

Cultura, estructura, comparación. Modernidades múltiples y la actualización de la sociología de Max Weber

Culture, structure, comparison. Multiple modernities and the updating of Max Weber's sociology

Thomas Schwinn

Universidad de Heidelberg

Traducción de Celso Sánchez Capdequí

RESUMEN

Este artículo intenta analizar el alcance de la teoría de Max Weber en el contexto global de nuestra sociedad. Se busca en ella las herramientas para explicar los hechos sociales de acuerdo con las variaciones que incluye cada marco social. Se trata de una reflexión sobre los límites de las teorías sociales que dependen una lógica universal de desarrollo. El objetivo sería incidir en la teoría de Weber para criticar los modelos universales de la teoría clásica de la modernización y reconstruir la investigación sociológica desde el punto de vista de la metodología comparativa.

PALABRAS CLAVE: Modernidad, cultura, modernización, tipos ideales y variaciones

ABSTRACT

This article intends to analyze the extent of Max Weber's theory in the global context of our society. It searches in it the tools to explain the social facts according to variations that include each social frame. It deals with a reflection on the limits of the social theories that depend on a universal logic of development. The aim would be to stress on Weber's theory to criticize the

universal models of classical theory of modernization and reconstruct the sociological research from the point of view of comparative methodology.

KEY WORDS: Modernity, culture, modernization, ideal types and variations

Una crítica al planteamiento de las modernidades múltiples ilustra su malestar con esta teoría con el siguiente argumento: “Encontramos algunas diferencias en la vida cotidiana de diferentes poblaciones: en los ritos que realizan, en las divinidades (si las hubiera) que consagran, en las fiestas que celebran, en la alimentación que siguen, etc. Sin embargo, la experiencia vivida por la típica doctora/mujer de negocios/oficinista/trabajadora industrial china de Singapur probablemente se asemeja, en mayor medida, a la de su equivalente anglosajona (o francesa o sueca, etc.) habitante de cualquier parte del mundo que a la de una típica campesina originaria que vive en una de las provincias más pobres del oeste de China o a la de sus propios ancestros que emigraron a Singapur tres generaciones antes. Si las modernidades múltiples estuvieran en lo cierto, las raíces culturales debieran separar a los chinos étnicos más de sus homólogos occidentales que de otros; si la teoría de la modernización fuera correcta, esperaríamos una mayor homogeneidad dentro de los grupos socio-económicamente semejantes que entre poblaciones de un origen étnico y civilizacional similar, si bien sujetos a niveles enormemente diferentes de desarrollo. La evidencia a la mano (.....) habla claramente en favor de la segunda proposición” (Schmidt 2007: 223).

No tenemos obligación de aceptar esta valoración, pero, al mismo tiempo, se pueden abordar a las preguntas que en ella ocupan un lugar relevante: ¿qué diferencias hacen real una diferencia?; ¿están a un mismo nivel las del grado de desarrollo tradicional versus moderno y las variaciones?; ¿las diferencias culturales tienen un significado contrario a las dinámicas estructurales, en concreto, económicas?; ¿en qué ámbitos se identifican las diferencias y los rasgos comunes, los de los modos de vida, los del dominio del orden o los de los ámbitos culturales? Los conceptos de que disponemos nos permiten reconocer diferencias; separan lo importante de lo no-importante. En la medida en que la modernidad se expande globalmente será más difícil de entender convincentemente, desde el punto de vista conceptual, los rasgos compartidos y las diferencias. Ante esta cuestión en la teoría sociológica apenas existe conciencia del problema y, por ello mismo, tampoco existe propuesta categorial

alguna. Las grandes teorías se han dedicado, desde su surgimiento, a la problemática de la transición de la sociedad premoderna a la modernidad y, a tal fin, han proporcionado numerosas diferencias conceptuales: tradicional-racional, mecánico-orgánico, sociedades segmentarias-estrato-funcionales o las *pattern variables*. Por mucho que, de este modo, se atienda a una gran diferencia, se desemboca en la imagen de la modernidad como algo compacto, y las teorías apenas han ofrecido elementos para interpretar la modernidad expansiva como proceso que se diferencia en sus variaciones. En este sentido, la acertada pregunta de los críticos por los criterios acerca de los tipos de modernidades es, a día de hoy, difícil de responder. Las grandes teorías de la 2ª mitad del siglo 20 de Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas y del Neoweberianismo aún elaboran sus perspectivas analíticas centrales a través de los clásicos de la sociología de los siglos 19 y principios del 20: las preguntas sobre qué diferencias hacen una diferencia las responden con la transición epocal premoderno-moderno. Se supone que una interpretación teóricamente diferenciada de la expansión global de la modernidad y, con ella, de las diferentes formulaciones derivadas, exige un considerable esfuerzo intelectual semejante al de la definición de la diferencia respecto a la etapa premoderna en las teorías clásicas.

Para ello la tesis de una “diversidad de la modernidad” ofrece una heurística fructífera e interesante (Eisenstadt 2000: 2006). ¿Por qué, en este caso, es oportuno establecer una relación con el programa de investigación de Max Weber? Este vínculo es recomendable en dos sentidos. Por un lado, la sociología weberiana en el debate reciente, que se reviste con los términos globalización y sociedad mundial, no ofrece una propuesta teórica singular. Se considera sorprendente que Weber ya fijase la mirada concretamente en el mundo en su sociología comparativa de la religión. El desarrollo occidental se hace comprensible no de modo aislado, sino con la vista puesta en otras regiones y religiones. En el programa de investigación tripartito de Weber, distribuido entre la metodología, la teoría y el análisis histórico-material, este último componente ha tenido escaso alcance en los años recientes. Esta parte histórico-material de su programa de investigación debe ponerse al día. Las partes teórica y metodológica de su sociología se desarrollaron en los últimos años de manera adecuada y se construyó una teoría competitiva. El vínculo con la tesis de las modernidades múltiples brinda la posibilidad de situarse nítidamente frente a otros planteamientos en la discusión actual y de promover la sociología histórica de Weber.

Por otra parte, el vínculo con Max Weber garantiza, así mismo, un beneficio para la discusión misma. Esta adquiere valor en referencia a la tesis de Eisenstadt referida a una diversidad de la modernidad, que, en varios aspectos, incluye puntos conceptuales débiles y ciegos (Schwinn 2006; 2009). De igual modo, remite, en general, a la temática de la globalización, que se encuentra en una situación heterogénea y confusa. Las grandes tesis de un sistema mundial o de una sociedad mundial apenas marcan diferencias con la investigación del pasado sobre las variaciones de las formas del capitalismo, el régimen democrático, los estados del bienestar, los sistemas de formación, los sistemas de derecho, los tipos de familia, etc. Los procesos de socialización continuamente propuestos por los teóricos del sistema-mundo no se ocupan de una gran cantidad de variaciones y diferencias.

