

NOTAS SOBRE LAS ESFERAS DIFERENCIADAS DE VALOR EN MAX WEBER

Juan Cruz Esquivel

Universidad de San Pablo/Universidad de Buenos Aires – Argentina

Resumen. El trabajo examina algunas cuestiones que definen la metodología weberiana para la comprensión del mundo moderno; principalmente, la caracterización de las esferas de valor como órdenes autónomos en tanto sus fundamentos emanan de su propia legalidad interna. Desde esta perspectiva de análisis, intenta desentrañar los fundamentos exclusivamente religiosos presentes en la pretensión de las autoridades de la Iglesia Católica argentina de renunciar a los aportes económicos provenientes del Estado Nacional. Por detrás de tal propósito, es posible vislumbrar una confrontación entre las esferas en pugna por instalar sus valores y cosmovisiones en la sociedad. De esta forma, se podrá evaluar el alcance del esquema interpretativo propuesto por Weber en cuanto a su aplicabilidad a una situación determinada del mundo actual.

Abstract. The paper examines some terms that define the Weberian methodology for the understanding of the modern world, specifically the characterization of the spheres of value as autonomous orders whose organizing principles arise from their own internal legality. From this perspective, the paper analyzes the religious reasons that underlie the intent of the Argentine Catholic Church to renounce to the financial support of the State in the 1990s. This purpose reveals a confrontation between both spheres to install their values and worldviews in the national society. The case study makes possible an evaluation of the applicability of Weber's interpretative scheme to a specific contemporary situation.

“Las esferas de valor están dominadas por un conflicto irresoluble, esto es, por una necesidad de acuerdos continuos”.

Max Weber, en una carta a Robert Willbrandt, 2/4/1913
(Schluchter 1981).

Introducción

Las interpretaciones que se remiten a las transformaciones ocurridas a partir del pasaje del mundo tradicional al moderno no han dejado de proporcionar elementos para el debate en el plano académico. La discusión de fondo continúa girando alrededor de los parámetros y las herramientas que se necesitan para abordar una realidad social ilimitada e inagotable.

La expansión del proceso de racionalización a todos los ámbitos de la vida social trajo aparejado una creciente diferenciación de esferas orientadoras de la acción humana. Este fenómeno es señalado por Weber como específico y peculiar de la modernidad occidental. La delimitación de esos órdenes divergentes permitió a Max Weber aproximarse y aprehender una realidad que se había modificado rotundamente.

Ahora bien, la identificación de dichas esferas de valor diferenciadas dotadas de lógicas autónomas presentes en el funcionamiento de la vida social, además de describir la ruptura entre el mundo tradicional y el moderno y poner en evidencia la pérdida de la centralidad de la religión como fundamento del orden social, posibilita un abordaje ordenado de las conductas humanas. Ordenado en el sentido de que permite el análisis de un fenómeno dado a partir del “aislamiento” y reconocimiento de las diferentes lógicas que podrían intervenir en él (política, económica, jurídica, intelectual, religiosa, estética, erótica) y que en la realidad se presentarían yuxtapuestas.

En este trabajo, me propongo poner en claro algunas cuestiones que definen la metodología weberiana para la comprensión del mundo moderno. Puntualmente, me detendré en la caracterización de las esferas de valor como órdenes autónomos en tanto sus fundamentos emanan de su propia legalidad interna.

Desde esta perspectiva de análisis, intentaré desentrañar los fundamentos exclusivamente religiosos presentes en la pretensión de las autoridades de la Iglesia Católica argentina de renunciar a los aportes económicos provenientes del Estado Nacional. Por detrás de tal propósito, es posible vislumbrar una confrontación entre las esferas en pugna por instalar sus valores y cosmovisiones en la sociedad. De esta forma, se podrá evaluar el alcance del esquema interpretativo propuesto por Weber en cuanto a su aplicabilidad a una situación determinada del mundo actual.

La Iglesia Católica argentina y la afirmación de la autonomía religiosa

Las acciones sociales al igual que los procesos históricos, desde mi punto de vista, no están unívocamente determinados. Los fenómenos de la realidad están dotados de una multicausalidad que es menester desentrañar a partir de las dinámicas específicas que le son propias. Para ello, debe lograrse ‘aislar’ los múltiples y superpuestos determinantes económicos, políticos, religiosos, etc.

En este apartado, tomando como objeto de estudio un proyecto puntual presentado en la Conferencia Episcopal Argentina, buscaré descifrar cuáles son los móviles y las motivaciones específicamente religiosas que inciden sobre tal determinación; y precisar los supuestos que remiten a la legalidad interna de la esfera religiosa que están en juego y permiten explicar aquella voluntad. Este enfoque de análisis no pretende desconocer los factores políticos, económicos e institucionales que pueden orientar tal situación. Así como “*la determinación religiosa del modo de vida se cuenta como uno de los determinantes de la ética económica*” (Weber 1984: 234), todo accionar religioso podrá remitir a determinantes de tipo económico como uno entre otros tipos. Sólo se propone ‘aislar’ y analizar los condicionantes de índole religioso que actúan sobre tal situación.

El relato de los hechos

Durante los primeros días del mes de diciembre de 1996, la opinión pública argentina reflejó el estado de debate al interior de la Iglesia Católica en torno a los aportes económicos provenientes del Estado. Sólo hacía un mes, el 5 de noviembre de ese año, que la Asamblea Episcopal había elegido como presidente de la Conferencia Episcopal Argentina a monseñor Estanislao Karlic. Todos los comentarios anunciaban un estilo de conducción ‘más independiente y crítico’ frente al gobierno nacional, respecto a su antecesor, monseñor Antonio Quarracino. A poco de asumir en sus funciones, el nuevo presidente del Episcopado cuestionó al Gobierno por la crisis socio-económica y moral que apestaba a la República Argentina (Diario Clarín: 5/12/96).

