista, estimamos conveniente añadir, con la fenomenología, que la imaginación histórica no se refiere solamente al pasado, sino que supone una configuración de este junto con un presente y un futuro, dentro de la cual no solo se le da sentido a lo que se admite como sucedido, sino que se concibe y distinguen lo posible y lo imposible para cada una de esas dimensiones temporales.²

En este texto nos referiremos a varios elementos nietzscheanos en la imaginación histórica de Max Weber, y particularmente, de sus concepciones sobre la historicidad, el conocimiento histórico y su visión distópica de la modernidad. Finalmente, a partir del análisis de las concepciones de historia en Nietzsche y Weber, desarrollaremos el concepto de imaginación histórica, criticando las formulaciones de Collingwood y de White, y planteando la necesidad de fundamentarlo socio-históricamente. Iniciamos el abordaje con una breve contextualización de la filosofía de las ciencias sociales alemanas a fines del Imperio Prusiano, y del influjo de Nietzsche sobre ella.

1. Entre Kant y Nietzsche: la filosofía de la sociología clásica alemana

Ya en la década de 1880 Ferdinand Tönnies asistía en Berlín a un grupo de discusión sobre la obra de Nietzsche, formado en torno a dos amigos personales de este, Paul Ree y Lou-Andreas Salomé. Como huella de este intercambio, por ejemplo, podemos encontrar claras homologías entre la teoría nietzscheana de la transición de las comunidades apolíneo-dionisiacas hacia el racionalismo anunciado por Sócrates y Eurípides, sobre la dicotomía comunidad-sociedad formulada por Tönnies (cfr. Nolte, 1995, 229, 248-249).

En cuanto a Simmel, difícilmente pueda ser más claro su interés por la obra de Nietzsche, al fin y al cabo un *outsider* de la academia como él mismo: ya en 1896 había publicado un artículo titulado “Nietzsche. Un perfil filosófico-moral” (cfr. Nolte, 1995, 244), y en 1907 apareció su libro *Schopenhauer y Nietzsche* (cfr. Frisby, 1993, 47). Por lo demás, la importancia cardinal de la que goza la categoría de *lo trágico* en las obras de

este autor (cfr. 1988, 204-232; sobre el tratamiento simmeliano de este tema, cfr. Ramos Torre, 2000) evidencia su afinidad con el filósofo de lo dionisiaco. Finalmente, el propio Weber entró en contacto con los escritos de Nietzsche durante el primer lustro de 1890, y esa lectura le llevó a modificar profundamente su estilo: mientras que en 1892 Weber practicaba una escritura de jurista y economista, en 1894 escribía como crítico de la cultura (cfr. Hennis, 1987, 385-386).

Pero un contexto filosófico predominantemente neokantiano debía darle su tinte particular a esa recepción de Nietzsche. En los alrededores del cambio de siglo, filósofos como Riehl, Horneffer, Ewald y Drews ligaron a Nietzsche con Kant, asimilando la moral del superhombre al ideal kantiano de la autonomía (cfr. Vattimo, 2001, 196). El propio Simmel, en su ensayo sobre *Kant y Nietzsche*, enfocaba sobre todo este aspecto (cfr. Simmel, 1986, 69-76). Por su parte, Hans Vaihinger y A. Drews, en sendos libros de 1902 y 1904, plantearon similitudes epistemológicas entre ambos; para el segundo, Kant como Nietzsche, “también [...] negó la legalidad de la naturaleza, el mundo de las cosas en sí, y enseñó que todas las llamadas leyes naturales son simplemente leyes de nuestra conciencia, que atribuimos inconscientemente a la naturaleza para poder describirla” (cit. en Vattimo, 2001, 195). En concordancia, Vaihinger formuló una filosofía del “como si”, inspirada en las “ficciones reguladoras” de Nietzsche, asumidas a través de la categoría kantiana de *idea reguladora*. Desde su punto de vista, estas ficciones constituyen al mundo, independientemente de su verdad o falsedad (cfr. Vattimo, 2001, 197).

Esta lectura de Nietzsche fue central para los fundadores de la sociología alemana. Fue la base de la metodología de los tipos ideales elaborada por Weber, aunque ya había sido utilizada por otros investigadores, también inspirados en Kant, antes que él; así, ya en 1887 Tönnies (2002, 33-102) utilizaba las categorías de *comunidad* y *sociedad* como tipos ideales. La negación de la posibilidad de conocer la cosa en sí es el principio fundamental de esta formulación; de tal modo, como afirmaba Nietzsche en el epígrafe que encabeza este trabajo, el mundo ‘verdadero’, la cosa en

sí, resulta superfluo para la vida y (consecuentemente) para el conocimiento.

De allí la relatividad de la validez de los tipos ideales como meras hipótesis de trabajo.³ Este escepticismo común permitió una apropiación neokantiana de Nietzsche: los análisis nietzscheanos siguen el individualismo metodológico –tan ajeno a Hegel y a Marx– ya presente en Kant; no en balde el filósofo del martillo se presentaba a sí mismo a menudo como psicólogo. Al analizar en *El anticristo* el tipo ideal del redentor (el cristiano, lo apolíneo y lo moderno son algunos otros tipos ideales acuñados por este autor), por ejemplo, indica que “lo que a mí me interesa es el tipo psicológico el redentor [...] No la verdad acerca de lo que él hizo, de lo que él dijo, de la manera como en realidad murió: sino el problema de si su tipo es todavía imaginable en absoluto, si está ‘transmitido’” (Nietzsche, 1990, 57; énfasis del original). Así, a pesar de los frecuentes comentarios despectivos de Nietzsche hacia el que él llamaba “el chino de Königsberg”, su filosofía sería deudataria –*malgré lui*– del criticismo kantiano, cuya culminación radicaría precisamente en la renuncia definitiva nietzscheana a aprehender la cosa en sí (entonces considerada ya como inexistente), y consecuentemente la ruptura con cualquier pretensión de realismo epistemológico.