Weber se interesó por la irrupción de la modernidad y la problemática de su expansión constituye el núcleo de la reflexión. La actualización de su sociología histórica se ha orientado hacia su metodología teórica, que también conserva su validez en el nuevo planteamiento. La sociología de la religión y su análisis de la constelación histórica ofrece las dimensiones de análisis precisas: cultura, órdenes y orientaciones de la acción (Schluchter 2009: 32). Este esquema puede ser complementado con la diferencia de distintos planos de agregación: lo global y lo regional respecto de lo nacional (Imagen 1)

Imagen 1. Modernidades múltiples: un cuadro analítico

Planos de constelación/agregación Dimensión de análisis	Global	Regional/Nacional
Cultura	Estándares de orientación mundial, por ejemplo los derechos humanos	Herencias religiosas
Órdenes Instituciones Estructura social	por ejemplo, mercado capitalista	Formas de capitalismo El estado social
Modos de vida Orientaciones de la acción	Elites transnacionales	Currículum vitae específico del país

En los análisis comparativos de Weber la interrelación entre el mundo y las grandes religiones culturales no jugaban papel alguno. Los espacios de la constelación, mejor o peor definidos, y su comparación, conformaban el foco de interés. En la actualidad debe añadirse un plano adicional que, como se ha admitido, no absorbe o anula las constelaciones regionales y las específicas de la comunidad, pero introduce las condiciones contextuales para su reproducción. A buen seguro ésta no constituye una calle de dirección única. Las condiciones contextuales globales se imprimen con más fuerza o dominio a través de determinadas constelaciones regionales muy dinámicas. Las relaciones e interrelaciones sirven para explicar los diferentes planos y dimensiones y no privilegiar *ex ante* uno de ellos determinado por una posición teórica. Los estudios y planteamientos existentes se clasifican, según este cuadro analítico, sin la exigencia de exhaustividad que hará visible las perspectivas de análisis selectivas y acotadas.

Imagen 2. Enfoques y límites de los planteamientos de la investigación existente¹

	Global	Regional/Nacional
Cultura	Planteamiento de Stanford	Estudios de la region Estudios culturales
Orden, estructura	Planteamiento de Bielefeld	Investigación de la diversidad
Acción Modo de vida	Investigación de la élite transnacional, sociología de la migración	Investigación sobre el estilo económico, Investigación sobre el currículum

¹ Agradezco la ayuda y el saber de hacer de Guillermo Sánchez García en la elaboración de los dos cuadros analíticos que aparecen en el texto (Nota del traductor).

En lo que sigue no puede presentarse ningún análisis referido a las tres dimensiones y a los dos planos. A día de hoy se trata aún de un proyecto ambicioso. La propuesta es más modesta. Se interesa por los mecanismos que conducen a variaciones y, con ello, a formas diversas de modernidad. Pone la atención en (I) la dimensión de la cultura y (II) la dimensión del orden y la estructura y, a continuación, se esclarecen los problemas metodológicos de la comparación y la formación de los modelos (III).

I. VARIACIONES CULTURALES DE LA MODERNIDAD

A primera vista aquí parece que Weber no aporta gran cosa. Es bien conocida la metáfora de “la jaula de hierro”. Esta da por supuesto que en la modernidad vigente se han impuesto por doquier las estructuras con una mecánica que todo lo iguala. El capitalismo se proporcionaría a sí mismo los motivos que necesita. Sin embargo, en el celebrado trabajo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se percibe que Weber se encuentra en el principio y el final de una cierta tensión que no tematiza. El punto de partida y el estímulo del trabajo fueron las diferencias económicamente relevantes entre protestantes y católicos a finales del siglo XIX y principios del XX, también las del ya “sólidamente asentado capitalismo moderno”. Los protestantes estaban claramente sobrerrepresentados en lo concerniente a la propiedad de capital, la asistencia a los centros de formación superior, así como a los puestos de dirección y “los niveles superiores del trabajo en los grandes recintos profesionales y de negocio modernos². El estudio finaliza con la sospecha de que el capitalismo triunfante ya no necesita de los asideros religiosos desde el momento en que descansa sobre fundamentos mecánicos (Weber 1978: 204). ¿Cómo poner en relación la asumida intrascendencia de la religión para la economía moderna con su relevancia ilustrada estadísticamente en el inicio? No hubo respuesta alguna por parte de Weber. A pesar de las tendencias reduccionistas halladas esporádicamente en él, debe reivindicarse su programa de análisis basado en dos planos: el condicionamiento ideal de las estructuras y el condicionamiento estructural de las ideas.

En primer lugar, me ocuparé del condicionamiento ideal de las estructuras y, a su vez, propondré una interpretación concreta de la teoría de la diferenciación. La diferenciación es el concepto troncal de la teoría sociológica. La separación entre esferas diferentes y su tensa relación entre ellas es uno de los rasgos

² Weber (1978: 19) se basó en el material estadístico de 1895.

característicos de la modernidad occidental. Los conceptos de “tensión” o “separación” promueven dos lecturas que también son relevantes para una comprensión adecuada de la problemática de la expansión. Una interpretación corresponde a la teoría de la diferenciación convencional. Las esferas disponen de autonomía y racionalidades heterogéneas que son incompatibles. Las racionalidades ofrecen un tándem universal de sentido y orden de la modernidad que está a disposición de todas las sociedades, porque las libera, es decir, las despega de cualquier incrustación cultural. Ciertamente en un contexto cultural específico la relación de descubrimiento y desarrollo histórico puede estar bajo el dominio del marco, no la de difusión. O son de significado universal o no tienen validez alguna. De este modo, interpreta la teoría de la sociedad mundial el potencial de socialización globalmente expandido de los sistemas parciales.