Junto a Karlic asumieron los nuevos responsables de cada área del Episcopado, entre ellos, el arzobispo de Resistencia, provincia de Chaco, monseñor Carmelo Giaquinta, al frente de la Comisión de Asuntos Económicos. Este último, ni bien electo, se pronunció a favor de la renuncia del culto católico a los subsidios recibidos del Estado. Simultáneamente a sus declaraciones, elaboró un proyecto sobre el sostenimiento económico de la Iglesia, intitulado “Compartir la multiforme gracia de Dios”¹.

En esos momentos, la Cámara de Diputados del Congreso Nacional había aprobado el monto de los aportes que le correspondía a la Iglesia Católica. El mismo ascendía a la suma de \$ 8.340.000 anuales, seis millones de pesos menos que en 1991. Cabe señalar que el aporte del Estado a la Iglesia se destina a las asignaciones mensuales de los obispos, al sostenimiento de las parroquias de frontera y al mantenimiento parcial de los seminarios y seminaristas. Las parroquias en general y las congregaciones religiosas no reciben aportes para su sostenimiento. Existe además una partida presupuestaria estatal para los más de dos mil colegios católicos. Con respecto a este punto, los prelados se encargan de recalcar que los establecimientos educativos de todos los cultos gozan de un subsidio estatal (Diario Clarín: 2/8/98).

Pero la decisión de promover cambios por parte de monseñor Giaquinta no se concentró únicamente en las cuestiones de índole económica; además, se manifestó en contra del artículo segundo de la Constitución Argentina, el cual establece que “*el gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano*”.

El debate que se inició en aquellos momentos continúa hoy en el seno de la conducción del clero. No fueron pocas las voces que desestimaron la propuesta al optar por preservar el status de privilegio en su relación con el Estado. Sin embargo, posteriormente el tema recobró fuerza a partir de dos actitudes del gobierno nacional que fueron interpretadas como intentos de “*comprar el silencio de los prelados*” (Diario Clarín: 2/8/98: “Suplemento Zona”). Al incremento del presupuesto anual para el culto católico – en 1998, el mismo ascendió a \$ 9.900.000 – producto de la voluntad del entonces Presidente Carlos Menem; se suma un ofrecimiento mensual de \$ 300.000 por parte del Ministro del Interior, Carlos Corach, a la institución Cáritas sin la contrapartida de ningún programa social destinatario de esos fondos. La propuesta fue rechazada por el titular de esa entidad religiosa en aquel momento, monseñor Rafael Rey. Estos episodios volvieron a poner en la agenda de discusión de las altas esferas eclesiásticas el tipo de relación que la Iglesia Católica debía mantener con el Estado en el terreno económico.

He aquí un dilema presente en el seno de la institución católica y que ha servido de detonante para las discusiones y tensiones internas: el privilegio dado por la clase política y garantizado constitucionalmente a la religión católica está íntimamente relacionado con los intentos de sumisión del catolicismo al poder secular. Por otro lado, como estructura adosada al Estado, la Iglesia Católica históricamente ha conseguido extender su presencia social e influir sobre las normas que regulan las relaciones familiares, el sistema educativo y las cuestiones morales. Independencia y autonomía o eficacia en el proyecto de instaurar una ‘sociedad argentina cristiana’: se trata de una dicotomía que atraviesa y tiñe las decisiones episcopales.

Hasta aquí la crónica de los acontecimientos. Veamos ahora el análisis de los hechos.

En busca de la legitimidad perdida y de una nueva legitimidad

El intento de diferenciar en el plano económico la relación Iglesia-Estado no es más que una voluntad de la primera de afirmar su autonomía y su separación o no involucramiento con las políticas de aquél. En un contexto en el que la Iglesia Católica era cuestionada por su papel comprometedor durante la última dictadura militar por un lado, y por la pasividad de su actitud frente al creciente descontento popular debido a la aplicación de medidas económicas neoliberales por otro, parte de los miembros de la conducción eclesiástica evaluó como una necesidad el recuperar las bases de legitimidad religiosa y autoridad moral en la sociedad – las cuales se habían visto amenazadas – pero desde otro marco de referencia.

Si analizamos detalladamente los ingresos anuales del culto católico en sus 63 diócesis con 2.418 parroquias y 30 seminarios – se estima que la cifra alcanza los 132 millones de pesos entre los subsidios de organismos católicos del exterior, los montos recaudados por Acción Católica y otras entidades y la contribución de los fieles – (Diario Clarín: 2/8/98), no hay lugar a dudas que los aportes estatales constituyen apenas una fracción del total y por tanto que su participación en el sostenimiento económico de la institución católica no es del todo relevante. En función de ello, estamos en condiciones de afirmar que la reforma económica planteada apunta a modificar el imaginario social que se ha ido construyendo históricamente y que supone que la Iglesia Católica ‘vive del Estado’.

Desde este punto de vista, el Estado ha dejado de ser fuente de legitimidad para la institución eclesiástica; por el contrario la estrechez del vínculo proporciona más costos que beneficios según la apreciación de algunos de los prelados que procuran nuevas bases de legitimación social. El propio Giaquinta predice que *“la Iglesia se beneficiará – y crecerá en autoridad moral – si prescinde de todo lazo económico con los poderes públicos”* (Diario La Nación: 2/12/1996).

El prestigio como institución y el consenso social, componentes centrales de la legitimidad, deben estar cimentados ahora por

otros mecanismos de acción, por la transparencia y la coherencia entre sus discursos y sus prácticas. De allí, la política eclesial de mostrar 'sus cuentas' y financiarse autónomamente.

En el fondo, lo que la Iglesia Católica se propone es diferenciarse del espacio de lo político, frente a un pasado que la encontró en muchas oportunidades involucradas con las esferas de gobierno. Aspira a reconquistar un lugar reconocido socialmente para proporcionar su visión del mundo con sus propios contenidos éticos. Reconponiendo su imagen ante la sociedad, recobraría autoridad para plantear sus postulados éticos y evaluar críticamente los valores que emergen de la esfera política y económica fundamentalmente. En torno a ello, la independencia y la autonomía deben ser interpretadas no como valores adoptados por la Iglesia para guiar su funcionamiento y desempeño, sino como medios para recuperar una legitimidad perdida.