Pero la importancia de Nietzsche en esta coyuntura no se limitó a ser un epígono de Kant, aunque a través de este se les hizo inicialmente más comprensible a los filósofos y sociólogos de la Alemania de fines de siglo. El Nietzsche mediatizado por Kant no dejaba de tener elementos muy particulares de su época: marca una transición desde el neokantismo epistemologizante, liberal e ilustrado, hacia las *Lebensphilosophien* y la crítica expresionista de la cultura occidental, que se convirtieron por entonces en la fuerza dominante en la vida y en el arte de esta época (cit. en Molinuevo, 1998, 25). Con el siglo naciente, la incertidumbre política y cultural se apoderó de la intelectualidad alemana, dando lugar a planteamientos discursivos y estéticos que oscilaban entre la denuncia de un estado de cosas sombrío y la esperanza en la cercanía de un mundo nuevo; no en balde, en el mismo año en el que se publicaba la segunda parte de *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo* aparecía públicamente

el grupo de jóvenes que revolucionarían el arte alemán bajo el nombre colectivo de *Die Brücke*.

Ante el fracaso de la Ilustración, ya evidentemente incapaz de resolver la *cuestión social*⁴ y de evitar las condiciones para la confrontación bélica entre las potencias imperialistas, numerosos intelectuales formados en el neokantismo, testigos de la crisis de la razón decimonónica, tendieron hacia el pesimismo y la desilusión respecto de la cultura europea, y buscaron respuestas a su situación en la filosofía de Nietzsche. Habían prescrito los días de la confianza en el progreso histórico, y cobraba auge un talante que más que trágico era fatalista. Así, durante los primeros años del nuevo siglo, como ha señalado Mitzman, Weber pasó del optimismo liberal al pesimismo que lo acompañó hasta sus últimos días (Mitzman, 1976, 153-154).

Referidos además a una academia tradicionalmente aristocrática y contraria al socialismo (cfr. Ringer, 1990; Anderson, 1995, 70-74), Nietzsche representó para muchos intelectuales⁵ la posibilidad de rescatar a la nación alemana de los males que habían llegado con la modernidad; la antiilustrada filosofía nietzscheana les planteaba la alternativa de un viraje histórico en la dirección de un *modernismo reaccionario* (cfr. Herf, 1998). Esta corriente, en la cual podemos situar a filósofos, ensayistas y literatos de la generación posterior a la de los fundadores de la sociología alemana, tales como Ernst Jünger, Carl Schmitt, Oswald Spengler (cfr. Ferrari, 1976, 194-254) y Martin Heidegger, formaron parte del movimiento más amplio de la *revolución conservadora* que alcanzó su culminación con la toma del gobierno alemán por el partido Nacionalsocialista (cfr. Bourdieu, Pierre, 1991).

Aunque Weber no puede ser –como tampoco Tönnies, ni mucho menos Simmel– contado entre los entusiastas del modernismo reaccionario, también para este autor fue la filosofía nietzscheana un recurso fundamental para sus planteamientos sociológicos, tanto en el nivel teórico-metodológico como en el político. Esta influencia intelectual del autor del *Zarathustra* la podemos encontrar en las conceptualizaciones de Weber sobre la historia y la historiografía, tanto respecto de la condición histórica de la Modernidad como en cuanto a sus consideraciones sobre

el método histórico. Estos elementos formaron parte de la apropiación weberiana de la filosofía de Nietzsche, una apropiación que cumplió una importante función en los planteamientos políticos weberianos.

2. Nihilismo y condición histórica

El surgimiento de las ciencias sociales europeas, en todo caso, tiene sus raíces en un proceso de larga duración, al cual tanto Nietzsche como Weber se refirieron, y que ha sido descrito por Gadamer del siguiente modo:

La aparición de una toma de conciencia histórica es verdaderamente la revolución más importante de las que hemos experimentado tras la llegada de la época moderna. [...] La conciencia histórica que caracteriza al hombre contemporáneo es un privilegio, quizá incluso una carga que, como tal, no ha sido impuesta a ninguna otra de las generaciones anteriores. La conciencia que tenemos actualmente de la historia es fundamentalmente diferente de la manera en que otras veces el pasado aparecía a un pueblo o a una época. Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones (Gadamer, 2000, 41; Jameson, 1989 tomo 2, 148-177).

Esta tesis hace justicia a la gran transformación acaecida a partir del siglo XVIII en las culturas de Europa occidental. Según el historiador Reinhart Koselleck, discípulo de Gadamer, en el periodo entre 1750 y 1850 una nueva concepción –basada en nuevas prácticas sociales, precisamos nosotros– del tiempo permite el surgimiento de ciencias donde el pasado ya no es asumido *a priori* como idéntico al presente. Esto conllevó a la larga cambios en el sentido común tanto como en nuevas ciencias, como la geología y la biología darwiniana, ambas netamente imbuidas de la concepción del cambio en la naturaleza, contra las concepciones que suponían un mundo estático de lugares naturales, tanto en la sociedad como en la naturaleza.

Gadamer y Koselleck –al igual que el Foucault de *Las palabras y las cosas*, para el cual la *episteme* surgida en el siglo XVIII se caracteriza precisamente por su condición histórica (cfr. 2001, 217-375)– no vinculan estos cambios culturales con los correspondientes cambios sociales en los países del capitalismo central; indiquemos de paso, muy someramente, que las transformaciones estructurales de esa época abarcaron prácticamente todos los ámbitos, tanto en el nivel tecnológico como en el estético; tanto en el político como en el económico y cotidiano. La *Larga revolución* entre los siglos XVIII y XIX, como planteó Raymond Williams, vio la irrupción de nuevos medios de comunicación y de transporte, el derrocamiento de monarquías y la industrialización como nueva tendencia que cambió decisivamente la vida en esos países –y por supuesto en las colonias, explotadas por las élites tanto periféricas como metropolitanas– (cfr. Williams, 2003).

El surgimiento de esta conciencia histórica forma parte, pues, de la aceleración del tiempo histórico propia del desarrollo capitalista, diagnosticada por Harvey (cfr. 1999, 201-323), y que el traductor al inglés del *Manifiesto comunista* describió con célebres palabras como un mundo donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”.⁶ No es casual, luego, que el tema del conocimiento histórico haya sido tan importante en aquel contexto, y que el XIX haya sido considerado como el siglo de la historia (cfr. White, 1992). La condición histórica ha llevado a que el pasado adquiera una enorme importancia política: la lucha de los diversos actores sociales por imponer cada uno su versión propia del pasado sobre las de otros, mostraba la vinculación entre esos pasados y las utopías –los futuros deseados– sostenidas por los correspondientes proyectos sociales de la época.