En una segunda lectura el contexto de surgimiento específico deja sus huellas, culturalmente hablando, en la conformación de las esferas. Aquí resulta la tensión producto de que lo que se aparta aún queda impregnado por la parte contraria. No son cualidades totalmente inconmensurables que colisionan, sino que a los conflictos subyace algo común: *la competencia de sentido* es el criterio decisivo con el que Weber analiza la relación de las esferas entre sí en las *Consideraciones intermedias (Zwischenbetrachtungen)*. En las relaciones religión-capitalismo la idea de salvación trascendente no se encuentra en las meras necesidades materiales inmanentes, sino que se discute la relación en los planos del valor y del sentido. El capitalismo puede ser a-ético, pero nunca libre de valores y sentido. Representa una esfera de valor que descansa en un valor dominante. Weber (1980: 12) define la acción racional con arreglo a valores “determinado por la creencia consciente en el valor –ético, estético, religioso, o de cualquier otra forma como se le interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, o sea puramente en méritos de este valor”. Las *Zwischenbetrachtungen* exponen un catálogo semejante de valores intrínsecos (Weber 1978: 536 y ss.)– de posibilidades de la orientación basado en el sentido.

Allí se reconstruyen las tensiones y los conflictos axiológicos de la religión. Y esto se apoya en una razón histórica. La formación de la sociedad moderna se activa como resultado de un desarrollo religioso específico, y ello en la medida en que la religión era, ante todo, el orden directivo desde el punto de vista semántico y operativo. Los procesos de liberación y retirada basados en tensiones y conflictos de los órdenes universales son activados por un adversario, la religión, en calidad de esfera histórica dominante. Esto rige, no sólo por las herencias de lo religioso en el mundo documentadas de múltiples formas en cuanto a los contenidos, sino también para que pudieran diferenciarse

básicamente las esferas de *valor*, es decir, órdenes con una pretensión *principal* de interpretación y formación. Así las cosas, a las figuras de legitimación políticas modernas se debe, entre otras cosas, la traducción del derecho natural cristiano a uno de carácter universal. El tipo de conflicto tiene efecto sobre las instancias actuantes. La separación de religión y política se consumó en Occidente durante un largo debate histórico entre iglesia y los representantes de poderes universales, por ejemplo, el estado. Ante las demandas trascendentes en vigor realizadas por el Cristianismo no se pudo reaccionar con meros argumentos y las estrategias pragmáticas de la racionalidad medios-fines. Únicamente pudieron tenerse expectativas de éxito desde el momento en que pudo concederse un valor principal a la cuestión política.

No sólo en el campo político, sino también en muchos otros planos, son identificables estas transferencias religiosas en las esferas universales. El ethos del trabajo moderno obedece a la secularización de la ascesis puritana; la exigencia filosófica de Descartes relativa a la certeza científica incondicionada sustituye al anhelo de una certeza sagrada religiosa y la idea secularizada de la igualdad de todos ante la ley sustituye a la creencia en la igualdad de todos los hombres ante Dios. Y Ernst Troeltsch (1963: 49) interpreta el arte moderno desde la Ilustración y el Romanticismo como “la secularización de la efusión del sentimiento religioso y su orientación hacia lo natural”. Aquí se pueden aportar una serie de trabajos sobre las raíces judeo-cristianas de los desarrollos recientes y modernos (Löwith 1979; Blumenberg 1996; Böckenforde 1977; Assmann 2002), que han tenido escasa recepción en las ciencias sociales. En la teoría sociológica no han encontrado eco.

Desde este enfoque, la secularización y la diferenciación están vagamente definidas como un mero proceso de separación. Las esferas de valor y órdenes completamente desarrolladas no pueden sacudirse la cáscara del contexto de surgimiento. Esto puede confirmarse con ayuda de comparaciones. Frente al potencial de rechazo del mundo del Cristianismo, especialmente del protestantismo ascético, en Weber y Eisenstadt se advierte una débil trascendencia en el Confucionismo, mientras que en Japón falta por completo, según Eisenstadt (1996). En Occidente se consuma la destrascendentalización primeramente con la modernidad, y con el protestantismo ascético se hace visible un incremento enorme de la desvalorización del mundo a las puertas de la modernidad. En Japón esta destrascendentalización tiene lugar mucho antes del advenimiento de la modernidad (Schwinn 2013: 88 ss.). Mientras en Occidente las esferas de la vida se apoyaron en las figuras de la legitimación religiosa y éstas se tradujeron en la forma secularizada de los valores, en los países confucianos el

dominio de los órdenes es menos acusado. Weber describe los órdenes de la vida en las *Consideraciones intermedias (Zwischenbetrachtungen)* como esferas específicas de *valor*, es decir, disponen de un valor intrínseco que se orientan, principalmente, en oposición a las consideraciones pragmatistas. Esto no es un rastro del potencial trascendente de una determinada religión. En el contexto confuciano, por el contrario, los órdenes tienen más en cuenta la racionalidad medios-fines en el aspecto relativo al rendimiento.

Una interpretación de este tipo debe considerar con más prudencia el potencial de socialización de los órdenes diferenciados y sopesar más las variantes culturalmente condicionadas. Las herencias ideales de las religiones pueden desplegar constantemente efectos sociales al traducir sus contenidos en una forma secular. Esto puede ilustrarse con un ejemplo: la traslación de la teodicea en antropodicea secular. El problema del desequilibrio terrenal en la distribución de ventajas y desventajas no puede encauzarse invocando las competencias y compensaciones terrenales, sino que ahora se concibe como una realización del hombre y hay que encontrar compensación en las instituciones terrenales. Rieger/Liebfried (2004: 51 ss., 70 ss., 187 ss., 204 ss.) explican las diferencias de los desarrollos del estado el bienestar en los países occidentales y orientales. Las dificultades de la teoría de la modernización que parten de una rígida secuencia de un despliegue institucional complementariamente organizado en torno a capitalismo, democracia y estado social, se deben a una representación del modelo funcionalista. En éste las instituciones se reducen a meros procedimientos técnicos o a sus consideraciones de rendimiento y, por tanto, deben prosperar en cada contexto. En esta afirmación no tiene cabida la consideración empírica de que las relaciones conjuntamente políticas y económicas no conducen a idénticas formas de políticas sociales. Este hecho sólo puede explicarse si se concibe la política social como complejo institucional que necesita valores y normas propias. Estas se ven necesitadas, en gran medida, de legitimación frente al mercado capitalista. Las nociones de la justicia exigentes a tal fin se debe, según Rieger y Liebfried, a una herencia cristiana. <<Aquí tiene lugar un proceso de desplazamiento doble: las promesas sagradas despojadas de patria abogan por un nuevo sujeto, la política social, y esta maquinaria reformista ambiciosa reclama de manera apremiante las más altas bendiciones>> (Rieger/Liebfried, 2004: 52). El estado de bienestar no es sólo un instrumento y resultado de la secularización, también la versión secularizada de las doctrinas sociales confesionales (Manow 2008: 12). Esta fuente de legitimación, según la estimación de ambos autores, no la suministra el confucianismo. Generalmente el potencial trascendente de las esferas de valor y su relación de tensión

recíproca están poco articuladas en este entorno cultural. Las instituciones correspondientes están más disponibles en el aspecto político. Cuentan más en su aspecto de rendimiento estratégico y, desde el punto de vista del valor racional, se encuentran menos arraigadas en la cultura. La capacidad de superar también las largas y recurrentes crisis de rendimiento económico exige algo más que una mera utilidad finalista funcional, es dependiente de una propuesta de legitimación.

