

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

# **La comunidad “extraordinaria”: fraternidad insular y experiencias de sentido en la mirada weberiana de la sociedad moderna.**

Victoria Haidar.

Cita:

Victoria Haidar (2009). *La comunidad “extraordinaria”: fraternidad insular y experiencias de sentido en la mirada weberiana de la sociedad moderna. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1225>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# La comunidad “extraordinaria”: fraternidad insular y experiencias de sentido en la mirada weberiana de la sociedad moderna

**Victoria Haidar**

El objetivo de esta contribución es explorar una arista del pensamiento weberiano sobre la comunidad. Un registro de las “apariciones” del concepto en esa obra permite distinguir tres usos. La comunidad es articulada como: a) *tipo ideal*; b) programa político y c) configuración empírica de la sociabilidad. En un texto proclive a la matización de las formas puras, estos usos aparecen usualmente entremezclados y oscilan entre dos niveles de análisis: uno “histórico-universal”, en el que el acento es colocado en las transformaciones macro-sociales y otro “subjetivo”, que atiende a los sentimientos y los posicionamiento del agente (de Marinis, 2008), a la “personalidad” y su relación con los órdenes de la vida (Hennis, 1987).

Nos referimos a “lo extraordinario”, un motivo incluido en los pliegues del pensamiento sobre la comunidad para calificar su acontecimiento, su temporalidad, la subjetividad que recluta, etcétera. Heterogéneas y diversamente sopesadas en la comprensión de la colisión entre “el mundo” y la religión, la “comunidad del ejército”, la “comunidad erótica” y la “comunidad de los virtuosos”, tienen algo en común: están atravesadas por rasgos que las desmarcan de un orden de cosas

“ordinario”, “rutinario”, “prosaico”, diferenciándolas de una existencia y una sociabilidad *usuales*, con las que, sin embargo, permanecen vinculadas.

En lo que sigue se recorren una serie de textos -el “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” (1987); “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” (1998a); “La metódica religiosa de la salvación y la sistematización de la conducción de la vida” (1998b) y “Economía y Sociedad” (1999)- con el objetivo de responder el interrogante implicado en la mera formulación de aquel motivo: ¿en qué estriba el carácter extraordinario de la comunidad? Para, a partir de allí, visibilizar sus “resonancias” sobre la problematización sociológica de la comunidad y, con ello, sobre la cuestión del sentido en la sociedad moderna.

## **I. La comunidad de los virtuosos**

Una de las categorías que estructuran la sociología weberiana de la religión está dada por la noción de “secta” una forma de sociabilidad configurada a partir del desarrollo de una religiosidad de virtuosos. Definida como: “una asociación voluntaria integrada exclusivamente por personas (idealmente) cualificadas en sentido ético-religioso, en la que se ingresa voluntariamente si se es aceptado en virtud de la *confirmación* religiosa” (1998a:268), la “secta protestante” motivó una reflexión relativa a la relación entre la “religiosidad” y la “cotidianeidad”, particularmente relevante para el motivo de esta contribución.

La circunstancia de que, al interior de esos grupos se haya desarrollado un “espíritu de fraternidad”, un “orgullo de casta” y una fuerte “cohesión interna” (1998a:286/287); hacen de ellos “comunidades”, en un sentido típico-ideal: “una relación social (...) en que la actitud en la acción social (...) se inspira en el *sentimiento* subjetivo (...) de los partícipes de *constituir un todo*” (Weber, 1999:33).

Para la economía discursiva weberiana, resulta fundamental la distinción entre “Iglesia” y “secta”. La primera es una institución orientada hacia la religiosidad de masas, de pertenencia idealmente obligatoria, controlada por funcionarios, “democrática” en el sentido de la accesibilidad universal a los bienes de la salvación y cuyo imperativo ético está direccionado a la “fraternidad universal” (Weber, 1987:534). La segunda, en cambio, es una asociación de afiliación voluntaria estructurada por un criterio particularista y que predica la fraternidad hacia adentro, es decir, sólo en relación al hermano en la fe:

“...una comunidad religiosa que por *su sentido y esencia* ha de renunciar necesariamente a la universalidad y basarse en el acuerdo libre de sus miembros. Tiene que actuar así porque posee un carácter aristocrático: la secta quiere ser una unión exclusivamente de las personas plenamente *cualificadas* en sentido religioso” (Weber, 1998b: 312/313).