Con la plena independencia económica, gozaría de la autonomía necesaria para criticar lo que consideraba una crisis moral y socio-económica nacional, sin ningún tipo de condicionamientos. Giacinta advertía que *"si seguimos como estamos, la Iglesia en la Argentina no tendrá la autoridad profética necesaria para denunciar la avidez creciente de los sectores más fuertes en desmedro de los derechos elementales de los más débiles"* (Diario La Nueva Provincia: 3/12/96).

Así como el poder político funda las bases de su legitimidad principalmente en la lógica y los procedimientos inherentes al orden y el sistema político por un lado y en el respaldo de los centros de poder económico a nivel internacional por otro; la institución católica procura afianzarse a partir de una imagen institucional diferenciada, es decir no emparentada con las estructuras estatales. Sin perder de vista los acuerdos y las relaciones existentes entre ambas esferas en otros rubros como en el de la educación y la planificación familiar, pareciera ser que la Iglesia Católica ha dejado de buscar su legitimidad social utilizando al Estado como instrumento.

El hecho de que aquellas propuestas autonomistas fueran desestimadas en un primer momento desde dentro de la cúspide católica es claramente explicable por la situación beneficiosa que la

Iglesia Católica detentó, en cuanto ‘religión predominante’, al estar vinculada con la esfera política históricamente. Ahora bien, la complementariedad de roles y yuxtaposición de funciones entre lo político y lo religioso, profundizada con la relación Menem-Quarracino, no reportaba únicamente beneficios para la institución eclesiástica: su jerarquía debía resignar su autonomía como estructura diferenciada del gobierno nacional.

De ese modo, con la conducción antecedente no había aparecido ninguna de aquellas intenciones e inquietudes. El grado de proximidad mantenido con las decisiones políticas eliminaba justamente el dilema de competir con la esfera política en la pugna por imponer su propia visión del mundo. Ante el ascenso de las nuevas autoridades, caracterizadas por un estilo más independiente, la tensión y confrontación entre ambas esferas volvió a escena. El conflicto en torno a la imposición de normas y valores a partir de los cuales la sociedad debe regirse estaba en el centro de la cuestión. La separación entre las esferas llevó la disputa a un terreno más explícito.

Otros factores relacionados a lo anterior también deben ser tenidos en cuenta en tal estado de situación. La nueva dirigencia católica considera indispensable revertir la erosión de la base de su poder religioso. A lo largo de las últimas décadas, se ha cristalizado la pérdida del monopolio católico en la distribución de los bienes de salvación, frente al avance fundamentalmente de cultos evangélicos pentecostales que disputan exitosamente la “periferia” de fieles católicos.

En dos frentes de batalla está inserta la Iglesia Católica: en la ya mencionada lucha por la autonomía respecto a la esfera política y en la pluralización de ofertas en torno a los bienes de salvación, lo que también supone una competencia por imponer visiones de mundo y en las formas de relacionarse con lo sagrado.

Sintetizando, la actitud comprometida de algunos miembros del catolicismo durante el Proceso de Reorganización Nacional; el reclamo un número creciente de prelados por la híbrida posición asumida en torno a los reclamos y conflictos sociales – sobre todo durante el estallido de la crisis económica de 1995 – y “*el deseo de*

la mayoría de los obispos argentinos de que sus representantes actúen con una mayor autonomía frente al gobierno” (Diario Clarín: 2/12/96) por un lado; y la innegable diversificación de propuestas de salvación dentro del mercado religioso², por otro lado, son todos factores que estuvieron y están presentes en la decisión de alcanzar una mayor autonomía por parte de ciertas autoridades de la Iglesia Católica.

La propuesta de autofinanciamiento a través de los aportes de los fieles se inscribe entonces, en la afirmación de la lógica de salvación propia del catolicismo y en la pretensión institucional de regular e influir normativamente sobre las pautas de comportamiento de los creyentes, a partir de una concientización permanente de la importancia de las contribuciones para el sostenimiento de la Iglesia. Una vez más, monseñor Giaquinta es elocuente en ese sentido: “(...) está de por medio el ser de veras el discípulo de Cristo. Nadie, laico, religioso o clérigo, que no practique el desprendimiento de los bienes materiales según su propia vocación, podrá salvarse. Nadie que no viva la pobreza según el espíritu del Evangelio tiene derecho a recibir el Cuerpo de Cristo” (Diario Norte: 4/12/96).

“Por cierto, una buena catequesis sobre este asunto – el del desprendimiento de los bienes materiales – exigirá ir adoptando gestos e iniciativas concretas de desprendimiento, que hagan que la idea de la pobreza evangélica se vaya convirtiendo en los fieles en actitud habitual. Así, el pueblo cristiano se volverá protagonista de la reforma económica de la Iglesia” (Diario Norte: 4/12/96).

Con el intento de comprometer a los fieles en su sustento económico, la Iglesia Católica anhela imponer reglas de contenido normativo, que afirmada como ética propia de una religión de salvación, se inclina por el valor sagrado y no mundano de los bienes.

En la base de tal decisión, la conducción católica procura no renunciar a la disputa que mantiene con otras esferas de valor, tanto por organizar y orientar cotidianamente el comportamiento social, como por instalar su sistemático y coherente significado del mundo.

Las razones hasta aquí vertidas desde un ángulo religioso para comprender el fenómeno planteado no excluyen otro tipo de fundamentaciones. Sólo permiten discriminar la lógica específica y

particularmente religiosa que estuvo por detrás de las actitudes adoptadas. Seguramente el hecho de que la Iglesia Católica no se encuentre en una situación apremiante económicamente debe haber influido en los planteos enunciados tanto como la visualización del agotamiento del proceso de legitimaciones recíprocas.