Igualmente tiene validez para la influencia del confucianismo sobre el capitalismo. Hermann-Pillath (1996: 178 ss.) propone que “en el espacio cultural chino desde la antigüedad hasta el presente más actual ninguna fundamentación filosófico-social, ninguna legitimación y penetración espiritual sistemática de aquellos fenómenos es exitosa, por lo cual los chinos juegan hoy un papel relevante a nivel universal: esto es, la economía de mercado y el empresariado”. La justificación y el apoyo ideológicos carentes de valor de la competitividad de la economía de mercado, que arranca en Occidente producto de prolongadas colisiones históricas, entre otras esferas, con la religión, conduce, a los ojos de Occidente, a una combinación singular de capitalismo y socialismo chinos. Para las élites la actividad empresarial es “necesariamente funcional”, pero, en menor medida, basada o justificada, en valores³.

Las diferentes esferas no poseen un potencial de socialización universal o global que disponga de igualdad de condiciones en cualquier parte del mundo. Son marcos no institucionables sin contexto específico. Sobre este particular, para la economía existe en los últimos decenios una rica literatura de investigación (Berghoff/Vogel 2004). La teoría de la elección racional se basa en la *bounded rationality* de los actores, que surte efecto sólo dentro de marcos culturales. La nueva sociología de la economía observa, desde Mark Granovetter, la incrustación sociocultural de todas las acciones económicas, y la economía de las instituciones descubre el marco institucional de los procesos económicos. Es común a estas orientaciones de la investigación la interpretación de que la economía sólo está capacitada para el orden sobre la base de marcos y apoyos externos. Se cuestiona el supuesto de que el desarrollo económico sólo es consecuencia de un desarrollo homogeneizado y basado en la eficiencia en cuyo despliegue queda un modelo superior (*One-best-Modell*) (Pridatt 2004: 105). Las diferentes economías nacionales y regionales no se adaptan totalmente, sino que presentan dependencias respecto a la senda recorrida. Desde luego, estas

³ Comparar con Osterhammel (2002).

variantes diferentes son formas de *un* capitalismo moderno, cuya dinámica no se detiene por ellas.

II. LA CONDICIONALIDAD ESTRUCTURAL DE LAS IDEAS

Los resultados anteriores no son justificaciones de las formaciones típicas culturales promovidas por la modernidad. También esto puede mantenerse con la sociología de Weber. Culturas y religiones no son unidades compactas con efectos unidimensionales influyentes, sino que, por lo general, disponen de distintos hilos ideales que son relevantes para las secuencias de motivos heterogéneos y las formaciones institucionales. De ese modo, para la génesis histórica de la modernidad occidental el cristianismo en su conjunto no fue determinante del desarrollo, más bien Weber se concentra en una de sus configuraciones. Y el protestantismo ascético desplegó su influjo sólo en el contexto de otras condiciones, independientemente de las dadas por él. Los modelos de interpretación religiosos se elaboran insistiendo en detalles diferenciados y, para determinadas materias necesitadas de reglamentación, debe tenerse en cuenta los huecos a responder culturalmente y las competencias de interpretación que no existen. Un modelo cultural ofrece margen para las posibilidades de institucionalización, condiciona la activación interpretativa variable de los contenidos ideales y por medio de factores del contexto en el que deben preservarse una idea y una institución. También hay que ponderar de diferente manera el significado de la religión para la génesis y la difusión y reproducción de la modernidad. En la historia de Europa la religión ha conformado órdenes *in Status Nascendi*. Troeltsch (1994) describe en *Soziallehren (Las doctrinas sociales - de las iglesias y los grupos-)* que la cultura de unidad medieval sólo fue posible porque el catolicismo topó por doquier con relaciones universales de escaso desarrollo. Estos desequilibrios de dominio y desarrollo se escoran más hacia el problema de la expansión actual que al de los beneficios religiosos de las partes universales.

Las religiones hoy tienen relaciones incomparablemente desarrolladas con una dinámica incorporada que se acaba convirtiendo, en no pocas ocasiones, en una mera instancia reactiva. Etiquetas como la modernidad confuciana, hinduista o islámica representan, por ello, sobregeneralizaciones. Igualmente Weber nunca habla de modernidad cristiana. La cultura es la variable dependiente e independiente, al mismo tiempo, que se comporta como una estrategia de análisis significativa para analizar las formas culturalmente condicionadas de modelos de modernidad. Sobre este particular, sólo debe decidirse cuánto de

confucianismo o cristianismo se recoge finalmente en ellas. Con ello también se puede poner la atención en la otra dirección influyente de la sociología de la religión de Weber. ¿Cómo son transformadas las culturas por la modernidad? – no sólo la modernidad confuciana, sino también el confucianismo moderno. Las culturas no deben su efecto a la actualización quasi auténtica de una tradición del pasado en el presente y el futuro, sino que las tramas de sentido se eligen y se interpretan en referencia a preguntas y problemas que se suscitan en la modernidad. Las religiones se diferencian y se transforman condicionadas por la modernidad.

En este sentido, los debates sobre la importancia y el papel del Islam han mostrado que especialmente con la transformación capitalista los conflictos derivados de la modernización de las sociedades “se reflejan en diferenciaciones internas de las comunidades religiosas y en una pluralización de los mundos de la vida religiosos. El espectro alcanza, tipológicamente concebido, desde los fundamentalismos, en los que la tradición religiosa se reformula en favor de una afirmación y delimitación incondicional de la identidad frente a todo lo occidental, pasando por la reforma y renovación de la transmisión religiosa, ... hasta los sincretismos y procesos de conversión” (Graff 2004: 106 y ss.). En la reacción a los intereses de los grupos socioestructurales, que están afectados, de diferente manera, por los procesos de modernización, ya sean los perdedores de la modernización primera o las capas burguesas ascendentes, que buscan nuevas formas de identidad islámica compatible con el capitalismo, se reducen, de manera muy diversa, las interpretaciones de los textos religiosos.

