

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARÍA CECILIA IPAR

**O diagnóstico da modernidade de Max Weber sobre a  
constituição *subjetiva* do homem ocidental**

Versão revisada

São Paulo  
2023

IPAR, M.C. O diagnóstico da modernidade de Max Weber sobre a  
constituição *subjetiva* do homem ocidental

São Paulo  
2022

MARÍA CECILIA IPAR

**O diagnóstico da modernidade de Max Weber sobre a  
constituição *subjetiva* do homem ocidental**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política do departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Doutora em Ciência Política.

Área de concentração: Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

Versão revisada

São Paulo

2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Id Ipar, Maria Cecilia

O diagnóstico da modernidade de Max Weber sobre a constituição subjetiva do homem ocidental / Maria Cecilia Ipar; orientador Rúrion Melo - São Paulo, 2022.

f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Departamento de Ciência Política. Área de concentração: Ciência Política.

1. Sociologia . 2. Estado moderno. I. Melo, Rúrion, orient. II. Título.

São Paulo, 17 de maio de 2023

Às autoridades correspondentes da pós-graduação da FFLCH da USP:

Por meio desta carta solicito a publicação no site da biblioteca da FFLCH da USP da versão corrigida da minha tese de doutorado, intitulada "*O diagnóstico da modernidade de Max Weber sobre a constituição subjetiva do homem ocidental*", defendida nesta faculdade em outubro de 2022. Apresento a versão final com certo tempo de atraso por causa de problemas pessoais familiares que me impediram de corrigir a versão depositada em tempo e forma.

Cordialmente,

Maria Cecilia Ipar.

Número USP: 7958982



Orientador prof. Dr. Rúrion Melo



**Aprovado em:**

**Banca examinadora**

**Prof.Dr.:** \_\_\_\_\_ **Instituição:** \_\_\_\_\_

**Julgamento:** \_\_\_\_\_ **Assinatura:** \_\_\_\_\_

**Prof.Dr.:** \_\_\_\_\_ **Instituição:** \_\_\_\_\_

**Julgamento:** \_\_\_\_\_ **Assinatura:** \_\_\_\_\_

**Prof.Dr.:** \_\_\_\_\_ **Instituição:** \_\_\_\_\_

**Julgamento:** \_\_\_\_\_ **Assinatura:** \_\_\_\_\_

**Prof.Dr.:** \_\_\_\_\_ **Instituição:** \_\_\_\_\_

**Julgamento:** \_\_\_\_\_ **Assinatura:** \_\_\_\_\_

*Para Vitor, e nossos pequenos Olivia e Valentino.*

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer à FAPESP por haver viabilizado institucional e financeiramente todas as atividades acadêmicas necessárias para desenvolver a pesquisa, tanto no Brasil como no estágio BEPE na Universidad Complutense de Madrid ao longo do ano 2019. Em seguida gostaria de agradecer à Universidade de São Paulo (USP), especialmente o atual reitor da casa Carlos Gilberto Carlotti Jr. pela política de acolhimento e de firme apoio ao trabalho das alunas ao longo dos anos de pandemia, em particular às mulheres como eu que além de serem profissionais somos mães. Meu agradecimento também a todas e todos os professores e funcionários do Programa de Pós-graduação do Departamento de Ciência Política que de uma maneira ou outra me incentivaram nestes anos de doutorado. Muito especialmente ao professor Gabriel Cohn pela gentileza de haver-se disposto sempre a conversar comigo, pela grandeza de sua humildade e o respeito nesse nosso diálogo, e por haver acreditado no início da pesquisa de que eu poderia escrever um bom trabalho, sem mais provas que algumas promessas bem intencionadas redigidas no projeto inicial. Desejo não havê-lo decepcionado com o resultado final que agora tem em mãos.

Em seguida, um agradecimento muito especial para meu orientador, o querido professor Rúrion Melo, por haver-me ensinado, sem ele saber, simplesmente como ser um bom professor, isto é, como orientar uma pesquisa estando ao lado, incentivando e confiando no meu desempenho, mas sem pressionar ou forçar o adiantamento de um processo de amadurecimento intelectual e de espera pessoal necessário para alcançar bons resultados. Especificamente lhe agradeço o gesto humano de confiança e acompanhamento que teve comigo em momentos em que para mim era muito importante que assim fosse, como quando me tornei mãe por segunda vez lá na Espanha, apenas vinte dias antes de retornar ao Brasil, e durante os anos tão difíceis da pandemia. Espero que o resultado do trabalho esteja à altura dessa confiança.

Gostaria também de agradecer aos estimados professores da Universidad Complutense de Madrid, Joaquín Abellán, José Luis Villacañas e Javier Franzé, pelo entusiasmo transmitido e compartilhado ao redor do pensamento de Max Weber, e por haverem-me oferecido a possibilidade de assistir aos cursos que acabaram sendo determinantes para desenhar a reta final do caminho da pesquisa.



Sou grata também aos amigos da universidade no Brasil e em Madri: Felipe Freller, Ronaldo Tadeu, Ismael Ávalos, Guillermo Fernández, Eugenia Brage, Teresa Siewerdt, Pablo Paniagua, e a todos os colegas do grupo de estudo de teoria política contemporânea a cargo do professor Javier Franzé.

Um agradecimento encantado pela transferência, que me permitiu atingir a combinação de ascetismo e misticismo adequada ao desenvolvimento das condições de vida e de produção necessárias para levar adiante meus projetos profissional e de vida: a psicanalista Ximena Uriz, e a mestre de yoga Mel Vieira.

Gostaria igualmente de agradecer a minha família, em particular a minha mãe pela presença e acompanhamento constante, e a meu irmão Ezequiel pela leitura do texto e pelo incentivo que sempre me dera ainda que com esse seu jeito particularmente desencantado e anti-paternalista.

Finalmente agradeço a Vitor Schincariol, meu companheiro de vida, pela paciência, o apoio permanente, e pelo carinho sedimentado em “férrea carcaça dura como o aço” ao longo destes anos. Desejo que ele também goste do resultado final.

“El puritano quiso ser un hombre profesional,  
nosotros tenemos que serlo...

... esto es simple y sencillo si cada cual  
encuentra el demonio que maneja los hilos de su  
vida y le presta obediencia”.

**Max Weber**

## RESUMO

O objetivo geral desta tese de doutorado é reconstruir teórica e metodologicamente os passos hermenêuticos fundamentais, bem como revisar a atualidade e o alcance explicativo do diagnóstico da modernidade de Max Weber. Partimos do pressuposto que indica que o diagnóstico weberiano é um diagnóstico sociológico, e de que seu conceito central é o de racionalidade. Argumenta-se que o sentido desse conceito depende diretamente do significado cultural de uma problemática antropológica universal vinculada à constituição da subjetividade. Portanto, o longo processo de racionalização ocidental, que se revela em parte como uma condição necessária ao desenvolvimento da modernidade, refere-se a certas mudanças operadas ao longo da história sobre as principais coordenadas simbólicas que determinam de maneira hegemônica o sentido da condição humana do homem ocidental.

**Palavras chave:** Max Weber, diagnóstico da modernidade, sociologia compreensiva, subjetividade, racionalidade.

## **ABSTRACT**

The general aim of this doctoral thesis is to reconstruct in theoretical and methodological terms the fundamental hermeneutical steps as well as to review the relevance and explanatory scope of Max Weber's diagnosis of modernity. It starts from the assumption that the Weberian diagnosis is a sociological diagnosis, and rationality is the central concept. However, it is argued that the meaning of this concept depends directly on the cultural meaning of a universal anthropological problem linked to the constitution of subjectivity. Therefore, it is argued that the long-range Western rationalization process, which is revealed in part as a necessary condition for the development of modernity, refers to certain changes that have occurred throughout history on the main symbolic coordinates that hegemonically determine the sense of the human condition of Western man.

**Keywords:** Max Weber, diagnosis of modernity, comprehensive sociology, subjectivity, rationality.

## RESUMEN

El objetivo general de esta tesis de doctorado es reconstruir teórica y metodológicamente los pasos hermenéuticos fundamentales, así como revisar la actualidad y el alcance explicativo del diagnóstico de la modernidad de Max Weber. Partimos del presupuesto que indica que el diagnóstico weberiano es un diagnóstico sociológico, y su concepto central es el de racionalidad. Pero el sentido de ese concepto depende directamente del significado cultural de una problemática antropológica universal vinculada con la constitución de la subjetividad. Por lo tanto, el proceso de racionalización occidental de largo alcance, que se revela en parte como una condición necesaria al desarrollo de la modernidad, se refiere a ciertos cambios operados a lo largo de la historia sobre las principales coordenadas simbólicas que determinan de manera hegemónica el sentido de la condición humana del hombre occidental.

**Palabras clave:** Max Weber, diagnóstico de la modernidad, sociología comprensiva, subjetividad, racionalidad.

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN.....	p. 1
<b>CAPÍTULO I. La problemática antropológica que subyace en el concepto de racionalidad.....</b>	<b>p. 5</b>
0. La preeminencia del concepto de <i>racionalidad</i> en la obra de Weber .....	p. 5
1. El proceso de racionalización de largo alcance que da lugar a la modernidad occidental .....	p. 32
1.1. El proceso de racionalización surgido en el ámbito religioso .....	p. 36
1.1.1 Las <i>teodiceas</i> de la felicidad y el sufrimiento .....	p. 41
<hr/>	
<b>CAPÍTULO II. Las actitudes de aceptación y rechazo del mundo de las religiones universales promovidas por la puesta en valor de determinadas ideas racionalizadoras de la distancia entre el mérito y el destino individual.....</b>	<b>p. 63</b>
• China .....	p. 63
• India .....	p. 69
• Oriente Próximo y Occidente .....	p. 77
<hr/>	
<b>CAPÍTULO III. El sentimiento de culpa y los ideales que configuran la racionalidad occidental moderna, o el modo en que determinadas <i>ideas</i> de valor condicionan el campo de la acción social de la comunidad protestante.....</b>	<b>p. 101</b>
3.1 La conciencia de culpa en la prescripción significativa para el actuar metódico de las sectas protestantes.....	p. 105
3.2 La genealogía del superyó desde la teoría psicoanalítica freudiana y su función cultural.....	p. 120
<hr/>	
<b>CAPÍTULO IV. La perspectiva discursiva de la sociología comprensiva. El ejemplo paradigmático del significante <i>Beruf</i>.....</b>	<b>p. 138</b>
4.1. Diferencia entre el estudio empírico <i>impersonal</i> de las ideas de valor y la ponderación <i>personal</i> de los juicios de valor .....	p. 139
4.2 Sociología <i>comprensiva</i> de la acción social .....	p. 144
4.3 La relación heurística entre conceptos e historia .....	p. 148
4.4 Conceptos y significantes: el ejemplo paradigmático de la <i>Beruf</i> .....	p. 162
<hr/>	
<b>CAPÍTULO V. La política como acción social, forma de la dominación legítima y actividad profesional.....</b>	<b>p. 177</b>
5.1 La política como acción social.....	p. 178
5.2 La política como forma de la dominación legítima.....	p. 213
5.3 La política como actividad profesional.....	p. 239
<hr/>	
CONCLUSIONES.....	p. 253

## INTRODUCCIÓN

Sin lugar a dudas Max Weber es uno de los padres fundadores de la sociología. Nacido en la ciudad de Erfurt el 21 de abril de 1864, tuvo por padre a un hombre que llevaba su mismo nombre. Max Weber padre era un funcionario público de la Dirección de Obras Públicas de Berlín, y un político del partido liberal nacional diputado del Reichstag y de la Cámara de Diputados de Prusia. Su madre era una ferviente devota protestante que poseía una gran vocación para el servicio social y ejercía la filantropía. Hijo mayor de ocho hermanos, de los cuales apenas seis alcanzaron la vida adulta, tuvo una infancia marcada por ciertos temores y desafíos relacionados con un estado de salud debilitado por una meningitis que padeció cuando solo tenía dos años de edad. En aquella época se consideraba a esta enfermedad como una consecuencia secundaria de una neumonía, una tuberculosis o una sífilis paterna. Por largo tiempo en su círculo social más cercano habrían pensado que era la enfermedad de transmisión sexual del padre la causante de la meningitis de Max hijo, “habida cuenta de la tan comentada ‘alegría de vivir’ de su padre” (Radkau, 2011, p. 42). Esta enfermedad podía dejar en el pequeño Max consecuencias graves en el sistema nervioso central que pudieran afectar su capacidad emocional, intelectual y afectiva, y producir anomalías en la organización de las pulsiones y en la conducta. El mayor temor y desafío para su vida adulta sería luchar contra la posibilidad de caer futuramente en un estado de imbecilidad. La enfermedad le habría generado un crecimiento excesivo del tamaño de su cabeza, que ya era grande al nacer, y al mismo tiempo debilitado considerablemente las extremidades de su cuerpo. La significación de la cabeza de Weber marcada por esta enfermedad y sus consecuencias era el lugar privilegiado desde donde se articulaba su subjetividad infantil. Donde se fijaban desde el discurso del Otro, al mismo tiempo, un miedo y una preocupación desconsolada, pero también los desafíos y las esperanzas futuras más exigentes. Su juventud estuvo entonces dominada por una fuerte necesidad de demostrar su normalidad intelectual. El increíble rendimiento intelectual que posteriormente demostrara siempre tuvo que ver con la constante necesidad de cerciorarse de que su capacidad intelectual no se encontrara deteriorada (Radkau, 2011, p. 45).

Sabemos por su biografía que una fuerte pelea entre Max Weber y su padre en junio de 1897, y el posterior fallecimiento del padre sin previa reconciliación con él en el mes de agosto del mismo año, marcará de manera definitiva la calidad de su salud

física y anímica del período posterior. La razón de esa fuerte pelea entre ellos habrían sido los celos y la disputa por la exclusividad sobre la madre de Weber, Helene, puesto que en esa oportunidad su esposo le habría impedido viajar sola a la ciudad de Heidelberg para visitar a sus hijos. Un viaje que por su parte coincidiría con la fecha de su aniversario de casada. Se sabe por las cartas con su hermano Alfred que Weber creía que el padre no quería que su madre viajase sin él por su propio prontuario de deshonestidad para con ella, por sus supuestas aventuras amorosas extramatrimoniales. Entendía esa prohibición como el efecto de un mecanismo de auto-inculpación indirecta, de proyección del deseo del propio padre por otras mujeres en la intención supuesta en el deseo de la madre de realizar ese viaje. Lo cierto es que a los pocos meses el padre muere sin antes haberse reconciliado con su hijo mayor. Ello habría desencadenado en Weber una culpa irreparable. Intentar racionalizar ese sentimiento profundo de culpa pudo haber sido el impulso vital del trabajo de investigación académica de toda su vida. La centralidad que tienen el tema de la autoridad, el sentido del deber, la responsabilidad, el sentimiento de culpabilidad, las ideas de valor y los ideales culturales puestos en juego en el concepto de racionalidad podría ser una metáfora de la centralidad que tuvo el propio padre de Weber en su biografía intelectual y profesional. Desde esta perspectiva de la subjetividad es desde donde intentaremos reconstruir teórica y metodológicamente su diagnóstico de la modernidad, y las principales consecuencias significativas relevantes para el punto de vista de la sociología.

El objetivo general de esta tesis de doctorado es reconstruir teórica y metodológicamente los pasos hermenéuticos fundamentales, y revisar la actualidad y el alcance explicativo del diagnóstico de la modernidad de Max Weber. Para ello partimos del presupuesto que indica que el concepto de racionalidad es su columna vertebral, pero en la medida en que entendemos que el sentido de ese concepto depende directamente del significado cultural de una problemática antropológica universal vinculada a la constitución de la subjetividad. Por lo tanto, tenemos que vincular el proceso de racionalización occidental de largo alcance, que se revela en parte como una condición necesaria al desarrollo de la modernidad, con ciertos cambios operados a lo largo de la historia sobre las principales coordenadas simbólicas que determinan de manera hegemónica el sentido de la condición humana del hombre occidental. En el capítulo 1 vamos a centrarnos en el concepto de racionalidad articulado básicamente en la sociología de la religión, con el objetivo de desplegar unos argumentos que nos



permitan identificar la problemática antropológica que le da su sentido. Esta problemática antropológica universal está relacionada con la forma específica de tramitación y superación a través del desarrollo cultural de lo que Freud describió como los complejos del Edipo y la castración constitutivos de la subjetividad. El tema que Weber desarrolla en la sociología de la religión a través del cual podemos rastrear la forma en la que la cultura occidental tramita estos complejos, cuyo heredero es el superyó cultural, es el tema de las teodiceas de la felicidad y del sufrimiento. Las teodiceas racionales serían ya una respuesta culturalmente determinada para la superación de ambos complejos, los cuales en el ámbito social se expresan mediante el sin-sentido, y la angustia que esa falta de explicación genera en el ser humano, del desajuste estructural entre el mérito y el destino individual. De esta manera podemos entender el largo proceso de racionalización operado a través de las grandes religiones universales como tres modos arquetípicos de tramitación a través de la cultura de esa problemática antropológica universal, vinculada con los complejos anímicos fundamentales, dentro de los cuales podemos identificar el caso específico de la historia de Occidente. La clave de la distinción que hace Weber respecto del modo específicamente occidental de tramitación o elaboración cultural sobre esta falta de sentido estructural es la presencia de un conflicto interno que genera un fuerte rechazo frente al mundo. Este tema es el que desarrollamos en el capítulo 2. En el capítulo 3 damos continuidad al análisis del capítulo anterior sobre el proceso de racionalización occidental, para llegar al razonamiento que indica que la racionalidad occidental descrita por Weber se caracteriza por la incidencia de una forma igualmente arquetípica de superyó. Es decir, por una forma típica de entender el sentimiento de culpabilidad, el sentido del deber y la responsabilidad, y el forjamiento de ciertos ideales culturales como el ideal moderno del hombre profesional. De manera que en los primeros tres capítulos podremos desplegar los argumentos necesarios para sostener la tesis que indica que la preocupación intelectual por el modo hegemónico de constitución de la subjetividad del hombre occidental es el tema central de su diagnóstico sobre la modernidad. Esto nos permitirá al mismo tiempo ver que la subjetividad no solo hace parte de su edificio teórico-metodológico, sino de sus investigaciones empíricas más relevantes. En el capítulo 4 repasaremos algunas de las definiciones y diferencias conceptuales fundamentales de la sociología comprensiva con el objetivo de visualizar el fundamento teórico-epistemológico propiamente discursivo de su sociología. Lo cual no dejará de iluminar aún más el análisis que habremos desarrollado en los capítulos

anteriores. En el capítulo 5 de la tesis vamos a proponer pensar el concepto de política en tres niveles de análisis diferentes: como acción social, como forma de la dominación legítima y como actividad profesional. Para ello analizaremos las categorías sociológicas fundamentales con el objetivo de identificar aquellas definiciones claves para circunscribir su sociología política más allá de la definición de política articulada al Estado, es decir, más allá del medio típico de la violencia física legítima. En este último capítulo, y en sintonía con el desarrollo de los capítulos anteriores, tendremos la ocasión de extender el concepto de política hasta el plano de la motivación significativa de la acción social, y así poder entender la coerción del poder de mando de la esfera política en su fundamento subjetivo.

## **CAPÍTULO I. La problemática antropológica que subyace en el concepto de racionalidad**

### **0. La preeminencia del concepto de *racionalidad* en la obra de Weber**

Hay muchos modos de abordar sociológicamente la modernidad. Uno de ellos es contrastarla con la llamada posmodernidad. Es decir, pensar la modernidad en sentido negativo, como pérdida o algo avasallado por un otro tiempo histórico de cambio que subvierte y desplaza en ciertos aspectos su importancia e influencia. Igualmente, tanto el trabajo de releer el diagnóstico de la modernidad de Max Weber desde la contemporaneidad, como el de evaluar su alcance efectivo y el acierto de las intuiciones que se derivan de un cierto pronóstico histórico-social del cual su diagnóstico es capaz, suponen la necesidad de definir el núcleo duro de los conceptos que lo conforman. En esta tesis partimos del entendimiento de que el desafío principal de este autor ha sido la articulación del concepto de racionalidad<sup>1</sup>. Por eso debemos reconstruir su diagnóstico de la modernidad occidental teniendo en cuenta que la noción de racionalidad es su columna vertebral. Por otro lado, del modo de entender este concepto dependerá también el modo de entender a un conjunto de otros conceptos y relaciones conceptuales vitales de su sociología comprensiva.

La idea weberiana de racionalidad, concepto fundamental para iluminar toda su obra, está construida fundamentalmente en el proceso de elaboración de lo que finalmente solo en 1920, con la publicación del primer tomo de los *Ensayos reunidos de sociología de la religión* (en adelante *ERSR*), pudo ser considerado como su sociología de la religión. El problema es que esta serie de ensayos reúne trabajos de Weber escritos en un lapso de tiempo muy amplio, puesto que comprende textos que van de 1904/1905 –como lo es el escrito “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” (en adelante *EP*)– hasta la Introducción redactada en 1920 para la publicación de los mismos *ERSR*. Es un problema pero al mismo tiempo lo que demuestra que es justamente *este* concepto el que él quería elaborar. Y decimos que este es el principal concepto que Weber quería *elaborar* porque no es algo que tuviera a la mano desde el inicio. Por eso es que la pista a seguir para dar con sus puntos teóricos de anclaje más definitorios no puede limitarse a la propia palabra “racionalidad” y sus derivados (racional, racionalización, etc.).

---

<sup>1</sup> Ver: Gil Villegas (1985); Schluchter (1981, 2008, 2014, 2010); Bendix (1960); Tenbruck (en Laíz; Weisz, 2016); Habermas (1987a); Parsons (1965); Villacañas (2010, 2010a, 2016)

El concepto de racionalidad recibe su torrente significativo y es heredero de una problemática teórica pero también antropológico-evolutiva que está narrada en la sociología de la religión. Y esa problemática concierne al *hombre* en la medida en que es *sujeto, un ser dador de sentido*. Por lo tanto, el objeto de análisis que hay que atender para llegar al concepto weberiano de racionalidad es la forma en la que está narrada la constitución de la *subjetividad* moderna en la sociología de la religión. En el Excurso del primer tomo de los *ERSR* Weber afirma que su sociología de la religión pretende presentar una tipología ideal respecto de los diferentes motivos que habrían dado origen a las distintas éticas religiosas de negación del mundo y, asimismo, de las diversas orientaciones o modos de significar dicho rechazo. Todas tendrían en común una motivación subjetiva vinculada con algún *conflicto interno* entre los distintos “órdenes de la vida” o esferas de la vida social y el mandato o la ética de conducción de la vida religiosa que permitiría conquistar el codiciado bien de salvación (el que sea que esté en cuestión). Más adelante trabajaremos más detenidamente sobre esto, y veremos que esta tensión interna se expresa nítidamente y en particular alrededor del cumplimiento del ideal ético-religioso de fraternidad. Pero por el momento es pertinente señalar que “un intento tal de sociología de la religión debe y quiere ser al mismo tiempo, una contribución a la tipología y sociología del racionalismo en sí” (Weber, 1983, p. 438). Estudiar la genealogía evolutiva, el sentido subjetivo y las características específicas de este conflicto interno que conduce (o no) al hombre a desplegar este rechazo da la pista para entender cuál es *su* concepto de racionalidad y cuál es el tipo de contribución teórica que la sociología comprensiva puede aportar a este respecto. De otro modo, y ahora moviéndonos desde lo macro hacia lo micro, podemos afirmar que, así como la modernidad occidental se caracterizaría por un proceso de racionalización creciente, por detrás de la racionalidad instrumental y el avance de la acción social racional (con todas las consecuencias políticas, sociales y culturales que ello implica) está la constitución de la subjetividad específica del hombre occidental moderno –estereotipada idealmente en el burgués de clase media que vive bajo los valores e ideales prefigurados culturalmente por la idea liberal de profesión. Y en esa configuración de la subjetividad occidental moderna, que Weber reconstruye a través de una problemática que está narrada en la sociología de la religión –este es un punto central de nuestra tesis–, lo que le otorga su singularidad y permite discriminarla de otros modos de la subjetividad (cuando comparamos con el hombre oriental, por ejemplo, el chino o el hindú) es el modo de incidir en esa constitución de la operatoria de una problemática interna que deriva en el

forjamiento del sentimiento de *culpa*: una función de subjetivación que después de Freud podemos indicarla con el concepto de superyó. Enfocaremos el diagnóstico de la modernidad de Weber en su preocupación por entender el modo específico de configuración de la subjetividad occidental, y la clave de ese entendimiento será el hecho de estar determinada estructuralmente por los avatares histórico-evolutivos del *superyó* –es decir, el sentimiento de culpa y los ideales culturales. Pero para llegar a esta instancia, a lo que nosotros entendemos como el núcleo duro del concepto de racionalidad, vamos a partir de un recorrido de análisis que es el más clásico, es decir, el que va del proceso de racionalización a la hegemonía de la racionalidad instrumental. Pero no para quedarnos allí, sino para avanzar hasta lo que hemos definido como la problemática antropológica que le da su sentido.

Durante los años setenta y ochenta del siglo XX se dio en Alemania un debate sumamente rico alrededor de la obra de Max Weber. Una de las razones por las cuales resurgen discusiones académicas entre especialistas weberianos de muy alto nivel es la publicación en 1981 de *La teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas (1987a; 1987b)<sup>2</sup>. El debate al que aludimos buscaba poder determinar si el tema de la racionalidad habría sido o no la principal preocupación intelectual de Weber, por lo tanto, buscaba poder establecer si esta categoría debería o no propiciarnos la principal clave de lectura de toda su obra. Del enorme abanico de lecturas secundarias que podríamos mencionar, la referencia fundamental que hay que tomar en cuenta para abordar la obra de Weber dándole prioridad al concepto de racionalidad, articulado fundamentalmente en la sociología de la religión, es la perspectiva de Tenbruck (Morcillo; Weisz, 2016)<sup>3</sup>. Para este autor la gran pregunta de Weber siempre fue la que apunta a entender qué es la racionalidad. En particular, la racionalidad de la cultura occidental moderna. Esta pregunta estaría presente, de un modo u otro, en todos sus estudios históricos y metodológicos, incluyendo especialmente sus investigaciones sociológicas sobre los procesos de racionalización de largo alcance surgidos inicialmente en el ámbito religioso. El camino de investigación que le planteara a Weber esta pregunta, según la opinión de Tenbruck, habría que reconstruirlo a partir del movimiento teórico efectuado entre el escrito *EP* de 1904/1905, en su primera versión

---

<sup>2</sup> Ver Gil Villegas (2015)

<sup>3</sup> Citamos el texto de Tenbruck “Das Werk Max Webers” en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* de 1975, traducido al español por Pedro Piedras Monroy e incorporado al libro de Álvaro Morcillo y Eduardo Weisz (2016), *Max Weber en Iberoamérica*, con el título “La obra de Max Weber”.

publicado en dos partes en el *Archiv für Sozialwissenschaft*; y “La ética económica de las religiones universales” (en adelante *EERU*), escrito entre 1910 y 1913, del modo como fue incorporado (incluyendo su “Introducción” y “Excursus”, escritos ambos de 1913) al primer tomo de los *ERSR* publicado en el 1920 –el cual incluye, asimismo, la segunda versión de *EP*, revisada por el propio Weber para esta publicación. Para comprender, entonces, cuál es el tema central de la obra de Weber la principal tarea es despejar el sentido del término *racionalización* en el contexto de su sociología de la religión. De esta manera, tomando en cuenta la clave de lectura que Tenbruck nos propone hay que señalar 1) que la modernidad occidental es en parte resultado de un *proceso evolutivo de largo alcance* (ya veremos más adelante cuáles son sus características específicas), 2) y que ese proceso de largo adquiere en la modernidad un punto de llegada y de inflexión significativo del desarrollo y expansión de la *racionalidad* occidental. Asimismo, dado que la racionalidad occidental obedece a un proceso de racionalización que es *específico*, la racionalidad occidental que cristaliza en la modernidad es apenas *una* forma de la racionalidad y no *la* racionalidad por excelencia –en el sentido de ser la verdadera o auténtica; pero tampoco, además, una racionalidad *universal*; ni mucho menos aún la *mejor* entre todas las posibles. La modernidad occidental sería entonces una *formación sociocultural específica* que surge como resultado de un proceso que vio evolucionar el surgimiento, desarrollo y expansión de un tipo específico de racionalidad. Según Tenbruck (Morcillo; Weisz, 2016, p. 56), Weber utilizó el término “proceso de racionalización” apenas en un pasaje de *Economía y sociedad* (en adelante *EyS*), puesto que en general utiliza como conceptos intercambiables los de racionalidad [Rationalität], racionalidad con arreglo a fines [Zweckrationalität], racionalización [Rationalisierung] y desencantamiento [Entzauberung]. No obstante, para este autor habría que diferenciar desencantamiento de proceso de racionalización, con el objetivo de identificar el proceso histórico-religioso de desencantamiento de largo alcance que desemboca en una racionalización -motivo por el cual podemos decir que toda racionalización supone el fenómeno del desencantamiento, y de este modo, ambos términos resultarían intercambiables a primera vista.

Weber habría identificado la existencia de muy distintos tipos de racionalizaciones a lo largo de la historia universal, dentro de los cuales estaba el caso del desarrollo occidental –respecto del cual él habría tenido un mayor interés. De esta manera, el proceso de racionalización occidental, comparado con los otros que también

han existido en otras partes del mundo, puede ser entendido como “uno” en su conjunto. Mientras que si nos concentramos en su estudio específico, habrán de ser constatados, necesariamente, sus momentos específicos o partes constitutivas tomando en consideración, por ejemplo, las vastas racionalizaciones al interior de las distintas esferas de interacción social. Por otro lado, en la medida en que es un fenómeno histórico-temporal podemos decir que Weber comienza estudiando el final de ese proceso, en particular en la *EP*, y desde allí va hacia atrás, intentando determinar una genealogía evolutiva, lógicamente posible y causalmente pertinente, que llegará hasta el estudio del judaísmo antiguo –que coincidiría con el origen de dicho proceso. Es decir que Weber solo puede nombrar a ese fenómeno histórico-religioso que va del judaísmo antiguo al cristianismo reformado como un proceso de *desencantamiento*,<sup>4</sup> y entenderlo además como formando parte de un *proceso de racionalización* más general, solo luego de concluir las investigaciones histórico-sociológicas que dan cuenta de ello. Afirma Tenbruck:

Con racionalización (o también proceso de racionalización) puede por tanto aludirse al proceso en su conjunto pero también a sus diferentes partes. El proceso histórico-religioso del desencantamiento, que obviamente representa él mismo una racionalización, resulta entonces una de las partes del proceso global de racionalización occidental, pues, en un sentido estricto, el desencantamiento religioso acaba, como hemos visto, en la ética protestante, mientras que la verdadera racionalización no comienza hasta ella. No obstante, *el desencantamiento religioso en su resultado pone a disposición aquel espíritu a partir del cual se despliega el capitalismo como fatídico poder racionalizador de la modernidad; con todo, este último desarrollo de la racionalidad será propagado por nuevos agentes: por la ciencia, la economía y la política.* En cambio en Occidente el desencantamiento histórico-religioso alcanza con la ascesis intramundana no sólo su punto final histórico sino, más aun, también su límite interno. (Morcillo; Weisz, 2016, p. 57. La cursiva nos pertenece.)

Dijimos ya que para comprender el proceso de racionalización y su relación con el fenómeno de desencantamiento –entendido como el producto de la herencia de la racionalidad judía que transmitida por el cristianismo hizo surgir el ascetismo intramundano protestante–, es clave trabajar sobre el texto *EP* (en su primera edición de 1904/1905 y segunda de 1920), la sociología de la religión incluida en *EyS*, y más importante aún, sobre el texto “La ética económica de las religiones universales” de los *ERSR* (Tenbruck, 2016, p. 58). Agreguemos ahora que, dentro de este recorrido de

---

<sup>4</sup> Razón por la cual la palabra “desencantamiento” no aparece en la versión de 1904/1905 de la *EP*, sino solo en la segunda edición, cuando Weber en 1920 revisa estos artículos de revista, publicados inicialmente en el *Archiv*, para incorporarlos al primero de los tres volúmenes de los *ERSR*.

lectura, lo que habrá de ser verdaderamente relevante es entender qué significa y cuál es la relación entre aquello que Weber llama “ideas” e “intereses materiales y espirituales”. Porque es a través de este tema específico, la relación entre ideas e intereses, que Weber fija su posición respecto de un debate general del siglo XIX, en el cual, según Tenbruck, habrían cristalizado dos posiciones opuestas surgidas de la pregunta por el origen y el desarrollo de la religión (Morcillo; Weisz, 2016, p. 75). Por un lado estaban los que entendían la religión y la metafísica como “pecados originales irracionales” opuestos y enemigos de la racionalidad. Por el otro, quienes veían en el ámbito de la religión una antesala, objetivamente determinante aunque no suficiente, para el desarrollo progresivo de la racionalidad científica. En ambos casos se entendía que el “progreso” hacia formas superiores de racionalidad debía medirse por la capacidad cognitiva del hombre para capturar la realidad factual de acuerdo al desarrollo del modelo de la ciencia. Con relación a ello Tenbruck afirma algo que para nosotros es decisivo:

Completamente diferente es el planteamiento de Weber, para quien la religión avanza más bien con base en una *problemática específica propia*, porque se basa, como veremos, en lo que él sin vacilar denomina ‘*el problema de la teodicea*’, es decir, en todo caso, es una cuestión que no tiene que ver con la investigación cognitiva de la realidad. *Los imperativos racionales a los que las religiones obedecen surgen, según esto, a partir de la necesidad de alcanzar una respuesta racional al problema de la teodicea*, y los estadios del desarrollo religioso son las versiones cada vez más explícitas de este problema y de sus soluciones. El desarrollo racional de la religión no tiene lugar por lo tanto ni en la realidad exterior del mundo ni para ella. Muy por el contrario, el despliegue racional del problema de la teodicea, según la opinión de Weber, lleva por doquier a una oposición al mundo. Su constatación de que *en la historia se impone ampliamente un desarrollo racional de las imágenes religiosas del mundo* desemboca incluso en que *la religión sigue una lógica propia racional que desatiende la constitución cognitiva de la realidad*. (Tenbruck, 2016, p. 75-76. El destacado en itálico nos pertenece)

Esta cita será sumamente valiosa para nosotros cuando, más adelante, desarrollemos un argumento que nos permita vincular las investigaciones de Weber con la teoría psicoanalítica freudiana. Pues devela que lo que Weber descubre a través del tema de la teodicea en sus investigaciones sobre la religión es que “aquello” que “se racionaliza” de un modo singular a lo largo de la historia occidental, es decir, el objeto sobre el que opera la racionalización, no tiene nada que ver con lo orgánico, con el entendimiento o ciertas capacidades cognitivo-cerebrales del hombre, sino más bien con un complejo psíquico-antropológico universal. De este modo, de la interpretación de Tenbruck podemos concebir a la racionalidad como el fundamento dinamizador de una



cierta formación sociocultural, que 1) surge de una problemática específica: la *teodicea*; 2) que se expresa bajo la forma de *mandatos* prácticos para la acción; 3) y que inicialmente en la historia es la institución religiosa la que viene a *responder* a esta *exigencia* o *demanda de saber* anterior y universal del ser humano a través de la creación de ciertas *imágenes del mundo*. Hay que entender, entonces, la racionalidad no como una posesión material, no como órgano, sino como algo que se pone en marcha (racionalización) bajo la égida de lo que Tenbruck denominó “la astucia de las ideas” (Morcillo; Weisz, 2016, p. 77). El autor destaca una frase de Weber altamente significativa de *ERSR*, y que nosotros iremos a volver a hacer alusión en otras oportunidades a lo largo de la tesis:

Los intereses (materiales e ideales), no las ideas, dominan directamente la acción de las personas. Sin embargo, las ‘imágenes del mundo’, que son creadas por las ‘ideas’, con mucha frecuencia han determinado como guardagujas las vías por las que la dinámica de los intereses hacían avanzar a la acción. (Morcillo; Weisz, 2016, p. 77)

Es alrededor de estas “ideas”, contrapuestas a los intereses materiales y espirituales, que deberemos enfocar el análisis de la sociología de la religión, con el fin de poder entender el aspecto psíquico-antropológico universal al que responde, de manera singular, el proceso de racionalización religiosa creador de las imágenes del mundo propiamente occidental. Operando finalmente un desencantamiento que abrirá camino a otras racionalizaciones que están en la base del desarrollo de la modernidad occidental. El estudio detallado de estos tres puntos que señalamos hace un momento, el cual nos conducirá a dilucidar la relación entre ideas e intereses, serán los pasos hermenéuticos determinantes para comprender lo que Weber entiende por racionalidad. Es esto mismo lo que luego nos permitirá vislumbrar que el desarrollo de la racionalidad no tienen nada que ver con cambios cognitivos o de principios éticos, sino más bien con la necesidad universal del ser humano de construir una realidad cultural que le permita entablar una relación con el mundo y consigo mismo para poder adquirir un sentido de la realidad y de pertenencia a ese mundo externo. Con la noción de “ideas” Weber establece un tercer elemento, que todavía deberemos explorar mejor, que coloca la especificidad epistemológica de su objeto de estudio histórico-sociológico en un más allá no solo de las perspectivas empirista del positivismo, o materialista del marxismo de la estructura/superestructura –por decirlo de alguna manera–, sino también de la tradición kantiana binaria del fenómeno y el noúmeno. El mayor aporte de la sociología de la religión de Weber, en general, y del tema de las ideas que erigen

imágenes del mundo, que a la vez orientan la racionalización al interior de las distintas esferas, en particular, es la constatación de lo que Tenbruck afirma del siguiente modo: “que la realidad en la que el ser humano habita, en todo caso la realidad que él es para sí mismo, es un tejido cultural que él mismo urde a partir de una noción de mundo” (Tenbruck, 2016, p.90).

Pero hasta el momento hemos hablado del “hombre”, de un complejo “psíquico-antropológico”, y en general suele decirse que la sociología comprensiva de Weber toma como objeto de estudio a la acción social del “individuo”, sin embargo, estos términos no son equivalentes. De manera que ahora quisiéramos continuar pensando en el tema central –que ya dijimos que era la racionalidad– y en el abordaje teórico-epistemológico “comprensivo” de la sociología weberiana, pero no tanto para enfocar en el proceso de constitución sino para dilucidar al actor. ¿“Quién es” para Weber el agente social que es capaz o no de comportarse de manera racional? Esta pregunta ya adelanta parte de la respuesta, puesto que, en primer lugar, la racionalidad –al menos la que le interesa conceptualizar a Weber– no es un atributo físico-químico o un dato empírico que surge con la evidencia de la sola cognición, sino *un modo de conducir la propia acción*, que puede ser tanto activa como pasiva. Sin embargo, todavía queda pendiente el interrogante de si este es el caso del comportamiento del individuo, del hombre, del ser humano, del *homo sapiens*, del sujeto, o la expresión de la personalidad<sup>5</sup>, pues todos estos términos no son sinónimos entre sí. Para dilucidar este interrogante vamos a invocar la interpretación de la obra de Weber desplegada por el jurista y politólogo alemán Wilhelm Hennis.

En 1987 aparece en Alemania la obra de Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, donde sostiene que la cuestión central para Max Weber siempre fue una cuestión de tipo “antropológico existencial”. Y en ese sentido su principal interrogación habría girado alrededor de las especificidades y el destino de la humanidad (*Menschentum*) que surge como consecuencia de determinados modos de conducción de vida del hombre, condicionados por determinados sistemas sociales, económicos y culturales (Gil Villegas, 2015, p. 875). ¿De dónde obtiene Hennis sus pruebas para sostener este argumento? Al contrario del movimiento de reconstrucción teórica operado por Habermas, considerado por algunos especialistas

---

<sup>5</sup> Schluchter, al momento de analizar el individualismo metodológico de Weber, llega a usar un término bastante más original para nombrar a aquella “entidad” que sería capaz de hablar y de actuar: “personas naturales” (Schluchter, 2008, p. 39). Cabría preguntarle, evidentemente, ¿qué serían personas “no naturales”?

como poco ajustado a los textos de Weber<sup>6</sup>, Hennis se remite a las palabras del propio autor dirigidas entre 1907 y 1910 a sus primeros críticos de *EP*<sup>7</sup>, Fischer y Rachfahl<sup>8</sup>, luego de la primera publicación del texto en 1904/1905. El interés propulsor de carácter antropológico existencial se expresa para Hennis en toda la obra de Weber, pero la ventaja que presenta *EP* para poder notarlo con mayor nitidez se explica por el hecho de que, a raíz de estas críticas y réplicas, Weber pudo aclarar en su momento cuáles eran sus objetivos de investigación. Hennis (1983) afirma que por más que el tema de la racionalización haya sido relevante, el mismo debe ser colocado en un contexto mucho más amplio que nos permita entender mejor el motivo por el cual este problema era tan importante para Weber. Ese contexto más amplio a partir del cual habría que ponderar el tratamiento del tema de la racionalización es, según Hennis, la preocupación de Weber por el tipo de desarrollo humano que surge como consecuencia de las transformaciones sistémicas económicas y culturales de la modernidad. En este sentido, el problema histórico de la racionalización en Weber debe ser entendido como el proceso de racionalización *de los modos prácticos, de la conducta de la vida cotidiana del hombre moderno*. Por eso en la segunda edición de 1920 de *EP* podemos identificar su principal objetivo de investigación con la tarea de “destacar la conducta racional sobre la base de la idea de profesión como uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista moderno, y no sólo de éste, sino de la cultura moderna” (Hennis, 1983, p. 57)<sup>9</sup>. Para reforzar su argumento Hennis cita el final del segundo apartado de la primera parte del texto de 1920, “El espíritu del capitalismo”, destinada a abordar el problema de investigación:

---

<sup>6</sup> El investigador Francisco Gil Villegas sostiene que:

“En la guerra académica de los cien años aquí analizada, Habermas es quien probablemente proporciona el mayor número de supuestos tergiversados, en torno a la noción de la *racionalidad* y sus derivados, para proceder a su peculiar lectura distorsionada de la tesis weberiana sobre el protestantismo. De esta manera, las tergiversaciones introducidas mediante los ilegítimos supuestos del marco evolutivo, la teoría de sistemas y subsistemas, así como la supuesta reducción de la noción de *racionalidad* en general a la *racionalidad con arreglo a fines*, son combinados por Habermas para interpretar a su modo la relevancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo.” (Gil Villegas, 2015, p. 803)

<sup>7</sup> Utilizaremos la edición crítica de Fondo de Cultura Económica, a cargo de Francisco Gil Villegas, de 2011, por ser una edición que concentra y marca las diferencias entre las dos versiones, de 1904/1905 y 1920. La cual contiene, asimismo, una serie de puntualizaciones críticas de gran valor hermenéutico.

<sup>8</sup> La discusión fue editada por Winckelmann solo en 1968 en *Die protestantische Ethik*, vol. II, “Kritiken und Antikritiken” [Hennis, 1988, p. 26]. La edición de *EP* de Fondo de Cultura Económica de 2011 cuenta con un anexo que traduce por primera vez al idioma español las cuatro respuestas de Weber a sus críticos.

<sup>9</sup> Esta es una cita textual de Weber de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, p.82.

[Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo: que] es posible “racionalizar” la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones. El “racionalismo” es un concepto histórico que encierra un mundo // de contradicciones, y necesitamos investigar de qué espíritu es hija aquella forma concreta de pensamiento y la vida “racionales” que dio origen a la idea de “profesión” y la dedicación abnegada (tan irracional, al parecer, desde el punto de vista del propio interés eudemonístico) al trabajo profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista. Este elemento irracional que se esconde en éste y en todo concepto de “profesión” es precisamente lo que nos interesa. (Weber, 2011, p. 114)

Analizando esta cita Hennis llega a la conclusión de que el tipo de racionalización o racionalismo que le interesa a Weber en este texto está claramente vinculado con el proceso de transformación de la conducta cotidiana en una conducta metódica y planificada. Por lo que finalmente sentencia lo siguiente:

‘La praxis ética del hombre cotidiano fue despojada de su falta de planificación y sistematización y se transformó en un *método* consecuente de toda la conducta’. De esto y nada más que de esto se trata *EP*; *nada*, ni una frase subordinada, permite en esta obra la suposición de que la investigación estuviera pensada como una de las aportaciones de Weber a la explicación del ‘proceso histórico-universal del desarrollo del racionalismo occidental’, o como quiera que se haya denominado al rígido ‘interés de conocimiento’ weberiano. (Hennis, 1983, p. 71)

¿Qué argumentos nos proporciona para comprender que el tema central de la obra de Weber es de carácter antropológico-filosófico? Ya hemos dicho que Hennis apuesta también al análisis de la primera versión de *EP* para dar con las claves hermenéuticas indispensables para la lectura de la obra de Weber. No solo por la relevancia de la investigación en sí misma (que se mantuvo casi idéntica hasta 1920, año de la muerte de Weber), sino porque, como mencionamos, esta publicación dio lugar a una oportunidad única para que Weber pudiera explicar sus objetivos de investigación entre 1907-1910. Esto quedó plasmado en un intercambio de “críticas y anticríticas” publicado en distintas revistas académicas con sus primeros lectores críticos, Karl Fischer y Felix Rachfahl. Hennis destaca que de allí surge claramente que el tema central de Weber no es la racionalidad y sus derivados (la racionalización o la acción racional con arreglo al cálculo medios-fines), sino su interés por comprender el devenir del hombre moderno en su carácter antropológico-filosófico. Por eso es que Weber se plantea allí el objetivo de conocer cuál fue el modo de conducción de la vida (*Lebensführung*) que pudo haber llevado a la creación del alma del hombre profesional

(Berufsmensch) como siendo *una* parte constitutiva del *espíritu* (y no del “modo de producción” o sistema económico) del capitalismo moderno.

If we take the second version, the most elaborated investigative objective of these essays is represented as: the establishment of ‘the rational conduct of life’ (*Lebensführung*) on the bases of the *idea of calling* as one of the ‘constitutive elements of the modern capitalism spirit, and not this alone, but of the spirit of modern culture’. Why should we stop at this sentence? Is the author really only interested –it could be read in this way- in understanding, if not capitalism, then ‘the modern capitalism spirit’? Or are we concerned with the historical origins of the ‘rational *Lebensführung*’ of the modern ‘professional man’, or Berufsmensch? [...] The theme of 1905, just like that of 1920, would be the genealogy of the modern ‘rational *Lebensführung*’ by a ‘historical representation’. (Hennis, 1988, pp. 26-27)

El planteo de Hennis nos permite entender el espíritu del capitalismo occidental o la cultura burguesa moderna como siendo *en parte* un producto, punto de llegada, resultado, e incluso un quiebre en el devenir histórico-evolutivo de un modo específico de conducción de la vida cotidiana: lo que nosotros propondremos luego entender como un modo específico de constitución de la subjetividad. En este sentido, lo esencial de *EP* no es tanto conocer cuáles son las características del capitalismo moderno, o de su espíritu en sí, sino más bien comprender el devenir de *un* fenómeno vinculado con la subjetividad que viene contribuyendo hace siglos a la validación y caracterización específica de su figuración actual. Al interesarse por el modo de conducción de la vida diaria Weber no estaba interesado apenas en descubrir los factores motivacionales que subyacen a los eventos históricos de una época en particular, o en descubrir cuáles son sus *verdaderas* fuerzas motivacionales. Sino que intentaba entender en qué dirección (*Richtung*) ciertas formas religiosas específicas de determinadas tendencias de ascetismo protestante –las cuales, al mismo tiempo, estaban ellas mismas decisivamente determinadas por presupuestos metafísicos fundamentales– han influenciado el modo de conducción de la vida allí donde esa influencia de hecho existió (Hennis, 1988, p. 29). Lo que nos muestra el estudio de Weber es entonces el sentido que tuvo, y los efectos que produjo, una determinada motivación en la conducción de la vida humana que solo es constatable empíricamente allí donde distintas sectas protestante le dieron importancia al ascetismo a la hora de darle una significación al mundo y a la propia pertenencia del hombre a ese mismo mundo. Es el sentido de esa importancia la que llevará a esos creyentes a sistematizar la acción de un modo específico. Y esa motivación de la acción cotidiana, más que un valor ético consciente específico, es un *mandato* imperativo. Descubrir entonces la raíz religiosa desde donde surge

genealógicamente ese mandato superyóico –que exige a los hombres la compulsión al trabajo y a la acumulación por medio de la sistematicidad de la conducta cotidiana– es la principal contribución de la investigación histórica de Weber para explicar el *soporte subjetivo* del éxito de la dominación racional en la sociedad capitalista occidental. Sin embargo, hay que entender que este soporte subjetivo para Weber no es ni el único, ni tampoco el más o el menos importante, sino apenas *un* elemento explicativo de lo que es la modernidad occidental –entendida como formación histórico-cultural– que, sin embargo, posee una relevancia sociológica propia.

Hennis, al igual que Tenbruck, sostiene que existe un tema central que permea todo el trabajo de Weber. Sin embargo, es crítico de Tenbruck porque entiende que éste al darle preminencia al tema de la racionalidad no se basaría para ello en una lectura de toda la obra de Weber, sino más bien solo en algunos pasajes de la sociología de la religión. Y afirma que si el tema de la racionalidad fuese el central ello debería también quedar demostrado en sus otros trabajos más relevantes.

Does the rationalization help us to understand *Economy and Society*, its introductory chapter or the body of the text? Does it help to explain the methodology, the planned and completed surveys, the early economic works, the political options? Certainly not. Does it make the sociology of religion intelligible? That I doubt as well [...] To see the process of rationalization as Weber's fundamental theme is certainly not correct. But, as is quite apparent from the state of research on Weber, it is misleading to read everything in its terms and to see it everywhere. Following Bendix, Schlulcher has sought to 'impute' to Weber's sociology 'an explicit decision for the cultural tradition of modern Western rationalism' [...] It is not so much the complexity, but rather the *simplicity* of Weber's problematic –confronting us in our modernity, poised upon our intellectual heights- that is an obstacle to its comprehension. (Hennis, 1988, pp. 23-24)

Sin embargo, la crítica de Hennis a Tenbruck parece ser más bien una crítica a una suerte de lugar común anquilosado en los estudios de los especialistas weberianos (incluyendo a eminencias como Bendix, Habermas y Schluchter), que impide, al final de cuentas, desterrar totalmente la imagen más difundida en el mundo académico, que es la del Weber con pretensiones de ser el sistematizador de una gran sociología funcionalista basada en la razón universal –imagen que, por cierto, Talcott Parsons ayudó a construir. Pero si entendemos que el planteo de Tenbruck nos otorga una clave de lectura a partir de la cual por detrás del tema de la racionalidad podemos reconstruir no una “razón universal”, sino el hilo de un dilema psíquico-antropológico universal, podremos ver que lo que Tenbruck caracteriza como el tema de la racionalidad no se aleja tanto de la posición de Hennis cuando afirma que para Weber lo decisivo era un

problema de tipo “antropológico-filosófico”. Para ello habrá que despejar una suerte de mal entendido entre ambos autores alrededor de lo que cada uno considera (y considera que el otro considera) que es lo antropológico. De esa manera podremos diferenciar entre especialistas como Tenbruck, que entienden la racionalidad como un tema *conceptualmente* central vinculado a un interés intelectual de tipo antropológico; de otros weberólogos como Schluchter que reconstruyen la importancia de la racionalidad en la obra de Weber *filológicamente*, es decir, a la manera de un exégeta. Si podemos demostrar que lo que ambas perspectivas tienen en común es que nos permiten constatar que la preocupación intelectual fundamental del diagnóstico de la modernidad es el poder dar cuenta del origen y devenir de la *subjetividad moderna*, quedará claro luego que los efectos de las investigaciones históricas de la sociología de la religión de Weber no solo están presentes en sus trabajos metodológicos como, sobre todo, en su sociología política. Pero para ello será necesario referir la idea de racionalidad en Tenbruck y la de antropología filosófica de Hennis a un concepto de “subjetividad” más preciso.

Nuestro objetivo a seguir será entonces reformular el planteo de Hennis, cuando afirma que el principal interés intelectual global de Weber es de carácter antropológico –vinculado a las características y vicisitudes que se le plantean al hombre moderno occidental– en otros términos que nos permitan resaltar la centralidad de la noción de subjetividad. De modo tal de poder entender la subjetividad no solo como formando parte de manera abstracta de la materia prima del objeto teórico-epistemológico de la sociología weberiana, sino de sus investigaciones empíricas parciales más específicas. Sabemos que, epistemológicamente hablando, el nivel fundamental de la constitución del objeto de investigación de la sociología comprensiva es *el sentido subjetivo* de la acción social. El objeto de estudio no es la acción social en cuanto tal, ni tampoco el sujeto entendido de un modo psicológico reduccionista, sino ambas cosas en conjunción: *el significado o sentido que el sujeto le adjudica a su propio actuar cuando se dirige al actuar del otro*. De esta manera, debemos tomar la tipología de la acción social, que es el instrumento conceptual necesario para la elaboración del análisis empírico, como una construcción genérica basada en la *motivación subjetiva* que el actor encuentra para justificar o darle un sentido a sus acciones. Es decir que lo que Weber estandariza, exagerada e idealmente, en la tipología de la acción social no es otra cosa que la forma de asumir la *creencia* que justifica, legitima, otorga consistencia lógica, abala, motoriza, da sentido a la acción social del sujeto. ¿Cómo define Weber al

sujeto? Por la vía del sentido: ser sujeto es ser dador de sentido. El sujeto se define por su capacidad para darle un sentido a su vida, a sus acciones y al mundo; y la acción social del sujeto es ese significado que lo motiva a actuar en el mundo tomando en consideración al otro, es decir, la intersubjetividad.

La premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que encontremos *plena de valor* a una determinada ‘cultura’, o cualquier cultura en general, sino en que *somos* hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente *posición* ante el mundo y de conferirle *sentido*. Y este, cualquiera que sea, conducirá a que en la vida *juzguemos* determinados fenómenos de la coexistencia humana a partir de él, y a que tomemos posición frente a ellos como *significativos* (positiva o negativamente). Además, sin que importe cuál sea el contenido de esta toma de posición, tales fenómenos tienen para nosotros *significación* cultural y únicamente en ella estriba su interés científico. (Weber, 1974, p. 70)

De lo que venimos diciendo podemos inferir que, a este nivel del trabajo de comprensión o de interpretación (Verstehen) del sociólogo lo que cuenta es que la tipologización de la acción social del sujeto dependerá siempre del *tipo de creencia* que sirve de fundamento o justificación de la acción ejecutada por el actor en cuestión, es decir, depende de su motivación significativa. Para decirlo gráficamente, si dos personas se encuentran en un bosque talando un árbol pero una de ellas justifica su acción con el argumento, por ejemplo, de que el árbol servirá como materia prima para el desarrollo de una canoa por parte de la comunidad a la cual este individuo pertenece; mientras que otro, igualmente ejecutando la misma acción “empíricamente hablando” la justifica con el argumento de que esa tala forma parte de un ritual vinculado a alguna creencia colectiva específica –para el caso, supongamos, como un modo de preparar el fin de un ciclo vital natural y la antesala del comienzo de uno nuevo– claramente ambas acciones deben ser catalogadas como acciones sociales distintas: la primera, bajo los tipos propuestos por Weber, será una acción racional con arreglo al cálculo medios-fines, mientras que la segunda hay que considerarla como una acción social tradicional. En el primer caso el tipo de justificación utilizada es de carácter racional instrumental (hay un cálculo de las consecuencias de la acción, un análisis establecido entre el medio y el fin), siendo que el segundo tipo de justificación es de tipo irracional tradicional. Pero eso no es todo, puesto que cada investigación sociológica específica debe contar no solo con el análisis del sentido subjetivo de la acción, sino que también precisa explicar cuáles son las consecuencias objetivas o los efectos no deseados o buscados por el actor, que, sin embargo, se derivan de esas mismas acciones. Es decir, es igualmente necesario al trabajo del sociólogo analizar la acción social del sujeto como un fenómeno que



forma parte de una causalidad objetiva más extendida que sirve para la explicación de otros fenómenos. Fenómenos estos que, o bien son diferentes o escapan al alcance de las intenciones subjetivas de los actores, o bien resultan en la conformación de una realidad social mucho más amplia. Si entendemos el objeto teórico-epistemológico de la sociología weberiana de este modo –la acción social como siendo subjetivamente orientada/motivada, pero de consecuencias objetivas que trascienden con creces a este plano de justificación-, debemos concentrarnos entonces en el análisis de esta creencia subjetiva significativa pero para poder ir más allá de ella. Lo mismo sucede cuando pensamos en la sociología política y en el fenómeno de la dominación (Herrschaft). Desde luego que el fenómeno de la dominación también se basa en la acción social, la relación social y otras formas de sedimentación institucional del poder. Pero aquí la creencia socialmente compartida consiste específicamente en la respuesta encontrada para la pregunta de por qué alguien/algunos pueden dominar/tener autoridad o el poder de mando legítimo sobre los otros, y por qué alguien/algunos otros no. El autor que en este caso nos ayudará a captar la importancia de esta creencia socialmente compartida como siendo el fundamento de la tipología de la acción social y la dominación legítima es Reinhard Bendix.

La interpretación de Weber de este autor comparte una coherencia conceptual con los puntos sobresalientes que venimos destacando en los comentadores anteriores. En su clásica biografía intelectual sobre Max Weber, Bendix (1960) afirma que ya las primeras investigaciones sobre la sociedad agraria alemana de fin del siglo XIX y sobre la bolsa de valores habrían de trazar la perspectiva general que Weber tenía de Alemania, así como también las concepciones fundamentales que lo orientaron luego en el trabajo de toda su vida (Bendix, 1960, p. 47). De forma general podemos decir que ambas investigaciones sirven ya de ejemplos en los que Weber analiza el tema de la influencia que ejercen las ideas sobre los intereses materiales y espirituales que guían la acción social de los hombres (en este caso, su conducta económica). “Ideas” que en el contexto de estas investigaciones específicas hay que entender como las motivaciones subjetivas de las que hablábamos más arriba. En 1893 fue publicado un informe que contenía un estudio sobre la sociedad agraria alemana, y uno sobre la bolsa de valores, organizados por la Asociación para la Política Social (*Verein für Sozialpolitik*). Weber formó parte de esta asociación profesional y conformó en su momento un equipo de trabajo dedicado al relevamiento de los principales problemas sociales del país, con el objetivo de producir el material de investigación necesario para la toma de decisiones a

nivel de la acción gubernamental. Weber fue convocado específicamente para el estudio del proceso de gradual sustitución de la mano de obra semiservil por la de jornaleros libres en las grandes posesiones de tierra de Alemania. Analiza puntualmente el comportamiento económico de los trabajadores agrícolas situados al este del río Elba. Y observa que el sector oriental de la clase campesina gradualmente tendía a la proletarización, mientras que el otro sector occidental la resistía. Las condiciones de trabajo de la región oeste se caracterizaban por la servidumbre y el régimen patriarcal. Y el estudio de Weber demuestra que el trabajo libre jornalero se habría dado en las zonas que combinaban trabajo servil con trabajo contractual. El sentido de la conveniencia del pasaje del trabajo servil y contractual para el de jornaleros libres estaba vinculado con la necesidad de realizar una explotación más intensiva de la tierra y la incrementación de ciertos cultivos más rentables. La figura del jornalero libre es una figura individual, por lo tanto, los contratos de trabajo diferían significativamente de los del pasado en lo que respecta a la desatención para con ciertas consideraciones de orden familiar. Por su parte, a la nueva figura individual de jornalero le interesaba apenas la elevación de su ingreso real y los precios bajos en el mercado, y no más la rentabilidad real de la cosecha. Esta liberación por un lado, respecto de los vínculos tradicionales de la familia campesina con el terrateniente, traía aparejada no solamente una transformación técnica y legal de la actividad agrícola, sino que había conducido a una depreciación en el estándar de vida de los trabajadores. La proletarización del trabajo agrícola perjudicaba aún más a los campesinos alemanes cuando los dueños de la tierra contrataban trabajadores rusos o polacos. Desde un punto de vista de clase los braceros alemanes eran más exigentes con las condiciones de trabajo, por lo que solían perder oportunidades laborales frente a la presencia de trabajadores migrantes. Weber pensaba que las transformaciones capitalistas en el sector agrícola respondían a presiones del mercado mundial. Es decir, se debían a razones económicas. Sin embargo, llegar a entender y explicar por qué en Alemania ese proceso se habría dado del modo como se estaba dando, y no de otro, requería ante todo poder llegar a entender “la cabeza” de los trabajadores agrícolas, esto es, las razones o motivos por los cuales ellos habrían aceptado cambiar las antiguas oportunidades de movilidad social, y la seguridad y estabilidad que de todos modos tenían al lado del tiránico terrateniente, por la incerteza y la precarización laboral de la nueva condición proletaria. Weber pensaba que más allá de las razones para las transformaciones económicas el impulso subjetivo que funcionaba como fundamento para la toma de decisiones de los trabajadores agrícolas, y

para el forjamiento de una perspectiva individualista de su trabajo, no era un impulso racional, sino una pura fascinación psíquica, imaginada, con la libertad. En todo caso, para llegar a comprender y explicar sociológicamente *este* elemento no bastaba el análisis puramente económico. Afirma Weber en una parte de su informe lo siguiente:

No tiene sentido discutir movimientos tan elementales como estos, que dan expresión a la magia tremenda y puramente psíquica de la “libertad”. Se trata en gran medida de una solemne ilusión, pero, después de todo, los hombres – entre ellos los agricultores– no viven “solamente de pan”. Los esfuerzos y las aspiraciones de los colonos no hacen más que poner en evidencia una sencilla verdad: que el “problema del pan con manteca” tiene una importancia secundaria. (Bendix, 1960, p. 41)<sup>10</sup>

Desde el punto de vista subjetivo las nuevas condiciones económicas de precarización del sistema capitalista podían imponerse al interior de la clase campesina porque habría triunfado la idea de que el límite del ascenso social que planteaban las antiguas condiciones laborales podría superarse y transvasarse mediante la proletarización. Por lo que entendemos para Weber esta era una idea falsa o errónea, porque la independencia del terrateniente no conducía a una libertad que efectivamente contribuyera para mejorar la calidad de vida o las condiciones de movilidad social de los campesinos. Por eso afirma que el sentido de la libertad perseguida aquí es resultado de la influencia mágica, es decir, es una libertad puramente psíquica, no real. Y, sin embargo, es la idea que se impone y triunfa en la realidad.

Por su parte, durante los años noventa del siglo XIX se dieron en Alemania una serie de modificaciones políticas tendientes a regular la actividad bursátil mediante la implementación de ciertos controles legales que pudieran funcionar satisfactoriamente para evitar los abusos. Uno de los aspectos decisivos del momento era la cuestión de la regulación de las admisiones de los miembros de la bolsa, por eso el análisis técnico de Weber era realmente útil (Bendix, 1960)<sup>11</sup>. Weber observó que la forma de admisión a la bolsa en Alemania y Austria se diferenciaba sobre todo de la forma imperante en países como Inglaterra y Estados Unidos, donde especialmente en Inglaterra se seguían principios exclusivistas similares a los de clubes o sociedades privadas gobernadas autónomamente sobre la base de estatutos propios. Estos lugares contaban con unos mecanismos de control que favorecían y facilitaban la implementación de requisitos formales y medidas disciplinarias eficaces para colocar a sus miembros bajo la tutela de

---

<sup>10</sup> *Verhältnisse der Landarbeiter*, pp. 797-798.

<sup>11</sup> *Die Börse, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, p. 256. Trabajo de Weber publicado en 1894.

toda una jurisdicción privada y autónoma respecto de sus transacciones financieras. Weber compara así dos modalidades distintas de financierización de la burguesía agraria y comercial, según sea el sentido otorgado a la actividad especulativa y el grado de profesionalización alcanzado requerido a sus miembros. De manera que aquí también podemos observar el interés de Weber por comprender las principales ideas que forjan el sentido de la pertenencia de clase de la burguesía financiera, que habrán de resultar en modos distintos de comprender el propio mercado y los valores constitutivos (la previsibilidad y la confianza, por ejemplo) de la actividad económica.

Weber observaba que en Inglaterra y en Estados Unidos la admisión a la bolsa se ajustaba a prácticas distintas que en Alemania y en Austria. Sobre todo en Inglaterra, las bolsas eran asociaciones privadas muy selectas, que se gobernaban autónomamente de acuerdo a sus propios estatutos [...] En Alemania las bolsas de valores y las diversas bolsas de productos ofrecían un panorama menos uniforme [...] Weber advirtió que la libertad de acceso a la bolsa se consideraba en general una gran ventaja. Pocos parecían anticipar la idea de una asociación auto-regulada que permitiese excluir de la actividad bursátil a todas las personas de dudosa solvencia o moralidad. Sin embargo, eran principalmente estas personas, con sus operaciones, las que creaban un clima de intranquilidad en el mercado. (Bendix, 1960, pp. 42-45)

En cada uno de los casos, ya sea estudiando el comportamiento económico de la clase trabajadora como el de la capitalista, Weber analiza y compara cuáles son las características y las consecuencias de la acción social cuando la misma se encuentra condicionada por fundamentos significativos diferentes. En el caso de los campesinos, la principal diferencia en cuanto a la idea que motiva la conducta económica entre los trabajadores al oeste y al este del río Elba era la pretensión/expectativa a futuro de alcanzar una ascensión social por parte de los campesinos alemanes, en comparación con la mera pretensión/expectativa de sobrevivencia material de los campesinos extranjeros –en su mayoría polacos y rusos. La principal consecuencia de esta diferencia es que los primeros reniegan el someterse a unas condiciones de trabajo que los segundos aceptan, a pesar de que esa actitud de resistencia de los campesinos alemanes fuese irracional desde el punto de vista de la representación de sus intereses económicos. Lo que salta a la vista es que ambos tipos de campesinos le otorgan un sentido al trabajo y a la actividad económica que no es el mismo, más allá de todo lo que ellos puedan tener en común como clase desde el punto de vista de los intereses económicos específicos en oposición a los de los terratenientes y la burguesía agraria. Y de esa diferenciación de concepción resultaba que unos tengan una conciencia de tipo estamental, mientras que los otros, una más próxima a la de los asalariados industriales.

La principal variable explicativa que Weber encuentra para este fenómeno es la relación diferente que los dos grupos de campesinos establecen con la tierra que trabajan y la idea de libertad articulada con la actividad laboral. Esto derivaría en el establecimiento de un sentido de la pertenencia que es cualitativamente distinto para ambos colectivos. Y es justamente la divergencia de ese sentido de la pertenencia, y no el interés económico de clase, el que orienta de manera distinta la conducta económica de los dos grupos. En el caso del estudio sobre la bolsa de valores el tema de la pertenencia pasa por el modo de admisión de sus miembros, y también se vuelve central a la hora de entender las divergencias en la conducta económica al interior de la clase capitalista. El valor que cobra la expectativa de ascenso social de los campesinos alemanes al oeste del Elba, así como la expansión del comercio y el aumento de la predictibilidad de las transacciones económicas futuras con base en las operaciones de la burguesía en la bolsa de valores, se contraponen a la intención de sobrevivencia de los campesinos del este y a la especulación aventurera de los inversores oportunistas. La diferencia del sentido de la pertenencia y de la libertad individual entre los dos tipos de trabajadores/capitalistas es lo que explica la diferencia en la motivación de su conducta económica.

De modo que ya desde estas tempranas investigaciones encontramos en Weber la preocupación e inquietud por develar el elemento subjetivo de la conducta social: las intenciones y la ética como atributos del comportamiento humano (económico, en este caso). Bendix señala que ya estas primeras investigaciones culminarían en dos grandes temas decisivos para Weber, puesto que iluminaron su visión de la sociedad alemana en general, y más allá de esta, las concepciones fundamentales que orientaron el trabajo de toda su vida. Estos dos temas son: 1) la ambivalencia inherente a la comercialización (y nosotros agregaríamos, a la actividad laboral), pues por sí misma podía contribuir tanto a la destrucción como a la creación de valores culturales –y en la realidad tendía a cumplir simultáneamente estas dos acciones contrapuestas; y 2) la comprobación de que el comportamiento económico era inseparable de las ideas con las que los hombres persiguen sus intereses. Ideas que, por lo tanto, como ya hemos mencionado, habría que entender en sus propios términos (Bendix, 1960, p. 47). El análisis de la obra de Weber que Bendix propone nos permite comprender de manera clara que la sociología política weberiana se apoya en su sociología de la religión. De manera que, siguiendo el tema de las ideas como hilo conductor, vemos que también en el caso del fenómeno de la

dominación Weber destaca su importancia radical, junto con la de la forma organizativa en la que se apoya su implementación práctica.

Weber se propuso, pues, destacar de cada sistema [de dominación] dado, tanto la organización en que se apoya, como las creencias que sostiene. El doble subrayado corresponde al relieve con que presentó, en su análisis de la religión, los grupos estamentales y los intereses del espíritu. También en el estudio de la dominación verifica la importancia de la estratificación social y de las creencias. Para él, las creencias concernientes a la legitimidad de un sistema de dominación significan bastante más que meros asuntos filosóficos. Pueden contribuir a estabilizar una relación de autoridad, y señalan diferencias harto reales entre los sistemas de dominación [...] Hay en cada sistema de dominación ciertas salvaguardias intrínsecas de su propia identidad, que resultan de la creencia en la legitimidad de la relación entre gobernantes y gobernados. Síguese de ello que cada sistema cambiará de carácter cuando sus gobernantes no vivan a la altura de los principios con los que justifican su dominación, y de tal modo hagan vacilar la creencia del público en tales principios. (Bendix, 1960, pp. 281, 283)

En el caso de la dominación, a lo que apunta la creencia que orienta la acción es a justificar la respuesta que una colectividad se da a la pregunta de por qué unos deben mandar y otros obedecer. Lo que diferencia a la dominación (Herrschaft) del mero poder (Macht) es que en el primer caso hay reciprocidad o consentimiento mutuo en el valor de dicha respuesta, y en el grado de organicidad en la correlación de fuerzas. Ese consentimiento es, además, un mandato que *obliga* pero de un modo distinto a la manera imprevisible del mero poder, o según convenga o no a cierta constelación de intereses en función de la coyuntura. La obligación bajo la cual se encuentran los dominados depende enteramente de la creencia que justifica la relación de mando y obediencia. En la tipología de la dominación Weber resaltó apenas tres motivos por los cuales históricamente los hombres consintieron, consciente y/o inconscientemente, a establecer entre sí lazos desiguales de autoridad. Estos motivos son básicamente la creencia en el valor de las leyes y los contratos racionales, en las tradiciones y costumbres pasadas, y en el poder carismático extraordinario de ciertos hombres. Es también con base en esta tipologización genérica de la creencia que Weber basó la motivación de la acción social que le otorga su sentido, a la cual le adicionó, sin embargo, una otra justificación de tipo puramente afectivo irracional<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Si bien Weber afirma en varios pasajes de su obra que la dominación carismática más pura se basa en una relación afectiva, no queda tan claro que no sea la racionalidad valorativa la que efectivamente puede poner en valor las características extraordinarias del líder carismático. Dependiendo de cómo entendamos estas cualidades extraordinarias, y cómo juega en esta historia el reconocimiento de los dominados, la dominación carismática también puede ser vista como una forma de constitución de la autoridad basada en la racionalidad valorativa. Hay una relación lógica y teórica interna entre la

También otras investigaciones empíricas posteriores sobre los trabajadores industriales de fines del siglo XIX e inicios del XX (1897-1909) permiten identificar la importancia otorgada a las “ideas” para la constitución de la perspectiva sociológica propuesta por Weber con el fin de poder llegar a conocer los efectos que el avance del capitalismo producía en la sociedad alemana, especialmente en la clase trabajadora. Nuevamente en los años 1908-1909<sup>13</sup> la Asociación de Política Social organizó una encuesta para conocer la situación de los obreros industriales, donde los hermanos Weber, Max y Alfred, tuvieron un papel fundamental en la organización del cuestionario. El objetivo fundamental de la encuesta era desarrollar un estudio que permitiera conocer las nuevas demandas de la industria sobre los trabajadores, vinculadas con determinadas actitudes y aptitudes individuales de tipo intelectual, psíquica y física necesarias para el desarrollo económico moderno (Weber, 1994c). Respecto de aquella investigación encomendada a la Asociación de Política Social, Joaquín Abellán afirma lo siguiente:

El objetivo de la encuesta de 1908 pretende alcanzar la doble cara de la misma realidad, pues aspira a analizar la «selección» que la gran industria moderna opera sobre sus obreros, a la vez que el proceso de «adaptación» que, por su parte, tienen que sufrir los obreros industriales procedentes de otro medio laboral, social y cultural distinto [...] En definitiva, la cuestión última que le interesa a Max Weber en esta investigación sociológica del trabajo industrial es indagar «que tipo de hombre está configurando la gran industria moderna en virtud de sus características internas y qué tipo de destino profesional les depara a las personas que trabajan en ella y, a través de ahí, de manera indirecta, que destino extra profesional les depara» (*Introducción metodológica*, p. 56). Esta pregunta por el tipo de hombre que origina la industria moderna se sitúa, por tanto, dentro del objetivo general que guiaba asimismo sus estudios sobre sociología de la religión, con los que quería contribuir a una caracterización del hombre occidental moderno, a perfilar su talante, su actitud básica, su *Gesinnung*. Tanto en sus estudios de sociología de la religión como en estos de «sociología de la industria» que ahora nos ocupan, Max Weber está interesado por la dimensión cualitativa del comportamiento humano, por el *carácter* humano o tipo de hombre que se ha ido configurando en la época moderna. (Weber, 1994c, p. 13)

---

racionalidad valorativa y la irracional afectiva que luego tendremos ocasión de analizar de forma más detenida.

<sup>13</sup> Según podemos saber por el prefacio de Joaquín Abellán a la traducción de la *Sociología de la industria* (Weber, 1994c), en 1908 Weber habría publicado el texto que serviría de preparado a la organización metodológica de la encuesta en un libro cuyo título era *Erhebungen über Auslese und Anpassung (Berufswahl und Berufsschicksal) der Arbeiterschaft dergeschlossenen Großindustrie*. Paralelamente a dicha investigación Weber desarrolló una investigación propia sobre los obreros de la industria textil en una fábrica en Westfalia de un tío suyo. Los resultados y la discusión metodológica vinculada a este otro trabajo fueron publicados en 1908-1909 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* bajo la forma de cuatro artículos sobre la *Psicofísica del trabajo industrial*.

En los textos que componen la *Sociología de la industria* Weber se pregunta básicamente lo siguiente: por un lado, ¿qué quiere o necesita el empresario industrial de sus trabajadores para aumentar su rentabilidad?, es decir, ¿qué tipo de trabajador es el adecuado para atender su negocio?; por otro, ¿qué efectos produce eso en el trabajador?, ¿cómo se adapta o qué cambios en la condición de vida manifiesta a raíz de estas nuevas demandas que necesita atender para poder trabajar? Weber afirma que ambas series de cuestiones son cosas distintas pero que sin lugar a dudas están relacionadas. Así como el empresario no puede pretender demandarle a sus trabajadores, además de formación técnica y educación especializada, unas aptitudes y actitudes de carácter imposibles de alcanzar en el medio histórico y cultural en el que se encuentran; de la misma forma tampoco el trabajador aceptaría someterse gratuitamente a unas transformaciones radicales en su modo de vida, sin que previamente hayan sido valoradas positivamente por el propio empleador y asimismo supongan algún beneficio para el mismo trabajador. De cualquier manera, para llegar a entender el sentido heurístico de este elemento de las “ideas” –que en este caso concreto conforman, modelan y determinan lógicamente las diferencias empíricas observadas en relación con el comportamiento de los trabajadores industriales– es de gran utilidad visualizar lo que para Weber *no son* caminos de investigación seguros. Las cualidades idiosincráticas de los trabajadores industriales necesarias para el aumento de la rentabilidad *no* pueden ser explicadas por las propiedades o los cambios experimentados a nivel de las estructuras fisiológicas (la predisposición a sufrir fatiga o la capacidad de la memoria, por ejemplo). Tampoco por la herencia biológicamente determinada, o la constitución psíquica y nerviosa entendida desde el punto de vista de la psiquiatría o la psicología experimental. A pesar de que Weber señala que la educación recibida marca un camino hacia la explicación de las diferencias en el rendimiento individual al interior de la clase trabajadora mucho más seguro que el propiciado por las explicaciones de tipo naturalista, el medio social tampoco puede ser la única fuente válida de la relación causal. Ya en estas primeras investigaciones empíricas Weber direcciona el trabajo de elaboración de la explicación sociológica hacia la comprensión de los factores motivacionales subjetivos. Prestemos cuidadosa atención a la larga serie de preguntas que orientaban su investigación en dicha oportunidad:

Para el caso de que con esos trabajos se logre un contacto personal con los obreros, habría que añadir aquí expresamente que también entraría en consideración su actitud *subjetiva* respecto a la actividad laboral, en igual medida que los criterios de la aptitud laboral objetiva y del destino



profesional de los obreros, tratados antes de manera destacada porque plantean problemas más complicados. En este punto caben las siguientes preguntas: ¿qué puestos de trabajo son para ellos relativamente más deseables y por qué? ¿Intervienen *otros* motivos —esto es lo importante— *además del* evidente interés por la ganancia? ¿Cuáles? Son motivos *diferentes* según la proveniencia social, cultural, étnica y geográfica de los obreros? ¿Hasta qué punto la posible *diferente* distribución de los obreros de distinta procedencia entre los distintos puestos de trabajo no solo se debe a diferentes aptitudes laborales sino también a una diferente inclinación y valoración social del tipo de trabajo? [...] Más aún: ¿qué efectos *subjetivos* sienten los obreros o creen sentir —psíquicos o físicos— por los distintos tipos de actividades laborales, es decir, en qué sentido y de qué manera se hacen sentir subjetivamente la fatiga laboral, el ruido de las máquinas y las restantes condiciones del trabajo y cómo les siguen afectando en la vida fuera del trabajo? [...] Más importante aún: ¿Hacia qué profesión tienen intención de orientar a sus hijos, o los han guiado ya? ¿Con qué modelo y por qué motivos? Por último, la pregunta que ya hemos tocado antes: ¿Cuál es la posición *subjetiva* de los obreros respecto a estas dos posibilidades: tener un mismo empleo en un mismo trabajo o cambiar de trabajo? (eliminando, naturalmente, aquellos casos en los que la posición está determinada de antemano por puras cuestiones salariales). ¿Pueden los obreros dar alguna razón para las diferentes posiciones que existen? ¿Están estas posiciones condicionadas por su proveniencia social, cultural y étnica y, consiguientemente, por sus diferentes características personales? ¿Y hasta qué punto lo están por las peculiaridades de la actividad laboral? ¿En que dirección evolucionan, dentro de los distintos sectores industriales, estas posiciones de los obreros, caso de que se note realmente alguna evolución? ¿En que medida y en qué circunstancias se produce esa mayor vinculación psíquica interior con un tipo de trabajo —si es que realmente se produce, y en cuanto que no sean determinantes los factores mencionados anteriormente de las diferencias de edad y de estado civil—? Estas y otras cuestiones similares contenidas en el «Plan de trabajo» no podrán ser contestadas sin más muchas veces por los obreros, y otras muchas veces no podrán ser contestadas con precisión. Pero el hecho de que no puedan contestarlas parece ya, en cuanto tal, algo característico de su propia situación intelectual —aunque se pueda constatar en cierto modo una tendencia de evolución—, lo cual es algo importante para los objetivos de esta encuesta; pues los componentes más importantes de la actitud interior respecto a la propia vida son, por un lado, aquellas cosas que son tan *evidentes* a un determinado estrato de la población que, precisamente por ello, no se manifiestan, y, por otro lado, cosas *inconscientes* porque se deben a innumerables influencias imperceptibles del propio medio específico. Hay que destacar expresamente, por último, que en esta encuesta, tal como queda expresado literalmente en el «Plan de trabajo», constituye un objeto de investigación, además del «destino profesional», el «estilo de vida» *extraprofesional*. (Weber, pp. 1994c, 68-70)

Ahora bien, hasta el momento hemos sostenido que para Weber es siempre una cierta creencia, idea, motivo, sentido mentado lo que en el fondo fundamenta subjetivamente a la acción social de los hombres concretos. Y que esa fundamentación subjetiva es tal porque vale como una justificación significativa de su actuar. Ahora es momento de hablar de la relación entre esta perspectiva sociológica de Weber, que toma

como base o fundamento epistemológico al sentido subjetivo de la acción, y el materialismo histórico de corte marxista. Nuestra lectura de esta relación estará basada en aquellos autores que entienden que la perspectiva weberiana no es una idealista, contrapuesta a una materialista de corte marxista, sino que Weber se posiciona en una relación de complementariedad, e inclusive como una clara muestra de profundización y complejización de la propia perspectiva materialista de Marx. Por eso en esto seguiremos a Karl Löwith. El núcleo del planteo comparativo de este último autor es que tanto para Marx como para Weber el tema que atraviesa todas sus investigaciones científicas es el capitalismo. Sin embargo, el motivo o impulso intelectual de ambos es “la pregunta por el *destino humano del mundo presente de los hombres*, para el cual el ‘capitalismo’ es la expresión característica de su problemática” (Löwith, 2007, p. 33). De manera que el capitalismo sería una especie de síntoma a través de cuyo estudio Marx y Weber habrían aportado sus respectivas explicaciones sobre este destino humano del mundo presente. En sintonía con Hennis, Löwith sostiene que la preocupación central de Weber es de carácter antropológico-existencial. Lo cual supone querer saber qué es lo que hace efectivamente “hombre” al hombre en el marco del mundo capitalista, es decir, qué es lo que caracteriza específicamente nuestra forma cultural actual de ser humanos (Menschsein). Al mismo tiempo, y en la misma línea de interpretación de Tenbruck, para Löwith el tema específico a partir del cual Weber habrá de explorar esta pregunta fundamental es la racionalización. Entendiendo por tal el surgimiento histórico-evolutivo de una justificación espiritual para el desarrollo de un determinado modo de vida, el cual acabará gradualmente poniendo en valor a la profesión y la especialización. Y en ese movimiento, lejos de haber simple oposición, lo que vemos es una profunda imbricación de lo racional en lo irracional.