Nietzsche le prestó mucha atención a la condición histórica, previniendo sobre todo contra el “exceso de historia”, el cual, según afirmaba en su *Segunda intempestiva*, podía tener consecuencias negativas para la vida. En este libro, según sus propias palabras, “intento comprender algo de lo que con razón se enorgullece este tiempo, su cultura histórica, como algo perjudicial, como defecto y como carencia de esta época” (Nietzsche, 1999, 38-39). De allí el valor del olvido:

“imaginemos el caso extremo de un hombre al que se le hubiere desposeído completamente de la fuerza de olvidar, alguien que estuviera condenado a ver en todas partes un devenir. Ese hombre ya no sería capaz de creer más en su propia existencia, ya que vería todas las cosas fluir separadamente en puntos móviles. Se perdería así en esta corriente de devenir” (Nietzsche, 1999, 42-43; también Emden, 2008, 140-150).

A partir de este ejemplo, donde se manifiesta claramente el individualismo metodológico, Nietzsche señala que la relativización de los valores amenaza con privar a la cultura moderna de sus referentes más vitales (cfr. Nietzsche, 1999, 76-83).⁷ El nihilismo eventualmente resultante de la relatividad de los contextos históricos le parecía uno de los más severos problemas de la Modernidad; como afirma Ricoeur, Nietzsche se preocupó más por la crítica de la cultura histórica de su época que por la historiografía y su método histórico-crítico (cfr. Ricoeur, 2004, 378).

Esta pérdida de sentido –o, más bien, la pluralidad de sentidos posibles–, tema central de Nietzsche, es una preocupación central en la obra de Weber. Así, en su *opus magnum*, *Economía y sociedad*, indica que, con la racionalización del mundo social, “a medida que el intelectualismo acaba con la creencia en la magia, los procesos del mundo se desencantan, pierden su significado mágico, y por tanto simplemente ‘son’ y ‘suceden’, pero ya no significan nada. Como consecuencia, hay una creciente demanda para que el mundo y el patrón total de la vida estén sometidos a un orden con sentido y significado” (Weber, 1978, 506).⁸

El nihilismo era, pues, un problema de relevancia social y cultural, no puramente científica, y tanto Nietzsche como Weber eran conscientes de que tras la búsqueda de conocimiento yacen motivaciones valorativas. Como afirma Nietzsche, “un fenómeno histórico pura y completamente conocido, así como reducido a ser un fenómeno cognoscitivo es, para quien lo conoce de esta forma, algo muerto” (Nietzsche, 1999, 51). Desde ese punto de partida, la investigación historiográfica –y en general la social– supone de partida una toma de posición. En el caso de Weber, la conciencia de la importancia política de darle sentido al pasado –siempre ligada a la

política del presente y sus futuros posibles– lo llevó a buscar el planteamiento de una visión de la historia alternativa a la de Marx.⁹

En el conflicto por la hegemonía sobre la interpretación del pasado, Weber no pretendió ser una voz políticamente neutral, a pesar de lo que afirman las interpretaciones más científicas de su obra. Si Weber insistió en sus textos de sociología de la cultura y en sus reflexiones metodológicas sobre la necesidad de que el investigador social se aleje de sus valores al máximo posible, fue porque sabía que la ciencia social, en cuenta la historiografía, es producida en el juego de voluntades del campo social, tal como lo había indicado Nietzsche.

Weber formula una propuesta teórico-metodológica fundada en un neokantismo nietzscheanizado, como respuesta a la crisis abierta por la condición histórica y la correspondiente denuncia del nihilismo (cfr. Hennis, 1987, 382-404). Como ha indicado Gillian Rose, en la dicotomía abierta por el neokantismo entre la fundamentación sobre la validez epistémica –opción elegida por Durkheim– o sobre los valores culturales, Weber opta por esta última: “la identificación de un ámbito de valores (*Sollen*) o hechos morales, y el desarrollo de un método científico para su investigación –una lógica al modo de Cohen en el caso de las *Reglas* de Durkheim, y una lógica rickertiana de las ciencias culturales en el caso de Weber– fueron jugadas neokantianas clásicas en el proyecto original de fundar una sociología científica” (Rose, 2009, 15).

Tal es el contexto de la “neutralidad valorativa” (*Wertfreiheit*) postulada por Weber: lejos de buscar certezas en lo empírico, al modo positivista, el célebre sociólogo partía de la pluralidad ideológica –el “politeísmo”– como fundamento ineludible de la ciencia. Weber indica que la pluralidad valorativa es un punto de partida que, si bien es cierto que estaba ausente todavía hacia la década de 1870 debido a que la comunidad académica partía de que solo había una posición éticamente justa entre otras, cuarenta años después la legitimidad “es pretendida (en virtud de un desarrollo inevitable) en nombre de un multicolor ramillete de *pretensiones* subjetivas sobre la cultura o –dicho más abiertamente– del

alegado ‘derecho a la personalidad’ del profesor” (Weber, 2001, 225).

En el contexto de la muerte de Dios y la caída de los referentes centrales de la cultura burguesa, Weber elige, pues, el predominio de la razón práctica. Refiriéndose, precisamente, al problema de la neutralidad valorativa, afirma que “considero sencillamente irrealizable la distinción, no pocas veces postulada para nuestras disciplinas, entre valoraciones prácticas ‘político-partidarias’ y otras que no tendrían ese carácter” (Weber, 2001, 223). Al profesor, por ética profesional, le tocaría explicitar (se) cuáles de sus aseveraciones se siguen de deducciones lógicas y cuáles son valoraciones prácticas suyas; mas en cualquier caso lo valorativo es subyacente en todo esfuerzo de conocimiento (cfr., también, Fleischmann, 1964, 205-206).

De este modo, según Jameson, “la ‘trasmutación de todos los valores’ de Nietzsche y el mal llamado y mal comprendido ideal de Weber de una ‘ciencia libre de valor’ deben verse una y otro como tentativas de proyectar un espacio intelectual desde el cual pueda estudiarse el valor interno del mundo como tal, toda la caótica variedad de razones y motivos que los ciudadanos de una sociedad secular tienen para perseguir las actividades que se proponen” (Jameson, 1989b, 200).