En este intercambio del condicionamiento estructural de las ideas y del condicionamiento ideal de las estructuras surgen condensaciones específicas que no pueden ser entendidas como expresión de las formas culturales de lógicas estructurales. Las ideas religiosas y las exigencias modernas se oponen en una relación de tensión externa. Las ideas sustentadas en la religión no dejan sitio fácilmente a la presión del problema económico, pretenden interpretar sus propios problemas de una manera específica. Pero cuando los precursores de ideas abordan las exigencias actuales, se retiran los frentes de conflicto que condicionan la modernidad en los constructos religiosos y colaboran en su desarrollo.

III COMPARACIÓN Y FORMACIÓN DE TIPOS

Con lo tematizado hasta el momento aún queda sin respuesta una pregunta básica: ¿conforme a qué criterios se construyen los tipos de la modernidad?

¿Cómo se conforma la singularidad de un tipo determinado y se le diferencia de otros? ¿Cómo se interpreta la relación de unidad y multiplicidad de la modernidad? No se encuentran respuestas satisfactorias en la literatura, y tampoco se acaban de ver las realizaciones posteriores. Por el contrario, deben esclarecerse los aspectos metodológicos y teóricos, que cabe considerar junto a ello. Metodológicamente hay que poner de relieve la estrategia comparativista de Weber. El grueso de los clásicos de la sociología y de las teorías posteriores ofrecen modelos evolucionistas, el universal, que se presupone para todas las sociedades como esquema de desarrollo legal. Este evolucionismo de los clásicos proyecta sus largas sombras hasta las actuales teorías de la sociedad mundial y los supuestos de la globalización (Schwinn 2012). Por el contrario, Weber desplegó sus trabajos sobre el desarrollo occidental a partir de la comparación, que sirve para poner freno a las especulaciones universalistas e ilustrar específicamente los espacios de desarrollo y la constelación. Trasladado este procedimiento a la actual problemática de la expansión, implica definir la modernidad sin servirse de una lógica modélica universalmente válida, que dispone las variaciones sólo como sub-casos. De este modo, el planteamiento de Bielefeld propuesto por Luhmann y Stichweh parte de un sistema del mundo cuya lógica aún se puede identificar en todas las variaciones. Por el contrario, la comparación implica aceptar metodológicamente el hecho de poder definir comparativamente los elementos comunes y las diferencias.

En la actualidad se reprocha a esta estrategia de análisis el hecho de que pierde de vista el entrecruzamiento global de los territorios y las regiones. La comparación, partiendo de una variante, por ejemplo, Europa, y para para contrastar comparativamente a otras, produce unidades artificiales. De aquí surge la recomendación de pasar del llamado “nacionalismo metodológico” a un “globalismo metodológico”⁴. Las premisas de cada análisis deben ser que todos los fenómenos sólo podrían entenderse hoy en sus relaciones recíprocas globales y podrían verse como susceptibles de reproducción. Este contexto de interacción neutraliza arbitrariamente la estrategia de comparación porque no puede especificar lo que sean las unidades significativas de la comparación.

Para responder con toda solvencia debe considerarse otra característica de la metodología de Weber: su no-empleo de conceptos colectivos. En primer lugar, no se vinculan las consecuencias metodológicas con la globalización. La pregunta fundamental de nuestro ámbito no se expresa en términos de globalismo

⁴ Sobre el debate de los historiadores comparar Welskopp (1995), Paulmann (1998); Osterhammel (2003).

metodológico versus nacionalismo metodológico, sino de individualismo metodológico versus holismo metodológico. Las decisiones metodológicas no dependen del tipo de objeto que nosotros investigamos, ya se detenga nuestra mirada en una microsituación interactiva o en procesos globales – en ambos casos se plantea el problema de qué representa una unidad de análisis adecuada y de qué modo ésta se encuentra entrelazada con los contextos circundantes. La afirmación de que lo global o un sistema mundial sea un contexto veraz y, con ello, la unidad de análisis decisiva, debe mostrar plausibilidad acerca de cómo estos planos de agregación general producen validez en todo lo particular. Las diferentes variables de la teoría del sistema mundial no han podido resolver esto satisfactoriamente hasta ahora (Greve y Heintz 2005; Hack 2005; Schwinn 2005). Se ha reprochado a la estrategia comparativa el haber fragmentado de manera arbitraria la unidad global del mundo. A esto hay que responder que la unidad del mundo entendida como central en su momento no se puede justificar como la decisiva.

El supuesto más débil de las interacciones globales está asociado al individualismo de Weber. Esto se constata en el esquema 1. Junto a la acción de los actores, los contextos estructurales en los que se sitúan constituyen un aspecto imprescindible de este paradigma. Los procesos de socialización global no hablan en contra de los análisis comparativos. Los críticos de la estrategia comparativa, hasta el momento, deben dar una respuesta que se deriva de su propia crítica. No cabe prescindir de la comparación. De este modo, Shalina Randeria ha reprochado a los supuestos de una diversidad de la modernidad de Eisenstadt la falta de consideración del entrelazamiento de estas formas. Ella habla de *las modernidades enredadas*, en plural, y constata “formas diferenciadas y vías de la modernidad en el transcurso de una historia común” (Randeria 2000: 46). Las expresiones *Wechselwirkung* y *globale Beziehung, entanglement, cultural flow* y *transfer*, que son de dominio público, señalan todas ellas hechos vagos y difusos. La comparación, por una parte, y los análisis de relación o transferencia, por otra, no pueden oponerse entre sí. Las transferencias de la cultura presuponen la denominación del diferente entre los cuales puede transferirse o intercambiarse algo. Se necesita, a tal fin, una comparación de las historias de las transferencias para poder interpretar los resultados específicos de la relación y los procesos de traducción; para clarificar por qué los que transfieren se han dirigido hacia determinados resultados y no hacia otros (Knöbl 2007: 187 y ss.). Sólo en base a la comparación puede descubrirse cómo se diferencia en una constelación interactiva tipos identificables de la modernidad; cómo los espacios de juego que, por lo general, promueven esas constelaciones,

pueden emplearse de diferente manera. Para la difusión de la modernidad debe tenerse en cuenta esas interacciones y relaciones de referencia pero, en concreto, de un modo en el que la tesis de la investigación no oculta las formas plurales.