Asimismo, también es pertinente un análisis desde la óptica político-institucional y de estilos de gestión. La renovación de la jerarquía que trajo aparejada una reformulación de las reglas de juego en la relación poder político-poder eclesiástico y el nuevo rumbo que monseñor Estanislao Karlic y su equipo impulsan dentro del culto católico, apuntan a otros enfoques y otras argumentaciones que ayudan en la comprensión y ordenamiento de los motivos que nutrieron el planteo de la Iglesia.

Del monopolio a la competencia: La pérdida de la centralidad religiosa en el ordenamiento del mundo moderno

No forma parte de los objetivos de este trabajo describir el proceso histórico que implicó el pasaje del mundo tradicional al mundo moderno. Lo que interesa remarcar en este punto es el conjunto de categorías teóricas weberianas que han sido utilizadas en el análisis del caso expuesto y que ayudarán a comprender en términos más globales (ya no para la relación Iglesia-Estado en la Argentina) algunas de las derivaciones del proceso de modernización.

Como ya fue planteado en la introducción, para Weber modernidad es sinónimo de racionalización creciente. Debido a la emergencia de múltiples instancias de regulación de la sociedad, la religión ha perdido la centralidad que poseía en las sociedades tradicionales para establecer los fundamentos del orden social.

Cabe aclarar aquí que, cuando se habla de un proceso correspondiente entre modernidad y racionalización, se hace referencia en primer lugar a un dominio cada vez mayor de las imágenes del mundo y de la realidad utilizando conceptos abstractos – racionalidad teórica. En segundo lugar, a una metodología aplicada en las conductas humanas y a una configuración de sus aspectos

prácticos a partir de una adecuación medios/fines – racionalidad teleológica o instrumental – o en base a valores racionalizados en acciones – racionalidad axiológica. La racionalidad que gira alrededor de la noción del cálculo constituye el rasgo distintivo y fundamental del capitalismo moderno en el pensamiento weberiano.

En el mundo premoderno, de la religión emanaban los postulados que legitimaban y/o explicaban los procesos históricos. En todas esas sociedades, la referencia a lo divino se imponía como fundamento del orden social. No había entonces diferenciación de órdenes o esferas. Los valores religiosos impregnaban al mismo tiempo la economía, la política y la vida privada (Aron 1990). La profecía se cumplía plenamente: la religión era la única legitimada para proporcionar un significado coherente y sistemático del mundo. Era la moral religiosa la única encargada de definir el bien, el mal, lo correcto, lo incorrecto, además del origen de la humanidad y el sentido de la vida humana.

Con el advenimiento de la modernidad y a partir de la ruptura con los lazos tradicionales, Weber destaca una diversificación de esferas asociada al proceso de racionalización como característica primordial de Occidente. Es posible concebir la política, la economía, el derecho, la ciencia, el arte, lo erótico independientemente de las fundamentaciones religiosas. Cada una de ellas encuentra su justificación, su legalidad y dignidad en la generación de sus propias normas y obligaciones internas, las que conducirán a tales esferas a institucionalizarse.

Es importante dejar señalado que los órdenes diferenciados de valor deben ser comprendidos en términos típicos-ideales, en el que *“las esferas de valor están agrupadas artificialmente en una unidad racional”* (Weber 1984: 527).

Estudiando la evolución de la racionalización en las esferas de la vida social (económica, jurídica, política, científica, artística, religiosa, erótica), Weber observa su carácter divergente, esto es, que cada una de ellas posee una legalidad interna, sus propias normas y obligaciones y *“se desenvuelve por su lógica inmanente particular”* (Cohn 1979: 141), que justifica su funcionamiento y por ello, no deben ser confinadas dentro de un mismo modelo de desenvol-

vimiento. No se trata de un recorrido necesario sino contingente, donde cada esfera transita por su propio proceso de racionalización.

Al introducir la idea de autonomía, Weber no pierde de vista la interrelación entre las esferas y los condicionamientos e influencias recíprocas. Sólo intenta marcar que en primera instancia, las fuentes explicativas de cada esfera deben buscarse en su propia lógica de funcionamiento, en los sentidos particulares que orientan la acción desde esa esfera. De modo ejemplificador, *“por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello característico lo reciben siempre éstas, en primer término, de fuentes religiosas. En primer lugar, el contenido de su evangelio y de sus promisiones”* (Weber 1984: 236). Así, las premisas para la comprensión de un fenómeno religioso se encuentran, en primera instancia, en la esfera religiosa. Esta afirmación implica entender en primer lugar los comportamientos religiosos desde un abordaje que desentrañe la lógica de funcionamiento religioso que está por detrás de ellos. Y en segundo término, analizar la intervención de otros órdenes de la vida (intereses políticos, económicos, científicos, etc.) que influyen y explican en forma complementaria aquel fenómeno religioso.

Como trasfondo, Weber está remarcando la multicausalidad de los procesos históricos por un lado, así como que ninguna esfera constituye en “última instancia” la base explicativa de todos los fenómenos, polemizando principalmente con Marx³, por otro.

Es así como desde la modernidad, la actividad humana comenzó a regirse por normas de comportamiento que parten de cada uno de sus diferentes órdenes de valor, los cuales intervienen en función de su incumbencia específica. La superposición de esas normas impartidas no está exenta del surgimiento de conflictos de valor, pues la racionalidad que gobierna cada esfera es diferente.

La racionalización e institucionalización permiten que tales esferas se provean de visiones de mundo y valores autónomos que gobernarán sobre las acciones humanas. Partiendo de la definición de que *“son los intereses, materiales e ideales⁴, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres”* y que *“las imágenes del mundo creadas por las ideas han determinado, con*

gran frecuencia, como guardaagujas, los railes en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses” (Weber 1984: 247), serán los órdenes de valor, en tanto estructuras normativas, los que interpretarán esos intereses. Aunque es derecho de los sujetos decidir los valores a escoger, sus deseos y motivaciones se hallan regulados por las esferas que de esa manera, median entre los intereses y las ideas (Schluchter 1981: cap. III “Value theory as a theory of value conflict”). De ese modo, los individuos asumen determinados compromisos que guardan estrecha relación con los padrones de conducta reclamados por aquellas estructuras normativas (Bendix 1970). En la misma línea argumental, la interacción de valores contrapuestos de las diversas esferas puede desembocar en situaciones de tensión y conflicto.