En explícita diferencia y en supuesta oposición al análisis <<económico>> marxista, lo propio del análisis religioso-sociológico del capitalismo de Weber consiste en que éste no contempla al capitalismo como un poder vuelto autónomo de las <<relaciones de producción>> sociales, de los medios y de las fuerzas productivas, para entenderlo desde allí todo de forma ideológica. El capitalismo pudo volverse, para Weber, un poder <<pleno de destino>> de la vida humana sólo porque él, por su parte, se desarrolló ya en los caminos de un <<modo racional de conducir la vida>>. La <<racionalidad>> [...] es entendida por Weber como una *totalidad originaria*, esto es, como la totalidad de una <<forma de modelar económicamente>> y de <<conducir la vida>> condicionada en múltiples maneras pero particular, en resumen, como un *ethos* occidental. (Löwith, 2007, pp. 55-56)

La sociología de la religión de Weber nos permite identificar los orígenes de esa racionalidad occidental, entendida como ethos social particular, en las representaciones éticas del deber pergeñadas en el ámbito religioso. Ese ethos social moderno occidental – tipificado idealmente en la figura del burgués industrial protestante del siglo XVIII– surge de la evolución de determinados imperativos para la acción que conectan el judaísmo antiguo con el cristianismo reformado. Es en ese sentido que Weber afirma que la racionalidad capitalista moderna –su “espíritu”– es anterior, e independiente de cierta forma, al desarrollo del sistema económico descrito por Marx. Y es en ese sentido también que conectan, o se tornan afines, el mandato imperativo para la acción característico de la mentalidad capitalista moderna con el de la ética religiosa ascética protestante pre-moderna. Esa congruencia o afinidad en la forma de entender y asimilar subjetivamente el mandato que organiza y sistematiza la conducción de la vida –desde ámbitos muy distintos, como lo son la religión y la economía de mercado– es lo que le da el sentido de “totalidad originaria” a la expresión de Löwith de “ethos social occidental”. Vemos entonces que, desde el punto de vista de este autor, Weber demuestra la afinidad o complementariedad funcional entre la dimensión racional e irracional del proceso de racionalización occidental. Y eso es diferente y algo mucho más complejo que el mero contraponer una visión meramente “idealista” a otra estrictamente “materialista”. Para Weber no solo “lo material” y “lo espiritual” no son en sí mismos factores explicativos uno del otro, sino que además no se contraponen. Hay algo que supera y engloba a ambos que tiene que ver con las ideas de valor que permean el sentido de la existencia y de la pertenencia a este mundo. Estas ideas son las que están por detrás de los mandatos para la acción. Esas ideas no son, pues, ni meramente “ideales” o preceptos espirituales abstractos, pero tampoco son deducciones de la realidad “empírica” dada, sino que responden a la necesidad del sujeto de articular la materialización de su existencia en un nivel simbólico que escapa a ese dualismo. Esas ideas de valor son además las que universalizan y uniformizan la racionalidad que domina en las distintas esferas de la vida social, es decir, son aquello que hace que la vida jurídica, estatal, social, científica y económica del mundo humano moderno occidental adquiera una fachada propiamente singular. La importancia de entender este movimiento de imbricación entre determinados fenómenos de raíces irracionales y racionales, que según Weber contribuyeron para el surgimiento del capitalismo moderno occidental, supone superar la perspectiva materialista de corte dualista. Weber denominó a la racionalidad que típicamente surge con el proceso de racionalización

occidental como racionalidad instrumental o del cálculo entre medios y fines. No importa por el momento tanto detenerse en esta conceptualización pero sí entender que el desarrollo de la vida social bajo este tipo de racionalidad otorga previsibilidad y la posibilidad de asumir las consecuencias de la propia acción. Es decir, permite ir desplegando una dimensión individual o un “yo” con relación al cual poder mesurar cierta carga de responsabilidad por las cosas que suceden en este mundo, más allá de los designios divinos y el destino ya trazado. Y lo relevante de lo que señala Löwith a este respecto es la paradoja que Weber encuentra alrededor del despliegue de esta racionalidad. Puesto que, si bien ha permitido la autonomía del individuo y la construcción de sólidas bases organizativas para el desarrollo del capitalismo, la ciencia y del Estado moderno; por el otro, sin embargo, esa misma racionalidad universalizada en los distintos ámbitos de la vida es un sistema de *dependencia* total, “una <<carcasa fuerte como el acero>> de <<servidumbre>> [*Hörigkeit*], una <<aparatación>> general del hombre [...] y <<no obstante>> es justamente, para él, el lugar de la *libertad*” (Löwith, 2007, p. 57).

Con relación a este tema de la libertad hay que mencionar una diferencia importante entre Weber y el marxismo, en lo que se refiere al pronóstico de cambio histórico-social posible o esperado que surge del hecho de haber partido de diagnósticos diferentes sobre el capitalismo. Mientras que para Marx la clase obrera bajo el capitalismo es siempre una clase explotada, Weber destaca el valor social y cultural de la profesión y la importancia de la especialización de la actividad laboral. El trabajo es, desde este punto de vista, una idea de valor significativa para el hombre moderno independientemente de las condiciones de precarización laboral y la explotación de clase operada en el ámbito de las relaciones económicas. De esta forma, en el caso del diagnóstico de Weber hay una unidad interna entre racionalidad y libertad de la que no se puede escapar<sup>14</sup>, mientras que en Marx hay una apuesta por una liberación del hombre que trascienda los parámetros estructurantes del sistema que lo aliena de sí. Muchos dedujeron de esta postura pesimista de Weber, del hecho de reconocer que la lucha por la libertad posible debe darse en este mundo del modo como es, una actitud burguesa y conformista. Sin embargo, como afirma Löwith, el reconocimiento de esta realidad nunca eximió a Weber de pregonar una oposición activa frente al mundo, aun sabiendo de la imperfección o de cierta limitación en cuanto a la libertad individual

---

<sup>14</sup> Al menos así será “hasta que se haya consumido el último céntimo de combustible fósil”.

alcanzable en un mundo racionalizado (Löwith, 2007, p. 73). De esta manera, entenderemos la relación de Weber con Marx como de complementariedad. El texto de *EP* puede verse entonces como un estudio complementario de la teoría del valor de Marx, al visibilizar un aspecto no reconocido en la creación del valor de la mercancía mediante el trabajo que es el valor social y cultural de la profesión. La genealogía histórico-evolutiva de largo alcance a partir de la cual esta idea de valor de la profesión se constituye está resaltando otro aspecto del concepto de trabajo de Marx. Un aspecto complementario que reconfigura las categorías de valor de uso y el valor de cambio de las mercancías, determinadas por el tiempo de trabajo físico invertido que se realiza en el intercambio del mercado. El estudio de Weber nos muestra cómo la *profesión* laboral logró constituirse como un valor histórico-cultural a través del cual se realiza la condición humana de determinada comunidad de creyentes, mucho antes incluso de la reducción del hombre a mera *fuerza de trabajo*, y más allá, incluso, de su capacidad para la creación de plusvalía bajo las condiciones técnicas y sociales de explotación del capitalismo moderno. Así podremos ver que la relación entre intereses determinados por la posición de clase e ideas de valor adquiere en la sociología de Weber un estatuto distinto al que tiene dentro de la teoría marxista. Sin embargo, si hacemos la lectura correcta de las intenciones y los descubrimientos que las investigaciones empíricas de Weber nos proporcionan, podremos ver que esta diferencia de estatuto, lejos de representar un desencuentro insalvable, revela una tensa complementariedad entre ambos clásicos del pensamiento político y social.

En síntesis, nuestra lectura de su diagnóstico de la modernidad estará enfocada en el proceso de racionalización occidental como el fenómeno histórico-social de constitución y despliegue de la hegemonía de una motivación para la acción específica en la conducción de la vida diaria. Una motivación que surge y se exacerba progresivamente en parte a condición del desencantamiento del mundo operado por diversos tipos de intelectuales religiosos a la hora de explicar el problema de la teodicea del sufrimiento y la felicidad. Y debemos notar que en esa explicación la relación entre lo que Weber llama “ideas” e intereses (materiales y espirituales) es el foco conceptual explicativo propiamente característico de su sociología comprensiva.

## **1. El proceso de racionalización de largo alcance que da lugar a la modernidad occidental**

La Introducción (Vorbermerkung) a los *ERSR* de 1920 (por cierto, lo último escrito por Weber antes de morir) comienza con una valiosa pregunta, formulada en los siguientes términos:

El hijo de la moderna civilización occidental que trata de problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, **fenómenos culturales** que (al menos tal y como tendemos a representárnoslo) **se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez universales**? (Weber, 1983, p. 11. La negrita es nuestra.)

Este primer párrafo de la “Introducción” a los *ERSR* puede decirse que justifica el impulso general que subyace en esta tesis doctoral, puesto que –hay que decirlo de este modo– consideramos que algunos lectores y académicos especializados han contribuido para forjar una interpretación un tanto sesgada de esta pregunta de Weber<sup>15</sup>. Esclarecer el sentido de esta pregunta, por lo tanto, conecta directamente con la tarea hermenéutica global que nos hemos propuesto como objetivo general de la tesis. ¿Cuál es el equívoco recurrente en la interpretación de este párrafo? El error común que plantea esta cita es pensar que Weber se propone dar a conocer el encadenamiento de circunstancias que hicieron que una cultura *específica*, el Occidente (su arte, su ciencia, su técnica, etc.), haya evolucionado en la dirección de haber alcanzado conquistar (dominar) una influencia y validez *universales*. En este mal entendido reside el meollo que permitiría vincular el interés intelectual general de Weber y las investigaciones sociológicas específicas que iluminan algún aspecto del proceso de racionalización, y el mismo concepto de racionalidad, con una postura *etnocentrista, europeísta*.<sup>16</sup> Por eso es

---

<sup>15</sup> Estamos haciendo alusión a la lectura de Schluchter que hoy en día es más o menos hegemónica dentro de las ciencias sociales.

<sup>16</sup> Uno de los ejemplos más expresivos que podemos dar a este respecto es la reconstrucción exegética de Wolfgang Schluchter, en particular, respecto de la forma que tiene de asimilar el tipo ideal weberiano de motivación ascética orientada a la intervención en el mundo, característica de occidente, en términos de “dominación del mundo”; o bien, genéricamente, su lectura del racionalismo occidental weberiano como “racionalismo del dominio del mundo”. En el texto titulado “Ideas, intereses e instituciones”, editado en *O desencantamento do mundo. Seis estudos sobre Max Weber* (Schluchter, 2014), hablando sobre el hombre profesional occidental que validaría su vida mediante la ascesis intramundana, Schluchter afirma:

“Para Weber, ele forma o correlato motivacional para essa constelação institucional, pois é na relação entre fatores institucionais e motivacionais ou mentais e nas ideias nas quais eles estão fundamentados que se formou a particularidade da cultura ocidental, uma cultura que possui um padrão de desenvolvimento que, ao menos nós, membros dessa cultura, ‘gostaríamos de imaginar’ que possui ‘uma significação e validade universais’”. (Schluchter, 2014, p. 70. El subrayado es nuestro)

que nuestro destacado en negrita es importante. Lo que nosotros querríamos demostrar es que lo que Weber plantea en este párrafo es que las investigaciones a seguir (esto es: *EP*, la Introducción (Einleitung) a “La ética económica de las religiones universales (en adelante *EERU*), la parte de *EERU* dedicada a las religiones chinas, el Excurso final del primer tomo (*Zwischenbetrachtung*), pero también podemos suponer que Weber estaba pensando en los trabajos que irían a componer sus otros volúmenes de *ERSR*), servirán para esclarecer el encadenamiento de circunstancias que hicieron que Occidente desarrolle una formación cultural específica **que se inserta en una dirección evolutiva** de alcance y validez *universales*. Es decir que lo que es *universal* es la validez y el alcance de la *tendencia evolutiva* hacia la racionalización, pero para nada la respuesta propiamente Occidental (es decir, los fenómenos culturales que lo caracterizan de manera singular). De otro modo, lo que Weber investiga en estos ensayos es la particularidad de lo occidental o del proceso de racionalización de Occidente en la medida en que el mismo responde a una tendencia evolutiva a la racionalización que es

---

Lo que el autor señala entre comillas serían pasajes citados directamente de la primera página de la *Vorbermerkung* de los *ERSR* de Weber. Este modo de interpretar el mencionado pasaje de la “Introducción” de Weber hace notar que Schluchter entiende que la “significación y validez universales” de las que habla Weber está referida a la *cultura occidental*. Lo cual es coherente con la nota a pie de página que encontramos al final de la cita anterior, donde Schluchter afirma lo siguiente:

“No entanto, essa passagem de abertura [la significación y validez universales de la cultura occidental] debe ser corretamente interpretada. Eu entendo que o que aqui vem expresso é um eurocentrismo heurístico, mas não normativo”. (Schluchter, 2014, p. 70. La aclaración entre corchetes es nuestra)

De manera que para Schluchter la orientación ascética dirigida hacia el mundo, típica de occidente, sería equivalente a una orientación de la acción social tendiente a dominar al mundo. Pero nosotros nos preguntamos, ¿en qué sentido está pensada aquí esta idea de “dominación”, bajo qué presupuestos subjetivos se daría, a qué apuntaría el hombre a dominar en esta su motivación hacia la “dominación del mundo”? Una respuesta obvia sería la que podemos deducir del punto de vista de la persecución de sus intereses económicos: el hombre occidental apuntaría a dominar la naturaleza, a ejercer un poder que pueda doblegar una causalidad externa, impersonal e independiente de él, pero que sin embargo define y organiza el actual ordenamiento histórico del mundo de la vida. Eso nos puede llevar a asimilar muy rápidamente la frase de Weber bajo el siguiente encadenamiento lógico de ideas: el hombre occidental tiende a la orientación ascética activa hacia el mundo, es decir, a dominar el mundo de la vida (la naturaleza, humana y exterior a sí), es decir, a *colonizar* el mundo y otras poblaciones y territorios, y con ello habría desplegado por el mundo entero la *cultura* occidental (su arte, su ciencia, etc.), la cual, por tal motivo, ahora podemos notar, habría alcanzado una validación y un alcance *universales*. Nuestra opinión es que, incluso cuando hasta el más vulgar sentido común pueda capturar esta conclusión con cierto nivel de evidencia puramente intuitiva, considero que no es este encadenamiento de ideas el que deberíamos seguir para entender la frase en cuestión. El motivo principal es que ello no nos permitiría ver lo que está en juego en este razonamiento de Weber (teniendo en cuenta el sentido global de los ensayos de sociología de la religión), es decir, la perspectiva antropológica de la tendencia evolutiva a la racionalización; ni tampoco a una correcta interpretación de aquello que es lo más propio del proceso de racionalización occidental. En lo que sigue esperamos poder desplegar argumentos sólidos que puedan sostener nuestra lectura. Esa línea de análisis de Schluchter (1981) es hegemónica dentro de las ciencias sociales en la actualidad, y la siguen otros autores de renombre. Ver: Holton y Turner (1989), Piedras Monroy (2004).

*universal*. Habría, entonces, una tendencia o dirección evolutiva *universal* hacia la racionalización mediante el desarrollo cultural, y el Occidente representa apenas una forma específica de hacerlo. Otro modo de deducir equivocadamente una visión eurocéntrica en este pasaje podría ser por el hecho de pensar que Weber delimita “Occidente” con el contorno geográfico de Europa. Sin embargo, es justamente en la reconstrucción evolutiva de largo alcance de la mentalidad económica del cristianismo reformado, que configura en parte el “espíritu” capitalista moderno, en donde mejor podemos ver que para él la influencia de Oriente, a través del judaísmo antiguo, es decididamente constitutiva de lo occidental. Lo que todavía quedará pendiente de explicación es el sentido que podemos adjudicarle a estas dos expresiones, “tendencia evolutiva” y “racionalización”, así como esclarecer cuáles son los problemas “histórico-universales” que subyacen en dicha tendencia, teniendo en cuenta el valor que pueden cobrar en el marco de la sociología comprensiva weberiana. Adelantemos, sin desarrollarla ni explicarla por el momento, cuál es nuestra hipótesis de lectura: nuestra tesis es que el problema “histórico-universal” –es decir, antropológico, en el sentido de algo vinculado con la *especie* humana o el ser hablante– que da nacimiento a una tendencia universal a la racionalización es el Complejo de Edipo y el Complejo de castración. Es decir, un problema antropológico universal vinculado con el establecimiento de la función de subjetivación que da lugar a la emergencia de esa instancia psíquica encargada de dar la ley fundamental para el desarrollo y organización de la vida cultural que Freud llamó *superyó*. El ámbito desde el cual el estudio de Weber nos indica que tuvieron inicio estos procesos de racionalización de largo alcance fue el religioso. No obstante, si bien la tendencia universal a la racionalización de estos complejos antropológicos básicos es universal, como nos lo enseña Weber, existieron al menos tres diferentes y grandes modos de racionalizaciones representados por las religiones predominantes en China, India y Occidente.

Al mismo tiempo, dentro de todo lo que podemos incluir en la noción de “formación cultural” propiamente “occidental”, Weber se interesa especialmente por lo acontecido en la racionalización de la esfera económica, y más específicamente aun, en la génesis de la organización y valorización social del *trabajo* que es singular a Occidente. Por eso afirma que su problema de investigación no se vincula con el capitalismo en general (que ha existido desde tiempos remotos y bajo formas cambiantes), sino con el nacimiento de una forma específica surgida en Occidente en un determinado momento: el capitalismo *empresarial burgués* basado en la organización



racional del *trabajo libre* (Weber, 1983, p. 18). Es decir que dentro del interés por entender la peculiaridad del racionalismo occidental en el marco de esa tendencia histórico-evolutiva antropológica universal hacia la racionalización (y que nosotros habremos de vincular con los complejos psíquicos que dan origen al superyó), Weber se interesa específicamente por el proceso de racionalización de la vida económica propio de Occidente. Y hace una salvedad: dice que la investigación del proceso de racionalización en la esfera económica no debe limitarse apenas al desarrollo de la técnica y el derecho racional, sino que también precisa analizar *la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducta práctica racional*. Puesto que:

Cuando esta conducta se ha visto impedida por **obstáculos de tipo espiritual**, también en el campo de la economía el desarrollo de una conducta racional ha topado con fuertes **resistencias internas**. Ahora bien, en el pasado, los poderes mágicos y religiosos y las ideas de obligación ética ligadas a ellos se contaron en todas partes entre los elementos constitutivos del modo de vida. **De estos elementos tratan precisamente los ensayos reunidos en la presente obra**. (Weber, 1983, p. 19. La negrita nos pertenece)

Es justamente por este motivo que, fundamentalmente en *EP*, la expresión “espíritu” del capitalismo aparece entrecomillada: porque este es el objeto de estudio. Objeto sobre el cual todavía no es posible dar un concepto acabado y definido, pero que sin lugar a dudas determina de manera directa su concepto de racionalidad y el mencionado proceso de racionalización. La racionalización se vincula, de este modo, a la conformación de cierto espíritu humano que domina en la acción social. Son, entonces, elementos de tipo *espiritual* los que, o bien favorecen, o bien obstaculizan el desenvolvimiento de un tipo de racionalidad que es propia de Occidente, y que en la época moderna será la que permita la instauración de la sociedad burguesa y el capitalismo empresarial de tipo industrial. Lo racional no está en modo alguno vinculado con el desarrollo de la inteligencia, a no ser que aceptemos que la inteligencia está previamente condicionada y estructurada por un cierto espíritu práctico. Asimismo, como también afirma Weber en la cita anterior, en el pasado fueron los poderes mágicos y las religiones las que determinaban las ideas de valor éticas que orientaban la conducta práctica de las personas. Los encargados de efectuar la operación de la racionalización fueron siempre lo que Weber describe genéricamente como la capa de los “intelectuales”. Pero lo que nos interesará destacar sobre esta cuestión es que, a pesar de que estos intelectuales se hayan encarnado en distintos tipos a lo largo de la historia —en donde muchas veces comparten una raíz evolutiva común (por ejemplo, el

mago, el profeta y el líder político carismático moderno)–; a pesar de que el discurso de estos intelectuales pueda haberse despojado de la necesidad de la magia y otros medios irracionales de justificación y validez (como, por ejemplo, la orgiástica); en suma, más allá del grado de instrumentalización de la razón a la que puedan apelar, no por ello dejarán de cumplir siempre una misma función social que está vinculada con la capacidad para nombrar o articular discursivamente ciertos factores espirituales condicionantes de la orientación significativa de la acción social. Factores estos que determinan el sentido de la acción social –puesto que son los que justifican la orientación práctica– que son tan conscientes como inconscientes, tan deseados como indeseados, y esta es otra característica fundamental de la propia noción de “espíritu”. De cualquier manera, como dice Weber en *EP*, evidentemente estos factores espirituales representan apenas *un* elemento que ayudaría a explicar el surgimiento de la sociedad burguesa y el capitalismo moderno en ciertas partes del mundo (y en otras no). No obstante lo cual sus investigaciones pretendían darle un estatuto causal-explicativo propio, autónomo e independiente de otros factores histórico-sociales ciertamente igual de importantes para una comprensión histórica cabal de todo este desarrollo. En otros términos, podríamos decir que estas investigaciones sociológicas de Weber dan cuenta de la genealogía del *soporte subjetivo* del cual emerge la implementación de la dominación racional-legal y el sistema capitalista moderno. Siendo que dicho soporte es apenas un elemento, necesario pero no suficiente, para la comprensión global del devenir histórico-social de la mencionada sociedad burguesa y el capitalismo industrial de tipo occidental.

### **1.1. El proceso de racionalización surgido en el ámbito religioso**

De modo general podemos decir que el interés de Weber por las religiones es netamente sociológico, es decir, está focalizado en la intención de comprender de qué manera la significación religiosa de la vida puede afectar, orientar, motivar la acción social y, de esta manera, poder explicarla. En el caso específico de la significación de la vida que suministra el discurso religioso el interés de Weber se centra en poder comprender la manera en la que aquélla influencia la conducta económica de los devotos. ¿Qué posición tomar, cómo proceder delante de “las cosas mundanas”, “los placeres y desplaceres” de este mundo, frente a todo aquello que el ser humano pueda producir, consumir y acumular, teniendo en cuenta los mandatos morales, el “deber ser”

del discurso ético de la religión? ¿Cómo influencia la ética religiosa el comportamiento económico? El tipo de fenómeno que Weber procura articular a partir de sus investigaciones es el de un efecto indirecto, no deducible apenas de los sermones y mandamientos explícitos. La respuesta se encuentra en lo que Weber llamó la ética económica de las religiones universales. ¿Cómo se vincula la lógica de las necesidades vitales de la esfera económica con la lógica ética del ámbito religioso, de y entre las distintas clases sociales? ¿Existe un conflicto “natural” o universal entre ambas? De haberlo, ¿cómo se sobrepone la tensión entre las necesidades económica y religiosa? Diferentemente del marxismo, la relación entre economía y religión no es para Weber algo obvio o que pueda deducirse de las condiciones objetivas de los individuos en relación con su posición en la estructura. Tampoco habría que concentrar la atención apenas en la conducta de determinados estratos o clases sociales dado que los rasgos característicos de una ética económica pueden variar en función de la influencia dispar que reciben de los distintos estratos sociales a lo largo de la historia. De todas maneras para Weber la necesidad religiosa, de pertenecer a una comunidad religiosa, es más frecuente entre los menos favorecidos. ¿Pero cómo determinar quiénes son “los menos favorecidos” en una sociedad desde este punto de vista de la necesidad religiosa? A diferencia de lo que podría decir un Nietzsche cercano a Marx, lo interesante del planteo de Weber es que la necesidad de religión no responde apenas a una carencia que pueda definirse a priori por una desigualdad social, económica o de estatus. El análisis sociológico de Weber, de la articulación entre ética económica y necesidad de religión, muestra que la carencia fundamental sobre la cual viene a erigirse el deseo de pertenencia religiosa es la falta de representación, de un discurso que legitime, fundamente y dé sentido a una desproporción humana estructural. Esa desproporción estructural, vieja como las religiones más antiguas, es la asimetría entre lo que Weber llama el “mérito” y el “destino” de los hombres. La necesidad del hombre de darse explicaciones que puedan dar cuenta de esa distancia –de eso que es percibido como algo *sin sentido* y que, a la vez, da nacimiento a una exigencia por saber– Weber la analiza cuando aborda el problema de las teodiceas de la felicidad y del sufrimiento.

En el apartado titulado “Los estadios del rechazo del mundo” del Excuso (Zwischenbetrachtung) Weber resume esta situación general del siguiente modo. Indica que allí donde surgieron con fuerza las religiones de salvación habría prevalecido la necesidad y el intento de que, en la medida en que está implicado en los intereses de los hombres, el acontecer del mundo sea un proceso *con sentido*. Esta pretensión intelectual

se estructura inicialmente en el ámbito religioso bajo la articulación de las teodiceas de la felicidad y el sufrimiento. Lo cual, por un lado, proporcionaba una justificación más o menos racional respecto del sufrimiento humano, pero, por el otro, esta misma justificación llevaba a una devaluación racional del mundo. En especial, en mayor o menor medida, a su rechazo explícito. Y este fenómeno del rechazo se reforzaba tanto más cuanto más diferenciadas y autonomizadas las distintas esferas de la vida social, y, por lo tanto, cuanto más intensamente ellas presentaran algún elemento de compensación que, directa o indirectamente, pudiera socavar la autoridad eclesiástica. En la medida en que el desarrollo interno dentro de las distintas esferas de la vida social y cultural ponía en valor algún elemento que pudiera suplir el sufrimiento injusto, la legitimidad de la autoridad eclesiástica veía peligrar el monopolio de su poder, tanto para darle sentido al sufrimiento injusto en este mundo como al de la solución en una justa compensación redistributiva en el más allá. La evolución natural de esa articulación discursiva fue la elaboración de la concepción del *pecado* de los profetas y los sacerdotes, a partir de la cual se entendía al sufrimiento como un castigo o un medio de disciplina (Weber, 1983, p. 461). Pero para el punto de vista ético racional la idea de un mundo creado para el pecado tenía que parecerle algo mucho más imperfecto e irracional que la de un mundo condenado al sufrimiento. Esto reforzaba, al mismo tiempo, tanto la condena ética del mundo empírico como el poder de ciertos valores a ser realizados de manera práctica dentro de la cultura. Esta forma religiosa de significar a los objetos de la cultura, como teniendo un valor relativo y supeditado a la vigencia perene de los valores éticos de la religión, perseguía igualmente la depreciación de los valores culturales concretos dentro de cada una de las distintas esferas de la vida social. Con la universalización de la significación del pecado operada por la religión la vida cultural quedaba impregnada de un sentimiento de culpa generalizado. De manera que el proceso de racionalización occidental conduciría a un callejón sin salida. Mientras que, por un lado, la racionalización que parte del ámbito religioso conduce a una diferenciación entre distintos modos de significar el mundo y la vida, y a la primacía del sentido racional, así como también a una diferenciación entre distintos ámbitos de la vida social y cultural. Por el otro, la misma noción de pecado, que sirve para explicar y justificar el sufrimiento y la desavenencia del destino, contamina el valor que rige dentro de las distintas esferas de la vida social y acaba agrediendo la legitimidad de cualquier otro tipo de compensación humana que no sea la suministrada por la misma institución religiosa. El principal valor ético-religioso que Weber analiza en este texto,

que chocaba con las legalidades internas de la cultura, es el valor de la fraternidad. El sentido de la falta a este y otros preceptos bajo la figura del pecado hacía que el poder del discurso religioso se incrementara y fuera significativamente mayor del que pudiera tener en relación con su autoridad para explicar el sufrimiento y la caducidad. El desarrollo histórico de la racionalización occidental mediante la articulación de las teodiceas del sufrimiento y la caducidad que conducía a la idea de pecado aumentaba el poder religioso respecto de los otros ámbitos de socialización. Porque con la idea de pecado ahora podía no solo articular una explicación racional que valía dentro del propio ámbito religioso, sino además cuestionar los valores culturales específicos que regían dentro de las distintas esferas de la vida social. Citamos las palabras de Weber para ampliar este razonamiento.

El hecho de que la muerte y la destrucción alcanzara, nivelándolos, a los hombres y las cosas tanto buenos como malos, podía aparecer como una depreciación de los bienes supremos intramundanos en cuanto quedó configurada la idea de un eterno transcurrir del tiempo, de un Dios eterno. Si frente a ello se glorificaba como ‘intemporalmente’ válidos ciertos valores – precisamente los más altamente estimados– y su realización en la ‘cultura’ se hacía así independiente de la duración temporal del fenómeno concreto de su realización, entonces podía intensificarse aún más la condena ética del mundo empírico. Pues ahora podía aparecer en el horizonte religioso un cuerpo de ideas de mucha mayor entidad que las de la imperfección y caducidad de los bienes mundanos en general, por ser adecuado para denunciar precisamente los ‘valores culturales’ comúnmente más apreciados. A todos ellos afectaba el pecado mortal de una inevitable culpabilidad específica. Se mostraban ligados a un carisma intelectual o estético y su cultivo parecía presuponer inevitablemente formas de existencia que contradecían la exigencia de fraternidad y que sólo podían acomodarse a ésta a través del autoengaño. Las barreras de la educación y de las modalidades del gusto son las más profundas y las más insuperables en todas las diferencias estamentales. *La culpa religiosa podía aparecer ahora no solo como un epifenómeno ocasional, sino como un componente integral de toda cultura, de toda acción en un mundo cultural y, finalmente, de toda vida estructurada. Justamente los bienes más excelsos que podía ofrecer este mundo aparecían de esta suerte gravados con la máxima culpa.* (Weber, 1983, pp. 461-462. El destacado es nuestro.)

Es interesante destacar que a pesar del sentimiento de culpa que impregna a la cultura –por ser un catalizador ético-práctico de la sublimación humana–, Weber afirma que la falta de sentido, el *sinsentido*, es para el hombre cultivado algo mucho más insoportable. La gran paradoja de la cultura, entendida como sublimación de la falta de sentido entre el mérito y el destino, es que no puede dar cuenta del único sentido que al hombre de cultura le interesaría poseer: *el sentido de la muerte*. Esta tendencia se acentuaba con la diferenciación y multiplicación de la vida social en ámbitos culturales

que perseguían ideales de autoperfección cada vez más autonomizados. De manera que al individuo se le hacía cada vez más difícil poder poner en contacto su fuero íntimo con el mundo cultural externo como una forma de darle un sentido intramundano a su vida a través de la búsqueda y la creación cultural. “No existía garantía alguna de que [la selección individual de los valores culturales] alcanzase un final *pleno de sentido* (para él) precisamente en el fortuito momento temporal de la muerte” (Weber, 1983, p. 463). Si bien toda cultura se convertía en el modo en que el hombre podía apartarse del ciclo vital natural, comportaba, no obstante, una gran paradoja. Desde el punto de vista subjetivo, del impulso interior que orienta a la acción, la gran paradoja existencial que da nacimiento a la cultura moderna y a la respectiva especialización de la vida social es la siguiente: cuanto más una tarea era elevada a la categoría de una tarea sagrada, cuanto más la dedicación a los bienes culturales era entendida como una profesión, más se condenaba al individuo al sometimiento de un sinsentido intramundano cada vez más destructor. En otras palabras, cuanto más sistemático se volvía el pensamiento sobre el sinsentido del mundo, y se sublimaban conscientemente sus contenidos irracionales mediante la acción racional en este mundo, tanto más *fuera* de este mundo<sup>17</sup> era entendida la idea de la salvación. Delante del postulado ético-religioso que indica que la vida posee un sentido divino, el mundo se depreciaba cada vez más en términos de ser la “sede de la imperfección, de la injusticia, del sufrimiento, del pecado, de la caducidad y de una cultura necesariamente cargada de culpa y necesariamente más carente de sentido a medida que avanza y se diferencia” (Weber, 1983, p. 464). Frente a esta situación, delante de este mundo diferenciado de esta manera, se organizó y diferenció igualmente el lugar específico que la religión de salvación iría a ocupar dentro de él. Frente a la depreciación de este mundo, que era consecuencia del conflicto entre aspiraciones racionales y realidad, el contenido específico del discurso religioso fue tomando su propio lugar alrededor de la idea de la salvación en el más allá. La aspiración ético-religiosa de racionalizar al mundo y la vida, en el sentido de darle un sentido al sufrimiento que pueda funcionar como orientación ético-práctica de la acción social de los sujetos, acabó, paradójicamente, desarrollando un pensamiento teórico adecuado al desencantamiento del mundo. Pero para comprender cabalmente este proceso de largo alcance examinemos ese primer momento de la racionalización en el

---

<sup>17</sup> Es curioso notar cómo persiste esta idea en la actualidad, a pesar de que el camino occidental de racionalización de este deseo de salvación en el más allá operado por la ciencia haya conseguido sustituir la antigua constitución simbólica del cielo, como sede de reposo y salvación eterna, por la fantasía de conquistar y poder habitar otros planetas a través del desarrollo de la ciencia espacial.

ámbito religioso mediante la exposición del análisis de Weber de las teodiceas de la felicidad y del sufrimiento.

### 1.1.1 Las *teodiceas* de la felicidad y el sufrimiento

En la Introducción (Einleitung) al texto *EERU*—escrita en 1913, publicada en 1915 en el *Archiv* y luego en 1920 formando parte de los *ERSR* — Weber comienza dando una definición preliminar de lo que debe ser considerado como “ética económica”, articulador principal de sus investigaciones comparadas, esperando, como suele suceder con este autor, que sea el curso de la propia exposición el que vaya dejando en claro su significación conceptual. Afirma allí que lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que solo sirve como un medio para su conocimiento (muy importante en ciertas ocasiones), sino “los *estímulos prácticos para la acción*, fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones” (Weber, 1983, p. 194). Y en seguida aclara que evidentemente ninguna ética económica se habría visto condicionada exclusivamente por motivos religiosos, pero sin embargo era necesario considerar que estos motivos representaban un tipo específico de condicionante entre otros. De manera que —prosigue el autor— lo que a él le interesaría resaltar en sus investigaciones es el análisis comparado de determinados aspectos en el modo de vida práctico *de aquellas capas sociales capaces de ejercer una influencia significativa* al interior de la comunidad religiosa de la que se trate en cada caso (Weber, 1983, p. 194). A estos estratos sociales, capaces de ejercer una influencia significativa y legitimadora de determinadas prácticas en el modo de vivir de los miembros de la comunidad, Weber los llama, genéricamente, “intelectuales”. Al mismo tiempo aclara que la función que este estrato social ejerce al interior de la comunidad religiosa, que es la formulación de las principales ideas rectoras para la racionalización de la conducta, no se derivaría de su situación de clase, como tampoco sería pertinente afirmar que su discurso reflejaría su “ideología” o sus propios “intereses materiales o ideales” (Weber, 1983, p. 195). La ética religiosa alcanza su estatuto propiamente dicho, que es el poder de influenciar la orientación de la vida práctica, de fuentes religiosas. Esto significa, entre otras cosas, que la *necesidad de religión* es una necesidad humana que no es deducible ni exclusiva de cierta posición social, económica, o de cierto contexto histórico-político. En seguida Weber menciona su discordancia con el materialismo histórico y la teoría del “resentimiento” de Nietzsche, en el sentido de no comulgar con

las interpretaciones que intentarían explicar la existencia de las religiones derivando la necesidad de religión en el ser humano de la influencia que ejercerían las clases sociales, pero tampoco como una mera predisposición psicológica individual (Weber, 1983, p. 196). No obstante, destaca en Nietzsche el elemento del *sufrimiento* humano como algo que da la pista para entender el origen de esta necesidad antropológica básica. De esta manera es que llegamos finalmente al problema de las teodiceas de la felicidad y el sufrimiento humano como siendo aquello que Weber señala como la fuente traumática desde la cual es puesta en marcha la racionalización del mundo y de la vida en la esfera religiosa. Citemos a Weber para a continuación poder desplegar nuestros argumentos interpretativos a este respecto.

**Al tratar el sufrimiento como síntoma del odio divino y de la culpa secreta, la religión satisfacía psicológicamente una necesidad muy general.** El afortunado se contenta rara vez con el hecho de la posesión de su fortuna. Siente, además, **la necesidad de tener derecho a ello.** Quiere convencerse de que la ha **'merecido'**, sobre todo en comparación con los demás. Y quiere también, por consiguiente, poder creer que a los menos dichosos, también les acontece únicamente lo que merecen cuando no poseen la misma dicha que él. **La felicidad quiere ser 'legítima'**. Si con esta expresión general, 'felicidad', significamos todos los **bienes del honor, el poder, la posesión y el goce**, estamos ante la **fórmula más universal** de aquel **servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, vencedores, sanos, o, brevemente, felices: la teodicea de la felicidad. Esta teodicea está anclada en sólidas necesidades ('farisaicas') de los hombres**, y por ello es fácilmente comprensible, aun cuando no se haya prestado suficiente atención. En cambio, son más complicados los senderos que condujeron a la inversión de este punto de vista, es decir, a la glorificación religiosa del sufrimiento. (Weber, 1983, p. 197. El destacado en negrita nos pertenece.)

Las imágenes del mundo y del hombre erigidas en el ámbito religioso – articuladas mediante las ideas racionalizadoras– son el resultado de una construcción que proviene de, y responde a, la necesidad de religión. Y la necesidad de religión, desde esta perspectiva, surge de una necesidad antropológica universal que impulsa al hombre a darse una explicación que fundamente la angustia generada por la percepción de una desproporción entre su mérito y su destino. El sin-sentido de esa desproporción es la causa del sufrimiento humano del que parte la demanda de explicación y de saber a la cual responde el discurso y la institución religiosa mediante la elaboración de distintas imágenes y discursos –entre los cuales se destaca el discurso redentor– que puedan funcionar como una respuesta compensatoria para la orientación de la vida. Es decir que la imagen del mundo y la vida es ya una construcción que *responde* a una necesidad antropológica universal, que es la de simbolizar esa incongruencia estructural



que angustia. Por lo tanto, la necesidad de identificación del sujeto con un discurso que legitime la propia fortuna en este mundo es lo que explica la necesidad de religión de los más privilegiados. Y lo mismo sucede con los menos favorecidos, a pesar de que la justificación de la propia desgracia requiera de cierta “vuelta de tuerca” extra. Repárese en que Weber no restringe aquí la fortuna a la riqueza económica, sino que habla del honor, el poder, la posesión (en general) y el goce. Esta aclaración es importante porque ya introduce algo que nos permitirá entender luego el tipo de valor que las ideas racionalizadoras vehiculizan, pero también identificar aquello sobre lo cual opera el efecto de desencantamiento del mundo. Tanto la fortuna como el infortunio son ideas de valor –es decir, estímulos prácticos para la acción, condicionantes *espirituales* que pueden favorecer u obstaculizar determinada conducta práctica (incluyendo la económica)–, y como tales, son aquellas que están legitimadas socialmente por el discurso hegemónico independientemente de su contenido normativo específico. Es a través de la articulación de estas ideas de valor que los intelectuales operan la racionalización de las imágenes del mundo y de la vida, legitimando un determinado modo de vida y deslegitimando otros. Pero lo que importa analizar no es el contenido normativo en sí, sino su eficacia práctica: influenciar la orientación que el sujeto sigue conscientemente en su conducta cotidiana *pero también* explicar sus efectos no-deseados, inconscientes, no-sabidos-buscados-perseguidos por el actor. De manera que lo que funciona como legitimador de la propia posición de felicidad/infelicidad en el mundo no es el contenido (la fortuna, por ejemplo), el enunciado o lo dicho en sí mismo, sino más bien el lugar de la enunciación desde donde ese lugar en el mundo es nombrado y articulado mediante el discurso racionalizador de los intelectuales.

La sociología de las religiones universales de Weber puede ser vista desde esta perspectiva como la historia del forjamiento diferenciado – según las características que le son propias en cada cultura– de este lugar enunciativo legitimador de la diferencia entre mérito y destino a través del cual se puede sublimar la angustia frente a esa falta de sentido inicial mediante la elaboración de una explicación racional. Por eso no hay que comparar el *contenido* de aquellas ideas de valor, capaces de regular la vida práctica, sino el lugar de la enunciación desde donde se ejerce ese poder legitimador. Es el particular poder conferido a este lugar de la enunciación de los intelectuales lo que en el análisis de Weber se torna equivalente, y no exactamente el tipo de discurso que cada uno articula. Dicho en otros términos, lo que importa es analizar comparativamente cómo se da en las diferentes religiones universales el ejercicio del poder legitimador en

la función de la enunciación, y no la legitimidad que tendrían o no los enunciados articulados en dichos discursos. Porque lo que es proveedor de legitimidad es el lugar de autoridad desde el que se habla, y no la veracidad o validez del contenido de lo que se dice –desde este punto de vista todas las creencias religiosas concretas son indiferentes. Por tal motivo Weber llama indistintamente de “intelectuales” al cuerpo de prebendados literatos en el Confucionismo, los brahmanes eruditos literatos del hinduismo, los monjes budistas, los levitas en el judaísmo antiguo y los reformadores protestantes: porque todos ellos fueron los “intelectuales” dentro de su propia comunidad de religión. Lo que importa es poner en equivalencia la función que cumplían cuando hablaban desde ese lugar legitimador de la palabra, más allá de las discrepancias y diferencias abismales entre ellos respecto de lo que decían.

Volviendo sobre la cita de Weber, podemos notar que esta necesidad de legitimar la propia suerte/desgracia tiene que ver con la necesidad antropológica de aceptar que la realidad del propio agente, además de ser lo que es, es algo que éste *merece*. Es decir que hay algo de la propia potencia/impotencia (del individuo, clan, casta, o alguna otra comunidad que en la creencia funcione como la fuente de la propia identidad) que necesita de una instancia de reconocimiento y validación exterior al nivel del discurso. De allí surgiría la necesidad antropológica de religión. En última instancia, por el hecho singular de ser el único animal que es consciente de su propia muerte, lo que está por detrás de la necesidad de religión no es apenas la necesidad de legitimación de la propia suerte en el mundo (sea cual sea), sino la de explicar una cierta incongruencia, un vacío, una falla, un sin-sentido que escinde estructuralmente a los hombres entre la percepción del propio mérito y su destino. La necesidad de colmar este sinsentido con la construcción de un fundamento significativo sería *estructural* puesto que es universal: tanto los afortunados de este mundo como los que no lo son necesitan de un discurso que legitime, fundamente y dé sentido a la propia posición subjetiva que resulta de la desproporción percibida entre mérito y destino. Weber señala que fueron únicamente tres los sistemas de ideas, que surgieron de la concepción metafísica de Dios y del mundo, que pudieron responder racionalmente y de manera satisfactoria al problema del fundamento de la incongruencia entre destino y mérito: la doctrina india del kharman, el dualismo mazdeísta y el decreto de predestinación del *deus absconditus*. Vemos entonces que el motor de la racionalización creciente en el ámbito religioso tiene que ver con la necesidad de sistematizar una explicación que legitime la fortuna de los afortunados, al mismo tiempo que la desigualdad a este respecto acarrea la necesidad de

un discurso redentor, de anunciación y promesa, que le asigne una “misión especial” de Dios a los desafortunados de este mundo.

Del problema de la teodicea que Weber plantea podemos ir sacando una primera conclusión parcial. Es el hecho de identificar que aquello que es objeto de racionalización –inicialmente, en el ámbito religioso– es una problemática antropológica que demanda una elaboración discursiva. Por lo tanto, se vincula directamente con la constitución de la subjetividad. El ser humano –tanto el afortunado como el desafortunado– necesita de una narrativa a partir de la cual poder ubicar y sostener, validándolo, su propio ser. En este sentido, la *redención* vehiculizada mediante el discurso religioso orientado hacia los desfavorecidos viene a satisfacer la necesidad universal de elaborar racionalmente una respuesta alrededor de esta incongruencia estructural entre mérito y destino de la que venimos hablando. De esta manera, con el objetivo de significar dicha incongruencia a través de la razón, la religión fue desplazándose cada vez más hacia la conquista de lo irracional.<sup>18</sup> Pero en esa conquista de lo racional sobre lo irracional se produce el “desencantamiento del mundo”, en el sentido de que las múltiples formas de darle sentido al mundo y a la salvación se condensan paulatinamente bajo la forma racional. En este proceso de colonización racional sobre lo irracional se produce también la sedimentación del sentido legítimo o de la idea de “verdad” en la autoridad hierocrática y oficial de la iglesia –a la que Weber no duda en comparar con una comunidad organizada por funcionarios burocráticos que trabajan en una institución que prescinde de dones de gracia. Ello plantea una lucha permanente contra toda forma de religiosidad virtuosa y autónoma. Un punto importante a destacar de esta hostilidad básica irreductible entre la autoridad de un saber religioso “instituido” y el carisma capaz de conducir a los devotos hacia un saber profético nuevo “instituyente” es que es justamente el religioso virtuoso el que tiene una influencia decisiva en las masas de los fieles. Además de la distinción entre lo que podemos calificar como “poder racionalizador instituido e instituyente” Weber hace otra distinción conceptual importante entre las profecías de tipo “emisaria” y “ejemplar”.

Podemos decir que allí donde tuvieron mayor influencia las profecías del tipo ejemplar, en donde una elite intelectual mostraba con su ejemplo el tipo de vida que había que cultivar para alcanzar la salvación, ha prevalecido una actitud frente al mundo

---

<sup>18</sup> Es más, podríamos decir que lo que Weber llama “conquista de lo irracional” es en realidad la demarcación del inicio de la misma idea de una distancia de lo irracional respecto de lo racional.

de tipo contemplativa, apático-extática. Mientras que en los lugares donde profecías de tipo emisarias fueron las que consiguieron colonizar ese sin sentido del que hablábamos más arriba habría predominado una actitud más cercana al ascetismo. Este último tipo, que empuja a la acción dentro del mundo, es el que sería característico de Occidente, “y tanto más cuanto mayor era el peso social de los estratos burgueses y su alejamiento de la vinculación con los tabúes y de la división en linajes y castas” (Weber, 1983, p. 208). De esta manera, el sentimiento que la creencia en las profecías emisarias despertaba en la comunidad de creyentes era el de ser *instrumentos* de la voluntad divina. Al tiempo que las profecías ejemplares –que promovían la mística contemplativa, y el éxtasis orgiástico y apático– generaban en el devoto el sentimiento de ser un *receptáculo* del poder divino. Todo esto tiene consecuencias también en el modo de entender la propia idea de Dios.

Pues bien, la profecía emisaria, en la que los píos se sienten no como depósitos de lo divino, sino como instrumentos de divinidad, tiene una profunda afinidad electiva con una determinada concepción de Dios: la concepción de un Dios creador, supramundano, personal, colérico, misericorde, amable, exigente y justiciero, en contraposición con el Ser Supremo de la profecía ejemplar, que aunque no sin excepción, al menos normalmente, es impersonal, al ser sólo accesible por vía contemplativa, como estado. La primera concepción ha dominado la religiosidad iraní y la del Oriente Próximo, así como la occidental deriva de ellas; la segunda, la religiosidad india y la china. (Weber, 1983, pp. 208-209)

Con relación a los bienes de salvación, que son los que darían al hombre una satisfacción o compensación suplementar por esta su división estructural (mérito/destino) han existido desde los tiempos más remotos. La diferencia significativa que hay que tomar en cuenta para una correcta caracterización e historización de los mismos tiene que ver con el grado de permanencia o transitoriedad de dicha satisfacción. Esquemáticamente, el sentido de las distintas prácticas para alcanzar los bienes de salvación puede ser clasificado como siendo de carácter más volátil, en el caso de las prácticas mágico-animista; mientras que de la pragmática de la salvación universal y cósmica resultaría un tipo de bien de salvación más duradero, y por eso precisaría de una forma de orientación metódica de la vida cotidiana más estable y previsible. Weber aclara que fueron básicamente dos las doctrinas más importantes de la salvación religiosamente sublimadas<sup>19</sup>: el ‘renacimiento’ y la ‘redención’.

---

<sup>19</sup> Más adelante vamos a detenernos en este concepto con una mayor atención, pero ya es importante ir viendo el modo en que Weber utiliza frecuentemente la palabra “sublimar” como sinónimo de o equivalente a “racionalizar”. Es decir, la sublimación está en relación con el desencantamiento del

**La idea de redención** es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, y, por último, el sufrimiento y la muerte. Pero **no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una ‘imagen del mundo’ sistemáticamente racionalizada, y de la toma de posición hacia esta imagen.** Pues lo que quería y podía significar por su sentido y por su cualidad psicológica, dependía justamente de esta imagen del mundo y de esta toma de posición. Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las ‘imágenes del mundo’ creadas por las ‘ideas’, han determinado, con gran frecuencia, como guardaguasas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses. Según esta imagen del mundo se orientaban el ‘de qué’ y el ‘hacia qué’ se quería y –no olvidarlo- se podía ser ‘redimido’. (Weber, 1983, p. 204. La negrita nos pertenece)

Como dijimos anteriormente, son las ideas racionalizadoras de las imágenes del mundo y de la vida articuladas en el discurso de los intelectuales las que van a permitir que el hombre devenga sujeto, es decir, que pueda *asumir una posición significativa en el mundo*. Esta posición del sujeto en el mundo no responde a una realidad “de hecho”, sino a una posición simbólica que lo ubica en un mundo dotado de sentido mediante las imágenes articuladas a través de las diferentes ideas de valor. Las *imágenes* articuladas mediante las ideas racionalizadoras *condicionan* el acceso del hombre a la representación de la realidad del mundo y de su propia vida, incluyendo la percepción de lo que serían sus “intereses materiales y espirituales”. Weber señala que en el pasado anterior a la modernidad existían inúmeras creencias alrededor de la significación de la salvación: tantas como imágenes del mundo disponibles. Todas ellas revelaban una actitud frente a algo del mundo que era experimentado como específicamente “sin-sentido”. Y por detrás de todas estas distintas creencias en la salvación, continúa Weber, se encontraría además una exigencia implícita.

[Detrás de cualquier ‘imagen del mundo’, creada por las ‘ideas’] se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente ‘sin sentido’, así como **la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un ‘cosmos’ dotado de un sentido**, o al menos, **podía y debía serlo**. Y **precisamente esta exigencia, que es el producto básico del racionalismo propiamente religioso**, fue lo que representaron las capas intelectuales. Los caminos y los resultados de esta **necesidad metafísica**, y también el grado de su eficacia, fueron muy diferentes. De todas formas, pueden decirse algunas generalidades sobre ello. (Weber, 1983, p. 205. La negrita es nuestra)

---

mundo, con la sustitución de los medios mágicos e irracionales de salvación por otros de tipo más racional (las profecías, por ejemplo).

La tendencia histórico-evolutiva hacia la racionalización se vincula entonces con el deseo y la exigencia de los hombres de significar la incongruencia entre su mérito y su destino. La forma de exorcizar el malestar que genera esta incongruencia es la racionalización de una cierta exigencia por significarla. Y esa racionalización se da en el marco de una elaboración *imaginaria* del mundo y de la propia vida, y de la posición adoptada frente a la misma. Como lo indica Weber en la cita anterior a esta última, la racionalización supone la construcción de dichas imágenes del mundo y de la vida a través de ciertas ideas rectoras, pero, al mismo tiempo, *asumir una posición* frente a ellas. La posición asumida frente al mundo –repetámoslo una vez más: el mundo del que hablamos no es el mundo dado, sino un mundo simbólicamente ya atravesado por la percepción de esta incongruencia angustiante entre mérito y destino, y por la necesidad de obtener una justificación que le otorgue algún sentido– puede adoptar dos formas básicas: de rechazo o aceptación. Este último caso es típicamente representado por la religión china, el confucianismo, en donde según Weber lo que prevalece es la aceptación del mundo “tal como es”, es decir, promueve una actitud de adaptación pasiva. En el segundo caso, el rechazo frente a la imagen del mundo puede ser “activo” o “pasivo”. Típicamente hablando el protestantismo puritano es el ejemplo que mejor cristaliza la actitud de rechazo activo, mientras que el hinduismo y el budismo promoverían un rechazo pasivo o una abstracción del mundo. A la primera de estas dos formas de rechazo Weber va a calificarla de actitud ascética, mientras que a la segunda la llama actitud contemplativa. Pudiendo haber en la realidad histórica, y como ocurre siempre con los conceptos típico-ideales, combinaciones, gradaciones y oscilaciones entre ellas. Citemos en extenso las palabras que Weber utiliza en el Excurso (*Zwischenbetrachtung*) para describir esta diferencia conceptual típico-ideal:

En las precisiones introductorias [Einleitung] se establecieron ya contraposiciones en el ámbito del rechazo del mundo: por un lado, la ascética activa, una *acción* realizada con arreglo a la voluntad divina, en calidad de instrumento de Dios, y, por otro lado, la *posesión* contemplativa de la salvación, específica de la mística, que viene a significar un ‘tener’, no un actuar, y en la cual el individuo no es un instrumento, sino un ‘recipiente’ de lo divino, en vista de lo cual la actuación en el mundo tiene que aparecer como una amenaza para el estado de santidad absolutamente irracional y extramundano. La contraposición deviene radical si la ascética, por una parte, opera dentro del mundo en calidad de conformadora racional del mismo a fin de sojuzgar la corrupción de la criatura a través del trabajo en la ‘profesión’ mundana (ascética intramundana) y si, por su parte, la mística saca la absoluta consecuencia de la huida radical del mundo (huida contemplativa del mundo). La contraposición se atenúa si, de una parte, la ascética se limita al sometimiento y superación de la corrupción de la criatura en el propio ser del asceta y, en consecuencia, intensifica la

concentración en los actos liberadores activos inequívocamente queridos por Dios hasta el punto de evitar la intervención en el orden del mundo (huida ascética del mundo), acercándose así en la conducta exterior a la huida contemplativa del mundo. O si, de otra parte, el místico contemplativo no saca la consecuencia de apartarse del mundo y permanece en él como lo hace el asceta intramundano (mística intramundana). (Weber, 1983, p. 439)

El medio para resolver esta tensión, entre la lógica que rige y ordena el mundo y la conducta ética necesaria para alcanzar los bienes de salvación (entendidos como *compensación* por el sufrimiento que causa el desacople entre mérito y destino), tiene sus raíces en la magia. Weber afirma que el mago fue el precursor histórico del profeta –tanto del ejemplar como del emisario–, puesto que en ambos casos la legitimidad de sus actos y designios pasaba por la posesión de un cierto carisma mágico. De manera que podemos entender al mandato del salvador como una suerte de exorcismo a largo plazo mediante la prescripción de ciertos imperativos ético-prácticos para la orientación de la vida cotidiana que es necesaria para la liberación del sufrimiento –entendida como el bien supremo de todas las religiones de salvación. El proceso de racionalización del medio de salvación –es decir, el pasaje del recurso mágico para el recurso de la obediencia al mandato ético articulado en la palabra autorizada– dependía de la sublimación de la angustia y de la demanda de liberación del sufrimiento dentro de la comunidad de religión, es decir, de la capacidad para transformar estos sentimientos en actos sistemáticos y duraderos basados en preceptos positivos derivados de los valores religiosos. En este caso el adepto era dotado con una fortaleza interior permanente que lo resguardaba del sufrimiento, mientras que los métodos irracionales proporcionaban un estado de gracia que era apenas transitorio (Weber, 1983, p. 440).

En “Direcciones del rechazo religioso del mundo: ámbitos económico, político, estético, erótico, intelectual”, Weber (1983) analiza fundamentalmente el modo como el ideal de fraternidad de la ética religiosa de salvación entró en tensión con la racionalización operada dentro de las distintas esferas de la acción social. Aquí Weber lanza algunas hipótesis referentes a la racionalización de este ideal en las distintas esferas de la vida social, es decir, el modo como al sujeto se le plantearía y resolvería (típico-idealmente) un *conflicto interno* entre la lógica de funcionamiento que rige al interior de esas distintas esferas y el cumplimiento con el mandato ético-religioso de la fraternidad. Es decir, analiza los motivos que estarían en la base del rechazo del “mundo” económico, político, estético, erótico e intelectual teniendo en cuenta la contradicción interna que se le plantearía específicamente al devoto de las religiones de

salvación, puesto que la lógica de funcionamiento en estos ámbitos le obstaculizaría, en algún punto o en cierto grado, el cumplimiento con el deber de fraternidad. Antes de pasar a analizar las hipótesis de Weber a este respecto es necesario situar aquí dos diferenciaciones conceptuales, especialmente importantes para entender las particularidades de los tres grandes procesos de racionalización representados por las religiones de la China, India y Occidente. Es la diferencia conceptual entre lo que el autor califica como 1) las comunidades orgánicas versus comunidades de fe, y 2) la institucionalización de la pertenencia a la comunidad de fe bajo la forma de la iglesia o la secta.

Las comunidades orgánicas serían las que vinculan al sujeto con el colectivo por motivos “naturales” o tradicionales del tipo lazos de sangre como el linaje o la casta. Mientras que las comunidades de fe son todas aquellas comunidades religiosas a las que el individuo suscribe por libre elección. Dentro de estas últimas, la diferencia más importante entre la institución de la iglesia y la secta es que en la primera la elección del sujeto es suficiente para ingresar y permanecer como miembro de la comunidad de fe; siendo que en la segunda existen ciertos métodos de selección, con base en los méritos y las aptitudes individuales, y determinadas reglas de comportamiento que hay que seguir para la permanencia dentro de la comunidad. En el segundo ensayo sobre el protestantismo, incluido en los *ERSR* con el título “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” (publicado en 1906 en el *Frankfurt Zeitung* su primera versión), Weber se dedica a analizar cómo las típicas asociaciones norteamericanas de la sociedad civil – esas mismas que llamaran la atención de Tocqueville en su estudio sobre la democracia norteamericana– se asentaban en un tipo de confianza sedimentada en la seguridad que otorgaba la pertenencia a una misma comunidad de religión de las antiguas sectas protestantes. En este sentido, el análisis de las religiones de Weber encuentra una afinidad electiva entre la ética económica de las sectas protestantes y el “espíritu” que predominantemente orienta el tipo de acción social racional que favorece el desarrollo del sistema de producción y acumulación capitalista burgués industrial. Más adelante en nuestro texto iremos a volver la atención sobre esta afinidad de manera más detenida. No es importante por el momento detenerse en el modo en que este desarrollo habría generado las condiciones de favorecimiento para el despliegue del “espíritu” burgués capitalista, pero sí en la diferencia conceptual que Weber moviliza para describir la diferencia del sentido de pertenencia subjetiva (de consecuencias prácticas para la acción social) que está por detrás de la comunidad de fe entre el tipo secta e iglesia. Lo



que ahora importa es entender que esa conducta religiosa específica que le imprimirá sus propias marcas occidentales al desarrollo histórico del capitalismo –el ascetismo protestante– es ante todo el modo de actuar dentro de una *secta*. Debemos entonces distinguir entre el actuar dentro de una comunidad de pertenencia religiosa del tipo secta y del tipo iglesia. En el primer caso la pertenencia no está asegurada por el nacimiento: la fe debe ser acreditada mediante una *prueba* ante Dios, pero también ante el resto de devotos que integran dicha comunidad. Pertenecer a una secta, a diferencia de la iglesia, requiere la *acreditación del mérito* por parte de la comunidad de fe. Y es justamente la necesidad de pasar esta prueba la que fuerza el despliegue de una serie de virtudes y méritos especiales. Weber llama la atención sobre el hecho de que a diferencia de la pertenencia a una religión universal como la católica la pertenencia a una secta significaba un certificado ético. De manera que el ingreso a determinadas sectas protestantes, con cierto prestigio social, suponía un modo de vida ético que justificaba las cualidades del individuo para pertenecer a dicha comunidad (Weber, 1983, p. 172). El análisis del propio mérito individual para pertenecer a la comunidad dependía de las reglas y pruebas establecidas por la propia secta. Por lo tanto, esa suerte de autarquía de la autoridad eclesiástica multiplicaba los medios de validación, y los dotaba de cierta independencia y autonomía respecto de las otras sectas. De manera que por detrás de la libre admisión de los integrantes, y del establecimiento del parámetro de lo que es “digno” de ello, encontramos la soberanía de cada comunidad eucarística local: el *autogobierno* de la comunidad (Weber, 1983, pp. 184-185). El sentido de pertenencia, y la forma de ingresar y permanecer en una comunidad de fe de tipo iglesia o secta condicionaban de manera diferente el comportamiento fomentado o prohibido a los devotos.

Tanto la disciplina eclesiástica medieval como la luterana; 1) estaban en manos de la autoridad espiritual; 2) obraban, en la medida en que lo hacían, por medios autoritarios y 3) castigaban o premiaban acciones *singulares* y concretas. En cambio, la disciplina eclesial de los puritanos y de las sectas, 1) estaba, al menos en parte y con frecuencia del todo, en manos de laicos; 2) obraba por medio de la necesidad de *autoafirmación* y 3) alentaba –o, si se prefiere, seleccionaba– *cualidades*. Esto último es lo más importante. El miembro de una secta –o de un conventículo– había de tener, para ingresar en el círculo de la comunidad, *cualidades* de un determinado tipo, cuya posesión fue importante para el desarrollo del capitalismo racional moderno, tal y como se mostró en el artículo anterior. Y, para *afirmarse* en ese círculo, **tenía que probar permanentemente la posesión de estas cualidades**, que cultivaba de modo constante y continuo. Pues, como dijimos en el artículo anterior, **dependía de esta ‘prueba’ tanto su bienaventuranza en el más allá como toda su existencia social en este mundo**. La experiencia muestra que no hay medio de formación más poderoso que esta **necesidad de**

**autoafirmación entre compañeros**, de modo que la disciplina ética continua e incesante de las sectas es a la disciplina autoritaria de las iglesias lo que el cultivo y la selección racionales a la orden y el arresto. (Weber, 1983, p. 190. La negrita es nuestra)

¿En qué consiste esta autoafirmación ante los compañeros de fe, o mejor, qué tipo de conducta permite superar la prueba moral requerida para obtener la llave de entrada a la pertenencia a una comunidad religiosa del tipo secta? Es eso justamente lo que Weber (1983) analiza en el ensayo que citamos anteriormente, “Direcciones del rechazo religioso del mundo: ámbitos económico, político, estético, erótico, intelectual”. Por lo que venimos diciendo, debemos entender que es el mismo rechazo del mundo el que está vinculado con la prueba del propio mérito o aptitud para pertenecer voluntariamente a una comunidad de religión del tipo secta. Pero el rechazo del mundo es algo que también aparece en las religiones que se organizan al modo de la iglesia, solo que esta forma de institucionalización de la comunidad de religión supondrá un modo de manifestación diferente. En todas las religiones de salvación hay igualmente algo de este mundo que debe ser resignado, como el costo a pagar por el hecho de asumir, de manera práctica y en el propio estilo de vida, el querer pertenecer a una determinada comunidad religiosa y disfrutar de los bienes de salvación que la misma proporciona. La forma de expresar ese costo a pagar en la propia conducta es lo que Weber califica como el rechazo del mundo, el cual puede darse de dos modos distintos, típicamente, bajo la forma de la práctica del ascetismo o del misticismo.

Hemos caracterizado a la práctica del ascetismo como una conducta de rechazo *activo*, siendo el devoto el instrumento orientado por la voluntad de Dios; mientras que el rechazo en la práctica del misticismo busca un estado *pasivo* de posesión de la gracia divina. En el ascetismo el individuo creyente rechaza algo del mundo de manera activa, siendo él mismo un *instrumento* de la voluntad de Dios, mientras que en el misticismo el rechazo pasa por tornarse un *receptáculo* pasivo de lo divino mediante la contemplación. El asceta opera en el mundo, en cuanto el místico se retira del mundo por medio de una actitud contemplativa pasiva. Sin embargo, como indica Weber (y como sucede con todas las construcciones típico-ideales), tanto la conducta típicamente activa del asceta como la pasiva del místico pueden quedar atenuadas. Por ejemplo, en el caso de que el primero se limite a combatir la “perversidad” animal únicamente en su propia naturaleza, o en el caso de que el místico interprete que no debe huir completamente del mundo sino permanecer en él.

La contraposición puede desaparecer en ambos casos en el aspecto práctico, produciéndose alguna combinación de ambas formas de búsqueda de la salvación. Pero puede subsistir también bajo el velo de la similitud externa. Para el místico auténtico sigue valiendo el principio fundamental de que la criatura debe callar, para que Dios pueda hablar. ‘Está’ en el mundo y se ‘acomoda’ externamente el orden de éste, pero con el fin de lograr, por contraste con el mundo, la certeza de su estado de gracia, reconocible en el hecho de que resiste la tentación de tomar en serio el ajeteo mundano. Su actitud típica, como hemos podido ver en Lao-tzu, es una humildad específicamente rendida, una minimización de la acción, una especie de anonimato religioso en el mundo: el místico se acredita *contra* el mundo, *contra* su acción en el mismo, mientras que la ascética intramundana se acredita precisamente al contrario, *a través* de la acción. Para el asceta intramundano la conducta del místico es un indolente goce de sí mismo; para el místico la conducta del asceta (intramundaneamente activa) es una implicación en el profano ajeteo del mundo, unida a una estéril fatuidad. (Weber, 1983, pp. 439-440)

Un primer comentario que nos suscitan estas palabras de Weber tiene que ver con una crítica en la que iremos a insistir cuando pasemos a comentar las religiones chinas, pero que también seguiremos desarrollando a lo largo de otros capítulos de la tesis. Toda nuestra tesis contiene, en parte, una crítica constructiva global a Weber en este punto. El centro de nuestra crítica es la manera en que Weber define lo que es, y lo que separaría, lo “interno” y lo “externo” de la acción social. Nada menos que el modo de pensar el umbral que separa al sujeto (interno) del mundo (externo) en el que actúa. Asimismo, vinculado a dichas imprecisiones está la noción –igualmente problemática, a nuestro entender– de *personalidad*. Weber no resuelve del todo bien este punto, y por momentos es ambiguo respecto de sus propias definiciones, lo cual no deja de ser interesante e importante para el abordaje de su sociología comprensiva, en general, y para la interpretación su diagnóstico de la modernidad, en particular. Volviendo sobre el pasaje que citamos recién Weber demuestra claramente que el sentido de la acción social no puede definirse apenas por la observación directa de los actos, dado que diversas acciones aparentemente iguales pueden estar “bajo el velo de la similitud externa”. Lo cual confirma la importancia del sentido subjetivo de la acción social como aquello que debe guiar al investigador a la hora de ponderar y clasificar típicamente la motivación del actor de la acción social. En el ejemplo que estamos tratando ahora mismo, acerca de las actitudes ascética y mística, podría darse el caso de una práctica ascética de rechazo del mundo bajo la forma de la *no* intervención en el mundo, a la manera de la vida monacal y la búsqueda de la virtud religiosa separada del mundo. Lo cual podría confundirse, “externamente hablando”, con una actitud contemplativa

pasiva cuando en realidad no lo es. Esto pone en evidencia que la separación entre “interno” y “externo” debe ser significada en relación con un asidero teórico más preciso. Y no solo ésta, sino también la separación entre “activo” y “pasivo” que puede incidir a la hora de marcar la diferencia entre el actuar y el no-actuar. La distinción entre la actitud activa y pasiva puede llevar al error de pensar que solo el asceta actúa su rechazo en el mundo. Por eso conviene entender la diferencia entre ascetismo y misticismo en relación con aquello que Weber apunta cuando habla de los distintos verbos que mueven a la acción en cada caso. Al asceta lo mueve el “hacer”, es decir que cuando éste actúa está queriendo hacer actuar a la voluntad divina (y el actor es solo su instrumento); mientras que lo que impulsa a la acción mística es el “tener”, es decir que cuando él actúa está intentando tornarse un receptáculo de lo divino, poseerlo. Pero ambas actitudes, ascética y mística, son igualmente acciones negadoras del mundo.

De cualquier manera, más allá entonces de la forma típica del rechazo y de la forma de institucionalización de la comunidad de fe, todas las religiones de salvación hacían depender el mérito individual para la pertenencia a la comunidad y el goce de los bienes de salvación de la puesta en valor de un rechazo frente al mundo.

Las religiones proféticas y de salvación –lo que acabamos de decir lo presupone como evidente– vivían en una gran parte de los casos, especialmente importantes desde el punto de vista de la evolución histórica, en una situación de tensión con el mundo y sus estructuras, no solo aguda (como se desprende evidentemente de la terminología adoptada) sino permanente. Tensión tanto mayor, cuanto más auténtico fuera su carácter de religiones de salvación. Ello se siguió del sentido de la redención y de la esencia de la doctrina profética de salvación, con tanta mayor intensidad cuanto más evolucionaron sus principios hacia una ética racional, orientada hacia valores religiosos *internos* como medios de salvación; dicho en lenguaje corriente: cuanto más se sublimaron pasando del ritualismo a la ‘religiosidad de convicción’. Es decir, la tensión se hizo tanto más fuerte por el lado de la religión cuanto más progresó por el otro lado la racionalización y la sublimación de la posesión interna y externa de bienes ‘mundanos’ (en su sentido más amplio). Efectivamente, la racionalización y la consciente sublimación de las relaciones del hombre con las diversas esferas de la posesión, interna y externa, religiosa y mundana, de bienes condujo a que se hicieran *conscientes* en sus consecuencias las *específicas legalidades internas* de cada esfera en particular y a que entraran por ello en aquellas tensiones mutuas que estaban veladas a la ingenua relación originaria con el mundo exterior. Esto es una consecuencia muy común, y muy importante para la Historia de la Religión, de la evolución de la posesión (intra y extramundana) de valores hacia lo racional, hacia la búsqueda consciente y hacia la sublimación por el *conocimiento*. (Weber, 1983, p. 441)

¿Cómo se da este rechazo, típico de las religiones de salvación, dentro de las distintas esferas de la vida social? Hemos mencionado ya que la racionalización del

problema antropológico que surge del sin-sentido respecto del desajuste entre el mérito y el destino, que da lugar a las teodiceas de la felicidad y el sufrimiento, pasa fundamentalmente por aprender a lidiar con un conflicto interno entre el mandato que ordena vivir bajo el ideal de fraternidad y las propias trabas que las respectivas lógicas de funcionamiento o “legalidades internas” de cada una de las distintas esferas de la vida social presentan para ello. ¿Cómo se expresa esta tensión entre la ética religiosa de la fraternidad y los distintos valores y órdenes sociales? ¿De qué modo se expresa la tensión entre el mandato de actuar venerando y practicando la fraternidad, y el mandato o la orientación que comanda la acción social en las otras esferas distintas de la religión? A continuación vamos a analizar este punto.

El principal obstáculo para llevar a la práctica el ideal de fraternidad que explica la tensión entre la religión y los otros ámbitos de la vida social es la solidaridad natural surgida de la organización familiar, o cualquier otra justificada por vínculos de consanguineidad o la “estirpe”. Justamente porque la fraternidad requerida para la pertenencia a la comunidad de fe busca la acreditación de un vínculo artificial, libremente elegido, choca de frente con los vínculos humanos que se fundamentan en un amor de tipo “natural”. A medida que el poder del profeta está cada vez más anclado en el deseo de salvación de los creyentes, y cuanto más vinculada esta salvación con el cultivo de valores internos individuales, el creyente debería hallarse más ligado a la familia de fe que a lo que Weber llama las relaciones sociales orgánicas. Por otro lado, este ideal de amor fraterno profesado por las religiones de salvación suponía una suerte de universalidad, y por lo tanto, un vínculo empático impersonal.

En las profecías de salvación, en especial, el principio constitutivo de su relación comunitaria era el *sufrimiento* común a todos los creyentes, fuese interno o externo, real o como amenaza permanente. Cuanto más racional y sublimada, en el sentido de la ética de la convicción, se concebía la idea de salvación, tanto más se intensificaban por ello externa e internamente los preceptos nacidos de la ética de la reciprocidad de la asociación de vecindad: externamente hasta el comunismo de amor fraterno, pero internamente hasta el sentimiento de caritas, del amor al doliente como tal, del amor al prójimo, de la filantropía y, finalmente: **del amor al enemigo**. Desde una concepción del mundo como lugar del sufrimiento inmerecido, la barrera del vínculo de fe e incluso la existencia del odio eran consideradas como consecuencias de las mismas imperfecciones y corrupciones de todo lo sensible que son también la causa del sufrimiento [...] **Su imperativo ético iba siempre en la dirección de una fraternidad universal, por encima de las barreras de las formaciones sociales, con frecuencia incluso de las del propio grupo de fe**. Esta fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y los valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias. Además, esta dicotomía resultó tanto más irreconciliable cuanto más se racionalizaron y sublimaron con arreglo a su propia dinámica

las estructuras y valores del mundo. (Weber, 1983, pp. 442-443. La negrita es nuestra.)

Weber indica que la ética religiosa de la fraternidad iba a entrar en contradicción con la moderna economía capitalista cuanto más racional, y por lo tanto más impersonal, ésta se tornase. La economía moderna empresarial se rige de manera inmanente por la lucha de intereses entre los hombres por establecer y regular los precios en el mercado. El medio para ello es el dinero, lo más abstracto e impersonal que existe en la vida humana (Weber, 1983, p. 443). Es decir que el principio de impersonalización necesario al desarrollo del mundo económico entraba en contradicción con la significación de la impersonalización puesta en juego en el valor de la fraternidad del ámbito religioso. La práctica de la ética de la fraternidad se chocaba de frente con el problema fundamental del predominio de relaciones impersonales demarcadas por la presencia del mercado. El modo de aceptar vivir virtuosamente bajo esa tensión, tanto para el asceta como para el místico, era *huir* de ese mundo económico corrompido, es decir, rechazar la posesión de bienes materiales. Pero Weber señala que además habrían surgido dos vías por los cuales esa tensión podía ser superada. Sostiene que existieron dos soluciones: I) el ascetismo puritano que *renunció al universalismo del amor* y rutinizó racionalmente todo el trabajo en este mundo como prueba de fidelidad ante la voluntad de Dios y de la propia gracia divina; II) y la benevolencia *impersonalizada* del místico, la cual se aplica a cualquier hombre porque su amor no está dirigido a la persona específica que ese hombre es, sino hacia cualquier objeto que se cruce por su camino. El primero fue el establecimiento de la paradójica ética profesional puritana, la cual, al objetivar racionalmente toda la vida práctica en este mundo –en el sentido de decodificar todo el actuar en el mundo como un servicio derivado de la voluntad divina–, habría renunciado así a la universalidad de la fraternidad. Si bien la voluntad de Dios era, en última instancia, incognoscible para el hombre, podrían, no obstante, reconocerse determinados signos de comprobación del propio estado de gracia mediante el éxito en el ámbito económico. En la práctica esto suponía trabajar la virtud religiosa en este mundo para merecer la salvación incluyendo, desde luego, el terreno económico. Por lo tanto, al mismo tiempo se renunciaba doctrinalmente a la idea de una salvación universal alcanzable para todos. El otro modo de lidiar con esta tensión en este mundo sin huir absolutamente de él fue la concreción del ideal de fraternidad practicada por medio del acosmismo amoroso del místico: “una

peculiar huida del mundo bajo la forma de una entrega absoluta a cualquiera” (Weber, 1983, p. 445). A diferencia de la huida ascética —a la manera del monje, por ejemplo—, donde lo que importa es la renuncia consciente y la prohibición explícita de la adquisición de bienes materiales, el místico se despoja no solo de los objetos materiales, sino de algo más sustancial: del reconocimiento de la individualidad *para la cual* los bienes económicos podrían tener algún valor. Rechaza no solo los objetos concretos sino la necesidad objetiva de los mismos.

La tensión de la religión con el mundo político racional moderno se dio únicamente en el caso de religiones universalistas que afirmaban la existencia de un solo dios para todo el mundo. Especialmente fuerte fue esta tensión para las religiones de salvación que propagaban el ideal de fraternidad con base en una idea de dios como siendo “puro amor”. El problema pasaría por la impersonalización en la implementación de la dominación política, caracterizada por la desvalorización de la racionalidad material (sustantiva normativa) a favor de la racionalidad formal. El Estado cada vez más racionalizado (burocrático) demanda un tipo de impersonalización pero sólo en relación con la moralización sustantiva de su poder, que es siempre el poder hacer un uso legítimo del monopolio de la violencia. Esta impersonalización debe luego permitir igualmente personificar, identificar claramente un límite claro entre los que pertenecen a la asociación política (ciudadanos) y los que no pertenecen o son sus enemigos (externos o internos) efectivos o potenciales. En consecuencia, afirma Weber, las “razones de Estado” obedecen a sus propias leyes externas e internas, y el éxito en el uso o amenaza de la fuerza dependen de las relaciones pragmáticas de poder y no de la justicia ética de la conducta. En cambio, el Estado patriarcal del pasado y la personalización acentuada de las obligaciones y de los gobernantes permitía una mayor moralización substantiva del actuar individual, personalizando las penas y recompensas en función de un apelo a la persona específica. Esta personalización en el ejercicio del poder, en la administración de la justicia y de la violencia física, se conjugaba de un modo menos tensionado con la interioridad cultivada por la ética de las religiones de salvación. Típicamente hablando en el Estado absolutamente racionalizado no hay cómo personalizar el direccionamiento de un juicio de valor (positivo o negativo) en relación con el uso legítimo de la violencia.

El aparato burocrático estatal y su característico homo politicus racional, al igual que el homo oeconomicus, cumple sus tareas, incluido el castigo de la injusticia, ejecutándolas con arreglo al sentido más ideal de las reglas racionales de la dominación política, es decir, de un modo positivo, ‘sin

acepción de personas’, ‘sine ira et studio’, sin odio y por ello también sin amor [...] A esa racionalización religiosa doctrinalmente consecuente la política debe parecerle tanto más ajena a la fraternidad, cuanto más ‘positiva’ y calculadora sea, cuanto más desprovista esté del sentimiento apasionado, de la ira y del amor. (Weber, 1983, pp. 445-446)

Pero las riñas entre la vida religiosa y la vida política aparecen de manera mucho más acentuada cuando entran en competición directa por el sentido de la *vida*, y por lo tanto, esto también plantea una disputa por el sentido de la *muerte*. Esto es así porque la política puede darle un significado a la muerte que ultrapasa el del sabido e inevitable destino común de todos los hombres. Weber señala que la realidad de la guerra y de los conflictos violentos propios de la lucha por el poder coercitivo entre y dentro de las distintas asociaciones políticas genera un pacto y un sentimiento de pertenencia a la comunidad política, y de solidaridad para con el semejante, que entra en competición con el sentimiento de pertenencia a la comunidad de religión.

De esta muerte inevitable se diferencia la muerte en el campo de batalla por el hecho de que aquí, y *sólo* aquí, en esta situación masiva, el individuo puede *crear* saber que muere ‘por’ algo. El por qué y el para qué de su enfrentamiento con la muerte pueden parecerle en general tan fuera de duda a él –y aparte de él, solo al que muere ‘en su profesión’– que el problema del ‘sentido’ de la muerte en su significación más general y del cual se ven precisadas a ocuparse todas las religiones de salvación, no encuentra aquí las condiciones que provocan su planteamiento. Este logro de situar la muerte en una serie de acontecimientos significativos y sagrados constituye, en definitiva, la base de todos los intentos por cimentar la dignidad autónoma de la asociación política fundada en el uso de la violencia. **Sin embargo, el modo en que la muerte puede ser concebida aquí como algo con sentido, se sitúa en una dirección radicalmente distinta a la teodicea de la muerte en una religiosidad de la fraternidad.** A los ojos de ésta la fraternidad del grupo de hombres unidos por la guerra debe aparecer desvalorizada como mero reflejo de la brutalidad técnicamente sofisticada de la lucha y la consagración intramundana de la muerte en la guerra como una transfiguración del fratricidio. Y justamente el carácter extraordinario de la fraternidad bélica y de la muerte en la guerra, común también al carisma sagrado y a la experiencia de la comunidad con Dios, lleva a la competencia entre la esfera política y la ético-religiosa a su grado más desmesurado. (Weber, 1983, p. 447. La negrita es nuestra)

Las soluciones encontradas por Weber delante de esta tensión son dos. Por un lado, la creencia del asceta puritano del particularismo de la gracia, y de que los preceptos positivos de la voluntad divina deben ser impuestos también con los medios propios de la política, es decir, mediante la violencia. Lo cual nuevamente debilitaría la obligación de la fraternidad en interés de la imposición de la causa divina. Por el otro, el apoliticismo inmanente a la idea de salvación mística, que se sustrae de la lucha por el



poder y del uso de la violencia, conduce a reforzar la defensa de un amor fraternal acósmico. La necesidad de vincular políticamente o desvincular religiosamente el mandato de fraternidad con el sentido de la muerte se torna el eje principal de la disputa entre política y religión de salvación. Para la religión es decisivo alejar el mandato de fraternidad del sentido de la muerte, mientras que la política pregona completamente lo contrario. La estrategia del misticismo para ganar –porque no deja de ser una estrategia para asegurarse algún triunfo– es no competir. La práctica de una benevolencia y fraternidad acósmicas deja al místico fuera de cualquier competición con el político moderno. En este caso el valor de la fraternidad se parece más a una mónada sin puertas ni ventanas, o a un significante puro que no puede ser hegemonizado porque el absolutismo que demanda su práctica obtura la posibilidad de cualquier tipo de apropiación.