La metodología de Weber no es compartida desde los supuestos del sistema mundial. De igual modo, tampoco se cumple de manera satisfactoria en el planteamiento de las modernidades múltiples. Frente a la preferencia de Eisenstadt de una presentación compacta y una comparación entre civilizaciones, Weber propone una comparación referida a un ángulo concreto en la sociología de la religión. El título que preside los estudios comparativos es el de “ética económica de las religiones universales”. Así las cosas, en los análisis sobre las religiones concretas se despliega un amplio conocimiento sobre economía, política, religión y derecho, pero, de tal modo, que el efecto de la constelación está orientado hacia una pregunta de interés, la falta o el estímulo de una motivación necesaria para el capitalismo moderno. En buena medida la *Consideración preliminar (Vorbemerkung)* (Weber 1978: 1 y ss.) y las *Consideraciones intermedias (Zwischenbetrachtung)* (Weber 1978: 536 y ss.) ofrecen una sinopsis de las esferas de valor y los órdenes, pero sólo las ilustra. No opone la estructura de orden y las constelaciones en una comparación global sino sólo en referencia a un punto concreto del análisis.

La pregunta inicial de qué diferencias producen una diferencia que debe orientar la formación del tipo no puede responderse sin la elección de un punto concreto de análisis. En este sentido, ciertas preguntas relativas a si existen escuelas, hospitales, organismos públicos o estándares mínimos democráticos en países o regiones pudieran ser más importantes que las preguntas acerca de los criterios que pueden tipificar las formas institucionalmente desarrolladas. Por ello, tampoco las determinaciones muy generales de la modernidad de los clásicos y las teorías posteriores pierden significado. De los más de 200 países del globo, muchos de ellos no se aproximan a la problemática de la irrupción de la modernidad o la transferencia permoderno-moderno. Si se amplía inflacionariamente el concepto de modernidad, como en parte se advierte en los trabajos de las Modernidades Múltiples, se debilitan las virtudes de la diferenciación cualificada. El discurso sobre una “modernidad africana” es, para muchos países, sólo una expresión eufemística de un desarrollo precario. De igual modo, las diferencias de desarrollo dentro de los países son arriesgadas, por ejemplo, entre las regiones rurales y urbanas en China y en India. Aquí los viejos conceptos tienen su justificación, hoy como en el pasado, como modernización parcial. Si se quiere debilitar la dicotomía originaria de tradición y modernidad la opción, para ello, puede ser su reconstrucción en otros términos

para poder diferenciar *el grado de modernización de los tipos de modernidad*. Mientras que los grados de modernización para la situación vital remiten a las diferencias de rendimiento sustantivo, los tipos de modernidad se relacionan entre sí en términos de equidistancia. El capitalismo renano o anglosajón, el estado providencialista conservador, socialdemócrata o liberal, también influyen sobre las relaciones vitales, aunque esas diferencias tienen otra cualidad en comparación con las situaciones sociales, en las que las instituciones de funcionamiento básicas están adecuadamente disponibles o no.

Observo la ganancia propiamente analítica de las tesis de las Modernidades Múltiples para aquellos países y regiones que han crecido en tal grado que se mueven en un nivel equiparable, en el que las diferencias de la modernidad serán más importantes que las diferencias de la modernización. Y llegados aquí, se necesita un potencial conceptual de diferencias y diferenciación que no ofrecen las Grandes Teorías y tampoco las teorías actuales de uso común. Estas últimas muestran ya en el título los planos destacados por ellas: ya sea el mundo en las teorías de la sociedad mundial, sean las unidades civilizatorias señaladas por las religiones en los casos de Eisenstadt y Huntington, o la elección de un ámbito institucional en la investigación de la sociedad. El plano adecuado de la formación de tipos no puede anticiparse teórica o metodológica, sino que siempre es dependiente del problema a analizar. Esto puede demostrarse a partir de una comparación de la investigación de las variedades de capitalismo con el planteamiento de la Modernidades Múltiples. Aquí llama la atención que para la formación de tipos se eligen las diferentes unidades de investigación y geográficas. Alemania y Japón se clasifican, en el marco de la investigación de las variantes, dentro del mismo tipo no-liberal de capitalismo (Streeck 2001). El llamado “capitalismo renano” atraviesa las fronteras culturales, es decir, se elige un ámbito institucional como unidad de tipos. Por el contrario, para Eisenstadt (1996) la civilización japonesa es la unidad central que delimita un tipo concreto de modernidad. ¿Pueden identificarse algunos pocos modelos de capitalismo, estado providencialista, democracia e instituciones de formación que pueden aplicarse a todas las culturas o la cultura es un factor determinante para la formación de tipos?

Al observar los estudios de Streeck/Yamamura (2001; 2003) sobre el capitalismo renano-japonés llama la atención que la cultura apenas tiene protagonismo. Las condiciones *estructurales* comunes o comparables son las que Alemania y Japón comparten en su historia: intervienen la industrialización tardía y centrada en el estado, los regímenes totalitarios de la guerra, la planificación y la imposición en muchos ámbitos; en ningún caso, la ruta imperturbable de la modernización

angloamericana, sino una caracterizada por los colapsos, en la que los comienzos siempre se centran en el estado. Con estos factores se intenta explicar un aspecto común esencial en este tipo de capitalismo: la intensa coordinación y la incrustación social de la acción económica. En un conocido trabajo comparativo sobre el capitalismo, Hall y Soskice (2001: 34) plantean, dentro del tipo renano, una diferencia entre la coordinación relativa a la industria de la economía alemana y la relativa a los grupos de la economía japonesa con “efectos significativos sobre la estrategia corporativa y los resultados económicos”- En Alemania las estructuras económicas se organizan sectorialmente: las organizaciones patronales, la coordinación empresarial, la organización sindical, el modelo de formación profesional y el sistema de disputas salariales se orientan más a la especificidad de la industria. Por el contrario, las estructuras económicas japonesas se organizan más en forma de red. Una familia de empresas con estrechas relaciones cruza a sectores industriales específicos. Esto conduce a modelos diferentes de cooperación y competencia. Esta variación aún queda por explicar y aún no se ha investigado su vínculo con las diferencias culturales. Si se amplía el análisis centrado en las estructuras a través de otro basado en la cultura, se comprenden las diferencias entre los modelos de orden alemán y japonés. Una característica de la cultura japonesa es la débil presencia del potencial axial o trascendente (Eisenstadt 1996: 7, 13). Este aporta una fuerza legitimadora y conformadora a las ideas culturales en relación a los órdenes sociales. Se hace reconocible en muchos aspectos. Las posiciones de valor superiores y la autonomía del individuo frente a las unidades sociales; la separación de las esferas privadas y públicas; la construcción de solidaridad universal; y, finalmente, la autonomización y separación de las esferas de valor.