En ese marco, la religión perdió el monopolio de direccionar y transmitir las ideas que posibilitan el ordenamiento de las estructuras mundanas; la ciencia moderna se fue erigiendo como la encargada de explicar los comportamientos sociales y las acciones humanas en términos racionales y coherentes, despojados de misterios y fuerzas incalculables. Ese estado de cosas lleva a Weber a subrayar la relación inversamente proporcional entre el avance de la racionalidad y la centralidad de la religión en el ordenamiento del mundo social. *“La moderna forma de racionalización, al tiempo teórica y práctica, intelectual y teleológica, de la imagen del mundo y de la conducta en la vida ha tenido la consecuencia universal de que la religión se haya visto relegada al terreno de lo que, desde el punto de vista de la conformación intelectual de la imagen del mundo, es irracional, y ello con tanta mayor intensidad cuanto más progresaba ese tipo particular de racionalización”* (Weber 1984: 247-248).

Complementariamente, aquellos órdenes de valor se han establecido como campos diferenciados y por lo tanto, con una autonomía (*Eigengesetzlichkeit*) en la lógica de su funcionamiento.

Siguiendo la categorización planteada por Rogers Brubacker (Brubacker 1984: cap. 2 “The nature and limits of rational action”), la autonomía debe ser entendida en tres sentidos:

- **Autonomía causal:** las acciones dentro de una esfera se desenvuelven en concordancia con sus leyes internas.
- **Autonomía axiológica:** hace referencia a los valores intrínsecos de cada esfera que dan sustento a su dignidad.
- **Autonomía normativa:** supone la explicitación de normas y obligaciones propias.

La conformación de legalidades internas que justifican cada esfera de la vida social y sustentan la autonomía que éstas han adquirido es un fenómeno enraizado al proceso de racionalización de la civilización occidental moderna y, por lo tanto, no debe ser soslayado a la hora de su comprensión.

No sería descabellado agrupar por un lado, los campos regidos por una racionalidad instrumental (*zweckrational*): **la economía** (se sustenta en las previsible, calculables e impersonales leyes del mercado), **la política** (su administración burocrática imparte reglas objetivas y generales, sin contemplación de valores), **el derecho** (las leyes basadas en un fundamento positivo y ya no más divino, se legitiman en el uso de procedimientos lógicos) y **la ciencia**⁵ (corresponde a ella la generación de conocimientos racionales a través de mecanismos causales, para explicar lo que acontece en el mundo).

Por otro lado, estarían las esferas que se nutren de una racionalidad valorativa (*wertrational*): **la religión, la estética, la erótica**, dirigidas las tres por la creencia y el compromiso con determinados valores. Los fines están compuestos de valores que orientan la elección de los medios, independientemente de sus consecuencias.

En definitiva, lo que Weber buscaba señalar es que con el avance del proceso de racionalización, las sociedades tomarían decisiones económicas cada vez más en base a la racionalidad económica, mientras que los individuos orientarían su conducta cada vez más en función de una racionalidad práctica, ya sea teleológica (relación medios-fines) o axiológica (en virtud a valores que se traducen en actos racionales). Los eventos de la cotidianeidad en forma creciente se verían envueltos en la combinación e interacción de esferas que los orientan y determinan su andar.

Es en ese marco que la modernidad supone una moral religiosa relegada a ser una esfera más entre otras tantas dentro del análisis

weberiano. No sólo debe competir con la política, la economía y con la ciencia⁶; también se enfrenta ante las esferas estéticas y eróticas que ofrecen bienes de salvación intra-mundanos⁷ (Weber 1984: “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”).

Le correspondería a la religión, entonces, la misión de dar respuestas a las búsquedas de sentido individuales y no racionales, o a aquellos elementos que las otras esferas, desde su racionalidad, no han logrado explicar. Lo cierto es que la ley deja de ser sagrada. La economía en general y las acciones económicas de los individuos en particular, pasan a regirse por la lógica de funcionamiento que determina el alcance de los fines racionalmente perseguidos – la ganancia. La política busca construir consensos fuera de la legitimidad religiosa, a partir de procedimientos propios de la lógica política; su administración funciona en base a reglas racionales y no fraternales. Las producciones artísticas ya no son realizadas por un designio divino sino por puro interés y amor al arte. Al espacio de la vida privada, de la intimidad del individuo, explica Weber, debió recluirse la religión.

A todo ello debe agregarse que también la esfera religiosa es atravesada por el proceso de racionalización. Procurando otorgarle un sentido a la humanidad, la religión se fue despojando de los aspectos mágicos, estableciendo una doctrina y racionalizando sus mensajes de salvación. Así, la ética religiosa fue perdiendo el elemento extraordinario que caracterizaba el actuar del mago o del hechicero en las comunidades religiosas primitivas. En el contenido práctico de los procedimientos a seguir para alcanzar la salvación, la religión pretende orientar normativamente las conductas humanas en el día a día. Lo sagrado se rutiniza y busca guiar la cotidianidad de los individuos que persiguen la salvación. Es en ese terreno donde se vislumbrarán conflictos entre los órdenes de valor.

Como fue anticipado, la tensión entre las diferentes esferas se establece en el plano de la incompatibilidad o de no correspondencia entre las lógicas y orientaciones de sentido para la acción que impulsa cada una de ellas, y en la competencia por regular mayores segmentos de la vida social. Desde la lógica de la racionalidad instrumental que orienta las acciones en la esfera económica,

cualquier ingrediente de valor que se pretenda incorporar será identificado como irracional. A su vez, para la racionalidad valorativa de la esfera religiosa, toda acción que se rija únicamente por la adecuación medios-fines no supondrá otra caracterización que no sea irracional.