Lo que queda es, pues, un conflicto entre interpretaciones, las cuales pueden contrastarse respecto de sus contenidos empíricos según reglas metodológicas, pero cuya fundamentación, en última instancia, recae sobre aspectos valorativos. Las consecuencias de este planteamiento son centrales para la labor historiográfica tal y como la concibe Weber.

3. Método histórico y genealogía

A partir de la concepción de la cosa en sí como irracional –Kant– o sin importancia alguna –Nietzsche–, queda descartada *a priori* la búsqueda de un sentido objetivo en la historia; consecuentemente, al caer el peso de la interpretación de la historia sobre el sujeto que la elabora, se disuelve la problemática de las tradicionales filosofías de la historia. Tanto Nietzsche como Weber

renuncian, luego, a la visión de la historia como progreso (cfr. Weber, 2001, 248-260; Nietzsche, 1990, 29), central para el proyecto socio-político de la Ilustración, y exploran el tema del presente como fundamento de la interpretación del pasado.

La centralidad del elemento subjetivo es resaltada por Nietzsche frente a la candidez epistemológica de la historiografía académica de su época: “estos ingenuos historiadores denominan ‘objetividad’ justamente a medir las opiniones y acciones del pasado a la trivialidad del momento presente: aquí ellos encuentran el canon de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente (*zeitgemäss*) mientras, por el contrario, llaman ‘subjetiva’ a cualquier historiografía que no tome como canónicas aquellas opiniones comunes y normales” (Nietzsche, 1999, 88).

Esta dimensión prejudicativa de la investigación –tema central de la hermenéutica (cfr. Gadamer, 2005; sobre los aspectos hermenéuticos de la sociología weberiana, cfr. Bauman, 2002, 65-83)– es resaltada por Weber, para quien “sin las ideas de valor del investigador no existiría ningún principio de selección del material ni conocimiento provisto de sentido de lo real en cuanto individual; además, así como sin la *fe* del investigador en la *significación* de cualquier contenido cultural toda labor de conocimiento de la realidad individual carecería directamente de sentido, del mismo modo su labor estará orientada por la dirección de su *fe* personal, por la refracción de valores en el prisma de su alma” (Weber, 2001, 71).

El historiador, efectivamente, elige entre la fuentes posibles con base en la que considera su atinencia respecto de los objetivos de su investigación, y la elaboración de la narración historiográfica presupone que esas fuentes elegidas sean significativas para la explicación de los aspectos del pasado sobre los que versa la investigación. En la teoría weberiana los “puntos de vista” no podrían de ningún modo “extraerse de la materia misma”, pues con su selección el historiador solamente “ha destacado, de una infinidad absoluta, un pequeño elemento en cuanto lo único que *interesa* a su consideración” (Weber, 2001, 71).

Desde el marco categorial de Weber, como dice Hinkelammert, “la realidad social se convierte

en una gran selva virgen, en la cual el sujeto se mueve sin brújula alguna. De hecho, pierde la empiria y la sustituye ahora Weber por simples puntos de vista. El ordenamiento de la totalidad social desde un punto de vista determinado, como lo efectúa Marx, lo sustituye ahora Weber por el relativismo del conocimiento de una parte de una inmensa corriente caótica de los acontecimientos. Valores supremos son ahora valores subjetivos, que se enfrentan irremediabilmente y sin discernimiento racional con los valores supremos de otros” (Hinkelammert, 1981, 72).¹⁰

Ante esta inconmensurabilidad del mundo social, la metodología histórica no necesita aspirar a formular leyes o tendencias, pues en el análisis histórico la validez de estas siempre estará sujeta a la singularidad de cada fenómeno concreto. El problema de las leyes no radicaría en que el mundo social carezca de ellas, sino en que conocerlas no implica conocer la realidad social, pues las leyes que formula el historiador son meros constructos teóricos.¹¹ Más aún, no se puede establecer ninguna determinación a los fenómenos históricos: El número y la índole de las causas que determinaron cualquier evento individual son siempre *infinitos*, y nada hay en las cosas mismas que indique qué parte de ellas debe ser conocida” (Weber, 2001, 67).

Por ello, según Weber, su propuesta heurística, el tipo ideal,¹² tiene el carácter de una *utopía* –podríamos decir, del mismo modo, una *idea reguladora* en su acepción kantiana (cfr. Kant, 1993, 140-142)–, cuya validez estaría sujeta a la comprobación que la historiografía haga de ella para cada caso singular (cfr. Weber, 2001, 79-80). Su ejemplo del tipo ideal –“utopía”– del capitalismo, planteado en *La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*, de 1904, indica inequívocamente que su propuesta metodológica se enfila contra el concepto marxista de *capitalismo*, al implicar que este es uno más entre muchos igualmente válidos: “es posible, y hasta debemos considerar seguro, que se esbozen varias utopías de este tipo, de las cuales *ninguna* sea idéntica a otra y, más todavía, *ninguna* sea observable en la realidad empírica como un ordenamiento social válido de hecho, pero que, sin embargo, *todas* ellas pretendan constituir una representación de la ‘idea’ de la cultura

capitalista” (Weber, 2001, 80). Algunas páginas más adelante afirma explícitamente que la teoría marxiana del capitalismo tiene todas las características del tipo ideal (cfr. Weber, 2001, 92).

Podemos observar, pues, cómo el concepto de *imaginación histórica* se encuentra implícito en las concepciones de Nietzsche y de Weber sobre la historia;¹³ pero, además, estos autores la remiten a una visión en la cual el conflicto es lo fundante. Consecuentemente, Weber configura sus planteamientos como una teoría *sobre* los conflictos entre interpretaciones, pero a la vez como una teoría *en* esos conflictos. Las resonancias de la genealogía nietzscheana son evidentes; la historiografía, más que un ejercicio de conocimiento del pasado, es una elaboración surgida desde valores para legitimar poderes en disputa dentro de una sociedad: tras sus pretensiones de presentarse como verdadero, todo relato historiográfico esconde la voluntad de poder de quienes lo formulan y respaldan (cfr. Nietzsche, 1997, 99-102).¹⁴

Así, para Weber la defensa puramente racional de la ciencia “no tiene sentido, por principio, porque los distintos sistemas de valores del mundo se encuentran entre sí en una guerra irresoluble. [...] Si se parte de la pura experiencia se llega al politeísmo. [...] Y sobre estos dioses y en la lucha contra ellos domina el destino, pero no la ‘ciencia’ con toda certeza” (Weber, Max, 2001b, 78).¹⁵ La disputa entre estos “dioses”, “utopías” o “sistemas de valores” se resuelve, pues, en la inmanencia de la lucha entre los grupos sociales;¹⁶ de allí que su teoría y metodología no sean meramente subjetivistas, sino que tengan a la voluntad de poder como su fundamento último.¹⁷ Mientras que el individualismo metodológico kantiano presupone la trascendentalidad de un sujeto abstracto, el nietzscheano-weberiano parte de una historicidad definida por la conflictividad entre actores sociales.