El contrapunto que se establece entre el par “universalismo-democracia”, característico de la Iglesia, y el tándem “particularismo-aristocracia”, propio de las sectas, vuelve observable una de las marcas que hacen a la extraordinariedad de esta comunidad. La *subjetividad* que estas asociaciones presuponen y, a la vez, construyen, no es el “sujeto universal” que articula la Iglesia en términos abstractos: *todo individuo* (Weber, 1987:240), por el solo hecho de ser hombre se considera éticamente idóneo para acceder a los bienes de la salvación. El sujeto de la secta está privado de esa nota de universalidad. Es un individuo *cualificado* por la posesión de algún rasgo carismático,

“o en virtud de la predestinación divina desde la eternidad; o de la ‘luz interior’, o (...) de la capacitación pneumática para el éxtasis, o mediante la ‘lucha expiatoria’ y la ‘ruptura’ (...) o en virtud de otro carisma específico que le ha sido dado al individuo o que el mismo ha adquirido” (Weber, 1998b:313).

Para que el carisma produzca efectos debe ser reconocido: la cualificación ético-religiosa es *decidida* en función del “acuerdo libre” de los miembros de la secta que *selecciona* a sus miembros. No obstante el carácter personal del carisma, su cualificación depende de prácticas sociales, de una *performance* cuya condición “extra-ordinaria” sólo puede rebelarse en el mundo. Aunque el sujeto exhiba características “esenciales” para la cualificación siempre hay algo que escapa al ámbito de la subjetividad. El status del “hermano en la fe” se encuentra mediado por una decisión “democrática” e informada por el examen de la personalidad. En este sentido, Offe (2006:80) señala que el énfasis weberiano en los “procedimientos sociales” mediante los cuales los individuos adquieren calificación para el desarrollo de una actividad, está directamente vinculada con la relativa indefinición de aquello que, a pesar de su condición de “personas libres”, orienta y estructura sus comportamientos.

En su relación con los individuos, la secta, condiciona, además, *experiencias extraordinarias*. Si bien la confirmación depende de procedimientos racionales, no se encuentra despojada de todo irracionalismo. Hay algo de mistificación retenida en el hecho de que, a través de ella, se produce la

transformación de un “profano”, hasta entonces, no más que portador de un virtuosismo secular, en un individuo cualificado en sentido ético-religioso. El cambio de estatus es un acontecimiento, en parte condicionado por la acción y en parte mágico.

A la vez, la extraordinariedad de la experiencia que la secta depara a sus miembros radica en que, a través de ella, el individuo se hace *partícipe de un destino* y accede a las vivencias psicológicas ligadas a él. Ser “virtuoso” equivalía a estar destinado a la salvación y, por ello, a un goce reservado a pocos: la vivencia psicológica particularmente intensa de la gracia. En tanto certeza de salvación esta vivencia es una “experiencia de sentido” circunscripta temporalmente.

También la actuación del virtuoso estaba impregnada de excepcionalidad. Como se encuentra enraizada en el mundo, la oposición “extra-cotidiano” – “cotidiano” no resulta útil para calificarla. Aun cotidiana, es *extraordinaria* por oposición a lo *profano*, en dos sentidos.

En primer lugar, por “anti-natural” y subversiva de las disposiciones culturales “ordinarias”. Este asceta se “prueba” mediante la sistemática renuncia al naturalismo de los placeres sensoriales y de los bienes profanos. La actitud con la que se vincula con la cotidianeidad, es decir con la “economía” (Weber, 1998b:291), no es la característica del filisteísmo de cualquier burgués: contrariamente, “lo específico del puritanismo es el control ético racional de la ‘codicia’” (1998b:307).

En segundo lugar, por “transformativa”. El virtuoso somete la vida social “a una crítica completamente radical, ético-religiosa” (1998b:294/295). Ese *radicalismo crítico* lo emplaza en una posición de exterioridad respecto de la moralidad circundante, a partir de la cual se activa una dinámica transformadora explicada, en parte, por la noción de carisma. Este es la fuente de una “actividad creativa” orientada por ideales de valor personales de carácter “no cotidianos” que deja su marca en la realidad de la sociedad. Pero también porque en cuanto “instrumento de dios” el virtuoso desempeña en el mundo una tarea de “sacralizadora”.