Cuando Weber pasa a analizar la tensión entre el deber de fraternidad y las “legalidades internas” o los valores que rigen las lógicas de funcionamiento de las esferas estética y erótica indica que estas últimas tendrían una naturaleza de tipo no racional o antirracional. Diferentemente del ámbito económico y político, cuyas legalidades específicas promoverían una forma de acción social en el mundo motivada por la razón instrumental, es decir, orientada significativamente por el cálculo medios/fines. Hemos de subrayar que en lo que respecta al desarrollo de Weber de la contradicción entre la esfera religiosa, y las esferas estética y erótica sus argumentos no presentan la misma solidez y claridad conceptual que podemos identificar en el análisis de los campos de la acción social racional económica y política. Con relación a la sublimación en el ámbito artístico, Weber hace hincapié en el hecho de que la satisfacción que el hombre encontraría en la experiencia estética puede ser considerada, metafóricamente hablando, como una redención intramundana: “redención de la cotidianeidad y, sobre todo, de la presión creciente del racionalismo teórico y práctico” (Weber, 1983, p. 452). Lo cual entra en competición con la experiencia religiosa y el sentimiento de liberación que le es propio. Este argumento es un tanto más interesante que aquél otro esbozado por él cuando señala que el valor del arte, a diferencia de la religión de salvación, está en relación con la pura forma y no con el sentido de las cosas y las acciones. De todos modos lo importante es destacar que la soledad de la emoción inmanente a la experiencia artística –y como veremos esto también se da en la esfera erótica– hace peligrar el sentimiento de pertenencia a la comunidad de fe que es requisito indispensable para la práctica de la ética de la fraternidad. Sin embargo esta

contradicción se daba únicamente en el caso de la religión de virtuosos, dado que la institución de la iglesia habría utilizado históricamente la emoción artística como un medio para traer agua a su propio molino, para la identificación de las masas humanas con la comunidad de fe. Dice Weber lo siguiente:

Precisamente la música, la más ‘interior’ de las artes, puede ser considerada en su forma más pura –la música instrumental– como un sucedáneo irresponsable de la experiencia religiosa primaria, fingido por la específica dinámica de un reino [el mundo artístico] no situado en el ‘interior’. Habría que atribuir a este sentimiento la conocida toma de postura del Concilio de Trento. El arte se convierte así en idolatría, en poder competidor y en señuelo engañoso, y las imágenes y representaciones de cosas religiosas se convierten en cuanto tales en blasfemias [...] La mayor enemiga del arte, como resultado del pragma de esta contradicción interna, ha sido la religiosidad de virtuosos auténtica, en su versión ascético-activa y en su versión mística, y tanto más cuanto mayor ha sido su insistencia en la supramundanía de su Dios o en la extramundanía de la salvación (Weber, 1983, pp. 452-453. La aclaración entre corchetes es nuestra.)

Si anteriormente dijimos que Weber calificaba a las esferas artística y erótica como “irracionales” es importante destacar que la racionalización del mundo nunca es completa, y que los elementos irracionales siempre están mezclados a los racionales (Cohn, 2016). En los apuntes de sociología de la música, por ejemplo, Weber pretende demostrar que la racionalización del material sonoro a la manera occidental no solo incluye elementos irracionales, sino que además ellos son inmanentes a la racionalidad de la armonía clásica o tonal (Weber, 2015a, p. XVIII). Esta imbricación entre lo racional y lo irracional está presente en todo proceso de racionalización de las esferas de la vida social. Con lo cual, el carácter racional o irracional, que rige como legalidad interna dentro de los distintos ámbitos, más que una sustancia pura develada en la motivación de la acción social de los agentes es más bien un predominio recurrente y genérico.

Prosiguiendo con el análisis, Weber también encuentra una relación de tensión entre la religión de salvación –y el cumplimiento del ideal de fraternidad– y la racionalización progresiva de la sexualidad en el sentido de una sublimación de los impulsos sexuales bajo los preceptos sociales y valores culturales que plantea la modernidad. Esta racionalización de la vida amorosa se da mediante la sublimación de la sexualidad humana en la satisfacción alcanzable dentro de la unión jurídica del matrimonio. Dejando de lado, por un lado, el tono prejuicioso que Weber emplea en esta sección a la hora de hablar de la sexualidad “naturalista” de los campesinos, y, por el otro, extremadamente idealista para con su propia clase social, es importante

detenerse en el motivo de la tensión. Aquí el argumento de Weber se asemeja al esgrimido en el tratamiento de la esfera artística. El erotismo –que ya es un modo de sublimación consciente, es decir, intelectual, de la sexualidad “natural o animal” del hombre– entra en tensión con la religión de salvación puesto que ofrece la experiencia de un estado de liberación intramundana. Esto hacía que fuese dispensable la necesidad de cualquier ética de salvación, tanto interna como supramundana, a partir de la cual poder decodificar la inhibición de los propios impulsos corporales como el triunfo del espíritu sobre la “inextirpable” animalidad inmanente a la naturaleza humana (Weber, 1983, p. 456). Esta sensación de liberación, propia de la vivencia de la vida erótica individual, ponía en peligro el valor de la ética de la fraternidad y la necesidad de lo colectivo o la comunidad de fe para alcanzar los bienes de salvación.

Cuando la esfera de lo sexual se sublimaba sistemáticamente en una sensación erótica que reinterpretaba, transfigurándola, la pura animalidad de la relación, esta tensión tenía que alcanzar su punto más álgido e inevitable allí donde la religiosidad de salvación adoptó el carácter de religiosidad de amor: de la fraternidad y el amor al prójimo. Y ello porque en tales condiciones la relación erótica parece proporcionar la cumbre irrebasable de la pretensión amorosa: la mutua penetración de las almas. Enfrentada del modo más radical posible a todo lo pragmático, racional y universal, la inmensidad sin límites de la entrega simboliza aquí el significado incomparable que esta persona tiene en su irracionalidad para esta otra y sólo para esta otra [...] A todo esto se opone radicalmente toda ética religiosa de fraternidad rigurosamente adoptada. Esta pura sensación de salvación intraterrena no sólo hace, en cuanto tal, la más aguda competencia posible a la entrega al Dios supramundano, o a la entrega a un orden divino éticamente racional o a la destrucción mística de la individuación, sino que, además, ciertas relaciones de afinidad entre ambas esferas recrudescen la tensión. (Weber, 1983, p. 456)

Más adelante, cuando abordemos la problemática de la teodicea bajo el prisma teórico del psicoanálisis, tendremos la ocasión de detenernos a ver más de cerca cuáles pueden ser estas “afinidades” que recrudescen la tensión entre la esfera erótica y la religiosa de las que nos habla Weber aquí un poco al pasar. De cualquier manea lo importante es notar que la racionalización de la vida amorosa bajo la figura del matrimonio, así como restringe la vida sexual a la procreación y al deber ético del cuidado y educación de los hijos, permite también compatibilizar cierta demanda inherente a la sexualidad humana con la ética religiosa de la salvación. ¿Por qué? Porque permite circunscribir en esta unión el orden dispuesto por la voluntad divina. Y de este modo significar a ese sentimiento típico de los amantes, ese sentir que en este mundo no puede haber algo tan extraordinariamente “incomparable y supremo” como el

estar con el otro, como siendo el efecto de la suerte azarosa de algunos hombres o de la magnanimidad del destino. En todo caso nada que sea el producto del propio mérito individual (Weber, 1983, p. 458).

Finalmente, la racionalización de la esfera intelectual está en íntima relación con la renuncia “a la entrega espontánea a las formas más intensas de vivir la existencia, las artísticas y eróticas” (Weber, 1983, p. 458). Pues refuerza y re-direcciona estas energías vitales hacia la corriente de la realización racional ética e intelectual. Pero el refuerzo de la corriente racional, cuando es el efecto de la abstención de la experiencia artística y del adoctrinamiento de la vida sexual, repone una tensión entre la filosofía o la reflexión metafísica y la explicación racional que proviene de la religión. No sucede lo mismo con las ciencias empíricas y naturales, verdaderas herederas del desencantamiento del mundo moderno, las cuales rechazan responder a la pregunta que verdaderamente le interesa conservar a la religión, a saber, ¿cuál es el significado del acontecer intramundano? Por más que la aplicación y el desarrollo del mecanismo causal de la ciencia empírica o exacta traiga consigo el efecto del desencantamiento del mundo, no entra en competencia con la causalidad religiosa, sino que la “condena” al ámbito irracional. La tensión entre la causalidad científica y el postulado que indica que el mundo es un universo comandado por un sentido ético, ordenado y querido por Dios, se desvanece en el mismo momento en que la ciencia abre mano de la pregunta por el sentido del mundo y la propia existencia. La filosofía, en cambio, todavía la conservaría, y por eso permanecería en tensión con la religión. Por este motivo ha sido fundamental para la religión monopolizar la educación bajo el poder institucional de los sacerdotes. Y esto solo habría sido posible gracias a la ayuda de la administración política cada vez más racionalizada (Weber, 1983, p. 459). En el próximo capítulo vamos a analizar estas dos actitudes básicas, de aceptación o rechazo, que Weber describe como las dos posturas subjetivas que condicionan el tipo de proceso de racionalización del mundo y de la existencia a través de las imágenes religiosas para cada una de las religiones de salvación estudiadas por él en *ERSR*. Tomando especialmente en cuenta las peculiaridades culturales de cada religión universal que van a incidir en la diferenciación característica del lugar de la enunciación desde donde se hace efectiva la racionalización del mundo y la vida, es decir, las diferencias que hacen a ese mismo lugar de poder desde donde hablan los distintos “intelectuales”.

## **CAPÍTULO II. Las actitudes de aceptación y rechazo del mundo de las religiones universales promovidas por la puesta en valor de determinadas ideas racionalizadoras de la distancia entre el mérito y el destino individual**

- **China**

Para analizar la actitud de aceptación del mundo debemos mencionar a las religiones hegemónicas en la China. La peculiaridad e importancia de la China pasa justamente por ser la excepción típica de la regla encontrada en las otras religiones universales estudiadas por Weber, puesto que las religiones chinas no serían religiones de salvación<sup>20</sup>. Faltaría en el confucianismo una tensión conflictiva significativa entre la imagen del mundo erigida por su teología y el destino de ventura/desventura de los hombres que lo habitan. Es decir, faltaría aquí una tensión inexplicable, y una demanda persistente de saber, respecto del porqué de la incongruencia entre el mérito de los hombres y su destino. El desajuste estructural entre el mérito y el destino de los individuos parecería no comportar el estado y el grado de angustia necesarios desde donde proviene la demanda por una religión de salvación. El rasgo más singular de la religiosidad china es su orientación de la acción social de tipo adaptativa intramundana. Citemos a Weber en extenso:

[Para el confucianismo] el orden cósmico del mundo era fijo e inviolable, y el orden de la sociedad era sólo un caso especial de aquél. Los grandes espíritus del orden cósmico deseaban obviamente sólo la felicidad del mundo y, en especial, la felicidad de los hombres. Por lo tanto, la tranquilidad ‘feliz’ del imperio y el equilibrio del alma se debían y podían alcanzar únicamente integrándose en ese cosmos armónico. Si no sucedía así en casos aislados, era por culpa de la estupidez humana y sobre todo de una gobernación del Estado y de la sociedad, contraria a aquel orden [...] El mundo, especialmente el mundo social, era de por sí tan imperfecto como los hombres mismos –aparte de los espíritus buenos existían también los perversos demonios– y era tan bueno como lo fuera el nivel de educación de los hombres y la cualificación carismática del soberano. Su configuración era producto puramente natural del desarrollo de las necesidades culturales, de la inevitable división del trabajo y de los conflictos de intereses derivados de ésta. Según la concepción del Maestro, los impulsos fundamentales de la acción humana eran los intereses económicos y sexuales. Por esa razón, la necesidad del poder coactivo y de la sumisión social, tan obviamente aceptada, no se argumentaba en base a la naturaleza corrompida de la criatura, ni a un ‘estado pecaminoso’, sino más bien, de un modo muy

---

<sup>20</sup> Weber llega a afirmar que, incluso, no deberían llamarse “religiones”, dado que:

“El lenguaje chino no posee un vocablo especial para ‘religión’. Existían: 1) ‘doctrina’ (de una escuela de literatos); 2) ‘ritos’, sin distinguir cuáles de ellos eran de naturaleza religiosa o convencional. El nombre oficial chino para el confucianismo era el de ‘doctrina de los literatos’ (*ju chiao*)” (Weber, 1983, p. 354).

realista, en base a un simple estado de cosas económico: la escasez de los medios objetivos de subsistencia en comparación con la progresiva multiplicación de las necesidades. (Weber, 1983, p. 361-362)

El medio de perfeccionamiento humano –en este sentido, su “salvación”– proviene aquí exclusivamente del nivel de educación laica adquirida. Las cualidades humanas que promueven la orientación intramundana confuciana son fundamentalmente el decoro, el equilibrio, el autocontrol y el dominio de la pasión, y la piedad (en especial, hacia los padres, maestros, funcionarios y todas las instancias de la jerarquía estamental del orden feudal). El taoísmo, doctrina heterodoxa china relativamente bien tolerada por el confucianismo oficial, aseguraba que la suerte o desgracia del destino estaba cifrada en el poder de la magia y no en el ethos propio del individuo. En este sentido, a la vía de perfeccionamiento por la educación del confucionismo hay que agregarle la vía de salvación mágica del taoísmo. Por lo que Weber insiste en la idea de que China habría permanecido en un jardín encantado de corte social tradicionalista, donde la extensión de la creencia en la magia como método de purificación y perfeccionamiento habría impedido drásticamente el desarrollo de una metodización racional de la vida cotidiana de los individuos (Weber, 1983, p. 400). El optimismo racionalista de la filosofía cívica china se contraponen del modo más radical a toda imagen del mundo creado por un dios personal omnipotente y omnisciente, al mismo tiempo amenazado por un mal radical satánico frente al cual habría que luchar, ya sea actuando o abstrayéndose de este mundo, para poder alcanzar la salvación. Delante de las formas ascéticas y contemplativas de la salvación que veremos a seguir China contraponía una forma estrictamente materialista y realista de salvación: mediante la adquisición de la riqueza necesaria para la satisfacción de las necesidades naturales y culturales, y de la educación literaria laica. La organización estamental del régimen feudal patrimonial determinaba directamente las posibilidades y referencias disponibles para la identificación de la personalidad con base en las comunidades de pertenencia de tipo orgánicas: los individuos eran, ante todo, miembros de la familia (incluyendo sus antepasados), del linaje, estamento, etc. Cuando al final del capítulo dedicado a la religión China Weber resalta los principales puntos de comparación con el protestantismo occidental, para entender las diferencias entre sus formas de racionalismo, nos advierte de prestar especial atención 1) al grado de despojo de la magia como medio idóneo de salvación y 2) al grado de unidad sistemática alcanzado en la relación de dios con el mundo, y de la propia relación ética del hombre con el

mundo. El puritanismo habría sido la religión que más habría alcanzado la eliminación de la magia como medio positivo para la salvación, a pesar de haberla conservado, de cierta manera, en sentido negativo como formando parte de la creencia supersticiosa en los demonios (Weber, 1983, p. 419). La vía que el protestantismo construyó para eliminar la magia como medio de salvación y direccionar su fuerza al modo de vida metódicamente ordenado fue la disposición a aceptar una cierta constelación de creencias que acabaría justificando una aguda tensión frente al mundo. Sin esta tensión frente al mundo, como es el caso de la postura adaptativa del confucianismo, no existiría la mínima posibilidad de entrar en un proceso de racionalización ética en el sentido occidental, esto es, en la vía de una rutinización sistemática de la conducta orientada por un deseo de salvación. Como afirma Weber, en la religión china no existía ninguna búsqueda de liberación personal sino de adaptación al mundo, del modo como éste era según la tradición y el orden heredados ancestralmente. La falta de una creencia en un dios creador omnipotente derivaba en la falta de una tensión significativa entre el mundo creado y la voluntad de la divinidad, “entre los imperativos éticos y la deficiencia humana, entre la conciencia de pecado y la necesidad de liberación, entre actos terrenales y recompensas extraterrenales, entre deber religioso y realidades político-sociales” (Weber, 1983, p. 426).

*Toda religión que se acerque al mundo con aspiraciones racionales (éticas) entra, con seguridad, en algún punto en una relación de tensión con sus irracionalidades. Tales tensiones se ubican en cada religión en puntos muy diferentes y de acuerdo con ello serán distintos tanto el tipo como el grado de intensidad de la tensión. Ello depende en una gran proporción del camino de liberación, señalado por las promisiones metafísicas de cada religión. Sobre todo: el grado de desvalorización del mundo no coincide con el grado de su rechazo práctico. El confucianismo fue la ética racional (en su pretensión) que redujo a un mínimo absoluto la tensión respecto del mundo, tanto en su desvalorización religiosa como en su rechazo práctico [...] El camino correcto hacia la salvación era la adaptación al eterno y supradivino orden del mundo: el Tao, y por tanto a las exigencias sociales de la convivencia derivadas de la armonía cósmica [...] El confuciano no aspiraba a ninguna ‘liberación’, salvo de la barbarie de la ignorancia. Lo que él esperaba como pago de la virtud era una larga vida, salud y riqueza en este mundo, y más allá de la muerte la conservación del buen nombre. (Weber, 1983, pp. 419-420)*

Hemos mencionado ya que en China se habrían conservado, junto con la educación literaria, la magia como medio de salvación y depuración de las almas, y lo diametralmente opuesto habría sucedido con el protestantismo puritano. Ahora pasemos a analizar la otra variable que Weber moviliza para comparar los diferentes tipos de

racionalismos que habrían prevalecido en China y Occidente: el grado y el tipo de unidad sistemática alcanzada en cuanto a la relación de dios con el mundo (incluyendo la relación con los hombres) y la orientación ética de los hombres hacia el mundo. La clave para esta comparación es la presencia o no, y el grado y la intensidad, de un impulso para la acción transformadora del mundo producto de la tensión entre ser y deber ser.

Una profecía genuina genera una orientación sistemática del estilo de vida desde dentro afuera según *un único* criterio valorativo, frente al cual el ‘mundo’ no es más que material a conformar éticamente siguiendo la norma. El confucianismo, por el contrario, era adaptación hacia afuera, a las condiciones del ‘mundo’. Pero un hombre óptimamente adaptado, racionalizado en su estilo de vida *sólo* en la medida requerida para la adaptación no es una unidad sistemática, sino una combinación de cualidades útiles [...] Donde faltaba todo sentimiento de trascender el mundo tenía también que padecer el aplomo frente a él. Ahí podían surgir la domesticación de las masas y la buena actitud del gentleman. Pero el estilo con que marcaban el modo de vida no podía caracterizarse más que por elementos esencialmente negativos, impidiendo que surgiera esa aspiración de dentro afuera hacia la unidad que nosotros relacionamos con el concepto de ‘personalidad’. La vida consistía en una serie de acontecimientos y no en una totalidad subsumida metódicamente bajo una meta trascendente. La oposición de esta toma de postura ético-social a toda ética religiosa occidental era insalvable. (Weber, 1983, p. 425)

Esta cita sirve para entender que la unidad sistemática presente en la racionalidad occidental se refiere a la exigencia de que la acción social se rija por *un único criterio valorativo* al momento de ordenar metódicamente la conducción de la vida, y que al mismo tiempo esta organización sirva para alcanzar *una meta trascendental*. Sin embargo, queda la impresión de haber ciertas lagunas en el entendimiento de esta noción de “personalidad” a la que se le arrojan los impulsos para la acción “de dentro hacia afuera”<sup>21</sup>. Es más, diríamos que las inconsistencias de esta noción de personalidad en la explicación de Weber son la principal causa de todas las ambigüedades y los problemas que los debates y discusiones alrededor de la obra de Weber le impugnan a la propia noción de racionalidad. De ello hablaremos más adelante. De cualquier modo, el confucianismo, por la falta de este impulso interior habría promovido una mera adaptación “hacia afuera”, es decir, hacia el mundo y las condiciones históricas particulares de ese mundo. El problema con esta colocación de

---

<sup>21</sup> Recordemos que en los textos weberianos la palabra “personalidad”, junto con otras como por ejemplo “espíritu” (del capitalismo), aparece entrecomillada la mayoría de las veces. Y tratándose de Weber sabemos que debemos leer las comillas como el signo de una palabra provisoria para designar un concepto en construcción.



Weber es que va en contra de uno de los principios heurísticos fundamentales de su sociología comprensiva, pues “el mundo” es siempre un mundo ya significado incluyendo el mundo tradicional “*tal y como es*”. Es decir que la imagen del mundo promovida por la intelectualidad china no puede ser entendida como algo dado o no mediado justamente por las ideas y la narrativa significativa con la que se configura esa imagen confuciana de mundo armónico. Si tomamos al sujeto como actor social no habría modo de separar tan nítidamente un “afuera” no contaminado, objetivo, neutro en oposición a un “adentro” o interior individual autónomo e independiente de ese exterior desde donde parten los impulsos para la acción –ya sea para adaptarse o para transformar el mundo que se habita. En este punto la argumentación de Weber hace agua, al menos por dos motivos. Primero, porque presupondría que el sujeto de la acción social racional es siempre un individuo que puede identificarse con una esfera interior separada del mundo significativo y de las principales ideas con las que configura su visión de mundo (entre ellas, la idea de dios); segundo, porque sobrepone una valoración occidentalizada de la racionalidad, que es su propio punto de vista como sociólogo, al equiparar la idea de unidad sistemática de la racionalidad con el impulso transformador. En otro capítulo, cuando abordemos en detalle este tema de la acción social en la sociología comprensiva, tendremos la ocasión de desarrollar argumentos que sirvan para comparar este concepto poco claro de personalidad con el de subjetividad. Por el momento dejemos apenas asentada la crítica para volver luego sobre ella. De cualquier manera, ya sea ese “afuera” algo dado y no construido significativamente; ya sea esa forma de “adaptación” al mundo promovida por la religión confuciana una forma pasiva de estar en el mundo que conlleva “la domesticación de las masas”, lo que cabe retener es que esta religión no rechaza el mundo. No lo rechaza porque está aquí ausente una forma de tensión entre la idea de mundo y de dios que para Weber es fundamental para poder explicar las particularidades de la evolución del racionalismo occidental. Por lo tanto, en China no habría habido la necesidad de elaborar una teodicea del sufrimiento y la felicidad que sea eficaz para justificar la distancia irremediable entre el mérito y el destino de los hombres. La respuesta dada por la religión china frente a la pregunta por aquello que explicaría la desventura y la suerte de los hombres en este mundo era muy simple: la educación y el acceso a los bienes necesarios para satisfacer las necesidades vitales (en especial, las sexuales y económicas). Ahora bien, es justamente esta claridad y simplicidad con relación a los “bienes de salvación” y el modo de conseguirlos lo que

habría impedido, paradójicamente, el desarrollo endógeno del capitalismo empresarial moderno típico de Occidente.

El estudio de China le sirve a Weber para demostrar que el “espíritu del capitalismo” no se define por el “afán de lucro”. Precisamente en China, el país del lucro por excelencia, donde la riqueza estaba valorizada de un modo muy abiertamente positivo, es en donde menos dadas estarían las condiciones para el surgimiento del racionalismo utilitarista que caracteriza al capitalismo moderno. Por el contrario, la paradoja que encuentra Weber en este punto es que la formación del capitalismo moderno se habría apoyado en una forma particular de espiritualidad –en el sentido de una cierta justificación general de la acción social– que no solo no estaba constituida sobre la base de la legitimidad del afán de lucro, sino más bien en su represión.

[El confuciano] carecía del modo de vida metódico, central, de dentro afuera, condicionado religiosamente, del puritano clásico, para quien el éxito económico no constituía el último objetivo y el fin absoluto, sino un medio de la comprobación. Carecía de la cerrazón consciente a los influjos e impresiones del ‘mundo’, mediante una voluntad férrea y exclusivamente orientada de modo racional que le llevaba a *reprimir* la mezquina *ansia de ganancia*, destructora de todo método racional de trabajo, que era característica del proceder del pequeño tendero [...] El autocontrol vigilante del confuciano tenía como finalidad mantener la dignidad de las maneras y gestos exteriores, la ‘cara’. Comportaba un carácter estético que era esencialmente negativo: la ‘actitud’ en sí, sin un contenido concreto, era estimada y objeto de admiración. El autocontrol igualmente vigilante del puritano se encaminaba a algo positivo, hacia una determinada acción cualificada, y, más allá de ésta, hacia algo más interior: el dominio sistemático de la propia naturaleza interior... (Weber, 1983, p. 432)

Dejando de lado esta oposición que hace Weber entre interior/exterior, apariencia/esencia, que es la continuación clara del problema que presenta su concepto de “personalidad”, es interesante detenerse en lo siguiente. Weber señala que el espíritu del capitalismo moderno necesita de cierta represión del afán de lucro, al mismo tiempo en que esa represión se daría mediante la sublimación de ciertos deseos en el trabajo metódicamente orientado. Si no hay esta represión, que no es solo del afán de lucro en un sentido económico clásico sino de todo aquello que impida la sistematización de la labor diaria –como por ejemplo el placer sensual–, no hay el motivo básico y fundamental que permite la emergencia del espíritu capitalista moderno. Al mismo tiempo es esa misma represión la que produce el estado de eclipse y sacralidad de ese fin último trascendental con vistas al cual se organiza y sistematiza la acción social subjetiva de los devotos: la salvación, entendida como una compensación por el

desajuste entre el mérito y el destino de los hombres. De manera que el *dominio* ascético del mundo característico del racionalismo occidental, que es su forma singular de poner en acto el rechazo frente al mundo, tiene como presupuesto necesario esta represión, es decir, se ejerce ante todo y en primer lugar sobre el propio *yo*. Habremos de tener esto presente siempre que hablemos del *dominio racional del mundo* como siendo lo característico del racionalismo occidental de raigambre puritana, en oposición a la actitud de mera adaptación al mundo que caracteriza la evolución del proceso de racionalización oriental promovido por la religión confuciana.

Pasemos ahora al análisis de las teodiceas que funcionan como basamento simbólico legitimador de la actitud de *rechazo* frente al mundo en las otras religiones analizadas por el autor. Para analizar la forma de rechazo de tipo pasivo, que conduce a la vía contemplativa, tenemos que remitirnos al caso de las religiones indias: el hinduismo y el budismo.

- **India**

En el segundo tomo de los *ERSR*, dedicado a las religiones de la India, Weber analiza los motivos por los cuales la religiosidad habría podido incidir en el hecho de que el capitalismo tampoco se desarrollara de manera endógena en esta región. La característica de la sociedad indiana más relevante para responder a ello era su antigua organización en castas y la creencia en la transmigración de las almas. Los brahmanes fueron la casta de intelectuales que tenía a su cargo la trasmisión de la religiosidad hindú. Al igual que el estamento de mandarines chinos a cargo de la religión confuciana, los brahmanes también eran un estamento reconocido carismáticamente por su saber ritual y mágico, informado por el conocimiento de una literatura sagrada escrita en un lenguaje alejado del lenguaje común (Weber, 1998, p. 141). La forma de ingresar a la comunidad de religión en el hinduismo no obedece al criterio de organización de la secta (asociación mediante demostración de la virtud), ni tampoco al de las iglesias (pertenencia universal por el nacimiento simbólico del sacramento), sino que es algo que se hereda de los padres y de la casta a la cual uno pertenece. Al individuo no le es posible ser miembro de esta comunidad de religión a no ser en calidad de miembro de una casta. Por lo tanto, el hinduismo no es exactamente una religión, en sentido occidental, sino más bien un ritualismo. El *dharma*, el deber ritual, es aquí lo decisivo. El *dharma* no es universal puesto que se rige por la casta en la que el individuo nace y descansa en la tradición sagrada desarrollada por la literatura de los brahmanes. Por el

hecho de ser una religión ritualista, organizada por castas, habrían sido imposibles la confraternización y comensalidad entre las distintas castas. Y Weber repara en el hecho de que por ejemplo en la Edad Media sin la comensalidad –en lenguaje cristiano, sin la comunión– habrían sido imposibles el desarrollo de la confraternidad y la ciudadanía que son características de Occidente (Weber, 1998, p. 45).

Las metas de salvación trascendentales del hinduismo, tomado como una unidad general, son tres: 1) el *renacimiento* en una nueva vida, finita y temporalmente limitada, en una situación de vida mejor y más feliz que la anterior. Este renacimiento puede ser a) en el reino de dios (*salokya*), b) cerca de dios (*samipyra*), c) o mediante la conversión en un dios (*sarupyra*) de manera temporaria; 2) la *inmortalidad* del alma individual tras haber sido acogido por la bienaventuranza de un dios supraterráneo (Vishnú); 3) el cese de la existencia individual y la disolución del alma a) en el todo-uno (*sayujya*), o b) en el *nirvana*. En general siempre se trataba de desvincularse del mundo de los sentidos, las pasiones, los pensamientos y consideraciones que rigen la vida cotidiana, con el objetivo de alcanzar un estado de reposo que permita conectar al hombre con lo divino. Al mismo tiempo, el poder alcanzar este estado de liberación, de ser receptáculo de lo divino, era siempre, necesariamente, de carácter parcial y contingente, tanto como la vida misma –si tenemos en cuenta la creencia en la trasmigración de las almas. Por eso la idea de penas y recompensas *eternas* por las acciones y omisiones de los hombres en esta vida era algo totalmente impensable, una verdadera desproporción sin sentido (Weber, 1998, p. 173). Los caminos que conducen a cada uno de los bienes de salvación son completamente distintos según la doctrina que se practique. Pueden ser del tipo acético, contemplativo, realización de buenas obras rituales o la fe íntima en dios (*bhakti*) (Weber, 1998, p. 31). Con relación a la dogmática de la doctrina, hay dos presupuestos que son universales en el hinduismo, puesto que son los que le dan coherencia y singularidad al orden social existente (sistema de castas), además de ser lo que permite la construcción de una teodicea: la creencia en la trasmigración de las almas (*samsara*) y en el *karman* (compensación). La doctrina del *karman* indica que todas y cada una de las acciones éticamente relevantes ejercen su efecto en el destino del individuo *sin que nada pueda perderse*. Afirma Weber:

Todos los méritos y delitos (rituales y éticos) del individuo forman una especie de cuenta corriente, cuyo saldo necesariamente determina el ulterior destino del alma en su renacimiento, y además con estricta proporcionalidad a la medida del superávit de uno u otro lado de la cuenta. Imposible, por tanto, que haya recompensas y castigos eternos: serían absolutamente desproporcionados a las acciones finitas. Lo mismo en el cielo que en el

infierno no puede estarse más que un tiempo limitado, y ninguno de los dos desempeñan un papel primordial [...] **Por el contrario, no había absolutamente ningún medio ritual y ninguna acción (intramundana) que permitiera sustraerse a un nuevo nacimiento y a una nueva muerte** [...] Y puesto que a simple vista no parece que la compensación ética se realice en el curso de cada vida en este mundo, los brahmanes desarrollaron la concepción, próxima tras la formación de la idea de la transmigración de las almas, de que **los méritos y débitos de vidas anteriores determinan el destino en la vida actual, y los de la vida actual el destino en las vidas terrenas venideras**, y la elaboraron primero esotéricamente. La forma más consecuente de la *doctrina karman* es la de que **el hombre, en la ilimitada sucesión de nuevas vidas y muertes, determina su destino únicamente por sus acciones** [...] **Cada uno se ocupará ante todo de la mejora de su propio destino de renacimientos.** (Weber, 1998, pp. 124-125. La negrita es nuestra.)

A diferencia de la igualdad humana de base del confucianismo, para el hinduismo los hombres eran sustancialmente desiguales, “tan diferentes como los hombres y las bestias” (Weber, 1998, p. 147). De la doctrina *karman* surge la conexión directa con la justificación del sistema de castas, puesto que la pertenencia a la casta no era algo azaroso sino que dependía de lo que cada uno merecía de acuerdo a cómo fue en sus vidas anteriores. El miembro de una casta privilegiada lo será por el hecho de merecerlo, conforme a sus buenas acciones en las vidas anteriores, mientras que el individuo de una casta inferior buscará mejorar con sus acciones las posibilidades de renacimiento en una casta más elevada. Pero en *esta* vida la salida de la casta es imposible pues la causalidad del *karman* es implacable (Weber, 1998, pp. 125-126). La condición indispensable para el renacimiento en una vida mejor era el estricto cumplimiento de los deberes rituales, evitar la tentación y, ante todo, nunca querer salirse de la propia casta. La fidelidad a la casta representaba la más elevada virtud a la que el hindú podía aspirar. El famoso dictado ‘mantente en tu profesión’ del cristianismo primitivo, “y la ‘fidelidad profesional’ en general se fundamentaban en las promesas de reencarnación, con mayor firmeza de la lograda jamás por ninguna otra ética social ‘orgánica’” (Weber, 1998, p. 126). De manera que aquí podemos identificar una paradoja parecida con la que señalamos respecto del confucianismo y la legitimidad del enriquecimiento imperante en la China. Pues la India presentaba las condiciones más radicales, desde el punto de vista de la concreción ideal, para el desarrollo de la especialización inmanente a la idea de profesión moderna, en el sentido de favorecer el tipo de trabajo necesario al capitalismo industrial. No obstante, no surge aquí sino de la evolución occidental. Por el contrario, este modo de combinar la doctrina *karman* con el

sistema de castas, que es lo más singular del hinduismo, resultaba en una ética profesional de las más tradicionalistas. Era justamente la fuerza de este ritualismo de casta lo que habría impedido cualquier quiebre del tradicionalismo por medio de la racionalización de la economía. Por otra parte, este modo de ordenar el mundo impedía la concepción de algo así como un mal radical o pecado absoluto, puesto que solo había infracción contra el *dharma* específico de la propia casta.

La imagen del mundo y de la vida que mejor representaba esta combinación era la de una *rueda* de renacimientos que gira eternamente en torno de un eje. Pero lo verdaderamente temible no era la reencarnación en una vida de menor valor, como la calidad de la inevitable nueva muerte que le era inherente. Como afirma Weber, el “re-morir” era a lo que verdaderamente se le temía, y lo que también explicaba la lógica por detrás de los bienes de salvación que mencionamos. El mundo era una rueda eterna de renacimientos y de muertes, al mismo tiempo en que se reconocían dos entidades impercederas: el propio orden eterno y los seres que a través del renacimiento podían identificarse plenamente con su propia alma. El afán de salvación estaba entonces en relación con el deseo de eliminar la caducidad, con poder morir y descansar de una buena vez. La pregunta a la que responden todas las religiones de salvación en el hinduismo es cómo sustraerse al circuito de la muerte siempre renovada. ¿Cómo podrían sustraerse las almas de la causalidad del *karman* y, por lo tanto, de la rueda del mundo? (Weber, 1998, p. 174). La principal consecuencia de la filosofía de la religión hindú es el carácter absolutamente individualista de la salvación y la búsqueda de tipo mística: en definitiva solo el propio individuo puede ayudarse a sí mismo (Weber, 1998, p. 176).

El análisis de la otra gran religión surgida en India, el budismo, aporta otros elementos importantes para entender la comparación que Weber establece entre el proceso de racionalización occidental y el Oriente. En el budismo antiguo la salvación también está pensada en términos puramente individuales, a través de cada una de las acciones singulares, sin que puedan ayudar en ello ningún dios o redentor. El destino de los hombres depende enteramente de sus acciones libres, y el camino para alcanzarla tanto como el saberse salvo (*certitudo salutis*) es algo enteramente personal. Aquí el objetivo también es alcanzar el reposo absoluto —el eterno reposo de la muerte— como en todas las religiones indias. Sin embargo, el camino para lograr ese objetivo no está vinculado con la práctica ritual, sino más bien con una renuncia absoluta al mundo y el ejercicio de una autodestrucción mortificante (Weber, 1998, p. 218). No es el pecado o

el mal radical, sino la vida perecedera aquello que se desearía poder evitar para alcanzar la salvación. Dado que todo lo relativo a la existencia mundana es perecedero, es hostil a la salvación el vínculo con cualquier deseo que esté unido a la vida. Al ser los hombres perecederos la práctica de salvación budista consiste en la aniquilación del propio *yo*. El *yo* adquiere su sentido específico por la finalidad que le es inmanente: el querer existir, la voluntad de vivir. Y como todo lo que está relacionado con la vida y con la voluntad de vivir está sujeto a la causalidad cósmica del *karman*, si el ser humano no puede solapar su pulsión vital, una vez muerto, la “sed” de vida que en él habitaba no muere sino que, justamente, hace surgir una nueva encarnación del alma en otro ser viviente. De modo tal que para evitar caer en el círculo de nuevas encarnaciones y muertes lo que el budismo propone como camino de salvación es la eliminación de la propia pulsión vital.

La voluntad de vivir o, como dice el budista, la ‘sed’ de vida y acción, de gozo, alegría, ante todo de poder, pero también de saber o de lo que sea: ésta o sólo ésta es el ‘*principium individuationis*’. Sólo ella crea, a partir del haz de sucesos psicofísicos que constituyen empíricamente el ‘alma’, un ‘yo’. Por una especie de (como diríamos nosotros) ‘ley de conservación de la energía de individuación’ actúa hasta más allá de su muerte. Por supuesto, este individuo, una vez muere, no puede resucitar. Ni siquiera mediante ‘transmigración de las almas’, porque no existe una sustancia-alma. Pero, cuando un ‘yo’ se descompone en la muerte, la ‘sed’ hace rebrotar en seguida un nuevo yo, lastrado con la maldición de la irrehuible causalidad del *karman* que para todo suceso éticamente relevante exige una compensación ética. Sólo la sed impide, en cuanto tal, la aparición de la iluminación salvadora que conduce al reposo divino [...] Quien alcanza la iluminación saborea –pues de eso se trata– la beatitud *en el más acá* [...] El *arhat* que ha llegado a la meta del éxtasis contemplativo metódico está libre de *karman* y se siente lleno de un fuerte pero sutil sentimiento amoroso (carente de objeto y, por tanto, de deseo), libre de orgullo terrenal y de la farisaica autojustificación, pero cargado de una inalterable confianza en sí mismo, que garantiza la duración del estado de gracia, libre de temor, pecado e ilusión, libre de anhelo del mundo y –sobre todo– de una vida en el más allá. Se ha separado interiormente de la rueda de las reencarnaciones, que en las obras del arte budista equivale al infierno cristiano. (Weber, 1998, pp. 223-225)

Vemos entonces que en el budismo la salvación depende de la sustracción total de cualquier tipo de acción. El ideal del *arhat* al cual aspira el budista no tiene ninguna relación con el mundo y tampoco ninguna comunidad puede ayudar a alcanzarlo. De manera que sus seguidores suelen ser monjes mendicantes, vagantes sin morada ni posesiones ni trabajo que siguen una abstinencia estricta con relación a los placeres mundanos. El resultado de tamaño desapego frente al mundo, a los vínculos sociales y las reglas comportamentales, resultó en que el budismo no pudiera formar una

comunidad de religión propiamente dicha. Permaneció igualmente alejado de la política, más aun, de plantearse cualquier objetivo de tipo político-social.

En el último apartado del segundo tomo de *ERSR*, dedicado al estudio de las religiones en la India, titulado “Carácter general de la religiosidad asiática”, Weber llama la atención para los principales puntos de diferenciación con la evolución occidental. Una primera conclusión general es que las soteriologías asiáticas habrían sido en su mayoría promesas asequibles a través de la vida ejemplar y no profecías emisarias. La distancia que separaba a los eruditos literatos de la masa vulgar iletrada era mucho más acentuada que en las sociedades occidentales. Una explicación que Weber encuentra para este fenómeno es el hecho de que el tipo de saber en juego para construir la imagen del mundo y de la vida, y por lo tanto también de los caminos de salvación, estaba usualmente codificado o bien en un lenguaje exclusivo para cierto estamento (sánscrito y mandarín), o bien no era algo del todo comunicable (como la gnosis mística) puesto que dependía de la adquisición de un cierto carisma. El saber al que aspiraba el pensamiento asiático estaba enteramente abocado al sentido del mundo y de la vida *por el sentido mismo*. Y la adquisición de este saber era el único camino absoluto para la santificación suprema en el más acá y en el más allá (Weber, 1998, p. 348). Este tipo de saber es propiamente una gnosis, es decir, un medio para dominar, mística o mágicamente, el mundo y al yo del individuo. El medio típico para conseguirlo era un control disciplinado del propio cuerpo y del espíritu. Weber indica dos consecuencias importantes. Primero, el carácter aristocrático, puesto que la gnosis mística solo era asequible a un grupo selecto de iluminados carismáticamente. En segundo lugar, su carácter eminentemente asocial y apolítico. La doctrina india del *samsara* y *karman* representaban una forma de determinismo absoluto frente al cual el único modo de escapar era la huida, por medio de la gnosis, hacia un mundo suprasensible donde el destino más agraciado del alma pudiese concebirse como una disolución en el Uno divino, el reposo individual en un eterno sueño sin ensoñación (Weber, 1998, p. 349).

Ciertamente, se dio la oposición de lo divino y el ‘mundo’ que históricamente condicionó en Occidente la constitución de esa sistematización unitaria de la conducta que habitualmente se denomina ‘personalidad ética’. Pero en ningún lugar en Asia se trató de la oposición entre un dios ético y un poder del ‘pecado’, del mal radical, que hubiera que superar por medio de la conducta activa en la vida. Sino que se trató más bien de llegar al éxtasis de la posesión por el dios a través de medios orgiásticos, por contraposición a la vida cotidiana en la que lo divino no se experimentaba como poder viviente [...] o bien por medio de la posesión de



dios en la gnosis mediante el éxtasis apático, por contraposición a la vida cotidiana como ámbito de los afanes pasajeros y absurdos. (Weber, 1998, p. 354)

La diferencia sociológica más relevante que Weber encuentra para explicar los diferentes caminos que transitaron las religiones occidentales y las orientales es el hecho de que en Occidente la génesis de la ética intramundana estaba vinculada al surgimiento del pensamiento de ciertos pensadores y profetas sensibilizados específicamente con los problemas políticos de una formación social ajena a la cultura asiática: la burguesía política de la *ciudad* (Weber, 1998, p. 354). El nacimiento de la burguesía, surgida de la organización y dinámica social y económica de la ciudad –sin la cual no podrían ser concebidos el judaísmo, el cristianismo ni el pensamiento helenista– se habría visto obstaculizado por la influencia del linaje y la heterogeneidad de las castas. De modo que los estratos intelectuales habrían permanecido encerrados en sí mismos, cultivando sus propios intereses, alejados de las grandes masas de iletrados. Al mundo plebeyo no se le habría revelado ninguna profecía ética de *misión* que le pudiera configurar la vida cotidiana de manera racional (Weber, 1998, p. 359-360).

Si anteriormente afirmamos que la necesidad de religión, y la racionalización que ella ejecuta, ponía de relieve una problemática antropológica universal vinculada a la falta de sentido en el desajuste entre el mérito y el destino de los hombres, ahora podemos agregar lo siguiente: *todo* proceso de racionalización de esa problemática universal supone la búsqueda de un saber práctico (magia, gnosis mística, profecía, pero también luego la ciencia moderna) que le permita al hombre ejercer un *dominio* sobre sí mismo y sobre el mundo que tenga el valor de representar para él una compensación psicológica trascendente. Más allá de que una religión acentúe más una tendencia al control del propio yo, mientras que en otra prevalezca el control del mundo exterior. Y más allá también de cuáles sean los medios empleados (irracionales o racionales) y las orientaciones típicas de la acción social (ascetismo o misticismo) necesarias para conquistar los bienes de salvación que sea que estén en juego. Asimismo, del modo particular de entender este dominio de sí y del mundo – es decir, de la forma específica de orientación subjetiva adoptada frente a la racionalización de las imágenes del mundo y de la vida– dependerán los diferentes caminos que conducen a la puesta en valor y persecución práctica de determinados intereses materiales y espirituales que son los que verdaderamente importan dentro de cada cultura particular. Por lo tanto, no sería correcto afirmar que para Weber apenas Occidente se caracterizaría por un impulso al

dominio racional del mundo<sup>22</sup>, sino más bien, por el modo particular en que lo hace, y por la historia del sentido creado que funciona como justificación y validación para hacerlo.

En la medida en que iban más allá de la vida cotidiana, los intereses de la intelectualidad asiática tenían una orientación no política. Incluso el intelectual político, el confuciano, era más un erudito literario con formación estética, y en cualquier caso un hombre de conversación (en este sentido, de salón), más que político [...] Por el contrario, los eruditos hinduistas y budistas, ortodoxos y heterodoxos, hallaron su verdadera esfera de intereses fuera de las cosas de este mundo: en la búsqueda de salvación mística y atemporal del alma y en la huida del absurdo mecanismo de la ‘rueda’ de la existencia. Para no ser perturbados en ello, tanto el noble hindú –a fin de no mistificar la delicadeza del ademán estético– como el noble confuciano evitaron una comunidad estrecha con el bárbaro occidental. Les separaba de él –según su punto de vista– pletórico pero indómito y no sublimado desenfreno de las pasiones, y la falta de recato con la que estaba permitido manifestarse en su conducta y ademanes; en este sentido, la falta de dominio sobre sí mismo. Pero el ‘dominio’ de uno mismo a la manera asiática tenía a su vez rasgos peculiares que los occidentales tenían que valorar como puramente ‘negativos’. Pues ¿a qué centro se dirigía en último término ese autodomínio siempre alerta que prescribían todos los métodos de vida asiáticos sin excepción al intelectual, al hombre culto, al buscador de salvación? ¿Cuál era el contenido final de aquella intensa ‘meditación’ concentrada o de aquella vida entera de estudios literarios que, al menos donde asumieron el carácter de afán de perfección, querían entender como bien supremo sustraído a todas las turbaciones exteriores? [...] El ideal occidental de una ‘personalidad’ activamente operante, pero referida a un centro, ora ultramundano religioso, ora intramundano, lo rechazarían todas las soteriologías intelectuales asiáticas desarrolladas, o como algo definitivamente contradictorio en sí, o como plebeya y especializada unidimensionalidad, o como bárbara ansia de vida. (Weber, 1998, p. 355)

Podemos resumir entonces el proceso de racionalización como una tendencia antropológica universal evolutiva de largo alcance, que en el análisis de Weber tiene al menos tres grandes modulaciones típicas representadas por China, India y el Oriente próximo/Occidente. Asimismo, esta tendencia universal a la racionalización habría girado alrededor de la necesidad del ser humano de darse un saber práctico que explique y justifique significativamente el desajuste entre su mérito y su destino. Ese saber práctico resultaba en una cierta postura adoptada frente al mundo y la vida que marcaba la singularidad de la propia subjetividad, por ser estas las principales ideas de valor con las cuales el hombre se da las imágenes necesarias para sostener su vida y habitar el mundo significativamente. Por lo tanto, esa postura también condicionaba igualmente la definición y orientación de sus propios intereses materiales y espirituales. Las posturas

---

<sup>22</sup> Continuamos discutiendo con la lectura de Schluchter.

básicas frente al desajuste entre mérito y destino, articuladas mediante la relación entre las ideas de dios, el mundo y la vida del hombre, serían de rechazo o aceptación. Y las formas de rechazo típicas señaladas por Weber son el ascetismo y el misticismo. Tanto en el caso de las religiones que fomentaban una actitud de adaptación pasiva frente al mundo, como las que provocaban su rechazo, lo que aparece es la necesidad de ejercer un dominio sobre el sí mismo y sobre el mundo. Este dominio al mismo tiempo suponía una forma de compensación idealizada, ya sea en esta vida o en el más allá. Cuanto más deslegitimado se encuentra el medio mágico u orgiástico (extraordinario, de corta duración, y por eso “irracional”) para alcanzar el bien de salvación o compensación; y cuanto más sistemáticamente unificada es la imagen que se tiene de la relación de dios con el mundo y de la relación ética del hombre con el mundo, más cerca estamos del camino seguido por Occidente. En otros términos, cuanto más intensos son los impulsos hostiles “de dentro afuera” hacia las irracionalidades del mundo, el deseo de modificarlo activamente, y cuanto mayor es el grado de desmagificación del camino para alcanzar la meta trascendental de la salvación y de unidad sistemática entre las ideas de dios, el mundo y el hombre, más cerca estamos de ese misterioso concepto weberiano de “personalidad ética” propiamente occidental. Una forma de personalidad ética que por su parte es afín a ese otro concepto recóndito de Weber: el “espíritu” del capitalismo. ¿Cómo se dio el camino de racionalización propiamente occidental tomando en consideración la evolución de la influencia de esas ideas religiosas desde el judaísmo antiguo al cristianismo reformado?

- **Oriente Próximo y Occidente**

### **El judaísmo antiguo**

Weber comienza el tercer tomo de *ERSR*, dedicado al estudio del judaísmo antiguo, afirmando que la importancia fundamental de esta religión pasaría por la escritura del Antiguo Testamento. Sin la transmisión paulina de este libro sagrado de los judíos no habría sido posible la creación del propio cristianismo ni de una ética de la vida cotidiana. Lo decisivo en la apropiación de este texto por parte del cristianismo habría sido la expurgación de todas las prescripciones rituales de la Tôrah vinculadas a la posición singular que caracterizaba al pueblo judío en tanto pueblo *paria*. Weber asimila la situación de auto-segregación inicial de los judíos con relación a su entorno social, y su doble moral hacia adentro y afuera de la comunidad de fe, a las castas

indianas. Las diferencias más acusadas con las castas índicas serían que 1) los judíos fueron un pueblo que voluntariamente se organizaba alrededor del ghetto, en un entorno que desconocía el sistema de castas, y que 2) las promesas de salvación sobre las que se apoyaba el ritual eran absolutamente distintas de las de las castas índicas, dado que el ordenamiento del mundo y la promesa futura no eran algo eterno e inalterable, sino un producto histórico proveniente del quehacer de los hombres, destinado a volver a poner las cosas en su lugar (específicamente, devolverle al pueblo judío su lugar de pueblo dominador) de acuerdo a la voluntad divina. En ese sentido, todo el comportamiento individual estaba causado por la idea de una *futura revolución política y social dirigida por Dios*, 3) que habría que alcanzar gracias a la corrección ritual, la segregación ritual del entorno, y el despliegue de toda una *ética religiosa del obrar intramundano* altamente racional, libre de magia y cualquier otro medio irracional de salvación (Weber, 1988, pp. 16-20). Weber afirma que el estudio del judaísmo antiguo revela su trascendencia para la Historia Universal en el hecho de que su ética intramundana estaría en la base de la ética religiosa europea y en la del Cercano Oriente (el judaísmo habría inspirado el modelo de predicación de Mahoma, por ejemplo).

Por consiguiente, al estudiar las condiciones del desarrollo del judaísmo, prescindiendo por entero de la importancia del propio pueblo-paria judío en la economía de la Europa medieval y moderna, nos situamos, sobre todo por estas razones de la **influencia de su religión en la Historia Universal, en un punto crucial de todo el desarrollo cultural de Occidente y del Cercano Oriente**. Tan solo pueden equipararse en importancia histórica el desarrollo de la cultura intelectual helénica y, en la Europa Occidental, el desarrollo del Derecho Romano, el de la Iglesia romana basada en el concepto romano de cargo público, luego el desarrollo del orden estamental medieval y, finalmente, en el ámbito religioso, el de las influencias que hicieron saltar dicho orden, aunque perfeccionando sus instituciones, es decir, el desarrollo del protestantismo. (Weber, 1988, p. 21. La negrita nos pertenece.)

Con el destacado en negrita en la citación anterior buscamos resaltar dos cosas. Por un lado, el modo de Weber de referirse a la historia de Occidente y el Cercano Oriente como la “Historia Universal”. Por el otro, que la influencia del judaísmo sobre la Historia Universal se revela en *un punto crucial* para todo el desarrollo *cultural* de Occidente y el Cercano Oriente. El judaísmo habría hecho un aporte puntual pero crucial para el desarrollo cultural de Occidente y el Cercano Oriente. Ahora bien, si tenemos en cuenta lo que venimos diciendo respecto de la tendencia universal de largo alcance a la racionalización es importante no confundir este universalismo antropológico de la tendencia a la racionalización con la equiparación –ciertamente,

ahora sí, un tanto eurocéntrica— que hace Weber de la *Historia* Universal con la historia de Occidente y el Cercano Oriente. El problema que surge de las expresiones de Weber para una correcta comprensión del fenómeno en cuestión es que, por un lado, tomando en cuenta la tendencia universal a la racionalización, el proceso de racionalización occidental, del cual surge su propia formación sociocultural, es una forma de racionalización *específica* y no universal. Pero, por otro lado, equipara la *historia* de Occidente y el Cercano Oriente (cuyo desarrollo cultural es específico) con la *Historia Universal*. Probablemente de la ambigüedad presente en este tipo de expresiones suyas es de donde provengan los malos entendidos usuales alrededor de sus trabajos —por ejemplo, de todas aquellas lecturas que confunden el proceso de racionalización occidental, que permite erigir una formación cultural en la que (pre)domina la racionalidad instrumental, con la tendencia evolutiva universal a la racionalización. Para continuar con el análisis del judaísmo antiguo es necesario hacer esta salvedad, pero para puntualizar que el interés de Weber pasa por descubrir cuál fue exactamente *ese punto decisivo* del aporte de esta religión para el desarrollo cultural singular de Occidente y el Cercano Oriente. Un punto crucial que como dice el propio autor en la cita anterior es equivalente en importancia a la tradición intelectual helénica, al derecho y la idea de cargo público romanos, al orden estamental medieval y al protestantismo ascético. El judaísmo antiguo habría entonces aportado un elemento explicativo crucial en la causalidad del desarrollo cultural occidental. ¿Cuál es este punto decisivo donde la religión judía habría influenciado significativamente a ese largo proceso de racionalización del cual surge la civilización de Occidente? Nuevamente aquí lo decisivo es analizar las imágenes de Dios, la relación de lo divino con el mundo y del hombre con el mundo. Dos elementos son los que definen la idea de Dios característica del judaísmo antiguo: 1) que Yahweh es un dios de la *promesa*, 2) y que ha establecido un pacto con el pueblo judío como *parte contratante* en la conformación de la confederación israelita. De manera que el sentido de la obligación corría en ambas direcciones: del pueblo hacia dios y de dios hacia su pueblo elegido. El pueblo judío habría elegido a Yahweh como su propio y único dios, y Yahweh habría elegido al pueblo judío entre los otros pueblos (de ahí ser “el pueblo elegido”). Lo más importante era que *esta idea de una alianza con dios instalaba el mecanismo de validación ideológica necesario para el surgimiento de la profecía y de las predicciones sobre el destino*. En ninguna otra religión se habría dado el caso de tanta expectativa en el futuro proveniente de una semejante confianza y esperanza en las promesas de dios.

Las promesas del pueblo servían de base a su obligación especial y permanente para con dios, mientras que las promesas ofrecidas por éste como contrapartida lo convertían para Israel en un *Dios de la promesa* en un sentido tan eminente como ningún otro dios conocido de cualquier país en toda la historia universal [...] Constituye también, sobre todo, la base ideológica indispensable de la importancia, no igualada en cualquier otro lugar, de la profecía y de las predicciones de ventura [...] Puesto que la relación con Yahweh descansaba sobre una *berit* [alianza], esta esperanza [de alcanzar la buenaventura, algo siempre presente en todas las promesas de mistagogos y sacerdotes a los adoradores de su dios] cobraba un fundamento extraordinariamente sólido y era considerada como asentada en una promesa expresa: en un juramento del dios [...] Su propio juramento de fidelidad y no otra cosa –así lo atestigua todavía el Deuteronomio (7,7)– es lo que impulsa a Yahweh a preferir a Israel sobre los demás pueblos, no su superior calidad moral [...] Puesto que Yahweh era mediante *berit* la otra parte contractual del orden ritual y social de la confederación, entonces el fundamento de la inferioridad de los otros ante Yahweh era que éstos no conocían sus mandatos o, en cualquier caso, no los cumplían [...] La idea de la relación, como *berith*, hacia el Dios de la confederación tuvo que alentar esta creencia [de la diferencia que establece Yahweh con relación al pueblo de Israel] de un modo particularmente intenso, en cuanto **se tuvo la ocasión de plantearse la pregunta acerca de los motivos de la conducta de dios**. Esta ocasión se presentó con el retroceso de la posición política de Israel (Weber, 1988, pp. 144-145. La negrita es nuestra)

Las promesas de Yahweh se referían a asuntos políticos concretos vinculados, además, al destino de la comunidad y no al del individuo. Yahweh es un dios de la guerra, “está sediento de sangre, de la sangre de los enemigos, de los díscolos y de las víctimas. Su pasión es desmedidamente violenta” (Weber, 1988, p. 154). Su temperamento pasional es absolutamente cambiante: se arrepiente de haber hecho el bien a los hombres si ellos no le obedecen, pero también siente culpa por su propia cólera. Es un dios específicamente ‘celoso’ por el cumplimiento de ciertos preceptos de carácter ritual y ético-sociales condicionantes de la vida cotidiana. Pero para nada un dios cuya eticidad fuera considerada como la más suprema e infalible entre todas, o enteramente válida desde el punto de vista del contenido de las prescripciones. Las exigencias demandadas por este dios no estaban fundamentadas en la rectitud ética en sí misma, sino en un sentido del deber de obediencia similar al demandado por un rey a sus súbditos: deberes positivos cuyo valor normativo no era ni tenía por qué ser puesto a consideración (Weber, 1988, p. 163). Asimismo, por el hecho de ser una parte contratante, toda falta frente a los preceptos sagrados y a los deberes rituales consistía no solo en un atentado contra las estructuras sociales de la confederación garantizada por Yahweh, sino violaciones a los deberes contractuales para con él mismo. De modo que Yahweh devino, además del dios de la guerra y las catástrofes naturales, una parte

contratante del Derecho de la confederación política de Israel, en especial, de las reglamentaciones jurídico-sociales (Weber, 1988, p. 157). La noción de Derecho que surge de esta formación política es la de una legislación divina *positiva*, creada a voluntad, y esto es lo opuesto al eterno orden del tao o el dharma. Y el propio Yahweh era además quien velaba celosamente por su cumplimiento. Otro hecho que se deduce de esta forma de fundamentación del propio desarrollo político es que promovía una responsabilización *colectiva* por las faltas individuales. Las ayudas y castigos de dios a su pueblo eran consideradas una *justa retribución* por el deber mismo que se deducía del contrato. Por eso Weber afirma que tanto los mandamientos como las expiaciones de las transgresiones se vieron gradualmente sublimadas en la dirección de una ética de las convicciones (*Gesinnungsethik*): “lo que importaba al soberano celestial no era el aspecto exterior de las acciones, sino la obediencia incondicional, como tal, y la confianza absoluta en sus promesas, por muy problemáticas que éstas pudieran parecer” (Weber, 1988, p. 246). A medida que los problemas políticos se acentuaban se hacía cada vez más fuerte la necesidad de averiguar qué delitos sociales habrían despertado la cólera divina y cuál sería la manera de aplacarla. De esta manera, el sacrificio pasó cada vez más a significar un medio para expiar la culpa colectiva. Al mismo tiempo acentuó la necesidad de acudir a los sacerdotes yahwistas, expertos en el conocimiento del ritual y la ley, para entender cuál era la voluntad divina y cuáles las faltas a ser corregidas. La racionalización de la vida cotidiana estaba determinada por la creciente demanda de medios de saber y de expiación de las faltas, es decir, una demanda por representantes del saber sobre la voluntad de Yahweh y sus mandamientos (Weber, 1988, p. 194). Las formas legítimas de alcanzar este conocimiento eran tres: 1) el anuncio de Yahweh a los profetas o videntes que pudieran hablar en su nombre, 2) el oráculo del azar, 3) la visión en sueños. Siempre que el dios se encolerizaba, y no ayudaba a la confederación, la causa era alguna violación al pacto establecido con él. De manera que la propia idea de *berit* (pacto) implicaba el hecho de que toda la adivinación de la voluntad divina se orientara hacia el planteamiento racional y utilizara medios racionales para elaborar estas respuestas. Los sacerdotes levitas eran el estamento de intelectuales que el código deuteronomico consideraba legítimamente aptos para esta tarea. Inicialmente, el séquito personal de Moisés, representaban un estamento profesional reclutado con base en la educación (Weber, 1988, p. 199). El tipo de saber que aquí estaba en juego, a diferencia del saber característico de los brahmanes, era de tipo cúlrico-ritual: una ética y caridad plausibles de ser transmitidas de manera absolutamente abierta. Más adelante Weber

retoma una valorización ya mencionada en el tomo II de *ERSR*, respecto del grado de racionalización mayor encontrado en el milagro cuando comparado con el hechizo<sup>23</sup>.

Afirma lo siguiente:

En Israel, donde todo mal era un castigo o un designio del poderoso dios, el desarrollo de la *Torah* sacerdotal, puramente ética, y de la confesión de las culpas, como medios específicos de poder de los sacerdotes levíticos se opuso al desarrollo de la protección mágica contra los demonios. Esto influyó en todos los aspectos de la evolución religiosa de Israel. En primer lugar, donde en las religiones asiáticas está el ‘hechizo’, está en Israel el ‘milagro’. El mago, el salvador, el dios de Asia ‘conjura’; por el contrario, el dios de Israel ‘hace milagros’ cuando se le invoca y se intercede ante él. Ya hemos hablado antes de este contraste tan profundo. **Frente al ‘hechizo’ el ‘milagro’ es una figura más racional.** El mundo del hombre índico se quedó en un jardín mágico irracional [en comparación con] **el milagro, como producto coherente e inteligible de las intenciones y reacciones del dios [...] de un dios misterioso pero, en definitiva, inteligible que gobierna el mundo y, en especial, los destinos de su pueblo [...]** Aquí la voluntad divina se mantiene firme frente a todos los intentos humanos de escapar de ella del mismo modo que en los relatos índicos el ‘destino’ triunfa frente a todos los trucos para burlarlo. Pero no es Karma, como allí, sino una **providencia racional del dios personal** quien determina este destino en Israel. (Weber, 1988, pp. 252-253. La negrita y la aclaración entre corchetes nos pertenecen.)

De la cita anterior podemos deducir que para Weber el medio de salvación es más racional cuanto más se acerca a la forma de un desciframiento de la voluntad divina, es decir, a un medio que permita conectar con el conocimiento de los *motivos* de su actuación dominante en el mundo. Es este saber el que le permite al creyente obtener una guía práctica para orientarse en la vida, saber cuáles son los rituales y obligaciones ético-sociales esperadas de él, y también el modo de revertir sus pecados. De manera que lo que aquí es calificado con el término ‘racional’ es justamente el poder acceder al conocimiento de la voluntad divina: saber qué quiere dios. Una voluntad que es absolutamente independiente de la voluntad de los hombres, e inmune a los poderes mágicos, pero una voluntad en definitiva, es decir, el resultado de una elección libre. Esta voluntad es, además, absolutamente diáfana y fácil de comprender. Esta forma de entender lo racional, como un medio de salvación universalmente cognoscible, en oposición a la magia, está a contramano de lo acontecido en todas las religiones

---

<sup>23</sup> “El ‘milagro’ es considerado siempre, por su sentido, como el acto de algún gobierno racional del mundo, una divina dispensa de gracia, y por ello *suele estar internamente más motivado* que el ‘encantamiento’, cuyo sentido se origina en el hecho de que el mundo está lleno de potencias mágicas de actuación irracional, que se acumulan por medio de acciones ascéticas o contemplativas en seres, hombres o superhombres con cualificación carismática, pero que actúan según su propio libre arbitrio” (Weber, 1998, p. 352. La cursiva nos pertenece).



asiáticas. Pero porque éstas no se ajustan a la necesaria idea de un dios personal al cual poder adjudicarle una voluntad cognoscible. Luego, el jardín mágico en el que se habrían quedado los orientales sería *irracional* por el hecho de no haber podido desarrollar una idea de dios que pueda responder, con su querer y responsabilidad absoluta, por las cosas que suceden en el mundo, y en la vida y el destino de los hombres. Ese es el punto central del aporte del judaísmo para entender el desarrollo occidental. La importancia del judaísmo antiguo se debe a que fue la religión que instaló las bases fundamentales para poder llegar a esta idea de dios personal, cercano, que posee una voluntad que es inteligible para los hombres. Una voluntad divina que comandaba la historia y el destino político de su pueblo.

Por consiguiente, no era un dios con el que podría buscarse la comunión mística a través de la contemplación, sino un señor sobrehumano, aunque personal e inteligible, al que había que obedecer. Había dictado sus mandamientos positivos y era preciso atenerse a ellos. Cabía averiguar, como en un gran rey, sus propósitos salvadores, las razones de su cólera y las condiciones de su gracia. Fuera de esto, no había nada más: tales premisas no dejaban en absoluto un lugar para el desarrollo de una especulación, al estilo índico, acerca del 'sentido' del mundo. (Weber, 1988, p. 254)

En términos lingüísticos podríamos decir que el desencantamiento del mundo operado por el judaísmo antiguo es equivalente al pasaje de la lógica del signo a la del significante: de múltiples hechos aislados promovidos por poderes carismáticos capaces de conjurar el mal o promover el bienestar, a la articulación discursiva de una única voluntad a la cual poder remitir todas las causas cognoscibles. Junto a este elemento de valoración de la palabra como medio racional para conocer la voluntad divina y alcanzar la salvación, debemos reubicar el primer punto que resaltamos: la particularísima intensidad y justificación de la esperanza en el cumplimiento de las promesas de Yahweh gracias a la forma de una unión *-berit-* del pueblo judío con su dios. Weber afirma que solo en Israel la esperanza con relación a la salvación dio lugar a una forma ética específica, y ello se explicaría por la alianza contraída con su dios. La importancia del cumplimiento de los preceptos éticos residía en el hecho peculiar de que Israel era una confederación de asociación libre, y en virtud de la *berit* eran responsables solidariamente del cumplimiento de los mandamientos del dios de la confederación. Igualmente, cada individuo debía temer la venganza de dios en caso de transgresión. La profecía estaba orientada al pueblo como colectividad, sin embargo, la salvación final no estaba destinada a los pecadores. La llegada de Yahweh traería la

salvación para un pequeño grupo moralmente calificado, mientras que castigaría con severidad a los pecadores de su propio pueblo. De modo que aquí no encontramos todavía ningún gran problema de teodicea: el individuo pagaría ante dios por aquellos pecados cometidos, que la tribu, el linaje y sus antepasados no habrían podido expiar. Dios estaba en su derecho a castigarlo, del mismo modo que un juez que castiga la transgresión a la ley. Podemos decir entonces que, al igual que en el caso de las religiones chinas, no había distancia conflictiva entre mérito y destino, sino más bien una retribución justa por la propia conducta ética conforme fuera la obediencia a los mandamientos divinos. Asimismo, los preceptos éticos eran extremadamente simples y absolutamente comprensibles, motivo por el cual no fue necesaria a esta religión el desarrollo de ninguna teodicea filosófica: “la ‘cólera’ del dios bastaba para explicarlo todo” (Weber, 1988, p. 343).

Los profetas y maestros de la *Torah* auxiliaban en la comprensión de los preceptos divinos. La profecía judía era concretamente de tipo *emisaria*, y lo que era anunciado por los profetas era siempre un mensaje de dios. La acreditación de los profetas de ser verdaderos enviados de dios dependía del efecto producido en el pueblo: el mensaje profético debía promover la culpa y hacer que el pueblo se arrepienta de sus pecados. De lo contrario eran considerados falsos profetas. El hecho de reforzar el sentido del deber de cumplimiento de los mandamientos de dios y el arrepentimiento del pueblo por los pecados cometidos eran la prueba cabal de la autenticidad de la profecía (Weber, 1988, p. 422). De manera que aquí el carisma profético estaba determinado de manera más racional, podríamos decir, puesto que requería un ajuste y coherencia interna entre la Ley escrita y sus efectos prácticos. La importancia de los profetas en esta religión está vinculada además con la tolerancia de su condición de pueblo segregado. Sin la extraordinaria fuerza de la fe en las promesas de los profetas pre-exílicos no podría haberse dado el caso de que una comunidad de fe se entregase libremente a la condición de pueblo paria. Weber apunta que en ningún otro sitio se habría dado en la historia la inaudita paradoja de un pueblo que adhiere a un dios que no solo no lo protege de sus enemigos, sino que también permite que caiga en la ignominia y en la esclavitud. Y alerta que esto habría sido imposible de suceder a no ser por el sorprendente poder del mensaje profético (Weber, 1988, p. 388). Es la cercanía con dios, dada por la alianza y por el acceso universal al conocimiento de su propia voluntad, lo que para Weber explica el alto carácter racional de esta religión.

Precisamente este carácter racional tanto del acontecer del mundo, que no está determinado por el ciego azar ni por fuerzas mágicas, sino que tiene sus fundamentos comprensibles, como también de la profecía misma, es decir, que sus oráculos en contraste con la esotérica gnóstica eran comprensibles por cualquiera, fue lo que los judíos, incluso más tarde, reconocían como específico de sus profetas [...] Semejante inteligibilidad fundamental de los designios de Yahweh fue lo que impidió cualquier pregunta acerca del sentido del mundo que pudiera esconderse tras Yahweh, al igual que su mayestática personalidad de soberano impidió toda idea de comunidad mística con la divinidad, en tanto cualidad de la relación religiosa con él [...] Justamente el pragma del Dios único supramundano que conduce la historia del mundo en parte como un padre, en parte como un rey, a veces compasivo, a veces severo, que ama a su pueblo, pero que lo castiga duramente cuando es díscolo, y que se vuelve propicio mediante la plegaria, la humildad y la conducta moral, constituye una figura que hace *racionalmente* inteligible todos los acontecimientos del mundo y de la vida, de suerte que los acomoda a la mentalidad ingenua, no sublimada por la especulación filosófica, de las masas y de los niños. (Weber, 1988, pp. 341, 425)

Esta forma racional con la que está pensada la práctica religiosa de salvación, universalmente conocida a través de la doctrina, predicación y lectura de los textos sagrados, condicionó el estilo del pensamiento rabínico. El ascenso de los rabinos como intelectuales profesionales avocados a la comprensión y orientación práctica ritual de la Ley mosaica se habría dado en la época farisaica. Los rabinos no eran magos, mistagogos, profetas, filósofos o portadores de un saber esotérico de tipo gnóstico, sino un estrato plebeyo de intelectuales dedicados a la interpretación de la palabra fijada en la *Torah* y en las profecías –y de esta función pedagógica provenía toda su autoridad (Weber, 1988, p. 439). Su tarea se limitaba a la de un maestro profesional dedicado a la enseñanza de la Ley sin poseer el carisma necesario para la dispensación de la gracia sacramental. Su importancia en tanto individuo era la de proporcionar un modelo de vida ejemplar (Weber, 1988, p. 440). Ahora bien, esta capacidad para interpretar la Ley estaba condicionada por la clase social a la cual en gran parte pertenecían los rabinos: la pequeña burguesía. Weber ya había llamado la atención para el hecho de que lo característico de la pulsión interna hacia el conocimiento de las capas burguesas es alcanzar un saber de sentido común, y un racionalismo de tipo ético-práctico que pueda orientar la conducta y auxiliar a la resolución de los problemas de la vida cotidiana (en especial, los de tenor económico). Por lo tanto, la interpretación literal, la analogía intuitiva y la casuística concreta habrían prevalecido en el modo de interpretación rabínica de la Ley, en oposición a la abstracción y al análisis conceptual. Lo cual

explicaría una incapacidad para construir *conceptos* racionales, algo necesario para la articulación de una forma de pensamiento de tipo jurídico (Weber, 1988, p. 441).

La ligazón interna al mandato positivo divino era en sí misma no sólo más estricta de lo que pueda ser la vinculación del jurista al Derecho positivo, sino que se le sumaban, además, las formas y limitaciones típicas de todo racionalismo pequeño-burgués [...] El 'espíritu' del fariseísmo era el único que dominaba en el judaísmo, pero ya no como espíritu de una hermandad activa, sino meramente como el espíritu del *estudio* de la Escritura: según algunas concepciones que aparecen ocasionalmente, el mismo Dios 'estudia' la Ley eterna, para atenerse a ella, del mismo modo que el Creador ídico del mundo practica la ascesis para poder crear el mundo. A partir de ese momento pudo desarrollarse un pensamiento sistemático, independiente del caso particular. Pero, su peculiaridad estuvo determinada, por un lado, por la vinculación a la tradición de los antiguos rabinos y también, por otro, por la propia estructura sociológica (Weber, 1988, p. 442)

Desde el punto de vista del desarrollo de la racionalidad económica, Weber señala que una de las variables características de la ética económica del judaísmo fue su doble moral, hacia adentro y hacia afuera de la comunidad de religión. Los judíos carecían de una motivación vinculada con la salvación que permitiese racionalizar de manera ética la actividad económica. No existía la creencia en algún tipo de premio o compensación por el éxito económico alcanzado hacia afuera de la comunidad religiosa (Weber, 1988, p. 370). Antes bien: la ganancia económica, necesariamente vinculada con la actividad lucrativa desarrollada fuera del grupo de pertenencia, no solo no era un signo de comprobación religiosa, sino que no poseía ninguna relevancia ética. De manera que sobre el suelo del judaísmo farisaico no habría surgido ningún método de vida orientado por principios ascéticos, ya que la salvación dependía de un estricto ritualismo y de la extrema confianza en las promesas de dios fundamentadas en la alianza establecida con él. Igualmente, la forma de vida de los judíos estaba condicionada por un elemento que sí comparte con la ascética: el autocontrol vigilante y el autodomínio absoluto de sí (Weber, 1988, p. 430).

### **El cristianismo reformado**

Ahora es momento de analizar este conflicto que venimos describiendo entre el mérito y el destino, y el modo particular de impresión en sus efectos prácticos para la acción, para el caso del cristianismo reformado. Necesitamos pasar a hablar del modo como se le plantearía de manera típico-ideal el problema de la teodicea del sufrimiento y la salvación al creyente perteneciente a las comunidades de religión cristiana protestante. Es importante señalar que a continuación iremos apenas a detenernos en el

análisis de *EP* que nos permite puntualmente relevar el modo en que se ha colocado y resuelto el problema de la teodicea mediante la racionalización de las imágenes del mundo y la vida, y el efecto práctico que estas ideas engendran en la orientación subjetiva de la acción social. Dejaremos de lado, por el momento, tanto la tesis que vincula la ética protestante con el “espíritu” del capitalismo, como los importantísimos aspectos heurísticos vinculados con la metodología de su sociología comprensiva allí presentes. Por lo tanto, en este apartado haremos un especial hincapié en la doctrina calvinista de la predestinación, en la ya mencionada distinción entre sectas e iglesias, y en las comunidades bautista (baptistas, menninitas y cuáqueros).

Weber (2011, pp. 144-145) cita algunas proposiciones de determinados pasajes de la *Westminster Confession* de 1647 para resumir el dogma calvinista de la predestinación. De los mismos se infiere que: 1) al caer el hombre en el pecado, su voluntad pierde la capacidad para la bienaventuranza; 2) Dios ha destinado apenas a algunos hombres a la vida eterna y sentenciado a otros a la eterna muerte. Asimismo, el decreto de esta predestinación divina es un designio secreto, eterno e inmutable, que tiene como base el puro arbitrio de su voluntad y no la previsión de la buena fe o las buenas obras de las criaturas; 3) Dios llama por su palabra y su espíritu a todos aquellos a quienes ha destinado a la vida, a partir de la cual renueva la propia voluntad de los hombres y los decide a optar por lo que es bueno; y 4) a los hombres malos e impíos no solo los aparta de su gracia, sino que los pone en relación con objetos que pudieran ser ocasión de pecado, entregándolos a sus propios placeres, a las tentaciones del mundo y al poder de satanás. En seguida Weber se propone entender cómo surgió esta doctrina, y el modo en que la misma se integraría a determinados complejos ideológicos de la teología calvinista.

En primer lugar, desde san Agustín, existía dentro del cristianismo la idea de que todo lo vinculado con la redención iba unido con la seguridad de tener que agradecerse todo a la acción de un poder objetivo y nada al propio mérito de la criatura. De manera que la gracia de los hombres era siempre vista como el producto de la ayuda absolutamente arbitraria de Dios. Inclusive para los primeros reformadores luteranos era un dogma irrenunciable el hecho de que la gracia divina podía perderse pero también recuperarse por medio del arrepentimiento y la confianza en la palabra de Dios y los sacramentos. De modo que, podríamos decir, a pesar de la dependencia de la gracia divina de la sola voluntad de Dios, al cristiano no reformado o reformado al modo del luteranismo todavía se le ofrecían determinados medios para reparar sus faltas

con el fin de conseguir su salvación. De donde podía surgir una suerte de cálculo, entre las faltas y el arrepentimiento/agradecimiento, que diera lugar a una ponderación respecto de la justicia divina impartida en el acontecer del mundo y en el destino de los hombres. Lo contrario habría sucedido con Calvino, para quien el acontecer del mundo y el destino de los hombres (predestinados desde siempre a la vida eterna o la eterna muerte) no tenía el valor de ser un fin en sí mismo, sino un *medio* para la honra de Dios.

Calvino no “vive” como Lutero el *decretum horribile*, sino simplemente lo “imagina”, y por eso puede aumentar su importancia a medida que aumenta la consecuencia lógica en la dirección de su interés religioso, orientado tan sólo a Dios y no a los hombres; pues Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede (también, por lo tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo un pequeño número de hombres está llamado a salvarse) no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la majestad de Dios se honre a sí misma. (Weber, 2011, p. 147)

El hecho de que solo Dios fuese realmente libre –es decir, no sometido a ley alguna–, y que sus designios sean transmitidos a los hombres apenas en el grado y la forma que él considerase necesarios hacía que el valor de la pregunta por el destino individual perdiera todo su sentido. No cabía en absoluto aquí la idea de que el hombre pudiera vivir conforme a una realidad que injustamente no merece dado que, a rigor, no había nada que éste pudiera hacer para merecer la salvación. Ni siquiera valían el arrepentimiento y la expiación de la culpa mediante los sacramentos.

El condenado que se quejase de su destino por considerarlo inmerecido, obraría como el animal que se lamenta de no haber nacido hombre. Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y **ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer honrar a su propia majestad.** Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. **Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo [...]** La divina gracia –siendo inmutable a los designios de Dios– es tan inadmisibles para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada. (Weber, 2011, pp. 147-148. La negrita nos pertenece)

¿Cuáles eran los principales efectos prácticos derivados de la adopción de esta creencia en la predestinación? En primer lugar, Weber (2011, p. 148) señala que la “inhumanidad patética” de esta doctrina producía un sentimiento de profunda soledad interior. Delante del bien de salvación máspreciado –la felicidad eterna–, el hombre solo podía recorrer un camino solitario en la dirección de un futuro incierto: ni el predicador, ni la iglesia, ni los sacramentos, pero tampoco el Dios mismo podían

ayudarle. Este factor de radical *abandono* era el decisivo y fundamental contraste entre el cristianismo reformado y el catolicismo, y al mismo tiempo una de las raíces del “individualismo desilusionado y pesimista todavía hoy influyente en el ‘carácter nacional’ y las instituciones de los pueblos de pasado puritano (en cruda oposición con la visión, tan distinta, que la Ilustración tuvo del hombre) (Weber, 1983, pp. 83-84)”. Y señala que junto con la imposibilidad de alcanzar una salvación eclesiástico-sacramental llega a su culminación “el proceso de *desencantamiento del mundo* que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos **para buscar la salvación**” (Weber, 2011, p. 149. La negrita nos pertenece). El proceso de desencantamiento del mundo, inmanente al proceso de racionalización occidental, suele ser reseñado por la literatura especializada como el producto de la eliminación de la magia pero sin tomar debidamente en consideración el fin al cual aquella serviría (o no más) de medio: la salvación. De otro modo, la secularización de la creencia en la magia como medio de intervención en la realidad, que el mundo culturalmente racionalizado representa, no es independiente de la secularización de la creencia en la salvación. Por lo tanto, para entender las consecuencias que este proceso tiene para la realidad cultural moderna occidental no basta con reseñar la sustitución de los medios mágicos irracionales por otros de tipo racional –por ejemplo, las profecías, el discurso científico o la misma política profesional. Es necesario conjuntamente entender también qué viene al lugar de ese fin, que es el deseo de trascender la muerte, para la conformación del sentido de la vida del hombre occidental moderno. En este sentido, y volviendo al texto de Weber, lo que es decisivo de la renuncia al poder mágico de los sacramentos, que es lo que acelera el proceso de gradual desencantamiento del mundo iniciado por el judaísmo antiguo, es la eliminación de la práctica confesional como medio de expurgación de la culpa y purificación del alma. De manera que lo que hay que considerar aquí como “magia” no es solo lo que podemos entender como la práctica de los antiguos magos o hechiceros, sino además, y sobre todo, el poder redentor de la palabra autorizada de la autoridad eclesiástica oficial. La devaluación de la palabra legitimada por la tutela eclesiástica y estatal es aquí lo decisivo para entender el proceso de desencantamiento del mundo, y la consecuente racionalización del mundo moderno occidental. Con relación a esto último, Weber señala que el punto de mayor trascendencia de la eliminación de la confesión como medio mágico es que en el mismo movimiento se eliminaba el medio de reacción o descarga que el católico tenía para

alivianar periódicamente la conciencia afectiva de la culpa. Y para nombrar a este mecanismo de descarga curiosamente Weber utiliza un neologismo elaborado por Freud en sus estudios iniciales sobre la histeria: *abreacción*<sup>24</sup> (*abreagieren*, en alemán).