Como recuerda Fleischmann, Weber desarrolló en profundidad tres temas centrales para el autor del *Zaratustra*: la sociología de las religiones, la teoría del ascetismo intelectual y el proyecto de una sociología de la dominación (cfr. Fleischmann, 1964, 234). La adopción por Weber del método genealógico se despliega claramente en sus estudios de sociología de la religión; entre

estos, particularmente en su *Ética protestante* y en el apartado sobre sociología de las religiones en *Economía y sociedad* (sobre este rubro, cfr. Szakolczai, 1992, 93-94). Con todo, la trayectoria de sus temas de investigación mismos muestra un interés creciente por los aspectos políticos de lo social, lo cual indica también el énfasis cada vez más acentuado de sus estudios en torno del tema del poder, en detrimento de los temas económicos. Es temáticamente, si se quiere, un desplazamiento desde Marx hasta Nietzsche.¹⁸

Por ello, con el desarrollo en sus últimos años de vida de su sociología de la dominación (*Herrschaft*), Weber camina en dirección a Nietzsche: si este había propuesto la sustitución de la sociología por una doctrina de las formas de dominación (cfr. Nietzsche, 1956, 560), Weber planteará una sociología *basada* en los problemas del poder. Uno y otro argumentan, así, sobre el carácter utópico de la imaginación histórica, a la vez que indican la existencia de una competencia entre las propuestas de interpretación del pasado.

Esta formulación nietzscheano-weberiana de la problemática de la imaginación histórica es más historizada que las de Collingwood y White, en la medida en que remite la dinámica de las representaciones de la historia al conflicto *en* la historia, a diferencia de Collingwood, que sugería una imaginación del historiador individual, no social, y del formalismo de White, que desemboca en un reduccionismo lingüístico que no visibiliza ni intereses ni actores sociales.¹⁹ Nietzsche y Weber apuntan correctamente que el análisis de la imaginación histórica debe remitirse necesariamente a la posición social en la que se ubica quien discurre sobre la historia: tanto la forma como los contenidos de cada narración histórica surgen desde un determinado punto de vista, del cual los enunciantes pueden ser más o menos conscientes, pero que supone necesariamente una toma de posición.²⁰ Pero las disputas de poder tampoco agotan el campo de la historia. La imaginación histórica, si bien es cierto que resulta ineludible en el trabajo historiográfico, no puede sustituir a la *teoría* de la historia, ausente en Collingwood, y prácticamente invisibilizada por White, así como por Nietzsche y Weber.

Admitir que la investigación histórica se desarrolla en la lucha entre distintos enfoques

teóricos —lucha que, por supuesto, no solo es teórica— a menudo opuestos, y que la forma textual no sea separable de los contenidos de la historiografía, no implica obviar que tal investigación y tal lucha generan, además, *conocimiento* histórico.²¹ Aspectos como la selección y crítica de las fuentes, la interpolación de eventos, procesos o incluso estructuras no observables directamente en las fuentes, son cuestiones que pueden y deben ser abordadas por el historiador desde una teoría de la historia que determine la pertinencia de tales operaciones y las oriente. La investigación histórica, en la medida en que cuente con mejores criterios teóricos, puede sustituir hasta cierto punto las suposiciones inconscientes de la imaginación por criterios explícitos y más racionales. Desde Nietzsche y Weber, por el contrario, los aspectos conceptuales del análisis histórico se subordinan a una imaginación que no tiene asidero ni contrapeso en una teoría.

Esta consideración de los discursos historiográficos en última instancia como meras ideologías en disputa —premisa de la metodología nietzscheano-weberiana— violenta el objeto de estudio, al suponerlo como receptáculo pasivo de relaciones sociales —lo cual es solamente en parte.²² En todo caso, al remitir el problema de la imaginación histórica a los conflictos de poder, estos dos autores posicionan la discusión sobre el pasado en relación con el futuro; visibilizan el carácter utópico de la imaginación histórica, y se sitúan políticamente en la lucha por la interpretación del pasado.

Epílogo: la imaginación distópica

Como indicamos anteriormente, la crítica de Weber a las teorías y conceptos de la historia, en tanto que “utopías” en conflicto, carentes de una objetividad última que arbitre entre ellas, asume la paradójica situación de ser a la vez una teoría *sobre* el conflicto y *en* el conflicto. Del mismo modo, el enfoque weberiano se plantea como crítica de la utopía, como metautópico; empero, su cierre del horizonte de la superación del mundo dado, su pretendido antiutopismo, es ya, a la vez, utópico. Como ha mostrado Hinkelammert, la

clausura de la imaginación histórica —el supuesto “realismo” weberiano— es en sí misma una operación utópica: la que busca negar lo utópico, para presentar su propia utopía como lo racional o lo inevitable (cfr. Hinkelammert, 2000, 20-26).

La recepción weberiana de Nietzsche, así como su relativización de la imaginación histórica y su anulación del conocimiento histórico tienen su trasfondo (anti-) utópico en la situación de lucha de clases europea, en la cual el ascenso del Partido Socialdemócrata Alemán y la posterior Revolución Bolchevique hicieron verosímil la posibilidad del cambio histórico en los países del capitalismo metropolitano. Así Nietzsche, quien había diagnosticado una crisis estructural en la Modernidad debido a las tendencias nihilistas en ella, generadas en buena medida por el “exceso de historia”, encontró una vigencia inusitada entre la siguiente generación de intelectuales germanófonos, en el contexto de la coyuntura de la crisis de la hegemonía burguesa de inicios del siglo XX.