Estamos frente a un conflicto – perpetuo, al menos dentro de la modernidad – entre una racionalidad formal y otra sustantiva, entre dos racionalidades que interactúan al entrecruzarse las normas que parten de las órdenes de valor. La utilidad, el poder, la caridad, la verdad, la belleza, son elementos identificables a las esferas, que brigán entre sí para ejercer su dominio sobre las conductas humanas (Roth & Schluchter 1979: 11-64). Aquella tensión se hace más intensa con el avance del proceso de racionalización, en tanto es éste quien hace más explícita y conciente la autonomía y la legalidad interna diferenciada de cada esfera. Debido a que ninguna esfera detenta la propiedad de arbitrar los enfrentamientos entre las normas immanentes de las órdenes de valor, el conflicto se vuelve irresoluble (Brubaker 1984: cap. 3 “The ethical irrationality of the world”).

Es en definitiva una confrontación entre valores. Quizás donde más claramente quede expuesto tal conflicto es en la clásica exposición weberiana acerca de la disyuntiva entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, entre un actuar sustentado en lo que la conciencia transmite como valores éticos, despojado de cualquier noción de cálculo y factibilidad, y liberado de las consecuencias de tal proceder por caberle a Dios la responsabilidad de los actos, y otro que asume la responsabilidad de los mismos pero le es irrelevante su contenido moral⁸. La tensión también se hace presente en la pugna entre la religión, que busca dar un sentido ético al mundo, y la ciencia, que en su pretensión de conocimiento racional rechaza toda exigencia ética y tiende a eliminar tal sentido a la existencia. *“Allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece plena la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige en un sentido ético”* (Weber 1984: 553). Y dentro del propio campo de la ciencia, en el dualismo entre

juicios de valor y juicios de conocimiento que remite a planos de validación diferentes (Weber 1973b).

En síntesis, Weber observa una correlación entre el proceso histórico de racionalización, la autonomización e institucionalización de las esferas y la intensificación de los enfrentamientos entre éstas. Por ello, la diversificación de las esferas de valor no debe ser interpretada sin las consecuencias que trae aparejadas y que guardan estrecha conexión con ellas: el surgimiento de tensiones y conflictos a la hora de competir por regular las conductas y orientar las acciones de los individuos. Esa yuxtaposición de racionalidades y valores “*no surge de un dominio ideal separado del mundo de la acción sino que procede directamente de campos promovidos a la independencia por el despliegue de sus respectivas sistemáticas internas*” (Orlandi y Aronson 1995: 133).

Los antagonismos descritos, es menester aclarar, no están concebidos ni en un plano metafísico ni en un plano empírico, sino en el típico-ideal. Esta advertencia indica que pueden ocurrir en el terreno de la realidad, si se dan ciertas condiciones. Una vez más, su utilidad se centra en evaluar el grado de proximidad que una situación histórica reporta de ellos.

Lo religioso ante el dilema de la doble pluralidad

El desarrollo teórico expuesto permite vislumbrar el poder interpretativo del esquema weberiano en el caso expuesto. Los supuestos de la legalidad interna de las esferas de valor, la tensión creciente entre ellas a medida que se hace más conciente y expuesta su diferenciación, los valores divergentes que rigen en los distintos órdenes y que entran en conflicto, son todas cuestiones que fueron surgiendo en la explicación y el análisis comentado.

En términos generales, la teoría de la racionalización weberiana brinda un pertinente corpus explicativo de la civilización occidental moderna. Pero, ya en el terreno de las reflexiones finales, desearía aclarar que ella no debe ser leída más allá de lo que ha sido su punto de referencia como centro de análisis y estudio: el capitalis-

mo moderno occidental. Quiero decir que ni las sociedades ajenas a ese proceso se encuentran en un estadio anterior al cual indefectiblemente deberán llegar, ni la racionalización será desde la modernidad hasta la eternidad quien mejor dé cuenta del desarrollo de la historia occidental. Apenas encarna un fragmento de la larga Historia universal. “*La sociología weberiana no ofrece una teoría de la evolución universal sino una comprensión del desarrollo histórico de Occidente*” (Schluchter 1981: 24). La traspolación de sus conceptos y categorías estaría expresando no tanto la aplicación de la metodología weberiana en la producción del conocimiento científico, sino una mala interpretación acerca de la misma.

Como últimos comentarios, dejaré planteadas algunas afirmaciones sobre la situación religiosa argentina actual y otros interrogantes en torno al pensamiento weberiano.

En los albores del siglo XXI, el campo religioso⁹ se encuentra sumergido en un estado de doble pluralidad, expresión del reinante “*politeísmo de los valores*” (Orlandi y Aronson 1995: 11). Compite con otros campos en el terreno de las mediaciones sobre la vida social y la imposición de cosmovisiones “*que aspiran a una validez excluyente (...)*” (Orlandi y Aronson 1995: 11). En ese sentido, los límites entre las áreas de ejercicio de influencia de las distintas esferas se hacen difíciles de trazar ya que están en permanente redefinición. A su vez, el carácter impreciso de sus fronteras que acompaña aquel estado de pluralidad acentúa el fenómeno de la competencia. Una vez más, la disputa entre la ciencia, en este caso la medicina, y los cultos de sanación en la cura de los cuerpos, se presenta como una lucha entablada entre la cura técnica y la cura mágica que practica cada campo respectivamente (Mallimaci 1994).

Por otro lado, se ha ido acentuando el proceso en el cual el catolicismo ha perdido el monopolio para sólo conservar la hegemonía en el campo religioso. La religión, que con anterioridad a la modernidad, era la única fuente originadora de los fundamentos de la vida social, sufrió la diferenciación de otros órdenes de valor que a partir de ese momento le disputaron la hegemonía de aquella función. A su vez, la Iglesia Católica, décadas atrás única depositaria de la relación con lo divino, ha visto crecer el número de

adeptos a otras iglesias cristianas y a grupos que proponen una diferente relación con el mundo de lo sagrado. A la competencia entre esferas debe añadirse la competencia entre grupos religiosos, que en conjunto diseñan un mapa de doble pluralidad. Tales pluralidades de valores, competencias múltiples y superposición de opciones de salvación, mundanas y extra-mundanas, son indicadores de una reestructuración del campo religioso y simbólico.