La relación entre Weber y Freud, y la cercanía entre sus respectivos intereses teóricos y preocupaciones histórico-culturales, será abordada con mayor detenimiento en el próximo capítulo. Pero para entender mejor aquí la colocación de Weber vale la pena detenerse por un momento en la definición de este concepto de la *abreacción* con el cual, a fines del siglo XIX, Freud (y Breuer, inicialmente) pretendía articular una primera explicación, basada en la dinámica de la vida anímica, para la formación de los síntomas histéricos. En sus estudios iniciales sobre la histeria, y valiéndose de la hipnosis como método terapéutico inicial, Freud (1985) llama la atención sobre el hecho de que los síntomas histéricos serían algo así como representantes corporales de episodios traumáticos pasados frente a los cuales no se habría podido/querido reaccionar de manera satisfactoria. De manera que el síntoma histérico sería el representante corporal sustitutivo de una representación o recuerdo cargado de un monto de afecto que no fue satisfactoriamente disuelto. Esta representación o recuerdo cargado de afecto, producido por un evento traumático del pasado, permanecería como algo ajeno a la conciencia (reprimido en el inconsciente) pero actuante en la realidad presente del histérico a través del síntoma corporal. El concepto que Freud utiliza para nombrar el mecanismo de descarga del afecto experimentado en una situación traumática es el de *abreacción*. El histérico sufriría entonces por una falla en la activación de ese mecanismo anímico de *abreacción* o descarga del afecto. En el síntoma histérico se verificaría una división subjetiva entre, por un lado, el *afecto* de la vivencia traumática no descargado o *abreaccionado* correctamente en el pasado, que persistiría coagulado en el síntoma corporal; y, por el otro, la *representación* de aquella vivencia (o su rememoración por el recuerdo) cargada igualmente de aquel afecto que permanece ajena a la conciencia.

---

<sup>24</sup> De acuerdo con la traducción que utilizamos de Fondo de Cultura Económica, la cual superpone las dos versiones de *EP*, podemos constatar que este concepto del psicoanálisis freudiano es un agregado de Weber de 1920. Por otro lado, la traducción de esta edición utiliza la palabra “reacción”, pero nosotros preferimos hablar de “descarga” porque lo que importa identificar es que la reacción en cuestión permite la descarga del afecto. La tesis doctoral del investigador Carlos Pissardo, titulada “*Angústia e capitalismo em A ética protestante*”, defendida en 2018 en el Departamento de Sociología de la USP analiza muy rigurosamente la influencia freudiana de este y otros términos provenientes del psicoanálisis en la obra weberiana. Más adelante haremos referencia a este trabajo, de imprescindible importancia para nuestros propios objetivos teóricos.



El empaldecimiento o pérdida de afectividad de un recuerdo depende de varios factores. Lo que sobre todo importa es *si frente al suceso afectante se reaccionó enérgicamente o no*. Por ‘reacción’ entendemos aquí toda la serie de reflejos voluntarios e involuntarios en que, según lo sabemos por experiencia, se descargan los afectos: desde el llanto hasta la venganza. Si esta reacción se produce a una escala suficiente, desaparece buena parte del afecto [...] Si la reacción es sofocada, el afecto permanece conectado con el recuerdo. Un ultraje devuelto, aunque sólo sea de palabra, es recordado de otro modo que un ultraje que fue preciso tragarse [...] La reacción del dañado frente al trauma sólo tiene en verdad un efecto plenamente ‘*catártico*’ si es una reacción adecuada, como la venganza. Pero el ser humano encuentra en el lenguaje un sustituto de la acción; con su auxilio el afecto puede ser ‘*abreaccionado*’ casi de igual modo. En otros casos, el decir mismo es el reflejo adecuado, como queja o como declaración en el caso de un secreto que atormenta (¡la confesión!). Cuando no se produce esa reacción de obra, de palabra, o mediante el llanto en los casos más leves, el recuerdo del hecho conserva en principio su tinte afectivo. (Freud, 1985, p. 34)

Es importante retener entonces de este neologismo freudiano –*abreacción*– la idea de que el lenguaje es un sustituto adecuado de la acción a la hora de reaccionar frente a la angustia, en el sentido de que la palabra para el ser humano tiene el valor de ser un medio de tramitación y resolución de la descarga del afecto generado en la vivencia subjetiva. Citemos otra vez a Freud, en su texto de 1893, “Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos”:

Se puede partir de la siguiente tesis: Si un ser humano experimenta una impresión psíquica, en su sistema nervioso se acrecienta algo que por el momento llamaremos la ‘suma de excitación’. Ahora bien, en todo individuo, para la conservación de su salud, existe el afán de volver a empuqueñecer esa suma de excitación. El acrecentamiento de la suma de excitación acontece por vías sensoriales, su empuqueñecimiento por vías motrices. Se puede entonces decir que si a alguien le sobreviene algo, reacciona a ello por vía motriz. Y es posible aseverar sin titubeos que de ésta reacción dependerá cuánto resta de la impresión psíquica inicial [...] Ahora bien, hay distintas modalidades para esta reacción [...] Pero la reacción adecuada es siempre la acción. Sin embargo, un autor inglés lo señala con chispa: el primero que en vez de arrojar una flecha al enemigo le lanzó un insulto fue el fundador de la civilización; de este modo, la palabra es el sustituto de la acción, y en ciertas circunstancias (confesión) el único sustituto [...] Pues bien: hemos descubierto que en el histérico, simplemente, hay unas impresiones que no se despojaron de afecto y cuyo recuerdo ha permanecido vívido. Así llegamos a la conclusión de que estos recuerdos devenidos patógenos ocupan en el histérico una posición excepcional frente al desgaste, y la observación muestra que todas las ocasiones que han devenido causas de fenómenos histéricos son unos traumas psíquicos que no fueron abreaccionados por completo, no fueron por completo tramitados. Podemos decir entonces que *el histérico padece de unos traumas psíquicos incompletamente abreaccionados*. (Freud, 1986a, pp. 37-39)

La eliminación de los sacramentos, en especial la confesión, suponía para el devoto calvinista la eliminación de una vía de descarga anímica de angustia que el católico y el luterano todavía conservaban. En esto radica la diferencia subjetiva más relevante para entender aquello que para Weber diferencia, en su particularidad más específica, a la ética protestante del resto de sectas o iglesias cristianas. Como bien lo señala Pissardo (2018), si la sustitución de la magia y la persecución de los intereses materiales inmediatos por las profecías, y la orientación hacia los bienes de salvación trascendentes, implicaban un primer punto de inflexión altamente significativo del proceso de desencantamiento del mundo. La incerteza respecto de los bienes de salvación, y la falta de garantías y de mecanismos para alcanzarlos que dominan la vida del protestante común suponía un segundo quiebre en la vía evolutiva característica de la racionalidad occidental.

É como se, no processo mesmo de progressivo desencantamento do mundo levado a cabo pela religião, sempre voltada a dotar o mundo de um sentido cada vez mais logicamente coerente e sistemático por meio da sublimação dos afetos e interesses terrenos, se chegasse a um ponto vazio, no qual o fiel devesse satisfazer-se com um *Deus absconditus*, mudo, cego e insensível a suas demandas. Agora, quando se passa das religiões sacramentais a esse Deus e da promessa de salvação à doutrina da dupla predestinação, já não há mais bens de salvação a se visar – não resta qualquer “expição, esperança da graça, certeza do perdão”. (Pissardo, 2018, p. 140)

No obstante, Weber es perspicaz para igualmente detectar que la eliminación de los medios abreactivos con los que contaba el cristiano de la edad media no suponía la renuncia absoluta del protestante de la posibilidad de disfrutar de los “premios psicológicos” que la vida religiosa le permitía. Solo que estos serán distintos a los del católico y el luterano. Por otra parte, Weber señala que podría parecer una paradoja el hecho de que el calvinismo haya sido capaz de conjugar un aislamiento individual radical, en oposición al mundo y a todo lo sensible, con la organización social y el cumplimiento del ideal del amor al prójimo que impulsa a la acción “en este mundo”. La respuesta a ello está en la manera particular de los calvinistas de justificar el obrar en función del precepto que indica el deber de actuar permanentemente con la sola intención de adorar a dios. Dado que dios, al crear el mundo y el orden social, habría creado los medios necesarios para honrar a su propia majestad, el sentido de todo el trabajo social en el mundo que el calvinista realizaba pasaba por aumentar la gloria de dios. Así, el amor al prójimo no era considerado un fin en sí mismo, sino un medio para elevar la gloria del Señor y no la de la criatura (Weber, 2011, p. 154). De hecho el

servicio social era visto como formando parte de las tareas profesionales impuestas por la ley natural, de carácter objetivo e impersonal (Weber, 2011, p. 155). Finalmente, ¿cómo quedaba establecido el problema de la teodicea para el cristianismo reformado?

El puritano y el judío realizan con la misma facilidad, aun cuando por razones diferentes, la eliminación absoluta de todo problema de teodicea y de todas esas cuestiones en torno al “sentido” del mundo y de la vida, que tanto preocupan a otros; en general, esta postura es compartida por toda religiosidad cristiana antimística [...] El calvinista crea por sí mismo su propia salvación (o, mejor, la seguridad de la misma); pero esta creación no puede consistir (como en el catolicismo) en un incesante acopio de acciones meritorias aisladas, sino en un sistemático control de sí mismo que cada día se encuentra ante esta alternativa: ¿elegido o condenado? (Weber, 2011, pp. 155, 164)

Podemos decir que típicamente hablando el cristiano calvinista actúa en el mundo *como si* no hubiese distancia alguna entre su mérito y su destino. Pero en esto va más allá del judaísmo antiguo porque el castigo o la gracia divina no se desprenden más del distanciamiento o la adecuación de las acciones de los hombres a las prescripciones divinas. El calvinista rompe con la misma relación entre mérito y destino puesto que no habría nada que él pudiera hacer o dejar de hacer para “merecer” su destino. Un destino que desde siempre habría estado ya cifrado y sentenciado por la incognoscible voluntad divina. La ética católica también apuntaba al fomento de las buenas obras, sin embargo, aquí hay todavía un vínculo entre las acciones meritorias y el destino temporal y eterno de los hombres. El católico contaba, además, con el arrepentimiento y la penitencia como medios para expiar los pecados.

De manera que uno podría pensar que la consecuencia lógica de esta creencia calvinista en la predestinación sería el desarrollo de, o bien un fatalismo abnegado, o bien un hedonismo desmedido. Sin embargo, la paradoja que el estudio de Weber pone en evidencia es que justamente la radicalidad de esta incerteza y el tamaño de la angustia que tal desamparo implicaba dieron lugar a una búsqueda compulsiva por encontrar ciertas señales en el mundo que pudieran valer como indicios esperanzadores de la propia suerte en el más allá. Lo cual acabaría por hacer que el calvinismo cooperara en la racionalización práctica del mundo y la propia vida adecuada al desarrollo del capitalismo moderno. La radicalidad con la que el calvinista encaraba su no-saber respecto de la salvación, y el desamparo terrenal que padecía a ese respecto reforzaban su consciencia moral en el sentido de orientarlo a actuar *como si* realmente fuese uno de los pertenecientes al grupo selecto de los elegidos por dios. Es decir, abre una brecha para, inconscientemente, darle a las acciones meritorias el valor de ser un

indicio posible de la calidad del propio destino. Por lo tanto, actúa *como si* él mismo fuese un instrumento de la voluntad de dios; y su propio actuar, el actuar querido por dios. El deseo inconsciente insistente de recuperar cierta certeza y garantía por los bienes de salvación contaminaba la orientación de todas sus intervenciones en el mundo y en la organización del propio estilo de vida cotidiana. De todos modos hay que marcar aquí una diferencia estamental entre los creyentes, que es especialmente importante para la comprensión de la tesis respecto de la relación entre ética protestante ascética y “espíritu” del capitalismo. Las dos formas típicas de actuar como siendo un instrumento de la voluntad divina que Weber señala son dos: la del santo y la del hombre común.

Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: ¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos? ¿Y cómo estaré seguro de que lo soy? Tales cuestiones relegaban a un segundo término toda preocupación terrena. Para Calvino, personalmente, esto no constituía un problema: se sentía “instrumento” de Dios y estaba seguro de hallarse en posesión de gracia [...] Naturalmente, no ocurre lo mismo con los epígonos (así, Beza) y sobre todo con la extensa capa de los hombres vulgares. Para éstos, la cuestión de la *certitudo salutis*, la cognoscibilidad del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial y en general así ocurrió en cuantos lugares tuvo vigencia la doctrina de la predestinación, en los que atormentó de continuo la cuestión de si existen indicios seguros que permitan reconocer la pertenencia al grupo de los *electi* [...] Planteada la cuestión en torno al propio estado de gracia, resultaba imposible conformarse con el criterio de Calvino, nunca abandonado, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia. (Weber, 2011, pp. 157-158)

¿Qué consejos podía seguir el común de la gente para aplacar o abreactonar satisfactoriamente la angustia respecto de la incerteza del destino? El primer deber para el cristiano reformado era, como lo hemos mencionado, actuar como si fuese un elegido y rechazar toda duda al respecto. Esto conducía al forjamiento de una seguridad interna que Weber asocia con la seguridad en sí mismo de ciertos hombres de negocio de la época heroica del capitalismo. Pero eso requería llevar adelante una vida de santo. En segundo lugar, otro modo de adquirir cierta seguridad era el permanecer de manera incesante en el trabajo profesional (Weber, 2011, p. 159). El trabajo profesional era lo que le permitía al cristiano reformado vulgar “descargar” (abreactonar) la angustia religiosa (Weber, 2011, p. 160). Es decir que el actuar en el mundo como siendo un instrumento divino no es para el calvinista un medio técnico para comprobar la bienaventuranza, *sino para desprenderse de la angustia generada por no tenerla aquí y ahora, pero también de la generada por la incerteza sobre el propio destino*. La depreciación de la certeza sobre los bienes de salvación generaba una angustia

desbordante en el devoto protestante y se destaca como algo que opera fuertemente en la significación subjetiva que le da a la acción social –especialmente a la inclinación compulsiva al trabajo y al “dominio del mundo”. La acción social del protestante inclinado a la sistematicidad de la vida diaria es una vía “abreactiva”, de compensación y sublimación, de la angustia que surge de su desamparo. Y al mismo tiempo es una vía compulsiva porque es necesariamente fallida: no tiene fin porque choca de frente con la propia doctrina. Es abreactiva o sublimatoria porque, por un lado, representa un intento insistente y sistemático por querer revertir esta situación de manera práctica. Pero, por el otro, es una abreacción o sublimación necesariamente fallida por la propia creencia en la inexorabilidad de un destino ya trazado por la voluntad secreta de un dios escondido.

El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana (o, anteriormente, en la judía). Para el católico, la gracia sacramental de su Iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio y que tenía en sus manos el poder de las llaves; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirle [...] El dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales “buenas obras”, sino una santidad en el obrar elevada a sistema [...] De este modo perdió la conducta moral del hombre medio su carácter anárquico e insistemático, sustituido ahora por una planificación y metodización total del modo de conducción de vida (*Lebensführung*). (Weber, 2011, p. 167)

Notemos, entonces, que es una cierta satisfacción *psíquica* particular respecto de la dignidad del obrar ético cristiano lo que explica el énfasis puesto en el trabajo profesional del calvinista. El obrar sistemático –este es el punto de Weber–, representaba un medio para poder hacer algo con la angustia que la doctrina de la predestinación generaba en el común de la gente. Es esta satisfacción encontrada en la descarga de la angustia psíquica la que empujaba psicológicamente al reformado en la dirección del obrar ascético en el mundo de manera *compulsiva*. Y la idea a través de la cual operaba esta satisfacción encontrada en la descarga de la angustia, e igualmente funcionaba como un indicio de la *certitudo salutis*, era el entendimiento/sentimiento de que en su actuar el individuo estaba siendo instrumento de la voluntad (del actuar) de dios. De manera que el fundamento de eso que Weber llama “ética” protestante está mucho más cerca de la perspectiva económica de la vida anímica de Freud, que de la razón autónoma que articula la ética trascendental en Kant. Los argumentos que iremos

desarrollando a lo largo de los próximos capítulos irán a aportarle volumen a esta nuestra lectura interpretativa.

Ahora quisiéramos hacer un último comentario sobre el movimiento bautista (baptistas, menonitas, y especialmente cuáqueros), dado que en el análisis de Weber este conjunto de sectas protestantes habrían realizado un aporte fundamental para la significación del ascetismo religioso, el proceso de desencantamiento y la racionalización del mundo y la vida propias del Occidente. Por un lado estas comunidades hacían hincapié en la importancia de la revelación individual a través de la palabra interior del espíritu santo, además de la palabra escrita en los textos sagrados. Por otro, uno de los efectos del rechazo ético del mundo, más allá del contacto social estrictamente necesario, era la repulsa radical a todo tipo de idolatría que pudiera “competir” o relativizar la importancia de la veneración a dios (Weber, 2011, p. 203). Estas dos creencias juntas favorecían la circunstancia del desarrollo de la idea de la “revelación continuada” de dios mediante la voz del espíritu santo, y, por lo tanto, de que llegara a su fin el imperio exclusivista de la biblia.

Lo que Dios había revelado a los apóstoles no es todo lo que pudo y quiso revelar; al contrario, el único signo de la verdadera Iglesia, según el testimonio de la comunidad primitiva, era [...] la subsistencia de la palabra no como documento escrito, sino como fuerza actuante del Espíritu Santo en la vida cotidiana de los creyentes que quisieran oírlo [...] Las diversas confesiones bautistas, siguiendo el modelo de predestinacionistas y, sobre todo, de los calvinistas propiamente dichos, desvalorizaron radicalmente los sacramentos como medio de salvación, y llevaron a sus últimas consecuencias el “desencantamiento” religioso del mundo; sólo la luz interior de la revelación continuada capacitaba para comprender incluso las revelaciones bíblicas de Dios. (Weber, 2011, p. 204)

A pesar de no haber mérito alguno que pueda justificar la salvación, puesto que ésta era estrictamente un don gratuito de la gracia divina, el cristiano reformado podía tomar la voz de dios en su conciencia como otro signo de bienaventuranza. Esta significación puesta en el rechazo del mundo y la vuelta sobre sí favorecía una educación basada en la serenidad, el obrar reflexivo y el examen de conciencia permanente (Weber, 2011, p. 206). La importancia del alejarse de la vida mundana y sensible para poder conectar con la voz divina interior suscitaba una muy intensa relación reflexiva del sujeto consigo mismo. El despliegue de esta idea religiosa en la vida cotidiana “exterior” reforzaba el sentido ético de la honestidad como un espejo de la búsqueda de una comunicación diáfana entre dios y la conciencia “interior”. Este valor de la honestidad –ante todo, con uno mismo– será finalmente secularizado por la

ética del capitalismo moderno, por ejemplo, en el valor de la confianza para la previsibilidad en el mercado necesaria para la inversión de capital. Típicamente encarnada en la frase de Franklin citada por Weber al comienzo de su artículo: *honesty is the best policy*.

En el contexto de este razonamiento alrededor del movimiento bautista Weber utiliza por cuarta vez, y solo en la versión de 1920, el término “desencantamiento” del mundo. Afirma que “el radical desencantamiento del mundo no toleró ya otra vía que el ascetismo intramundano” (Weber, 2011, p. 206). Por lo que venimos diciendo resulta claro que lo que no sería más tolerado por otra vía que no sea el ascetismo intramundano, que favorece el desarrollo del trabajo profesional, es la descarga de la angustia generada por tamaño desamparo. Motivo por el cual debemos entender el sentido de la intervención en el mundo de la orientación ascética no como la acción que tiende a la dominación del mundo sin más, sino *como un modo de dominio sobre el sí mismo, sobre el propio mundo interior, sobre la vida anímica y la angustia que la desborda* –por más que esto esté siendo mediado por acciones sociales “exteriores”. De esta manera, a lo que apunta el trabajo profesional del puritano, su acción sistemática en el mundo, es a disipar la angustia interior generada por la convicción de no haber mérito o demérito alguno que pudiera justificar el propio destino. Es un modo de lidiar con el carácter inexorable del destino y de esta manera poder tener algún tipo de control sobre él. Podríamos decir entonces que el ascetismo intramundano es en este punto un ascetismo intrasubjetivo.

Finalmente, llegamos al comentario respecto de las diferencias que Weber establece entre el tipo ideal de control y dominio sobre sí bajo la comunidad de religión del tipo iglesia frente a la secta. El control “exterior” que las iglesias estatales y la policía autoritaria habrían podido ejercer sobre la conducta social sería mucho menos eficaz e intenso que el establecido por el libre autocontrol y la sumisión espontánea de las sectas protestantes. Weber pone en evidencia que el efecto sobre la propia subjetividad característico de ese actuar “libre” propio de la secta suponía una carga e intensidad del sentido de la obligación que era mucho mayor que el producido bajo la forma de organización jerárquica de la comunidad de fe de la iglesia. Esta paradoja guarda una relación teórico-conceptual con su diagnóstico histórico-social de la modernidad, con uno de los principales efectos de la evolución de la racionalización propiamente occidental, que es la constatación de una progresiva pérdida de la libertad individual. Nos referimos al efecto paradójico de la modernidad occidental ilustrado por

Weber a través de esa famosa imagen de la racionalización como siendo una “carcasa” o “caparazón” (Gehäuse)<sup>25</sup> duro como el acero, dentro del cual, no obstante, habremos de seguir pensando la posibilidad para la libertad humana. No solo la forma ascética de rechazo del mundo del cristiano calvinista prefiguraba una predisposición a la compulsión, sino que además la propia forma sectaria y de autogobierno de su comunidad de fe hacía que las exigencias específicas para pertenecer a dicha comunidad acabasen depreciando sustantivamente la libertad individual. En el próximo capítulo desarrollaremos algunos argumentos que nos permitirán identificar mejor el alcance explicativo y las implicaciones significativas de esta paradoja que el diagnóstico de la modernidad de Max Weber logra capturar con mucha sensibilidad y claridad. En definitiva, tomando en cuenta que el diagnóstico weberiano persigue el objetivo último de poder entender cuáles son las principales coordenadas simbólicas con las que se

---

<sup>25</sup> Varios estudiosos (Baehr, 2001; Radkau, 2005; Pierucci, 2013) de la obra de Weber han dado sobrada cuenta de la necesidad de sustituir la famosa traducción de Parsons “jaula de hierro” por otras traducciones que den mejor cuenta del término en alemán *ein stahlartiges Gehäuse*, y de la metáfora movilizada por Weber para dar cuenta de este paradójico desarrollo. Tanto la edición de FCE de 2011 en español, a cargo del profesor Francisco Gil Villegas, como la traducción de Alianza Editorial de 2012, a cargo del catedrático Joaquín Abellán, proponen traducirla por “un caparazón duro como el acero”. En una de sus notas críticas, Gil Villegas (Weber, 2011, p. 317) sostiene dos motivos fundamentales para justificar esta traducción, vinculadas 1) al hecho de que el acero, a diferencia del hierro, no es un elemento natural sino un producto aleatorio y versátil de fabricación humana. Por otro lado, el hierro es el material por excelencia de la primera etapa de la industrialización, mientras que el acero era la esperanza futura de un período posterior. Afirma, Gil Villegas:

“A principio del siglo XX, el acero era visto como el material emblemático de la modernidad, con potencialidades prácticamente futuristas y connotaciones masculinas (como en su posterior incorporación al ‘hombre de acero’ en un personaje de raigambre tan nietzscheana como lo es *Superman*). De tal modo que el acero parece tener mucho más en común con el moderno capitalismo racional burgués que el hierro, del cual es un refinamiento; y así como el acero implica la transformación del hierro por su mezcla con el carbón y otros elementos, así el capitalismo implica la transformación del poder del trabajo en mercancías” (Weber, 2011, pp. 317-318).

Por otro lado, la figura de la jaula, movilizada en la traducción de Parsons, tampoco sería correcta dado que no dejaría ver el carácter profundamente paradójico de la metáfora weberiana. Como afirma este editor, de la jaula, lo mismo que de la prisión, se puede salir; mientras que la concha o el caparazón hace alusión a un componente natural del animal que lo posee. Sobre esto afirma Gil Villegas lo siguiente:

“La idea de *Gehäuse*, en cuanto ‘concha’ o ‘caparazón’, es parte constitutiva y orgánica de quien vive en ella cotidianamente, como una tortuga o un caracol, al grado de que ya no hay siquiera una percepción de que se trata de una ‘prisión’, sino al contrario, de un *hábitat* al que uno se ha acostumbrado y hasta le resulta confortable, sin ni siquiera pensar o intentar ‘salirse’ del mismo. A diferencia de la idea de una jaula o una prisión, impuesta coercitivamente desde fuera, el caparazón alude a un componente que permite orgánicamente respirar y desarrollarse, de manera restrictiva, sí, pero también protectora, pues todavía permite decisiones, movimientos y direcciones de diversos tipos, porque no se trata de algo impuesto exteriormente, sino que forma parte de la propia existencia interna.” (Weber, 2011, p. 318)

Más adelante volveremos sobre esta discusión, respecto de la traducción de este término y las implicaciones que esta metáfora supone dentro del análisis de la modernidad de Weber.



constituye la subjetividad del hombre occidental en la modernidad, podemos entender entonces por qué la idea de valor de la libertad conforma uno de sus pivotes más importantes.

Por todo lo que hemos dicho hasta el momento podemos ver que “racionalizar” no significa apenas intelectualizar, en el sentido de hacer “interiormente pensable” algo “exteriormente dado”. No es apenas, ni esencialmente, el proceso que implica la sistematización del mecanismo de llevar a la conciencia una clarificación cognitiva objetiva de acuerdo a la realidad “tal cual es”, sino *dar un nuevo sentido* transfigurando, subvirtiendo y desplazando una significación anterior sedimentada en el sentido común que rige el entendimiento mutuo dentro de una determinada comunidad que comparte ciertos valores. De manera que podemos concluir el capítulo afirmando que el proceso de racionalización de largo alcance, cuya evolución específica contribuyera para la configuración cultural de Occidente, es el proceso de elaboración de determinadas ideas –que vinculan a dios, el mundo y el hombre– racionalizadoras de un conflicto antropológico universal que emana del desajuste estructural entre el mérito y el destino individual. El ámbito donde ese proceso se inicia según el estudio de Weber es el religioso. Y la modernidad representa un punto de evolución específico y significativo del modo en que ese proceso se dio en Occidente, donde el ideal de hombre profesional cristaliza como un sustituto simbólico secularizado de la salvación.

Asimismo, este modo de entender la operación de racionalización, en general, como creación de un nuevo sentido para el sin sentido o la falta de sentido respecto de la distancia entre el mérito y el destino de los hombres, permite ver que por detrás de todo proceso de racionalización de largo alcance corre en paralelo el despliegue de ciertos mecanismos psíquicos que le permiten al hombre sublimar la angustia delante de aquél *sinsentido* sobre la distancia entre mérito y destino. De esta manera, las teodiceas de la felicidad y del sufrimiento articuladas por el proceso de racionalización religiosa no solo cobran importancia por su exitosa capacidad para elaborar una explicación racional que justifique la distancia entre el mérito y el destino individual, sino porque permiten la tramitación simbólica de la angustia proveniente del sinsentido que está en su base. La articulación de una justificación para ese desacople implicaba la deconstrucción y reconstrucción, o el vaciamiento y la elaboración de una nueva significación o sentido fundamental para la vida de la comunidad de fe. El término *Beruf* obtuvo el estatuto de aquella importancia puesto que a través de él emergió una nueva significación para el trabajo cotidiano que fue fundamental para la

racionalización de aquella distancia entre mérito y destino a la manera occidental. La articulación de este significante operada inicialmente en el ámbito religioso no solo implicaba una respuesta al sinsentido que ya hemos mencionado; sino, sobre todo, una sublimación subjetiva de angustia, es decir, una satisfacción psíquica o lo que Weber llama “premio psicológico”. Finalmente, el desencantamiento del mundo operado en el ámbito religioso se vincula con la pérdida de garantías respecto de la salvación, y con la deslegitimación y el dislocamiento del lugar de la enunciación desde donde se articulaba el discurso que revelaba o hacía cognoscible a los hombres vulgares la voluntad divina. La gradual deslegitimación de ese lugar de autoridad en el ser humano genera una angustia profunda y una desprotección radical, pero al mismo tiempo sienta las bases para la apertura a la posibilidad de demarcación de un yo individual capaz de responsabilidad y libertad para asumir a título personal los avatares que trazan su propio destino.

### **CAPÍTULO III. El sentimiento de culpa y los ideales que configuran la racionalidad occidental moderna, o el modo en que determinadas *ideas* de valor condicionan el campo de la acción social de la comunidad protestante**

En este capítulo abordaremos el estudio del largo proceso de racionalización del diagnóstico de la modernidad occidental de Weber, que pone en evidencia un dilema antropológico-existencial universal, desde una perspectiva psicoanalítica freudiana. En ese sentido, el proceso de racionalización representa un aporte valioso para entender la evolución característica de Occidente de una forma igualmente típica y específica de tramitación del complejo edípico y de castración del cual es heredero el superyó y la conciencia moral. Veamos cómo podemos pensarlo de esta manera.

Una vez que entendemos que Weber trabaja con la hipótesis que indica que la modernidad occidental sería en parte el resultado específico de una tendencia evolutiva universal hacia la racionalización, debemos pasar ahora a pensar más detenidamente en cómo ese proceso de largo alcance va delineando la hegemonía de la lógica racional en la acción social. El proceso de racionalización occidental es la condición de posibilidad para que la acción social racional (tanto la orientada por el cálculo medios-fines como la orientada por valores) se expanda (Cohn, 2003, p. 231). Por ello el análisis de ese proceso de racionalización occidental supone el estudio de las condiciones histórico-sociales que permitieron que la orientación racional de la acción social se torne paulatinamente dominante y algo característico de la modernidad. Si afirmamos que la modernidad es un tiempo socio-histórico caracterizado por una exitosa puesta en valor de la significación racional de la acción social, debemos suponer asimismo que determinadas condiciones de racionalización estuvieron dadas previamente. Pero el éxito de esta valorización de la orientación racional de la acción social puede tener varias explicaciones causales. Weber encuentra una explicación causal posible y pertinente estudiando la historia del cristianismo, en particular, el modo en que los diferentes intelectuales de las distintas comunidades religiosas ofrecían a sus creyentes una explicación para elaborar la angustia derivada de un conflicto existencial estructural vinculado con la relación disfuncional entre el mérito y el destino individual. Esa explicación racional, articulada por diferentes intelectuales, Weber la estudia fundamentalmente a través de las teodiceas del sufrimiento y la felicidad. Luego, además, encuentra una “afinidad electiva” significativa entre el desarrollo de la mentalidad económica del capitalismo moderno occidental entre los siglos XVII-XVIII

y la práctica del ascetismo puritano. Y esa afinidad electiva entre ambos eventos es altamente sugestiva de un exitoso proceso de racionalización anterior, el cual hace alusión a un largo proceso de diferenciación entre distintas esferas, ámbitos, dimensiones de la acción social tales como la economía, la política, el arte, la religión, etc. El principal efecto de esta diferenciación entre diversas líneas de acción que caracteriza al mundo moderno es lo que Weber llama “desencantamiento del mundo”.

O que efetivamente abre o caminho para a constituição de um mundo social marcado em escala crescente pelas modalidades racionais de ação (tal como ocorre na sua expressão mais cabal no Ocidente) é a passagem (que efetivamente se dá ao longo do tempo) de *um* mundo social “encantado” para *o* mundo social “desencantado” da modernidade. Naquele, a ação orientada pela magia se mistura à orientada pelo saber técnico, numa situação em que as mais diversas orientações se apresentam simultaneamente para a ação, sem que haja como nem por que se distinguiem claramente entre elas. Neste, a situação é inteiramente diversa: *orientações da ação que antes integravam o mesmo complexo significativo e povoavam o universo dos agentes com toda sorte de referências, passam a se distinguir com crescente nitidez*. Esse processo de diferenciação implica a separação das diversas modalidades de encadeamentos significativos da ação (artística, religiosa, e assim por diante) sobre as quais pode incidir a racionalização (Cohn, 2003, pp. 232-233. El destacado es nuestro).

El pasaje que destacamos en esta cita es importante porque nos permite entender muy claramente que la racionalización es la condición de posibilidad para el (pre)dominio posterior de la orientación racional de la acción social. La idea de complejo significativo nos ayuda a ampliar nuestra comprensión respecto del concepto de “desencantamiento” que venimos trabajando en el capítulo anterior. Además de hacer alusión al declino de la magia como medio, y a una cierta falta de garantías y de tutela sobre el saber mundano y el destino, ahora notamos que la edad pre-moderna estaba “encantada” porque convivían, se entrelazaban, y articulaban sin diferenciarse nítidamente distintas *formas de significar* el mundo y la propia vida. Por eso es pertinente llamar la atención sobre las palabras de Gabriel Cohn a la hora de hablar del pasaje de “un” mundo social encantado para “el” mundo social desencantado. Lo que la modernidad uniformiza no es apenas el significado del mundo sino la forma de significarlo, y es eso lo que transforma a un mundo dentro de otros en el único mundo posible. Luego, es esta uniformización en la forma de significar el mundo, a través de la valorización de la orientación racional, lo que le permitirá decir a Weber que todas las creencias y valores que componen las múltiples imágenes del mundo moderno se tornan equivalentes, pero al mismo tiempo, inconmensurables entre sí. La racionalización

específicamente occidental supone entonces un proceso histórico caracterizado por el desmembramiento del complejo significativo que daba sentido al mundo social, a partir de la diferenciación entre sus diversos modos de significarlo. Es esta diferenciación entre diversas maneras de significar el mundo y la vida lo que posibilitó la paulatina emergencia de la hegemonía de la valorización racional como siendo la dominante dentro de las distintas esfera de la vida social. Y el lugar privilegiado desde donde parte la valorización significativa del mundo y de la vida de lógica racional es el ámbito religioso. Desde allí se expande y domina el modo de significar el mundo y la vida de los otros ámbitos de la dinámica social.

¿Pero *qué es* aquello que verdaderamente se exporta del ámbito religioso a las otras áreas de la vida social, que devendrá en lo que Weber engloba bajo la noción de valorización *racional* del mundo y de la vida propiamente occidental? ¿Por qué y de qué modo la racionalización occidental operada inicialmente en el ámbito religioso preparó el terreno para la puesta en valor de la acción social racional que es funcional al desarrollo del “espíritu” del capitalismo moderno, la actividad industrial y la cultura burguesa de corte liberal? En este capítulo vamos a desarrollar uno de los puntos hermenéuticos fundamentales de la tesis, que tiene que ver con sostener que el problema teórico que funciona de hilo conductor a las investigaciones weberianas sobre sociología de la religión es el del forjamiento histórico del sentimiento de culpa, del sentido de la responsabilidad y del deber propiamente occidental. Lo que en términos freudianos se expresa como “superyó cultural”. Del análisis de su sociología de la religión podemos afirmar que el foco analítico desde el cual a Weber le interesara reseñar la evolución del proceso de racionalización occidental que abre paso a la modernidad es el de la subjetividad. Una subjetividad que surge en su singularidad *en parte* por el tipo de imperativo superyóico específico que hace valer culturalmente. Y por eso podemos decir que la modernidad es una formación sociocultural más o menos homogénea *en parte* porque lleva las marcas de la modalidad específica con la que se presentan y superan los complejos antropológicos básicos que estructuran la instancia psíquica superyóica de la subjetividad. Una instancia psíquica que es clave en el acceso del hombre a la vida social y cultural. Si estamos en lo cierto, podemos concluir afirmando que uno de los puntos teóricos fundamentales del estudio de Weber sobre la ética económica de las religiones universales se refiere a la economía *pulsional* de la subjetividad puesta en juego a la hora de significar la acción social en la esfera económica. Es decir que sus investigaciones realizan un aporte sociológico

extraordinariamente importante para entender cuáles son los condicionantes históricos y culturales que inciden en la estructuración simbólica de los distintos tipos de tensiones y exigencias superyóicas con las que la subjetividad tiene que aprender a lidiar a la hora de actuar en el mundo (de manera típica). Lo cual explicaría al mismo tiempo la particular disposición a la *compulsión* al trabajo del hombre occidental influenciado especialmente por la ética protestante. El estudio de las estructuras simbólicas que modelan y dan lugar a la tramitación de este elemento pulsional antropológico universal, puesto en juego en la articulación de la subjetividad, configura el aporte más propio y original de la sociología de la religión de Weber en lo que respecta a la caracterización de la *singularidad* del proceso de racionalización occidental. Es, asimismo, la singularidad de la evolución histórica propia de este elemento lo que explica *en parte* el hecho de que el capitalismo moderno y la sociedad burguesa hayan surgido en las regiones del planeta en las que surgieron –donde pisa fuerte la influencia calvinista y puritana–, y lo que *en parte* explicaría también por qué en otras partes del mundo no habría podido surgir “naturalmente” o de manera endógena.

En el capítulo anterior afirmamos que la evolución cristiana del problema de las teodiceas de la felicidad y el sufrimiento había llegado a un punto de condensación y agudización del proceso de desencantamiento del mundo altamente significativo para la historia occidental a través de la puesta en valor de la idea calvinista de la predestinación, el *deus absconditus*, el declino de la autoridad eclesiástica y la renuncia a los sacramentos. Respecto del católico y el luterano, el cristiano reformado a la manera calvinista padecía de una incesante necesidad por encontrar en la realidad indicios que puedan valer como unos signos de su suerte delante de la ya consabida, oculta e inmodificable voluntad divina. Dijimos también que delante de la soledad radical en la que se encontraba para explicar racionalmente la vida, el devenir del mundo y el destino, el calvinista padecía de una incerteza que en la práctica era vivida como desamparo. La angustia por tamaño desamparo generaba el reforzamiento del sentimiento de culpa y la responsabilidad individual, así como también una forma de vida ascética muy activamente volcada hacia el rechazo del mundo. ¿Pero por qué esta soledad era vivida con angustia? Weber muestra muy bien que lo mismo no sucede en otras partes del mundo donde prima el poder de otras religiones universales. La soledad con la que el hombre hindú asume su religión, y la falta de saber respecto de su propio destino, no parecerían ser vividas en los mismos términos fatalistas y angustiantes en los que vivía el cristiano reformado. Y esto es así aun cuando el grado de imposibilidad

con el que este tipo de hombre tenía que aprender a lidiar era algo muchísimo más taxativo y cerrado. Para el hombre hindú común su destino estaba ligado a la pertenencia a una casta de la cual no podía salirse ni siquiera con la muerte. De manera que Weber muestra que hay diferentes grados y modos de la imposibilidad que están social y culturalmente determinados. ¿Por qué el cristiano no se entregaba de lleno a la vida orgiástica y contemplativa del hombre hindú –para quien la salvación está jugada plenamente en el modo de vida individual, dentro del ritual que le corresponde, sin que nada pueda perderse ni solaparse? ¿Qué diferencia esencialmente al hombre occidental y su característico individualismo, sentido de la responsabilidad, del deber y la libertad de otras formas culturalmente posibles? A diferencia del hombre oriental, la falta de certeza y de garantías externas del calvinista común es experimentada con angustia porque es el efecto de una renuncia. Angustia que no haya certeza y medios que den seguridad *allí donde debería de haberlas*, allí donde en el pasado de la religión sí las había. La insistencia de esta demanda de saber y de garantías puesta en juego en el actuar típico del calvinista –una insistencia que está más allá de lo que afirma y contiene la propia doctrina– es *un* factor explicativo de la motivación subjetiva de su acción social. Lo que quisiéramos articular a continuación es la idea de que esta insistencia puesta en el actuar compulsivo presente en ciertas sectas protestantes se corresponde con la descripción freudiana del funcionamiento de la vida anímica del neurótico obsesivo. ¿Por qué podemos decir que la genealogía histórica del mismo superyó que origina la neurosis estaría directamente implicada en aquello que Weber describe como un rasgo característico de la racionalidad propiamente occidental?

### **3.1 La conciencia de culpa en la prescripción significativa para el actuar metódico de las sectas protestantes**

A continuación vamos a analizar algunos puntos centrales en los textos weberianos que nos van a permitir vincular su concepto de racionalidad con la función de subjetivación del superó freudiano. Para ello habremos de continuar centrándonos en la sociología de la religión, muy especialmente en el texto *EP*. Aquí la “pista” que hay que seguir para alcanzar esa articulación teórica es la noción weberiana, provisoria y entrecomillada, de “espíritu”. El análisis genealógico del sentido del deber y la culpa que afecta el comportamiento económico típico-ideal de los miembros que pertenecen a determinadas sectas religiosas es entendido aquí como *uno* de los componentes

singulares de la subjetividad occidental moderna. Este componente subjetivo es necesario para el desarrollo del “espíritu” del capitalismo, aunque no sea suficiente para la explicación del capitalismo como sistema económico, y esa es la verdadera novedad del ensayo *EP* de Weber. En su estudio preliminar a la traducción al español de *EP*, Joaquín Abellán afirma lo siguiente:

La denominación de “capitalista” con que Weber califica a este “espíritu” responde al hecho de que esa mentalidad encontró, según él, su forma más adecuada en la empresa capitalista moderna y porque se convirtió asimismo en el motor “mental” más adecuado a la misma. Pero Weber insiste repetidamente en que “espíritu” capitalista y sistema capitalista no son lo mismo, pues la mentalidad o actitud y el sistema de producción se comportan de forma relativamente independiente entre sí. El “espíritu” es, por tanto, una actitud, un *habitus*, es decir, una disposición psíquica del individuo que se manifiesta en sus pautas de comportamiento y en los criterios con los que organiza su vida [...] En este “espíritu capitalista” tipificado por Max Weber, el enriquecimiento es mucho más que la satisfacción de los intereses del individuo; es organizar toda la vida en torno al trabajo [...] Él considera que una mentalidad con estas características no es reflejo ni consecuencia del desarrollo económico capitalista, sino que más bien es este “espíritu capitalista” el que impulsa ese desarrollo. La pregunta que se hace Weber es de dónde procedía esa idea de que el individuo sintiera como un deber desarrollar una actividad dirigida al beneficio: ¿de dónde procedía esa idea de la entrega total, *irracional*, al trabajo, que es un elemento central de nuestro mundo capitalista? (Weber, 2012a, pp. 23, 26, 29 y 30)

El “espíritu” del capitalismo, en tanto objeto de estudio de *EP*, es entonces una mentalidad, una predisposición psíquica, un aspecto “interno” de la “personalidad” – nosotros mejor diríamos, de la subjetividad– que se pone en juego en el actuar “externo” porque condiciona la orientación significativa de la acción social. Es decir, es un elemento que determina directamente la propia valoración significativa de la acción. El “espíritu” que mueve a las acciones es el lugar de validación “interna” a partir del cual las acciones “externas” cobran sentido. Pero no un sentido genérico y universal, sino un sentido subjetivo específico y determinado. Este es el punto. El ejemplo concreto que utiliza Weber para mostrar esto es la motivación vinculada con el enriquecimiento económico. La diferencia cualitativa que diferencia al burgués occidental de otras formas de ser un “hombre exitoso y de poder” no pasa simplemente por el hecho de que el empresario capitalista considera al enriquecimiento económico un fin en sí mismo, esto es, como algo éticamente loable. Esa puede llegar a ser en todo caso una diferencia *interna* al cristianismo, cuando comparamos al católico o luterano con las otras sectas protestantes. Pero no es eso lo que caracteriza a ese componente de la subjetividad o



mentalidad que para Weber *en parte* diferencia al hombre occidental del oriental desde el punto de vista de la perspectiva de la evolución del proceso de racionalización de largo alcance. Porque de lo contrario el hombre occidental no se diferenciaría en casi nada, por ejemplo, del hombre chino para quien el afán de lucro es un fin en sí mismo, lógicamente algo querido y perseguido conscientemente desde los tiempos más remotos. La diferencia está en el afecto colocado en esta idea de valor por parte de aquel hombre subjetivamente “formateado” por la religión protestante. Es ese afecto el que transforma el mero interés económico, el afán de lucro como un fin en sí mismo (presente en otras culturas) en una demanda superyóica o imperativo interno que *obliga* al sujeto a las acciones que conducen a su enriquecimiento.

Por otra parte, nos interesa apenas dejar esbozado un tema que retomaremos en el capítulo siguiente. Es el tema del registro empírico, que se vincula con una cuestión teórico-metodológica muy importante de su propuesta sociológica. Nos importa destacar que no es para nada casual o aleatorio el hecho de que Weber, a la hora de definir, delimitándolo, su objeto de estudio –el “espíritu” del capitalismo- comience por recoger algunos fragmentos de “un documento inspirado en aquél espíritu, que contiene con clásica pureza lo que más directamente nos interesa” (Weber, 2011, p. 86). Y luego a seguir enumere algunas máximas del norteamericano Benjamín Franklin. Lo que quisiéramos apuntar es que lo que hace Weber con esas sentencias no es apenas subrayar su valor práctico, es decir, señalar su importancia para llevar a la práctica una ética que permita identificar a alguien con la imagen de un empresario con verdadero “espíritu capitalista”. Las máximas aquí no valen como indicadores empíricos de la ética capitalista por el valor concreto que tienen como máximas, es decir, por su valor *universal*. Sino que cobran valor heurístico por ser unos índices típico-ideales del modo como alguien *hablaría* cuando se encuentra *identificado* subjetivamente con la dignidad que confiere ese lugar de la enunciación. Un lugar de la enunciación que se torna ético para determinados individuos porque está dotado de una dignidad que les permite asumir su lugar en el mundo. De la misma manera que el valor heurístico de las doctrinas de las religiones que Weber estudia, lo que importa no es lo axiológico en sí, sino más bien señalar los puntos de identificación que le permiten al individuo poder ubicar su subjetividad, demarcarle cuál es su propio lugar en el mundo, o, de otro modo, cuál es su propio lugar dentro del discurso que configura las imágenes del mundo y de la vida que lo sostienen. De manera que la evidencia empírica que el sociólogo recoge

para su análisis y estudio está inscrita en el lenguaje. El “espíritu capitalista”, ante todo, habla. Afirma Weber respecto de los consejos de Franklin:

No hay duda de que en este documento **habla**, con su **peculiar estilo**, el “espíritu del capitalismo”, **pero no debe afirmarse que en el documento transcripto esté contenido todo cuanto debe entenderse por tal “espíritu”**. Insistamos todavía en este pasaje, cuya filosofía resume Kürnberger diciendo que “de las vacas se hace manteca y de los hombres dinero”, y veremos que lo característico de esta “filosofía de la avaricia” es [el **ideal del hombre honrado digno de crédito** y, sobre todo,] la idea de una obligación por parte del individuo frente al interés –reconocido como un fin en sí– de aumentar su capital. [Efectivamente, aquí Franklin no enseña una simple técnica vital, sino una “ética” **peculiar** cuya infracción constituye **no sólo una estupidez** sino un **olvido del deber**; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial. No sólo se enseña la “prudencia en los negocios” –cosa que no hay quien deje de proclamar–; es un verdadero *ethos* lo que se expresa, y justamente **en esta cualidad es como nos interesa**]. (Weber, 2011, p. 88. La negrita nos pertenece.)<sup>26</sup>

El “espíritu del capitalismo” habla pero lo que importa no es el registro de la comunicación necesaria para alcanzar el mutuo entendimiento con los otros, sino más bien el de la auto-justificación de un determinado modo de actuar (excluyendo al mismo tiempo otros posibles). ¿Cómo se habla a sí mismo típicamente un burgués liberal como Franklin? ¿Qué diría *típicamente* un empresario capitalista en esta o aquella situación? ¿Qué le respondería *idealmente* un obrero industrial sindicalizado? Pero también podemos pensar en otros ejemplos basados en otras investigaciones suyas que seguirían la misma lógica teórico-metodológica: ¿cómo respondería idealmente o típicamente un campesino del este y otro del oeste del río Elba frente a un aumento en el arrendamiento de la tierra que trabaja? Se va o se queda, ok. ¿Pero por qué?, ¿diciéndole qué cosa en la cara al terrateniente? ¿Por dónde pasa *su* dignidad? ¿Bajo qué investidura coloca su lugar de la enunciación? La pregunta de investigación que plantea Weber en *EP* en concreto para entender la evolución occidental del “espíritu capitalista” no apunta a poner de relieve el fenómeno de que el empresario capitalista considere el afán de lucro un fin en sí mismo. “La distinción no está, por tanto, en el grado de intensidad y desarrollo del ‘impulso’ adquisitivo. La *auri sacra fames* es tan antigua como la historia de la humanidad, en cuanto nos es conocida” (Weber, 2011, p. 96). Sino, más bien, intenta comprender ¿de qué manera y por qué pudo suceder que esa acción social que conduce al enriquecimiento haya podido *cambiar de sentido*, pasar de ser una fuente de *vergüenza* (mentalidad pre-moderna o tradicional) a tornarse un *deber* (mentalidad

---

<sup>26</sup> Lo insertado entre corchetes de esta y otras citas de *EP* son incorporaciones del texto de 1920, es decir, se corresponden con la segunda versión del ensayo.

capitalista moderna) que obliga? ¿Cómo se da esta transformación simbólica, cultural, de desconstrucción y rearticulación del sentido subjetivo puesto en la acción social que persigue el afán de lucro por el lucro mismo? A Weber le interesa pensar en concreto este cambio de sentido operado a lo largo de la historia del cristianismo, de pasar de ser un signo de blasfemia, una conducta marcada con una connotación significativa negativa o la vergüenza social, a ser el fundamento mismo de la moralidad occidental burguesa típica de la modernidad. Y ensaya una explicación causal posible para esta transformación significativa e histórica de largo alcance en Occidente mediante la exploración de la idea de *Beruf* que surge con la traducción luterana de la biblia. La pregunta de la investigación del ensayo de Max Weber es sorprendentemente diáfana en este punto.

Hemos de preguntarnos: ¿qué ideas fueron determinantes para que un tipo de conducción de vida (*Lebensführung*), sin más finalidad **aparente** que el enriquecimiento, fuese integrado en la categoría de “profesión”, ante la cual el individuo se sentía **obligado**? Pues esta “obligación” es justamente lo que suministra apoyo y base ética a la conducción de vida (*Lebensführung*) del empresario de “nuevo estilo” [...] [Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo: que] es posible “racionalizar” la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones. El “racionalismo” es un concepto histórico que encierra un mundo de contradicciones, y **necesitamos investigar de qué espíritu es hija aquella forma concreta del pensamiento y la vida “racionales” que dio origen a la idea de “profesión” y la dedicación abnegada (tan irracional, al parecer, desde el punto de vista del propio interés eudemonístico) al trabajo profesional**, que era y sigue siendo **uno** de los elementos característicos de **nuestra cultura** capitalista. Este elemento **irracional** que se esconde en éste y en todo concepto de “profesión” es precisamente lo que nos interesa. (Weber, 2011, pp. 113-114. La negrita nos pertenece)

El elemento irracional que se esconde detrás de la idea de profesión es el que posibilitó el cambio histórico en la valoración significativa del cristianismo sobre el enriquecimiento y la acumulación de riqueza, es decir, pasar de ser un valor negativo a uno positivo. Al mismo tiempo, y como efecto *no* deseado, es este cambio de sentido lo que explica *en parte* que el capitalismo moderno se haya erigido sobre las regiones de Occidente de fuerte adscripción religiosa al protestantismo. Porque solo allí pudo condescender, como los carriles de dos tranvías que se cruzan, la puesta en valor del trabajo sistemático cotidiano –y la satisfacción “ética” que eso canalizaba– con la sobreexplotación del trabajo y la acumulación de capital que el sistema capitalista necesitaba alcanzar para lograr la innovación y la expansión industrial y comercial de los siglos XVIII y XIX. Lo que él mismo reconoce como la novedad de su investigación

histórica es el *enfoque* que le da al problema y la delimitación de su objeto de estudio. Sin embargo, Weber no hace historia de las ideas o de los conceptos. Por eso la imputación causal que se puede hacer sobre el ámbito religioso, por *su* propia influencia para establecer ese cambio de sentido, no puede estar basada principalmente en las doctrinas, consejos o recomendaciones explícitas de los reformadores.

Es natural que no nos interese<sup>27</sup>, por ejemplo, lo que de un modo teórico y oficial se enseñaba en los compendios morales de la época –a pesar del evidente alcance práctico que poseían por la influencia de la disciplina eclesiástica, la cura de almas y la predicación–, sino algo totalmente distinto [indagar **cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad] que marcaron orientaciones para la conducción de vida (*Lebensführung*) y mantuvieron dentro de ellas al individuo. (Weber, 2011, p. 141. La negrita nos pertenece)**

El elemento irracional que se esconde detrás de la idea de profesión o *Beruf* está vinculado con la satisfacción de ciertos impulsos psicológicos<sup>28</sup>. Y eso es lo que a Weber le interesaba poder entender, como él mismo lo afirma en las citas anteriores. El material discursivo analizado por Weber para rastrear ese cambio de sentido operado a lo largo de la historia importaba en la medida en que podía cristalizar de manera típica los puntos de deconstrucción y rearticulación simbólica más significativos para llegar a la realidad que él estaba queriendo conceptualizar. Esa realidad que Weber quiere conocer es, como hemos visto, el mundo social y cultural occidental moderno organizado *en parte* a partir de los efectos de una valorización del trabajo que es de tipo existencial. Esa valorización propiamente occidental de la actividad laboral tiene una raíz explicativa en la historia de la palabra alemana *Beruf*, que contiene conjuntamente la idea de vocación, como llamamiento interior trascendental, y la de profesión, como el trabajo especializado rutinario dentro de las distintas ramas de la actividad económica. De modo que la importancia concreta, por ejemplo, de la doctrina de la predestinación reside no en la doctrina en sí misma, sino en la influencia que ejerce para orientar el modo de conducción y de sentir la vida típica del protestante “aun allí donde ya el dogma había perdido su vigencia” (Weber, 2011, p. 150). Asimismo, y como Weber lo

---

<sup>27</sup> Nuevamente aquí vale la pena citar la nota a pie de página de Weber, incluida en la versión de 1920.

“[Es sensible que esto no haya sido reconocido en todas las discusiones en torno a esta cuestión. Tanto Sombart como Bretano citan siempre los escritos éticos (especialmente los que han conocido a través mío) como codificaciones de reglas de vida, sin preguntarse jamás a cuáles de éstas eran dadas las primas de la salvación, únicas eficaces desde el punto de vista psicológico.]” (Weber, 2011, p. 141)

<sup>28</sup> Recordemos las palabras de Weber de la nota a pie de página anterior, contra Bretano y Sombart, en cuanto a lo decisivo de la “eficacia psicológica” de los bienes de salvación.

menciona en una de las citas anteriores, no debemos afirmar que en el documento que transcribe las palabras de Franklin, ni en cualquiera de los documentos religiosos analizados, esté contenido *todo* cuanto debe entenderse por tal “espíritu” o por “ética” protestante. El “impulso psicológico” que a Weber le interesaba poder comprender no se deduce *directamente* de los textos escritos, sino del sentido de la propia acción y sus efectos. Encontramos una particular semejanza con la práctica del psicoanálisis en este punto.

La afinación de la escucha requerida para ser un psicoanalista se asemeja a la advertencia teórico-metodológica de Weber de la que venimos hablando. Cuando por ejemplo un analista puede identificar que alguien suele hablar quejándose de algo en concreto, pero al mismo tiempo justificando su inocencia y victimizándose por eso de manera insistente y circular, es altamente probable que entienda que está delante de una estructuración de la vida anímica de tipo neurótica<sup>29</sup>. Es decir, va a poder identificar que lo que mueve y organiza el discurso de ese individuo es una estructura neurótica –más allá del contenido en concreto de lo que diga. Lo que desde el punto de vista del análisis del discurso del paciente, en el nivel de la constitución simbólica de la subjetividad, puede ser el índice adecuado para la detección de una neurosis no son los contenidos de sentido concretos de ese discurso, sino la forma que tiene de asumir una posición en su discurso. El neurótico se posiciona subjetivamente en el discurso de un modo que es propiamente neurótico, y ese es un primer dato altamente relevante para el establecimiento del análisis. En el primer momento de un análisis lo que al psicoanalista le importa escuchar no es tanto el contenido de lo dicho, sino la posición subjetiva que esa persona asume respecto de sus propias palabras (quejas, angustias, desavenencias con los otros, etc.). Pero volvamos a los protestantes.

Lo que a Weber le interesaba poder conocer era entonces el efecto en la conducta de determinadas creencias religiosas, es decir, el modo de “actuarlas”. Pero el modo de actuar las creencias no puede ser explicado exclusivamente por esas mismas creencias, sino que es necesario además analizar la forma de apropiación individual

---

<sup>29</sup> Evidentemente que este solo gesto en la escucha del psicoanalista no alcanza para diagnosticar una neurosis. Estamos apenas esbozando una caricatura del trabajo psicoanalítico mínimo e indispensable entre paciente y analista que sería necesario atravesar para poder establecer las grandes coordenadas de un análisis, con el solo objetivo de servir de comparación con lo que estamos analizando en Weber. Hay una conexión y equivalencia entre lo que Weber propone a nivel metodológico (respecto del trabajo comprensivo de la sociología) y lo que el psicoanálisis establece como principio organizador de la práctica analítica (respecto de la escucha del psicoanalista), entre lo que un documento o un sujeto dice, por un lado, y la posición que el sujeto asume delante de eso mismo que dice, por otro.

subjetiva a partir de la cual esas determinadas creencias pueden tornarse ideas de valor que orientan la acción. Ello supone no solamente conocer las creencias o los dogmas racionalmente articulados, sino también el de un elemento que Weber califica de “irracional”. Pero por la propia naturaleza irracional del elemento o fenómeno que está queriendo conocer el dogma es necesario pero al mismo tiempo no alcanza a explicarlo. Este fenómeno en cuestión podría además manifestarse a través de una conducta que no tenga por base una creencia o un dogma evidente, sino el hábito de una otra práctica. Es el caso de la circunstancia del desaparecimiento de la confesión privada y los efectos que tiene para el desarrollo de la acción práctica y del modo de sentir la vida del cristiano reformado. Aquí no hay un texto que se pueda “leer” en la acción, sino más bien lo que habría que poder hacer es identificar el efecto que produce en la conducta la falta de ese recurso. Sin embargo, cuando Weber llama la atención sobre el efecto típico-ideal de ese desaparecimiento del recurso *abreactivo* de la confesión privada en el cristiano reformado utiliza un recurso igualmente literario para graficarlo.

Quien quiera darse cuenta de los específicos efectos de esta atmósfera peculiar, vea en el libro más leído de toda la literatura puritana: *The Pilgrim's Progress*, de Bunyan, la descripción de la conducta de *Christians*, cuando, dándose cuenta de que está en la “ciudad de la corrupción”, y habiendo oído el llamamiento de Dios que le ordena emprender inmediatamente la peregrinación a la ciudad celestial, rechaza la compañía de su mujer y sus hijos y, tapándose los oídos, va gritando a campo traviesa: *life, eternal life!* [...] Es un temor ante la muerte y el más allá, idéntico al que se encuentra en Alfonso de Ligorio, descrito por Döllinger, pero que ahora es sentido por todos de modo penetrante, profundamente alejado del espíritu de orgullosa mundanalidad de que dio muestra Maquiavelo en su elogio de aquellos ciudadanos florentinos para quienes –en lucha con el papa y la excomunicación– “el amor a la ciudad natal estaba por encima del temor por la salvación de su alma”; [...] Ahora bien, los efectos de esta angustia son esencialmente distintos en Alfonso de Ligorio [católico] y en Bunyan [bautista]: **la misma angustia que impulsa al primero a rebajarse ante límites inconcebibles estimula al segundo a una lucha incansable y sistemática con la vida. ¿De dónde viene esta diferencia?** (Weber, 2011, p. 152. Las aclaraciones entre corchetes y la negrita nos pertenecen.)

El individualismo del protestante, que surge de la falta de garantías respecto de los bienes de salvación, y del poder autoritario de la tutela eclesiástica es un “individualismo desilusionado y pesimista” (Weber, 2011, p. 150). Es una forma de individualismo que no es cualquier otra, que es diferente de la del hombre hindú o chino. Es una forma de individualismo que además angustia. Y la manera de gestionar esta angustia es completamente distinta para el católico o el protestante luterano, y el calvinista. ¿De dónde viene esta diferencia? La soledad y la angustia que se le plantean

al hombre calvinista no pueden compensarse por la vía de la pertenencia a la comunidad de religión, por ejemplo, a través de la conducta ética. Ya hemos mencionado en otro capítulo que el deber cristiano de “amar al prójimo” era para el calvinista un ideal que podía ser “flexibilizado” en aras de priorizar las acciones guiadas por la relación directa con Dios. Esto conduce a una forma de individualismo que es evidente en su modo peculiar de manejarse en la vida. Sin embargo, esta forma de individualismo no es un puro egoísmo de estricto desinterés por el otro, sino el resultado de una peculiar valorización ética sobre el trabajo. Ahora bien, lo que verdaderamente eleva el trabajo cotidiano a la dignidad ética y favorece el desarrollo de esa forma de individualismo característicamente protestante no es la adecuación a los preceptos éticos provenientes del dogma, sino la satisfacción encontrada en la descarga del afecto de la angustia generada por la imposibilidad del hombre común de conformarse con el único criterio que según Calvino determinaría su estado de gracia: el recurso constante al autotestimonio de la fe. En cambio, no pudiendo este solo recurso funcionar como un medio abreactivo adecuado, el trabajo profesional fue el modo en que el protestante pudo investirse a sí mismo como el responsable de cierto control sobre esa falta de saber que lo atormentara. Además de deber actuar *como si* fuera un elegido por la gracia divina, el protestante podía ahuyentar la duda y conseguir seguridad para sí mismo a través del trabajo profesional sistemático.

La razón de que fuera posible considerar de este modo el trabajo profesional **[como un medio adecuado para “reaccionar”<sup>30</sup> contra la angustia religiosa]** se apoya en ciertas hondas características del sentir religioso fomentado por las iglesias reformadas, cuya manifestación más clara (de rotunda oposición al luteranismo) está en la doctrina sobre la naturaleza de la fe justificadora [...] Las buenas obras [incluyendo principalmente al trabajo profesional] [constituyen un medio técnico no para comprobar la bienaventuranza, sino **para desprenderse de la angustia por la bienaventuranza.**]<sup>31</sup> (Weber, 2011, pp. 160, 164. La negrita nos pertenece)

De esta manera el trabajo profano podía al mismo tiempo conjugar una acción ética, el actuar querido por Dios para elevación de su propia gracia, con una satisfacción pulsional peculiar vinculada con la igualmente peculiar angustia con la que el cristiano calvinista vivía su religión. La posibilidad de elevar el trabajo mundano a una *ética* que

---

<sup>30</sup> Weber utiliza nuevamente aquí el término freudiano “abreagieren”.

<sup>31</sup> La traducción de Joaquín Abellán de este agregado de Weber de 1920 es ligeramente diferente, pero va en el mismo sentido que la traducción de FCE que citamos:

“No son los medios técnicos para comprar la salvación, sino para liberarse del miedo acerca de la salvación”. (Weber, 2012a, p. 322)

organizaba la vida no se derivaba del mérito para la obediencia a los solos preceptos divinos –por ejemplo, el “mantente en tu profesión”–, sino de la circunstancia de que en la práctica pudiera atender masivamente a esta otra satisfacción. Por lo tanto, lo que desde el innovador punto de vista teórico y metodológico de Weber importaba destacar de la “ética” protestante es el hecho de que con su particular modo de valorar espiritualmente al trabajo diario en la profesión satisfacía unos determinados impulsos psicológicos. Es esa satisfacción la que explicaría causalmente la compulsión o “predisposición estructural” del protestante a ejercer un trabajo mundano sistemático. Weber utiliza otra expresión importante para explicar este fenómeno, el de “premios psicológicos”<sup>32</sup>. En la última respuesta dirigida a los primeros críticos de *EP*, Karl Fischer y Felix Rachfahl, publicada en el *Archiv*<sup>33</sup> en el año 1910, Weber afirma que es evidente que otras corrientes dentro del cristianismo también ponían al trabajo en un lugar sagrado. “Pero, ¿de qué sirve si (como en el luteranismo) no se ofrecen *premios psicológicos* en estas enseñanzas teóricas a fin de ser practicadas con metódica consistencia?” (Weber, 2011, p. 483). De manera que la repetición sistemática de la conducta laboral en la vida cotidiana propia de la “ética” protestante puede llegar a consolidar un modo particular de *vida* porque la religión la recompensa con unos determinados premios psicológicos. Esta forma propia del puritanismo de valoración ética del trabajo profesional sería a la vez *uno* de los componentes fundamentales del “espíritu” del capitalismo moderno.

Cuando Weber se aboca a ampliar su descripción del “espíritu del capitalismo”, presente en las palabras de Franklin, destaca que la “ética” capitalista depende de dos cosas que deben darse en paralelo: por un lado, de la apropiación de ciertas máximas que conducen al enriquecimiento, y, por el otro, de la exigencia que prohíbe el consumo de los frutos derivados de ese trabajo. Aquí el sentido ético que adquiere el afán de lucro por el afán mismo supone una prohibición, una inhibición de los impulsos que pudieran generar su gasto o utilización. Para que el enriquecimiento como un fin en sí mismo se torne un valor ético debe operar con fuerza esta interpelación, esta prohibición en el acceso a la ganancia que conduce, de manera indirecta y “no deseada”, a la acumulación de capital y al ahorro familiar.

---

<sup>32</sup> Un análisis más detallado y riguroso de este concepto, en la versión alemana del ensayo, se encuentra en la tesis doctoral de Pissardo (2018).

<sup>33</sup> Utilizamos la traducción de Gil Villegas de estas cuatro respuestas de Weber de la edición de *EP* de FCE de 2011. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 25, 1907, pp. 243-249; 26, 1908, pp. 275-283; vol. 30, 1910, pp. 176-202; vol. 31, núm. 2, 1910, pp. 554-599.



[...] hay aquí algo más que la simple envoltura de máximas puramente egocéntricas. Es que, además el *summum bonum* de esta “ética” consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de un punto de vista utilitario o eudemonista, tan puramente imaginado como un fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional<sup>34</sup> frente a la “felicidad” o utilidad del individuo en particular. La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. (Weber, 2011, p. 90)

Para que el lucro se convirtiera en una actividad orientada a la consumación de un fin ético no alcanzaba la prédica a favor del dinero, sino que era necesaria la operación de un corte, de una resignación real sobre la ganancia. Por su parte, la satisfacción alcanzada por quien conduce su vida de manera práctica bajo los preceptos ejemplificados en las palabras de Franklin no es de carácter económica (en el sentido usual del término). La investigación de Weber muestra que el “espíritu capitalista” presente ya en las sectas protestantes no se orienta solo a satisfacer intereses económicos, sino que promueve una forma de alivio de algo más estructural: una satisfacción de carácter “ético” –que habremos de seguir entrecomillando. Pero el enriquecimiento que para el cristiano reformado, y para todo aquel que haya “secularizado su ética” a partir de aquella religión, puede tener un valor “ético” no es

---

<sup>34</sup> En la versión de 1920 Weber agrega aquí la siguiente nota a pie de página:

“Bretano, *op. cit.* (pp. 125 y 127, nota 1), convierte esta observación en motivo de críticas de nuestros ulteriores razonamientos sobre la ‘racionalización y disciplina’ que el ascetismo intramundano (*innerweltliche Askese*) impuso al hombre: una ‘racionalización’ para una ‘conducción de vida irracional’ (*eine ‘irrationalen Lebensführung’*). Y, en efecto, así es. **Lo ‘irracional’ no es algo sustantivo sino en relación con un determinado punto de vista ‘racional’**. Para el irreligioso, toda conducción de vida (*Lebensführung*) religiosa es irracional, como lo es toda conducción de vida ascética (*jede asketische Lebensführung*) para el hedonista, aun cuando, con el criterio de un valor supremo, sea una ‘racionalización’. **Si este trabajo nuestro sirve para algo lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo ‘racional’**” (Weber, 2011, p. 90. La negrita nos pertenece).

Pero no hace falta llegar al ejemplo que da Weber, del irreligioso, para entender que la valoración de lo que es irracional está siempre remitido a un punto de vista de lo que es lo racional, previamente establecido. De hecho toda la explicación de *EP* descansa en una diferencia de valoración ética sobre el enriquecimiento al interior del cristianismo que es altamente gráfica de ello. Afirma Weber de aquella ética capitalista derivada de una forma de conducción de la vida basada en las máximas de Franklin:

“‘Nada’ de su riqueza lo tiene para su persona; solo posee el sentimiento irracional de ‘cumplir bienamente en su profesión’. Pero esto es precisamente lo que el hombre precapitalista considera tan inconcebible y misterioso, tan sucio y despreciable. Que alguien pase su vida trabajando, guiado por la sola idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero, sólo le parece explicable como producto de instintos perversos, de la *auri sacra fames*.” (Weber, 2011, p. 108).

simplemente el enriquecimiento en sí mismo, sino, en todo caso, el que se deriva del trabajo incesante y sistemático en la profesión. La valorización del lucro como algo positivo, como un fin en sí mismo, existiría para Weber en otras latitudes del planeta y desde los tiempos más recónditos. Era el caso, por ejemplo, del mandarín chino. La diferencia típica a este respecto entre el mandarín chino y el burgués occidental es la siguiente: si para el primero el enriquecimiento era un fin en sí mismo *bueno*, deseable, atractivo, etc., para el segundo era un fin en sí mismo *obligatorio*. Sin embargo, para el hombre occidental no habría sido siempre así. Según el pensamiento tradicionalista del pasado de Occidente el sentido de ese enriquecimiento como un valor en sí mismo era algo mal visto y Weber estudia entonces ese pasaje histórico en la valoración significativa dada a la acumulación al interior del cristianismo. La clave de ese pasaje, como lo hemos mencionado ya, estaba en la justificación de la riqueza como efecto o fruto del trabajo diario profesional. La idea de profesión o *Beruf* hacía de articulador simbólico fundamental para operar ese cambio de sentido en la valorización social y cultural del trabajo diario al interior del cristianismo, de ser una conducta necesaria para la sobrevivencia económica y material a una conducta ética porque querida por Dios. *Pero el efecto verdaderamente “ético” estaba en la renuncia al disfrute (pecaminoso) del propio producto del trabajo profesional (ético)*. La dignidad del cristiano reformado pasaba por su renuncia al disfrute, pero no a cualquier disfrute, sino *al derivado del fruto de su conducta ética*. Es la particularidad de esta renuncia “ética”, el sentido del deber y la fuerza afectiva que la moviliza lo que establece igualmente un índice posible de comparación con los trastornos de la vida anímica de aquellos pacientes que Freud diagnosticaba con esa “enfermedad del alma” llamada neurosis. Vamos a abordar este paralelismo en la sección siguiente. Pero quisiéramos antes de eso poner el siguiente ejemplo, un tanto anacrónico tal vez: el empresario que se conduce en la vida con verdadero “espíritu capitalista” es aquel que *podría* andar en un VMW y a pesar de eso *decide* seguir manejando su primer Fiat Uno. El “premio psicológico” se activaba cuando el individuo podía resignar apropiarse de los resultados (externos) de su conducta ética (interna). En la realidad concreta esta diferencia con el cristiano medieval es más que evidente. La práctica del ascetismo en el mundo es mucho más desafiadora que la practicada por el antiguo monje, alejado del mundo, protegido de “la carne” dentro del monasterio. La posibilidad de alcanzar con éxito vivir bajo el *dominio*

*de este ideal*<sup>35</sup> ascético dentro del claustro es algo más viable que cuando su exigencia se traslada a la vida cotidiana, a los diferentes ámbitos de la vida social –familiar, social, artístico, cultural, etc.–, es decir, a lugares que *sistemáticamente* ofrecen oportunidades interesantes para el disfrute y el “placer no productivo”.

¿Es el calvinista, en este sentido, un individuo “más ético” que el católico o el luterano? ¿Le da “más valor” al trabajo que los otros? No exactamente. Weber sí demuestra que aquél forja su personalidad ética de un modo más adecuado a las necesidades de desarrollo de la moderna organización del sistema económico capitalista. Pero no porque el primero le dé más valor al trabajo que los segundos, sino porque para el protestante cumplir con el deber profesional tiene un sentido “extra ético”. Supone una compensación pulsional, un “premio psicológico”, un plus de ganancia que pasa por la obtención de un alivio momentáneo delante de la angustia generada por el conflicto existencial que lo atraviesa. Un conflicto existencial entre lo que sabe irremediabilmente (el decreto de la predestinación) y lo que desearía poder no querer saber (cuál será su propio destino). El cristiano calvinista desearía no querer saber lo que ya sabe –que es que no puede saber sobre su destino–, y, sin embargo, quiere. Lo que insiste es ese seguir queriendo saber algo que desearía poder no querer saber. Esta es la verdadera fuente interior del tormento y la angustia que lo caracterizan. ¿Por qué? Porque cuando el calvinista quiere saber cuál será su destino la respuesta que se le puede dar dogmáticamente es el decreto de la predestinación. Entonces la única salida para poder aguantarlo es inventarse una manera de barrar esa pulsión de conocimiento, es decir, crearse un modo que le permita no querer saber. Lo que tiene que resolver, entonces, es cómo hacer para poder no querer saber lo que ya sabe. ¡Un conflicto existencial radicalmente opuesto al socrático “solo sé que no sé nada”, que diera nacimiento a la filosofía griega, sobre el que se apoyaría además la racionalidad de la Ilustración! El problema del protestante no es que no sabe nada, sino lo contrario: sabe demasiado. El modo en que el puritano se las arregló con su angustia, la manera en la que momentáneamente podía dejar de querer saber lo más obvio y evidente –que es que solo Dios lo sabe– fue volcarse al trabajo profesional. Ese fue el modo en que pudo solapar su demanda pulsional de saber que insiste. Esa fue la vía para materializar parcialmente su deseo de no querer saber un saber-imposible, sustituyendo así el valor

---

<sup>35</sup> Este es el sentido que debemos darle a la tesis que indica que el largo proceso de racionalización occidental está vinculado con el “dominio del mundo”. Seguimos debatiendo con la lectura clásica de Schluchter.

simbólico del saber absoluto de la voluntad divina por determinados signos de la bienaventuranza en la vida intramundana. La circularidad de su conflicto existencial lo lleva a la compulsión al trabajo porque este es un problema que no tiene solución.

¿Qué consecuencias tiene este sintomático saber-hacer con la angustia del puritano para la estructuración de la subjetividad moderna occidental? La herencia cristiana que Weber destaca con especial importancia para la vida moderna, cocinada en las calderas de la Iglesia reformada, es el ideal social y cultural, ya no de la “actividad”, sino del “hombre” profesional. El pasaje del valor en sí mismo del deber *hacer* un trabajo sistemático y cotidiano al de deber *ser* un hombre profesional. Pero hay algo más. Aquí el ideal del hombre profesional heredado no es apenas un modelo de la virtud –es decir, algo deseable, querible, preferible, etc.–, puesto que contiene la contracara obscena de lo que Freud describe en su concepto del superyó: un mandato que pone en juego el sentido de la dignidad de la condición humana. “El puritano quiso ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo” (Weber, 2011, p. 247). Para la vida moderna occidental ser un hombre profesional es una obligación puesto que confiere valor y autoestima –léase: virtud–, pero *además*, de no serlo, la imagen de sí cae en la depreciación más humillante que uno pueda imaginar. Algo así como decir “al hombre moderno le toca ser un hombre profesional, tener una profesión en la que pueda dignificarse como ser humano; caso contrario, su vida vale lo mismo que la misma basura” (pudiéndose reemplazar “basura” por otros términos bastante más groseros).

Ya hemos dicho que la demanda divina de cumplimiento para con el mandato que obliga a los sujetos a encarar de manera profesional la actividad laboral y el enriquecimiento económico realizaba internamente una satisfacción ética. Esta satisfacción ética era satisfactoria porque aliviaba momentáneamente de la angustia y la inseguridad generadas por la falta de control sobre el destino. Y ya hemos mencionado también que este efecto de satisfacción ética –es decir, el sentimiento de alivio, de tarea cumplida– se daba al momento de renunciar disfrutar de los resultados exitosos del propio mérito individual. (Aunque tomando nota de los resultados exitosos como “signos” de bienaventuranza). En ese sentido, afirma Weber (2011, p. 236), el protestantismo suponía un freno al consumo en el marco de la economía “real”, al mismo tiempo en que en el plano de las ideas generaba la fórmula necesaria para justificar psicológicamente la aspiración a la riqueza que el tradicionalismo condenaba. Acaba operando entonces un dislocamiento en la connotación negativa del sentido del afán de lucro del pasado, haciendo que ahora no sea el lucro racional sino el uso

irracional de la riqueza lo que se condenara éticamente. Pero esa raíz ética del protestantismo, que es funcional al desarrollo de la mentalidad o del “espíritu capitalista”, fue gradualmente desapareciendo hasta secarse por completo en la actualidad. “Estos ideales de vida fracasaron al no poder resistir la dura prueba de las ‘tentaciones de la riqueza’, bien conocidas por los mismos puritanos (Weber, 2011, p. 240). El ascetismo intramundano acabará cediendo a consideraciones utilitaristas, mismo destino que el anterior tipo de ascetismo monacal medieval que lo precediera. Y las exigencias ético-pulsionales de los antiguos conflictos existenciales puestas en juego en el trabajo profesional pasaron luego a repercutir con una intensidad mucho más baja. Seguirán siendo una clave ya no del desarrollo de toda una personalidad ética, sino apenas un elemento importante para el forjamiento de la “conciencia tranquila”.

Lo que esta época del siglo XVII legó como herencia a su sucesora utilitaria fue la exigencia de una conciencia buena (podríamos decir, farisaicamente buena) en materia de enriquecimiento, con tal de que éste se realizase en formas legales. Desapareció todo resto de *Deo placere vix potest* y nació el *ethos* profesional burgués. El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro si poseía la conciencia de hallarse en estado de gracia y de sentirse visiblemente bendecido por Dios, a condición de que se moviese siempre dentro de los límites de la corrección formal, que su conducta ética fuese intachable y no hiciese uso inconveniente de sus riquezas. Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para con el trabajo, considerados por ellos como un fin de la vida querido por Dios; y, por otra parte, tenía la seguridad tranquilizadora de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especialísima de la Providencia Divina, que, por medio de estas diferencias y del particularismo de la gracia, persigue finalidades ocultas, desconocidas para nosotros. (Weber, 2011, p. 243)

Ahora es momento de desarrollar una explicación para entender cómo se da ese movimiento de surgimiento, despliegue y declino de ciertos ideales constitutivos de la significación simbólica y cultural de la “personalidad ética” con la ayuda de algunos textos de Freud. Aquí nos interesa ante todo poder pensar la fuerza de ese componente superyóico de la subjetividad que hemos dicho que forma parte del problema antropológico al cual responde el proceso de racionalización típicamente occidental. La importancia del cambio de sentido operado históricamente alrededor del valor simbólico adjudicado al trabajo profesional reside en el hecho de que gradualmente demarcará todo un “estilo de vida ético”, esto es, las coordenadas culturales por las que se orienta el ideal del yo de los individuos en la modernidad occidental.

### 3.2 La genealogía del superyó desde la teoría psicoanalítica freudiana y su función cultural

En general puede decirse que el descubrimiento del inconsciente freudiano es una pieza fundamental para conocer el funcionamiento de la vida psíquica por sus “efectos no deseados” –como diríamos con Weber– que el individuo aloja bajo la formación de síntomas, lapsus, olvidos, sueños, etc. La vida anímica de la psicología profunda freudiana es también un objeto de estudio, y una terapéutica, que apunta a lo incongruente, a las aporías de la vida, lo que el psicoanalista Norberto Rabinovich llama “las lágrimas de lo real”.