Esta gramática cultural occidental falta o muestra un mayor grado de debilidad en las culturas asiáticas. Los dispositivos institucionales se legitiman, en escasa medida, por medio de ideas independientes. El modelo de estructuras sociológicamente desarrollado de los órdenes diferenciados en las sociedades occidentales sólo es transferible, con condiciones, a la sociedad japonesa. El capitalismo, la democracia (Eisenstadt 1996: 60, 157), la política social (Rieger/Leibfried 2004: 132 ss), la religión (Roberston 1992; 2003: 23) están menos legitimadas por las propias esferas de valor, y más intensamente por los requisitos pragmáticos a disposición. De igual modo, el sistema de derecho juega un escaso papel. En el dominio jurídico de Occidente las propuestas individuales de las esferas y sus relaciones recíprocas se oponen entre sí: capitalismo y democracia; política y religión, la esfera privada y pública. En Japón las relaciones económicas, como también las relaciones entre el estado y la

economía, se encuentran en menor medida conformados por principios jurídicos precisos que por la estructura de red según criterios de intercambio social difusos (Murakami/Rohlen 1992: 77 y ss.). La formación del orden a partir de criterios de racionalidad objetivos o, conforme a valores, compite con, y es anulado a través de esquemas de solidaridad y formas de relación que trascienden la idea de diferenciación. De este modo, en Japón pueden asociarse las partes heterogéneas de la producción con una familia de empresas. Lo social vence al criterio objetivo. Los sectores industriales, es decir, los ámbitos de producción vinculados objetivamente, siempre relevantes en la coordinación habitual de la economía alemana, por el contrario, son expresión de la validez y la imposición general de principios objetivos de la diferenciación⁵.

La característica decisiva en la investigación comparativa para la formación de tipos es la incrustación y la coordinación social de esta forma de economía en Japón y Alemania. En esta perspectiva tiene sentido trasladar Japón al Rin y contrastar este modelo con el británico-americano porque aquí se han considerado las diferencias generales de las economías nacionales. Por el contrario, al tomar en consideración los factores culturales, que faltan en la investigación sobre las variaciones, tiene lugar una formación de tipos ampliada, de modo que el tipo renano no pierde su significado, debe ser subdividido. El rasgo común, la incrustación social del capitalismo alemán y japonés, se apoya en un conjunto de diferentes factores. Con las potencialidades de análisis sociocultural ampliadas y analíticamente refinadas se hacen visibles las diferentes formas o tipos de incrustación.

⁵ La escasa autonomización ideal del individuo deja huellas en las formas institucionales: una débil base de la sociedad civil en la política; las bajas exigencias del individuo respecto a la institucionalización del estado social; y otro tipo de constitución de la confianza y la formación de la solidaridad. Las relaciones sociales se basan en redes personales. La forma occidental de confianza en el orden jurídicamente apuntalado presupone la legitimación ideal y la autonomización del individuo frente a sus contextos de participación. Esto se echa de menos, aparece en menor medida el individuo como una unidad de acción autónoma y se define en sus posibilidades y su identidad con más intensidad con ayuda de las unidades sociales en las que se encuentra (Schubert, 2006, Kleinstuck, 1999). Comparar con Schwinn (2013, 88 ss).

CONCLUSIONES

El planteamiento de las Modernidades Múltiples sólo es parcialmente adecuado para actualizar las partes históricas del programa de investigación de Weber. Incide en mayor grado en los sobrecargados supuestos de la homogeneidad civilizatoria. Las religiones universales de la Era Axial se establecen como las unidades decisivas para los tipos de modernidad. Este paso de la herencia histórico-cultural no permite fijarse en el alcance de las variaciones y dinámicas immanentes a la modernidad. El programa de análisis dual, la condicionalidad ideal de las estructuras y la condicionalidad estructural de las ideas, no se ha implantado de manera satisfactoria.

Un planteamiento de más dimensiones y más planos, como el que aquí se ha bosquejado al comienzo, ofrece la ventaja de poder atender con flexibilidad a la pregunta de los aspectos comunes y las diferencias en la formación de tipos y no decidir con antelación a partir del privilegio de determinadas dimensiones de análisis y planos de agregación. La actualización de la sociología histórica de Weber no puede poner la atención en la etiqueta afín al mercado de las teorías, tales como “la teoría de la sociedad mundial”, “el choque de las culturas”, “el planteamiento civilizatorio”. Esta cautela se propone, sin embargo, como ventaja a largo plazo.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, J. (2002): *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Frankfurt, Fischer.
- BERGHOFF, H. y VOGEL, J. (eds.) (2004): *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels*, Frankfurt/New York, Campus.
- BLUMENBERG, H. (1996): *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- BÖCKENFORDE, E.W. (1977): “Zum Verhältnis von Kirche und Moderne”, en *Studien zum Beginn der Modernen Welt*, editado por R.Kosselleck, Stuttgart, Klett, pp154-177.
- CASANOVA, J. (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago/Londres, University Chicago Press.
- EISENSTADT, S.N. (1996): *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago/Londres, University of Chicago Press.
- EISENSTADT, S.N. (2000): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft.