Si del individuo pasamos al análisis del colectivo, la forma que emerge se recorta, también, como extraordinaria sobre un fondo de igualación. El desnivel entre el individuo abstracto y el virtuoso, encuentra un equivalente en el plano colectivo, saturado de connotaciones políticas. La Iglesia, en tanto satisface “motivos específicamente *plebeyos*” (1987:239) es, por ello, una religiosidad “democrática” y “de masas”. La secta, en cambio, des-iguala: incluye a los *cualificados*, repele a los

profanos y expulsa a los miembros cuya actuación no merece una nueva *confirmación*. Produce como resultado una “aristocracia” de virtuosos portadores de un “orgullo de casta”.

Finalmente, también es extraordinaria en cuanto introduce una excepción al principio societal del auto-interés, al segregar *fraternidad* entre sus miembros. Mientras el imperativo ético de la Iglesia estaba orientado hacia la “fraternidad universal” (Weber, 1987:534), la solidaridad sectaria constituye una moral sólo interna de socorro mutuo.

Como veremos en lo que sigue, la participación en el frente de batalla depara, también al individuo, una experiencia extraordinaria de fraternidad, de sentido y de participación en un destino.

## II. La comunidad del ejército

Incluida en el *Excursus* de su *Sociología de la Religión* (1987) con la finalidad de circunscribir la tensión entre el rechazo religioso del mundo y la esfera política, la “comunidad del ejército” exhibe, también, un carácter extraordinario que se desglosa en una serie de tópicos: la transformación de la subjetividad desde una existencia “profana”, filistea, hacia una existencia plena de sentido; la excepcionalidad de una fraternidad sustraída a la interacción cotidiana; el *pathos* del sacrificio y del destino.

La guerra genera *fraternidad* entre los combatientes y cualesquiera miembros de la comunidad política; su *kairós* exuda una solidaridad que es excepcional por oposición a lo cotidiano y a lo permanente. Pero, además, porque fusiona a los socialmente desiguales y se expresa en un sentimiento entrega y de sacrificio que incluye la posibilidad de la muerte. “La comunidad del ejército sobre el campo de batalla se siente hoy, como en los tiempos de los ‘seguidores de los jefes guerreros’, como una comunidad hasta la muerte: la comunidad más grande de todas” (Weber, 1987:538). Tanto “en el frente” como fuera de él, supera las “barreras de las asociaciones naturalmente dadas” (Weber, 1987:538) produciendo una disposición hacia el sacrificio, hacia la “compasión activa” y el “amor hacia el más necesitado” (1987:538). Esa fusión de los connacionales, excepcional en su entrega y promiscuidad, evocada por Weber y su esposa en las circunstancias de la Primera Guerra, se aproxima a la figura de un “cuerpo místico colectivo” (Losurdo, 2003:9).

Ese espíritu intenso de comunidad abrazó a Weber quién, como señalan Marianne (1988) y Mommsen (1985), se lamentó profundamente por no haber podido combatir en el frente. Esto, sin

embargo, no significó su exclusión de la fraternidad *ad hoc* generada por una guerra “grande y maravillosa” (informado por M. Weber, 1988: 521). Cumpliendo tareas administrativas al frente de un lazareto, destacó la solidaridad excepcional despertada por la guerra:

“Las impresiones que estoy teniendo aquí sobre nuestra gente son parte de lo que -una y otra vez- hace que la vida merezca vivirse, no obstante el hecho de que como organizador y oficial de disciplina de los hospitales de reserva militares en el distrito de Heidelberg realmente tengo que ver virtualmente *todos* sus lados desagradables. Hemos demostrado que somos una gran nación civilizada. Las personas que viven en una civilización altamente refinada y que después, fuera de allí, son iguales ante los horrores de la guerra (¡lo cual por cierto es inalcanzable para el negro senegalés) y que *sin embargo*, vuelven de la misma manera, tan *decentes* como es el caso de la gran mayoría de nuestra gente- esas personas, son genuinos seres humanos” (Weber, 13 de enero de 1915 en Weber, M.1988: 522/523)\*.