No llaman la atención las lágrimas en la cara de alguien que ha perdido un ser amado por muerte o abandono [...] Pero hay otras lágrimas que, aun cuando nos parecen naturales, no resultan fácilmente explicables: son las que surgen en situaciones de *intensa dicha*. Lágrimas que aparecen, por ejemplo, en el momento de un reencuentro largamente esperado, o cuando alguna prolongada y penosa búsqueda se ve coronada con éxito [...] *Estas lágrimas se presentan, entonces, como signos de algún desgarró ignorado en el seno mismo de una profunda experiencia de satisfacción*. Las llamaremos ‘lágrimas de lo real’. Las lágrimas de lo real [...] ponen de manifiesto la estructura bifronte (placer y sufrimiento) de aquello que Lacan ha definido y nombrado como ‘goce’. Constituye la meta final e ignorada en la búsqueda de satisfacción del ser hablante y, al mismo tiempo, se caracteriza por anunciarse bajo la forma de un oscuro peligro a la integridad del yo. (Rabinovich, 2020, p. 16. La cursiva nos pertenece.)

El psicoanálisis es en este punto un tipo de saber que apunta a explorar las profundidades de la vida anímica de hombres y mujeres para explicar conductas o efectos en la conducta y la vida que, a priori, no tendrían un sentido racional visiblemente claro. Inclusive, cuando no, un sentido paradójico y contradictorio respecto de las intenciones y deseos de la consciencia. Al igual que el problema de base de las teodiceas de la felicidad y el sufrimiento, analizado en los capítulos anteriores, el psicoanálisis también parte del presupuesto de la existencia de un *sinsentido* estructural entre el mérito y el destino de los hombres. Y hacia él se dirige para buscar elaborar una explicación que pueda valer como una compensación simbólica subjetiva significativa. Pero la experiencia psicoanalítica no se vincula con el descubrimiento de “algo” que ya estaba ahí “desde siempre”, sino con la creación de un discurso y de un saber práctico alrededor de una falta de sentido que en el hombre (ser mortal, sexuado y hablante) es estructural, es decir, universal.

Freud apeló a la investigación antropológica sobre determinadas tribus australianas y norteamericanas que practicaban el totemismo para explicar el origen de la religión y la eticidad en articulación con un complejo anímico antropológico universal: el complejo de Edipo. Por su parte, Weber demostró la influencia decisiva de las estructuras superyóicas a la hora de atribuir un sentido a la acción social a partir de un estudio histórico sobre las grandes religiones universales. Evidentemente que Freud va a trabajar bajo la hipótesis de la existencia del inconsciente a partir de la evidencia empírica de sus efectos, que son las formaciones inconscientes, y el tratamiento clínico de sus pacientes. Ese es el trabajo “fuerte” del psicoanálisis. Pero hay también la intención de ensayar una explicación psicoanalítica acerca de sus principales implicaciones históricas y culturales, y las marcas que eso deja en la socialización general particularmente para la civilización occidental. Esto está narrado en otro tipo de textos de Freud que son más “interdisciplinarios” –como diríamos hoy–, donde lo que se busca es un diálogo constructivo con disciplinas ajenas al psicoanálisis como, por ejemplo, la sociología, la teología o la antropología social, e inclusive la literatura y la mitología. Algunas de sus principales contribuciones a este respecto fueron: *Tótem y tabú*; *El malestar en la cultura*; *El porvenir de una ilusión*; *Psicología de las masas y análisis del yo*; *Moisés y la religión monoteísta*; *Inhibición, síntoma y angustia*, y otros textos más enfocados en la antropología social y la historia de las religiones.

*Tótem y tabú* (Freud, 1986) nos interesa especialmente porque es un trabajo que aporta las condiciones antropológicas de renuncia fundamentales para el acceso del hombre a la cultura: a *todas* las formas de la vida social y cultural, desde las más elementales a las más sofisticadas. Es un trabajo que reúne un conjunto de ensayos escritos entre los años 1912-1913 y tiene por finalidad ensayar una explicación desde el psicoanálisis para el origen de la religión y la moralidad, tomando como punto de referencia empírica cierto paralelismo entre las diversas expresiones arcaicas de la condición humana: el “salvaje”, el niño (de la actual civilización occidental) y el neurótico obsesivo. Sobre la palabra “arcaica” debemos hacer unas aclaraciones. En primer lugar, el valor que para el psicoanálisis tiene “lo arcaico” es enorme, y no debemos, por lo tanto, entender aquí que Freud esté escribiendo bajo los efectos de meros “juicios de valor”. Definitivamente no es afortunado llamar a los pueblos indígenas “salvajes”. Pero el punto central de su análisis de la “vida primitiva” no es la demarcación de un otro inferior, sino, todo lo contrario. La comparación con el “salvaje” y el niño no tienen como propósito señalar allí un déficit o una carencia

ontológica, sino poner en valor algo que, por cierto, tiene una vigencia extraordinaria en la propia "vida adulta del hombre civilizado" –ese mismo hombre que además muchas veces carece de la madurez anímica necesaria como para evitar caer en la neurosis. El objetivo es hilvanar ciertos puntos teóricos que den cuenta de un mismo núcleo traumático de la condición humana presente igualmente en el hombre de cultura de la actual civilización occidental. Lo que cambiaría es el modo de manifestación de ese mismo núcleo. Freud intenta mostrar aquí que los complejos antropológicos fundamentales del Edipo y la castración son la base que tienen en común todas las formas humanas de sociabilidad y de cultura, desde las de los “salvajes” hasta las del hombre europeo “civilizado”. Más aún, este conjunto de ensayos pone en evidencia la raíz de una misma herencia en común entre los pueblos primitivos y la civilización occidental moderna. Esa raíz en común heredada desde los pueblos originarios a la civilización actual es, como dijimos, la forma particular de tramitación del trauma edípico y sus consecuencias para la organización social. Esto aportaría *una* explicación posible y pertinente para el surgimiento de las religiones y la forma de eticidad dominante que encontramos en la historia de Occidente<sup>36</sup>. Lo que quisiéramos sostener aquí es que la explicación para el surgimiento de la religión y la ética, desde el psicoanálisis “interdisciplinario” de Freud que encontramos en este texto, es absolutamente compatible con –cuando no, complementaria de– la sociología comprensiva de Weber y su propia explicación para el mismo fenómeno. Este escrito freudiano, por el hecho de centrar sus hipótesis en el estudio de las comunidades primitivas, tiene un valor extra porque le aporta una pieza cronológicamente anterior a la historia de las religiones de Weber. Específicamente, al análisis de ese largo proceso de racionalización occidental que llega a su máximo esplendor con el advenimiento del cristianismo reformado. Al mismo tiempo en que aporta ciertos elementos para entender mejor los factores psíquicos que entraron en juego en el apelo a la magia típico de ese mundo medieval “encantado” del que nos habla Weber.

Freud toma apunte del trabajo de varios autores pero para nosotros es especialmente importante el aporte de dos de ellos: el psicólogo alemán Wilhelm Wundt<sup>37</sup>, y su obra prima, *Volkerpsychologie*; y el antropólogo social escocés James

---

<sup>36</sup> Las religiones que Freud menciona son básicamente el judaísmo y el cristianismo.

<sup>37</sup> Weber le dedica una crítica especial a este mismo autor, y a su concepto de “síntesis creativa” de su libro sobre lógica en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (Weber, 1985b). En *Tótem y tabú* Freud también se distancia del abordaje metodológico de este científico, a pesar de que toma como referencia otras de sus obras.



George Frazer, en particular su libro *Totemism and Exogamy*. Hemos dicho ya que este trabajo ensaya una explicación desde el psicoanálisis para inteligir las condiciones psíquicas y emocionales subjetivas que fueron necesarias para erigir las instituciones religiosas y sociales que ordenan y organizan la vida colectiva. Ubica en el totemismo la primera de estas instituciones religiosas y sociales. Siendo que, en una cadena evolutiva de desarrollo posterior –en un sentido no “evolucionista”, sino más bien vinculado con cierto movimiento histórico progresivo de despliegue, auge, declino, sedimentación y reactualización de un “mismo” problema psíquico-anímico– el totemismo aportará las condiciones necesarias para el posterior surgimiento de las religiones y la eticidad propias de Occidente. Las leyes antropológicas fundamentales que posibilitan la vida de las organizaciones sociales y religiosas más básicas, por las que el ser humano adquiere sentido de pertenencia grupal y las coordenadas necesarias para saber cuál es su lugar dentro del universo simbólico-cultural al que refiere su propia existencia, son dos: la prohibición del incesto (que deriva en la exogamia) y la prohibición del parricidio (que coincide con una forma de identificación con el semejante que da lugar a la hermandad simbólica o cultural). Incorporar estas leyes es vital para el acceso del hombre a las organizaciones sociales. En el ámbito de la psicología individual esta incorporación supone, asimismo, una superación práctica o el aprendizaje de alguna forma de gestionar la frustración derivada de aquella renuncia pulsional sobre los primeros objetos incestuosos y de agresividad. Esta renuncia pulsional es asimismo un requisito para poder conquistar luego una ganancia de placer en el orden simbólico o cultural. La forma de lidiar con aquella renuncia pulsional arcaica representa el saber-hacer necesario para el entierro saludable de los complejos edípico y de castración. Podríamos decir entonces que superar el complejo edípico representaría en el “salvaje” un problema *real*; en el niño pequeño, un problema de *maduración* en el marco de una herencia cultural y evolutiva precisa; y en el neurótico, un problema inacabado y *persistente* en el inconsciente reprimido (residual, pero activamente desplazado hacia los síntomas).

Desde el punto de vista filogenético la prohibición del incesto del complejo edípico quedaría establecida en el ser humano por la misma organización totémica, es decir, por las restricciones sexuales derivadas de la pertenencia a un cierto tótem. No sería, por lo tanto, una prohibición enfocada de manera directa o exclusiva en la madre o las hermanas naturales, sino en un conjunto más amplio de mujeres donde aquéllas quedarían incluidas. La pertenencia al tótem sustituye la familia real o los lazos de

consanguineidad por la familia de pertenencia social o cultural. El linaje totémico de los pueblos “salvajes” sería equivalente en este punto a la hermandad dentro de la iglesia para el caso de las religiones de salvación occidentales. Pero si la prohibición al incesto es ya un producto de la organización social totémica debería de haber otra prohibición anterior que explique el surgimiento mismo del totemismo. La hipótesis de Freud es que la organización social totémica se derivaría de la vigencia necesariamente anterior del tabú que recae sobre un animal sobreestimado, y que luego veremos que coincide con la prohibición de matar al padre (parricidio).

¿Cuál es la relación entre el totemismo y el tabú? Freud suscribe las palabras de Wundt cuando afirma que el tabú sería el código legal no escrito más antiguo de toda la humanidad (Freud, 1986, p. 27). La hipótesis de Freud es que el tabú tendría la misma razón de ser que las posteriores restricciones religiosas y morales (que llegan hasta el ciego y compulsivo “imperativo categórico” kantiano). Por lo tanto, echar luz sobre la motivación humana más arcaica que está por detrás de su adscripción al tabú aportaría igualmente una explicación para los motivos por los cuales el ser humano habría luego creado las instituciones religiosas y la moralidad. Antes de adentrarse en esta tarea repara en el hecho de que el horror y la fuerza inhibitoria de los pueblos “salvajes” frente al tabú que recae sobre determinados objetos o acciones serían directamente proporcionales a su deseo y anhelo. Nada que no sea pulsionalmente intenso requeriría de una fuerza inhibitoria y de una punición tan exacerbada como lo es el caso de las limitaciones derivadas de la vigencia de ciertos tabúes sociales. La relación con el objeto sobre el que recae el tabú es, por lo tanto, estructuralmente ambivalente: de deseo y prohibición. Solo que apenas la prohibición sería accesible a la consciencia mientras que el deseo permanecería en el inconsciente reprimido.

En el neurótico obsesivo habría una falla en la forma de esta renuncia a los primeros objetos parentales. Y la demanda de placer, al no poder ser totalmente sofocada, permanecería activa en el inconsciente. De manera que el síntoma típico-ideal del neurótico obsesivo, que es el ubicuo sentimiento de temor/horror//peligro que padece al entrar en contacto con ciertos objetos o situaciones, que aparentemente no deberían requerir de una defensa tan exacerbada, respondería a una necesidad de alcanzar cierto control sobre esta prohibición o inhibición de la moción pulsional incestuosa que insiste en demandarle al yo satisfacción. El yo del neurótico puede así ser visto como una suerte de funcionario diplomático. A través del desarrollo de los síntomas puede alcanzar un acuerdo de compromiso que satisfaga igualmente tanto la

ley fundamental de la represión como la demanda de la pulsión. Por un lado satisface parcialmente la demanda pulsional que recae sobre los primeros objetos de deseo parentales, que insiste en su tendencia a franquear las barreras de lo inconsciente reprimido (donde no puede quedar totalmente bien alojada); por el otro, satisface las obligaciones sociales y culturales que le exigen renunciar a dichos objetos. En el síntoma neurótico el yo *desplaza* pero al mismo tiempo *contiene* de un modo “enmascarado” esta prohibición sobre los objetos incestuosos. Por tal motivo puede decirse que delante del síntoma el sujeto neurótico se encuentra siempre dividido. Por un lado, el síntoma satisface una cierta función de la vida anímica porque genera un alivio psíquico al permitir la descarga parcial del afecto de la pulsión; pero, por otro, genera un conflicto para el propio yo que ahora tiene que aprender a lidiar en la realidad exterior con una prohibición sustitutiva constantemente desplazada. Los objetos y las acciones sobre las que recae el temor del neurótico obsesivo son, como dice Freud, subrogados o sustitutos para lo prohibido. De manera que por ejemplo la persistencia en evitar entrar en contacto con determinados objetos o situaciones (el síntoma típico del neurótico obsesivo) actúa un manejo y control sobre la prohibición que a nivel del mecanismo psíquico de represión primaria inconsciente es inconsistente. Y cuanto más intensa es la demanda pulsional a franquear dicha prohibición, más se exageran los mecanismos externos de control e inhibición. Este choque de fuerzas anímicas en conflicto generaría la necesidad de una descarga y eso es lo que viene a permitir satisfacer el síntoma neurótico. De esa manera la pulsión que se orienta hacia los objetos incestuosos consigue sortear la barrera de la represión inconsciente desplazando la carga de afecto de la prohibición hacia otro lugar. Al mismo tiempo, el control del yo sobre estos nuevos objetos sintomáticos sustitutivos de lo prohibido actúa el simulacro de un compromiso con la ley social que dictamina lo prohibido. El desplazamiento continuo de la prohibición es lo característico del síntoma neurótico-obsesivo y de su tendencia compulsiva.

La estructura prohibitiva del tabú comparte con la del neurótico obsesivo su carácter ambivalente: de prohibición y deseo. Y los tabúes más antiguos e importantes coincidirían con las dos leyes fundamentales del totemismo, es decir, la prohibición de unión sexual con los miembros del mismo linaje totémico y matar al animal totémico. Que por su parte son las dos apetencias pulsionales más intensas. Más adelante en el texto Freud repara en el hecho de que el propio animal totémico sería un sustituto del padre, por lo tanto, esta segunda ley coincidiría con la prohibición de darle muerte al

padre. Freud (1986, p. 73) destaca que la conciencia moral nacería con muy alta probabilidad de la misma ambivalencia de sentimientos humanos que vale para explicar el fundamento del tabú y los síntomas de la neurosis obsesiva, donde uno de los aspectos es reprimido en el inconsciente por la otra parte que domina compulsivamente. La rigurosa moralidad del neurótico-obsesivo sería “un síntoma reactivo frente a la tentación agazapada en lo inconsciente” (Freud, 1986, p. 74). Una moralidad que al agudizarse las condiciones patológicas eleva a grados máximos la conciencia de culpa. Ahora bien, el tabú no es un tipo de neurosis, sino una formación social. ¿Cuál es la diferencia de fondo? Freud indica que la diferencia reside en el hecho de que en la neurosis lo que hay que aplacar son pulsiones sexuales, mientras que el tabú restringe pulsiones sociales. Pero este argumento no le convence puesto que las propias pulsiones sociales son también el resultado de la conjunción de elementos eróticos y egoístas. Freud insiste en la importancia del conocimiento de las neurosis para el conocimiento de las estructuras culturales porque la neurosis sería la contracara *asocial* de aquellas mismas organizaciones sociales. Esto es, un modo “deformante” de gozar parcialmente de la transgresión a las prohibiciones pulsionales individuales que el hombre necesitó resignar satisfacer para poder acceder al mundo social y cultural. Pero, a nivel individual, ¿qué consecuencias tiene esta renuncia pulsional?, ¿cuál es el costo para la vida anímica del hombre que el individuo debe pagar por su entrada en la cultura? El costo de esta renuncia es el sentimiento de culpabilidad.

Para explicar este desarrollo, y no sin antes agregarle sus propios supuestos y especulaciones, Freud invoca la tesis de la horda primitiva derivada de la teoría evolutiva de las especies de Charles Darwin. Y ubica allí el origen antropológico del sentimiento de culpabilidad. Un sentimiento que es producto de la relación ambivalente de los “salvajes” con el padre tirano al que finalmente matarán, y que todavía está en juego en los avatares del destino del complejo paterno del niño pequeño y del neurótico. Pero antes de detenernos en este punto continuemos el análisis del texto. En su tercer ensayo Freud deja de lado el totemismo como organización social y se enfoca en el animismo como primera gran doctrina de la representación del alma. La tesis es que en el plano de las ideas también se podría establecer un hilo conductor entre la vida primitiva y la civilizada, conectando el animismo con las otras dos grandes cosmovisiones de la humanidad: la religiosa y la científica. Nuevamente aquí Freud intenta identificar cuál sería ese mismo punto arcaico en común desde el punto de vista de la posición subjetiva de los “salvajes” supersticiosos, la congregación de creyentes

en un dios omnipotente de las religiones monoteístas, el niño (“civilizado”) y el neurótico obsesivo. Habría un mismo punto en común –entre el mundo encantado y supersticioso del “salvaje” y los seguidores del cristianismo, las alucinaciones propias del mundo infantil y la realidad psíquica asocial en la que vive el neurótico– que tiene que ver con el primado de la “omnipotencia de los pensamientos”. Una forma de omnipotencia que es propia de una fase del desarrollo del narcisismo donde prevalece la sobreestimación de los procesos de la vida anímica y la sobrevaloración del propio pensar en detrimento de la realidad objetiva. En el animismo, en el uso de la magia, las acciones pueden concentrarse en dos conjuntos visiblemente claros. Por un lado, la magia imitativa, donde lo que importa es la similitud entre las acciones consumadas y los efectos esperados. Ejemplo: danzar imitando el movimiento del agua al caer para conseguir la lluvia. Por otro, la magia contagiosa, donde lo que prima es la contigüidad de las acciones que tienden a establecer un vínculo de afinidad. Ejemplo: el caníbal que come de la carne de su enemigo poderoso para adquirir sus cualidades. Aquí la realidad es una proyección cruda de la vida psíquica. Pero hemos mencionado que Freud suscribe la tesis que indica que a la fase animista le habrían seguido la religiosa y luego la científica. Entonces, ¿cómo se coloca para cada una de ellas el tema de la omnipotencia de los pensamientos? Citemos al propio Freud para responder esta pregunta.

En el estadio animista, el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo; en el religioso, la ha cedido a los dioses, pero no renuncia seriamente a ella, pues se reserva, por medio de múltiples influjos, guiar la voluntad de los dioses de acuerdo con sus propios deseos. En la cosmovisión científica ya no queda espacio alguno para la omnipotencia del hombre, que se ha confesado su pequeñez y se resigna a la muerte, así como se somete a todas las otras necesidades naturales. Sin embargo, en la confianza en el poder del espíritu humano, en la medida en que este tome en cuenta las leyes de la realidad efectiva, revive un fragmento de la primitiva creencia en la omnipotencia. (Freud, 1986, pp. 91-92)

Freud establece también aquí una analogía entre las fases del desarrollo psicosexual del individuo y las grandes formas del pensamiento. Indica que el animismo sería equivalente al narcisismo auto-erótico del niño pequeño; la religión, a la relación y problemática edípica con los padres; y la científica, al estadio de madurez del individuo que fue capaz de renunciar a los objetos primordiales, y, en cambio, puede abocarse a la búsqueda de otros sustitutos en la realidad exterior. En el animismo de los pueblos “primitivos” el hombre vive en un mundo sobre el cual prevalece la certeza: las cosas son como él mismo las siente. El mundo es regido por las propias leyes de la vida

anímica. Más tarde, por proyección, esa omnipotencia resulta transferida a los espíritus. Y esta transferencia supone asimismo una renuncia narcisista. *De suerte que las creaciones culturales serían la primera forma del reconocimiento del hombre de la necesidad que tiene de hacerle frente a su narcisismo. ¿Pero de dónde surge esta necesidad del hombre de proyectar su omnipotencia en las creaciones culturales, aun cuando ello suponga una herida a su narcisismo? Freud supone que la proyección de la propia omnipotencia humana en los espíritus aumenta en la medida en que permite un alivio psíquico. Y afirma que el alivio psíquico que provoca la proyección de la omnipotencia en objetos exteriores culturales es especialmente intensa cuando los pensamientos o las mociones que aspiran a colonizar dicha omnipotencia entran en conflicto. El caso paradigmático de este tipo de conflicto se da cuando el individuo experimenta *ambivalencia* de sentimientos.*

La ambivalencia de sentimientos es un caldo de cultivo para la activación del mecanismo psíquico (de alivio o descarga de tensión) de la proyección. El ejemplo que recoge Freud para articular su explicación es el de la muerte de un pariente convaleciente al que se le han dedicado horas de cuidados y atención. Al morir un familiar querido uno de los miembros se hace a sí mismo cuestionamientos obsesivos y padece de agudos remordimientos por el hecho de dudar si en realidad él no sería en parte culpable por la muerte del difunto. Freud descubre que esos auto-reproches estarían justificados por unos deseos inconscientes de muerte hacia el enfermo. Y tras la muerte real la conciencia se vuelve contra ese deseo inconsciente bajo la forma de la culpa. Por otro camino Freud acaba llegando a la misma conclusión que los autores con los que polemiza, cuando afirman que los primeros espíritus creados por el hombre habrían sido los demonios, y que provienen del sentimiento ambivalente que provoca la muerte. *Es la propia ambivalencia de sentimientos delante de la muerte del semejante lo que habría hecho meditativo al hombre primitivo, y lo que lo habría obligado a ceder parte de su narcisismo y omnipotencia a los espíritus.* Luego en su artículo Freud sale en defensa del pensamiento mágico de los “salvajes” de la fase animista y afirma que habrían alcanzado notables progresos en lo que respecta a la represión en el inconsciente de determinadas pulsiones –pensado como criterio para establecer el nivel cultural. Por su parte, y sobrepuesta a esta renuncia narcisista de la fase animista, Freud ensaya una explicación desde el psicoanálisis para el origen de la religión. También la creación de esta otra cosmovisión habría sido impulsada por una necesidad de la vida anímica del hombre. En el último ensayo Freud retoma el tema del totemismo para

derivar de allí *una* –ni la única, ni la última– explicación posible para el origen de la religión. Profundiza aquí en la tesis que indica que el tótem sería un subrogado del padre, y tanto su veneración como la prohibición-tabú de matarlo, comerlo o alterarlo en algo sustancial, la proyección del sentimiento ambivalente amor-odio de los hijos varones hacia la figura paterna. El animal totémico sería un subrogado del padre pero no de cualquier padre, sino del padre de la horda primitiva *efectivamente* muerto. Freud retoma la tesis de Darwin que indica que el origen de la vida social en el ser humano habría evolucionado de una horda primitiva similar a la de ciertos primates, donde un macho dominante y violento goza de todas las hembras y los privilegios, y atormenta a los hijos varones por sus celos y los expulsa de la organización a medida que crecen. Afirma que tal estadio social no habría sido observado jamás en ninguna parte, y, sin embargo, se pregunta lo siguiente. De haber sido así, ¿cómo fue posible que desde esta configuración social primitiva puramente agresiva se haya evolucionado hacia la forma de las asociaciones de hombres, que gozan de iguales derechos y limitaciones, del sistema totémico? Freud especula aquí lo siguiente: un día los hijos varones de la horda primitiva decidieron juntarse y matar al padre tirano, el modelo de hombre amado, envidiado y temido al mismo tiempo. Luego lo devoraron, y al hacerlo, se identificaron con una parte de su fuerza. Al satisfacer el odio y rencor, y el deseo de identificarse con él, los sentimientos de amor y admiración hacia su persona hicieron surgir el remordimiento desde donde nació la conciencia de culpabilidad. La paradoja de ese proceso es que a partir de este momento el padre adquirió un poder que aún en vida no poseía. Lo que antes personalmente él les prohibía pasaron ahora a prohibírselo los hijos a sí mismos en virtud de una obediencia en retrospectiva o “en efecto retardado” (Freud, 1986, p. 145). *Fue la conciencia de culpa del hijo varón la que habría dado lugar a los dos tabúes fundamentales del totemismo, que coinciden con los dos deseos reprimidos en el inconsciente en la tramitación saludable del complejo edípico.* El banquete del padre muerto, y el sentimiento de culpa que proviene de la ambivalencia del complejo paterno, sería el comienzo de todas las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y las religiones. Y aquí hay otra gran salvedad teórico-metodológica que debemos hacer.

El supuesto padre muerto de la horda primitiva, que Freud retoma de la tesis darwinista, debe ser entendido de un modo similar a como hay que entender por ejemplo el estado de naturaleza de las teorías políticas contractualistas. El argumento aquí no pretende justificarse con base en una (supuestamente posible) evidencia fáctica del origen de la historia, sino mediante la elaboración de una hipótesis contra-fáctica

pero que, sin embargo, pueda funcionar eficazmente para inferir los resultados evidentes. Por otro lado, a lo que apunta la provocativa reconstrucción freudiana de la evolución antropológica del sentimiento de culpa y de la naturaleza pulsional que opera detrás de las prohibiciones-tabú del incesto y el parricidio (al que luego las religiones le agregarán la prohibición de matar al hermano) –que son, como hemos dicho, las leyes fundamentales para el establecimiento de todas las organizaciones e instituciones sociales y culturales– es señalar que, desde el punto de vista de la persistencia de aquello que es lo más arcaico en el ser humano, el sentido de la realidad está forjado sobre la base de la experiencia de la realidad psíquica. Por lo tanto, de no haberlo matado realmente, si los deseos y pensamientos de muerte del hombre primitivo hacia el padre tirano fueron unos tan intensos, la reacción moral de punición “adecuada” es la que se corresponde con la muerte real y definitiva. La muerte real del padre generaría una satisfacción excesivamente insoportable que está más allá de las coordenadas del principio del placer. *De ese exceso de satisfacción pulsional nacería el sentimiento de culpabilidad.* Y la forma inicial de tramitar ese sentimiento humano fue la instauración del totemismo. La proyección del amor y admiración al padre en la adoración a un animal totémico subrogado de aquél se explica por la necesidad anímica interna de los hijos a manifestar su arrepentimiento por el crimen cometido, y como una forma de apaciguar el ardiente sentimiento de culpabilidad y la necesidad de reconciliación con la víctima. Sobre esa primera tentativa de apaciguamiento se apuntalarían luego todas las religiones occidentales existentes. Pero esta necesidad de manifestar arrepentimiento valdría únicamente para explicar la angustia de los hijos varones de la horda primitiva que efectivamente cometieron el parricidio. Diferentemente, la angustia que proviene del sentimiento de culpabilidad que en buena parte explicaría el malestar en la cultura en la época de Freud, y del que pueden dar unos buenos testimonios los neuróticos obsesivos, tendría otro origen. O bien, un mismo origen pero desplazado.

A partir de *Tótem y tabú* dijimos que el sentimiento de culpa proveniente del complejo paterno, y la ambivalencia que lo caracteriza, sería la causa psíquico-anímica que explicaría la necesidad del hombre de inventar las religiones y la moralidad. De manera que el sentimiento de culpa sería anterior al poder proyectado en la idea de dios y en la autoridad eclesiástica, pero también a la propia moralidad. En el famoso texto de 1929, *El malestar en la cultura*, Freud (1986b) continúa analizando este sentimiento y su impacto en el desarrollo cultural, incluyendo el estado actual del malestar que el individuo padece dentro de ella. Continúa de cierta manera el desarrollo de la



explicación dada en *Tótem y tabú* para el origen del sentimiento de culpabilidad en el ser humano, pero ahora ampliando la explicación desde el punto de vista dinámico con base en el funcionamiento del superyó. Si en el texto de 1912 Freud planteaba que las represiones pulsionales del incesto y el parricidio serían las prohibiciones necesarias más básicas para el establecimiento de la vida gregaria y cultural, ahora en 1929 podía explicar mejor las consecuencias anímicas que esa misma vida cultural suponía para la vida del sujeto. El sentimiento de culpabilidad habría surgido originalmente de un conflicto por la ambivalencia de sentimientos experimentada hacia el padre, de amor y odio, al que finalmente los hermanos habrían matado. Es decir, parte de una tendencia pulsional a la agresividad con el otro como siendo un rasgo consustancial e inerradicable de la condición humana. Más tarde, por obra del desarrollo de la instancia psíquica del superyó (la autoridad internalizada), esa tendencia agresiva habría sido aplacada en la conducta real exterior, es decir, reprimida en el inconsciente. No obstante lo cual el sentimiento de culpa y auto-martirio perdura. ¿Cómo es esto posible?

Freud descubre que siempre que hay la represión de la pulsión, a consecuencia del cumplimiento del compromiso del yo con el superyó, el yo exterioriza o llega a la consciencia del sujeto un sentimiento de culpabilidad que angustia. Pero, ¿por qué sentirse culpable por algo que no hizo? Por más que la agresividad sea reprimida en el inconsciente la instancia psíquica del superyó sabe muy bien a lo que tuvo que enfrentarse y controlar para poder “hacerle un bien” al yo. Este saber omnipotente del superyó, respecto del deseo reprimido en el inconsciente, es lo que a la consciencia se le aparece bajo el sentimiento de culpabilidad. Por eso Freud dice que el superyó es sádico respecto de la posición masoquista que adopta el yo domeñado y sometido a sus mandamientos. De manera que lo que ocasiona la culpa no es la *acción*, tampoco la *represión de la acción*, sino, antes bien, la *represión del propio deseo de agresividad*<sup>38</sup>.

Llegamos entonces a la siguiente paradoja. En un principio el ser humano reprime sus pulsiones más elementales por la necesidad que tiene de la vida social y cultural para poder sobrevivir –por la prematuridad de su nacimiento y porque precisa hacerse amar por los otros que le proveerán los cuidados más elementales. La vida en sociedad requiere fundamentalmente la represión de la pulsión de agresividad. De lo contrario, los peligros que lo acechan en el estado de naturaleza –que Freud identifica

---

<sup>38</sup> O, antes bien, deberíamos decir simplemente “la represión del deseo”. Dado que algo parecido sucedería con la represión de la pulsión erótica o la libido, es decir, de aquella que contrarresta la fuerza destructiva de la pulsión de muerte.

en *El malestar en la cultura* (1986b) como proviniendo de tres fuentes fundamentales: las insuficiencias del propio cuerpo, los peligros de la naturaleza y la relación con los otros seres humanos– le impedirían la sobrevivencia. De manera que la cultura tiene como telón de fondo psíquico-anímico una misma renuncia en común. La sedimentación, histórica y filogenéticamente determinada, de esta renuncia pulsional habría creado la instancia superyóica del aparato anímico encargada ahora de vigilar y reforzar la prohibición. Ahora bien, si esta inhibición que da nacimiento a la vida social fuese del orden de las operaciones matemáticas no habría ningún problema. El superyó prohibiría el despliegue en el mundo exterior de las pulsiones más primarias y todo funcionaría a la perfección. O bien, en todo caso, el asunto sería simplemente reforzar el constreñimiento en aquellas personas que presentasen dificultades para domeñar la pulsión de agresividad. Pero Freud comienza a reparar en el hecho de que la consciencia de culpa no cesa, inclusive –cuando no, justamente– en los casos de aquellos individuos que aparentan ser los más obedientes y que menos estuvieron en contacto con figuras paternas severas o crueles. ¿Cuál es la paradoja aquí? Que en el curso del desarrollo sociocultural la propia introyección de la autoridad enfrenta al sujeto con una otra forma de agresividad, que puede ser tanto o más severa que la experimentada por parte de las autoridades exteriores: *la agresividad que el superyó le dirige al propio yo*. Esta agresividad no está ya más en relación únicamente con la acción en el mundo exterior, sino con el deseo. Un deseo que, además de prohibido por la cultura y lo social, es inconsciente, no-sabido por la consciencia, pero del cual, sin embargo, el sujeto no puede parar de defenderse. De manera que el ser humano estaría destinado a cambiar la severidad de un amo (exterior) por la de otro (interior).

En el marco de este campo de batalla, determinado por la tensión entre el yo que tiende a la homeostasis, la fuerza insistente de las pulsiones, las demandas y prohibiciones provenientes del superyó y las de la cultura y el ámbito social, es que, sin embargo, habremos de seguir pensando la posibilidad para la libertad humana. Por el hecho mismo de que el sujeto se encuentre de este modo dividido, entre la satisfacción de las necesidades pulsionales que provienen de su cuerpo erógeno de ser hablante, los ideales y las inhibiciones superyóicas que dan cuenta de un ámbito de goce que estaría más allá del principio del placer dentro del cual el yo querría mantenerse, y las demandas y exigencias sociales y culturales de la época, decimos, por el hecho mismo de esa división del sujeto es que todavía es posible pensar su libertad en el marco del desarrollo del mundo sociocultural al que pertenece. Porque si todo funcionara y se

ajustara perfectamente, si pudiéramos eliminar de una vez y por completo ese desajuste vital de la subjetividad humana estaríamos en el ámbito mórbido del engranaje de una maquinaria. El precio de la adaptación absoluta podría conllevar la muerte del deseo del sujeto, su impulso vital más singular. Es inclusive este mismo desajuste el que indica que la libertad que es alcanzable para el ser humano, por su propia condición de ser hablante, sexuado y mortal, nunca puede ser total ni definitiva. Es más bien parcial, contingente y del tipo no-todo. Porque lo que puede ser visto como libertad desde el punto de vista de la liberación del afecto de las pulsiones más vitales, puede llevar a la muerte del sujeto, del semejante y de otras formas de la vida mundana de las cuales él también depende.

Lo interesante de este planteo freudiano, para articularlo con lo que venimos trabajando en Weber, es que nos permite apuntar dos cosas. El primer punto es que, del mismo modo en que para Weber la racionalidad surge de la irracionalidad, para Freud la base sobre la que se erige la conciencia moral es la consumación de uno de los crímenes más obscenos: el parricidio. Por otro lado es interesante destacar que según esta perspectiva el fundamento psíquico-anímico de la obediencia surge en retroacción y en un tercer tiempo: como resultado del arrepentimiento y la culpa (3) por el hecho de haber llevado a cabo (2) el deseo de darle muerte al padre, amado y temido (1). Al tipo de obediencia que prevalece en este ordenamiento social le corresponde la autoridad de un poder simbólico (el mandato del padre muerto en la conciencia) que por su parte es mucho más efectivo y apremiante que el poder tiránico del padre real. Para Freud la ambivalencia del complejo paterno, que incluye el intento de reparación que acabamos de mencionar, estaría presente igualmente en todas las religiones de la civilización occidental. Las instituciones que caracterizan singularmente en este punto a Occidente no pueden ser cualesquiera, sino aquellas que permitan tanto el arrepentimiento y las tentativas de reparación como mantener vivo el recuerdo del antiguo triunfo sobre el padre. Sobre esto último Freud repara en el hecho de que las celebraciones vinculadas con la comida totémica estarían destinadas a recordar de vez en cuando este triunfo sobre el padre. El deber de comer el animal totémico es un intento de reproducir simbólicamente el parricidio, especialmente importante en las ocasiones donde el beneficio adquirido a consecuencia de tal crimen –o sea, la asimilación y la apropiación de las cualidades del padre– amenaza con desaparecer y desvanecerse bajo la influencia de nuevas transformaciones de la vida (Freud, 1986, p. 147).

Si ahora repensamos bajo este nuevo prisma analítico lo que desarrollamos en el apartado anterior podríamos decir que con el fin de los sacramentos el puritano volcó hacia el trabajo ascético intramundano esta necesidad, inicialmente colocada en el banquete totémico, de aceptar y desmentir al mismo tiempo la autoridad del padre muerto. El trabajo profesional del cristiano reformado significaba el cumplimiento de su deber ético, porque era algo querido por su dios; y, al mismo tiempo, un modo de desmentir el poder absolutamente incognoscible de la voluntad paterna, es decir, una forma de doblegarlo parcialmente en su propia omnipotencia. Y aquí reside el centro neurálgico de la satisfacción pulsional “extra-ética” de la que hablábamos algunas páginas atrás. La amenaza con el desaparecimiento de estas cualidades paternas introyectadas era más acusada en el cristiano reformado porque no contaba ya con los sacramentos y la garantía de la mediación del poder eclesiástico de los sacerdotes. Por eso la forma *compulsiva* con la que se avoca al trabajo profesional, esto es, la forma compulsiva de reeditar incesantemente el parricidio y el dominio sobre el padre. La compulsión del calvinista actúa el parricidio sobre un padre que ya es simbólico, es decir, opera en la dirección de una castración simbólica respecto de la omnipotencia de su saber absoluto e incognoscible, para de esta forma poder tener algún control sobre su propio destino. *En concreto, la compulsión al trabajo mundano era para el calvinista una forma práctica de desmentir el decreto de la predestinación, una alegoría de la castración de ese goce del saber absoluto del padre muerto.* Lo que por su parte reforzaba aún más su conciencia de culpabilidad y predisposición subjetiva particularmente adecuada para la disciplina. Porque, como lo indicara Freud, el padre muerto es mucho más tirano y abusivo que el padre vivo.

La relación con el padre indica ya la forma en que se articula típico-idealmente el derecho a la autoridad y el deber de obediencia en el plano de la subjetividad. Pero esta historia de la constitución de la subjetividad que narramos, incluyendo las reflexiones que siguen en los próximos capítulos respecto de la actividad política, vale apenas para pensar al hombre occidental. No sabemos a ciencia cierta cuál es la forma arquetípica de la relación con el padre de otras civilizaciones como la china o la hindú, ni tampoco conocemos bien dónde ubican la imposibilidad ni el modo en que tramitan sus renunciaciones. El hombre occidental establece una relación con la autoridad y con la potencia que es específica. *La genealogía de constitución del superyó cultural en Occidente es una específica. Por eso la racionalidad occidental es igualmente una específica.* El ideal del yo es la instancia psíquica que cumple las funciones de la

observancia de sí, la conciencia moral, la censura onírica y la represión; pero es también aquello que escinde al yo y permite establecer una distancia interna entre la imagen actual que tiene de sí mismo (yo imaginario) y la imagen deseada a la que aspira poder alcanzar (ideal del yo). El ideal del yo es la instancia obscena punitiva pero es también la brújula del yo que lo orienta en la vida. La herencia del Edipo es el superyó, el ideal del yo, y, por lo tanto, lo que permite establecer una relación específica con la autoridad en general. La historia del proceso de racionalización occidental puede entonces ser vista como el largo proceso evolutivo de tramitación cultural y social de los complejos antropológicos que están en la base de todas las formas de las organizaciones e instituciones humanas. Y, como dijimos, esta tramitación no es universal, sino que está social y culturalmente anclada. Condiciona al hombre de un modo específico y singular en su relación con la autoridad, el sentido del deber, la dignidad, la responsabilidad pero también con la imagen de sí idealmente proyectada hacia adelante. El desencantamiento del mundo supuesto en el largo proceso de racionalización occidental puede ser visto, desde esta perspectiva freudiana, como el modo en que las distintas organizaciones sociales y culturales se avocaron a suplir en el ser humano la angustia y el displacer generado por la necesidad que tiene de herir su narcisismo para establecer el principio de realidad. Una herida que, por cierto, es efectivamente castratoria.

Weber afirma que la relación entre la “ética” protestante, que promueve el rechazo del mundo a través de la práctica del ascetismo intramundano, y el “espíritu” capitalista, vinculado a una particular posición y predisposición subjetiva para el trabajo diario sistemático, es una relación de afinidad electiva que se revela de manera indirecta a través de los “efectos no deseados” o pensados por el propio actor social. Es decir, expresa una correlación que está más allá de las intenciones conscientes del agente. Podemos afirmar algo parecido con Freud. Dado que también existiría una afinidad electiva del mismo tipo en la relación entre la intensidad de la demanda del superyó del cristiano reformado (similar a la observada en los casos de neurosis obsesiva) y su particular predisposición anímica para someterse a las lógicas de la productividad y la explotación del sistema capitalista moderno. Los ideales que la cultura hace valer socialmente se erigirían, igualmente, a consecuencia del desarrollo de unos procesos anímicos que también no son del todo conscientes. En el sentido de que estos ideales hegemónicos no son algo escogido libremente, sino que, antes bien, son unos y no otros porque por alguna razón desconocida son esos los que funcionan bien para satisfacer la descarga del afecto proveniente de la pulsión. El trabajo profesional fue un ideal de este

tipo. El término *Beruf* y el análisis de cierta genealogía sociológica en la institución histórica de ese ideal del hombre profesional burgués liberal, que surge de las investigaciones de Weber, vendría a aportar un elemento simbólico y cultural, pero también subjetivo-anímico específico para conocer este largo proceso constitutivo del racionalismo occidental. Weber se dirige a entender la significación cultural del trabajo en las sociedades occidentales modernas a través del estudio del modo en que para determinada comunidad de religión cristiana reformada la idea de valor de la profesión pudo elevar el trabajo mundano, diario y sistemático, a la dignidad de un ideal cultural. Un ideal que ahora es vivido y perseguido con base en una forma de racionalidad específica, que es la que luego se impondrá a las otras esferas de la dinámica social: la racionalidad instrumental. Una racionalidad que vincula, de manera lógica, ciertos medios prácticos para la acción con determinados fines que el actor busca poder alcanzar. Porque no toda intención de concreción de un ideal será necesariamente perseguido en la práctica de un modo purista, bajo el imperio de la razón valorativa que considera al valor como un fin en sí mismo (*Wertrational*). Los ideales también pueden ser conquistados de un modo donde opere la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*). Era ese justamente el caso de los protestantes analizados por Weber, por más que los actores sociales en cuestión no fuesen plenamente conscientes de ello.

Llegar a poder entender este otro “lado B” que implica toda una economía pulsional operando dentro de la propia idea de “ética” protestante, entendida como un elemento fundacional del racionalismo occidental, era, sin lugar a dudas, una de sus inquietudes intelectuales centrales a la hora de estudiar las grandes religiones universales de salvación. ¿Es todavía hoy en día este ideal moderno de hombre profesional un ideal social y cultural que está activo o vigente? Si sí, ¿conserva aún ese poder sublimador de aquél conflicto anímico que mencionamos a lo largo de este capítulo? Preguntas abiertas que esta tesis necesariamente no puede responder. Lo que sí podemos afirmar con cierta precisión es que para Weber era claro que el materialismo histórico del marxismo –en particular, la teoría del valor y el fetichismo de la mercancía, y la tesis de la revolución social derivada de la lucha de clases como motor de la historia– no podía dar cuenta de toda esta compleja perspectiva pulsional de la economía puesta en juego en la valorización cultural del trabajo profesional. Sin embargo, no hay que sacar de aquí conclusiones inapropiadas. Dado que Weber al aportar elementos teóricos imprescindibles para complejizar el carácter inmanente y

absoluto de la contradicción entre capital y trabajo estaría trabajando en una sociología que va en una dirección de complementación, y no de negación o refutación, del núcleo central de la teoría marxista. Pero Weber querría poder pensar la posibilidad para la libertad humana de un modo menos idealista, y, en ese sentido sí, como diría Gabriel Cohn, su pensamiento era un tanto más resignado.

#### **CAPÍTULO IV. La perspectiva discursiva de la sociología comprensiva. El ejemplo paradigmático del significante *Beruf***

En este capítulo de la tesis vamos a presentar la epistemología discursiva de la sociología comprensiva de Max Weber. Haremos hincapié en la importancia del orden simbólico para captar la perspectiva subjetiva de la acción social y de la dominación legítima que orienta teóricamente la construcción de su diagnóstico histórico-sociológico sobre la modernidad. En especial nos detendremos en el aporte del análisis de Weber del significante *Beruf* para pensar la forma de constitución hegemónica de la subjetividad en el marco de la vida moderna.

Pero antes de comenzar con el análisis de los textos pertinentes nos gustaría permitirnos una pequeña digresión. Nos resulta llamativa la forma en la que dentro de las ciencias sociales las categorías sociológicas de Weber, y sus textos de contenido más estrictamente metodológico, suelen ser leídas con una cadencia tal que el resultado final es una desarticulación teórica inconveniente, sobre todo, entre la noción de acción social —la unidad de análisis mínima— y el “tipo ideal o puro” —el concepto central de su metodología. Esta desarticulación conlleva una interpretación insuficiente de aquello que es lo más propio de la sociología comprensiva de Weber, y lo que además en su momento marcara la originalidad de su propuesta, que tiene que ver con entender que la acción social que es de interés para nuestra disciplina científica es la acción con *sentido*. Otra consecuencia no deseada, que proviene del hecho de no tomar realmente en serio la definición de la acción social, es que aquella desarticulación teórica deriva luego en una discusión respecto de los valores que a nuestro juicio está muy mal colocada. Cuando, por ejemplo, se confunden nociones tan distintas como lo son la “orientación racional por valores últimos”, las “ideas de valor”, y los “juicios de valor” o simplemente “valoraciones”; o, antes de esto, cuando se entiende que la propia “idea de valor” o “referencia de valor” está vinculada con “valores” en un sentido axiológico universalista y no simplemente lógico, el origen de este error reside en el arrastre de una comprensión deficiente de la envergadura real que posee la noción de acción social dentro de su edificio teórico conceptual global. En el próximo capítulo vamos a trabajar en profundidad las categorías fundamentales de su sociología comprensiva. Pero antes de ello en este capítulo es necesario detenernos en la perspectiva epistemológica discursiva de su sociología de un modo más amplio y general. Una perspectiva discursiva que por su parte se encuentra en “estado bruto” en la mismísima definición de la acción social.



Esto nos conducirá indirectamente a desarrollar otro de los puntos hermenéuticos fundamentales de la tesis –que es el contrapunto necesario a la interpretación de la noción de racionalidad instrumental para la comprensión adecuada de su diagnóstico de la modernidad–, que es “la cuestión de los valores” (por decirlo rápidamente, de manera provisoria). A continuación vamos a abordar las principales ideas de Max Weber que sirven para separar el campo de conocimiento sociológico de la realidad empírica, de los juicios de valor del propio investigador. Para comprender cuál es el campo de acción del sociólogo debemos comenzar por diferenciar entre los *juicios de valor* y las *ideas de valor* que son el objeto de estudio de la sociología. Una ciencia que en definitiva lo que pretende es entender el significado cultural de los fenómenos sociales.

#### **4.1. Diferencia entre el estudio empírico *impersonal* de las ideas de valor y la ponderación *personal* de los juicios de valor**

Ya desde sus escritos más tempranos, como en “La “objetividad” cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” (Weber, 1973) de 1904, escrito especialmente para hacer pública la política editorial del *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* a cargo de sus nuevos editores Max Weber, Werner Sombart y Edgar Jaffé, notamos la importancia de aquella separación entre *ciencia social* y *política social* que será tan significativa para todo el período intelectual posterior. En la primera parte de este trabajo los editores se dirigen hacia su público, en general, y hacia la comunidad científica eventualmente interesada en publicar allí sus trabajos, en particular, con el objetivo de hacer explícitas las grandes líneas de pensamiento que configuran la política editorial de la revista en el marco de las condiciones específicas que se le imponen a cualquier periódico científico. Luego de esta primera y breve sección sigue una segunda parte del texto donde únicamente Weber se hace cargo de lo dicho. Este simple gesto en la organización del texto anticipa un claro ejemplo de aquella “honestidad intelectual” que en otra publicación de 1917, “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas” (Weber, 1973), identificará con el mandato primordial de la ética profesional adecuada al trabajo científico. Una honestidad intelectual que visa fundamentalmente servir de herramienta para facilitarle a cualquier persona la posibilidad de identificar la autoría de un determinado discurso. Pero para poder identificar el carácter *científico* de una “autoría” no basta con saber el nombre propio del que escribe o pronuncia determinado discurso. Hablar desde el lugar de

autoridad que permite la actividad científica exige que el investigador sea capaz de escindirse internamente y aprenda a separar la responsabilidad personal por lo que piensa de lo que afirma como científico.

Tanto el estudio científico de los valores como el posicionamiento personal de los juicios de valor se sostienen en el discurso, por lo tanto, dependen de la acreditación que recae sobre determinadas afirmaciones. Y lo que a Weber le interesaba distinguir en este punto era justamente el hecho de que la validez objetiva de las afirmaciones a las que uno arriba a través del estudio y del método científico no debe confundirse con la validez subjetiva de los juicios de valor. En ese sentido la honestidad intelectual que hace parte de la ética profesional de todo científico depende del hecho de dejar “inexorablemente en claro ante sus oyentes y, lo que es esencial, *ante sí mismo, cuáles* de sus aseveraciones corresponden a hechos deducidos lógicamente, o empíricamente observados, y *cuáles* a valoraciones prácticas” (Weber, 1973, p. 223). La tarea de la ciencia social que propone Weber es el estudio empírico de los valores y los ideales culturales que explican causalmente el comportamiento social. Por lo tanto, para conocer científicamente el valor cultural de los fenómenos sociales es necesaria una primera distinción y separación respecto de los juicios de valor, opiniones o críticas personales del investigador. Dicho de otro modo, para que la validez de las afirmaciones del investigador pueda estar respaldada y justificada por la calidad de su trabajo profesional debe dejar de lado sus opiniones y preferencias valorativas personales. Por un lado, entonces, el conocimiento científico de la realidad social –cuya responsabilidad y validez recae sobre el profesionalismo del investigador–, y, por el otro, el debate, análisis y las ponderaciones individuales respecto de la política social –cuya responsabilidad reside en el exclusivo punto de vista personal del que emite su opinión o juicio. La revista que Weber editara junto con los otros colegas tenía la intención de ser un lugar donde se pudieran albergar ambas actividades intelectuales –el análisis científico de la realidad social y el debate crítico de la política social–, no obstante, separándolas de manera clara. Aquí la cuestión fundamental es ser capaces de entender sobre quién recae la autoridad para hablar, diferenciando radicalmente entre el poder impersonal para hablar en nombre de la ciencia de manera legítima, del poder personal para hablar en nombre propio. En ese sentido, cuando el investigador habla como científico lo hace ubicándose en una posición de autoridad que se fundamenta en la responsabilidad que puede asumir sobre su propio trabajo –y apoyándose, igualmente, de manera indirecta, en la responsabilidad por el trabajo de los otros, asumida por esos

otros que lo antecedieran. De manera que la garantía de la validez de sus afirmaciones reside en el tipo de trabajo que está por detrás de esas mismas afirmaciones. Por el contrario, lo que respalda las afirmaciones que surgen de la sola opinión o preferencia personal es únicamente el nombre de la persona que habla. Ambas cosas son saludables y bienvenidas, y no debe pensarse que Weber estuviera ciegamente a favor de lo primero y netamente en contra de lo segundo. Lo que a él le importaba principalmente era delimitar, diferenciándola, la legitimidad específica de cada una de estas dos formas de autorización en el propio discurso.

En este texto temprano, como en otros posteriores como la clásica conferencia *La ciencia como vocación* (Weber, 2012c), ya tiene la opinión de entender que, sea como sea que definamos la sociología o cualquier otra ciencia de la cultura, “jamás puede ser tarea de la ciencia empírica proporcionar normas e ideales obligatorios, de los que puedan derivarse preceptos para la práctica” (Weber, 1973, p. 41). El científico no debe querer jamás autorizar su propia cosmovisión, opinión o creencia personal con base en la verdad empírica que persigue en su actividad profesional. Ese es el principal “pecado” que atenta contra la ética profesional que el científico debe buscar concretar en su labor cotidiana. ¿Qué es lo que sí se puede legítimamente esperar de la actividad científica?

A la consideración científica es asequible, ante todo, incondicionalmente, la cuestión de si los medios son apropiados para los fines dados [...] Ofrecemos de este modo a los actores la posibilidad de ponderar estas consecuencias no queridas con las buscadas, y con ello de responder a la pregunta: ¿Cuánto ‘*cuesta*’ el logro del fin deseado en los términos de la pérdida previsible respecto de *otros* valores? [...] Ahora bien, extraer una decisión de aquella ponderación *no* constituye ya una tarea posible para la ciencia; es propia del hombre que quiere: este sopesa los valores en cuestión, y elige entre ellos, de acuerdo con su propia conciencia y su cosmovisión personal. La ciencia puede proporcionarle la *conciencia* de que *toda* acción, y también, naturalmente, según las circunstancias, la *in-acción*, implica, en cuanto a sus consecuencias, una *toma de posición* en favor de determinados valores, y, de este modo, por regla general *en contra de otros* –cosa que se desconoce hoy con particular facilidad. Pero cualquier selección es asunto suyo. Respecto de esta decisión, podemos ofrecerle todavía algo: el *conocimiento* del *significado* de aquello a que se aspira. Podemos enseñarle a conocer los fines que él procura, y entre los cuales elige, de acuerdo con su conexión y significado, ante todo poniendo de relieve y desarrollando en su trabazón lógica las ‘ideas’ que están o pueden estar en la base del fin concreto. (Weber, 1973, pp. 42-43)

La ciencia social se erige entonces sobre la base del conocimiento científico de las ideas de valor, mientras que las opiniones y preferencias personales se defienden con

base en la formulación de determinados juicios de valor. Ambas cosas deben quedar radicalmente separadas pero para eso hay que explicar bien por dónde pasa la diferencia. Los juicios de valor son inevitablemente naturales inclusive para el investigador de las ciencias de la cultura, no obstante, debe poder identificarlos en su discurso y separarlos de su trabajo profesional propiamente dicho. Debe poder hacerse cargo de ellos de manera personal. Los juicios de valor son todas aquellas opiniones, creencias, ponderaciones que se defienden/atacan/sostienen desde el propio punto de vista subjetivo individual. Otra cosa totalmente distinta es estudiar de un modo objetivo las ideas de valor que orientan al sujeto de la acción social. El campo de conocimiento científico de la sociología es, en este sentido, el conjunto de todas aquellas acciones, relaciones, fenómenos, organizaciones, instituciones histórico-sociales que se pueden conocer empíricamente desde el punto de vista de la “fe” en la verdad científica. Cualquier tentativa de inducir a los hombres hacia una determinada forma de comportamiento social es de entrada un juicio de valor. Y los juicios de valor deben quedar fuera de las aulas. De ser posible, además, fuera de las universidades. Pero eso no significa que en la universidad, que es una institución como tantas otras, no se haga política; o bien, que el investigador/profesor no pueda alguna vez hablar en nombre propio delante de sus alumnos. Significa solamente que debe ser capaz de entender que la responsabilidad individual sobre su propio trabajo científico –que será algo que forje sobre la base de un saber teórico y metodológico específico– es algo decididamente distinto de la responsabilidad respecto de sus valoraciones personales –que están condicionadas y justificadas por elementos y preferencias individuales infinitas y aleatorias.

Pero –atención con esto– la contracara de la desafortunada toma de posición personal por parte del investigador o profesor universitario es la igualmente deshonesto pretensión de “dejar que los hechos hablen por sí mismos” (Weber, 1973, p. 230). Desde el punto de vista de la diferencia entre el estudio empírico impersonal de los valores y la expedición de juicios de valor personales, el apelo a un “puro factualismo” era lo que para Weber ponía al investigador en la posición más irresponsable de todas por representar “el más reprochable de los abusos” (Weber, 1973, p. 230). Esta condena de Weber se conecta con otra que efectúa sobre la rendición de pleitesía del científico a las famosas “tendencias de desarrollo”. El científico no tiene por qué sugerir o recomendar la difusión de esta o aquella idea de valor desde la cátedra que preside; pero tampoco tiene por qué hacer apología de lo contrario, es decir, sugerir o recomendar a

su público la conveniencia de adaptar los ideales “a las chances que ofrecen las ‘tendencias de desarrollo’ y situaciones existentes” (Weber, 1973, p. 245).

¿Por qué es importante no confundir el conocimiento científico del acontecer social con los juicios de valor? Porque de otro modo no se ejerce bien la profesión. Porque el trabajo que realiza la ciencia perdería el sentido acotado y la función social que sí puede tener. La honestidad intelectual es un valor ético necesario para el ejercicio de la actividad científica en la medida en que se la asume como una actividad profesional. Existen inúmeras formas de conocer y el conocer de manera científica es una de ellas. No obstante, a diferencia del especialista de las ciencias exactas, el sociólogo está inmerso en el mismo mundo social que quiere conocer. De manera que para poder conocerlo necesita aprender a distanciarse un poco de él. Pero la necesidad de un cierto distanciamiento respecto de la realidad social no implica mera indiferencia o un corte absoluto con las propias preferencias o gustos personales. De la misma manera que estudiar científicamente las ideas de valor, que son las que explican el devenir de los fenómenos sociales, no supone convalidar o ser cómplice de esa realidad social que está siendo estudiada.

‘Comprenderlo todo’ no significa ‘perdonarlo todo’, ni la mera comprensión del punto de vista ajeno entraña en cuanto tal, en principio, su aprobación. Antes bien, lleva, por lo menos con la misma facilidad y a menudo con mayor probabilidad, a reconocer por qué y en qué *no* se puede coincidir. Precisamente ese conocimiento *es* un saber acerca de la verdad y *a él* contribuyen las ‘discusiones acerca de valorizaciones’. Por lo contrario, lo que por esta vía no se puede por cierto alcanzar –porque se encuentra en una dirección opuesta– es una ética normativa o la capacidad coaccionante de un ‘imperativo’. (Weber, 1973, p. 235)

Es importante que el investigador no se identifique íntimamente con la realidad que su objeto de estudio circunda pero también que aprenda a posicionarse cuando lo considere necesario. Es imposible pedirle a un judío, por ejemplo, que estudie el Holocausto de un modo completamente impersonal. El desafío que su profesión le plantearía a esta persona sería, en todo caso, que pueda aprender a distanciar su ser judío de los resultados empíricos a los que arribe mediante el procedimiento del conocimiento científico. Con relación a la propia subjetividad del investigador, el momento de su trabajo donde no solo está permitido seguir las propias preferencias, sino que además es saludable que así suceda, es el momento de la elección del tema y del problema de investigación. La elección del objeto de estudio del investigador puede (¿y debe?) partir de las pasiones que en tanto sujeto lo conciernen, movilizan,

preocupan, y por eso, lo llaman a desarrollar su trabajo intelectual. No es exactamente este “llamado” a ejercer la propia vocación del científico lo que diferencia su labor de la de cualquier otra vinculada con alguna forma del conocer –incluyendo la religión. Lo que diferencia su modo de conocer de otros modos posibles es la técnica, el método que emplea. Y la validez del método debe siempre medirse en función de la naturaleza de su objeto. En este sentido, las ciencias de la cultura articulan una determinada autoridad sobre la verdad científica a la que arriban porque su conocer recae sobre algún recorte de la realidad sociocultural regular que es empíricamente verificable. La “objetividad” cognoscitiva a la que puede aspirar una ciencia de la cultura como lo es la sociología no debe concebirse como la capacidad para conquistar determinados conocimientos que puedan establecer leyes universales –como es el caso de las ciencias exactas. Por el contrario, la sociología debe aspirar a alcanzar la objetividad específica de su saber a través de una exitosa comprensión y explicación causal para la regularidad de los fenómenos sociales.

#### **4.2 Sociología *comprendiva* de la acción social**

La sociología que propone Max Weber quiere comprender causalmente el porqué de la conducta regular de los hombres y mujeres *que puede tener un significado subjetivo*. Este significado subjetivo es individual porque depende de un cómputo específico que el actor que actúa realiza. A la sociología le interesa entonces poder comprender y explicar causalmente el comportamiento social *significativo* para el actor. No interesan, por lo tanto, las acciones y fenómenos que no pueden tener este carácter de ser significativos para el propio actor. Más allá de que luego el sentido subjetivo puesto en la acción rebase para efectos no deseados, explique fenómenos adicionales, no sea algo del todo consciente para el actor o sea algo irracional, el sociólogo recorta su objeto de estudio siempre con base en una realidad social que para el actor social tiene o puede tener un sentido. Es decir, trabaja sobre un recorte empírico que necesariamente está cargado de poder simbólico. Luego podrá además él mismo construir sus tipos ideales y adjudicarle hipotéticamente a un determinado fenómeno la explicación de ser el resultado de la puesta en valor de un determinado sentido en la acción social de determinados actores. Y confrontar a posteriori sus hipótesis con lo que efectivamente puede deducirse de la regularidad empírica, etcétera. Pero ningún tipo ideal puede

construirse sobre la base de un comportamiento social al que no podamos de alguna manera adjudicarle un sentido subjetivo puesto en la acción social del actor.

Por otra parte, cuando hablamos del sentido subjetivo puesto en la acción social estamos hablando de las ideas de valor que la acción realiza. Así como Weber fue modificando su lenguaje teórico-metodológico a lo largo del tiempo, y por ejemplo la referencia al tipo ideal devino luego en el tipo puro, lo mismo sucede con la idea del sentido subjetivo mentado en la acción social. Hemos repetido ya varias veces que la unidad de análisis mínima de la sociología comprensiva es la acción social. La acción social es toda aquella acción con sentido que se orienta con base en alguna expectativa supuesta en la acción del otro. Weber define de manera clara cuatro tipos de acciones sociales: afectiva, tradicional, racional de acuerdo con valores últimos, y racional de acuerdo al cálculo entre medios y fines. Esta tipología weberiana de la acción social es, por lo tanto, una tipología que indica cuatro modos básicos y genéricos de *significar* la acción social. Las ideas de valor o simplemente valores del sujeto que actúa son aquellas que en la práctica justifican su acción. De manera que el término “valor” debe entenderse en el sentido de ser “aquello que vale” en la cabeza del actor como justificativa práctica para la decisión empírica que toma. Por lo tanto, las ideas de valor o valores son el cerne del trabajo de comprensión (*Verstehen*) del oficio de sociólogo. Desde el punto de vista del investigador las ideas de valor son constitutivas de la definición conceptual de la acción social, su unidad de análisis mínima, por lo tanto, para él mismo “valen” estrictamente por su valor lógico y no axiológico. El valor que fundamenta la acción del sujeto tiene un carácter “normativo” en el sentido de que para el actor es lo que establece la norma de su comportamiento. Pero aquí lo normativo no tiene nada que ver con lo que “debe ser o hay que hacer” desde un punto de vista ético universalista. Evidentemente que ciertos valores pueden –y en la práctica es esto mismo lo que sucede– devenir ideales y deberes éticos. Pero no necesariamente.

Todo actor social actúa en ciertos escenarios de interacción que ya poseen valores o sentidos establecidos y sedimentados en la cultura. Entre ellos claramente están los ideales o valores éticos, que son los que para la cultura confieren virtud, dignidad o establecen la rectitud de la conducta. Sin embargo, aquello que puede ser un valor que en la práctica se vive como un ideal no necesariamente tiene que coincidir con lo que el investigador o cualquier otra instancia considere que es o no un ideal cultural. El contenido de la idea de valor concreta de un actor que se orienta a la materialización de un ideal cultural puede ser tanto el celibato como la prostitución. Aquello que puede

ser un ideal cultural desde el punto de vista del actor social no tiene por qué coincidir con los valores que las instituciones jurídicas, religiosas, educativas, etc. le demandan a la sociedad. Por su parte, y justamente porque el valor que guía a la acción está inscripto en *un* universo simbólico y cultural y no en *el* mundo cultural sin más, en un caso podrá suceder que sea la prostitución y no el celibato la actividad adecuada para materializar un cierto ideal cultural, mientras que otro escenario plantee lo contrario.

Por otra parte, el mismo deseo de ser sacerdote o prostituta en la práctica puede ser vivido (es decir, justificado subjetivamente por el actor) de un modo tradicional, afectivo o racional. Y alguien puede además volcarse a la prostitución con la misma intensidad psíquica-intelectual del que se vuelca al sacerdocio pensando en la sola y pura entrega a aquello que considera lo más importante y loable en este mundo: el amor divino. De ser este el caso, desde el punto de vista del análisis sociológico ambas actividades están articuladas subjetivamente con base en una racionalidad de tipo valorativa. En caso de que el investigador se avoque a la comprensión y explicación de algún fenómeno que requiera construir una tipología de los principales elementos o características de aquellos ideales que él supone legítimo —es decir, con un grado de probabilidad objetiva confiable— imputarle al punto de vista subjetivo del actor, no debe nunca confundir esto que él *supone* teóricamente ser un ideal con el ideal que el agente social reconoce como suyo. Tampoco, desde luego, habrá de opinar o valorar este hecho empírico con base en su propia cosmovisión personal. Queda claro entonces que los ideales culturales o valores éticos pueden ser vivenciados en la práctica de maneras muy diferentes. También debe quedar establecido que las ideas de valor que mueven a la acción social no necesariamente cristalizan en la forma de ideales culturales, es decir que no necesariamente el actor social actúa con la intención de marcar el camino de *lo que debe ser o valer para todos*. Los mismos ideales culturales pueden ser perseguidos de maneras distintas, y no estrictamente con la intensidad y el absolutismo que plantea la racionalidad valorativa. Es justamente esto lo que Weber trabaja especialmente en sus textos políticos.

En su famosa conferencia *La política como vocación* Weber (2012c, p. 161) señala que en el terreno de la política una acción éticamente orientada puede estar ajustada a dos máximas muy distintas: la ética de las puras convicciones, que ni siquiera se pregunta por las consecuencias; y la ética de la responsabilidad, donde el actor no solo sí se hace esta pregunta, sino que efectivamente siente en su interior el deber de tener en cuenta las consecuencias previsibles de su acción. Otro modo de decir esto



mismo es afirmar que además del deseo de querer ser un héroe, un profeta o acabar asumiendo la posición del diletante irresponsable que persigue *puras* convicciones, también se puede aspirar a la responsabilidad de un verdadero estadista. Y esto segundo ya significaría encarnar un cierto ideal político de un modo racional, pero no a la manera absolutista que plantea la racionalidad puramente valorativa. De manera que “lo que vale” como fundamento significativo para el actor social trasciende con creces lo que podemos considerar como valores éticos o ideales culturales. No solo eso sino que además una acción puede estar justificada sobre la base de una racionalidad valorativa y promover en la práctica, de manera no deseada, una otra, por ejemplo, la racionalidad instrumental. Es este el caso de la acción social de los protestantes volcados al trabajo diario como realización de la *Beruf* que estudiara Weber. *EP* es un claro ejemplo de la forma en la que la acción social puede contribuir para la constitución de un ideal cultural (el deber ser en la vida un hombre profesional) de un modo que no se ajusta completamente a la lógica de la *Wertrationalitat*, a la significación de la acción social entendiéndola como un valor último o un fin en sí mismo. Vamos a continuar trabajando sobre este tema. Pero por ahora es importante insistir en el entendimiento de que las *ideas de valor* son lo que luego en otros textos Weber nombra como el *sentido subjetivo* puesto en la acción.

Las ideas de valor son los argumentos que desde el punto de vista subjetivo explican lógicamente las diferentes orientaciones en la conducta empírica del actor. Por lo tanto, para el sociólogo “idea de valor” es tanto el deseo de perseguir la justicia social para los peronistas, como la intención de segregación étnico-racial de los mexicanos por parte de los norteamericanos que apoyaron la idea de Trump de construir un muro en la frontera sur de su país. El argumento que fundamenta, justifica, explica subjetivamente la acción social –que en el ejemplo anterior podría ser la misma acción de votar para elegir las autoridades políticas– es la idea de valor o el valor que el sociólogo precisa comprender. De manera que toda acción social significativa posee teóricamente alguna idea de valor o valor que explica la acción desde el punto de vista subjetivo del actor. El sociólogo puede aportar elementos para la inteligibilidad del “costo” a pagar por la elección subjetiva del valor escogido en la acción práctica. Auxilia a entender el verdadero alcance que tienen las elecciones empíricas tomadas en el actuar. En suma, aporta elementos para la conformación de una comprensión calificada sobre la dinámica social que entre otras cosas contribuye al forjamiento del sentimiento de responsabilidad individual. Pero no puede decirnos en cada caso qué sería mejor hacer o decidir. Por su

parte, del *modo* como estas distintas ideas de valor estén justificadas en la práctica es de lo que depende el tipo de acción social que realizan. Siguiendo con el ejemplo anterior, tanto la justicia social como la segregación étnico-racial pueden ser valores que se intenten alcanzar a través de ciertas acciones racionales de acuerdo al cálculo entre medios y fines. En el apartado siguiente continuaremos desarrollando este tema.

### **4.3 La relación heurística entre conceptos e historia**

Es por demás extensa la bibliografía disponible en el ámbito académico sobre la metodología weberiana y la definición de los tipos ideales. No es nuestro objetivo desarrollar un examen crítico a este respecto. No obstante, resumidamente podríamos decir que el “tipo ideal” es una construcción netamente teórica pero que tiene como materia prima el estudio previo de la historia. Es una generalización teórica que luego permite establecer una comparación (proximidades y distancias, o continuidades y rupturas) entre experiencias históricas distintas y las hipótesis de investigación del sociólogo. Así, por más que los tipos ideales sean siempre exageraciones altamente exacerbadas de algunos elementos específicos de los procesos históricos, su validez depende de que siempre pueda existir un grado de probabilidad significativo de encontrar algunos de sus rasgos en la realidad histórico-social analizada. Por eso el tipo ideal no es apenas un modelo abstracto que sirve para establecer la distancia o cercanía entre una construcción enteramente ideal, por un lado, y el despliegue independiente de la realidad empírica, por el otro. La construcción teórico-abstracta del tipo ideal, que luego servirá para caracterizar y comparar entre sí a un conjunto de experiencias históricas distintas, está siempre contaminada por el estudio previo de la historia.

Por otro lado, es sabido que el término “tipo ideal” es la formulación más antigua, siendo que en sus escritos más tardíos Weber lo sustituye por el de “tipo puro”. Justamente para que su instrumento de trabajo no sea confundido con algo idealizado, deseado o normativo (nota 14 de Francisco Gil Villegas en Weber, 2014a, p. 130). Pero en español o en portugués el término “puro” continúa acarreado problemas de sentido parecidos a los que encontramos para el caso de la palabra “ideal”, dado que aquí también podría mal asociarse lo puro con una suerte de esencia original o auténtica. Y sería igualmente una asociación completamente incorrecta. No hay que entender el carácter “puro” del “tipo puro” – de la acción, la relación social o las formas de la dominación legítima– como una esencia. Para ilustrar metafóricamente la diferencia

entre lo artificialmente “puro” del concepto y sus diferentes gradaciones empíricas en la realidad histórica concreta podemos pensar en la relación entre la pureza de la pintura de un determinado color –el rojo, por ejemplo– y los diferentes estados que se pueden conseguir mediante la mezcla con el agua. A medida que se agrega el agua la textura y la intensidad del color irán alejándose cada vez más del “estado ideal” o del “pigmento puro”. Pero eso no significa de ninguna manera afirmar algo así como que el estado puro o ideal del color rojo que no entra en contacto con el agua sea equivalente al verdadero o auténtico color rojo, en oposición a un rojo aguachento accesorio, poco genuino o falso. La verdad científica está del lado de la realidad empírica y no del lado del concepto. Pensemos, por ejemplo, en el concepto de populismo. El servicio que el concepto le presta a la investigación empírica *no* pasa por el hecho de facilitarle al investigador la posibilidad de definir “lo que es” el populismo, para así luego “ir a la realidad histórica” y poder sacar la conclusión de que éste o aquél político en concreto sería o no en verdad un líder populista, o si este o aquel fenómeno “debe o no debe” entenderse como un populismo. Seguir esta vía de razonamiento conduciría inevitablemente al investigador a una mala comprensión sobre su trabajo, y cuando entonces la realidad empírica no coincidiera con su definición teórica adoptada, sacar conclusiones erróneas como, por ejemplo, que la realidad “está equivocada”, o que tal o cuál líder político o fenómeno es una apariencia, una farsa o una mala imitación de lo que “es verdaderamente” un líder populista o un populismo. Ese no es el fin de la teoría ni tampoco eso es asunto del sociólogo. Simplemente hay que tener en mente que cuanto más nos alejamos del tipo ideal o puro – es decir, cuanto más agua colocamos al pigmento teórico original del que partimos– menos características o cosas en común comparten el arquetipo conceptual y la realidad histórica observada. Siguiendo con nuestro ejemplo, una vez que hemos caracterizado teóricamente al populismo con tal o cual rasgos constitutivos, luego podremos estudiar, por ejemplo, el fenómeno de surgimiento y adhesión política a Trump para ver cuánto se aleja o se acerca de nuestro arquetipo teórico inicial. Para llegar a la conclusión de que el caso concreto estudiado debe ser considerado o no un populismo porque se adecúa –y en qué medida– al concepto del que partimos. Caso contrario, si el fenómeno histórico estudiado no comparte los rasgos o las características necesarias con nuestro concepto de populismo, la conclusión debe ser que nuestras hipótesis fueron insuficientes para llegar a conocer lo que deseábamos. Pero jamás debemos creer que el trabajo de la ciencia pueda habilitarnos, por ejemplo, a sostener una aseveración como la de que el trumpismo “no

es” un populismo. El carácter “puro” del tipo puro no se deriva de ninguna esencia natural o verdadera que se oponga o pueda encontrarse oculta detrás de alguna realidad aparente o falsa.

Podemos pensar el carácter “puro” del tipo puro en términos de una esencia pero bajo la condición de alejar a esta palabra de cualquier tipo de ontología, por ejemplo, cuando pensamos en la esencia de un aroma. La esencia de un aroma se puede encontrar en estado puro pero también se puede utilizar para crear distintos perfumes a partir de la combinación con otras esencias y la intervención del agua y otros factores. Pero de ahí no se puede derivar la conclusión de que entonces el perfume tal o cual, que utiliza determinada esencia en alguna proporción y grado, es una copia, una versión imperfecta, inacabada o algo de menor valor y autenticidad que la esencia en cuestión en su estado puro. No podemos derivar una cosa de la otra y además los tipos ideales no sirven para eso porque tampoco llegar a elaborar este tipo de aseveraciones es la meta fundamental de la disciplina sociológica. En todo caso, de un modo parecido al trabajo de un sumiller – para continuar con la metáfora aromática –, el trabajo del sociólogo consiste en desagregar la realidad histórica concreta, a la manera de la degustación de un vino, pudiendo así diferenciar, clasificar y conocer cuáles son los aromas elementales constitutivos que en cada caso histórico se encuentran siempre entremezclados con otros –lo que hace que estos aromas elementales se encuentren generalmente en un estado *no* puro. Pero para poder *reconocer* tales elementos y realizar dicha desagregación de la realidad concreta es necesario previamente establecer teóricamente (de manera pura/ideal) cuáles son esos elementos constitutivos. Estos elementos constitutivos dependen de la decisión del investigador, y son efectivamente los que utilizamos para la construcción de los tipos puros o ideales. Sin embargo, el universo de los elementos aromáticos que podemos encontrar en la degustación de un vino francés, de tal o cuál región, no será el mismo que el que podrá hallarse en potencia en un vino latinoamericano, donde la cosecha de la uva se realiza en unas tierras y bajo características climáticas diferentes. Por este motivo hemos dicho que la construcción conceptual de los tipos ideales o puros *debe* estar precedida e informada por el conocimiento de la historia. Justamente porque es esto lo que permite ver la *repetición* de algunos fenómenos o características que son las que van a orientar al investigador a la hora de crear su herramienta de trabajo, al momento de decidir calificar a tal o cuál elemento como “esencial” para la construcción de un determinado tipo ideal o puro. Y aun así, porque la sociología no emite juicios de valor ni tampoco se maneja con el

mismo tipo de objetividad que las ciencias exactas, jamás podremos afirmar científicamente algo así como que “el verdadero Malbec” se encuentra en Argentina.

La tipología de la acción social no es otra cosa que una estandarización idealizada (genérica y abstracta) de las diferentes *formas de justificar* subjetivamente la acción social. Es decir, es una formalización sintética y abarcadora del modo como el actor social asume o encarna el sentido de la propia acción social que ejecuta.

Ahora bien, ¿cuál es el significado de esos conceptos típico-ideales para una ciencia *de experiencia* tal como la que queremos impulsar? Destaquemos, ante todo, que la noción de ‘deber ser’, de ‘ejemplaridad’, debe ser cuidadosamente distinguida de estas formaciones conceptuales, ‘ideales’ en un sentido *puramente* lógico, a que aludimos aquí. Trátase de la construcción de conexiones que aparecen como suficientemente motivadas para nuestra *fantasía*, esto es, como ‘objetivamente posibles’, *adecuadas* respecto de nuestro saber nomológico [...] De acuerdo con ello, la formación de tipos ideales abstractos entra en consideración, no como meta, sino como *medio* [...] Constituye este un cuadro conceptual que no *es* la realidad histórica, al menos no la ‘verdadera’, y que mucho menos está destinado a servir como esquema *bajo* el cual debiera subsumirse la realidad como *espécimen*, sino que, en cambio, tiene el significado de ser un concepto *límite* puramente ideal, respecto del cual la realidad es *medida y comparada* a fin de esclarecer determinados elementos significativos de su contenido empírico. Tales conceptos son formaciones en las cuales, por aplicación de la categoría de posibilidad objetiva, construimos conexiones a las que nuestra *fantasía*, disciplinada y orientada en vista de la realidad, *juza* adecuadas (Weber, 1973, pp. 81-82)

En la acción social tradicional el sentido subjetivo puesto en práctica es asumido del siguiente modo: Hago/deseo realizar A porque siempre fue así, por costumbre, tradición, etc. Esta acción social es irracional estrictamente por el hecho de que aquí el sentido subjetivo de la acción se encuentra completamente lleno o articulado por la tradición, es decir, por una instancia de significación completamente ajena al actor social. Lo que importa percibir aquí es que para el sujeto el sentido de su acción ha estado o ya estaba ahí antes de su acción. En la acción social afectiva, hago/deseo realizar B porque sí: porque así lo siento, porque lo considero urgente, etc. Es decir, el sentido puesto en la acción surge de manera espontánea en el mismo momento de la acción, es algo imprevisible inclusive para el propio actor. La acción social afectiva es una acción social irracional porque es una acción puramente reactiva, irreflexiva y espontánea. En el primer caso el significado de la acción es algo que proviene totalmente desde un lugar exterior, es decir, es una forma de la acción social que no compromete subjetivamente al actor –por eso Weber afirma que las acciones sociales tradicionales están en el borde de aquello que podemos considerar una acción social

significativa. En el segundo, el sentido que el sujeto le da a su acción es algo tan aleatorio y volátil como las propias emociones, es decir, en el plano más típico-ideal posible es una forma de la acción social absolutamente imprevisible. Por eso ambas formas de la acción social son *teóricamente* irracionales. Por su parte, en la acción social racional valorativa el sujeto asume el protagonismo con base en una forma de razonar que es la siguiente: hago/deseo realizar C y nada más que C, porque C es el todo, lo último y lo primero. La acción social que toma a la acción como un fin en sí mismo está racionalmente orientada por la creencia en un determinado valor que en la práctica se asume como un valor último. Si bien esta forma de la acción social es más previsible que la afectiva, puesto que los valores que se persiguen de esta forma suelen estar vinculados con una ética, una creencia o una elección moral que es social y culturalmente conocida, no deja de compartir con aquella otra irracional la forma absolutista y reactiva. A pesar de que aquí la acción social responde o reacciona a un impulso intelectual y no a uno sentimental o emocional como en el caso de la acción afectiva. Finalmente, en el caso de la acción social racional instrumental el sujeto “acomoda” íntimamente el valor que persigue realizar en la acción del siguiente modo: hago/deseo realizar D porque D de alguna manera me permitirá alcanzar E. En este caso hay una ponderación subjetiva por parte del actor sobre la relación entre medios adecuados/necesarios y fines perseguidos. La “instrumentalidad” de la racionalidad puesta en valor en esta acción social pasa por el hecho de haber un cálculo formal sobre los medios que se consideran adecuados/necesarios para conseguir determinados fines que el actor tiene en su cabeza.

Ahora bien, si todavía al momento de entender la tipología de la acción social retenemos cabalmente la definición genérica de acción social, podemos notar que estas variaciones típicas necesariamente hacen alusión *no* a determinadas acciones visibles, sino, antes bien, a determinadas formas de significarlas y de darles un sentido. Si estamos en lo cierto podemos ver que el análisis de ciertos acontecimientos o fenómenos sociales e históricos que se inscriban únicamente en la clave de la acción social irracional, afectiva y tradicional, derivan en una sociología meramente descriptiva. El sentido de la acción social que explicaría la conducta de los actores es aquí asumido, o bien como un sentido meramente reactivo, espontáneo, personal; o bien como un sentido absolutamente sedimentado, pleno de sentido por la tradición pasada o la mera costumbre que difícilmente cambiará. Por su parte, el purismo con el que es vivido en la práctica el sentido puesto en la acción social valorativa es el contrapunto

lógico de la acción social afectiva meramente reactiva. Donde en una reina el mero impulso irracional afectivo o sentimental, en la otra reina el absolutismo racional de lo intelectual. No debe entonces, por ejemplo, mecánicamente suponerse que por el solo hecho de que alguien participe en una manifestación pública con el objetivo de defender la democracia –un genérico y difundido valor muy importante para las comunidades políticas occidentales– este actor esté necesariamente actuando en función del despliegue de una racionalidad valorativa (*Wertrationalität*). Hay muchos modos diferentes de perseguir y sostener significativamente en la acción la adscripción a determinados valores o creencias. Los valores políticos, como otros, se pueden vivir en la conducta social como mínimo de cuatro modos típicos diferentes que son los que propone Weber en su tipología de la acción social. Pensemos en otros dos ejemplos que puedan iluminar nuestro razonamiento, para el caso de dos acciones bien concretas y simples como lo son trabajar y comer.