A partir de este suelo nutricional, compartido con el subjetivismo expresionista, tales intelectuales recurrieron al autor del *Zaratustra* para posicionarse a la vez frente al socialismo y frente al liberalismo en crisis. Por ello, la concepción weberiana de la historia y su correspondiente metodología no podían declararse ajenas a lo utópico: surgían de una utopía que pretendía que el socialismo apareciera como disvalor. En este sentido, la crítica weberiana a la dimensión utópica de la investigación histórica esconde la utopía subyacente en su misma crítica. Esta operación utópica aparece invertida, como distopía que encubre su propio componente utópico. Se admite la posibilidad de realización de la utopía ajena —para Nietzsche y Weber, el socialismo—, pero se la critica desde otros ideales igualmente utópicos, los cuales se presentan como ya dados y amenazados por esa utopía ajena.²³

Se manifiesta entonces, de nuevo, la afinidad electiva²⁴ entre Nietzsche y Weber. Difícilmente se les encuentren elementos utópicos en común. Las diferencias políticas entre uno y otro son sustanciales: mientras que el primero sostenía un individualismo aristocratizante —simbolizado por la *bestia rubia* en la *Genealogía de la moral*— (cfr. Emden, 2008), Weber se mantuvo dentro de los márgenes de la política burguesa (cfr. Eden,

1984). Del mismo modo, a pesar de sus reservas frente a la sociedad de masas, Weber no se le opuso, sino que buscó una adecuación de esta con un proyecto republicano, desde el cual, como precisa un comentarista, “que las clases se vean como socios de un Estado implica que se reconozcan como legítimos los intereses contrapuestos y que el Estado se gestione desde un acuerdo racional sobre los mismos” (Villacañas, 2005, 140; véase también Giddens, 1976).

Y sin embargo, más que los contenidos específicos de sus respectivas utopías sociales, ambos pensadores comparten una distopía: el recelo frente a la dinámica de la Modernidad, y sobre todo frente al socialismo. Allí, la crítica weberiana a la racionalización converge con la de Nietzsche a la cultura histórica; son la base de sus respectivas versiones de crítica a la Modernidad. Allí donde el filósofo del martillo indica que la Modernidad genera una “personalidad debilitada” (cfr. Nietzsche, 1999, 76-77; 1993, 257-263) y un “último hombre” mediocre y autocomplaciente (cfr. Nietzsche, 1994, 38-40), para el autor de la *Ética protestante* —aludiendo explícitamente al *último hombre* nietzscheano— el imperio de la razón formal llevaría a una cultura donde el “hombre especialista sin espíritu y hombre hedonista sin corazón, esta nada se imagina haber ascendido a un nivel de humanidad nunca alcanzado antes” (Weber, 2003, 234-235). Allí donde para Nietzsche la Modernidad nivela hacia abajo el tipo de ser humano y de cultura, asfixiando a los seres humanos superiores, para Weber ese mismo desarrollo lleva a un orden en el que el individuo es cada vez más impotente e ignorante frente a su propia sociedad.²⁵

Estas tendencias de la Modernidad encuentran su cristalización distópica, según ambos, en el socialismo, aunque los rechazos contra este movimiento político tienen en uno y otro distintos fundamentos: para Nietzsche se trata de no incurrir en los valores de los mediocres, el populacho, por los cuales la voluntad de poder se pervierte (cfr., por ejemplo, Nietzsche, 1993: 263-264; 2004: 122-125); para Weber, por su parte, se trata de un rechazo de lo que sería una racionalidad mucho más burocrática, al pasar la economía a funcionar bajo una administración centralizada.²⁶ Para este autor, particularmente, si la Modernidad

—en tanto que proceso de racionalización— es inevitable²⁷ y hasta preferible a cualquier otra lógica social, en el socialismo se condensan por el contrario sus aspectos más indeseables.²⁸

Consecuentemente, Weber formula su visión de la historia desde una narrativa trágica, inspirada en la crítica nietzscheana de la Modernidad. Esta sería tragedia, puesto que, siendo el proceso de racionalización inevitable, su lógica implica la pérdida gradual de las libertades individuales, e incluso del sentido “mágico” del mundo y la vida; con el mayor dominio colectivo sobre el mundo, llega el desencantamiento en términos subjetivos, y la creciente regulación social en términos objetivos (cfr. Nobre, 2000, 94-102). Así, al retomar la perspectiva trágica nietzscheana en su imaginación histórica, Weber niega la visión de la historia como progreso —tesis que la socialdemocracia asume de la Ilustración²⁹—, pero además rechaza la conveniencia de cualquier cambio social anticapitalista, postulando a la Modernidad capitalista como el menos opresivo de los órdenes sociales posibles, el menor de los males.³⁰

Dado que desde los planteamientos metodológicos nietzscheano-weberianos esta narrativa sería otra más entre las diversas “utopías” posibles para los investigadores sociales, la adopción por Weber de la forma trágica no puede menos que aparecer como una toma de posición sociopolítica deliberada en el contexto de las ciencias histórico-sociales. En ello, la formulación trágica es consecuente con la premisa ontológica de la escisión sujeto-objeto, donde la cosa en sí es inaprehensible, e imposible el conocimiento de la historia; como mostró Lukács a inicios de la década de 1920, las formulaciones antinómicas —entre las cuales la tragedia es la más tradicional forma estética— son típicas de la estructura cosificada de la conciencia, y como tales reproducen esa alienación en el pensamiento conceptual (cfr. Lukács, 1975, 154-199).³¹

La configuración trágica de la interpretación de la historia y el escepticismo respecto del conocimiento histórico, ambos directamente vinculados con el rechazo al socialismo —extensivo en Nietzsche a los procesos democratizantes en general—, muestra en estos dos autores el carácter político de la imaginación histórica; particularmente al negar la posibilidad del conocimiento

histórico. Al plantear al socialismo como distopía, pusieron al descubierto sus posiciones de sujeto en medio de lo que consideraron un campo de saber sin fundamentos objetivos últimos.