Esas impresiones, que exaltan el virtuosismo de *toda* la nación alemana frente al acontecimiento de la guerra; celebran la *movilización general* y la activación de una paleta de sentimientos -espíritu de sacrificio, solidaridad, orgullo nacional, etcétera- se aproximan a la comprensión de la guerra inspirada en la “razón de Estado” (Foucault, 2006), que impregna la lección inaugural de la cátedra de economía política de la Universidad de Friburgo. Mientras en “épocas normales”, el “instinto político” de las masas permanecía por “debajo del umbral de la conciencia”, el momento “excepcional” del enfrentamiento bélico, les ofrecía la oportunidad de “tomar conciencia de la importancia del poder nacional” (Weber, 1991:91).

En cambio, contrastan con las referencias contenidas en *Economía y Sociedad*, donde el autor destaca la escasa resistencia que son capaces de oponer las “masas” ante las pretensiones imperialistas de las capas dominantes; la cual se explica por su “intensa susceptibilidad” y porque, “a diferencia de otros interesados arriesgan subjetivamente mucho menos” (1999:678).

La guerra depara a los “proletarios” la oportunidad extraordinaria de sustraerse a la cotidianeidad prosaica de sus existencias, de asumir un riesgo que la “influencia emotiva” (1999:678) torna incalculable. El *pathos* del afecto que enrarece la evaluación racional de la situación en el frente,

---

\* Traducción de la autora desde la edición en inglés de la biografía de Max Weber escrita por su esposa Marianne.

desmontando el dominio del cálculo, ofrece, como contrapartida, una experiencia vital que desborda la lógica propia del sacrificio.

Frente a la pluralidad de sentidos que caracteriza a la modernidad, tensando y fragmentando al individuo, el combate constituye el único tránsito hacia la verdad *concreta* del sujeto. La guerra tiende a configurarse como una “meditatio mortis...una especie de ejercicio espiritual que permite eludir la banalidad y la dispersión de la cotidianeidad” (Losurdo, 2003:20). Al reinstalar la muerte en la existencia, transfigura la vida, proveyéndole un sentido auténtico.

Esta “transfiguración en clave espiritualista de la guerra” (Losurdo, 2003:17) no viene pre-determinada por la decisión del individuo ni por cualidad alguna que lo condicione para *héroe* o *mártir*. Al contrario, es el *kairós* de la guerra lo que atribuye al individuo “algo que es singular en su significación concreta...la percepción de un significado y de una sacralidad de la muerte que sólo es propia de él” (Weber, 1987:538).

Nuevamente, lo extraordinario se hace visible a partir de una oposición. Aquí, entre la “muerte ordinaria, simplemente inevitable” y la “muerte en el campo de batalla”, aunque también inexorable, “sagrada” por “situación masiva” que configura la guerra: “sólo aquí el individuo puede *creer* que muere ‘por’ algo” (Weber, 1987:539).

Si el rasgo que define a la nación es la existencia de un Estado inspirado en la voluntad de ser una gran potencia<sup>1</sup>, el ejercicio de la violencia que le es inherente encuentra su “dignidad autónoma” (1987:539) en la justificación de la muerte en guerra. La muerte “con el fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad”, es el “*pathos* específico” de la comunidad política. El poder de *hacer morir* y *dejar vivir* (Foucault, 2002), inherente al Estado, impregna entre los connacionales la “creencia específica, muy extendida, en un especial carácter sagrado” (1999:663). En 1914, la participación en la guerra venía exigida por motivos íntimamente ligados a la voluntad de potencia de Alemania: la defensa del propio “honor” y la necesidad de obedecer al *destino*<sup>2</sup>; un destino dado por “las luchas políticas comunes a vida y a muerte” (Weber, 1999:662).

---

<sup>1</sup> Ya en la lección inaugural de la cátedra de economía política de la Universidad de Friburgo, antes del comienzo de la Primera Guerra, Weber (1991) inscribía al Estado Alemán en una “lucha perpetua por el mantenimiento y robustecimiento” del “carácter nacional”.

<sup>2</sup> Weber, Max, *Deutschland weltpolitische Lage*, 27 de octubre de 1916, en *Zur Politik im Weltkrieg, Schriften un Reden 1914-1918*, comp. Por W.J. Mommsen, Tubinga, 1988; citado por Losurdo, 2003:32.