El sociólogo puede suponer que alguien pueda darle a la actividad laboral un sentido netamente afectivo, supongamos, cuando un niño aprende al lado de su padre el trabajo de un oficio particular; cuando alguien trabaja para conquistar el amor o el reconocimiento de un otro; o bien simplemente cuando alguien no trabaja porque no se le da la gana. En estos casos el modo de justificación pertenece al ámbito irracional puramente afectivo. Pero alguien puede también trabajar o estar impedido de trabajar en determinada rama de actividad por obligación para con algún deber ritual, o bien por tradición o costumbre familiar. Este segundo caso podemos ejemplificarlo con esas familias que suelen crear largas series intergeneracionales de médicos o juristas, donde ya el propio apellido es sinónimo de determinada profesión. Sería el caso de una valorización tradicional de la actividad del trabajo. Otro escenario distinto de fundamentación significativa de la acción social presentaría alguien en caso de justificar su actividad laboral con base en alguna creencia última, por ejemplo, trabajar aceptando no recibir ninguna remuneración porque el trabajo se realiza “por amor al arte” o por el “amor a la sola profesión”. Ejemplo típico sería el trabajo como voluntario o ad honorem. Finalmente alguien puede decir simplemente que trabaja para mantenerse económicamente –a él y a su familia– y de ese modo poder realizar una serie de proyectos en la vida. Este es el caso de la mentalidad instrumental. Pensemos en el otro ejemplo, el de la comida. Alguien puede comer determinada comida por el carácter afectivo que tiene para el sujeto, por ejemplo, porque era la comida que se comía en su casa desde la infancia. El comer también puede tener un sentido ritual, por ejemplo,

“comer” el cuerpo de cristo en la eucaristía, o “comer” las propiedades y cualidades admiradas y veneradas del padre muerto del ejemplo freudiano. Alguien puede también comer con base en valores últimos, “comer ideología”, por ejemplo, en el caso de algún activista vegano. O bien se puede igualmente comer determinadas cosas y de una manera específica simplemente porque se busca regular la digestión (este es un ejemplo del propio Weber que tendremos la ocasión de comentar más atentamente en el próximo capítulo). Es el caso de la significación de la acción social con base en la operatoria de una racionalidad de tipo instrumental. Evidentemente que los sentidos pueden superponerse y entremezclarse en la realidad fáctica de un modo que inclusive para el propio actor no sea algo tan fácil de discernir y discriminar. El que elige una profesión determinada por la tradición familiar también podemos suponer que habrá de darle una significación afectiva a su trabajo. Podrá verle asimismo un lado positivo en cuanto a las estrategias para vivir económicamente de esa profesión, por el hecho de que la portación de su apellido podría allanarle el camino para la conquista de la clientela y etcétera.

Asimismo –y este es un punto teórico central– lo que puede ser considerado como una acción que para el actor en cuestión tiene un valor afectivo, tradicional, o el valor de ser un medio racional para conseguir determinados fines, o un valor en sí mismo es algo radicalmente subjetivo y totalmente independiente de las opiniones o valoraciones propias del investigador. Cuando éste construye sus tipos ideales *supone* que esta o aquella forma de justificar significativamente la acción social puede ser la que explique determinada conducta. Pero luego tiene que ver qué sucede efectivamente en la realidad empírica que analiza. Por otro lado, la relación afectiva, tradicional o racional que un sujeto pueda llegar a tener con el trabajo de médico puede ser la misma que la que tiene un niño o un adolescente que cartonea<sup>39</sup> con su padre en los intersticios de la pobreza. El valor afectivo de un pernil con papas puede ser el mismo que el de una sopa de huesos. Por último, el sentido de la acción social, además de no ser algo totalmente claro para el propio actor, puede significar o conllevar una serie de acciones y efectos que no estaban en la órbita de justificación del propio actor. Todo lo cual, sin embargo, concierne al trabajo del investigador y cabe a él construir alguna imputación

---

<sup>39</sup> Este verbo hace alusión a un oficio que consiste en recolectar cartón y otros derivados del papel, principalmente en las grandes ciudades, con el fin de venderlos a un bajo precio para su reciclaje.



causal empírica pertinente y probable para explicar la concatenación práctica de determinadas acciones, relaciones y fenómenos sociales.

Ahora bien, alguien podría decir que si entonces la acción social depende exclusivamente del sentido subjetivo que la justifica, fundamenta, motoriza, entonces Weber era un auténtico –hoy diríamos– posmoderno. Que si todo depende del sentido subjetivo la realidad fáctica sería únicamente la realidad psíquica o imaginada por el actor en cuestión, sin haber modo de fijar o delimitar la realidad de manera objetiva. Recogemos con gusto esta eventual crítica porque responderla nos fuerza a consolidar nuestro argumento. El hecho de afirmar que el carácter específico de la acción social depende de la valoración significativa del sujeto para nada supone el otro hecho posmoderno de entender que entonces cualquier cosa puede significar cualquier cosa, o bien que no hay sentido objetivo sino más bien interpretaciones libres y azarosas. El primer dato que hay que tener en cuenta es que, sea cual sea la teoría lingüística o perspectiva discursiva desde la cual podamos suponer tal efecto libertario, lo cierto es que el lenguaje condiciona al sujeto de manera estructural. Este condicionamiento no se explica solamente por el hecho de que todo lenguaje tiene sus reglas y cotos, como también porque es algo heredado –salvo quizá en la fantasía del psicótico, nadie sueña con inventar su propio lenguaje–; es decir, de entrada está presente, de manera estructuralmente condicionante, la dimensión del otro. Luego, como afirma Weber, la dinámica social y la cultura regulan todo un saber de experiencia común que sedimenta y condiciona la propia valoración significativa del actor dentro del marco simbólico y social en el que actúa. Siguiendo con los ejemplos que dimos, es bastante más probable que cuando alguien dice “estoy trabajando” la acción empírica que ejecuta con sus músculos sea la de levantar con una pala un tanto de tierra, o digitar con sus dedos una computadora; y bastante menos probable que lo mismo diga cuando se encuentre tirado en el sofá de su casa descansado o haciendo la digestión de su almuerzo. A pesar de que el sentido de la acción sea siempre subjetivo, el uso de un lenguaje común consolida de alguna manera un saber de experiencia que acota las posibilidades de la apropiación subjetiva del lenguaje en el discurso. No obstante, el carácter histórico y cultural cambiante del lenguaje representa la otra cara de la misma moneda respecto de su condicionamiento estructural para la vida en sociedad. A la “ama de casa” de algunas pocas décadas atrás probablemente no se le ocurriría decir “estoy trabajando” al momento de plancharle la camisa a su marido o cambiarle el pañal a su hijo. La politización del trabajo doméstico, en el sentido de sacarlo de la órbita de la vida

privada para adjudicarle un valor social y cultural importante para definir el propio sentido de “normalidad” de la realidad es un fenómeno que bien ejemplifica lo que estamos diciendo. Hoy en día, a consecuencias de toda una larga politización sobre el trabajo del cuidado, gracias a las luchas feministas, para cambiar la significación socialmente establecida de ese tipo de actividades, sí que uno estaría habilitado subjetivamente para asumir esa forma de significación. Aun así, evidentemente que estamos aquí delante de un ámbito oscuro o zona gris que es propia de todas las ciencias de la cultura. Donde el grado objetividad que es posible cobrarse para la inteligibilidad de la realidad social a la que aspiramos conocer es del orden de la probabilidad y la condicionalidad; y no, en cambio, el de las leyes universales que rigen para las ciencias exactas. Esta es una cuestión teórico-metodológica que va del sentido subjetivo a la acción “observada” por el investigador. Pero debemos agregar que en la conducta humana la “elección” del tipo de sentido puesto en la acción es también algo que puede medirse/esperarse con base en cierto saber de experiencia común. Por ejemplo, así como dijimos que alguien puede justificar su trabajo con base en una serie relativamente amplia de modos de significación –al menos las cuatro formas típicas que propone Weber–, hay que decir también que es altamente improbable, cuando no directamente irrelevante para la ciencia, que un actor social persiga la regularización de su propia digestión con base en la forma de justificación racional valorativa.

Insistamos, entonces, en el hecho de que la tipología de la acción social es únicamente –lo cual ya es bastante– una herramienta conceptual que nos ayuda a organizar teóricamente la realidad empírica. Siendo así, y teniendo en cuenta el concepto de acción social como unidad de análisis mínima de la sociología comprensiva, podemos ver que lo que la tipología de la acción social estandariza es la forma en la que el actor asume subjetivamente el sentido o significado práctico de la acción que realiza. Es decir, es una estandarización de la forma en la que el sujeto vivencia el valor o la idea de valor que lo orienta en el actuar, que lo impulsa a la acción. Pero esa forma típica de asumir o vivenciar subjetivamente el sentido de la acción social es apenas una construcción analítica formal del modo de justificarla o fundamentarla. No nos dice absolutamente nada respecto de los valores o significados concretos que pueden estar siendo los que movilizan al actor, que son lo que en la práctica él buscaría poder realizar. De manera que, a pesar de funcionar satisfactoriamente como una forma artificial (teórico-conceptual) de sintetizar y estandarizar las distintas formas en las que el sujeto puede apropiarse del sentido

práctico que lo mueve a la acción, la tipología de la acción social weberiana sirve muy poco para explicar las causas y las consecuencias concretas del comportamiento social. Dicho de otro modo, la tipología de la acción social es nada más que un recurso teórico-metodológico para el análisis concreto que tiene que ser realizado por el investigador sobre la base del recorte acotado de la realidad significativa específica que estudia. Por eso es igualmente necesario e inmanente a su sociología comprensiva el estudio de la historia. Si la herramienta metodológica de los tipos ideales es una construcción conceptual previamente informada por el estudio de la historia –que es de donde el investigador efectivamente saca el material necesario para darle forma a sus especulaciones o “fantasías” –, el objetivo final de la sociología en tanto disciplina científica es poder ordenar conceptualmente la historia.

La historia que la sociología ordena conceptualmente es la historia de las ideas de valor que la cultura realiza a través de la dinámica e institucionalización del comportamiento social empíricamente verificable. *Es síntesis, la sociología weberiana se propone estudiar históricamente el cambio de sentido de las distintas ideas de valor que impulsan y fundamentan a la acción social. Y no lo contrario. Para Weber no se debe tomar el estudio de la historia para “ejemplificar” la construcción conceptual del tipo ideal. Este punto es altamente relevante. Citemos a Weber:*

Como lo muestra la experiencia, hay una circunstancia que vuelve muy difícil mantener firmemente esta disposición [a separar lo que es una construcción típico-ideal del desarrollo de la historia]. En interés de la demostración intuitiva del tipo ideal o del desarrollo típico-ideal se procurará *ilustrarlo* mediante material de intuición extraído de la realidad empírico-histórica. El peligro de este procedimiento en sí totalmente legítimo reside en que el saber histórico aparece aquí como *servidor* de la teoría y no a la inversa. Hay la tentación, para el teórico, de considerar esta relación como normal o, lo que es peor, de trocar los papeles de teoría e historia, confundiéndolas de este modo [...] Nada debiera destacarse más que la afirmación de que servir al conocimiento de la *significación cultural de conexiones históricas concretas* es la meta única y exclusiva [de la ciencia social], a la cual, junto con otros medios, *también* contribuye la labor de formación y crítica de conceptos. (Weber, 1973, p. 93, 100. Las aclaraciones entre corchetes nos pertenecen)

Pensemos en la importancia de esta diferenciación entre teoría e historia, y, a la vez, en la forma de articulación entre ambas propuesta por Weber, a partir del estudio de *EP* –teniendo en cuenta la función de este texto dentro de su sociología de la religión, es decir, en el marco del tema de estudio más amplio de la ética económica de las religiones universales. Sabemos que dentro de la historia del cristianismo la ética

económica sufre un quiebre y un dislocamiento de sentido a partir de la época de la reforma. Por un lado, podemos decir que desde el punto de vista de la forma típico-ideal de asumir prácticamente el valor o sentido que fundamenta a la acción social del trabajo, tanto el católico y el luterano como el calvinista procedían en la práctica bajo la misma lógica de la racionalidad instrumental. El trabajo era un bien ético en sí mismo, pero también un medio para alcanzar otros fines. No obstante, la intensidad específica y los motivos inconscientes o no conocidos por el propio actor que estaban por detrás solo apenas de determinadas sectas protestantes contribuyó para que únicamente las calvinistas y puritanas dieran origen a un nuevo espíritu o mentalidad capitalista funcional al posterior desarrollo del sistema económico industrial burgués, propio de los países occidentales desarrollados del siglo XIX. Mientras que el católico trabajaba para sobrevivir, puesto que el sentido de la salvación no estaba articulado simbólicamente al trabajo diario, la intensidad puesta en este deber necesariamente no podía ser la misma que la que le otorgaba el calvinista. Tanto el hecho de trabajar para sobrevivir, como el valor de trabajar para poder lidiar con la angustia generada por el no saber radical respecto de la salvación (tema que analizamos en el capítulo anterior), son dos formas de significar la acción del trabajo organizadas bajo la lógica de la racionalidad instrumental. Los calvinistas no inventaron el capitalismo pero tampoco la racionalidad instrumental. Sino que le dieron una intensidad específica a la labor en el ámbito del trabajo cotidiano que es fruto de un conflicto simbólico específico que mediaba la forma en la que ellos vivían su religión. Weber descubrió que lo propio de las sectas calvinistas es que vivían su religión de una manera tal que los conducía indirecta e inconscientemente al despliegue *compulsivo* de la racionalidad instrumental en el ámbito económico. Y esto fue así aun cuando ellos mismos no se enteraran.

Asimismo, Weber descubre uno de los motivos individuales y específicos posibles para el hecho de que esta comunidad de religión, y solo ella, haya sido responsable por la promoción de una ética o mentalidad religiosa virtuosa que es afín a las condiciones espirituales adecuadas para el desarrollo del trabajo libre que requiere el sistema capitalista de producción en la modernidad. Y Weber llega a descubrir este motivo, que explicaría en parte la afinidad electiva entre ascetismo protestante y desarrollo capitalista moderno, yendo más allá de las propias intenciones conscientes de los actores. El valor cultural del trabajo para católicos/luteranos y calvinistas es distinto porque lo que está en juego, el sentido puesto en la acción, es diferente. Donde unos trabajan para sobrevivir materialmente otros trabajan para agradar a Dios con la

expectativa de que de allí pudieran surgir unos ciertos signos que sirvan de indicadores empíricos para elaborar una especulación íntima más o menos certera sobre el propio destino. El *modo de significar* la conducta del trabajo de ambos grupos, tanto de católicos y luteranos como de calvinistas y puritanos, es el mismo: la racionalidad instrumental. Sin embargo, el *sentido concreto* que le dan al trabajo es diferente, por lo tanto, las consecuencias y los efectos varían. Mientras que para unos representa el valor del mantenimiento económico justo, para los otros representa un deber ético para con dios pero además una forma de sublimar la angustia derivaba del decreto de la predestinación. Más allá de que la forma de significar la acción social sea del mismo tipo –racional instrumental–, la diferencia está en el significado culturalmente determinado alrededor del trabajo. *Identificar este tipo de variaciones significativas es el fin específicamente histórico de la sociología comprensiva*. Sin el conocimiento histórico Weber no hubiera podido llegar a entender por qué y de qué modo se operó este dislocamiento y re-significación del sentido del valor trabajo y de la acumulación de riqueza dentro del cristianismo, es decir, respectivamente, pasar de ser un mero medio para la supervivencia económica material y un signo de blasfemia a un medio sublimatorio y un deber ético. Pero sin el trabajo tipológico previo tampoco hubiera podido ordenar teóricamente ese pedazo de la historia del cristianismo, y de esta manera poder adjudicarle un rasgo distintivo al hombre occidental; así como tampoco establecer comparaciones con las otras religiones universales de salvación, y mostrar otros modos de valorar culturalmente las principales prácticas sociales de la esfera económica.

De la misma manera, si afirmamos que el diagnóstico de la modernidad de Max Weber es algo tan genérico como que entonces la modernidad occidental sería el resultado de la hegemonía de la lógica de la racionalidad instrumental dentro de las distintas esferas de la vida social, entonces su diagnóstico sería algo demasiado abstracto que no serviría para comprender nada en concreto. Diferentemente del tratamiento ampliamente divulgado por ejemplo por la escuela de Frankfurt (Horkheimer, 1973; Adorno, Horkheimer, 1998), para nosotros el diagnóstico de la modernidad de Weber no es del orden de la filosofía social, sino un diagnóstico sociológico centrado en una problemática antropológica que deriva en una forma hegemónica específica de constitución de la subjetividad. El diagnóstico de la modernidad de Weber se refiere a las *consecuencias* decisivas que se derivan de ese fenómeno del avance de la racionalidad instrumental, que plantea nuevos conflictos existenciales para el establecimiento de la forma de vida típica del hombre occidental

moderno. Una de esas principales consecuencias es el fenómeno sociológico de la depreciación paulatina de la autoridad y de las formas tradicionales de validación de la autoridad. Lo que desde el punto de vista del diagnóstico social actual que realiza el psicoanálisis lacaniano sería equivalente a la “caída de la función paterna”<sup>40</sup>. El famoso “desencantamiento del mundo” significaría así la depreciación de los antiguos lugares de validación y autorización simbólica (esto es, de las figuras paternas o los Nombres del padre). Una depreciación de la autoridad que paradójicamente conduce no solo a la liberación de las antiguas amarras tradicionalistas, sino *también*, como consecuencia no deseada, a la pérdida de la libertad y la sensación de vivir en un mundo significativamente burocratizado. El avance de la racionalidad instrumental supone así fundamentalmente una paradoja: por un lado, la liberación del hombre de las antiguas ligaciones tradicionalistas que le permiten, entre otras cosas, desarrollar la ciencia moderna; pero el desarrollo de la técnica también trae consigo la posibilidad de desarticular los antiguos centros de poder, a través de los cuales se construía un sentido de la realidad, de la pertenencia y de la vida pública más o menos homogeneizado, para sustituirlo por un espacio social atomizado. Por ejemplo, hoy en día podríamos ver esa atomización en la virtualidad de las redes sociales. Por ejemplo, para hacernos una imagen de lo que nos interesa decir, podemos pensar en la sustitución de los antiguos suplementos de la prensa escrita (economía, política, deporte, policial, etc.) por la concatenación de noticias heterogéneas que la propia forma de las redes sociales presenta de un modo tal que acaba tornando equivalente el valor simbólico adjudicado a la guerra o la muerte con el de algún producto promocionado para evitar la calvicie o contrarrestar las arrugas de la piel. De manera que en la actualidad una de las consecuencias heredadas de aquella depreciación de los antiguos lugares de autorización sería el encierro del hombre dentro de la carcasa o el caparazón (*Gehäuse*) *de su propio narcicismo*. Si estamos en lo cierto, Weber ya pronosticaba la posmodernidad en la que nosotros vivimos en la actualidad.

Por todo lo que venimos diciendo podemos notar que pensar el diagnóstico de la modernidad de Weber únicamente en la clave del avance de la racionalidad instrumental sobre las distintas esferas del mundo de la vida es algo insuficiente. No es allí donde reside su diagnóstico, sino más bien en sus consecuencias significativas. Eso requiere el trabajo de analizar en cada caso concreto, dentro de la realidad cultural acotada que el

---

<sup>40</sup> Ver, por ejemplo, la serie de artículos presentados en el VIII Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis de 2013, titulado “El orden simbólico en el siglo XXI ya no es lo que era”.

investigador delimita por medio de la definición de su tema y su objeto de estudio, qué es lo que ese avance puede llegar a significar. El avance de la racionalidad instrumental en Occidente es un hecho, tanto como lo es el avance de la burocratización creciente de sus instituciones. Pero el diagnóstico sociológico de Weber reside en las consecuencias significativas que ese avance produce, sobre todo, para la fijación del significado de la libertad y la responsabilidad que definen el sentido de la condición humana del hombre occidental.

Por su parte, teniendo en cuenta la herramienta teórico-metodológica que forja para analizar estas consecuencias significativas más relevantes operadas en la historia del mundo occidental moderno, podemos decir que en esto, y solo en esto, consiste su famoso “individualismo metodológico”: en que la vida social y cultural que para los hombres es significativa lo es en una medida y forma particular e histórica, es decir, hace alusión a una cierta cadena de valoraciones que está simbólicamente determinada. La sociología trabaja con una construcción teórico-conceptual que es adecuada para el estudio de la historia, pero no de cualquier historia sino de la historia *social*. La historia social que podemos conocer a través de la sociología comprensiva es la historia de una realidad que es significativa para la cultura de una determinada época y lugar. En otras palabras, lo que desde el punto de vista de la sociología torna a cierto fenómeno una individualidad histórica es el valor significativo que adquiere en el marco de un contexto y momento cultural que es específico. Llegar a comprender y explicar causalmente este rasgo simbólico específico es lo que hace a la cuestión de la “objetividad” de las ciencias de la cultura.

Hemos designado ‘ciencias de la cultura’ a las disciplinas que procuran conocer los fenómenos de la vida en su *significación* cultural. La *significación* de la configuración de un fenómeno cultural, y su fundamento, no pueden ser obtenidos, fundados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de conceptos legales, por perfecto que fuere; en efecto, presuponen la relación de los fenómenos culturales con *ideas de valor*. El concepto de cultura es un *concepto de valor*. La realidad empírica es para nosotros ‘cultura’ en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven *significativos* para nosotros, y *solo* esos. Únicamente una pequeña parte de la realidad individual considerada en cada caso está coloreada por nuestro interés condicionado por aquellas ideas de valor; ella sola tiene significación para nosotros, y la tiene porque exhibe relaciones para nosotros *importantes* a causa de su ligazón con ideas de valor. Solo en cuanto ello es así, esa parte será para nosotros digna de ser conocida en sus rasgos individuales. Ahora bien, *qué* es lo significativo para nosotros es algo que ninguna investigación ‘sin presupuestos’ de lo empíricamente dado puede discernir; antes al contrario, su determinación es prerequisite para que algo llegue a ser *objeto* de investigación. Lo significativo no coincide, naturalmente, en cuanto tal,

con ninguna ley, y, por cierto, tanto menos cuanto más general sea aquella [...] He aquí lo decisivo: solo mediante el supuesto de que únicamente una parte finita entre una multitud infinita de fenómenos es *significativa*, cobra, en general, sentido lógico la idea de un conocimiento de fenómenos *individuales*. (Weber, 1973, pp. 66-67)

La sociología apunta al conocimiento de una realidad social empírica significativa, y lo que es o puede ser significativo para el hombre no coincide con ninguna ley universal. Por eso, para poder llevar a cabo la ordenación y el análisis de la realidad empírica a través de la construcción *conceptual* de los tipos puros debemos además identificar cuáles son los principales *significantes* que condensan y vehiculizan el torrente significativo que el ser humano hace valer en su acción. Avancemos en la exposición de esta perspectiva discursiva de la sociología weberiana y afirmemos ahora que las ideas de valor, valores, sentidos o significados que fundamentan subjetivamente la acción social del actor son articuladas por significantes y no por conceptos. Los significantes son entonces aquellos elementos discursivos específicos que desde el punto de vista subjetivo efectivamente condensan el sentido práctico de las ideas de valor que fundamentan la acción. Son, por lo tanto, el centro neurálgico del análisis interpretativo que la sociología realiza con el fin de relevar las ideas de valor que motorizan al actor. El valor heurístico de los significantes guarda una relación directa con el carácter individual y singular de la historia social que la sociología quisiera poder ordenar y explicar teóricamente en su causalidad y posibilidad objetiva. Veamos más de cerca esta diferencia.

#### **4.4 Conceptos y significantes: el ejemplo paradigmático de la *Beruf***

Si el tipo ideal es un concepto que sirve para clasificar y generalizar el modo en que el sujeto asume o hace suyo el sentido o la idea de valor de la acción social que realiza, los significantes son los elementos que en el nivel del discurso funcionan como articuladores de esos mismos sentidos o ideas de valor. Es decir, son los índices empíricos que podemos identificar con aquello que marca el individualismo histórico o la singularidad de los fenómenos sociales analizados por el investigador. El individualismo metodológico de Weber se explica por el hecho de que los significantes que en la práctica consiguen articular el acaecer de la vida social son singulares y no generales, hacen alusión al “‘contenido espiritual’ totalmente singular que ‘nosotros’ hallamos ‘alojado’ en él” (Weber, 1973, p. 138). En su ensayo “Estudio crítico sobre la



lógica de las ciencias de la cultura” de 1906, Weber (1973) señala claramente que el objetivo del estudio de las relaciones de valor es estudiar la singularidad y no el establecimiento de conceptos genéricos que tomen la realidad empírica como un caso particular de aquéllos. Respecto de la esencia lógica del análisis de valor del trabajo de comprensión sociológica Weber afirma lo siguiente:

Seramente se ha intentado entender la idea, muy claramente desarrollada por Rickert, de que la formación del ‘individuo histórico’ está condicionada por ‘relaciones de valor’, afirmando –y con esta afirmación se intenta al propio tiempo una ‘refutación’– que esta ‘relación de valor’ es idéntica a una subsunción bajo *conceptos* generales: ‘Estado’, ‘religión’, ‘arte’, etc.; y que tales ‘conceptos’ son justamente los ‘valores’ de que se trata [...] He aquí una asombrosa incompreensión de lo que puede entenderse o, mejor, de lo único que puede entenderse por ‘relación de valor’ [...] [Cuando como investigador me dedico a la] reflexión teórica-interpretativa de las relaciones de valor *posibles* y, por lo tanto, formo con el objeto un ‘individuo histórico’, ello significa que vuelvo consciente para mí y para otros, *de manera interpretativa*, la forma concreta, individual y por lo tanto en última instancia *singular* en que se ‘corporizan’ o se ‘traducen’ ciertas ‘ideas’. (Weber, 1973, pp. 137-138. La aclaración entre corchetes es nuestra)

El que haya determinados valores que poseen una extensión significativa universal no equivale a la posibilidad de reducirlos a unas definiciones conceptuales. Por ejemplo, el hecho de que el Estado o la democracia puedan tener un valor significativo universalmente extendido sobre todas las comunidades políticas no debe confundirse con el entendimiento de que la idea de “Estado” o “democracia” que moviliza a la acción sea equivalente a los conceptos generales de “Estado” y “democracia”. El Estado y la democracia como conceptos generales son necesariamente tipos ideales, es decir, unas construcciones netamente teóricas. Por eso Weber hace hincapié en el hecho de que el tipo ideal, en tanto herramienta teórica, es el medio y no el fin de la investigación. El objeto de investigación es la realidad histórica significativa que es singular, y no el instrumento teórico conceptual general: “el concepto de ‘cristianismo’ o del ‘Fausto’, pero también, por ejemplo [...], el concepto de Alemania, etc. son, en cuanto objetos de la labor *histórica*, conceptos *de valor* individuales, es decir, formados a través de relaciones con ideas de valor” (Weber, 1973, p. 147).

Igualmente, ya hemos hecho hincapié en que el trabajo de interpretación de los valores que configuran al objeto de la investigación no debe parar por ahí, sino que además es necesario el trabajo de imputación causal, la interrogación “en cuanto a lo que significa causalmente con relación a otros objetos de cultura” (Weber, 1973, p. 148). Respecto de la forma de la causalidad que es propia a las ciencias de la cultura

Weber propone la idea de la posibilidad objetiva. Imputarle a un fenómeno cultural una causa científicamente válida y comprobada es equivalente a establecer sus condiciones de posibilidad. La causalidad científica de la historia social y de la vida cultural jamás puede tener el mismo sentido que el que tiene para las ciencias exactas (especialmente cuando influenciadas por el paradigma de la mecánica). La forma lógica de la imputación causal de las ciencias sociales es del orden del siguiente razonamiento: A es/fue una condición necesaria, aunque no suficiente –en el sentido de no ser la única o la más importante, a pesar de ser una condición indispensable–, para la posibilidad objetiva de B –de que B suceda de tal o cual manera. Explicar causalmente B requiere de la comprensión de A, pero A no es la única causa que puede explicar B, sino que es apenas una causa válida y objetiva dentro de otras igualmente posibles. Y es justamente en el trabajo de interpretación de A donde residen los significantes que condensan las ideas de valor que el sociólogo debe comprender. Son significantes, y no conceptos, los que establecen las ideas racionalizadoras que *condicionan* el acceso del hombre a la representación del mundo y de su propia vida, incluyendo la percepción de lo que serían sus “intereses materiales y espirituales”. Volvamos, entonces, al texto de *EP* para establecer concretamente esta diferencia metodológica fundamental entre conceptos y significantes.

Antes de pasar a exponer los argumentos necesarios para tomar a la *Beruf* de *EP* como un ejemplo paradigmático de lo que es un significante es conveniente hacer la siguiente aclaración. Si bien sabemos que para Weber el tipo ideal es un concepto que sirve para auxiliar el estudio de los valores, es evidente que la noción de significante *no* estaba presente en el universo lingüístico explícito que él mismo utilizara. Sabemos de eso y siempre lo supimos. Este término tiene raíces concretas en el psicoanálisis lacaniano, pero es un término que en líneas generales podemos imputarle al famoso “giro lingüístico” que dentro de las ciencias sociales surge fundamentalmente a partir del posestructuralismo. Aun así, consideramos tener los argumentos hermenéuticos suficientes que nos amparan para endosar la sociología weberiana a esta última corriente de la teoría social, que es cronológicamente posterior y, al mismo tiempo, una suerte de hija intelectual “extramatrimonial” de Weber no debidamente reconocida de esa manera por parte de nuestra comunidad académica.

Una definición de significante que podemos adoptar de partida, recogida en uno de los diccionarios de psicoanálisis lacaniano más famosos, es la de ser el representante

del sujeto delante de otro significante o conjunto de significantes (también llamada “cadena significativa”).

The signifier is first of all a meaningless material element in a closed differential system; this ‘signifier without the signified’ is called by Lacan the ‘pure signifier’, though this is a question of logical rather than chronological precedence. ‘Every real signifier is, as such, a signifier that signifies nothing. The more the signifier signifies nothing, the more indestructible it is’ (S3, 185). It is these meaningless indestructible signifiers which determine the subject; the effects of the signifier on the subject constitute the unconscious, and hence also constitute the whole of the field of psychoanalysis. Thus for Lacan language is not a system of signs (as it was for Saussure) but a system of signifiers. Signifiers are the basic units of language, and they are ‘subjected to the double condition of being reducible to ultimate differential elements and of combining according to the laws of a closed order’ (E, 152). By the phrase ‘reducible to ultimate differential elements’, Lacan follows Saussure in asserting the fundamentally differential character of the signifier. Saussure states that in language there are no positive terms, only differences (Saussure, 1916:120). By the phrase ‘combining according to the laws of a closed order’, Lacan asserts that signifiers are combined in signifying chains according to the laws of metonymy. The signifier is the constitutive unit of the symbolic order because it is integrally related with the concept of STRUCTURE; ‘the notion of structure and that of signifier appear inseparable’ (S3, 184). The field of the signifier is the field of the Other, which Lacan calls ‘the battery of signifiers’. Lacan defines a signifier as ‘that which represents a subject for another signifier’, in opposition to the sign, which ‘represents something for someone’. (S11, 207). To be more precise, one signifier (called the master signifier, and written S1) represents the subject for *all other signifiers* (written S2). However, no signifier can *signify* the subject. (Evans, 1996, p. 189. El subrayado nos pertenece.)

El significante amo (S1) es aquello que identifica al sujeto delante de los otros significantes (S2 o cadena significativa) y de esta manera le permite al yo asumir su lugar en el discurso. El sujeto se identifica con un significante que lo representa delante del resto pero su sentido no se encuentra en él, sino que surge como resultado o efecto de su articulación con los otros significantes. La significación depende, en este sentido, del efecto de sentido generado en retroacción a medida que avanza la articulación de la cadena de significantes. Lo que aquí nos importa destacar es que la función del significante en el lenguaje no es para Lacan la de cristalizar el significado, sino la de permitir la significación a través de la articulación de la cadena significativa. El valor de un significante se establece no por su significado concreto, sino por su posición diferencial en relación con otro significante. Lo que importa, entonces, es ver que el significante no es el encargado de representar el significado (de una determinada palabra, por ejemplo), sino de producir la significación en retroacción a medida que se establece la articulación entre los significantes. ¿Cómo podemos pensar en esta

definición de significante para el caso del interés lingüístico de Weber en *EP* alrededor del término *Beruf*?

En el apartado dedicado a la delimitación del tema de estudio de *EP* Weber repara en el hecho de que la palabra alemana *Beruf* habría adquirido su sentido actual condensando dos ideas distintas, que antes de la traducción luterana de la biblia eran expresadas por dos palabras diferentes que no guardaban una relación directa. Ya hemos mencionado que el idioma español y el portugués cuentan con dos palabras específicas para nombrar el equivalente en alemán, vocación y profesión –y eso puede ser una verdadera ventaja para nosotros para entender este texto. Las palabras utilizadas en las traducciones alemanas de la biblia anteriores a la de Lutero, que luego quedarán condensadas en la de este último, eran *Ruf* (“llamamiento”) y *Werk* (“obra”). Veamos lo que dice en una de sus citas a pie de página más extensas:

Las palabras que en el holandés y en el bajo y alto alemán de la Edad Media expresaban lo mismo que ‘profesión’, significaban juntamente ‘llamamiento’ (*Ruf*) en el sentido que actualmente posee en alemán, incluyendo también muy en particular (en la Edad Media tardía) la designación de un candidato para un beneficio eclesiástico por el autorizado a concedérselo [...] El mismo Lutero utiliza también ocasionalmente la palabra en este último sentido. Pero aun cuando más tarde esta especial aplicación de la palabra haya favorecido su cambio de sentido, sin embargo la creación del concepto moderno de ‘profesión’ arranca incluso gramaticalmente de las traducciones de la Biblia, concretamente de las protestantes [...] En segundo lugar, como ya hemos dicho, traduce las palabras reproducidas en la nota anterior de Jesús de Sirach [en la transcripción de los LXX], [...] por ‘sigue en tu profesión’ (*beharre in deinem Beruf*), ‘permanece en tu profesión’, en lugar de decir ‘en tu trabajo’ [...] Anteriormente, ya hemos visto que no existía en la lengua alemana la palabra ‘profesión’ [en su sentido posterior y actual] ni siquiera en boca de los predicadores y los más antiguos traductores de la Biblia. Las Biblias alemanas anteriores a Lutero traducen el pasaje de Sirach por ‘obra’ (*Werk*) [...] El pasaje de la primera epístola a los corintios y su traducción es el puente que une los dos sentidos aparentemente heterogéneos de la palabra ‘profesión’ [...] Lutero [...] empleó la misma palabra para traducir el consejo tradicionalista y anticrematístico de Sirach de que cada cual debe seguir en su oficio [...] [La creación a él debida de la palabra ‘profesión’ en nuestro sentido actual permaneció primeramente adscrita al puro luteranismo. Los **calvinistas** consideraron anticánónicos los Apócrifos. **Sólo a consecuencia de un desarrollo que puso en primer plano el interés de la comprobación de la fe aceptaron y aun acentuaron desmesuradamente el concepto luterano de la profesión**]. (Weber, 2011, pp. 118-119, 120-121. Las aclaraciones entre corchetes son agregados de Weber a la edición de 1920, la negrita nos pertenece.)

La idea de *Ruf*, anterior a la traducción de Lutero, ya condensaba el llamado divino y el derecho a una cierta prebenda o beneficio eclesiástico. Está aquí ya presente la asociación entre llamamiento divino y destino individual de gracia en este mundo.

Como lo afirma Weber, ocasionalmente Lutero también utilizaba esta palabra en alternancia con *Beruf*. Sin embargo, lo que es propiamente original de la pluma del traductor es esta utilización del mismo término *Beruf* para nombrar al trabajo o el oficio. El concepto o la idea moderna de profesión posee una explicación lingüística en esta asociación equivalencial entre *Ruf* y *Werk*. *Sin embargo, solo con la articulación de la idea de Beruf a la necesidad de comprobación de la fe, proveniente de la doctrina calvinista, pudo tornarse un significante. Es decir, un operador simbólico que permitía condensar el sentido del trabajo diario sistemático con el sentido del ascetismo ético necesario para llevar a la práctica el rechazo del mundo - que la propia fe cristiana destacaba como el elemento que daría cierta previsibilidad sobre la calidad del propio destino.* De esta manera, la condensación lingüística pudo adquirir este valor significante únicamente para determinadas sectas protestantes particularmente influenciadas por el decreto de la predestinación de la doctrina calvinista. El valor heurístico que la palabra alemana *Beruf* tiene dentro del esquema analítico de Weber en este texto no es el de ser un concepto o apenas una idea entre otras, sino más bien el de un significante amo (S1) delante del cual el sujeto ubica y sostiene su existencia simbólica (en este caso, su ser religioso). Es un significante porque cumple la función de identificar al sujeto, darle una consistencia simbólica en el marco de la realidad social y cultural específica en el que se encuentra situado. Por lo tanto, no es la historia del lenguaje ni de la idea en sí lo que importa reseñar para entender sociológicamente este rasgo cultural puntual del forjamiento de la *Beruf* dentro de la historia del cristianismo. Lo que menos importa aquí de la palabra alemana *Beruf* es la propia palabra, sino más bien la idea racionalizadora que consigue articular en la medida en que se torna un significante que produce determinados efectos empíricos –que son tan conscientes o deseados como inconscientes o no deseados. Lo que importa analizar es entonces la articulación significante que permite establecer el sentido práctico que guía a la acción, y no la definición de la *Beruf* vinculada al léxico o al significado en tanto vocablo. Por eso Weber enfatiza el hecho de que el ascetismo protestante que verdaderamente es adecuado o funcional al desarrollo del espíritu del capitalismo comienza con Calvino, y no con Lutero. Es como si dijéramos que la importancia de Lutero fue la de haber “puesto” el significante (S1) y el calvinismo lo significó a través de la articulación con la necesidad de comprobación de la propia fe (S2). Lutero inventó el concepto moderno de *Beruf* pero solo para los devotos calvinistas pudo tornarse efectivamente un significante. ¿Por qué? Porque más allá de la extensión del concepto

*Beruf* a todo el universo del lenguaje profano tuvo unos determinados efectos prácticos para la acción solo para ellos. Por eso es que anteriormente afirmamos que Weber no hace historia de las ideas, pero tampoco historia de los conceptos o del lenguaje. Diferentemente, la sociología comprensiva busca conocer la singularidad cultural y simbólica presente en la conexión de fenómenos histórico-sociales concretos. Lo absolutamente nuevo era considerar como un deber moral el cumplimiento de la profesión en este mundo, es decir, la creación del “sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo” (Weber, 2011, p. 119). Pero, paradójicamente, como señala Weber, el propio Lutero no comulgaba con este nuevo sentido que él mismo había contribuido a forjar. Pensaba que, a pesar de ser algo querido por Dios, el trabajo pertenecía “al orden de la materia, siendo como el fundamento natural de la vida religiosa, no susceptible de valoración ética, como el comer o el beber” (Weber, 2011, p. 122). En Lutero la idea del trabajo mundano todavía permanecería asociada al deber de amar al prójimo, y para demostrarlo habría recurrido a razonamientos que “nada tienen de profanos y que están en casi grotesca oposición con los conocidos principios que más tarde había de exponer Adam Smith, afirmándose que la división del trabajo obliga a cada cual a trabajar por los demás” (Weber, 2011, p. 123). De manera que desde el punto de vista de la mentalidad económica de la religión Lutero se mantuvo dentro de un mundo tradicionalista. Cuando Weber (2011, p. 126.) afirma que lo propio de la Reforma fue el haber “acentuado el matiz ético y aumentado la primacía religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en ‘profesión’”, quiere decir que lo propio de la Reforma es haber *significado* al trabajo de esta manera. El nuevo sentido del trabajo como actividad sagrada no se encuentra en la palabra alemana *Beruf*, no emerge directamente de la traducción de Lutero, por más que su traducción haya sido lógicamente una condición necesaria. El sentido nuevo creado surge como *efecto* de la articulación simbólica entre la *Beruf* (significante 1) y la necesidad de comprobación de la propia fe (significante 2) –sobredeterminada por el afecto de angustia y desamparo causado por la creencia en la idea del dios escondido. Es decir que para la creación del sentido nuevo no bastó la traducción de Lutero, sino que fue necesaria la asociación de la *Beruf* al deber (¡y la imperiosa urgencia sublimatoria!) de confirmar la propia fe proveniente del dogma calvinista. Por eso afirmamos que en este texto Weber no está explorando la creación del nuevo significado o concepto de la palabra alemana *Beruf*, sino que busca entender la creación del sentido que surge como efecto de una determinada articulación significativa. Por lo tanto, para entender este texto weberiano hay que tener en mente

que la importancia de la *Beruf*, para establecer la explicación sociológica precisa de la relación causal (de afinidades electivas) encontrada entre ascetismo protestante y espíritu capitalista, es su valor significativo y no su valor conceptual. De esta manera, la investigación de Weber consigue alcanzar el modesto objetivo teórico de establecer una afinidad electiva entre esta valoración significativa de la *Beruf* dentro de ciertas sectas protestantes y el desarrollo del espíritu del capitalismo. Pero siempre teniendo en cuenta que el aporte de estas sectas para el forjamiento del espíritu capitalista es considerado aquí apenas como una variable explicativa, y no la única ni la más importante de todas. Por su parte, la imputación causal de la ética profesional prevaleciente en el capitalismo moderno occidental a la influencia de las ideas religiosas forjadas especialmente a consecuencia de la Reforma representa apenas *uno* de los elementos o características típico-ideales de la civilización occidental.

¿Cómo llega a secularizarse en la modernidad occidental esta idea de *Beruf*? Si ya no funcionaba más como un signo para el forjamiento de un saber más o menos certero sobre el destino extra-mundano de cada cual, ¿de qué manera se articulaba ahora la *Beruf* con el antiguo deseo de salvación? Hemos mencionado en el capítulo 2 que el desencantamiento del mundo que acelera el proceso de racionalización propiamente occidental no se refiere únicamente a la sustitución de la magia (que es el medio) por las teodiceas racionales del ámbito religioso, sino que además requiere la posibilidad de secularizar la misma idea de salvación (que es el fin). Teniendo en cuenta que la esfera de la ciencia es el ámbito social donde la racionalización ha llegado a conquistar sus logros más significativos para el establecimiento del modo de vida típico del hombre moderno, la esperanza en la salvación como destino extra-mundano puede ahora ser sustituida por la “fe” en la verdad de la ciencia (Weber, 1973, p. 99). Nótese que con esta expresión provocadora, “fe” en la ciencia, Weber está marcando justamente que la secularización absoluta del deseo de salvación proyectado en la ciencia es algo verdaderamente imposible. La creencia en los avances de la ciencia continúa estando en un plano de justificación significativa que no puede ser totalmente independizado de esa misma “fuerza anímica irracional” que orienta a los hombres a creer en el discurso religioso. Pero si ahora la explicación del destino terrenal articulado por las antiguas teodiceas sí podía ser secularizada por medio de una comprensión de la causalidad del mundo y la vida basada en una racionalidad instrumental propiamente científica, la ciencia aportaba al menos ciertos elementos significativos para tornar a ese hombre moderno responsable y dueño de su propio destino. Esto trae aparejado una serie de

consecuencias, siendo una de ellas lo que más arriba señalamos como la paradoja del encierro en el caparazón del propio narcisismo.

De todos modos, dentro de las ventajas que supone el tipo de libertad conquistada por el hombre en la sociedad moderna está la idea de la realización personal a través de la actividad profesional. Recordemos la frase de Weber: “el puritano quiso ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo” (Weber, 2011, p. 247). El deber de tener una profesión se tornaba una prescripción ética general del mundo moderno, o al menos así lo era en la época de Weber. La profesión se hallaba todavía anudada al deseo de realizar la propia vocación, pero pensada ahora ya no más como un llamado divino para ocupar un destino inexorable, sino como un proyecto de vida escogido en función de las habilidades y aptitudes específicas de cada uno. La idea de mérito individual es de esta manera también secularizada, pasando de estar asociada a la propia capacidad para tornarse un instrumento de dios con la intención de merecer la gracia divina, a ser una serie de características que el sujeto puede poner en valor en el desempeño de su profesión. ¿Cuáles son las características individuales que forjan el sentido de la ética profesional en la época moderna? Las conferencias sobre *La ciencia como vocación* y *La política como vocación* fueron las dos ocasiones concretas que Weber tuvo para emitir su opinión a este respecto. Pero en estos dos textos, al revés de lo que sucede en *EP*, la palabra alemana *Beruf* tiene un valor heurístico conceptual y no más significativo.

El forjamiento de una ética profesional tanto para pensar la actividad del científico como la del político requiere las mismas tres cualidades de carácter: pasión, distanciamiento crítico y sentido de la responsabilidad. Este tema lo iremos a retomar en el capítulo siguiente, y ya lo hemos mencionado además en otros pasajes de la tesis. Lo que nos importa en este capítulo es ver que en estas conferencias el término *Beruf* tiene un valor conceptual, y no más significativo. Aquí Weber intenta establecer típicamente las principales características que constituyen la ética profesional dentro de las distintas áreas del mundo del trabajo. En primer lugar, la ética profesional se refiere a una forma de comportarse adecuada a la naturaleza del trabajo que se realiza. Es, por lo tanto, una ética vinculada al modo de actuación individual. En segundo lugar, las propias “legalidades internas” inmanentes al mundo del trabajo plantean particularidades específicas para cada una de las profesiones en cuestión. Por ejemplo, en la actividad política la capacidad para la responsabilidad es más importante que las otras cualidades. O bien, así como la vanidad es una suerte de “enfermedad profesional”



relativamente inofensiva en el ámbito universitario, en la política puede ser la causa de verdaderos desastres humanitarios. Las tres cualidades que señala Weber circunscriben entonces su *concepto* moderno de ética profesional para el caso de las actividades científica y política. La pasión, el distanciamiento crítico y el sentido de la responsabilidad son cualidades que hacen a la ética necesaria/deseada/esperable típicamente para poder valorar el carácter profesional con el que cada cual se desempeña en el trabajo. Pero además del deber de ser un buen profesional, para trabajar en el ámbito universitario tanto como en la vida política es deseable tener la vocación adecuada para ello. Aquellas características que mencionamos hacen alusión a las condiciones de carácter que son necesarias para desarrollar el trabajo atendiendo a una cierta ética profesional. La vocación pasa por otro lado.

Uno puede asumir su trabajo científico o político con ética profesional —es decir, haciendo valer en las acciones la propia capacidad para apasionarse por las cosas de este mundo, y a la vez cultivar el distanciamiento crítico y la responsabilidad sobre las consecuencias derivadas de las acciones y decisiones de uno mismo—, pero no tener vocación científica o política. Si bien la modernidad permite la realización de la vocación dentro de la profesión escogida eso no deja de suponer otro tipo de desafío. Dado que supone ante todo la capacidad para reconocer interiormente la propia vocación. Para consagrarse como una personalidad científica o un líder político no basta con ser un buen profesional, sino que hay que tener vocación para la docencia y la conducción. Ser buen profesional es necesario pero no suficiente para devenir una “personalidad” científica o política. En todo caso no es lo mismo realizar el trabajo de manera ética y profesional que realizar la vocación en la profesión. A pesar de que evidentemente alcanzar ambas cosas sea lo ideal, no siempre van de la mano. ¿Quién tendría vocación política o científica según Weber? Si anteriormente dijimos que las tres cualidades que menciona se refieren a aquello que hace al centro neurálgico del tipo ideal de ética profesional para ambas actividades, ¿qué es lo que define para él la vocación para la ciencia o la política?

De manera general se puede decir que tener vocación para algo supone una disposición subjetiva específica que tiene que ver con estar o sentirse “al servicio de una causa”. *Pero la causa científica y la política no se confunden*. Para Weber la vocación científica está presente en todo aquél que puede aceptar sin deprimirse el hecho de que el trabajo cada vez más especializado de la ciencia conduce necesariamente a que las conquistas de hoy queden obsoletas mañana. “Todo ‘logro’ científico implica nuevas

‘cuestiones’ y ha de ser superado y ha de envejecer” (Weber, 2012c, p. 194). La grandeza que requiere ese gesto de humildad por parte de aquel que posee una vocación científica genuina contrasta drásticamente con la pobre expectativa del que se dedica a la actividad científica motivado por el deseo de responder para sí mismo preguntas como estas: “¿cómo podría yo demostrar que soy algo más que un simple especialista?, ¿cómo hacer para decir algo que en su forma o en su fondo nadie haya dicho antes que ‘yo’?” (Weber, 2012c, p. 192). Un impedimento de base para llevar a la práctica la ética profesional surge cuando el sujeto escoge una profesión inadecuada para la vocación que quiere realizar. Por ejemplo, cuando alguien se vuelca al trabajo científico buscando realizar una vocación política, artística o religiosa que cree tener. Esto es, cuando supone que el trabajo de profesor universitario puede ser una profesión adecuada para llevar a la práctica otra cosa que no sea la vocación docente. Cuando piensa que la profesión científica podría realizar el deseo o llamado interior a ser un caudillo, un artista (cuya obra nunca envejece) o un guía espiritual. En el ámbito político sucede algo parecido, por ejemplo, cuando alguien se dedica profesionalmente a la actividad política con la intención de realizar la vocación religiosa de un santo. Es decir, cuando a través de la actividad política lo que busca es la propia salvación del alma –algo que aquella necesariamente no le puede brindar. De la misma forma en que alguien puede aprender a desempeñar un trabajo de manera profesional pero sin tener la vocación para ello, también puede darse el caso de tener una vocación interior muy marcada pero que en la práctica esté siendo orientada hacia la profesión equivocada. Alguien puede tener una determinada vocación, por ejemplo la de maestro, porque se siente estimulado por el deseo de enseñar, y sin embargo terminar trabajando como psicoanalista. Intentar concretar aquella vocación en esa profesión atenta contra la ética del psicoanalista, por lo tanto, alguien que proceda de esta manera nunca logrará ser un buen profesional. Además de tener que ajustar la vocación a las “legalidades internas” específicas del mundo del trabajo, para poder realizar la vocación científica a través de la profesión académica es necesaria la formación intelectual y técnica correspondiente. De manera que una vez que el individuo puede identificar la causa que lo mueve, luego deberá aprender alguna manera práctica de realizar esa vocación en la profesión. Esta es la satisfacción máxima que la *Beruf* de la vida moderna puede darle a todo aquel que aún se guíe con base en esta idea de valor. Pero para llegar a conquistar esta nueva satisfacción, como afirma Weber al final de la conferencia *La ciencia como vocación*, no basta con esperar y anhelar. Para realizar la vocación en la actividad profesional

escogida no basta con sembrar la expectativa –que indica una actitud subjetiva tan conformista como pretenciosa– de algún día ser reconocido por los méritos individuales que uno posee. “Hay que ponerse al trabajo y responder, como hombre y como profesional, a las ‘exigencias de cada día’. Esto es simple y sencillo si cada cual encuentra el demonio que maneja los hilos de su vida y le presta obediencia” (Weber, 2012c, p. 227). Entendemos que la búsqueda de nuestro demonio interior a la que Weber nos convoca en esta cita es la de la propia vocación, que es la única fuerza vital interior que uno podría ofrecer o poner al servicio de una causa. La causa a través de la cual podemos realizar nuestra vocación interior requiere no solo la identificación de esa misma vocación, sino fidelidad para con ella, nuestra disposición y entrega para obedecerle. En otras palabras, es necesario obedecer fielmente al llamado interior que nos marca nuestra vocación, pero para poder realizar esa vocación en la profesión que habremos de seguir en la vida es igualmente necesaria la disciplina.

Hemos afirmado ya que la novedad de la idea de *Beruf* que llega a la modernidad solo fue posible gracias al “espíritu de autor” del traductor Lutero. Pero las raíces que se han secado en la modernidad no se refieren al alcance del sentido de la *Beruf* como concepto, sino a los efectos que provocara en tanto *significante*. El análisis propiamente sociológico (de comprensión, explicación causal, efectos no deseados, afinidades electivas, etc.) de la *Beruf* en el texto *EP* se corresponde con el análisis de un *significante*. ¿Es todavía hoy en día la profesión un valor cultural importante para explicar la regularidad de cierto comportamiento social? ¿Es la profesión un *significante* que todavía consigue articular un ideal cultural constitutivo de la subjetividad occidental contemporánea? Responder a estas preguntas nos colocaría en la senda de tener que analizar si la profesión es todavía o no un *significante* capaz de articular las principales ideas de valor o sentidos que fundamentan subjetivamente la acción social del actor social en el ámbito laboral. Por otra parte, este *concepto* de Weber de ética profesional, ¿se verifica en la práctica? Además de ser un elemento del arquetipo conceptual, ¿es la responsabilidad un valor que se pone en juego en el sentido ético que el científico y el político le dan a su actividad profesional? Lo que Weber señala en su estudio *EP* es que la *Beruf* protestante que llega a la modernidad occidental perdió fuerza simbólica. Lo que resta de aquel antiguo efecto de eclipse, de aquella “meta trascendental” de la salvación a través del ejercicio sistemático de la antigua vocación religiosa en este mundo, es la satisfacción que podemos conquistar mediante la actuación profesional. Por cierto, algo bastante menos trascendente, pero que sin embargo se encuentra más a

la mano del hombre común. La posibilidad que la modernidad todavía le ofrece al hombre occidental para que éste pueda conducirse en la vida dándole lugar a su impulso vital interior es la de trabajar en una profesión que pueda realizar su vocación.

¿Cómo piensa Weber la vocación política? De la misma manera que la vocación científica, para Weber la vocación política pasa por la disposición del sujeto a ponerse al servicio de una causa. El fin concreto de aquello que puede tornarse una causa política puede ser cosas muy distintas. En todo caso es siempre, como dice Weber (2012c, p. 154), una cuestión de fe. Lo que importa es que haya alguna fe que funcione como causa para la acción política. Luego, lo único que está garantizado en la disputa política es la guerra de valores, entre distintos dioses, y dentro de ese marco lo único que resta es decidir en qué lado posicionarse. En la modernidad se torna imposible reducir o unificar las diferentes disposiciones subjetivas para la acción política. Pero sin esta fe en una causa la acción política pierde su sentido ético. ¿Cómo piensa Weber la relación entre ética y política? Para responder a esta pregunta hay que partir de la irracionalidad ética del mundo. La constatación de esta verdad universal es el presupuesto básico para pensar cualquier concepto de ética, sobre todo dentro de la esfera política. El universalismo con el que Weber abraza esta tesis es absoluto. No solo por la evidencia histórica –“el desarrollo de todas las religiones del mundo se apoya sobre la base de que la verdad es lo contrario a lo que sostiene la tesis [que indica que de lo bueno solo puede salir el bien, y de lo malo, sólo el mal] (Weber, 2012c, p. 165. La aclaración entre corchetes nos pertenece) –, sino por un tipo de evidencia antropológica mucho más elemental: basta tener una madre para entender esta verdad de manera puramente intuitiva. No debemos, por lo tanto, pensar solo en el ejemplo extremo de la guerra, las cruzadas o las grandes miserias e injusticias de este mundo. El planteo de Weber es sutil, simple, inocuo, pero al mismo tiempo muy profundo. La irracionalidad ética del mundo está, ante todo, en la propia naturaleza humana. Una buena intención tan trivial como la de querer ayudar a un mendigo en la calle con algún alimento puede terminar provocando en el otro una ofensa o un sentimiento que va totalmente a contramano de la intención original. Cuando un niño pequeño, que quiere demostrar su capacidad para llevar a la práctica el valor de la solidaridad aprendido de los adultos que lo crían, se dispone a ayudarnos con alguna labor en la casa, es prácticamente seguro que el resultado final será más, y no menos, trabajo. En el cortejo amoroso, una palabra apenas mal entonada –no pensemos entonces en la desavenencia provocada por la utilización de una palabra desafortunada– puede ser la causa de un

desentendimiento de tipo existencial entre los amantes. Una madre –que evidentemente no es la misma madre del niño solidario de nuestro ejemplo anterior– quiere tanto a su hijo que lo cuida hasta de su propia sombra, no dejándole hacer ni experimentar nada por sí mismo. La vida cotidiana de cualquier hombre o mujer está repleta de ejemplos que dan cuenta de la irracionalidad ética del mundo de la que nos habla Weber. Aquél que después de pensar en cómo es su socialización más básica todavía siga pensando que el bien solo produce bien, y el mal solo lleva al mal, y no pueda darse cuenta de que con frecuencia sucede lo contrario, “quien no ve esto es un niño, políticamente hablando” (Weber, 2012c, p. 166).

La acción ética puede estar motivada por el deseo de realizar dos máximas distintas e irremediamente opuestas: puede estar orientada de acuerdo a la “ética de la convicción”, o bien conforme a la “ética de la responsabilidad”. El contraste entre estas dos formas de orientar la conducta de manera ética tiene un sentido específico y particular dentro de cada escenario de interacción en el que el agente actúa. Pero de manera general puede decirse que, teniendo en cuenta la irracionalidad ética del mundo de la que hablamos hace unos instantes, el problema con la orientación ética de puras convicciones es que no permite asumir la responsabilidad por las propias decisiones empíricas tomadas por el actor. En lugar de promover la responsabilidad, promueve la culpa. La culpa es lo contrario de la responsabilidad porque generalmente recae sobre el otro. Y cuando las cosas no salen como lo esperado –que es lo que suele suceder con alta frecuencia–, en vez de poder hacerse cargo personalmente por las consecuencias, el agente social “responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así” (Weber, 2012c, p. 162). Weber pone un ejemplo del mundo de la vida muy común, cuando un hombre deja de amar a una mujer y, en vez de asumir el hecho de que no la quiere más y que ella tendrá que soportarlo, busca justificarse ante sí mismo con pretextos como que esta mujer no sería digna de su amor o que lo habría decepcionado. Esta actitud para Weber refleja pura “falta de caballerosidad” (Weber, 2012c, p. 155). Es cualquier cosa menos una actitud ética. ¿Pero qué es exactamente aquello que partiendo de la ética de las puras convicciones acaba promoviendo una actitud éticamente condenable? Lo que para Weber *no es* ético es querer justificar las propias acciones de manera tal de quedar siempre y ciegamente parado del lado del bien. Por el contrario, la ética se corresponde con la capacidad para hacerse cargo del propio deseo, lo que supone antes que nada ser consecuente con uno mismo. La falta de caballerosidad de aquel hombre salta a la vista cuando “trata de crearse una

‘legitimidad’ en virtud de la cual pretende tener razón y cargar sobre ella las culpas, además de la infelicidad” (Weber, 2012c, p. 155-156). No sucede algo diferente cuando se trata de las acciones que pertenecen al campo de la política. Pero cuando la orientación ética de la acción condiciona y da sentido a la acción política los problemas que se suceden de la confrontación entre estas dos lógicas son mucho más serios. Y ello es así porque el medio típico de la acción política es la violencia.

Aquel que tenga vocación política debe estar dispuesto a manchar sus manos de sangre o perder su libertad si fuera requisito indispensable para defender la causa que lo llama a la acción. Por lo tanto requiere, ante todo, de una posición ética individual donde prime el cultivo del sentido de la responsabilidad. Tiene vocación para la política el que puede estar a la altura de la responsabilidad por la vida y la libertad de los otros, pero para eso debe empezar por estar a la altura de la responsabilidad de sí mismo. La actividad política se refiere fundamentalmente a un tipo de trabajo cuyo medio típico es el poder coercitivo, es decir, en última instancia, el poder legítimo para conceder o restringir la libertad individual, y para decidir sobre la vida y la muerte de los hombres y mujeres que están bajo el dominio de la comunidad política. Tener vocación para la política significa estar dispuesto a volcarse a una causa que requiera la utilización de este medio. Por qué alguien puede querer ponerse al servicio de una causa política, cuya realización requiera o suponga el ejercicio de la violencia física legítima, es una pura cuestión de “fe”. Es decir, una cuestión que depende de la elección de la propia concepción del mundo. ¿Cuál es la diferencia entre la ética universalista de las puras convicciones y la ética política vinculada con la realización de una causa? La referencia teórica importante de este texto para establecer aquello que para Weber significaba la vocación política no pasa por la simple oposición entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad, sino entre la manera a-histórico y absolutista de asumir las propias convicciones de la primera y la forma específica de vincularse con la causa de la segunda. Asimismo, la actuación política ética depende de que el sentido de cada una de las acciones del político, además de tener un valor concreto, puntual, específico y determinado, posea un valor abstracto que las torne equivalentes en tanto medios para alcanzar el fin que es la causa política. Sin esta motivación en la fe personal que causa la acción política no hay ética política posible, pero sin la capacidad de responsabilidad por las consecuencias no hay manera de practicarla de manera profesional. Tiene vocación política el que pueda asumir una causa política con base en una ética profesional que promueva la responsabilidad.

Weber ubica en la figura del líder o caudillo carismático el tipo ideal de la idea de vocación política que él está queriendo defender. Tener vocación política significa concretamente, en última instancia, tener vocación para ejercer un liderazgo carismático (Weber, 2012c, p. 86). El “llamado” interior que se atiende en este caso es el de conducir a los otros hombres, como antiguamente lo hicieran los profetas, los jefes militares o los demagogos religiosos o parlamentares. La obediencia al liderazgo carismático se fundamenta en la creencia en la idoneidad de alguien para ejercer la conducción, por lo tanto, la vocación estereotipada aquí se refiere a la capacidad del líder para conquistar la confianza de los otros hombres. Las cualidades extraordinarias son un requisito indispensable para la investidura de la imagen de aquel que las posee. Tener ciertos méritos personales poco comunes es un requisito necesario aunque no suficiente para devenir un líder carismático. Las cualidades extraordinarias deben ser puestas en valor a través del reconocimiento de los dominados, y la causa de tal reconocimiento no son las cualidades en sí mismas sino la confianza de los otros hombres en aquel que las encarna. Es efectivamente esta confianza y creencia en la persona portadora de estas cualidades carismáticas lo que garantiza la obediencia de aquellos que le siguen. Weber señala que el tipo de liderazgo carismático propio de Occidente es el liderazgo político. La causa o misión de un líder político es aquello por lo cual habrá de luchar (*ira et studio*) con pasión y responsabilidad. Tener vocación política supone estar dispuesto a luchar por una causa *aun* sabiendo de la irracionalidad ética del mundo. Por eso la ética que corresponde a esta misión en el mundo no es la de las puras convicciones. Esta ética es en verdad un síntoma que indica cierta debilidad espiritual e inmadurez política para soportar la irracionalidad del mundo. En cambio, tiene vocación para la política todo aquel que sea capaz de mirar el destino de su época de un modo realista, pero al mismo tiempo que no se desanime cuando la realidad del mundo sea poco estimulante o decepcionante cuando comparado con aquello que él tendría para ofrecer. Tiene vocación política todo aquel que *aun* sabiendo de la irracionalidad del mundo está dispuesto a luchar para cambiar las cosas. Tiene vocación para la política el hombre de convicciones, pero solo cuando puede decodificarlas inclusive como haciendo parte de sus limitaciones más constitutivas. En definitiva, tiene vocación para la política aquel que pueda mirar de frente la irracionalidad que prevalece en el destino de su época y aun así volcarse a la acción en el mundo impulsado por un espíritu de compromiso similar al que subyace en estos versos de Fito Páez:

¿Quién dijo que todo está perdido?  
Yo vengo a ofrecer mi corazón  
Tanta sangre que se llevó el río  
Yo vengo a ofrecer mi corazón

No será tan fácil, ya sé que pasa  
No será tan simple como pensaba  
Como abrir el pecho y sacar el alma  
Una cuchillada del amor

Luna de los pobres, siempre abierta  
Yo vengo a ofrecer mi corazón  
Como un documento inalterable  
Yo vengo a ofrecer mi corazón



## **CAPÍTULO V. La política como acción social, forma de la dominación legítima y actividad profesional.**

En este último capítulo nos proponemos trabajar sobre las categorías sociológicas fundamentales con el objetivo de circunscribir y diferenciar el campo específicamente político de su sociología. ¿Cuál es la unidad de análisis mínima de la sociología del poder? ¿Qué significa actuar políticamente desde el punto de vista de la sociología weberiana? La sociología política de Max Weber tiene como fundamento teórico-epistemológico a su sociología comprensiva, es decir, a la teoría de la acción social como objeto primario de análisis, y a la diferencia complementaria entre el trabajo de comprensión (*Verstehen*) y explicación causal (*Erklären*) de los fenómenos histórico-sociales. En este sentido, el actor político es ante todo un actor social que actúa con base en una orientación de sentido que siempre visa el modo de actuar del otro. La acción social de los agentes, orientados siempre significativamente hacia el modo de actuar de los otros, cuando es recíproca, establece relaciones sociales más duraderas y previsibles, a partir de las cuales pueden consolidarse distintas formas de relacionamiento intersubjetivo mediadas por organizaciones, asociaciones e instituciones específicas.

Es sumamente conocida la perspectiva de Weber de la política como *actividad*, especialmente siendo una actividad *profesional* de carácter continuado y especializado desde el advenimiento del capitalismo moderno, el Estado nacional y los modernos partidos políticos de masas. Es igualmente conocida su definición del Estado y la política por el medio típico del que puede valerse una asociación política para resguardar su poder de mando: la violencia física legítima. No obstante, lo que quisiéramos establecer aquí es que esta perspectiva de la política profesional no agota de ninguna manera el arco de las acciones, relaciones y fenómenos sociales que, con justicia a sus propias categorías de análisis, podemos circunscribir dentro de su sociología política. Consideramos necesario concebir la política profesional, entendida como aquella actividad sistemática orientada a participar en la dinámica de la lucha por el poder estatal institucionalizado, como un punto de llegada y condensación de un derrotero de constitución que no es solamente histórico-cultural, sino también teórico-conceptual. Y para reconstruirlo cabalmente debemos comenzar por señalar cuál es la unidad mínima de análisis de la sociología política weberiana, esto es, definir lo que es la acción política.

La acción política es la base de la actividad política profesional pero no se circunscribe apenas a la forma típica de regularidad, estructuración, organización e institucionalización de la lucha por el poder que es propia de la actividad del político profesional. En lo que sigue vamos entonces a tratar de estas categorías, ilustrando además con algunos ejemplos, de manera que podamos entender lo que es una acción política sociológicamente hablando. Dejaremos de lado la justificativa teórico-metodológica de los tipos ideales, que ya hemos analizado, para volver a detenernos únicamente en el análisis del objeto de conocimiento científico.

### **5.1 La política como acción social**

Podemos reconstruir el concepto de acción política a partir del famoso artículo de Weber (2006) *Conceptos sociológicos fundamentales*. En este trabajo, como bien lo indica Joaquín Abellán (Weber, 2012b) en su estudio preliminar a la *Sociología del poder*, Weber articula el movimiento de las definiciones de un modo inductivo. Y ese movimiento inductivo tiene una razón de ser que es puramente teórica. Weber (2006) comienza definiendo lo que es la sociología como disciplina científica y la acción social como su unidad de análisis mínima, y termina con las definiciones de organización política, Estado y organización hierocrática. A grandes rasgos podemos decir que las definiciones conceptuales básicas de la sociología comprensiva, al menos como Weber las presenta en este texto, sirven para delinear el campo del conocimiento sociológico dentro del marco de todas aquellas acciones sociales regulares que visen o requieran la composición de grupos o colectivos humanos, tomando especialmente en consideración los distintos mecanismos tendientes a garantizar dicha unidad. No es casual entonces que la primera de esas categoría sea la de acción social, y la última, la de organización política con poder de mando institucional a nivel estatal. Por un lado están las definiciones con las que podemos conocer las características de la interacción social necesaria para la *formación de la vida colectiva*, mientras que con otras podemos entender las diferentes maneras de garantizar la *cohesión social*. Y cuanto más y mejor garantizada esté la cohesión social, más probabilidades de que una determinada forma de vida social colectiva perdure en el tiempo, a lo largo de la historia.

Pero ya hemos visto en el capítulo anterior que no todas las acciones humanas son especialmente relevantes desde el punto de vista del objeto de estudio de la sociología. La acción humana que es de interés para el conocimiento sociológico es aquella a la cual el agente le otorga un sentido o un significado. Y el actuar significativo

propio del ser humano es un actuar social cuando está ya, de alguna manera y en cierto grado, condicionado por las expectativas que el agente tiene en el actuar del otro. En la acción social el sentido del actuar de un actor está orientado, referido, ceñido por la acción esperada, imaginada, supuesta, etc. de un otro actor. Y la acción social es la dinámica básica que la sociología comprensiva que propone Weber toma como su objeto de estudio más elemental. Igualmente, la acción social establece la interacción de fondo de las relaciones sociales que irán a conformar campos de acción colectiva mayores, como por ejemplo los órdenes sociales, las organizaciones o asociaciones e instituciones.

La regularidad de ciertas prácticas o vínculos sociales contribuye a la estabilización del sentido que los actores le dan a sus acciones, facilitando así no solo el mutuo entendimiento, sino la convivencia social general en la medida en que la expectativa en la conducta del otro, con base a la cual se define el significado de la propia acción de un agente, puede tornarse algo que se ajusta a la realidad fáctica finalmente acaecida (o bien algo que posee un grado de probabilidad objetiva relevante). En la actualidad es común que el pan se venda en las panaderías y también que se pague con dinero. Por lo tanto, es prácticamente improbable que un panadero entienda que las personas que entran a su establecimiento procuran otra cosa que no sea comprar pan y que finalmente lo pagarán con dinero. Por eso si alguien entra a robar la sorpresa desagradable llega cuando el ladrón saca el arma o dice “esto es un asalto”, y no antes. La regularidad de la acción y la relación social favorece la sedimentación de un saber práctico común o saber de experiencia que proporciona a los actores un marco de significación concreto con el cual poder ajustar o situar la intencionalidad de sus acciones de acuerdo con el escenario cultural y el marco de regulación social en el que actúan. De esta manera, desde la propia idea de regularidad de la acción y la relación social Weber va hilvanando otros conceptos como los de regla, orden y orden legítimo. Es por eso que vale la pena detenerse por un momento en otro texto de Weber para volver luego sobre el de los conceptos fundamentales.

En *La “superación” de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler* Weber (2014b) reflexiona sobre la noción de “regla” y el sentido conceptual que puede tener puntualmente para la sociología, diferentemente del valor que la misma categoría pudiese adquirir para otras disciplinas como el derecho o la dogmática jurídica. La crítica que Weber le propinara en 1907 al prestigioso jurista alemán Rudolf Stammler, con motivo de la reedición en 1906 de su obra *Economía y derecho según la*

*concepción materialista de la historia: una investigación filosófico social*, fue una ocasión especial para el esclarecimiento del sentido que nuestro autor le daba por aquella época al concepto de regla. Específicamente a Weber le interesa diferenciar en este texto el sentido de las reglas para el caso del análisis nomotético y el sociológico, es decir, diferenciar la dogmática jurídica del derecho de la sociología del derecho para entenderlos como dos campos del conocimiento científico distintos. Comienza Weber el apartado cuatro titulado “Análisis del concepto de ‘regla’. ‘Regla’ como regularidad y como norma. Concepto de ‘máxima’” afirmando lo siguiente:

Por “reglas” puede ser entendido, en primer lugar, 1) declaraciones generales sobre conexiones causales: “leyes naturales”. Si se quiere comprender allí bajo “leyes” tan sólo a las proposiciones causales generales de rigurosidad estricta (en el sentido de la falta de excepción), entonces a) se podrá reservar la expresión “regla” solamente para todas aquellas proposiciones de la experiencia que no son capaces de esa rigurosidad. No menos que b) para todas aquellas así denominadas “leyes empíricas”, a las que, inversamente, les es propia la falta de excepcionalidad, pero sin una comprensión teórica suficiente del condicionamiento causal que es determinante para aquella carencia de excepcionalidad [...] Por “regla” puede además ser entendido, 2) una “norma”, respecto de la cual son “medidos” los acontecimientos presentes, pasados o futuros, en el sentido de un juicio de valor; la declaración general de un deber (lógico, ético, estético), en contraposición al “ser” empírico, con el cual tiene que ver sólo la regla en los casos ad 1. El “valer” de la regla significa, en el segundo caso, un imperativo general, cuyo contenido es la norma misma. En el primer caso, el “valer” de la regla significa solamente la demanda de “validez” de la afirmación que sostiene que las regularidades fácticas conformes con aquella, o bien estarán “dadas” en la realidad efectiva empírica, o serían deducibles de ella por medio de la generalización. (Weber, 2014b, pp. 65-66)

Por un lado, 1) el concepto de regla puede hacer alusión a una *conexión causal* general, a) no carente de excepción (como sí lo son las “leyes” naturales); b) y, aun si en la realidad fáctica la causalidad de la conexión no presenta excepciones, cuando las explicaciones teóricas encontradas para dar cuenta del porqué de dicha falta de excepcionalidad no son lo suficientemente exhaustivas. Weber da dos ejemplos muy concretos, que nosotros iremos a ampliar en su fundamentación. Se puede decir, por el sentido a) del concepto de regla, que si alguien recibe una cachetada de otra persona debemos esperar que la golpeada vaya a reaccionar igualmente de forma violenta, grite, etc. Ambas acciones violentas estarían vinculadas causalmente. Esta afirmación indica una “regla” en el sentido de que la experiencia demuestra que una tal reacción es altamente probable en la realidad fáctica —en palabras de Weber, aquella sería una reacción adecuada. Sin embargo, podría no suceder así, pero eso ya representaría una

verdadera excepción a la regla. Pero también se puede afirmar, por el sentido b) del concepto de regla, que todos los hombres *deben morir*, necesariamente y sin excepción. Aquí la regla tiene el valor de ser una ley empírica que no admite excepciones pero que, sin embargo, el carácter necesario de aquella regularidad empírica no puede ser explicado de manera unívoca y exhaustiva. Habrá quienes entiendan que ello se debe a unos determinados procesos biológicos, pero también otros que crean en que es el resultado de la voluntad divina. En ambos casos a) y b) cuando el valor de la regla pasa por el hecho de la existencia de una conexión causal, cuando se dice *por regla* “los hombres deben morir”, o *por regla* “si pegas una cachetada recibirás otra”, lo que está siendo ponderado es la validez de la afirmación: el hecho de si ella es capaz o no de representar correctamente una cierta conexión causal empíricamente verificable. El sentido sociológico que podemos darle a la noción de regla es el de una conexión causal general altamente probable pero que admite excepciones. Al mismo tiempo, las explicaciones teóricas que la sociología encuentra para los fenómenos empíricos que revelan una regularidad necesaria (es decir, carente de excepción) no son nunca lo suficientemente exhaustivas o unívocas como para llegar a su fundamento o causalidad última. Repárese en que entonces la validez *sociológica* de las reglas que rigen la vida social depende de la posibilidad de la constatación empírica de las afirmaciones que establecen un nexo causal general determinado, más allá de que no pueda haber una forma acabada de explicación acerca de por qué ciertos fenómenos o eventos se dan en la realidad de manera necesaria. La ciencia social que propone Weber se maneja con este grado de generalización posible que es diferente del de las ciencias naturales.

Al mismo tiempo, dentro del campo de conocimiento sociológico hay que diferenciar entre la regla en el sentido de regularidad empírica en el comportamiento efectivo del actor social, y las regla en el sentido de fin ideal a ser alcanzado por medio de la acción. Por lo tanto, y por otro lado, 2) la categoría de regla también puede ser entendida como *norma*, parámetro de medición de la adecuación o distancia entre deber ser y ser. Si en el caso anterior 1) el sentido de la regla estaba condicionado por el punto de vista del investigador social, ahora en este segundo caso lo que prevalece es el punto de vista subjetivo del propio actor social. El sentido normativo de la validez de la norma es en este segundo caso de carácter subjetivo: la norma vale en tanto imperativo general susceptible de materialización real concreta. Es importante señalar aquí que Weber hace un uso del término “ideal” y “deber ser” no como una prescripción moral o axiológica, sino teleológica. Weber pone un muy buen ejemplo, a pesar de ser un tanto

escatológico, para explicar esta diferencia entre ser y deber ser para el caso de la digestión. Una cosa es la regularidad empírica del “hecho natural”. Pero si, por los motivos que fuesen, la temporalidad de esta digestión generara ciertos inconvenientes y la necesidad de regularla de otro modo “no natural” entonces el sentido de aquello que el ser humano “hace por regla” ya no será el mismo. Por más que el resultado empírico siga siendo el mismo, el sentido del concepto de regla o regularidad (de la digestión) cambia. En el segundo caso pasamos del ámbito del “ser”, de una idea de regularidad digestiva “natural”, a una forma de regulación comandada por un *ideal* a ser perseguido –nótese que dentro de todo aquello que puede ser incluido en la categoría de “ideal” caben un conjunto muy amplio y variado de aspiraciones. En este último caso hay una norma o un parámetro ideal respecto del cual el actor social pondera los hechos valorativamente (mucha/poca cantidad, baja/media/alta/ o frecuencia ideal, etc.). Cuando pasamos al ámbito normativo del deber ser, afirma Weber, el ideal perseguido – es decir, alcanzar el “estándar” de la norma higiénica- es un componente causal de la regularidad empírica, por lo tanto, del sentido de la acción misma de “hacer la digestión” de aquél actor que se rija por aquel ideal. Aquí la ‘máxima’ que rige el comportamiento empírico de un agente es la representación de la norma. “Ella es efectiva como agente real del hacer. No sucede otra cosa con lo ‘regulado’ de la conducta de los hombres –en particular, de su conducta ‘económica’– respecto de los bienes y de los otros hombres” (Weber, 2014b, pp. 73-74). Si deseo regular mi digestión *conforme a* una determinada temporalidad y forma que me permita alcanzar *la digestión ideal* de acuerdo a los parámetros de salud o higiene genéricamente establecidos *que prácticamente adopto como propios*, entonces *deberé* tomar cierta medicación y otros recaudos específicos para ello. Es claro que lo que Weber denomina “máxima del hacer” o el ámbito del deber ser conforme al cual se orienta la acción empírica real es el sentido mentado de la acción, es decir, la justificación de la acción por *el significado subjetivo puesto en valor* en el actuar mismo del actor. Por lo tanto, no se debe confundir aquí el término “ideal” o las máximas del hacer con el término *Wertrational* que Weber reserva para la justificación de la acción social cuando ella es motivada por valores últimos. Estamos simplemente en el terreno de la explicación de la orientación significativa de la acción comandada por determinados sentidos o “máximas”, que Weber consigue visualizar en este texto como siendo de carácter lógico, ético y estético. Una orientación significativa que debe tomarse en cuenta como principio heurístico para el análisis de la acción empírica en la medida en que es un

condicionante y un elemento causal explicativo de la propia acción. Pero esta valoración subjetiva, cuya regularidad fáctica puede luego auxiliar al sociólogo para la construcción de sus tipos puros o ideales, no debe nunca confundirse con el contenido normativo de las máximas dogmáticas que valen en general y están presentes, por ejemplo, en el derecho jurídico-legal. Afirma el investigador Francisco Naishtat, en el posfacio del texto weberiano, lo siguiente:

Stammler piensa, en efecto, que o bien la conducta humana es meramente instrumental y carente de sentido social, o bien es social, y entonces presupone una regulación con contenido normativo, en cuyo trasfondo subyace la dimensión de un “valer ideal de la norma”, del mismo modo en que las leyes físicas de la naturaleza presuponen las formas puras de la matemática y de la lógica. Y ésta es precisamente la manzana de la discordia, ya que para Weber la dogmática, como mera perspectiva especulativa acerca del *Sollen* (“valer ideal”), tiene su lugar en la filosofía del derecho o incluso en la teología, pero está radicalmente separada de la facticidad social, que es contingente, y debe ser aprehendida desde el punto de vista de la comprensión de la interacción mediante la metodología de los tipos ideales, según una sociología empírica. Si el “valer ideal” tiene un valor en la empirie, lo tendría solamente como creencia social, al mismo título que cualquier creencia comprobada socialmente, en modo independiente a la rectitud normativa de su contenido (Weber, 2014b, p. 163)

Las llamadas “máximas del hacer” que orientan y comandan en la acción de los agentes pueden ser vistas como reglas o regulaciones del comportamiento de alguno de los dos tipos anteriormente mencionados: como conexión causal, es decir, como un elemento del actuar que sirve para la construcción de los tipos ideales que nos permiten conocer la distancia con la realidad empírica; o como norma, es decir, un parámetro que orienta al sujeto para medir la distancia entre su realidad concreta (ser) y la que persigue mediante su actuación (deber ser). Esto quiere decir dos cosas distintas. Por una parte, que las máximas del hacer u orientaciones significativas del actuar establecen unas reglas de la vida social o del acaecer de la realidad empírica que se pueden conocer por medio de la sociología. Hay una conexión causal general entre el actuar de los agentes y la orientación significativa o máximas del hacer por la que ellos se guían de manera regular a la que podemos acceder mediante el método de conocimiento científico de los tipos ideales. Por otro lado, la distancia entre el ser y el deber ser es el resultado de un cálculo que es singular y que depende, en última instancia, de la valorización significativa del propio actor. Asimismo, el modo en que la máxima del hacer u orientación significativa de la acción es puesta en valor en la acción específica de un agente –es decir, el modo en que el agente realiza un cálculo y mide o especula la

distancia entre su realidad y la que desea alcanzar por medio de la acción— no debe nunca confundirse con los fines, ideales u objetivos generales válidos para el conjunto de la sociedad. Según Weber, y esta es una de las claves de su crítica a Stammler, debemos aprender a separar el tipo de máxima que opera en la regularidad empírica de las acciones humanas, de la máxima como regla normativa general —respecto de la cual ocasionalmente el actor puede ponderar la distancia o adecuación concreta entre su realidad efectiva y los ideales o fines socialmente válidos que éste desearía poder realizar. En otras palabras, una cosa es afirmar que existe una regla social porque hay la constatación de la regularidad de una relación causal general efectiva, y otra cosa distinta es el análisis del grado de cumplimiento efectivo de un mandato general performativo del sentido del deber ser (lógico, ético, estético) cultural. Esta separación entre las máximas del hacer empírico y normativo es además la antesala desde la cual podemos partir en este texto para el desarrollo posterior en *EyS* de la diferencia entre el actuar significativo orientado subjetivamente *de hecho*, que plantea un trabajo hermenéutico más cercano al registro etnográfico; del trabajo del sociólogo de construcción de una tipología de la acción social con base a la cual ordena e interpreta la distancia entre la realidad histórica y sus hipótesis de investigación. Pero no vamos a entrar aquí en esta discusión metodológica por lo que necesitamos volver a la noción de regla y al modo como Weber la piensa en este texto. Sigamos con el concepto de regla en el sentido de las normas que influyen en el acaecer empírico concreto. Más adelante en el texto Weber coloca otro ejemplo altamente gráfico, el del proceso de socialización de los niños por el aprendizaje de reglas.