Notas

- ** Agradezco las observaciones de Francisco Víctor Aguilar a una versión previa de este texto.
1. Aclara el autor (2011, 324) que “lo imaginario, simplemente en cuanto tal, no es real ni irreal”.
 2. El tema de los futuros posibles del pasado ha sido desarrollado, siguiendo los lineamientos de Husserl y de Heidegger, por el filósofo e historiador Reinhart Koselleck (cfr. 2004).
 3. Esta concepción epistemológica acerca a Weber al otro importante genealogista del siglo XX, Foucault (cfr. 1994, 171-173), quien solía describir sus teorías como “cajas de herramientas”.
 4. Sobre el surgimiento y desarrollo de esta problemática, cfr. Castel, 2004.
 5. Este criterio no es generalizable respecto de toda la intelectualidad alemana de la época, aunque efectivamente consideramos que el pesimismo antiilustrado fue allí la tendencia predominante. El humanismo ilustrado —al modo de Settembrini en *La montaña mágica* de Thomas Mann— todavía tenía importantes exponentes (recordemos por ejemplo a Husserl), y el socialismo representaba una opción viable para un amplio —aunque ciertamente marginal en la academia— sector de los intelectuales de ese contexto.
 6. Agradezco la aclaración sobre el origen de esta frase a Miguel Vedda. Su reciente traducción al castellano recupera la formulación del original en alemán: “todo lo establecido y estable se evapora” (Marx y Engels, 2008, 29). En cuanto a la aceleración del tiempo histórico, véase el excelente libro de Berman, en particular el capítulo sobre Marx (cfr. 1991, 81-128).
 7. Contundentemente: “ese sentido histórico que nosotros los europeos reivindicamos como nuestra peculiaridad lo ha traído a nosotros la encantadora y loca *semibarbarie* en que la mezcolanza democrática de estamentos y razas ha precipitado a Europa [...] el ‘sentido histórico’ significa casi el sentido y el instinto para percibir todas las cosas, el gusto y la lengua para saborear todas las cosas: con lo que inmediatamente revela ser un sentido *no aristocrático*” (Nietzsche, 1983, 168-169; énfasis del original).

8. Recordemos que también Durkheim (cfr. 1971) había prevenido contra la *anomia* resultante de las condiciones sociales de la industrialización.
9. La relación entre estos dos teóricos sociales no es, con todo, sencilla. Si bien Weber polemizó contra la concepción materialista de la historia sostenida por autores de la II Internacional como Kautsky, reconoció en Marx a un autor más complejo, con cuyos planteamientos era indispensable dialogar (cfr. Weber, 2003, 106-107). Contra la difundida tesis de Guerra Fría, diversos autores consideran factible asimilar buena parte de la sociología de Weber en el esquema marxiano (cfr. Löwy, 1975, 17-33). Véase también la problematización de Giddens (1997, 65-88).
10. Es de notar que, como indica Jameson (cfr. 1989b: 127-128), el mismo planteamiento de los puntos de vista como problemática es ya síntoma de cosificación.
11. “Mientras más amplio es el campo de validez de un concepto *genérico* –su extensión–, tanto más nos desvía de la riqueza de la realidad” (Weber, 2001, 69).
12. Adorno (cfr. 2000, 119-124) ha explicado con detalle esta condición de los tipos ideales como constructos meramente heurísticos.
13. Más aún, la *imaginación histórica* se encuentra presente en todas las filosofías de la historia epistemológicamente idealistas (al respecto, cfr. Ricoeur, 1999, 136).
14. La genealogía es ante todo una historia, ya no de grandes procesos, sino de pequeños accidentes que a la larga –retroactivamente– son convertidos en “razones necesarias”. Según Foucault (1994, 130), la genealogía consiste en el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”.
15. En *Aurora* §123, Nietzsche (1988, 76) se había referido de un modo similar al surgimiento de la racionalidad: “¿Cómo vino la razón al mundo? De una manera racional, como debía ser: por virtud del azar. Habrá que adivinar este azar como un enigma”.
16. Algunos seguidores de Weber (en particular, cfr. Mannheim, 1973), desarrollando este planteamiento, formularon posteriormente el campo de la *sociología del conocimiento*.
17. En tono netamente nietzscheano indica que “la ‘paz’ no significa otra cosa que un desplazamiento de las formas, los protagonistas o los objetos de lucha, o bien, finalmente, de las chances de selección” (Weber, 2001, 247).
18. También Mitzman (cfr. 1976, 165-173), en su biografía de Max Weber, ha argumentado cómo las afinidades de este autor con los planteamientos nietzscheanos fueron acentuándose con el transcurso de los años. Por su parte, según Jameson, “la herencia más influyente de Weber al arsenal anti-marxista no reside en una reacción idealista contra un materialismo que él mismo claramente compartía con Marx, sino en la sustitución estratégica, en su propia investigación y teorización, de lo económico por lo político como principal objeto de estudio, y así, implícitamente, como la realidad en última instancia determinante de la historia” (Jameson, 1989, tomo 2, 4).
19. Al obviar los criterios epistemológicos de la investigación histórica, Hayden White anula las diferencias cognoscitivas entre filosofía especulativa de la historia, teoría de la historia e historiografía. En términos kantianos, si Nietzsche y Weber imponen unilateralmente la razón práctica, White impone a la facultad judicativa (*Urteils-kraft*) como criterio único. De allí que desde ese enfoque la filosofía de la historia solo pueda aparecer como una subdivisión de la estética.
20. Para un abordaje de la narratología desde un punto de vista materialista, cfr. Jameson, 1989 vol. 1, 153-165.
21. Marx (1980, 27) había prevenido contra esa disolución del objeto de la historia en sus *Grundrisse*: “como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto [*el tema* nos parece una mejor traducción, GG] [...] es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun *desde el punto de vista científico*, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se comienza a hablar de ella *como tal*”.
22. Véase la crítica de Adorno (2005, 40-45) a esta variante de subjetivismo.
23. Jameson (cfr. 2007, 198) califica a este tipo de planteamientos como *distopías críticas*, caracterizadas por criticar la utopía desde alguna concepción positiva de las posibilidades humanas.
24. González García, (cfr. 1992, 49-85) ha elaborado una estimulante interpretación sobre los interlocutores de Weber a partir del concepto de *afinidad electiva* (*Wahlverwandtschaft*).