Ninguna “pretensión de prestigio” moviliza a las personas a relacionarse sentimentalmente. Sin embargo, la “comunidad erótica” también integra la saga de expresiones “mundanas” que amenazan con deponer a las religiones de salvación.

### III. La comunidad erótica

Frente a la explosión fraterna producida por la guerra, la unión generada por la relación erótica, es, al igual que aquella de los virtuosos, artefactual, en tanto se configura en la distancia respecto del “naturalismo sexual ingenuo” (Weber, 1987:547). La estilización de la relación amorosa es la expresión de un cultivo consciente del goce que, si bien alejado del naturalismo, permite a los hombres conectarse con su “pura animalidad” (1987:549), si bien “reinterpretada”, “transfigurada” (1987:547/549).

Para la masa convertida en ejército, la experiencia excepcional del riesgo y de la fraternidad era la consecuencia no calculada de la suspensión de la cotidianidad. En cambio, el “triumfo gozoso” sobre lo racional es el efecto del rechazo, deliberado, de cualquier ética extra o supra-mundana y, por ello mismo, vivido como “liberación” (Weber, 1987:549).

La comunidad erótica es extraordinaria en su *divergencia* y *oposición* frente a los valores de la cotidianidad, identificada con la economía y, aquí también, con el intelectualismo: a lo “pragmático” se opone la entrega sin ninguna finalidad práctica, a lo “racional” la pura animalidad y a lo “universal”, la singularidad intercambiable de *una* persona.

Esta relación produce un efecto de comunión que la distingue del individualismo de la sociabilidad cotidiana. La “penetración de las almas” (Weber, 1987:549), genera, al igual que la guerra, despersonalización, una experiencia de unidad, de disolución de lo individual próxima a la unión mística.

“(L)a inmensidad sin límites de la entrega simboliza aquí el significado incomparable que esta persona tienen en su irracionalidad para esta otra y sólo para esta otra (...) la riqueza valorativa de la relación misma, se basa en la posibilidad de una comunidad que es sentida como un total hacerse uno, como un desvanecimiento del ‘tú’, y es tan poderosa que se la explica (...) *sacramentalmente*” (Weber, 1987:550)

La competencia que el erotismo representa *vis à vis* la religiosidad de salvación reside en el carácter mistificado de la unión que produce. Al igual que la religión, ofrece una “salvación”, una trascendencia frente a la racionalidad y la rutina cotidiana (Bologh, 1987:244) pero bajo la forma de un misticismo profano que no evoca ninguna abstracción.

El “total hacerse uno” (1987: 550) de la relación amorosa hilvana otras dos marcas que la tornan extraordinaria: el *pathos* del destino y el del sentido auténtico de la existencia. Sólo a través de ella, el individuo accede a una experiencia de sentido: “se siente injertado en el núcleo de lo auténticamente viviente” (1987:550). Se trata de una experiencia extraña a la racionalidad, opuesta a las “frías manos esqueléticas de las estructuras racionales como al embotamiento de la rutina cotidiana” (Weber, 1987:550). El emplazamiento los individuos en la relación erótica no obedece a causalidad alguna sino que inscribe en el *pathos* del destino, de la “arcana predestinación mutua” (1987:551), de aquello que siendo inaccesible al esfuerzo intelectual sólo puede ser *vivido*. No hay razón ética para la unión: es el destino el que une las dos almas, haciéndolas recíprocamente significativas. Ese fundamento se contagia a la relación, configurándola como esencialmente amoral, irracional (Bologh, 1987:244).

#### **IV. Conclusiones**

El análisis de estas tres formas de comunidad, nos confrontó con unos individuos, una sociabilidad y unas experiencias subjetivas que en el *continuum usual* de los órdenes sociales modernos se recortan como extraordinarias. Ello se visualiza, en todos los casos, a partir de un *juego de oposiciones*, entre: lo universal-abstracto/lo particular-concreto; la cotidianidad/lo extra-cotidiano; el cálculo/la entrega; lo racional/lo irracional (afectivo/mistificado); el conocimiento/la vivencia; el auto-interés/la fraternidad; la diferencia de clases/la igualdad; lo filisteo/lo espiritual; la decisión/el destino; el desenfreno/la renuncia; lo permanente/lo transitorio; el conformismo/el ánimo de transformación; el sinsentido/el sentido. En este binarismo el segundo término califica a las relaciones comunitarias y a los sujetos y las experiencias subjetivas condicionadas (facilitadas, presupuestas) por esa sociabilidad.