El niño crece dentro de las “reglas” según las cuales ve desarrollarse la vida de los otros: “aprende” a caminar, la pulcritud, el evitar placeres dañinos para la salud, aprende a “expresarse” en el lenguaje, a moverse en el “mundo de los negocios”. Y esto sucede, en parte 1) sin todas las fundamentaciones subjetivas pensables de las “reglas” de acuerdo a las cuales actúa fácticamente —con variable constancia-; en parte 2) en razón de la evaluación consciente de “proposiciones de la experiencia” del tipo: *a x sigue y*; en parte 3) porque la “regla” le fue inculcada como representación de una “norma” debida, en beneficio de sí mismo, a través de la “educación” o de la simple imitación, y luego fue desarrollada de la mano de su “experiencia de la vida”, por medio de la propia reflexión. Ella co-determina su hacer. Cuando se dice, en los casos mencionados por último (ad 2 y 3), que la regla aludida, moral, convencional, teleológica, sería “causa” de un actuar determinado, entonces esto está expresado de modo muy impreciso: *el fundamento no es el “valer ideal” de una norma, sino la representación empírica del que actúa de que la norma “debe valer” para su conducta*. Eso vale tanto para las normas “morales”, como para las reglas cuyo “deber valer” es pura “cosa de convención” o “astucia mundana”. (Weber, 2014b, pp. 75-76. Lo destacado nos pertenece)



En este ejemplo encontramos un señalamiento conceptual importante para entender la relación entre las reglas en el sentido de normas idealmente válidas y el comportamiento empírico. Para Weber las normas en sí mismas no explican el comportamiento humano porque no son ellas las que producen determinados efectos, sino la apropiación subjetiva que de estas hace un actor social concreto. Al final de cuentas lo que importa es que ellas tengan un sentido *subjetivo* para el actor, es decir, el sentirse concernido y afectado por las mismas. Seguir las reglas significa aquí adherir a determinadas normas de comportamiento social que tienen un valor positivo pero no en sí mismas, sino por el hecho de circunscribir todo un campo de interacción de carácter convencional. Algo parecido sucede cuando pensamos en la diferencia entre el análisis de ciertas “regla de juego” con el análisis del desarrollo de un juego específico. Weber trata de esta diferencia para el caso del juego de cartas Skat. Aquí también demuestra cómo cambia el sentido de la noción de regla cuando es considerada desde la perspectiva del marco regulatorio general de la acción, del sentido de la regla como máxima significativa de la que el sujeto se apropia en su actuar empírico concreto. Una cosa son las reglas como condicionantes del juego y otra diferente es el modo de “actuar las reglas” o la apropiación subjetiva de esas reglas por parte de los jugadores en función del objetivo planteado que es ganar el juego. Nuevamente, una cosa es la discusión, el análisis y conocimiento de las reglas de juego (equivalente al quehacer de la dogmática jurídica), y otra distinta es entender y explicar si efectivamente tal y cual jugador han jugado bien o no de acuerdo al fin (equivalente al trabajo de la sociología empírica del derecho). Como condicionantes generales las reglas del Skat no solo circunscriben el marco de acciones esperadas o probables de los jugadores, sino que además son constitutivas de la propia identidad del fenómeno sociológico en cuestión – es decir, forman parte de la identidad del Skat en tanto objeto de investigación. El conocimiento de estas reglas es algo necesario pero no suficiente para explicar la dinámica y el desarrollo de un juego empírico concreto. De una plasticidad parecida padece la idea de regla cuando la referenciamos al marco significativo del derecho racional. Aquí también Weber diferencia entre el sentido conceptual dogmático, del de los efectos empírico-prácticos. El valor conceptual de una determinada regla o párrafo de un código es de un carácter completamente distinto de su valor empírico. Hay una relación entre ambas pero que no debe confundirse con su igualación.

Que nuestra “vida social” transcurra empíricamente “regulada”, esto es, que transcurra en “regularidades”, en el sentido en que, por ejemplo, cada día se presentan a trabajar el panadero, el carnicero, el joven del periódico, etcétera, etcétera; esa “regularidad” empírica está obviamente co-determinada, hasta en lo más fundamental, por la circunstancia de que un “ordenamiento jurídico” empíricamente existe, esto es, que existe una representación de algo que debe ser, es decir, como “máxima” que co-determina causalmente el hacer de los hombres. Pero no solo aquellas regularidades empíricas, sino también esa “existencia” empírica del “derecho” son algo por completo distinto de la idea jurídica de su deber-ser [...] La regla del derecho, tomada como “idea”, no es una regularidad empírica o una “regulación”, sino una norma que puede ser pensada como que “debe valer”, esto es, no es ciertamente ninguna forma del existente, sino un estándar valorativo respecto del cual se mide, valorativamente, el ser fáctico –cuando nosotros queremos “verdad jurídica”. La regla del derecho, observada empíricamente, no es ninguna “forma” del ser social, como quiera que éste último sea determinado conceptualmente, sino un componente objetivo de la realidad efectiva empírica; una máxima que, en mayor o menor “pureza”, determina en forma causal, cada vez, la conducta de una parte de los hombres indefinidamente grande –conducta a ser observada– y que, en el caso singular, es seguida de forma más o menos consciente y más o menos consecuente. (Weber, 2014b, pp. 98-101)

En esta cita Weber se dedica a diferenciar entre el valor conceptual de la regla en términos jurídico y sociológico. En particular, para diferenciar el valor que dicho concepto de regla pudiera tener dentro de cada uno de los campos del conocimiento científico. Para la dogmática jurídica una regla establecida por derecho va a adquirir determinado valor científico-jurídico si, y en la medida en que, puede demostrar conformidad o capacidad para estimular el sentido de la obligación o deber ser para con el cumplimiento de una pauta de comportamiento ideal. Diferentemente para la sociología, ciencia social dedicada al estudio y explicación de las regularidades en el comportamiento humano, lo que importan son las reglas empíricas, es decir, los patrones de comportamiento regulares verificables en la realidad concreta. Evidentemente, dice Weber, que las reglas del derecho, que plantean un ideal normativo de comportamiento, van a ejercer alguna influencia sobre el comportamiento empírico regularmente observado. Pero la explicación de la regularidad empírica del comportamiento que persigue la sociología no puede tomar el valor ideal de la normativa jurídica del derecho como siendo su principal variable explicativa. Esta distancia es teórica y metodológicamente similar a la que apuntamos cuando estudiamos la sociología de la religión, entre el valor normativo general de la doctrina cristiana reformada y el sentido subjetivo puesto en la acción social de ciertas sectas protestantes a la hora de sistematizar su labor cotidiana. La explicación sociológica para los

fenómenos que constatan determinadas regularidades en el comportamiento humano debe articularse no a partir del valer ideal de las normas de comportamiento establecidas –por ejemplo, mediante el derecho–, sino más bien en el valor subjetivo de la acción. De manera que el derecho puede establecer y promover, sin lugar a dudas, unos patrones de conducta valorados idealmente como positivos, pero eso no deriva necesariamente en la forma particular en que los individuos hacen suya la regla.

Más allá de esta diferencia a nosotros nos interesa en este texto específicamente el hecho de que por detrás del concepto de regla encontramos lo que Weber llama “máximas”. Y el hecho de que sea siempre una determinada máxima la que determina tanto el sentido del ideal normativo válido para la generalidad de los individuos, como el sentido subjetivo mentado de la acción social o las “máximas del hacer” concreto. Hay en este último caso también una suerte de llamado o deber ser a cumplir, pero que no vale para todos por igual, sino que es singular y además decodifica el sentido de los objetivos que se persiguen en la acción social concreta de los agentes. De manera que la propia idea weberiana de “orientación significativa” de la acción social contiene ya una “máxima” o mandato normativo de carácter teleológico, independientemente del tipo de acción social que sea. Ahora retomemos el texto de los *Conceptos sociológicos fundamentales*.

La regularidad de las acciones sociales también puede estar basada en usos y costumbres conformes al “libre albedrío”, como por ejemplo el modo de prepararse uno mismo la comida. Pero también puede estar asegurada por alguna fuerza coactiva exterior. Desde el punto de vista del actor social podemos decir que siempre está sometido a diversas formas de coacción, que van desde constreñimientos invisibles y poco estructurados a modos de obligación más visibles y muy estructurados. No hace falta llegar a la definición del Estado moderno para entender de qué manera la sociología weberiana está atravesada de cabo a rabo por esta cuestión de la coacción y el sentido de la obligación. La propia noción de acción social pone ya en evidencia la dependencia del otro para poder actuar significativamente. Las pautas de comportamiento establecidas, y el sentido sedimentado de ciertas prácticas y vínculos sociales, ayudan a la previsibilidad en la interacción y, por lo tanto, a la convivencia humana pacífica. Pero no por ello dejan de representar igualmente modos de estructuración del propio comportamiento, basados en distintas formas de incitación y apremio, que implican algún grado de “violencia” necesaria para la adaptación a la vida en sociedad. De manera que el ámbito de las acciones y relaciones sociales organizadas

por el sentido de los usos y costumbres representan el nivel más bajo o nulo de coacción. Pues las prácticas que podamos englobar aquí no son obligatorias, sino más bien útiles y/o agradables.

Con las definiciones weberianas de “convención” y “derecho”, en tanto formas del *orden legítimo*, pasamos a un primer nivel de coacción presente en la determinación de la regularidad de las acciones y relaciones sociales. En el caso de la convención mejor diríamos un grado inicial de “interpelación”. Además de los motivos típicos ideales que Weber señala como fundamentación subjetiva de la acción social (racionales, tradicional y afectiva), los actores pueden darle un sentido a su manera de actuar en función de creer en la idea de que existe un orden legítimo.

“Legitimidad” de un orden significa para nosotros **algo más** que la mera regularidad en el desarrollo de una acción social generada por la costumbre o por intereses [...] Llamamos “orden” al contenido de una relación social sólo cuando la acción se guía (por término medio o aproximadamente) por determinadas “máximas”. Hablaremos de “**legitimidad**” de ese orden sólo cuando este guiarse realmente por esas máximas se produzca al menos *también* (es decir, en un nivel importante) **porque esas máximas se consideran obligatorias** (*geltend*) para la acción, es decir, **vinculantes o ejemplares**. Evidentemente los partícipes se guían por un orden por motivos muy diferentes. Pero la circunstancia de que el orden mueva, *junto* a otros motivos, de manera vinculante o ejemplar, es decir, con carácter *normativo*, a una parte al menos de los agentes acentúa naturalmente la probabilidad de que la acción se guíe por el orden, y de que a menudo lo haga en una medida significativa [...] Uno no solo “se guía” por la legitimidad de un orden cuando “cumple” el sentido del mismo (tal como éste sea entendido por término medio). También en el caso de la “transgresión” o “elusión” del orden *actúa* (*es efectiva*) la probabilidad de que exista, a algún nivel, un orden legítimo (como una norma obligatoria). El ladrón que oculta su robo está guiando su comportamiento por la “legitimidad” del código penal. En este hecho de **tener que ocultar** su transgresión se está poniendo de manifiesto precisamente que el orden ‘vale’ dentro de un grupo humano. (Weber, 2006. pp. 114-116. La negrita nos pertenece)

Dentro de las diferentes orientaciones significativas que tiene la acción social podemos encontrar entonces la motivación subjetiva hacia un “orden legítimo” –que como lo indica Weber puede superponerse con otras. Hay “orden” siempre y en la medida en que la acción y la relación social estén de algún modo justificadas significativamente por la creencia en determinadas máximas aceptadas colectivamente de manera tácita o explícita. Y la legitimidad del orden se deriva del hecho de que la orientación de las acciones y relaciones sociales regulares se fundamente en el sentido de la obligación para con el cumplimiento de esas máximas. Las máximas que rigen el orden son elevadas a la categoría de “legítimas” porque consideradas obligatorias,

porque ejercen alguna forma de interpelación o coacción específica a la hora de actuar. La legitimidad tiene que ver entonces con el sentido de la obligación o constreñimiento socialmente aceptado o válido, es decir, de acuerdo o en conformidad con el cumplimiento de las máximas normativas que rigen el orden. Hay orden porque hay máximas generales, y hay la legitimidad del orden porque hay algún modo de forzamiento para que esas máximas se vean efectivamente cristalizadas en las acciones y relaciones sociales de los agentes que actúan dentro de ese orden. En su estudio preliminar a la *Sociología del poder* (Weber, 2012b) Joaquín Abellán afirma lo siguiente:

La existencia de un orden legítimo fundamenta la posibilidad de sancionar a quienes se desvíen de ese orden, constituyéndose en el presupuesto del derecho y de la convención [...] El que los participantes en una acción social actúen pensando en que existen unas normas obligatorias para el comportamiento, aumenta la probabilidad de que la acción vaya a ser repetida, incrementándose por consiguiente la estabilidad o regularidad de la pauta de comportamiento. Un orden legítimo representa de esta manera una forma estructurada de regularidad social, porque ésta no descansa solamente en la costumbre o en el interés, sino que **la regularidad o estabilidad social queda sancionada además desde fuera: desde el derecho o desde la convención**, que son para Weber los dos tipos de órdenes legítimos. El derecho y la convención son órdenes normativos que cuentan con una sanción para los comportamientos desviados del orden. La “validez” de un orden consiste en que se considere como “obligatorio y modélico” el que la acción social se guíe por los principios de ese orden. Max Weber introduce así una fundamentación subjetiva en la validez (legitimidad) del orden [...] A esta **percepción subjetiva de la obligatoriedad de un orden**, percepción subjetiva que legitima al orden como tal, la denomina Max Weber en sus *Conceptos sociológicos fundamentales* “**creencia en la legitimidad**”. (Weber, 2012b, pp. 19-21. La negrita nos pertenece)

Ahora bien, lo que nosotros quisiéramos proponer es que no debemos confundir el actuar en *conformidad o reforzando el orden* –como sería, inclusive el caso del ladrón mencionado por Weber, y todas aquellas formas de desobediencia o transgresiones al orden que de alguna manera acaban confirmándolo–, con la intención subjetiva de la acción social de *cuestionar o impugnar la legitimidad del orden*. Dando continuidad al ejemplo del ladrón *que oculta su robo*, Weber sostiene que esta es una forma de transgresión al orden que de todos modos está orientada con base en la aceptación implícita de su legitimidad. Por eso este tipo de transgresión al orden no deja de afirmarlo. Pero distinto es, por ejemplo, el caso de los asaltos a bancos en los años setenta cometidos por militantes de organizaciones políticas armadas brasileras que luchaban contra el régimen militar dictatorial imperante. Evidentemente estas acciones eran también acciones ilegales, desde el punto de vista de la normativa jurídica, pero

aquí la orientación significativa puesta en juego en estas acciones estaba comandada por el deseo de impugnar la legitimidad del orden, y no apenas por la intención de hacerse del dinero ajeno de manera ilegal. Aquí hay además una disputa alrededor de la legitimidad del orden, no solo una tentativa de transgresión. Hay la intención de impugnar la validez de las normas y estatutos racionales que rigen la vida económica de corte capitalista, no solo un atentado aislado contra la propiedad privada. El sentido de la acción es diferente, por lo tanto, ambas acciones son distintas. Y la explicación causal derivada de la acción depende, una vez más, no de la circunstancia fáctica de la acción en sí misma, sino del modo de justificarla y de la valorización significativa subjetiva puesta en el actuar. Otro ejemplo más trivial podría ser el siguiente. Una persona o un grupo de personas socias de un determinado club deportivo decide entrar al establecimiento con la camiseta deportiva oficial de otro club. Evidentemente esta acción social va a generar una actitud negativa en los otros miembros de la asociación – y los actores ya contaban con la información necesaria como para esperar este desenlace. Esa actitud negativa puede generar varias formas de reacción y reprimenda, desde la desaprobación social general (lo que Weber indica como una forma coactiva característica que proviene de la falta frente a determinadas convenciones sociales), pero además puede llegar a considerarse una falta grave al estatuto y las normas de comportamiento establecidas por la institución deportiva, y la sanción podría llegar hasta la expulsión del club de estas personas intransigentes. Probablemente el tipo de sanción que prevalezca irá a depender del modo como sea interpretada la motivación de los agentes. La razón por la cual estas personas actuaron de esa determinada manera pudo haber sido: 1) el deseo de hacer una simple broma de mal gusto para llamar la atención, 2) una demostración de hombría o fuerza de tipo “carismática”, extraordinaria, que visa el reconocimiento en el resto de los asociados (a pesar de saber que esta práctica está prohibida ellos se atreven a hacerlo de todos modos porque son muy valientes), 3) o una forma de demandar libertad individual y pluralismo (donde ya hay un grado de desafío a las autoridades y las normas vigentes que toca la propia legitimidad del derecho establecido). En la realidad concreta, e independientemente del motivo subjetivo en concreto, la sanción puede ser siempre la misma, por ejemplo, la expulsión del club. Pero sociológicamente es relevante conocer las motivaciones para entender el sentido de las acciones y de esta manera poder comprenderlas y explicarlas. Claro que alguien puede decir que en el tercer caso –que nosotros diferenciamos cualitativamente de los otros dos por el hecho de entender que la acción representa aquí

un intento de impugnación de la legitimidad del orden— no hay un cuestionamiento global a la forma de la racionalidad instrumental que comanda el derecho estatuido por la asociación deportiva, sino apenas a uno de sus contenidos (en el caso concreto, un cuestionamiento respecto de la legitimidad de la norma que prohíbe la entrada al establecimiento deportivo con la camiseta de otro club). No obstante, tomando en cuenta el valor social que tiene para un club deportivo la camiseta deportiva que lo identifica y representa, la falta en cuestión no puede asimilarse a cualquier otra falta que vaya en contra de las formas de comportamiento aceptadas y reguladas por la institución. Querer cambiar esta norma que indica la prohibición de vestir otra camiseta deportiva, si bien no va en contra de querer cambiar la legitimidad imperante en cuanto a cómo organizar internamente la autoridad que establece las normas (es decir, no iría en contra de la legalidad en sí misma), supone la pretensión de cambiar el sentido de las normas más básicas que tocan el significado de lo que es propiamente un club deportivo. Por eso sería algo equivalente a un cuestionamiento a la legitimidad del orden mismo. En síntesis, hay un orden legítimo cuando la regularidad de la acción social está basada *también* en la creencia en la legitimidad del orden. Es decir, cuando los actores creen que unas determinadas máximas deben valer o ser puestas en valor a través del actuar concreto de todos sus miembros. La *legitimidad* del orden social depende precisamente de que cada uno de los actores se rijan en la práctica por esta idea del sentido de la obligación para con determinadas máximas. Es decir, depende del hecho de encontrar o no en el factor motivacional, con una cierta regularidad y generalización considerables, a este modo de justificación de la acción. El punto que nos gustaría resaltar, que no está explicitado en el concepto de orden legítimo de Weber, es que se puede actuar de acuerdo a la legitimidad del orden, con base en la creencia en que ciertas máximas del orden deben valer; pero también *contra* la legitimidad del orden, es decir, cuestionando la legitimidad del poder coercitivo general de dichas máximas. Lo que nosotros quisiéramos demostrar es que la intención de cuestionar la legitimidad del orden demarca ya un tipo de acción social que es de carácter político. Este punto quedará mejor explicado a lo largo del capítulo. Por el momento dejemos asentada esta lectura a contrapelo del concepto de orden legítimo y continuemos adelante con el análisis de las categorías.

Como se ve la legitimidad del orden no es algo que va de suyo o que esté justificado por el peso específico que en sí mismo pudieran tener las mencionadas máximas del orden. Por eso Weber se pregunta por qué es importante para los actores

sociales establecer determinados mecanismos que garanticen la legitimidad del orden. ¿Por qué es importante garantizar la legitimidad del orden? La necesidad de establecer un mecanismo de forzamiento al cumplimiento de las máximas que rigen un ordenamiento social legítimo descansa en determinados motivos o significados que los sujetos encuentran para justificar la necesidad o conveniencia de la existencia de ese mismo orden. Weber sostiene que la legitimidad del orden –esto es, la validez del sentido subjetivo del deber para con determinadas máximas– puede ser algo valioso y querer garantizarse por dos motivos diferentes. El sentido de la necesidad o conveniencia de que haya alguna forma de ver garantizada la legitimidad del orden puede ser 1) de carácter emocional o espontáneo, o por la creencia en la validez absoluta del orden como expresión o encarnación de unos valores últimos que se tienen (garantía de tipo *wertrational*), o porque prevalece la creencia en que el orden es la garantía de la salvación (garantía religiosa); o bien 2) por la expectativa de que el orden permita concretar unos intereses de índole particular u obtener unos determinados resultados externos. Asimismo, Weber llama “convención” a un orden cuando su legitimidad está garantizada mediante la desaprobación social que la transgresión o falta de un actor para con las máximas que lo regulan encuentra al interior de determinados grupos humanos. Y reserva el concepto de “derecho” para todo aquel orden que pueda garantizar su legitimidad a través de un aparato de personas capaces de utilizar algún tipo de coacción física o psíquica.

Llamamos convención a una “costumbre” aceptada como “obligatoria” *dentro de un grupo humano* y garantizada por la desaprobación de las desviaciones respecto de ella. A diferencia del derecho en el sentido en que lo utilizamos aquí, en la convención falta el *aparato* humano preparado para ejercer la coacción [...] El cumplimiento de la “convención” en el sentido habitual de la palabra –por ejemplo, un saludo habitual, vestir de la manera que se considera decente, mantenerse dentro de los límites del contenido y de la forma del trato con las otras personas– se “le impone” al individuo como algo obligatorio o como algo modélico y no es para él algo libre, como, por ejemplo, la mera “costumbre” de prepararse las comidas de una determinada manera [...] Para nosotros, en el concepto de “derecho” es decisiva la existencia de un *aparato* coactivo; para otros objetivos, el derecho puede definirse de manera totalmente distinta. Ese aparato coactivo no tiene evidentemente que parecerse a lo que nosotros estamos acostumbrados. No es necesario en concreto que exista una instancia “judicial” [...] Los *medios* utilizados para la coacción son irrelevantes. Entre esos medios estarían la “amonestación fraternal”, que era usual en algunas sectas como el primer instrumento de una coacción suave sobre los pecadores, cuando la amonestación estaba regulada por una regla y se realizaba por un aparato humano. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con la censura [en Roma] como medio para garantizar normas “morales” del comportamiento. Y lo mismo se puede decir de la coacción psíquica a través



de medios disciplinarios eclesiásticos propios. Hay, por consiguiente, un “derecho” garantizado tanto hierocráticamente como políticamente o por los estatutos de una asociación o por la autoridad familiar o por el gremio o corporaciones. (Weber, 2006, pp. 120-122)

Los motivos subjetivos concretos por los cuales esa legitimidad del orden adquiere aquel estatuto pueden variar, y, de hecho, en la realidad suelen mezclarse (su carácter tradicional, racional, afectivo, etc.). Pero la legitimidad del orden es siempre el resultado de una suerte de consenso, tácito o implícito, y de la efectividad concreta (puesto que realmente motiva) de la creencia en el valor normativo que lo fundamenta. Aquí nuevamente debe quedar claro que no es lo mismo la transgresión a un orden legítimo y el cuestionamiento a su legitimidad. En el ejemplo que dimos anteriormente, siguiendo a Weber, la transgresión al orden económico racional capitalista de alguien que roba y oculta su acción no deja de ser una acción que está orientada por las normas que ordenan la vida económica en función de la legitimidad que tiene la propiedad privada. Por eso este ladrón *oculta* su robo. La transgresión a las reglas del orden no deja de estar en la órbita de la afirmación del orden. Otra cosa muy distinta es la pretensión de impugnación de la legitimidad del orden social, representada por los militantes latinoamericanos de agrupaciones de izquierda en los años setenta. Puesto que entendían esos asaltos a bancos como una práctica o forma de intervención de carácter revolucionario, como un medio impugnatorio de la legitimidad del sistema capitalista de producción y acumulación basado en la propiedad privada de los medios sociales de producción. En este último ejemplo de todos modos el actor social que actúa políticamente es una organización política, y no un simple actor social individual. Para poner un ejemplo más vulgar, donde el carácter político de la acción esté menos organizado y estructurado, y además no esté basado en unos medios violentos, veamos lo que dice Weber en el capítulo 5 dedicado al desarrollo del concepto de orden legítimo.

Cuando una sociedad de transporte de muebles anuncia regularmente las fechas de las mudanzas, esta regularidad está garantizada por el “interés”. Cuando un vendedor ambulante visita a su clientela en determinados días del mes o de la semana, esto es una costumbre arraigada o también el resultado de sus intereses (turnar las visitas a su clientela). Pero cuando un funcionario se presenta diariamente en su despacho a una hora fija, esto no *sólo* está generado por un hábito arraigado (costumbre), aunque también, ni *sólo* por un interés propio que él pudiera recrear o no a su arbitrio, aunque también; sino que, por regla general, **está condicionado por la “legitimidad” del ordenamiento (el reglamento de trabajo) como un mandato, cuyo incumplimiento rechaza el funcionario no solo porque le traería prejuicio sino que lo denigra por su “sentido del deber” desde la**

racionalidad que considera a la acción en sí misma como un valor (aunque este sentido del deber pueda ser efectivo en muy diferente medida). (Weber, 2006, pp. 114-115. La negrita es nuestra)

Una vez más, guiarse significativamente por la validez de un orden legítimo significa conducirse en el actuar por el sentido del deber para con el cumplimiento de ciertas máximas que rigen y regulan las acciones y relaciones sociales que conforman un determinado orden. Hasta aquí es esto lo que afirma Weber. Lo que nosotros quisiéramos agregar a este razonamiento suyo es que *cuando el sentido de la acción social se orienta hacia la impugnación de la legitimidad del orden, sea convención o derecho, estamos ya en un terreno de la acción social que es político*. Más allá del nivel de estructuración y estabilización del poder de contestación e impugnación que un determinado individuo o grupo que lucha contra la legitimidad del orden pueda tener, esto es, más allá de que sus acciones y relaciones sociales estén o no estén todavía organizadas y articuladas políticamente.

Llegamos al concepto weberiano de “lucha”. En el capítulo 8 Weber se dedica a pensar el concepto de lucha en la clave de una competencia pacífica, es decir, el poder de imposición de la propia voluntad en contra de la oposición del otro por medios no violentos o que no requieran el uso de la fuerza física directa. Denomina “competencia regulada” a toda aquella forma de competencia en donde tanto los medios como los objetivos de la lucha están orientados por el orden establecido. Opone la competencia, como lucha no violenta, a las distintas formas de selección, social o biológica, en donde no existe concretamente ninguna lucha. Y afirma que para ponderar correctamente las razones del triunfo en una lucha no basta con tomar en cuenta apenas las aptitudes y actitudes individuales, sino también las del propio orden (Weber, 2006, p. 130). Dado que el orden pone en valor unas determinadas pautas de comportamiento y no otras, según sea su legitimidad de carácter tradicional, racional con arreglo al cálculo medios/fines o en función de valores últimos, contribuye a la selección social. Por más que no podamos afirmar que toda selección social sea o haya sido el resultado de una lucha, la valorización positiva de ciertos valores del orden (y no otros) ejerce una influencia en el resultado de la lucha. Pero la selección social puramente derivada de los valores normativos del orden establecido no implica ninguna lucha en la medida en que no se establezca una relación de competencia entre al menos dos bandos o grupos que se disputan la imposición de la propia voluntad o creencia. Por otra parte se deben diferenciar la lucha (competición) y la selección social (conforme a los valores del

orden) de la selección biológica o supervivencia individual. Las dos primeras indican la continuidad o el fin de determinadas relaciones *sociales*, mientras que las dos últimas formas de selección hacen referencia a la vida de *individuos*. La forma de ganar, tanto en el caso de la selección social como en la lucha pacífica, es reprimir a lo largo del tiempo la acción y relación social significativa de unos agentes (perdedores) por medio de la acción y relación social de otros (vencedores). La represión de la acción de unos por parte de la acción de otros puede ser algo consciente, cuando se realizan determinadas acciones con el objetivo claro de perjudicar la continuidad o el surgimiento de otras. O bien puede darse el caso de que, a través de unas ciertas acciones o relaciones concretas, se dificulte o cancele de manera indirecta la posibilidad de que otras continúen existiendo.

Contraponiéndose a todas aquellas formas de acciones y relaciones sociales comandadas por el sentido de la competencia o la lucha Weber propone otro par conceptual, la distinción entre el actuar típico de una “comunidad” y una “sociedad”<sup>41</sup>.

Llamamos “comunidad” (*Vergemeinschaftung*) a una relación social en la medida en que la acción social está basada —en un caso concreto o en el tipo puro de acción o en la acción promedio— en el *sentimiento subjetivo de pertenencia común* por parte de los partícipes (sentimiento de índole afectiva o tradicional). Llamamos “sociedad” (*Vergesellschaftung*) a una relación social en la medida en que la acción social esté basada en una *unión* de intereses motivada racionalmente o en un *equilibrio* de intereses motivado asimismo racionalmente (en ambos casos la racionalidad puede ser de índole instrumental o de consideración de la acción en sí misma como un valor). La sociedad tipo puede descansar específicamente, aunque no exclusivamente, en un *acuerdo* racional mediante la aceptación recíproca. (Weber, 2006, p. 134)

“Comunidad” y “sociedad” son categorías importantísimas que sirven para entender el fundamento significativo de la acción social en la medida en que la misma apunta al establecimiento, consolidación y permanencia de una cierta forma de vida grupal. Estos dos conceptos definen las dos formas básicas y genéricas de la motivación subjetiva puesta en las acciones y relaciones sociales cuando existe el deseo o la intención de establecer o dar continuidad a la formación de colectivos humanos. La forma de vida grupal marcada por relaciones sociales de tipo comunitaria, o comunidad, apunta a poner en valor el sentido de la pertenencia a un determinado colectivo. Por su parte, el sentido de las relaciones sociales de tipo asociativas, o sociedad, está marcado

---

<sup>41</sup> La edición en español de *EyS* (2014a) de FCE traduce estos términos por “relación comunitaria” (*Vergemeinschaftung*) y “relación asociativa” (*Vergesellschaftung*). La traducción al inglés de Keith Tribe de *Economy and society* (2019) traduce, respectivamente, como “communalisation” y “sociation”.

por la importancia del grupo para poder hacer valer o defender ciertos intereses racionales (con arreglo al cálculo medios-fines o valores últimos). En la práctica estos dos modos de justificar las relaciones sociales que apuntan al forjamiento de una forma de vida colectiva suelen superponerse, entremezclarse e, inclusive, condicionarse mutuamente.

En un nivel superior de organicidad y estabilización las distintas formas de la vida grupal –comunitaria o asociativa– pueden estar organizadas. Weber denomina “organización” (*Verband*)<sup>42</sup> a toda aquella relación social, cerrada o restringida hacia afuera del grupo, comandada por un orden reglado garantizado por la actuación de un *dirigente* y, eventualmente, de un *aparato administrativo*. (Weber, 2006, p. 149). La organización es el modo de garantizar la estabilidad de la forma de vida interna grupal –tanto en el caso del forjamiento de relaciones comunitarias o comunidades, como para el caso de las relaciones asociativas o sociedades– mediante la implementación de algún poder de mando. De manera que todas las relaciones sociales comunitarias o asociativas pueden estar o no “organizadas”. De estarlo, se encuentran estructuradas (regladas) por medio de un ordenamiento interno, e, igualmente, garantizado su ordenamiento interno a través de la acción de sus dirigentes (y, eventualmente también, por el respectivo aparato administrativo con poder representativo). Si las relaciones sociales de carácter comunitario o asociativo no están organizadas entonces hay que hablar apenas de relaciones sociales (comunitarias o asociativas).

Retomando el concepto de orden legítimo, vemos que hay una cierta conexión entre la variante del orden legítimo del derecho y el concepto de organización. En ambos casos hay una autoridad o cuadro administrativo encargado de velar por el cumplimiento del orden, y para ello sus dirigentes pueden hacer uso de algún medio de coacción física o psíquica. Sin embargo, el concepto weberiano de derecho en tanto orden legítimo apunta a describir un tipo específico de motivación significativa

---

<sup>42</sup> La edición de Tribe (2019) al inglés utiliza el término “organisation”. Traducida también al español como “asociación” por la mencionada edición de FCE de 2014.

Según leemos en la nota a pie de página del revisor de esta edición, Francisco Gil Villegas (Weber, 2014a, p. 178), el meollo conceptual de este término, independientemente de ser aplicado en caso de tratarse de relaciones sociales del tipo comunitarias o asociativas, depende de la existencia de un dirigente y de un cuadro administrativo encargado de establecer y defender las reglas del orden que el mismo vínculo social entre los integrantes ha establecido. En la traducción de Joaquín Abellán que aquí utilizamos se indica que un sustituto posible de la traducción “organización” podría ser “grupo social con una organización”, por el hecho de que lo central del término weberiano *Verband* es su alusión a aquellas relaciones sociales capaces de generar un orden interno propio y, al mismo tiempo, garantizarlo mediante la acción de un dirigente, y, eventualmente, la de un aparato administrativo (Weber, 2006, p. 178).

subjetiva de la acción. Mientras que con el de organización se define una forma particular de estructuración y delimitación de un factor que permita garantizar la cohesión de la identidad grupal. Si la identidad grupal resulta de las acciones y relaciones sociales –de carácter comunitario o asociativo– propulsoras de un determinado ordenamiento interno, la organización del mismo supone además una forma de coacción específica para garantizar la continuidad de ese mismo ordenamiento interno.

Por su parte, ese ordenamiento interno de las organizaciones pudo haber sido estatuido por el acuerdo explícito y libre de sus miembros o bien algo impuesto.

*En la medida en que una organización tenga un ordenamiento racionalmente estatuido puede ser ‘organización de carácter voluntario’ (Verein) u ‘organización institucional’ (Anstalt). Una organización institucional (Anstalt) es el Estado con todas sus organizaciones heterocéfalas, y organización institucional es también la Iglesia, en la medida en que tiene un ordenamiento estatuido racionalmente. El ordenamiento de una ‘institución’ pretende ser obligatorio para cualquiera que reúna determinadas características (nacimiento, residencia, uso de determinadas instalaciones), con independencia de que el afectado haya ingresado voluntariamente – como sí ocurre en la ‘organización de carácter voluntario’ (Verein)– y de que haya participado en la elaboración de las normas de la institución. En ese sentido su ordenamiento es impuesto. (Weber, 2006, p. 160.)<sup>43</sup>*

¿De dónde proviene la validez del poder coactivo del dirigente para garantizar el orden interno y la continuidad de la organización? El poder coactivo del dirigente se ejerce sobre la base de una relación social particular entre los miembros de una organización, que es la que establece la relación entre el poder de mando y el deber de obediencia. ¿Qué es lo que define el poder de mando del dirigente que garantiza la permanencia de una organización? Para entender el concepto del poder de mando ejercido por el dirigente de la organización debemos pasar a analizar el par conceptual poder (*Macht*) y dominación (*Herrschaft*)<sup>44</sup>. Una primera observación general respecto de estos conceptos, pero también de otros que podríamos nombrar (como, por ejemplo, el par conceptual secta-iglesia que ya hemos trabajado), es que hay algo de la propia conceptualización que solo puede iluminarse por medio del contraste. En el caso de los términos *Macht* y *Herrschaft* es propiamente el sentido de la distinción lo que efectivamente determina el contenido y el uso conceptual de esas palabras en el discurso de Weber. *Macht* es para Weber la posibilidad de imponer la propia voluntad en el contexto de una relación social cualquiera, es decir, una forma de poder arbitraria en el

<sup>43</sup> La traducción al inglés para los términos en alemán *Verein* y *Anstalt* es “association” y “institution”.

<sup>44</sup> Idem para los términos *Herrschaft* y *Macht*, respectivamente “Rulership” y “power”.

sentido de inorgánica, unilateral, aleatoria e imprevisible. Mientras que con *Herrschaft* se nombra la probabilidad de una relación social específica: la de mando y obediencia. *Herrschaft* hace alusión a una forma de poder más estructurada, consentida en alguna medida y previsible en algún grado. Entre padres e hijos, por ejemplo, se establece una relación del tipo *Herrschaft* y no *Macht* –al menos eso suele ser lo habitual la mayor parte del tiempo. La distinción apela a diferenciar la estabilidad e inestabilidad de las relaciones de poder (mandar/obedecer).

Existe ‘poder’ (*Herrschaft*) cuando existe *una persona* que manda con éxito *sobre otros*, pero no va unido necesariamente a que exista un aparato administrativo y un ‘grupo social organizado’ (*Verband*), pero sí que exista, al menos en los casos usuales, *uno* de los dos. A una ‘organización’ en la que sus miembros estén en cuanto tales sometidos a una *relación de poder* en virtud del ordenamiento vigente la denominamos ‘organización con un poder institucionalizado’ (*Herrschaftverband*)<sup>45</sup>. (Weber, 2006, p. 163)

Dado que la dominación es una forma de poder más estable que la mera imposición, necesita de alguna garantía que en la práctica funcione como su soporte material. Ese soporte del poder de mando real de aquel que manda es para Weber o bien un aparato administrativo, o bien una organización (*Verband*). La garantía del poder de mando del dirigente de una organización es o bien un aparato administrativo, o bien la propia organización. Al mismo tiempo, una organización dentro de la cual se establecen entre sus miembros relaciones de poder decimos que es una asociación de dominación, o bien que esa organización posee poder de mando institucionalizado. De alguna manera toda organización o grupo social organizado, por la propia existencia de medios coactivos que fuerzan a sus miembros al cumplimiento de determinadas reglas que hacen al orden interno, es ya una organización con poder institucionalizado o una asociación de dominación. Por el propio hecho de que toda organización se basa en determinadas relaciones de dominación podemos decir que toda organización posee ya algún grado de poder institucionalizado o que es una asociación de dominación. En este sentido, siempre que los dirigentes de una organización ejecuten acciones coactivas tendientes al mantenimiento o fortalecimiento del orden interno están ejerciendo dominación.

Sin embargo, no toda organización o asociación de dominación es propiamente una organización política. Una organización puede disponer de un poder de mando institucionalizado pero no necesariamente ese poder de mando garantizado

---

<sup>45</sup> La traducción de FCE de 2014 utiliza el término “asociación de dominación”. Asimismo, Tribe traduce al inglés como “ruling organisation”.

institucionalmente es el poder de una organización política. Una organización es política cuando pretende ejercer o influir en la dirección y control del poder de mando que hace no solo a la dominación dentro de su ordenamiento interno, como al control del poder de mando institucionalizado de carácter continuado y delimitado territorialmente. El poder de mando cuando es político está legitimado además hasta para hacer uso de la violencia física para garantizar el orden actual. Esto quiere decir que puede haber dominación o relaciones de poder institucionalizadas que no estén organizadas políticamente. Pero esto supone además que puede haber política por fuera y más allá de las organizaciones políticas.

Weber sostiene que el carácter político de una asociación de dominación o de un grupo social organizado con poder institucionalizado se deriva del hecho de que su cuadro administrativo pueda llegar a valerse inclusive de la fuerza física para poder garantizar su dominio. Pero la forma de la organización (*Verband*) ya contaba con esa posibilidad. Entonces, ¿qué es lo que caracteriza a una organización política? Anteriormente afirmamos que si bien toda dominación política supone una relación de mando y obediencia no toda dominación tiene la forma de una dominación política. ¿En qué se basa el carácter *político* de la dominación? La dominación política plantea una relación asimétrica entre los hombres en cuanto a la diferencia en el acceso al legítimo poder para asegurar hasta con los medios violentos físicos el poder de mando de unos hombres y el deber de obediencia de unos otros. Así como también por el hecho de que el poder político institucionalizado que utiliza el dominador es un poder continuo y circunscripto a un marco territorial determinado. La dominación se basa en la creencia subjetiva que la justifica y le otorga legitimidad, pero cuando es política no puede prescindir de determinados medios coactivos incluyendo la violencia física que deriva en la muerte. En la modernidad esta violencia física es un medio legítimo de la dominación únicamente cuando la dominación es política. Pero es importante señalar que la violencia física no es de ningún modo ni el único, ni el medio más adecuado para el mantenimiento de dicha dominación política. Weber afirma que la violencia legítima es el medio típico-ideal por el que se define como política a una determinada relación de dominación. Pero de ningún modo es la violencia física lo que caracteriza a la dominación política, sino la legitimidad que tiene para, en última instancia, poder hacer uso de ella. Cuando Weber afirma que lo propio del concepto de política es el medio del que se sirve, y no los fines que persigue, hay que entender que la violencia física es su *última ratio* o la última instancia para cuando todos los otros medios coactivos fallan.

De manera que la comunidad política es la única que puede legítimamente reclamar el derecho a defender hasta con la violencia física su poder de mando y exigir el deber de obediencia. Si toda dominación se basa en la legitimidad de la relación mando/obediencia por estar anclada en una creencia que la justifica, la dominación política puede además reclamar su autoridad legítima para defenderla inclusive con el uso de los medios de la violencia física. La legitimidad política para defender hasta con las armas a un determinado orden social dividido entre dominadores y dominados descansa en una creencia social compartida respecto del por qué o el motivo que convalida a la dominación y al uso de la violencia física como un medio legítimo de garantía del orden. De manera que quien dispute o aspire a influir sobre el poder institucional legítimamente habilitado hasta de los medios de la violencia física para garantizar la efectividad del poder de mando y exigir el deber de obediencia está actuando en el terreno de una dominación que es política. Es importante volver a resaltar que el medio típico del poder político institucionalizado al que aspiran las organizaciones políticas es la violencia física legítima *en última instancia*. Debemos tomar este concepto de la política, definida por la coacción física legítima como su medio típico, justamente, como una definición típico-ideal: la garantía del éxito efectivo de la dominación política se basa *en última instancia* en la violencia física legítima.

Por otra parte, ya hemos visto que el carácter político de una acción social no depende del grado de estructuración y consolidación del propio poder para intervenir en la vida política institucional. Diremos más bien que cuanto más organizada sea la acción política, más estamos entrando en el terreno de la política profesional del modo como Weber la entiende a partir del advenimiento de la modernidad occidental. Pero la vida política profesional no agota el terreno de la acción política en cuanto tal. Por lo tanto, hay que tomar esa definición de la política como un punto de abertura orientador para la circunscripción del campo de la sociología política dentro del marco más general del conocimiento científico de las relaciones de poder. Como el propio Weber lo señala en el texto *Conceptos sociológicos fundamentales* es claro que no solo las organizaciones políticas se orientan a influenciar de algún modo las relaciones de poder establecidas de manera duradera. También otras organizaciones sociales, como clubs o partidos políticos, por ejemplo, se disponen a influenciar la acción de la organización con un poder institucionalizado de carácter político, y lo suelen hacer de un modo no violento. Para este tipo de acciones pacíficas Weber reserva el término de “acciones sociales *con orientación política*”, y la diferencia de las acciones políticas propiamente dichas, es



decir, de las acciones *típicamente políticas* (Weber, 2006, p. 168). Pero aquí de todos modos Weber está pensando en distintos ejemplos de acciones políticas que tienden a influir sobre la dominación política existente. Y dado que nosotros estamos aquí queriendo pensar la contracara conceptual de esta definición de Weber, vamos a poner otro caso hipotético que ejemplifique lo que sería una acción social con orientación política pero que no pretende influir sobre la dominación política existente, sino que tiende a cuestionar la legitimidad de algún aspecto sustantivo del orden legítimo sobre el que se apoya. La dominación política se ejerce en última instancia con base en la legitimidad que tiene para hacer uso del poder coercitivo, pero igualmente también se apoya en el poder coactivo de las máximas que rigen el orden legítimo del derecho y la convención. Por eso es que la política, muy especialmente cuando ella es producto de la actividad política profesional, supone asimismo una lucha constante alrededor de estas máximas que son las que conforman el orden legítimo.

Pensemos, antes de la acción de un determinado grupo u organización, en la acción social menos estructurada y regular de un actor individual. Supongamos un caso hipotético anterior al establecimiento de la nueva legislación argentina que permite la adopción de la identidad de género neutra en los nuevos documentos nacionales de identidad, a través de la categoría “x”, para aquellas personas que no se identifican con el género masculino ni con el femenino –los dos únicos géneros que hasta ese entonces eran legítimamente reconocidos por el Estado de derecho. Pensemos en la acción de un individuo, o de varios de este tipo, que decide no utilizar el propio documento de identidad nacional como un modo de sublevarse frente a lo que desde la perspectiva del actor social representa el ejercicio de una violencia simbólica basada en una relación de poder que está queriendo ser cuestionada en su fundamento normativo. Esta relación de poder se encuentra encarnada o justificada en un orden jurídico-político racional que determina que existen apenas dos géneros para los ciudadanos que forman parte del Estado nacional argentino. En este caso, el propio acto de negarse a andar con el documento de identidad justificado de ese modo, como una forma de impugnación al orden racional establecido y defendido por la organización política institucional estatal, es ya una acción políticamente orientada. ¿Por qué? Porque pone en cuestionamiento la legitimidad de un aspecto sustantivo de ese orden legítimo del derecho. Lejos estamos desde luego de una acción que se cuadre en la perspectiva weberiana de lo que es la política profesional, pero no obstante este modo de rebeldía indica ya la presencia de un sentido subjetivo de la acción que habremos de tomar como perteneciente al ámbito de

la sociología política. A medida que este modo de actuar vaya alejándose cada vez más de los lugares de tránsito más “domésticos” para acercarse a los límites territoriales dentro de los cuales el poder del Estado ejerce su dominio político –por ejemplo, en el caso de que estas personas pretendan viajar al exterior sin presentar este documento que para el Estado es el único que certifica la identidad– podemos decir que el sentido de esa acción social políticamente orientada va transformándose cada vez más en una acción política cercana a la del tipo ideal. En la medida en que el cuestionamiento a la legitimidad del orden, inicialmente algo inorgánico y acotado a un ámbito de vigilancia muy restringido, se aproxime cada vez más de un tipo de acción que genere como reacción alguna forma de coacción física estatal, esa acción políticamente orientada se acercaría cada vez más al tipo ideal de acción política de Weber (conforme a la definición por el medio típico). Si alguien insiste con querer viajar en avión sin presentar el pasaporte, por las razones que sea, muy probablemente va a generar la activación de la fuerza policial y terminará preso. El orden terminará imponiéndose por sobre los intentos de transgresión, inclusive con la violencia física si fuera necesario, y el rebelde en cuestión terminará teniendo el mismo destino que el ladrón que intentara ocultar su robo. No obstante, desde el punto de vista de la explicación causal de la acción social en función del significado subjetivo colocado en el actuar, no debemos considerar la acción del ladrón como una acción política mientras que la de la persona transgénero sí lo es. Por más que en ambos casos el resultado final sea el mismo, es decir, la imposición del orden legítimo del derecho, el sentido de la acción de rebeldía de la persona transgénero/ no binaria estuvo orientada al cuestionamiento de la legitimidad del orden mientras que la del simple ladrón no. Estas personas pueden evidentemente además decidir querer participar de la lucha por el poder de un modo más organizado y estructurado, y presentar propuestas de cambio de las figuras legales en cuestión a través de la fundación de unas asociaciones civiles y políticas que clamen por el derecho a la autodefinición u otras formas de acceder al reconocimiento del Estado. Y de esta manera participar de la disputa política de un modo más organizado, e inclusive profesionalmente. Lo que no desmiente el hecho de que la lucha política haya comenzado mucho tiempo antes. Por otra parte, al igual que lo que dijimos para el ejemplo del club deportivo, para comprender conceptualmente y explicar causalmente la acción social no es necesario que la intención de impugnar la legitimidad del orden represente un cuestionamiento total al modelo racional basado en el derecho jurídico. De la misma manera que no toda reformulación de las reglas y códigos, que representan

el medio racional instrumental e imparcial de la dominación política del Estado moderno, son siempre y necesariamente un resultado derivado de la lucha política.

La definición weberiana de la acción política adquiere una delimitación clara por el elemento de la violencia física legítima, el medio típico con el que una organización política de dominación garantiza la estabilidad del orden y su poder institucionalizado. Pero esa delimitación por sí sola nos dice muy poco o casi nada. Al menos tan poco como en el caso de Marx cuando afirma que *en última instancia* la contradicción entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas de la estructura económica determina a todas las formas de conciencia, creencias e ideologías de la superestructura de una sociedad. De manera que si restringimos el campo de la sociología política únicamente a las acciones y relaciones sociales tendientes a ejercer, o influir sobre, el poder político de las instituciones, el resultado es una perspectiva de la política muy acotada. Para el ejemplo que dimos de la persona transgénero queriendo subir a un avión sin presentar su pasaporte deberíamos entonces considerar solamente la acción represiva del Estado como siendo efectivamente un acción política –efectuada en nombre de la autoridad política por parte de su cuadro administrativo. Sin embargo, si admitimos que 1) desde el punto de vista de la valoración subjetiva del actor la sola intención de cuestionar la legitimidad del orden ya plantea una motivación de la acción que es política; y además, dándole preeminencia a la figura del Estado, 2) tenemos en cuenta que el monopolio de la coacción física es el medio típico para restablecer o garantizar el orden legítimo solo *en última instancia*, el abanico de posibilidades se abre tanto cuanto por ejemplo con Michael Foucault pasamos del concepto de poder de policía del Estado soberano a la microfísica del poder. Pero para poder sostener cabalmente este argumento, que hace al núcleo duro de nuestra lectura interpretativa de la sociología política weberiana, debemos terminar de analizar el último par conceptual del mismo texto que venimos trabajando.

Weber conceptualiza a la organización política (*politischer Verband*) como una forma de asociación de dominación de carácter político “si, y en la medida en que, un aparato administrativo garantice, con el uso o con la amenaza de la coacción *física*, la existencia y la validez de sus ordenamientos, dentro de un *territorio* y de manera continuada” (Weber, 2006, p. 165). La diferencia entre una organización política y cualquier otra organización con poder institucionalizado es que únicamente en el primer caso el poder de mando se ejerce necesariamente sobre un determinado territorio y está garantizado además de manera continuada. Evidentemente toda organización política es

una organización con poder institucionalizado o asociación de dominación, pero no toda organización con poder institucionalizado o asociación de dominación es una organización política. Por su parte, el Estado moderno es la organización política más importante porque es la que mayor poder de mando territorial concentra para monopolizar el control coercitivo y los medios de la violencia física legítima. El Estado es en este sentido una organización política permanente, con un poder de mando institucional circunscripto a un territorio, que cuenta con un cuadro administrativo eficaz para, por medio del *monopolio* de la coacción física *legítima*, garantizar el orden.

Con la definición de organización política estamos ingresando en un segundo nivel del análisis de la sociología política weberiana. Primero hemos dicho que el terreno de la política, que sienta las bases más elementares de la sociología política weberiana, comienza con todas aquellas acciones y relaciones sociales tendientes a cuestionar la legitimidad del orden. Ahora podemos agregar un segundo nivel de estructuración y estabilidad de las acciones y relaciones sociales de carácter político, cuando ellas parten, se ejercen o aspiran a legitimarse en nombre del poder de una dominación política muy estructurada (estatal). Las acciones y relaciones sociales propias de una organización política son todas aquellas que pretenden o tienden a querer comandar o influir en la dirección de una asociación de dominación política consolidada. Esto es, cuando con su actuar pretendan formar parte de, o ejercer su influencia sobre, la organización que comanda el poder político territorial institucionalizado –garantizado, en última instancia, por medios violentos legítimos de coacción. En particular, cuando pretenden apropiarse, expropiar, o simplemente influir en la distribución y atribución de los poderes gubernamentales.

Hablaremos de que una acción social, y en concreto el de una acción de la organización, tiene “una orientación política” si, y sólo si, pretende ejercer una influencia sobre la dirección de una “organización con un poder institucionalizado de carácter político”, en concreto si pretende expropiar o apropiarse de los poderes gubernativos o atribuirlos o distribuirlos de un modo distinto (de manera no violenta). (Weber, 2006, pp. 165-166)<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> La última edición de FCE de *EyS* transcribe este párrafo del siguiente modo:

“Dícese de una acción que está *políticamente orientada* cuando y en la medida en que tiende a influir en la dirección de una asociación política; en especial a la apropiación o expropiación, a la nueva distribución o atribución de los poderes gubernamentales.” (Weber, 2014a, p. 185)

Y la traducción al inglés de Tribe:

“Social action is “politically oriented,” especially also organisational action, when it is directed to influence over the leadership of a political organisation, in particular, the appropriation, expropriation, redistribution, or allocation of powers of government.” (Weber, 2019, p. 136)

Esta definición de la acción social políticamente orientada hay que tomarla como siendo o estando a camino de ser la acción política de una *organización* política. Es decir, es una definición de la acción política que supone algún grado de organicidad y estructuración del poder de mando: no solo del poder político institucionalizado al que aspira conquistar, sino de la relación mando/obediencia que asegura el orden interno dentro de la propia organización política que lucha por conquistar aquél poder. Porque para participar de esta lucha por el comando de la dominación política antes es necesaria la organización política de los grupos. En suma: las organizaciones políticas son, en primer lugar, “organizaciones”. Esto es: a) un conjunto de acciones y relaciones sociales comunitarias, donde el grupo se establece por la necesidad, de carácter irracional, de compartir el sentimiento de pertenencia grupal; y/o de relaciones sociales asociativas, donde el grupo surge con motivo de la defensa de determinados intereses racionales de alguna especie; b) que posee un orden interno reglado, c) el cual se encuentra garantizado por la defensa de un dirigente y, eventualmente, un cuadro administrativo. En segundo lugar, las organizaciones políticas tienden a ser o transformarse en colectivos que orientan su acción en función del objetivo de construir o conquistar poder político institucionalizado. Es decir, en la práctica se orientan por el deseo de querer ser o encarnar aquellas asociaciones de dominación de carácter político sobre las cuales descansa el poder legítimo para mandar sobre una determinada área territorial y de manera continuada. La legitimidad de la relación de mando y obediencia que la organización política pretende encarnar descansa en alguna creencia colectiva respecto de algún motivo subjetivo que fundamenta esa relación de verticalidad básica. El modo de vida al interior de la organización política, como en toda asociación de dominación, está condicionado por esa relación de mando y obediencia institucionalizada de algún modo. En tercer lugar, las organizaciones políticas son asociaciones de dominación u organizaciones con un poder institucionalizado, y ese poder de mando al que aspiran es *político*; es decir, poder para, de manera continua, ejercer el dominio hasta con el uso de la coacción física legítima (real o potencialmente) dentro de un territorio. Para qué y por qué un grupo social puede querer lograr este objetivo puede tener una variedad considerable de respuestas y argumentaciones. Weber señala apenas genéricamente en su conferencia sobre la política profesional que aquel que hace política lucha por el poder para concretar otros fines o por el placer del poder en sí mismo. Por todo lo dicho hasta el momento podemos concluir que las organizaciones políticas se diferencian de

otro tipo de organizaciones sociales por el hecho de que aquellas se orientan a ejercer su influencia en la asociación de dominación política que cuenta con la posibilidad de apelar, en última instancia, hasta el ejercicio de la coacción física legítima para poder ver garantizado su dominio. Y en este sentido se actúa políticamente en la medida en que se participa del flujo de las relaciones sociales que tienen lugar en el ámbito dinámico de las organizaciones políticas que visan, sobre todo, conquistar el poder político del Estado.

Por su parte, una organización hierocrática (*hierocratischer Verband*) es una organización con poder institucionalizado de carácter hierocrático “si, y sólo si, para garantizar su ordenamiento, utiliza la coacción psíquica mediante la concesión o denegación de los bienes de salvación (coacción hierocrática)” (Weber, 2006, p. 166). La Iglesia es “una ‘organización de carácter institucional permanente’ y de ‘carácter hierocrático’ si, y sólo si, su aparato administrativo se vale del *monopolio* de la coacción hierocrática legítima” (Weber, 2006, p. 166). Ciertamente es que, por más que el Estado –por poner el ejemplo de asociación política de dominación paradigmático luego del advenimiento de la modernidad occidental– se caracterice por la situación de expropiación y apropiación monopólica de su medio típico de coacción física; y que la Iglesia se identifique igualmente con el derecho al monopolio de la violencia psíquica o espiritual, esta diferenciación conceptual es verdaderamente fluida en la realidad. Y es además heredera de una evolución histórica particular donde muchas veces la Iglesia se ha valido de medios violentos legítimos (recordemos la inquisición), así como el Estado ha ejercido, y todavía ejerce, diversas presiones de tipo psicológicas o anímicas, si no monopólicamente, al menos significativamente igual de coactivas. Una diferencia más objetiva entre ambas instituciones es para Weber el hecho de que para el caso de la Iglesia el territorio no funciona tanto para demarcar el ámbito de influencia de su dominación, como sí es el caso de los Estados nacionales. Pero ambos tipos de asociaciones de dominación se caracterizan igualmente por el hecho de poseer el monopolio de la violencia legítima, física y psíquica, como medio típico para hacer valer el orden sobre el que ejercen la dominación.

Ahora que ya hemos desplegado un análisis alrededor de todos los conceptos fundamentales de la sociología comprensiva estamos en condiciones de recapitular y articular los principales elementos teóricos con los cuales podemos delimitar el campo de conocimiento científico de la sociología política weberiana. Cuando repasamos el

concepto de orden legítimo, y sus anexos, hemos visto que Weber ubica allí una quinta orientación significativa de la acción social –es decir, un estereotipo de valoración subjetiva diferente de las motivaciones afectiva, tradicional, racional respecto de valores últimos y racional respecto del cálculo medios/fines– que se activa cuando los actores sociales justifican su acción por medio de la creencia en la *idea* de que existe un *orden legítimo* (Weber, 2006, p. 114). Un orden es legítimo siempre y cuando los actores sociales efectivamente se guíen en la práctica por esta idea. Pero para que los actores sociales se guíen con base en la creencia en que existe la legitimidad (*Geltung*) de un orden es necesario además que previamente conozcan y acepten las máximas que hacen al orden. Aquí el concepto de “máxima” es distinto del de “máximas del hacer” que vimos en la crítica a Stammler. Cuando las acciones y relaciones sociales se guían por determinadas máximas de manera regular y por término medio se establece la cristalización de un orden. Aquí sí el concepto de “máxima” es normativo en un sentido, no estrictamente moralista, pero sí ético, es decir, conformador del sentido de la obligación, el deber ser y la dignidad. Weber grafica esto muy claramente con el ejemplo del funcionario que asiste todos los días a su trabajo, entre muchos otros motivos, *también* porque de lo contrario se vería denigrado en su sentido de la responsabilidad y el cumplimiento del deber. Ahora bien, lo que nosotros quisiéramos proponer, haciendo una lectura a contrapelo de estas definiciones de Weber, pero siguiendo su propio razonamiento lógico, es que además de actuar con base en esta idea de la existencia de un orden legítimo también se puede actuar motivado por el deseo o la intención de cuestionar el contenido de sus fundamentos normativos. Es decir, cuestionando la legitimidad del orden, desacreditando el sentido de la obligación para con determinadas máximas que lo rigen. Y también hemos dicho que cuando la acción social se justifica de este modo estamos en un terreno de actuación que ya es político. Ahora quisiéramos ampliar este argumento y extraer algunas consecuencias teóricas para la estereotipación de la acción política que de allí resulta.

¿Por qué ir en contra del sentido de obligatoriedad frente a aquellas máximas o pautas de comportamiento normativamente válidas dentro de un orden social legítimo, convencional o de derecho, representaría ya un modo de fundamentación de la acción social que es de carácter *político*? Más sintéticamente aun, ¿por qué la intención de ir en contra del sentido del deber naturalizado en un determinado orden legítimo supone ya una fundamentación *política* de la acción? La legitimidad del orden proviene de la creencia en que determinadas máximas deben valer e imponerse en las acciones

concretas de todos los hombres, es decir, el deber ser aquí tiene un carácter obligatorio. Del mismo modo que en la dominación es obligatoria la obediencia a los que mandan por la legitimidad que poseen –y por eso es diferente a la imposición del mero poder–, la legitimidad del orden depende de que las máximas que lo rigen adquieran subjetivamente el estatuto de un mandato. Esto ya coloca el concepto de orden legítimo en la órbita de la sociología política del poder. Ya vimos que lo relevante de la definición de política cuando está articulada a la dominación legítima no es la capacidad para ejercer la violencia física en sí misma, sino la legitimidad que posee para eso. Lo mismo sucede aquí con el orden legítimo. Por eso podemos identificar un campo de la acción política a partir del momento en que existe un orden legítimo que obliga al cumplimiento para con determinadas máximas. Hemos visto que Weber mismo indica que la transgresión al orden activa la represión necesaria para confirmarlo. En este caso la propia forma de obligar al cumplimiento del orden legítimo es política en la medida en que está en relación con la dominación política vigente (el policía que encarcela a la persona transgénero que quiere viajar en avión sin presentar su documento de identidad, el mismo que perseguiría al ladrón que oculta su robo, actúa en nombre de la autoridad política y el derecho jurídico establecidos). Pero hay otro modo de entender la acción política para el caso del que actúa en contra de la legitimidad del orden, es decir, rebelándose contra el derecho de ciertas máximas a imponerse como algo obligatorio. La dominación política es un modo particular de obligar a la obediencia que *en última instancia* se basa en medios violentos, pero hay otros modos de obligar y uno de ellos es la imposición del sentido de la obligación para con determinadas máximas que rigen a un orden legítimo. Rebelarse contra esa legitimidad, enfrentarse al legítimo derecho a obligar al cumplimiento de las máximas por las que las personas se guían cuando se orientan en función del orden establecido implica ya un cuestionamiento de carácter político. El orden legítimo también se defiende por el medio de la coacción y la interpelación, a través de la desaprobación social y las sanciones ejercidas por parte del dirigente de la organización o del aparato administrativo con capacidad para representarlo. Weber (2006, p. 121) aclara que el poder para obligar a un determinado tipo de comportamiento, proveniente de ciertas máximas convencionales, puede ser inclusive algo mucho más feroz y perverso si comparado con el poder de coacción física o psíquica garantizado y pautado por las reglas del derecho. De manera que el sentido de la obligación del orden legítimo y la violencia física institucional legítima de la dominación política son distintas modalidades de un mismo fenómeno coercitivo que



hace a la máxima garantía de la cohesión de la vida grupal. Y si Weber indica que lo segundo es lo que caracteriza típicamente al concepto de política lo primero también tiene que serlo. Así como lo que caracteriza al político profesional con vocación que participa de la dominación política es la lucha de valores entonces podemos decir también que el cuestionamiento a las máximas normativas que rigen el orden son igualmente acciones de carácter político.

Hemos mencionado que para abordar la sociología del poder de Weber era central el concepto de legitimidad, entendido como una creencia subjetiva que justifica la relación de mando/obediencia o Herrschaft. También hemos dicho que el carácter específicamente político de una asociación de dominación no proviene de la mera existencia de una relación mando/obediencia institucionalizada, sino del medio de la violencia física que legítimamente puede utilizar el dominador para hacerla valer de manera continuada y dentro de un marco territorial específico. Asimismo, también hemos hecho hincapié en que la violencia física legítima es lo que puntualmente hace que sea política una asociación de dominación pero solo en última instancia y como último recurso. Lo que vale para que la dominación sea política es, por lo tanto, la legitimidad que tiene para utilizar la violencia a la hora de confirmar su dominación, y no la amenaza o el uso real o potencial que hace de la misma. Es decir que lo que caracteriza, en última instancia, a una dominación cuando ella es política es la legitimidad para apelar a un recurso típico y específico de coacción. La política es entonces un modo específico de obligar y exigir la obediencia de manera legítima. Cuando articulamos el concepto de política al de la dominación legítima el resultado es que por política hay que entender a todas aquellas acciones y relaciones sociales tendientes a influenciar o comandar un poder político institucionalizado que está legitimado hasta para hacer uso de la fuerza policial para garantizar el orden. De manera que hacer política significa aquí participar de la dominación política y las relaciones del poder político institucional vigentes. La pretensión de influir en la dirección de una asociación de dominación política –por ejemplo, el Estado jurídico de derecho– puede tener dos sentidos básicos opuestos: por un lado, la influencia puede apuntar a querer realizar una serie de objetivos tendientes a fortalecer la propia posición en el marco del orden actual (lo cual incluiría, asimismo, el objetivo mencionado por Weber de aspiración al poder “por el poder mismo”). En este caso, el sentido de la lucha política de los grupos y las organizaciones pasaría por el deseo de conquistar el poder de mando en el marco de la dominación política establecida con los medios administrativos ya

disponibles para ello. Es lo que típicamente hace un político profesional cuando dedica su vida a esa actividad organizada alrededor del poder político del Estado, el régimen de gobierno democrático y los partidos políticos de masas luego del advenimiento de la modernidad occidental. Pero, por otro lado, realizar y establecer determinadas acciones y relaciones sociales con la pretensión de influenciar a una asociación de dominación política puede llegar a ser el medio de concreción de un conjunto de otro tipo de objetivos tendientes a impugnar la propia legitimidad del orden. Así como anteriormente dijimos que puede haber acciones y relaciones sociales que se orientan a cuestionar la legitimidad del orden –y por eso se encontrarían ya en un plano de justificación significativa que es de carácter político–, las organizaciones políticas también pueden hacer esto mismo. Es decir, utilizar el poder político institucionalizado con el fin de impugnar la legitimidad de las máximas que rigen el orden, de manera de poder colocar otras nuevas en el lugar de las que valían antes de la lucha.

No obstante, el cuestionamiento a la *legitimidad del orden* no debe confundirse con la impugnación a la *legitimidad de la dominación*. Se puede querer impugnar la legitimidad del orden por estarse en contra de las máximas que rigen el sentido de la obligación y del deber, pero sin querer deslegitimar la creencia social específica en la cual se basa el derecho a mandar de la asociación de dominación política. Cuando sí hay un cuestionamiento a la legitimidad de la dominación ejercida por parte de la asociación de dominación política imperante, y un simultáneo cuestionamiento a la legitimidad del orden, no hay solo la lucha por el control del poder de mando –es decir, el deseo de devenir dominador o parte del grupo de los dominadores– sino el desorden y la inestabilidad propia de la revolución o una crisis orgánica (en términos gramscianos). Aquí es la propia fundamentación de la relación mando/obediencia de la comunidad política la que se vería afectada en su mismísima razón de ser. Hay cuestionamiento a la legitimidad de la dominación política cuando se cuestiona, por medio de la actuación y la organización política, la naturalidad con la que el común de la gente respondería a la pregunta: ¿por qué los que mandan, de la forma en la que mandan, tienen derecho a hacerlo? O, en palabras de Weber, “¿en qué últimos principios puede apoyarse la ‘validez’ de dominio, es decir, la exigencia de una obediencia por parte de los ‘funcionarios’ frente al señor y por parte de los dominados frente a ambos?” (Weber, 2014a, p. 1083). Diferentemente, se podría querer cuestionar la legitimidad del orden, con el objetivo de fundar un orden nuevo basado en máximas diferentes, a través de la lucha y la competencia política necesaria para alcanzar el control de los medios del

poder político institucionalizado, pero sin con ello querer deslegitimar a la propia dominación política. Es decir, participar formalmente de la lucha de valores pero sin querer desacreditar el fundamento de legitimidad de la dominación política. El cuestionamiento a la legitimidad de las máximas del orden no supone necesariamente un cuestionamiento a la legitimidad de la máxima que en la práctica explica el porqué de la obediencia y la necesidad de subordinación a la autoridad política. Una vez que ya hemos dicho que podemos delimitar el terreno de la acción política al actuar orientado por el deseo o la intención de impugnar la validez de las máximas constitutivas del orden podemos ver que el cuestionamiento a la máxima que sostiene la relación de mando y obediencia es un modo de actuación política particular y específico. Pero no por eso deja de ser un modo del actuar político que es importantísimo. Cuando hablamos de un cuestionamiento político a la legitimidad de la dominación no solo estamos incluyendo allí situaciones de tipo revoluciones o crisis orgánicas, como también todos aquellos procesos de profunda transformación político- institucional. Retomando el ejemplo analizado por Weber se podría pensar en ciertas coyunturas que ponen en marcha una racionalización del carisma a través de la articulación de una nueva legalidad o razón instrumental e impersonal jurídica del derecho. Pero es también el caso de las acciones que tienden a querer alterar los fundamentos materiales de la legitimidad vigente, aun cuando no haya la motivación de querer cambiar el tipo de legitimidad, sino el deseo de transformar radicalmente su contenido significativo. Por ejemplo, cuando, en el marco del Estado de derecho, caracterizado por la garantía de la imparcialidad e impersonalización de sus códigos escritos y el debido proceso, se actúa de modo tal que se acaba afectando el sentido mismo de estas definiciones más elementares y sustantivas como es el caso de la sustitución del concepto jurídico de sexo por el de género de sus ciudadanos.

En síntesis, lo que nosotros quisiéramos agregar al razonamiento de Weber es que esta tendencia o aspiración a participar de la dominación política puede orientarse 1) por la afirmación de la legitimidad del orden pero no la legitimidad de la dominación, y, viceversa, 2) puede tender a querer validar la legitimidad de la dominación pero no así la legitimidad del orden; 3) o bien puede afirmar ambas cosas a la vez. Comenzando por el final podemos decir que en el caso de confirmarse la situación número 3 estaríamos delante de un escenario político en donde “la cosa marcha sola”, es decir, donde la política puede estar en las manos de políticos profesionales pero del tipo gerentes/burócratas del poder, sin convicciones ni verdadera vocación para la política.

El escenario 2 plantea la situación ideal del político profesional con convicciones políticas, aptitud y actitud para el liderazgo, una figura política tan demandada por Weber para la Alemania de su época. En el caso 1, el ejemplo que se nos ocurre para graficar esta situación donde la acción política tiende al ejercicio de la dominación política no cuestionando las máximas del orden pero sí la creencia que fundamenta el tipo de dominación imperante es el caso estudiado por Weber cuando el carisma se racionaliza (lo que básicamente significa objetivarse en un nuevo derecho), o bien se convierte en algo tradicional (expandiéndose y asimilándose estas cualidades extraordinarias del líder al resto del séquito y seguidores). En la situación 3 no habría un deseo de impugnación a la legitimidad del orden, es decir, la intención de actuar contra el sentido de la obligación para con las máximas normativas que lo fundamentan, pero sí un cuestionamiento a los principios inmanentes a la propia lógica carismática de la dominación. Acción política sería entonces toda aquella tendiente a participar de la dominación política independientemente de que eso mismo implique o no impugnar las máximas del orden. Pero no hace falta llegar al grado de organización y estructuración de las organizaciones políticas para que mediante la participación en la dominación política actual tengamos acción políticamente orientada. *Para que haya acción política es suficiente con que haya una lucha o disputa por el sentido de la legitimidad que fundamenta la relación básica de mando y obediencia, o bien un cuestionamiento o impugnación a la legitimidad de las máximas que configuran un orden legítimo.* El siguiente gráfico pretende resumir las diferentes posiciones que acabamos de describir.

	<b>Actuar políticamente cuestionando/impugnando...</b>	<b>Participar/pretender influencia en la dominación política del Estado afirmando...</b>
<b>...la legitimidad del orden y la legitimidad de la dominación</b>	Revolución/crisis orgánica. Ejemplo, robo a bancos por parte de militantes de izquierda latinoamericanos en los años '70.	Político profesional sin vocación, gerenciadore y burócratas del poder. Ejemplo típico el "boss" norteamericano, camarilla, captador de votos.

<b>...la legitimidad del orden pero no la legitimidad de la dominación</b>	Acción y relación social políticamente orientada, cuestionamiento a las máximas que rigen el orden legítimo. Ejemplos: club deportivo, identidad transgénero.	Procesos de transformación política institucional muy profundos del tipo racionalización/tradicionalización del carisma. Creación de una nueva institucionalidad
<b>...la legitimidad de la dominación pero no la legitimidad del orden</b>	Acción y relación social políticamente orientada, cuestionamiento a la creencia que fundamenta la relación mando/obediencia.	Político profesional con vocación, aptitud y actitud necesarias para el ejercicio del liderazgo en la lucha política

## 5.2 La política como forma de la dominación legítima

En esta sección vamos a detenernos en el análisis del concepto de acción política para el caso de la participación en una estructura de poder organizada e institucionalizada bajo la forma de la dominación legítima. Es decir, cuando la relación dominantes/dominados configura una dominación estable de carácter político. Tomando en cuenta nuestro cuadro anterior, ahora vamos a analizar las variaciones que se corresponderían con la segunda columna.

Nuevamente aquí se plantea el tema de la legitimidad de la dominación como siendo el fundamento subjetivo que pone en valor una justificación significativa para la asimetría del poder (la creencia social). Es necesario además analizar especialmente las características y los desafíos técnicos y operativos que se presentan a nivel de la administración del poder de mando, que es la que en la práctica sostiene y garantiza el éxito de la dominación. ¿Pero qué es lo que torna *política* a una determinada dominación?, ¿cómo define Weber a una comunidad política? Repasemos esta cuestión.

Para la constitución de una comunidad “política” especial basta, a nuestro entender, un “ámbito” o dominio, la posesión de poder físico para afirmarlo y un actuar en comunidad<sup>47</sup> que no se agote en el esfuerzo económico para la satisfacción de las comunes necesidades, sino que regule asimismo las relaciones entre los hombres que lo habitan [...] Además, la comunidad política forma parte de aquellas agrupaciones cuyo actuar en comunidad supone, por lo menos normalmente, la presión destinada a amenazar y

<sup>47</sup> La expresión weberiana “actuar en comunidad” (*Gemeinschaftshandeln*) es la versión más antigua de lo que finalmente será el concepto de acción social (*soziales Handeln*). El texto que citamos pertenece a la segunda parte de *EyS*, la más antigua, titulado “Las comunidades políticas”, y se estima habría sido escrito entre 1910 y 1914. Ver las notas de Francisco Gil Villegas número 1 del texto citado (Weber, 2014a, 1086) y su comentario inicial al texto “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (Weber, 2014a, p. 433).

aniquilar la vida y la libertad de movimientos tanto de los extranjeros como de los partícipes. Es la serie de la muerte la que aquí se introduce con el fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad. Tal circunstancia introduce en la comunidad política su *pathos* específico [...] El rango de que modernamente disfrutaban las asociaciones políticas se debe al prestigio que impone en el ámbito de sus componentes la creencia específica, muy extendida, en un especial carácter sagrado –la “legitimidad” del actuar en comunidad por ellas establecida–, inclusive y justamente cuando incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte. Esto constituye el consenso específico entre sus miembros acerca de su legitimidad. (Weber, 2014a, pp. 1088-1089)

Comencemos entonces a analizar el punto decisivo que es la cuestión de la legitimidad que una determinada asociación de dominación política puede tener o no para el ejercicio de la coerción física. Ya hemos visto que toda asociación de dominación es política solo en la medida en que pueda apelar a la violencia física *legítima*. La legitimidad otorgada a un grupo de personas para que pueda, en última instancia, defender inclusive con las armas un determinado orden social de dominación territorial descansa en una creencia compartida que justifica la relación de mando y obediencia. Es decir que su validez tiene como fundamento un consenso, tácito o implícito, previo. Como es sabido Weber distinguió tres motivos subjetivos o creencias sociales típico-ideales sobre las cuales la dominación entre los hombres ha demostrado históricamente justificarse con base en un común acuerdo respecto de la validez del uso de la violencia física como medio para garantizar la obediencia. Estos motivos son los mismos que fundamentan la legitimidad del poder de mando y que determinan la forma de la administración de la tipología de la dominación legítima. Estamos hablando de la dominación tradicional, racional-legal y carismática. Antes de pasar entonces al análisis específico, recordemos la diferencia entre el concepto weberiano de la dominación y otras formas del poder.

Como afirma en *EyS* el concepto de poder es sociológicamente amorfo dado que infinitas situaciones pueden colocar a alguien en la posición de tener la capacidad de imponer su propia voluntad. En cambio la dominación es la probabilidad de que un mandato sea obedecido. El Estado se caracteriza entonces por la monopolización exitosa de los medios para ejercer un tipo de violencia vinculada no a la imposición unilateral de la fuerza, sino al poder de mando y el deber de obediencia. La implementación de la fuerza se torna un caso límite, conceptualmente hablando, en el sentido de que para Weber la dominación supone siempre algún grado de consentimiento. Ahora bien, el *motivo* general o la razón por la cual un individuo o conjunto de individuos obedece los

mandatos de alguien en particular, o de un grupo humano, es lo que define al *tipo de legitimidad* propia de cada forma de dominación. Esta legitimidad es además el “espíritu” que prevalece en la forma de organización y funcionamiento de cada una de las administraciones de dominio correspondientes. De modo que podemos decir que la palabra “obedecer”, central para entender el concepto de dominación y la sociología del poder, a pesar de que en todo caso siempre se resume al acto de responder condescendentemente al mandato del dominador, es un verbo que significa al menos tres cosas bien diferentes. Weber señala tres grandes motivos o razones por las cuales la relación de dominación se establece. De manera que el Estado puede reclamar para sí el poder y los medios monopólicos de la violencia física al menos por tres motivos distintos que son los que van a definir el tipo de fundamento de la dominación legítima: racional-legal, tradicional y carismática. Describamos a continuación, de manera sintética, a cada una de ellas.