- EISENSTADT, S.N. (2006): "Multiple Moderne im Zeitalter der Globalisierung", en *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und struktrvergleichende Analysen*, editado por .Th.Schwinn, Wiesbaden, VS. Verlag, pp.37-62.
- GRAF, F.W. (2004): *Die Wiedekehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, Munich, Beck.
- GREVE, J. y HEINTZ, B. (2005): "Die "Entdeckung" der Weltgesellschaft. Entstehung und Grenzen der Weltgesellschaftstheorie", en *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*, editado por B.Heintz, R.Münch y H.Tyrell, Stuttgart, Lucius, pp.89-119.
- HACK, L. (2005): "Auf die Suche nach der verlorenen Totalität. Von Marx' kapitalistischer Gesellschaftsformation zu Wallerstein Analyse der "Weltsysteme", en *Weltgesellschaft. Theoretische Zügange und empirische Problemlagen*, editado por P.Hall y D.Soskice, Stuttgart, Lucius, pp.120-158.
- HALL, P.A. y SOSKICE, D. (2001): "An Introduction to Varities of Capitalism", en *Varities of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*, editado por P.Hall y D.Soskice, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-68.
- HERMANN-PILLATH, C. (1996): koreferat zum Referat von Barbara Krug, en *Entstehung und Wettbewerb von Systemen*, editado por B.Cassel, Berlin, Duncker&Humblot, pp.179-189.
- KLEINSTÜCK, K. (1999): *Individualisierung in der japanischen Gesellschaft. Japan im Spiegel der Beck'schen Individualisierungsthese*, Hagen, ISL-Verlag.
- KNÖBL, W. (2007): *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfort/New York, Campus.
- LÖWITH, K. (1979): *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geshichtsphilosophie*, Stuttgart, W.Kohlhammer.
- MANOW, P. (2008): *Religion and Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtstaatsregime*, Frankfort/New York, Campus.
- MURAKAMI, Y. y ROHLEN, Th. (1992): "Social-Exchange Aspects of the Japanese Political Economy: Culture, Efficiency and Change, en *The Political Economy of Japan, Vol.3: Cultural and Social Dynamics*, editado por. S.Kumon y H.Rosovsky, Stanford, Stanford University Press, pp.63-105.
- OSTERHAMMEL, J. (2002): "Gesellschaftsgeschichtliche Parameter chinesischer Modernität", *Geschichte und Gesellschaft*, 28: 71-108.
- OSTERHAMMEL, J. (2003): "Transferanalyse und Vergleich im Fernverhältnis", en *Vergleich und Transfer: Komparatistik in den Sozial-Geschichts – und Kulturwissenschaften*, editado por H. Kälble y J.Schriewer, Frankfort /New York, Campus, pp.439-466.

- PAULMANN, J. (1998): "Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer", *Historische Zeitschrift*, 267: 649-685.
- PRIDDAT, B.P. (2004): "Historische Methode und moderne Ökonomie", en *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte. Dimensionen eines Perspektivenwechsels*, editado por H.Berghoff, H y J.Vogel, Frankfurt/New York, Campus, pp.99-116.
- RANDERIA, S. (2000): "Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie", en *Ortsbestimmungen der Soziologie: Wie die kommende Generation Gesellschaftswissenschaften betreiben will*, editado por U. Beck y A.Kieserling, Baden-Baden, Nomos, pp.41-50.
- RIEGER, E. y LEIBFRIED, S. (2004): *Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum*, Frankfurt, Suhrkamp.
- ROBERTSON, R. (1992): *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- SCHLUCHTER, W. (2009): *Die Entzauberung der Welt*, Tubinga, Mohr Siebeck.
- SCHMIDT, V.H. (2007): "One World, One Modernity", en *Modernity at the beginning of the 21st Century*, editado por V.H..Schmidt, New Castle, Cambridge Scholars Publishing, pp.205-228.
- SCHUBERT, V. (2006): "Individualisierung und Konformität – Kontrastierende Modelle in Japna und Deutschland?", en *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, editado por Th. Schwinn, Wiesbaden, VS Verlag, pp.185-197.
- SCHWINN, Th. (2005): "Weltgesellschaft, multiple Moderne und die Herausforderung für die soziologische Theorie. Pläyoder für eine mittlere Abstraktionshöhe", en *Weltgesellschaft. Theoretische Zugänge und empirische Problemlagen*, Editado por (B.Heintz, B, R.Münch y H.Tyrell, Stuttgart, Lucius, pp.205-222.
- SCHWINN, Th. (2006): "Die Vielfalt und Einheit der Moderne – Perspektiven und Probleme eines Forschungsprogramms", en *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, editado por Th.. Schwinn, Wisbaden, VS Verlag, pp.7-34 .
- SCHWINN, Th. (2009): "Multiple Modernities: Konkurriende Thesen und offene Fragen", *Zeitschrift für Soziologie*, 38: 454-476.
- SCHWINN, Th. (2012): "Der lange Schatten der soziologischen Lassiker: Theoretische Kontroversen in der Globalisierungsliteratur", *Zeitschrift für Theoretische Soziologie 1*: 121-136.

- SCHWINN, Th. (2013): "Zur Neubestimmung der Verhältnisses von Religion und Modernes", *Religion und Gesellschaft. Sonderheft der KZfSS*, editado por Ch. Wolf y M.König, Wiesbaden, Springer VS, pp. 73-97.
- STREECK, W. (2001): "Introduction: Explorations into the Origin of Nonliberal Capitalism in Germany and Japan", en *The Origins of Nonliberal Capitalism. Germany and Japan in Comparison*, editado por W. Streeck y K.Yamamura, Ithaca, Londres, Cornell University Press, pp. 1-39.
- STREECK, W. y YAMAMURA, K. (eds.) (2001): *The Origins of Nonliberal Capitalism. Germany and Japan in Comparison*, Ithaca, Londres, Cornell University Press.
- STREECK, W. y YAMAMURA, K. (2003): "Introduction: Convergence or Diversity? Stability and Change in German and Japanese Capitalism", en *The End of Diversity? Prospect for German and Japanese Capitalism*, editado por W. Streeck y K.Yamamura, Ithaca/Londres, Cornell University Press, pp. 1-50.
- TROELTSCH, E. (1963): *Die Bedeutung der Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Aalen, Otto Zeller.
- TROELTSCH, E. (1994): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEBER, M. (1978): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tomo I, 7ª ed., Tubinga, Mohr (Siebeck).
- WEBER, M. (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5ª ed., Tubinga, Mohr (Siebeck)
- WELSKOPP, Th. (1995): "Stolpersteine auf dem königsweg. Methodenkritische Anmerkungen zum internationalen Vergleich in der Gesellschaftsgeschichte, *Archiv für Sozialgeschichte*, 35: 339-367.

Recibido: 12 de mayo de 2015

Aceptado: 30 de noviembre de 2015

Thomas Schwinn enseña sociología en la *Universität Heidelberg*. Temáticas como la globalización, los problemas fundamentales de la teoría sociológica, Max Weber, la teoría de la diferenciación y la integración social configuran sus campos de investigación preferentes. Es autor de obras como *Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus. Max Weber, Alfred Schütz und Talcott Parsons* (Berlín, 1993), *Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung* (Francfort del Meno, 2004), *Die Vielfalt und die Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen* (Weisbaden, 2006) y *Soziale Ungleichheit* (Bielefeld, 2007).