En los tres casos, la comunidad se encuentra asociada con el *pathos* del destino y del *sentido* de la vida. El individuo consigue acceder a la experiencia extraordinaria del sentido porque los tres colectivos que son la secta, el ejército en el frente y la relación erótica, lo “conectan”, lo hacen partícipes, de *un destino*. La inscripción en ese registro, siempre trascendente y supra-individual, se produce a

partir de la producción y administración “comunitaria” de un repertorio de *vivencias*, algunas, místicas.

La secta, a través de las prácticas que le son inherentes, provee al virtuoso la vivencia de la gracia y, con ella, la experiencia de sentirse salvado. Si bien la salvación es un *destino* la contribución específica de la secta consiste en administrar las vivencias y los comportamientos extraordinarios que se ofrecen y se imponen a quienes son parte del *convoy* de los “salvados”. La participación en la comunidad de la guerra provee al ciudadano una razón auténtica para vivir atada a la inscripción en un *destino histórico*. También la relación erótica emplaza al amante en una experiencia de sentido extraordinaria, producida por destinación recíproca involuntaria.

En todo caso, las relaciones sociales y de las experiencias subjetivas que irradian de estas formas de comunidad son “extraordinarias” porque, inscritas en las esferas sociales de la modernidad, introducen una *exterioridad*, una marca de otros órdenes, temporalidades, registros, a través de la cual el individuo consigue acceder a una experiencia de sentido. Sobre la *reiteración* societal que hilvana universalismo, cálculo, auto-interés, pragmatismo, mecanización/rutinización, expulsión de la muerte a los confines de la vida, sinsentido, etcétera, se *suceden* fraternidades efímeras; críticas radicales; acciones in-calculadas; vivencias místicas; experiencias de des-individualización; subversión de valores; re-conexión con la animalidad; etcétera. El individuo, sabiéndose y sintiéndose parte de un todo que lo abraza (la secta, el ejército, la relación amorosa) y, por ello mismo, inscripto en el *destino* cuya realización esas asociaciones expresan, resulta, en/por sus prácticas y experiencias (la ascesis, la transformación del mundo, la entrega in-calculada, el goce animal), *singularizado*. Las operaciones de abstracción, universalización e igualación propias de la sociedad de masas, capitalista y democrática, no consiguen procesar totalmente al sujeto quién por su participación en una comunidad, consigue experimentar el sentido de “su” vida y de “su” muerte. Paradójicamente, el sentido *del individuo*, viene dado por su inscripción en un destino: siempre colectivo e irracional.

## Bibliografía

- Bologh, Roslyn Wallach (1987). "Max Weber on Erotic Love: a feminist inquiry" en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin.
- Foucault, Michel (2002). *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad, t. 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- -(2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hennis, Wilhelm (1987). "Personality and life orders: Max Weber's theme"; en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin.
- Losurdo, Domenico (2003). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Buenos Aires: Losada.
- Mommsen, Wolfgang (1985). *Max Weber et la politique allemande 1890-1920*. Paris: PUF.
- Mommsen, Wolfgang (1987). "Personal conduct and societal change. Towards a Reconstruction of Max Weber's Concept of History", en Scott Lash y Sam Whimster, *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen & Unwin.
- Offe, Claus (2004). "Max Weber: ¿Soluciones autoritarias a la jaula de la servidumbre?", en Claus Offe, *Autorretrato a distancia. Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América*. Buenos Aires: Katz.
- Weber, Marianne (1988). *Max Weber. A biography*. New Jersey: Transaction Books.
- Weber, Max (1987) [1921]. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Vol. I y II, Madrid: Taurus.
- Weber, Max (1998a) [1906]. "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.
- Weber, Max (1998b) [1921]. "La metódica religiosa de salvación y la sistematización de la conducción de la vida", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo.
- Weber, Max (1999) [1921]. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1991) [1920]. "El Estado Nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de cátedra (1895)", en Joaquín Abellán (ed.), *Max Weber. Escritos Políticos*. Madrid: Alianza Editorial.