25. Sobre la impersonalidad de la razón burocrática y sobre la nivelación social “hacia abajo”, cfr. Weber, 1977, 79-81, 71-76.
26. “Si [en la época moderna] se eliminara el capitalismo privado, dominaría la burocracia estatal *ella sola*. Las burocracias públicas y privadas, que ahora pueden trabajar unas contra las otras, es decir, que en alguna manera se pueden mantener mutuamente en jaque, se fundirían en una sola jerarquía. Como en el antiguo Egipto, por ejemplo, solo que ahora de una manera incomparablemente más racional y por ello más inevitable” (Weber, 2008, 115).
27. Esta actitud en (y frente a) la modernidad coincide con la que Bolívar Echeverría (2011, 170-171) ha conceptualizado como un *ethos* clásico en la modernidad, el cual no anula ni desconoce la contradicción propia del hecho capitalista sino que por el contrario la trata en calidad de condición ineludible de la vida moderna y su mundo, [...] incluye una toma de distancia que le muestra la alternativa de comportamiento implícita en ella; no consiste en una identificación inmediata y obsesiva con la subordinación del valor de uso al valor. Si la acepta y asume de todos modos como la mejor (o menos mala) de las dos salidas posibles, es porque reconoce en ella la virtud de la efectividad. Su actitud afirmativa respecto del hecho capitalista no le impide percibir en la consistencia misma de lo moderno el sacrificio que hace parte de ella”. Aunque Echeverría denomina *clásica* a esta actitud, consideramos que sería más preciso llamarla *trágica*, en tanto que coincide con la caracterización de esta forma narrativa, por ejemplo en la teoría de Frye (cfr. 1977).
28. Mitzman (1976, 170), de hecho, califica esta conceptualización de la lógica de la racionalización como “la contrapartida ‘no dialéctica’ y básicamente política de Weber a la teoría de la acumulación del capital de Marx”.
29. Un “progresismo” además políticamente peligroso para la clase obrera, como indicaba Benjamin (cfr. 2007, 258-259).
30. Sobre el “liberalismo trágico” de Weber, cfr. Villacañas, 2005, 130-131; también Ruano de la Fuente, 1996.
31. Esta alienación, por supuesto, fue en la cultura más allá de lo conceptual: el expresionista fue un arte de antinomias.

Referencias

- Adorno, Th. W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- . (2000). *Introduction to Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Anderson, P. (1995). *Campos de batalla*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Benjamin, W. (2007). Theses on the Philosophy of History. *Illuminations. Essays and reflections*. Nueva York: Schocken.
- Berman, M. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Bogotá: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós.
- Castel, R. (2004). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.
- Collingwood, R. G. (2011). *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, E. (1971). *El suicidio. Estudio de sociología*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Echeverría, B. (2011). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Eden, R. (1984). *Political Leadership and Nihilism: a Study of Weber & Nietzsche*. Tampa: University of South Florida Press.
- Emden, Ch. J. (2008). *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frye, Northrop (1977). *Anatomía de la crítica. Cuatro ensayos*. Caracas, Monte Ávila.
- Ferrari Zumbini, M. (1976). *Untergänge und Morgenröten. Über Spengler und Nietzsche. Nietzsche Studien*. (5).
- Fleischmann, E. (1964). De Weber à Nietzsche. *Archives européennes de sociologie*. V.
- Foucault, M. (1994). *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- . (2001). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Frisby, David (1993). *Georg Simmel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

- _____. (2005). *Verdad y método*, vol. 1. Salamanca: Sígueme.
- Giddens, A. (1997). *Política, sociología y teoría social*. Madrid: Paidós.
- _____. (1976). *Política y sociología en el pensamiento de Max Weber*. Madrid: Alianza.
- González García, J.M. (1992). *Las huellas de Fausto. La herencia de Goethe en la sociología de Max Weber*. Madrid: Tecnos.
- Harvey, D. (1999). *The Condition of Postmodernity*. Malden: Blackwell.
- Hennis, W. (1987). Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers. *Nietzsche Studien*. (16).
- Herr, J. (1998). *Reactionary modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.
- Hinkelammert, Franz (2000). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI.
- _____. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.
- Jameson, F. (1989). *The Ideologies of Theory* (2 tomos). Minneapolis: Minnesota University Press.
- _____. (1989b). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Barcelona: Visor.
- _____. (2007). *Archaeologies of the Future*. Londres-Nueva York: Verso.
- Kant, I. (1993). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Koselleck, R. (2004). *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press.
- Löwy, M. (1975). *Dialéctica y revolución*. México: Siglo XXI.
- Lukács, G. (1975). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.
- Mannheim, K. (1973). *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. Madrid: Aguilar.
- Marx, K. (1980). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (2008). *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: Herramienta.
- Mitzman, A. (1976). *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid: Alianza.
- Molinuevo, J. L. (1998). *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1956). *Werke* (edición de Karl Schlechta, tomo III). Munich-Viena: Carl Hanser Verlag.
- _____. (1983). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Orbis.
- _____. (1988). *Aurora*. México D.F.: Editores Mexicanos Unidos.
- _____. (1990). *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza.
- _____. (1993). *Humano, demasiado humano*. Madrid: M. E. Editores.
- _____. (1994). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- _____. (1997). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- _____. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Ila Intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- _____. (2004). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nobre, R. (2000). Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber. *Tempo social*, 12 (2).
- Nolte, E. (1995). *Nietzsche y el nietzscheanismo*. Madrid: Alianza.
- Ramos Torre, R. (2000). *Simmel y la tragedia de la cultura*. En: *Revista española de investigaciones sociológicas*. (89).
- Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Bs. Aires: FCE.
- _____. (1999). *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.
- Ringer, F. (1990). *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*. Hanover-Londres: Wesleyan.
- Rose, G. (2009). *Hegel contra Sociology*. Londres-Nueva York: Verso.
- Ruano de la Fuente, Y. (1996). *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.
- Simmel, G. (1988). *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Península.
- _____. (1986). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península.
- Tönnies, F. (2002). *Community and Society*. Londres: Dover.
- Vattimo, G. (2001). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2005). Max Weber entre liberalismo y republicanismo. *Isegoría*. (33).
- Weber, M. (2008). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza.
- _____. (2003). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- _____. (2001b). *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____. (2001). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

- . (1978). *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- . (1977). *¿Qué es la burocracia?*. Buenos Aires: La Pléyade.
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura.
- Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

* **George Iván García Quesada**
(george.garcia@ucr.ac.cr) es licenciado en Filosofía y *Magister Scientiae* en Historia por la Universidad de Costa Rica. Cursa en Londres, en la actualidad, estudios doctorales en Filosofía.

Recibido: el miércoles 15 de octubre de 2014.
Aprobado: el lunes 20 de octubre de 2014.