Ahora bien, cuáles son los valores más adecuados a escoger; quién determina esa elección. No siendo responsabilidad de la esfera científica, dentro de la lógica weberiana, tamañas determinaciones, desaparecen los criterios objetivos y racionales que señalan el compromiso a asumir ante las pluralidades ofrecidas. Compartiendo el análisis de Roger Brubaker (Brubaker 1984: cap. 3), es pertinente remarcar que aquellos fines que Weber establece como eslabones propios de la máxima racionalidad instrumental no tienen en sí mismos una validación racional. Queda claro su planteo referido a la adecuación racional de los medios en relación a los fines. Pero los fines que un agente se propone perseguir pueden estar basados en una total irracionalidad, más allá de que utilice los procedimientos más adecuados para alcanzarlos. Esa falta de fundamentación de los fines hace que, aún en el paradigma de la racionalidad extrema, se dé lugar a una cuota de irracionalidad.

No sería aventurado afirmar entonces que el avance de la racionalidad no presume de ninguna manera el retroceso de la irracionalidad. El crecimiento del primero puede derivar en el crecimiento del segundo. Muchas veces, los hallazgos científicos son acompañados de “descubrimientos” de amplias lagunas que no encuentran explicación alguna. En términos de Giddens, la humanidad es conciente y ha generalizado esa conciencia de las limitaciones propias de los sistemas expertos¹⁰, lo cual supone un terreno de riesgos y peligros expandidos por la modernidad (Giddens 1990). También aquí se cristalizan situaciones de tensión, entre las demandas crecientes de significados coherentes ordenadores del mundo cotidiano por parte de las sociedades contemporáneas y la imposibilidad de respuestas científicas logradas.

A pesar de la creciente racionalidad, vemos que ésta no logra invadir totalmente las esferas de la vida humana. Si bien como dice Weber, el mundo de hoy no se rige por designios divinos, existen intersticios en la vida privada y pública provistos de elementos religiosos, mágicos y fuera de la lógica racional que no dan señales de desaparición. El mismo Weber contempló la posibilidad de que en cuestiones esenciales, el ser humano pudiera encontrar respuestas a través de decisiones arbitrarias, individuales e incondicionales.

Es en esos resquicios donde aparecen estructuras mentales y comportamientos religiosos. Ante situaciones desafortunadas, desastres a nivel planetario o simplemente acciones inesperadas en la vida real, los conceptos de fortuna, destino u otros de índole mágico-religiosa se presentan como más eficaces a la hora de “explicar” los acontecimientos.

Y no sólo en esos contextos: ante un cotidianidad oprimida cada vez más por el dominio de la racionalidad y frente a cierto grado de insatisfacción por la forma en que se desarrolla la vida de todos los días, se revelan valores de la existencia humana ajenos a la lógica del cálculo. Huyendo de la rutina mundana, surgen expresiones del campo religioso, estético y erótico que además de funcionar como “desenchufes” de la realidad, desafían todos los esfuerzos de cálculo racional.

Las religiones *“proporcionan interpretaciones y proveen sentidos de vida justamente allí donde la política, la economía y la técnica alcanzan su límite.*

La existencia humana no queda satisfecha ni puede reducirse, a la esfera instrumental del poder, del dinero o de los dispositivos de la acción. Las decisiones colectivas, el consumo individual y las manipulaciones de la realidad sólo cubren el ámbito de lo imprescindible para vivir. Pero no contestan las preguntas que dan sentido a la existencia...” (Brunner 1994: 48).

Las últimas afirmaciones me inclinan a pensar en la religión como una esfera que continúa proporcionando sustento a ciertas cuestiones también existenciales en la vida actual, más allá del ya mencionado reemplazo de la cosmología religiosa por el conocimiento científico. En tanto este último no logre abarcar la totalidad

de los eventos universales en sus explicaciones – algo que resulta imposible de concretar – la aparición de inseguridades, dudas e incertezas vehiculizarán el acceso a lo trascendente.

La racionalidad se combina con lo no racional y como un sistema de cortocircuitos, orientan en su interacción los comportamientos de los individuos en la actualidad. Es un patrimonio social e individual la determinación de utilidad y el modo de uso de ambos. Claro que cuando la humanidad elabore concientemente esa decisión, la racionalización habrá dado un paso más entre nosotros.

Notas

¹ Sintéticamente, el ‘plan Compartir’ plantea la necesidad de compartir los bienes o ponerlos a disposición de la Evangelización, ya sean “talentos, tiempo o dinero”. La búsqueda de un mayor espíritu de comunión de los bienes para alcanzar “un proceso de reforma económica en la Iglesia Católica argentina, basado en el sostenimiento integral y permanente de la obra evangelizadora”, tuvo como fundamentó a las orientaciones conciliares. El Concilio Vaticano II estipuló que “*las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio (...)*” (Constitución pastoral *Gaudium et Spes* N° 76, citada por la Carta Pastoral “Compartir la multiforme gracia de Dios”. 1998. CEA).

² El concepto de mercado religioso es extraído de Pierre Bourdieu (Bourdieu 1993). Se define como un espacio imaginario donde se produce una disputa “entre agentes e instituciones productoras y distribuidoras de bienes simbólicos de salvación por un lado, y los sectores sociales que “compran” aquellos bienes según el juego de la oferta y la demanda” (Mallimaci 1996).

³ También Weber polemiza con Nietzsche al criticar el determinismo psicologista arraigado en su pensamiento (Cohn 1973; Weber 1984: “La ética económica de las religiones universales”), pese a coincidir en cuanto a la inexistencia de un sistema valorativo intrínseco en el mundo.

En cuanto a las discrepancias con el planteamiento de Marx, basta citar algunos clásicos pasajes de las obras marxistas para exponer la disímil línea de pensamiento en relación a Weber: “*el conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la*

que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia" (Marx 1970: 37).

En contraposición a los principios de la filosofía hegeliana, Marx concluye: "*La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento*" (Marx 1985: 26). "*Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando en base a ella todos sus diversos productos teóricos y formas de conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.*" (Marx 1985: 40).

Ni la economía ni ninguna otra esfera goza de la potestad de erigirse como la base real de una formación social en Max Weber, quien insistentemente cuestionó las posturas basadas en determinismos unívocos.

⁴ Intereses materiales son aquellos que conciernen a la salud, felicidad, bienestar; mientras que los intereses ideales hacen referencia a los deseos y necesidades espirituales y de sentido de los seres humanos (Schluchter 1981: cap. IV).

⁵ Tomada desde el punto de vista intelectual, en la cual los individuos buscan cultivarse en el camino a la autoperfección, la ciencia y de algún modo también la política podrían ser interpretadas desde una lógica valorativa y por lo tanto, consideradas como *wertrational* (Weber 1984: "Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo").

⁶ La disputa con la esfera científica es evidentemente inevitable en tanto la ciencia moderna compite con la religión en la potestad de generar y dar explicaciones coherentes y sistemáticas de los acontecimientos del mundo. Los mecanismos causales desde los cuales Weber enfatiza que la ciencia debe basarse para ordenar y explicar el universo mundano, son los causantes de la pérdida de sentido, del desencantamiento del mundo, y no hacen más que entrar en oposición con el cosmos de la ética de la compensación desde el cual la religión busca darle un significado al mundo (Roth & Schluchter 1979: 11-64).

Aún sosteniendo que la ciencia ha avanzado gradualmente sobre el dominio que con anterioridad le era propio a la religión (Aron 1990), vemos que lo gradual nunca alcanzó lo total: el conflicto por la legitimidad conferida para proporcionar respuestas sobre aquellas cuestiones aún no comprendidas entre ambos universos ha persistido.

Por otro lado, es importante destacar que en el papel que destina para la ciencia, esto es, el de brindar explicaciones racionales sobre los eventos de la realidad, Weber establece los límites de la producción y del accionar científico y demarca su legalidad interna. En el pensamiento weberiano, la ciencia no está legitimada para conceder visiones del mundo, ni para fundar juicios de valor que sirvan como orientadores de la acción.

⁷ Tanto la esfera estética como la erótica se vieron sometidas al proceso de racionalización. Se despojaron de los lazos que las ligaban a las fuentes religiosas y al ofrecer una liberación intra-mundana, debieron y deben soportar la hostilidad de las religiones de salvación. Analizando la esfera erótica, Weber indica que la “sensación de liberación intramundana respecto de lo racional, de triunfo gozoso sobre ello, se correspondía en su radicalismo con el rechazo, también inevitablemente radical, de cualquier tipo de ética extra o supramundana de salvación en la que pudiera ensalzarse el triunfo del espíritu sobre el cuerpo (...)” (Weber, 1984: 549).

⁸ Me alejaría del tema si expongo con profundidad el contexto en el que Weber propone esta disyuntiva. Para quien desee interiorizarse en las lógicas contrapuestas de tales éticas ante las cuales un político debe enfrentarse, véase: Weber, Max. 1967. *Ciencia e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

⁹ Pierre Bourdieu define el concepto de campo como “espacio estructurado de posiciones” (Bourdieu 1990), el cual tiene un capital simbólico determinado y propiedades específicas, irreductibles a las de otros campos.

¹⁰ Giddens define a los sistemas expertos como aquellos “sistemas de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en que vivimos” (Giddens 1990: 37).

Referências bibliográficas

- AGUILAR VILLANUEVA, Luis. 1988. “En torno al concepto de racionalidad en Max Weber”. In: Olive, León (org.). *Racionalidad en ética, política, ciencia y tecnología*. México: Siglo XXI.
- ARON, Raymond. 1990. *As etapas do pensamento sociológico*. Brasília: Editora Universitaria de Brasília.
- BENDIX, Reinhard. 1970. *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOURDIEU, Pierre. 1990. *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.
- _____. 1993. *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- BRUBAKER, Roger. 1984. *The limits of Rationality. An essay on the social and moral thought of Max Weber*. London: George Allen and Unwin.
- BRUNNER, José Joaquín. 1994. *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile: Planeta.
- COHN, Gabriel. 1979. *Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber*. São Paulo: Queiroz Editor.
- COHN, Gabriel (org.). 1997. *Weber*. São Paulo: Editora Ática.
- Diarios Clarín (2/12/1996, 3/12/96, 5/12/96 y 2/8/98); El Tiempo (25/11/96); La Nación (1/12/96 y 2/12/96); La Nueva Provincia (3/12/96); La Unión (2/12/96); Norte (4/12/96); Popular (20/11/96 y 2/12/96).
- Carta Pastoral “Compartir la multiforme gracia de Dios”. 1998. CEA.

- GIDDENS, Anthony. 1990. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- MALLIMACI, Fortunato. 1994. "Pluralismo religioso en la Argentina: de la homogeneidad a la diversidad" (mimeo).
- _____. 1996. "Protestantismo y política partidaria actual en Argentina. Del campo religioso al campo político: las nuevas fronteras y legitimidades". In: Tomás Gutiérrez (org.) *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe*. Lima: CEHILA.
- MARX, Carlos. 1970. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón Editor.
- _____. 1985. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos-Editorial Camargo.
- ORLANDI, Carlos y ARONSON, Perla. 1995. *Metodología y epistemología en Weber*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Buenos Aires.
- RITZER, George. 1993. *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw-Hill.
- ROTH, Guenther & SCHULCHTER, Wolfgang. *Max Weber's Vision of History. Ethics & Methods*. 1979. California: University of California Press.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*. 1981. California: University of California Press.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. 1944. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- _____. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. 1969. Barcelona: Península.
- _____. *Ensayos de sociología metodológica*. 1973a. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. *Metodologia das ciências sociais*. 1973b. São Paulo: Cortez Editora.
- _____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. 1984. Madrid: Taurus.
- ZEITLIN, Irving. *Ideología y teoría sociológica*. 1986. Buenos Aires: Amorrortu.