En la dominación racional-legal el tipo de dominación perseguida por el dominador y la razón por la cual obtiene la obediencia del dominado dependen de la *creencia* de este último en que obedeciendo el mandato del primero está actuando en conformidad con la *legalidad* imparcial e impersonal de ciertas reglas, pautas y procedimientos considerados como racionalmente válidos. En la dominación tradicional la legitimidad del dominador y el motivo de la acción social del dominado dependen de la *creencia* del segundo en que obedeciendo el mandato del primero él está actualizando un ritual cotidiano o pauta de comportamiento basada en una costumbre o tradición considerada como válida desde tiempos inmemoriales. Por último, en la dominación carismática la legitimidad de la dominación del dominador y el sentido que orienta el comportamiento social que establece la obediencia del dominado dependen de la *creencia* de los súbditos en que actuando como manda el señor están respetando venerando, loando, imitando, en suma, reconociendo positivamente algo vinculado con las características carismáticas sobresalientes y extraordinarias del dominador. En la dominación racional-legal la obediencia es reclamada/obtenida *en nombre de un ordenamiento legal racional impersonal e imparcial*. En la dominación tradicional la obediencia es reclamada/obtenida *en nombre de una costumbre o tradición* pasada que rige desde siempre. En la dominación carismática la obediencia es reclamada/obtenida *en nombre de la admiración a ciertas cualidades excepcionales* del líder que son significativas y reconocidas como tales por parte del dominado. Cuando hay la obediencia el actor social acata 1) las reglas legales impersonales, 2) las órdenes del

titular de la autoridad tradicional, o bien 3) las del líder carismático. Repárese en que por más que en los últimos dos casos la obediencia sea personal, aquello que encarnan esas personas en tanto dominadores son figuras investidas simbólicamente de una manera muy distinta. En la autoridad carismática la persona es un líder (típicamente el profeta, el héroe guerrero, el demagogo), y su condición de liderazgo depende de sus cualidades extraordinarias; mientras que en la dominación tradicional la persona autorizada a mandar es alguien que unge su autoridad con el óleo sagrado de la tradición pasada. Ahora bien, en todo caso, lo que puede ser considerado “una ley racional impersonal e imparcial”, “una costumbre o tradición significativa del pasado”, “cualidades personales excepcionales” depende menos de los deseos y la perspicacia de los dominadores y más de las condiciones históricas y culturales que modelan estructuralmente a las idiosincrasias particulares sobre las cuales determinada dominación, y no otra, efectivamente surte efecto. Este “relativismo” cultural de Weber es totalmente maquiavélico. Para Maquiavelo (2003), por ejemplo, aquello que podía ser considerado “virtud” para un pueblo podía no tener absolutamente nada que ver con la significación dada por otro. Cuando se refiere en *El Príncipe* a los principados adquiridos por virtud la ejemplificación de Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo nos sirve para pensar que, al igual que en Weber, la virtud o el carisma del soberano depende menos de sus cualidades personales y mucho más de que bajo determinadas circunstancias y contingencias históricas la sociedad las pueda poner en valor. Esto hace que la valorización altamente positiva de ciertos rasgos del dominador por parte del dominado sea siempre variable de un caso histórico a otro<sup>48</sup>. Y lo mismo podemos decir tanto para el valor de la creencia en la legalidad de ciertas órdenes impersonales e imparciales instauradas de la dominación racional-legal, como para la importancia de la creencia en las tradiciones del pasado y costumbres arraigadas de la dominación tradicional. De cualquier manera la tipología de la dominación legítima, al igual que la de la acción social, es un instrumento heurístico que sirve para ordenar y caracterizar el material

---

<sup>48</sup> “Era, pues, necesario que Moisés encontrara en Egipto al pueblo de Israel, esclavo y oprimido por los Egipcios, para que éstos, queriendo librarse de tal servidumbre, se dispusieran a seguirle. Convenía que en Alba no hubiera sitio para Rómulo, que fuera abandonado al nacer, para que llegara a ser rey de Roma y fundador de aquella patria. Era necesario que Ciro encontrara a los persas insatisfechos del imperio de los Medas y a los Medas reblandecidos y afeminados por una prolongada paz. Ni hubiera podido Teseo demostrar su virtud de no encontrar a los Atenenses dispersos. Estas ocasiones, por lo tanto, colmaron los deseos de estos hombres, y su excelente virtud hizo que aquella ocasión fuera conocida; todo lo cual aportó nobleza y prosperidad a sus respectivas patrias. Aquellos que, como estos, por vías virtuosas llegan a príncipes, adquieren el principado con dificultad, pero les es fácil mantenerlo” (Maquiavelo, 2003, p. 42).



empírico de la realidad histórica pero que raramente se encuentra en estado puro. El hecho concreto, señalado por Weber en varios pasajes de su obra, de que en la práctica las distintas formas y fundamentos de la dominación se combinen entre sí no está vinculado solamente a la contingencia y las vicisitudes de la historia. Es también un hecho que se deriva de la propia inestabilidad intrínseca e inmanente de cada una de las formas puras de la dominación cuando tomadas individualmente.

Con carácter general tiene que quedar claro que el fundamento de *toda* dominación, de *toda* obediencia, por tanto, es una *creencia*: creencia en el ‘prestigio’ del gobernante. Esta creencia rara vez es unívoca. En la dominación ‘legal’ *nunca* es puramente legal. La creencia en la legitimidad es algo ‘arraigado’, lo cual quiere decir que es también tradicional. Si se destruye la tradición puede aniquilarla [...] Igualmente son raras las formas de dominación carismáticas, incluyendo aquí las que se basan en un carisma hereditario, etc. De una dominación carismática puede salir el más estricto tipo de burocracia –como en el caso de Napoleón– o cualquier forma de organización feudal o prebendaria. (Weber, 2012b, p. 160)

Si bien la dominación carismática se erige sobre un fundamento y una organización del poder que es menos estable que las otras, todas son igualmente débiles si no están de alguna manera entremezcladas. En el texto “Los tres tipos puros de la dominación legítima” escrito entre 1919-1920, el trabajo teórico más acabado sobre el tema, Weber (2014a) lo afirma con todas las letras del siguiente modo:

La dominación, o sea la probabilidad de hallar obediencia a un mandato determinado, puede descansar en diversos motivos de la subordinación: puede depender directamente de una constelación de intereses, o sea de ponderaciones utilitarias de ventajas e inconvenientes por parte de quien obedece, o puede depender también de la mera “costumbre”, del ciego hábito a una conducta inveterada, o puede estar fundada de manera puramente afectiva, en la *mera* inclinación personal del dominado. Sin embargo, la dominación que *sólo* se fundara en tales motivos sería relativamente inestable. Entre dominadores y dominados, más bien suele operar la dominación mediante *fundamentos de derecho*, en motivos de su “legitimidad” internalizada de tal manera que la conmoción de esa creencia en la legitimidad suele tener consecuencias de largo alcance. En forma totalmente pura, los “fundamentos de legitimidad” de la dominación sólo son tres, cada uno de los cuales se halla vinculado –en el tipo puro– con una estructura sociológica fundamentalmente distinta del cuadro y de los medios administrativos (Weber, 2014a, p. 1384)

La dominación plantea una cuestión teórico-epistemológica importante, que ya hemos mencionado para el caso del concepto de acción social, que es la perspectiva *subjetiva* de la sociología comprensiva weberiana –en especial, respecto del trabajo interpretativo o *Verstehen*. La relevancia sociológica del fenómeno de la dominación no se deriva apenas del registro del resultado externo de obedecer el mandato del

dominador, sino del análisis de la creencia que sostiene la legitimidad o validez de la relación asimétrica mando/obediencia. Esto trae consigo la propia relevancia de la perspectiva *discursiva* de su sociología del poder, dado que la manera de entender qué hacen los hombres cuando mandan y obedecen depende del conocimiento de su justificación, es decir, de saber a título de qué (pretexto, motivo o causa) esa dinámica es de alguna manera aceptada, buscada, reafirmada y actualizada. Pero para poder visualizar esta premisa teórico-epistemológica es necesario entender que la dominación es una relación entre *tres*: el dominador, el dominado, y el mandato del que el sujeto se apropia porque existe un motivo o una creencia que genera en él un sentimiento de deber y obligación para con su cumplimiento. La propia creencia en la legitimidad de la relación mando y obediencia, y su respectiva “operacionalización” práctica y efectiva mediante la administración y sus medios dependen de una articulación discursiva que funcione como un justificativo. Es decir, dependen de los argumentos encontrados para validar el propio poder de mando del que manda y el sentido del deber que exige internamente a aquel que obedece. Pero el carácter *subjetivo* de la creencia en la legitimidad no está vinculado con la libre elección o con algo aleatorio, tampoco con el hecho de que la dominación plantee una relación entre individuos. La dominación descansa en una creencia que es subjetiva puesto que no es universal, sino que depende de la propia manera de significar social y culturalmente el sentido de la obligación y el deber de obediencia. Cuando trabajamos la sociología de la religión hemos tenido la ocasión de ver que, utilizando un lenguaje freudiano, Weber habría distinguido tres grandes procesos histórico-evolutivos de largo alcance en la racionalización del sentido del deber que es determinante para la conformación antropológica del superyó. Estos tres caminos fueron representados por las tradiciones religiosas judeo-cristiana y protestante, hindú y china. Respecto de la evolución occidental, la puesta en valor de la racionalidad instrumental típicamente moderna habría resultado exitosa porque solo en esta región habrían estado dadas ciertas condiciones previas para dicha racionalización (por ejemplo, que el proceso de “desencantamiento del mundo” alcanzara su máximo despliegue). De manera que el éxito de la dominación, y la forma típica que prevalezca en cada lugar, dependen igualmente de un proceso de racionalización del sentido del deber determinado cultural y socialmente. Y esa racionalización estructural es necesariamente anterior a la posibilidad de fijar la relación mando/obediencia mediante la cristalización de instituciones políticas estables y permanentes. La significación cultural y social del sentido del deber, necesaria para la adopción de cualquier creencia

que justifique la relación mando/obediencia de carácter político, conecta la perspectiva subjetiva de la legitimidad del poder con lo que nosotros estamos asumiendo como el fundamento *discursivo* de la sociología weberiana. El sentido del deber que subyace en la creencia en la legitimidad del poder es algo impuesto históricamente por la cultura y la sociedad, y por otro lado no depende de una elección colectiva plenamente consciente. Así como tampoco dicha creencia puede ser modificada tan fácilmente o del mismo modo que cualquier otro tipo de creencia social. La creencia en la legitimidad del poder es una creencia social que no es tan fácilmente cuestionable. Y esto es así porque forma parte de un universo simbólico y cultural mucho más primario, constitutivo de la propia idea de orden con la que la subjetividad se erige y organiza en los distintos ámbitos o esferas de la vida. Es, por lo tanto, en buena medida, algo imperceptible pero que sin embargo opera directamente en la propia configuración del sentido de la realidad (de una realidad ordenada). La creencia en la que se basa la legitimidad de la dominación, especialmente cuando se trata de la dominación política, pone en juego un sentido del deber que es social y cultural, es decir, anterior al advenimiento del individuo. Y es conformador además del sentido de la dignidad que estructura su propia condición subjetiva de ciudadano. Aquí vemos que nuevamente articulado al concepto de legitimidad surge el tema del sentido del deber y la forma como la cultura lo estructura e impone socialmente.

Cuando repasamos el concepto de orden legítimo vimos que la condición de legitimidad dependía de la efectividad práctica del sentido del deber para con el cumplimiento de las máximas que lo rigen. Del mismo modo, el sentido de la obligación vinculado con el poder de la dominación legítima pasa por la puesta en valor de una cierta creencia que funciona como justificativo de la exigencia de obediencia para con el mandato del dominador. Y también hemos afirmado en el apartado anterior que para que haya acción política basta con que haya un cuestionamiento impugnatorio a la legitimidad de las máximas que rigen ese orden. Por este motivo podemos decir que la dominación tradicional, a pesar de ser la más estable, es la menos politizable. Así como la acción social tradicional pura está en el borde de aquello que puede ser considerado como una acción con sentido, igualmente la dominación política tradicional pura es la menos politizable porque prácticamente imposibilita la creación de un nuevo derecho o de unos principios administrativos completamente nuevos mediante la modificación de la legislación vigente. El poder político reside aquí en la creencia en el valor de una palabra que ya fue completamente escrita o pronunciada. La dominación

carismática es lo opuesto por completo a la dominación tradicional en este punto, dado que el poder político depende enteramente de la creencia en la palabra reveladora y extraordinaria del líder carismático: “Está escrito pero yo os digo”. En toda dominación típicamente carismática siempre está en juego una misión a cumplir, es decir, una apuesta futura que sostiene la dominación sobre la base del fomento de un sentimiento de esperanza y redención en el porvenir. Por eso la política carismática es esencialmente subversiva, creadora de nuevo derecho, nuevos mandamientos. La dominación racional-legal, especialmente la burocrática moderna, plantea un equilibrio entre aquéllas en este punto, en el sentido de conjugar la estabilidad de la primera forma con el carácter creador del segundo porque permite que el poder político se legitime a través de la creencia en la validez de las reglas y normas, viejas y nuevas, establecidas mediante un proceso y un lenguaje formal estandarizado, accesible para todos. Pero la dominación racional legal acaba equilibrando la estabilidad y previsibilidad de la dominación tradicional con el carácter innovador de la dominación carismática siempre y cuando el establecimiento del nuevo derecho respete el código procesal, el lenguaje legal y la forma institucional.

En síntesis, podemos decir que la legitimidad de la dominación descansa en una creencia que justifica la relación asimétrica del poder de mando. Y es esa creencia la que inviste efectivamente de poder el lugar de la enunciación del dominador a la hora de mandar, esto es, lo que permite decodificar sus órdenes en la clave de ciertos mandatos que el sujeto hace suyos. Vemos entonces que el poder del dominador reside en el lugar de la enunciación desde donde habla cuando manda. Y es ese poder el que verdaderamente transforma la voluntad del dominador en *mandatos* frente a los cuales el actor social se siente concernido, implicado, obligado. El fundamento significativo de la dominación envuelve una cuestión subjetiva en dos sentidos. Por un lado, supone un condicionamiento subjetivo en sentido amplio, determinado por la significación social y cultural del sentido del deber. Por otro, un condicionamiento subjetivo respecto del actor social y del modo en que hace suyo el mandato del dominador. Ambos aspectos del carácter subjetivo de la creencia que sostiene y fundamenta la dominación legítima se vinculan con la cuestión de la articulación discursiva del propio poder de mando. Como vimos, el poder de mando se ubica en el lugar de la enunciación, investido como tal por la creencia en la legitimidad de la relación mando/obediencia que prevalezca, y la autoridad del dominador depende totalmente del hecho de que su palabra sea pronunciada *desde* ese lugar de la enunciación, es decir, que pueda hablar (típicamente)

en nombre de una legislación racional, la tradición o el liderazgo carismático. De manera que el fundamento subjetivo de legitimidad de la dominación es la creencia social que permite poner al dominado en una relación de subordinación significativa no con el dominador, sino con el *mandato* del dominador. Por eso el fenómeno de la dominación o *Herrschaft* se compone, a rigor, no de dos sino de tres elementos.

Es necesario ahora repasar las características y la dinámica específica de la *administración* al interior del grupo de dominadores, que es la que al final de cuentas garantiza en la práctica la estabilidad y el éxito de la dominación en cada una de las formas típicas y los subtipos. La construcción y el ejercicio del poder de la dominación, muy especialmente cuando ella es política, requiere de un fundamento que convalide el poder de mando, y además de un cuadro administrativo y medios materiales de dominio que lo sostengan y garanticen en el tiempo. Debemos tener en cuenta que la dominación se ejerce en primer lugar al interior del grupo de dominadores, es decir, entre la autoridad y su cuadro administrativo, y luego también desde ya entre los dominadores y los dominados. Evidentemente que el personal administrativo del dominador también obedece a la autoridad pero de un modo distinto que para el caso de los dominados que no forman parte del grupo sobre el que recae el poder político institucionalizado. En la dominación racional legal son igualmente parte del grupo de dominadores tanto el jefe de Estado, los jueces de los tribunales de justicia, los parlamentares, como los funcionarios del último escalafón de la administración pública. En la dominación carismática, lo son tanto el propio líder carismático (profeta, líder guerrero, demagogo, etc.) como sus discípulos, seguidores o el séquito personal. Pero en la dominación tradicional lo es únicamente el señor, dado que, en caso de haber la administración, sus servidores y funcionarios domésticos son súbditos que no forman parte de la organización de dominio. Por su parte, en la dominación racional legal los que obedecen lo hacen en tanto miembros de la organización de dominio. En el Estado moderno, en tanto *ciudadanos*. Y el cuadro administrativo, típicamente la burocracia moderna, obedece órdenes y directrices fijadas por *cargos* oficiales y *competencias* objetivas que son delimitadas racionalmente por el ordenamiento en cuestión. Además, las tareas desempeñadas están organizadas en función de una jerarquía entre los cargos. Los funcionarios que llevan adelante la implementación de las reglas y normas delimitadas y fijadas de manera racional requieren de un tipo de conocimiento al que solo se accede mediante la formación especializada. Por otro lado, en la dominación legal rige la completa separación entre los medios administrativos o de producción de dominio y el

personal administrativo. El titular del cargo no posee en propiedad personal el puesto de trabajo desde donde desempeña sus funciones administrativas, como tampoco los medios materiales de la administración. Recibe por su trabajo un salario fijo, que es adecuado y proporcional a la responsabilidad y competencias establecidas en la jerarquía de cargos. La dominación legal se ejecuta mediante la palabra escrita, el expediente, y toda la “vida” administrativa –es decir, las normas, prerrogativas y obligaciones de toda la cadena jerárquica que compone el poder de mando– se encuentra plasmada por escrito. Desde esta perspectiva la administración burocrática es la más racional de todas, en el sentido de presentar unas características tales que la tornan la más estable, previsible, segura y disciplinada de todas. Es, por lo tanto, la que permite establecer el cálculo de resultados más preciso. La autoridad máxima de una asociación de dominación política –el jefe de Estado, por ejemplo– es el único que técnicamente no precisa poseer ningún tipo de conocimiento especializado, ni dominar ninguna disciplina específica<sup>49</sup>. Asimismo, el jefe supremo de la organización de dominio es el único que puede ocupar su respectivo puesto en virtud de apropiación, elección o por designación como sucesor (Weber, 2012b, p. 82). En la dominación tradicional la obediencia se establece por el respeto y el valor otorgado a las reglas del pasado consagradas en la tradición. Pero la obediencia no se presta a las normas establecidas, sino a la persona designada por la tradición para mandar. Aquel que ejerce el poder sobre la administración es un “señor” y no un superior, y los miembros del cuadro administrativo son sus servidores personales. Ellos son reclutados de manera discrecional, en función de la confianza depositada por el señor, con el único fin de cumplir una lealtad personal hacia su figura (Weber, 2012b, pp. 94, 96). Weber aclara que en la dominación tradicional existen dos cursos de acciones que convalidan al señor en el lugar de la autoridad suprema. Afirma que su poder para mandar se encuentra restringido por la tradición a la cual se somete, pero también existe un margen de discrecionalidad que le permite acceder a un tipo de arbitraje personal no condicionado por la tradición específica.

El aparato administrativo del tipo puro de dominación tradicional carece de las siguientes características: [a] de una delimitación clara de competencias de acuerdo con reglas objetivas; [b] de una jerarquización establecida

---

<sup>49</sup> Sin embargo, particularmente en la conferencia sobre la política profesional, Weber señala algunas características y aptitudes imprescindibles para ejercer profesionalmente la política, en especial para la tarea de conducción, buen manejo o “arte de gobernar” de todo aquel que aspire a convertirse en un auténtico líder político. Pero de ninguna manera lo que está en juego aquí es el saber especializado del tipo científico. Seguiremos desarrollando este tema en la próxima sección.

racionalmente; [c] de un sistema de contratación reglada basada en la contratación libre ni un sistema de promoción establecido; [d] con carácter general, de un aprendizaje profesionalizado; [e] frecuentemente no tiene fijados salarios y, con mayor frecuencia aún, el salario no se paga en dinero. (Weber, 2012b, p. 98)

Los tipos de dominación tradicional que se organizan con base a una administración personal de dominio son el patrimonialismo (del tipo feudal o estamental) y el sultanismo. Los medios materiales de la administración de dominio pertenecen o bien al señor exclusivamente (patrimonialismo puro), o bien exclusivamente o en parte a sus servidores (patrimonialismo estamental). Los tipos que no poseen administración son la gerontocracia y el patriarcalismo. En la dominación carismática el cuadro administrativo está vinculado y obligado con la autoridad por un sentimiento de admiración y devoción para con determinadas características extraordinarias de su líder. La reclusión de los miembros no se realiza de manera netamente discrecional, en función de una lealtad personal hacia el señor –como en la dominación tradicional–; sino más bien según las características carismáticas de las personas seleccionadas. A la autoridad carismática de tipo profética le corresponde un cuadro administrativo típicamente formado por “discípulos”; a la del “héroe guerrero”, el séquito; y a la del “líder” moderno o demagogo, sus hombres de confianza. En todos los casos la administración de dominio no posee carrera, especialización, delimitación de funciones y competencias, jerarquía de cargos y remuneración en la forma de salarios fijos a la manera de la burocrática legal. Pero tampoco los privilegios y las prebendas que caracterizan a la forma de la administración de la dominación tradicional. La importancia del carisma reside en su potencial transformador, en la posibilidad de dislocar y subvertir el orden actual o la política de siempre. Por ser una forma de dominación esencialmente extraordinaria, extra-cotidiana, para que su poder perdure a lo largo del tiempo es necesaria una transformación bajo alguna de las dos formas de la dominación de carácter más estable –la tradicional y la burocrático-legal–, o bien una combinación entre ambas.

La forma genuina de dominación carismática tiene un carácter específicamente *extraordinario* y representa una relación social **de carácter estrictamente personal, basada en la efectividad de las cualidades personales carismáticas y en la acreditación de éstas**. Pero si esta relación no es efímera, sino que se convierte en una relación duradera –dando lugar a una comunidad de correligionarios o de guerreros o de discípulos, o un partido político o una comunidad hierocrática–, entonces la dominación carismática, que por así decir existía en forma pura *in statu nascendi*, tiene que cambiar radicalmente su carácter. Se transforma en una forma

tradicional o en una forma racional (legal) o en una combinación de ambas. (Weber, 2012b, p. 129. La negrita nos pertenece)

Acentuamos en negrita que el carácter “personal” propio de la dominación carismática depende de determinadas cualidades que se poseen y reconocen como tales con el fin de poder capturar la diferencia con la dominación tradicional y el poder personal del señor. Así como cuando repasamos la noción de acción social destacamos el hecho de que lo que caracteriza a las acciones sociales, y lo define su condición típico-ideal (racional, tradicional, afectivo) no proviene de una coincidencia “externa” o motora netamente empírica, sino del *motivo* subjetivo puesto en juego en el actuar de un actor; del mismo modo, la obediencia que se le rinde personalmente al líder en la dominación carismática es absolutamente distinta de la obediencia personal de la dominación tradicional. ¿Por qué? Porque el motivo por el cual se obedecen las órdenes personales de la autoridad es completamente disímil. De manera que el elemento “personal” de la dominación no se refiere en todo caso al poder unívoco del cuerpo de un individuo, sino, en cambio, 1) en el caso de la dominación carismática a *cualidades* personales extraordinarias, ejemplares o modélicas, que pueden ser puestas en valor de ese modo por parte de los dominados; y, 2) en el caso de la dominación tradicional, a la *voluntad del señor* que la tradición indica poseer el legítimo derecho a mandar sobre todos los súbditos. En el primer caso hay además la necesidad del *reconocimiento* de dichas cualidades personales por parte del dominado, pues lo que realmente importan son las cualidades positivas y el líder carismático necesita demostrar constantemente que las posee, es decir, que las puede “encarnar”. Si no fuera así, si el carácter personal de la dominación carismática estuviera condicionado al cuerpo de la persona, no habría la posibilidad de la transformación del carisma ni las distintas vías para resolver el problema de la sucesión. Hemos tenido ya la ocasión de mencionar que el término “personalidad” es uno de los más problemáticos en Weber (primo hermano del otro problema terminológico “interior/exterior” a la hora de analizar el curso de acción y los motivos o impulsos de la acción social). Y aquí tenemos otro ejemplo para ilustrarlo. Sobre el tema del reconocimiento iremos a continuar pensando cuando analicemos el fenómeno de “la reinterpretación antiautoritaria del carisma”. Pero antes de eso es importante repasar las distintas formas de objetivación del carisma.

Dijimos, entonces, que el carisma es verdaderamente lo que “eclipsa” el lugar de la enunciación desde donde la autoridad carismática se inviste de poder de mando.



Dijimos también que el carisma está vinculado con la posesión de determinadas características o cualidades positivas que no son comunes o habituales en la mayoría de la gente. La valorización altamente positiva de estas cualidades por parte de los dominados es el resultado de un proceso cultural, histórico, social y técnicamente algo previo a la posibilidad de que una determinada sociedad las pueda poner en valor cuando aparecen cristalizadas en cierta figura. Pues bien, la transformación del carisma hace alusión precisamente a un fenómeno en donde la forma de la *evidencia* de estas cualidades personales positivas se transforma de tal manera que su presencia o ausencia deja de ser algo circunscripto a la presencia *real* del líder para pasar a depender de otro tipo de medios de verificación. Cuando el portador del carisma muere existen distintos modos de resolver el problema de la sucesión. La primera de las opciones es la búsqueda de una *nueva persona* carismática (ejemplo típico, el Dalai Lama). Esta solución señalada por Weber (2012b, p. 131) es justamente un ejemplo de retroceso a una forma de legitimidad tradicionalista, puesto que la selección del sucesor implica la búsqueda de una nueva persona portadora de las mismas cualidades carismáticas que la anterior, es decir, cualidades carismáticas valoradas de ese modo por la gestión del poder anterior (por lo tanto, tradicional). La segunda alternativa plantea una forma de *selección* (revelación, oráculo, juicio divino) en donde es el medio lo que es considerado carismático, y lo que en la práctica funciona como fuente de legitimidad de la nueva autoridad. Para Weber esta es ya una variante de la legitimidad del tipo legal. La tercera forma de elegir al sucesor del líder carismático es la indicación personal de la autoridad actual, con el reconocimiento de la comunidad de seguidores. La legitimidad de la dominación carismática se convierte de esta manera en una legitimidad adquirida por medio de la *designación*. La cuarta posibilidad es una variación de la tercera, en donde el nombramiento del sucesor queda en manos del aparato administrativo con características carismáticas, y requiere igualmente del reconocimiento de la comunidad de seguidores. Pero el valor de esta selección no se basa en los medios empleados ni tampoco es una elección libre, sino que intenta ser una selección de la persona “correcta”, de la auténtica persona con carisma. La unanimidad es el requisito básico, y el error en la designación o una designación “falsa” es una falta grave (Weber, 2012b, p. 132). Sin embargo, esta forma de legitimación de la autoridad suele presentarse como un derecho adquirido dependiente del establecimiento de un procedimiento correcto o del cumplimiento de determinadas formalidades. El ejemplo típico de esta vía es la coronación de reyes y obispos como se da en el Occidente. Weber indica asimismo que

la idea de “elección” tiene aquí sus orígenes. La quinta forma de sucesión es la basada en el *carisma hereditario*, y aquí la garantía de la legitimidad se apoya en la estirpe. Lo que vale como fuente de legitimidad no son las cualidades personales ni el reconocimiento de los dominados, sino la posición privilegiada dentro del orden sucesorio. La sexta y última vía es la transformación mediante el *carisma del cargo*, es decir, mediante la creencia en la idea de que el carisma es algo que se puede transmitir de una persona a otra de manera objetiva en la asunción del mismo puesto investido con la autoridad de mando. La legitimidad del poder no se basa en la persona como tal, sino en unas cualidades adquiridas y materializadas a través de actos rituales y ceremoniales a la hora de asumir el cargo.

Debemos pasar a comentar ahora los problemas que surgen de la inestabilidad propia de este tipo de dominación. La inestabilidad de la dominación carismática no depende únicamente de los problemas vinculados con la sucesión del líder. De ningún modo es este, además, el problema más grave y frecuente. La inestabilidad de su poder se explica fundamentalmente por la inestabilidad de su cuadro administrativo. Por eso la transformación de la dominación carismática en racional o tradicional depende muy especialmente de la dirección que toma la transformación de la administración de dominio. La forma de transformar la administración carismática se realiza modificando la forma de reclusión de sus miembros, y, nuevamente, esta modificación puede suponer un retroceso de tipo tradicionalista o bien adoptar una forma legal según hayan o no normas escritas (Weber, 2012b, p. 135). El reclutamiento puede seguir estando basado en la prueba de la posesión personal de determinadas características carismáticas, pero los seguidores o discípulos pueden establecer ahora unas normas que tornen más estable este proceso, como, por ejemplo, exigir un determinado nivel de instrucción. La transformación de la administración carismática también puede seguir una dirección tradicional estamental basada en la idea del carisma hereditario. De la misma forma que el carisma hereditario puede funcionar para suplantar al líder, también podría adoptarse este mismo criterio para elegir al cuerpo administrativo, e, inclusive, para distinguir a los auténticos seguidores (Weber, 2012b, p. 136). La tercera forma de transformación es la creación de cargos individuales y ventajas económicas proporcionales a los mismos. Si esta transformación desemboca en una forma de dominación tradicionalista, las ventajas individuales serán del tipo beneficios y feudos; y la organización administrativa tendrá un tinte prebendario, en el primer caso, y feudalista, en el segundo. Si la transformación sigue una evolución legal, la forma de ocupar los cargos

administrativos puede llegar a conformar una organización administrativa de tipo burocrática o patrimonialista. En todos los casos lo que es fundamental para la transformación del carisma en otra forma de dominación más estable es superar asimismo su carácter *anti-económico*. Es decir, establecer unos mecanismos y condiciones económicas, y una forma de organización fiscal que permitan cobrar impuestos y tasas de manera fija y permanente (Weber, 2012b, p. 138).

El carisma es un fenómeno típico de los *comienzos* de un movimiento religioso (profético) o de un movimiento político (de conquista). Pero tan pronto está garantizada la dominación y, sobre todo, tan pronto adquiere un carácter masivo, cede ante las fuerzas de lo cotidiano. Uno de los motivos impulsores de la transformación del carisma es, evidentemente en todos los casos, la aspiración a la seguridad. Esto significa legitimar la posición social del gobernante y las posibilidades económicas de los seguidores del gobernante. Otro motivo lo constituye la necesidad objetiva de adaptar el ordenamiento y el aparato administrativo a las condiciones y exigencias normales y ordinarias de la administración [...] Otro motivo es la necesidad de ordenar las posiciones de los propios miembros del aparato administrativo. Por último, y sobre todo, la necesidad de adaptar el aparato administrativo y las normas administrativas a las condiciones ordinarias de la *economía*. (Weber, 2012b, pp. 140-141)

Hemos mencionado ya que lejos de lo que podría pensarse a primera vista la necesidad de transformación de la dominación carismática ocurre no solo por el desaparecimiento “personal” del líder; sino, antes bien, por la necesidad de estructurar el cuadro administrativo bajo principios organizativos más estables que en la práctica cotidiana permitan facilitar la dominación. Ello supone fundamentalmente una transformación tal que permita asegurar económicamente los recursos y medios técnicos necesarios para garantizar la dominación. Por eso podemos decir que el proceso de transformación de la dominación carismática requiere la *objetivación* del carisma en el establecimiento de una nueva institucionalidad. En caso de que esta transformación siga una evolución legal en sentido moderno, del tipo racional-burocrática, es necesario que el carisma pueda ser “operacionalizado” mediante nuevas reglas, procedimientos, disciplina y, fundamentalmente, un nuevo derecho. Esta transformación del carisma implicaría la necesidad de fundar una nueva razón de Estado, capaz de establecer un nuevo contrato o pacto social en el cual los valores sustantivos y las motivaciones afectivas vinculadas a las cualidades extraordinarias personales del líder puedan verse allí plasmadas. Como vemos, la dominación carismática tiende a desplegar una forma de la política que es subversiva respecto del orden tradicional o racional legal instituido. Pero eso no supone afirmar que no pueda ser capaz de crear una nueva institucionalidad.

De hecho necesariamente debe hacerlo en caso de querer sobrevivir. En este punto la dominación carismática comparte la misma temporalidad de constitución, despliegue y sedimentación del poder del proceso vital de la hegemonía populista. Vale la pena detenerse por un momento para pensar este paralelismo.<sup>50</sup>

A grandes rasgos podemos afirmar que la sociología weberiana y la teoría política de la hegemonía de Ernesto Laclau comparten una matriz teórico-epistemológica común básicamente por la forma de entender la incidencia de las nociones de subjetividad y discurso en la determinación de aquellas acciones y relaciones sociales que circunscriben el ámbito de la política. Asimismo, la hegemonía populista comparte algunos elementos conceptuales específicos con la dominación carismática de la tipología weberiana. Si en la dominación carismática la comunidad política típicamente se divide entre el líder carismático y su administración o séquito de confianza (dominadores), y los seguidores (dominados); en la hegemonía populista la nueva fuerza política que reclamará legitimidad para ejercer su poder sobre toda la comunidad política se compone básicamente del líder populista y el pueblo. Pero la subjetividad política pensada por Laclau en la figura del pueblo se opone a las nociones de individuo y clase social porque el objeto al que hay que dar “vida” en la representación populista es un objeto estructuralmente ausente e inacabado. La idea de pueblo de la hegemonía populista hace referencia a un movimiento colectivo reivindicatorio que se forma en la práctica a partir de la propia experiencia política. Para Laclau la constitución de los actores y escenarios políticos concretos depende siempre de una lucha hegemónica que necesariamente habremos de pensarla bajo la égida de dos momentos o lenguajes diferentes. Así, el telón de fondo teórico-epistemológico de la teoría de la hegemonía descansa en la diferenciación entre *lo* político y *la* política. La dimensión de *lo* político representa el momento disruptivo respecto del orden vigente, la

---

<sup>50</sup> La primera formulación de nuestro proyecto de tesis doctoral incluía una comparación más exhaustiva de ambas perspectivas teóricas, pero el camino finalmente demarcado por nuestro recorrido de estudio no nos permitió detenernos en esta tarea. El trabajo a este respecto no incorporado en la tesis probablemente servirá de material para un eventual futuro proyecto de investigación posdoctoral. Nos interesa muy especialmente poder desarrollar una investigación sociológica que pueda responder a preguntas como esta: ¿Cuáles son las principales diferencias y similitudes entre la hegemonía populista de Laclau y la dominación carismática de Weber? ¿Cuál es la principal cadena de asociación de ideas prevaleciente en el sentido común que estaría por detrás del hecho de que usualmente el liderazgo populista o el populismo tengan una connotación negativa, y en cambio suceda lo opuesto con la idea de líder carismático o carisma? A continuación presentamos apenas un esbozo de esa comparación teórica entre la sociología weberiana y la teoría política laclausiana que todavía nos gustaría poder desarrollar con más tiempo y profundidad.

lucha por el sentido de los significantes más importantes para el forjamiento de la razón de ser de la comunidad política. Es decir, supone un momento inicial de cuestionamiento e impugnación a esa misma formación simbólica de la comunidad política actualmente presente. Mientras que *la* política está más cerca de la administración de una cierta racionalidad política sedimentada en el ordenamiento jurídico-político. Toda hegemonía populista *emerge* de una lucha política —el momento de *lo* político— y se *consolida* en la representación de un nuevo marco institucional —el momento de *la* política. Por lo tanto, afirmar que las identidades políticas, y los ciclos políticos, se constituyen siempre de modo hegemónico supone entender que participan de estos dos momentos y que se inscriben mediante dos lenguajes distintos. Hay, por lo tanto, un cierto paralelismo aquí con el modo de irrupción, articulación y despliegue de la dominación carismática, y el momento de transformación del carisma necesario para la estabilidad y perdurabilidad de la misma. En ambas teorías políticas no hay modo de lo uno sin lo otro, así como tampoco síntesis superadora o la posibilidad de una identificación plena entre ambas dimensiones o momentos constitutivos. Entre *lo* político y *la* política hay, por lo tanto, un hiato, interrupción, agujero o abismo ontológico que las separa que es insondable e imposible de erradicar. Todo actor político articulado bajo la lógica de la hegemonía habrá de ser un objeto constituido y posicionado en relación con *lo* político, *la* política y un cierto vacío estructural que las separa. En resumidísimas palabras, La<sup>51</sup> política hegemónica es el resultado de la relación entre tres elementos: *lo* político, *la* política y la distancia entre sí que las separa que es imposible que erradicar. ¿Por qué decimos que entre *lo* político y *la* política habría un vacío inerradicable? ¿Qué significa esto? Significa que el lenguaje de la lucha que plantea *lo* político no puede nunca ser traducido al lenguaje de *la* política sin que en ese mismo movimiento haya la contabilización de cierta pérdida, o la constatación de una verdadera imposibilidad de adecuación. Otro modo de decir esto mismo es que entre la *construcción* del poder y el *ejercicio* del poder político hay un hiato ontológico que es imborrable. Las identidades políticas pensadas desde la teoría de la hegemonía de Laclau son estructuralmente objetos escindidos. Laclau suele identificar al populismo con esta dimensión de *lo* político, el momento de deconstrucción, conflicto y cuestionamiento a *la* política que ordena y sostiene la legitimidad de la autoridad de la comunidad política vigente. No obstante, si pensamos al populismo dentro del marco de

---

<sup>51</sup> Usamos la letra mayúscula para no confundir al objeto de conocimiento con uno de sus momentos constitutivos (*la* política).

la política hegemónica, debemos decir que este momento de irrupción de *lo* político puede y debe consolidarse en un marco de estabilidad significativa e institucional que es el que plantea la lógica de *la* política. A este último momento o dimensión el autor le ha dedicado muy poca atención y trabajo, pero no por eso, sin embargo, el registro institucional está plenamente ausente de su planteo teórico global. El análisis del populismo de Laclau, en sintonía con la articulación entre el posestructuralismo y el psicoanálisis, establece un terreno teórico-analítico más eficaz que el del análisis de la autoridad carismática de Weber para capturar la naturaleza de los procesos de *identificación* presentes en la constitución simbólica de las identidades colectivas. Sin embargo, con Weber podemos pensar mejor el momento de institucionalización y sedimentación de la identidad colectiva a través de la creación de un nuevo sistema estable de significación que el que plantea la teoría de la hegemonía de Laclau. La clave para pensar desde Weber la forma de institucionalización de las identidades políticas colectivas articuladas discursivamente es el movimiento conceptual establecido entre los conceptos de “orden legítimo”, “organización política con poder institucional” y, finalmente la idea “dominación política de las organizaciones o asociaciones políticas”.

En síntesis, la hegemonía es entonces una forma de construcción del poder político que coincide con la emergencia, articulación y sedimentación de una nueva identidad política. La nueva identidad política –el pueblo– es una nueva *fuerza* política puesto que es aglutinadora y eficaz para la promoción del sentido de la pertenencia grupal, y definitoria del discurso o complejo ideológico a través del cual se lee y formula el sentido de realidad dentro de la esfera política. El momento disruptivo que toda nueva hegemonía supone Laclau lo asocia directamente con el populismo (*lo* político). Por su parte, el momento de sedimentación de esta nueva fuerza política en un nuevo sistema estable de significación, que el autor menciona pero que no desarrolla en profundidad, se corresponde con su institucionalización (*la* política). Entre ambos momentos, o bien podríamos decir entre ambos *lenguajes* de la política hegemónica, habría un vacío o abismo ontológico que implicaría el hecho de que no podamos establecer una unidad, acople o síntesis dialéctica entre *lo* político y *la* política. Ya hemos mencionado que ello se debe a que no existe la posibilidad de una traducción lineal o un pasaje directo entre el momento de construcción y el del ejercicio del poder político. El líder populista podrá tener un estilo oratorio propio que es globalmente identificable, o bien podrá frecuentemente poner en valor unos mismos significantes centrales para la articulación política de su discurso. Pero de ningún modo esa

enunciación y esos significantes fundamentales o hegemónicos cumplirán la misma función cuando sea el caso del momento de construcción de poder y al momento del ejercicio real de ese poder, especialmente, mediante el uso del poder político del Estado.

¿Cómo se plantea esta escisión estructural en la constitución de los actores políticos según la sociología política weberiana? Podemos decir que en el caso de Weber la acción política también se define por una escisión estructural entre la creencia socialmente compartida en relación con la *legitimidad* que adquieren las relaciones de poder, y las formas de la organización y administración que efectivamente materializan, de manera continuada y estable, dicha dominación. Por un lado, del modo como se articule simbólicamente la legitimidad de la dominación –esto es, el motivo que la justifica– va a depender el modo organizativo y la razón de ser de la misma relación mando/obediencia. La legitimidad es, por lo tanto, una justificación de carácter discursivo que es puesta en valor en la orientación subjetiva de la acción de los actores al momento de participar dentro de la dinámica de las relaciones sociales que hacen a la estructura de la dominación. La legitimidad de la dominación, o del poder de mando y el deber de obediencia, es justamente esa creencia que justifica significativamente aquella relación asimétrica. Pero, por otro lado, igualmente necesario a cualquier relación social de dominación es la presencia de un cuadro administrativo que garantice organizativa y pragmáticamente a aquella relación de poder. De manera que la tipología de la dominación legítima es el recurso teórico-conceptual central de la sociología política weberiana para entender cómo surgen, se desarrollan y perviven a lo largo de la historia las relaciones humanas asimétricas con relación al poder de mando y el deber de obediencia. La dominación legítima se basa en una justificación particular, pero también en un cuadro organizativo y ejecutivo del poder que es igualmente decisivo. De manera que por un lado tenemos la creencia respecto de la validez del porqué de establecer ciertas relaciones de poder, y por el otro, la operacionalización pragmática de esa creencia bajo determinadas formas de organización y garantías institucionales de la dominación. Podemos ver entonces que el plano de justificación que convalida la creencia en la legitimidad del poder pertenece a la órbita de la construcción del poder político que plantea la lógica de *lo* político, mientras que la administración necesaria para llevar a la práctica esa misma dominación requiere de los recursos y la lógica de trabajo de *la* política. El modo de Weber de pensar las relaciones de poder supone siempre algún grado de institucionalización, por eso es interesante complejizar la perspectiva hegemónica de la política de Laclau con la sociología del poder de Weber.

De manera que podemos sintetizar este desarrollo diciendo que, dentro del encuadre de la política hegemónica, el populismo representa el momento de desestabilización y nacimiento de una fuerza política alternativa. Mientras que el proceso de cristalización de esta fuerza en un nuevo sistema estable de significación representa el momento de su institucionalización. En ese sentido la hegemonía populista y la dominación carismática comparten unos elementos teóricos muy claros. No solo en relación con la forma de entender el proceso de constitución y sedimentación del poder político, sino además por la centralidad que posee para ambos el líder.

Dentro del primer momento populista de la política hegemónica el líder tiene la función de representar al conjunto reivindicatorio, y eso lo logra a través de la creación y de la apropiación contingente del poder que confiere el lugar de la enunciación desde donde habla. El discurso del líder fundamentalmente tiene la función de articular y ordenar el sentido de la experiencia política que es estructuradora de la identificación colectiva. Por eso para Laclau el líder es quien efectivamente permite establecer el cerramiento parcial y contingente de la hegemonía. ¿De dónde surge el líder populista? De dos lugares el líder *no* surge. En primer término, el líder no surge de la nada, que es lo mismo que decir que no surge del retoño materno. La perspectiva política de Laclau es incompatible con lo que suele identificarse con la palabra «personalismo». La idea del líder natural, del genio superdotado cuya genealogía debemos rastrearla en su ADN es incompatible con la conceptualización del líder político de Laclau. En cierto punto esto también sucede con la autoridad carismática, a pesar de que lo propio del líder carismático, de su poder de atracción, sean sus cualidades personales extraordinarias. Aquí la semejanza con el líder populista pasa por el hecho de que el carisma o las cualidades extraordinarias no son datos empíricos de la realidad, como características que toman ese valor por obra y gracia del reconocimiento del propio séquito. De manera que si bien en Weber prevalece una perspectiva más personalista del liderazgo carismático, en contraposición con una más funcionalista en el abordaje de Laclau, no hay igualmente en ambos autores una idea de líder “natural”. Aun cuando las cualidades extraordinarias del líder carismático sean efectivamente las cualidades de una persona, la propia idea de “excepcionalidad” implica un proceso de decodificación cultural que permita que la sociedad las pueda valorar de esa manera. En el caso del líder populista la función excepcional que cumple es siempre la de encarnar una *síntesis* entre todas las demandas articuladas que contestan el orden político actual, y al mismo tiempo establecer una *frontera* social a partir de la cual cristaliza un antagonismo político



igualmente necesario para que la lucha por el poder cobre sentido. Pero lo más importante de todo es que el líder sea capaz de canalizar un plus de afectividad que no puede ser asimilado al orden del discurso desde el cual emerge la nueva identidad. El principal afecto de la visión política del populismo de Laclau es la falta de satisfacción generada por la acumulación de reivindicaciones desatendidas por la política de siempre. La falta de satisfacción que generan las pendencias sociales podrá o no adquirir una forma política. El primer paso para que sí lleguen a adquirirla es irrumpiendo en el espacio público a través de la formulación de ciertas demandas sociales que expresen algún malestar colectivo. Más allá del contenido particular de cada una de las demandas que ponen en tensión el orden vigente, lo que equipara a las demandas sociales democráticas capaces de configurar una identidad política popular es la falta de satisfacción, es decir, el hecho de que son reclamos auto-percibidos como legítimos y que, sin embargo, no tienen lugar en la representación actual de la comunidad política. En ese sentido, hay una función específica que Laclau le arroga al liderazgo político que tiene que ver con la capacidad para condensar la insatisfacción de ese movimiento reivindicatorio y encarnar el significante o nombre que lo represente. El líder encarna así también no solo la promesa de satisfacción de demandas concretas –desde el punto de vista de los contenidos específicos–, sino además una promesa de recomposición a nivel pulsional, de una satisfacción percibida como frustrada, perdida o robada.

Ahora es momento de volver la atención sobre la dominación carismática para analizar lo que Weber entiende ser una “reinterpretación no autoritaria del carisma”, el germen desde donde se podría pensar en una cuarta forma típica de legitimación del poder de mando: la legitimidad democrática. Ya hemos mencionado el hecho de que en la dominación carismática el poder se construye sobre la base de las características especiales del líder, que son de ese modo reconocidas y puestas en valor por parte de los seguidores. Este punto del reconocimiento del carisma por parte del grupo de dominados es inmanente a todas las formas de la dominación carismática. Sin embargo Weber separa una perspectiva típicamente autoritaria, cuando el reconocimiento del dominado es un deber o una consecuencia que se desprende del hecho mismo de la posesión y prueba de las cualidades carismáticas personales del líder; de una perspectiva anti-autoritaria del carisma, cuando el reconocimiento del prestigio del gobernante depende directamente de una elección o del voto de confianza de los dominados. Repetimos que en todos los casos el reconocimiento del dominado es indispensable a la puesta en valor de las cualidades extraordinarias del líder carismático, pero el sentido de

ese reconocimiento puede colocar al dominado en dos posiciones subjetivas distintas. Con esto ya estamos marcando una cuestión fundamental para comprender la reinterpretación del carácter autoritario de la dominación carismática que tiene que ver con que esta es una cuestión que depende *no* del carácter o la idiosincrasia del dominador, sino de la posición que adopta el dominado. La “la reinterpretación no autoritaria del carisma” permite el mantenimiento de la dominación carismática pero sobre la base de una forma de legitimación diferente en donde en todo caso lo que realmente importa es notar que aquello que verdaderamente se transforma no es el sentido del carisma, sino más bien la forma de entender la necesidad de su reconocimiento al interior del grupo dominado. Antes de pasar a analizar con más detalle estas dos posiciones subjetivas distintas dentro del grupo dominado es importante recordar lo que mencionamos anteriormente sobre la perspectiva maquiavélica, y carente de juicios de valor, desde la cual Weber piensa las cualidades carismáticas personales del líder. La valorización positiva de sus características extraordinarias –por ejemplo, la fortaleza, la idoneidad, o el hecho de encarnar la autoridad como un derivado de la verdadera revelación de la voluntad divina– no depende de la libre opinión del dominado pero tampoco del capricho del líder, sino de una cierta coyuntura histórica y cultural determinada simbólicamente de un modo singular. En el caso de la dominación carismática es más fácil ver que hay una cierta no-libertad que se plantea de entrada al momento mismo de entender el por qué de la valorización positiva de ciertas cualidades personales. Así como también es coyuntural el hecho de considerar que su manifestación concreta no sea algo usual. Ambas cosas, las cualidades positivas concretas en sí mismas y el carácter “extraordinario”, dependen de una valorización y ponderación social y cultural previa a cualquier posible enganche entre líder y seguidores. De manera que la propia idea de carisma está condicionada por una valorización cultural e histórica que es la que asimismo funciona como termómetro metodológico para la determinación de aquello que Weber llama “individualidad histórica”.

Pero, ¿de qué manera entender aquí el carácter “antiautoritario” del carisma cuando justamente Weber grafica su tipo ideal –la democracia plebiscitaria basada en el poder de los líderes– con la dominación política de “dictadores” y revolucionarios? En el caso de la interpretación clásicamente autoritaria de la dominación carismática el reconocimiento del dominado no es la fuente de legitimidad, sino una obligación, porque aquí la sola posesión de las cualidades positivas del líder es lo que lo habilita

para el puesto de mando. De manera que, aunque Weber no lo diga con estas palabras, las cualidades positivas explican cierto *merecimiento* de la posición de poder y liderazgo. E igualmente explican el *destino* inexorable de los dominados a seguirle y obedecerle. Lo que es autoritario es entonces la presión psicológica ineludible hacia los dominados a obedecer las órdenes de un líder que merece su posición de poder por el solo hecho de poseer determinadas características extraordinarias. En cambio, en la interpretación no autoritaria del carisma este destino inexorable del líder a mandar, y de los dominados a obedecer, es relativizado porque el reconocimiento de las cualidades positivas requiere además del voto de confianza de los seguidores. Se abre aquí una brecha para el acceso a una cierta dimensión de libertad para los dominados en la medida en que se transforma el sentido de su reconocimiento para con el prestigio del gobernante: de ser un destino inexorable a una elección consciente y responsable basada en la confianza que despierta su persona. Es al mismo tiempo lo que permite desapegar las cualidades positivas de la figura del líder real que las encarna para pasar a valorar su objetividad de un modo no personalista.

La legitimidad real de la autoridad carismática descansa totalmente en su reconocimiento por parte de los seguidores (*Beherrshten*). Este reconocimiento, condicionado por las ‘pruebas’ de esa cualidad carismática, es un deber para con la persona dotada con esa cualidad carismática, que, precisamente por tenerla, es legítima. Pero al incrementarse la racionalización de una organización carismática puede entenderse fácilmente este reconocimiento como fundamento de la legitimidad en vez de como consecuencia de la legitimidad (*la legitimidad democrática*). Y es posible entender la designación de un sucesor por el aparato administrativo como una ‘preselección’, y la designación por parte del antecesor como una ‘propuesta’, y es posible entender incluso el reconocimiento del grupo carismático como una ‘elección’. De esta manera, el líder legitimado por tener un carisma se convierte en un líder por la gracia de sus seguidores (*Beherrshten*), que puede ser elegido y puesto libremente (desde un punto de vista formal) por estos últimos y al que eventualmente pueden destituir – de la misma manera que la pérdida del carisma y de sus ‘pruebas’ acarrea la pérdida de su legitimidad. El líder se convierte así en un líder elegido libremente. (Weber, 2012b, pp. 166-167)

La necesidad de que el líder despierte la confianza de sus seguidores para que estos lo puedan reconocer como tal transforma totalmente el sentido del reconocimiento basado en el carisma personal. Pero la confianza que ahora se le exige al gobernante no deja de ser un requisito de carácter individual, que concierne a su persona o individualidad en nombre de quien ejerce el poder. Simplemente lo que sucede en este caso es que los méritos personales del líder por sí solos no alcanzan, o bien habrá que agregarle la propia capacidad para *hacerse elegir* por sus seguidores por el hecho de

haber sabido conquistar su confianza. La manera de corroborar la posesión o continuidad del voto de confianza de los seguidores es la consulta popular o plebiscito, por eso Weber llama “dominación plebiscitaria” a esta variante de la dominación carismática articulada sobre la base de la legitimidad democrática. Hay legitimidad democrática cuando la dominación carismática se ejerce con base en la confianza personal depositada en el líder por parte de sus seguidores. La clásica relación de confianza se invierte: si en el tipo puro es el líder quien deposita (o no) su confianza en su círculo de colaboradores, ahora son los propios dominados los que le confían (o no) el poder de mando. En todo caso la democracia plebiscitaria es una variante de la dominación carismática porque todavía sigue siendo una forma de dominación basada en el liderazgo. Pero la *dominación* democrática no es lo mismo que la democracia, que puede estar o no organizada mediante la autoridad de los líderes. Según Weber, dentro de las formas de la democracia de líderes la dominación plebiscitaria es la más importante de todas. Afirma Weber que la dominación plebiscitaria suele ser una forma de dominación carismática que se esconde detrás de la legitimidad derivada de la exclusiva voluntad de los dominados (Weber, 2012b, p. 168). El poder del líder se construye sobre la base de la confianza de su séquito de seguidores hasta llegar a conquistar, mediante el trabajo de aquéllos, el poder de mando sobre toda la organización política. Los ejemplos típicos que Weber señala para graficar esta variante plebiscitaria de la dominación democrática de líderes son los dictadores de las revoluciones antiguas y modernas. Justamente porque “lo democrático” de la dominación no tiene nada que ver aquí con la democracia entendida como régimen de gobierno, con las formas de la elección –ni siquiera con la forma misma del plebiscito–, ni tampoco con la alternancia en el poder, sino con el estricto hecho de la prevalencia de la creencia en que debe haber cierto margen de libertad entre los dominados a la hora de legitimar al gobernante en quien depositan su confianza para el ejercicio del poder. En otras palabras, el elemento democrático de la dominación plebiscitaria de líderes tiene que ver con el *fundamento* de la dominación, y no con las formas institucionales o administrativas del gobierno.<sup>52</sup> Asimismo, hemos visto que el fundamento de la

---

<sup>52</sup> Respecto del concepto de democracia en Max Weber es importante utilizar la distinción conceptual que dimos anteriormente a la hora de analizar la tipología de la dominación legítima. Hemos mencionado que toda dominación se basa en un fundamento de legitimidad, que es la creencia en una determinada idea o motivo que justifica la relación asimétrica mando/obediencia (y cuando la dominación es política esta creencia se refiere además al legítimo derecho para amenazar con o hacer uso de la violencia física), y en una administración o cuadro administrativo. Podríamos decir que lo primero hace alusión al fundamento subjetivo-significativo de la *constitución* del poder; y lo segundo, a

dominación es la creencia que valida y justifica la asimetría en la relación mando/obediencia. En el caso de la dominación carismática esa justificación está dada por el reconocimiento de las cualidades extraordinarias del líder. En la variante no-autoritaria de la dominación carismática, por lo tanto, es el sentido de ese reconocimiento el que cambia y lo que torna “democrática” a dicha dominación. El tipo de reconocimiento que sirve de legitimación del poder de mando en esta variante plebiscitaria de la dominación carismática no es ya el de las facultades sobresalientes del líder, sino el de la propia libertad de los dominados para nombrar a sus gobernantes sobre la base de la confianza. Es importante señalar que este cambio de perspectiva, que supone una posición subjetiva diferente para el dominado, no implica solamente al líder como también a su cuadro administrativo. El funcionario también es visto como un “servidor” de los que están bajo su dominación, de manera que contrasta significativamente con la administración burocrático-legal (Weber, 2012b, p. 170).

La democracia plebiscitaria se distingue de la democracia sin líderes, que se caracteriza por pretender reducir al mínimo la dominación del hombre sobre el hombre. La democracia de líderes se caracteriza, en general, por el *carácter emotivo de la devoción y confianza en el líder*. De este carácter emocional suele proceder la tendencia a seguir como líder al individuo más extraordinario, al que más promesas haga, al que más intensamente trabaje con los medios propagandísticos. Aquí tiene su fundamento natural el componente utópico de todas las revoluciones. *Aquí encuentra también sus límites la racionalidad de esa administración en los tiempos modernos.* (Weber, 2012, pp. 170-171. La bastardilla nos pertenece)

Lo que destacamos en la cita anterior tiene como objetivo visibilizar que el carácter *emotivo* de la democracia de líderes de tipo plebiscitaria no es algo abstracto, sino que está estrictamente relacionado con la devoción personal y la confianza en el poder de mando del líder. No obstante, su carácter irracional no se deriva del propio tipo de justificación emocional de la confianza y adoración hacia el líder, sino de la forma de la administración que ella supone por el hecho de alejarse de la carrera profesional y la

---

la ingeniería y dinámica institucional necesaria para el *ejercicio* de dicho poder de mando. Pues bien, de la misma manera debemos separar conceptualmente el problema de la democracia como fundamento de legitimidad, de toda la serie de problemas/ tensiones y cuestiones pragmáticas vinculadas con la forma más adecuada de la administración de la asociación de dominio al momento de la cristalización de un poder de mando político que esté en sintonía con el espíritu que promueve la legitimidad de tipo democrática. Lo primero es a lo que estamos haciendo referencia en este momento, cuando Weber se plantea la posibilidad de la transformación “no autoritaria” del carisma. Lo segundo, es lo que él trabaja principalmente en sus escritos políticos, por ejemplo, cuando se refiere al debate sobre la parlamentarización del sistema de gobierno alemán, la conveniencia en la modernidad de tener un sistema de gobierno representativo en vez de la democracia directa, de la elección directa del jefe de Estado, etc. De esto último vamos a hablar en el apartado siguiente, cuando fijemos nuestra atención en el concepto de política en sentido moderno, es decir, como actividad profesional.

dinámica jerárquica propia de la burocrático-legal (la más puramente racional). Hemos visto que la relación entre dominación y economía de la dominación carismática pone en valor una forma de relación de mando y obediencia que no favorece el desarrollo de la racionalidad económica moderna. Sin embargo, la reinterpretación antiautoritaria del carisma *podría* facilitar el camino hacia la racionalización formal de la economía, siempre y cuando el gobernante se dedique a eliminar todas las formas de privilegios y poderes autoritarios todavía vigentes, fomente la creación de intereses económicos que vayan unidos a su persona en tanto fuente de legitimidad, y “en la medida en que se sirva de la formalización y de la legalización del derecho” (Weber, 2012b, p. 171). El ejemplo típico que Weber utiliza para graficar esta situación es el gobierno de Napoleón I, quien implementara el *Code Napoléon*, la repartición de la herencia, la destrucción de los poderes tradicionales y la necesidad de demostrar méritos personales para la obtención de feudos. Más allá de este tipo de casos históricos, la democracia de líderes de tipo plebiscitaria todavía supondría un problema para el pleno desarrollo de la racionalidad económica, por el hecho de que la dependencia del gobernante respecto de la fe y devoción de las masas lo obligaría a la defensa de ciertos principios de justicia material que van en contra de la racionalidad formal de la justicia y la administración necesarias para el despliegue completo de la economía en una dirección racional. Weber señala que este problema se plantea especialmente en los casos de las economías que florecen a partir de procesos revolucionarios, con sus tribunales de justicia no imparciales, y los sistemas de racionamiento y control de la producción y del consumo. “Esta tendencia será dominante en la medida en que el líder sea un ‘dictador social’, lo cual no está asociado únicamente al socialismo moderno” (Weber, 2012b, p. 172). El ejemplo típico para graficar esta situación y dificultad particular es la “dictadura social” de la democracia griega en la época de Pericles y la posterior. Otro obstáculo para el pleno desarrollo de una economía racional –en especial, para compatibilizar la confianza de las masas en el gobernante con la confianza de los empresarios para desenvolver sus respectivos negocios en el mercado– son los funcionarios electivos de la administración. El problema es que generalmente son hombres de partido, y no funcionarios profesionales que ocupan sus respectivos puestos con base en el concurso público y el conocimiento especializado.

En síntesis, pensar la política como forma de la dominación legítima supone enfrentarse a las tensiones, conflictos y aporías derivadas de la relación entre la autoridad política y su administración –los actores sociales que protagonizan la

construcción y el ejercicio del poder político, o la dinámica entre el poder instituyente y el poder instituido—, entre dominadores y dominados, y el fundamento subjetivo-significativo de legitimación del poder de mando (la creencia social). Todo lo cual eclosiona de un modo particular en Occidente dando lugar a lo que conocemos como modernidad, entre otras cosas, por causa del despliegue de la racionalización judeo-cristiana que llega hasta el desarrollo de la idea de profesión o *Beruf* de corte protestante, y por el modo de incidir de esta racionalización específica en las racionalizaciones operadas en las distintas esferas de la vida colectiva. Junto con otros elementos que tienen su propia genealogía —como, por ejemplo, el nuevo protagonismo que adquieren las masas en la vida económica, política y cultural, los cambios operados en las instituciones y en la dinámica del poder político local, los conflictos armados y el desarrollo de la ciencia moderna—, la racionalización occidental de la idea de vocación/profesión es uno de los elementos sustantivos que configuran la modernidad occidental, operando especialmente una transformación de la vida social en el ámbito de la política. Una racionalización que es especialmente importante para la racionalización cultural del sentido del deber, la responsabilidad y la dignidad. Pasemos ahora, entonces, al análisis del concepto de política en un sentido propiamente moderno, como actividad profesional.

### **5.3 La política como actividad profesional**

Ya hemos mencionado que toda asociación u organización política es una relación social de dominación basada en el uso de la violencia física legítima. Pero no toda forma de dominación es propiamente política, dado que 1) su poder puede no estar garantizado por medio del uso de la violencia física legítima, sino, por ejemplo, por la coacción espiritual (como en el caso de las instituciones hierocráticas), 2) y porque la legitimidad de la relación mando/obediencia puede no estar institucionalizada a nivel estatal, o estarlo de manera incipiente. Asimismo, ya hemos indicado en las dos sesiones anteriores que es importante diferenciar el actuar políticamente de la participación/preensión de influir en la dominación política del Estado. Ésta última es propia de la actividad del político profesional pero naturalmente la acción política no es exclusiva de él. La actividad política profesional circunscribe el escenario de la lucha por el poder político a la órbita del Estado. Con esta definición de la política profesional en la época moderna llegamos a un concepto de política bien acotado. Sin embargo, hemos visto también que la violencia física legítima es la *última ratio* del poder de

mando institucional, por lo que la coacción debe ejercerse necesariamente con otros medios de influencia y persuasión no violentos. Por otra parte, lo que define como política a las acciones y relaciones sociales no es apenas la participación institucional efectiva en el Estado, sino la orientación significativa de *aspiración* al poder. De manera que del punto de vista de la actividad política como algo acotado, derivado de la relación del político con el medio típico, pasamos a un concepto de política más complejo.

Ahora es momento de analizar las distintas posiciones que un político puede asumir en el ejercicio de este trabajo que implica su actividad profesional, teniendo en cuenta la forma de interactuar con las máximas que rigen el orden y el fundamento subjetivo-significativo de la dominación política (lo que todavía se correspondería con la segunda columna de nuestro cuadro). Es importante entonces señalar que la política como actividad profesional es la forma propiamente moderna occidentalizada de construir y ejercer el poder de mando o la dominación política del Estado. Los problemas y vicisitudes vinculadas con esta forma de entender la política recaen en la relación entre la autoridad y la administración, es decir, son tensiones *internas* a la dominación dentro del grupo de dominadores.

En su famosa conferencia sobre la política como profesión Weber circunscribe el ámbito político en la época moderna a toda aquella actividad ejercida por una asociación u organización política que pretende influenciar o controlar el poder del Estado. Y en la época de Weber esas organizaciones estaban representadas fundamentalmente por los partidos políticos, en particular, por los emergentes partidos de masas que irán desplazando paulatinamente a los partidos tradicionales comandados por notables. Por su parte, en esta conferencia, como en la gran mayoría de sus escritos políticos, Weber va a discurrir sobre cuestiones políticas específicas e históricas contingentes pero que en todo caso están ligadas a tensiones entre la autoridad política, su cuadro administrativo y el dispositivo institucional correspondiente. Es decir, va a trabajar sobre una serie de cuestiones, y asumir posiciones personales específicas, que en todo caso están teóricamente circunscriptas al fuero interno del grupo social dominador. Principalmente en los escritos políticos Weber articula algunas reflexiones vinculadas con la realidad política y social europea, especialmente la situación de Alemania, en los años previos y posteriores a la primera guerra mundial. Es notorio el particular interés por pensar la relación entre la autoridad política y el cuadro administrativo en el marco del despliegue de la racionalidad instrumental característica



de la modernidad occidental y del capitalismo industrial. Entre los temas que despiertan mayor preocupación está el tema de la democracia, el socialismo, las consecuencias de la incorporación de las masas a la vida política institucional, y los desafíos para la conducción política que plantea la emergencia de los nuevos partidos de masas y la profesionalización de la actividad política. Del análisis de Weber de la transformación de la actividad política en una actividad profesional podemos distinguir tres tipos de políticos profesionales: 1) el burócrata del poder, sin convicción política, 2) el funcionario político que conforma el cuadro administrativo de colaboradores de confianza, y 3) el político profesional con vocación para la política y el liderazgo. Todos son “políticos profesionales”, pero no todos luchan por el poder con convicciones (contra las máximas que rigen el orden) y responsabilidad (reforzando la creencia social, determinada históricamente y culturalmente, que legitima institucionalmente la relación de mando y obediencia de la dominación política). El último estereotipo, el político con vocación, es el que Weber señala como destinado a formar los futuros cuadros para ejercer el liderazgo político. En ese marco problemático general que plantea la política como actividad profesional es que, entendemos, Weber le confiere una atención especial al funcionamiento del parlamento. No es importante entonces entrar en la discusión sobre si Weber estaba o no de acuerdo con el parlamentarismo o con el presidencialismo sin más. La discusión respecto de la conveniencia de una u otra forma de institucionalización del poder político está exclusivamente en relación con los problemas que Weber querría poder evitar. Así, el parlamento es para él el nombre de un artificio institucional específico que permite dotar a la dominación política de una relación entre autoridad política y organización administrativa que evite dos cosas igualmente indeseables: la *burocratización de la política*, esto es, el hecho de que el manejo de la política descansa en un grupo de políticos profesionales del tipo burócratas sin convicciones y que no luchan; y la *politización de la burocracia* o el hecho de que la dominación política se ejerza de manera irracional, mediante meros vínculos emocionales con políticos diletantes y demagogos irresponsables. Es decir, ayudaría a poner “paños fríos” a la identificación entre los líderes de los partidos y sus electores o seguidores. El único dilema de fondo que habrá que resolver de la mejor manera es el siguiente: o democracia de líderes y máquina de partido, o democracia sin líderes. Y la posición de Weber siempre fue que la mejor elección sería la primera. En ese sentido el parlamento era el mejor sitio de entrenamiento y reclutamiento de los cuadros para ejercer el liderazgo político. Un liderazgo esencial y necesario para llevar adelante la

creación de una nueva institucionalidad especialmente luego de que Alemania cayera en la primera guerra mundial. Una nueva institucionalidad que sin embargo debería estar basada en una legitimidad de tipo carismática, que recoja como su fundamento significativo los principios éticos y las motivaciones afectivas que unen al líder con su séquito de admiradores y seguidores que le prestan su confianza. En ese contexto específico es particularmente importante tener en mente los dos procesos de transformación que ya hemos comentado: la transformación del fundamento carismático de la dominación bajo la forma racional, y la discusión que da acerca de la vertiente autoritaria/antiautoritaria de la dominación carismática. En todo caso la importancia que Weber le otorga al caudillo es taxativa.

El Parlamento debía ser el terreno en que se procediera a la selección de los liderazgos: en la medida en que la política es lucha, sólo aquellos que han sido seleccionados en el curso de la lucha política pueden alcanzar la competencia suficiente para una dirección nacional. Pero ese Parlamento debía ser reformado hasta transformarse en un *cuerpo* de trabajo y no en una *máquina* de pronunciar discursos. Por añadidura el Parlamento así reformado podría cumplir con otra misión: la de controlar a la burocracia, quitándole a ésta el doble privilegio que marca su capacidad de dominio: el monopolio del conocimiento técnico y el monopolio de la información (Portantiero, 1981, p. 13. El destacado itálico es nuestro).

El parlamento representaría un lugar más adecuado para el entrenamiento político y para la selección de los líderes necesaria a la conducción del destino nacional por ser un medio racional, porque la lucha declarada allí es una lucha de ideas y de paradigmas que responde a una lógica de funcionamiento previsible, ordenada, reglamentada con base en una racionalidad de tipo burocrática moderna. Pero el parlamento debería ser el escenario adecuado para la selección de algo más que meros políticos profesionales. El parlamento debería ser el ámbito de selección de políticos con vocación, es decir, transformarse en algo *vivo*: en un “cuerpo” de trabajo, para dejar de ser una simple “máquina” de pronunciar discursos vacíos. Y el grado de vitalidad de un parlamento debía medirse, según Weber, por el grado de politización de los partidos políticos y por el tipo de debate que éstos sean capaces de dar sobre todo en el ámbito del parlamento.

Con el advenimiento de la modernidad esa tensión interna al grupo dominador se explica en grande parte por el modo en que la idea de profesión/vocación o *Beruf* va a resignificar el trabajo del político o autoridad, así como el de la burocracia o administración. Entre todos los cambios que supone la modernidad occidental el despliegue y la evolución de la idea de valor de profesión/vocación o *Beruf* va a afectar

de manera singular la lógica de funcionamiento y la racionalidad imperante dentro de las distintas esferas de la vida colectiva. Muy especialmente, dentro de la esfera política. Teniendo origen en sus investigaciones sobre sociología de la religión, hemos visto cómo Weber ubica en el significante *Beruf* el articulador discursivo de una idea de valor –racionalizadora del complejo edípico, y catalizadora social y cultural de las demandas del superyó–, que progresivamente irá adquiriendo el peso significativo de una máxima que forma parte del ideal de vida del hombre moderno occidental. Entonces cabe preguntarse lo siguiente: ¿De qué manera afecta la instauración de esta nueva máxima el orden político?, o bien, ¿cuáles son los principales problemas y desafíos que la modernidad occidental, marcada muy singularmente por la racionalización de la idea de *Beruf*, plantea en la esfera política? Debemos nuevamente advertir que al hacernos esta pregunta no ignoramos el hecho de que la modernidad occidental haya estado condicionada, y pueda ser igualmente explicada causalmente por la intervención de una cadena mucho más vasta de acontecimientos y fenómenos que tienen su propia genealogía explicativa o evolución histórica. La creciente monopolización de la violencia física legítima por parte del Estado, la democratización de la vida pública, la ampliación de derechos políticos a las masas proletarias que surgen con el proceso de industrialización de la economía capitalista, el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas, las luchas sociales y las guerras, etc. evidentemente que motivan igualmente los cambios político-institucionales que caracterizan la vida política de la época de Weber. Sin embargo, la idea de profesión/vocación, además de evidentemente afectar a otras esferas de la vida social, incide de un modo específico en la evolución de la racionalización occidental moderna de la vida política. Nos hemos encargado de sus inicios en otros capítulos, por lo que ahora es momento de analizar el modo en que esta idea de valor *Beruf* llega a la modernidad, modificando directamente la dinámica de las acciones y relaciones sociales, y el sentido de la vida colectiva en el ámbito político.

Como es sabido, y Weber además lo menciona claramente en la *EP* (2011, pp. 115-118), la palabra alemana *Beruf* tiene su origen en el “espíritu de autor” de Lutero al momento de traducir la biblia, y conjuga lo que en español y en otras lenguas se nombra con dos palabras distintas pero vinculadas en su significado: vocación y profesión. En lo que respecta a las famosas conferencias “La ciencia como profesión”, “La política como profesión”<sup>53</sup>, podemos decir que, más allá del contexto histórico y de la verdadera fecha

---

<sup>53</sup> Ahora estamos adoptando la traducción propuesta por Joaquín Abellán (Weber, 2007) por entender que a esta altura ya hemos desplegado un análisis lo suficientemente exhaustivo como para justificar de

en la que fueran pronunciadas<sup>54</sup>, entre ambas existen algunas conexiones conceptuales internas, especialmente ligadas con lo que Weber allí menciona como aquellas características íntimas que una persona debería poseer para poder ejercer profesionalmente las actividades científica y política. Asimismo, hay un tema vinculado con estas cualidades personales o de carácter que es central en ambas conferencias, que es el tema de la autoridad. Veamos de qué manera aparecen estas dos cuestiones en cada una de las conferencias.

Con relación al tema de la autoridad es interesante comenzar a analizar en “La política como profesión” la posición desde la cual habla Weber. El lugar de la enunciación que posiciona su discurso es propiamente una prueba cabal y empírica concreta de lo que en su otra conferencia ubica con el estricto lugar de autoridad que le corresponde asumir a un profesor universitario que se dedica a la actividad científica. Ese lugar de la enunciación, autorizado por el saber y la técnica propiamente científica, *solo* adquiere su fachada y valor específicos *si* puede diferenciarse y distanciarse del modo de autorizar su discurso típico del caudillo demagogo y del profeta. Es curioso saber que Weber aceptara la invitación de los jóvenes estudiantes independientes de Múnich para pronunciar “La política como profesión” para evitar concretar la invitación alternativa a Kurt Eisner, por entonces jefe de gobierno de Baviera, una figura política profundamente odiada por él (Radkau, 2011, p. 923). Lo que nos resulta curioso es que en esta conferencia Weber acaba demostrando personalmente cómo debe hablar un científico sobre cuestiones políticas, literalmente, en lugar de un político. Por más que sea normal que exista hacia el profesor universitario una demanda de “guía espiritual” por parte de los estudiantes, el científico no debe acceder nunca a ese lugar al que es convocado. Por eso Weber (1982b, p. 308) comienza su conferencia diciendo que irá a decepcionarlos. La necesaria decepción de Weber a los estudiantes que lo escuchaban en esa oportunidad pasa por el hecho de que, por un lado, él reconoce la legitimidad de esta demanda juvenil hacia la figura del profesor; pero, por el otro, sostiene la necesidad de no asumir ese lugar de la enunciación que bien pudiera caberle a otras figuras públicas como el político o el guía espiritual. La autoridad de un científico profesional

---

alguna manera la coherencia teórica en la elección de este prestigioso editor y traductor de Weber al español. Pero no desconocemos la controversia que supone la traducción de esta palabra al español, así como al portugués y otras lenguas que deciden, en cambio, traducir *Beruf* como “vocación”.

<sup>54</sup> Se sabe con exactitud que “La política como profesión” fue pronunciada el 28 de enero de 1919; mientras que la fecha correcta de “La ciencia como profesión”, usualmente concebida en el ámbito académico como proferida el 7 de noviembre de 1917, habría sido en verdad el 7 de noviembre de 1911 (Radkau, 2011, p. 875)

cuando habla debe construirse sobre la base de su propia formación, la destreza para transmitir sus conocimientos de manera clara y objetiva a los estudiantes (lo que hace que además de “sabio” sea un buen profesor), pero en ningún caso sobre la base de sus propias opiniones o preferencias políticas, ideológicas, religiosas o morales. Lejos de ser un político, un consejero o guía espiritual que pueda decirle al mundo lo que hay que hacer, ¿qué puede hacer, sin embargo, un científico profesional?, ¿qué puede estar legítimamente autorizado a decir respecto de la política? La primera cosa que debe hacer es exponer y explicar los conceptos desde los cuales captura la realidad política. Por eso la conferencia sobre la política como profesión comienza con la definición de los principales conceptos con los que Weber articulará su ponencia, que gira en torno al tema de la política como actividad profesional o *Beruf*. Ellos son los siguientes: política, asociación política, Estado, dominación, los tres tipos de la dominación legítima, Estado moderno, hasta llegar a la discusión en cuestión sobre la figura del “político profesional”. Como hemos dicho algunas líneas arriba esta conferencia de Weber es en sí misma un ensayo o tentativa de materialización de aquella definición conceptual del científico profesional, un intento de descifrado de esa figura sociológica tan relevante para él por aquella época, a los fines de poder darle su estatuto y sitio específicos dentro de la esfera pública.

¿Cómo definir, entonces, lo que es un político profesional? El primer rasgo que propone es el que surge de la distinción entre vivir *de* la política y *para* la política. Por más que la oposición no sea excluyente, y que además sea muy habitual el que ambas motivaciones vayan juntas, según Weber son dos cosas distintas.

Quien vive ‘para’ la política hace ‘de ello su vida’ en un sentido *íntimo*, o goza simplemente con el ejercicio del poder que posee, o alimenta su equilibrio y su tranquilidad con la consciencia de haberle dado un *sentido* a su vida, poniéndola al servicio de ‘algo’. En este sentido profundo, todo hombre serio que vive para algo vive también de ese algo. La diferencia entre el vivir *para* y el vivir *de* se sitúan, pues, en un nivel mucho más grosero, en el nivel económico. Vive ‘de’ la política como profesión quien trata de hacer de ella una fuente duradera de *ingresos*; vive ‘para’ la política quien no se haya en este caso. (Weber, 1982b, p. 316)

Podría decirse que esta diferencia tenía más sentido en la Alemania de Weber que en los días actuales, dado que aquella era una época en donde la actividad política estaba sufriendo una transición de traspaso de la dirección de los asuntos públicos, desde los tradicionales notables a los políticos profesionales más semejantes a los que conocemos en nuestra actualidad. De manera que probablemente esta distinción no siga

valiendo tanto para nosotros como una diferencia significativa. O al menos no tanto como sí lo son todavía aquellos aspectos del carácter que para Weber una persona debería tener para poder dedicarse profesionalmente a la actividad política. Es interesante notar que estas características íntimas también están presentes en la conferencia sobre la ciencia. De manera que también influyen en la forma de caracterizar la posición subjetiva que predispone vocacionalmente a alguien para el ejercicio profesional del trabajo científico o académico. Estas cualidades íntimas son las siguientes: capacidad para la responsabilidad, para la medida o el distanciamiento crítico y autocrítico, y, por último, para poder darle al trabajo el valor de una causa que se asume con pasión. Sin embargo, en lo que se refiere a la ponderación de la importancia de cada una de ellas, el trabajo profesional del científico y del político plantea un orden de prioridades distinto. Para el político profesional lo primero que debe valer es su capacidad para asumir la responsabilidad personal y el costo o las consecuencias que se derivan de sus propias decisiones. El político profesional debe saber estar preparado para asumir el poder al que aspira, el cual, en última instancia, se basa en el poder para ejercer la violencia física y para limitar la libertad de movimiento de los ciudadanos o extranjeros que se encuentren en la órbita territorial de su dominio. En otras palabras, debe ser capaz de hacerse responsable de las decisiones que toma, y de estar a la altura de las consecuencias, las cuales pueden llegar a incluir el quitar la vida y la libertad a los otros hombres. Por eso mismo es necesaria igualmente la medida y el distanciamiento para poder analizar fríamente el contexto, la pertinencia y las consecuencias de las decisiones que habrá de tomar.

Puede decirse que son tres las cualidades decisivas para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y sentido de la distancia (*Augenmaß*). Pasión, en el sentido de darle importancia a una 'causa', al dios o al demonio que la gobierna [...] [No obstante] la pasión no le convierte a uno en político si ella, como servicio a una causa, no convierte a la *responsabilidad* precisamente respecto a ella en la estrella que guíe la acción de manera determinada. Y para ello necesita el *sentido de la distancia* (*Augenmaß*) –la cualidad psicológica decisiva para el político–; necesita de esa capacidad de dejar que la realidad actúe sobre sí mismo con serenidad y recogimiento interior, es decir, necesita de una *distancia* respecto de las cosas y de las personas. La 'falta de distanciamiento' como tal es uno de los pecados mortales del político y una de esas características cuyo cultivo por la joven generación de nuestros intelectuales la va a condenar a la incapacidad política. Pues el problema es precisamente éste: cómo conjugar en la misma alma la pasión ardiente y el frío sentido de la distancia (*Augenmaß*). La política se hace con la cabeza, no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a la política, si no quiere ser un frívolo juego intelectual sino una acción auténticamente humana, sólo puede nacer y alimentarse de la pasión. Pero sólo habituándose al distanciamiento –en el sentido anterior de la

palabra— resulta posible ese sometimiento del alma que caracteriza al político apasionado y que lo distingue del mero aficionado ‘estérilmente excitado’. La ‘fuerza’ de una ‘personalidad’ política significa, antes que nada, poseer estas cualidades. (Weber, 2007, pp. 134-135)

Que la política sea una actividad que vincula al hombre con una causa que se persigue con ardiente pasión es lo que distingue al político profesional con vocación del mero “político de poder”, de aquel que adora el poder como tal y que actúa en el vacío y sin un sentido. Éste último no deja por eso de ser un político profesional, y además es un perfil profesional muy común en nuestros días, pero Weber lo distingue claramente del político profesional con vocación para la política. En nuestro gráfico esta actitud se correspondería con el político profesional que participa, o aspira participar, de la vida política pero sin cuestionar o disputar la legitimidad de las máximas del orden y ni la de la dominación. Respecto de la cualidad del sentido de la distancia o mesura, Weber afirma que el político profesional con vocación es aquel capaz de cultivar un sentimiento interior de la proporción, y una frialdad respecto de las cosas y los otros hombres. Pero ante todo el distanciamiento respecto de sí mismo que habilite la autocritica, una capacidad psicológica para conseguir poder mirarse a sí mismo “desde afuera”. Es decir, una capacidad para tomar distancia respecto de las propias ideas, creencias y supuestas certezas, por eso esta cualidad está vinculada con la promoción de la ética de la responsabilidad y es favorable para refrenar la irracionalidad política de la ética de las puras convicciones. La capacidad para distanciarse de sí mismo es un recurso para evitar caer en la embriaguez de la vanidad: “un enemigo muy trivial y demasiado humano [...] enemiga mortal de toda entrega a una causa y de todo distanciamiento, del distanciamiento respecto a sí mismo, en este caso” (Weber, 2007, p. 135).

El político opera con la ambición de *poder* como un medio inevitable. ‘El instinto de poder’, como suele llamarse, pertenece de hecho a sus cualidades normales. Pero el pecado contra el Espíritu Santo de su profesión comienza cuando esta ambición de poder se convierte en *algo que no toma en cuenta las cosas*, cuando se convierte en objeto de una pura embriaguez personal, en vez de ponerse al servicio exclusivo de la ‘causa’.<sup>55</sup> Pues en el terreno de la política sólo hay, en última instancia, dos clases de pecados: el no volcarse en las cosas (*Unsachlichkeit*)<sup>56</sup> y la falta de responsabilidad, que con frecuencia es idéntica a aquélla, aunque no siempre. La vanidad, esa

---

<sup>55</sup> La traducción en los *Escritos Políticos II* de José Aricó de esta oración es la siguiente:

“El pecado contra el ‘espíritu santo’ de su profesión comienza en el momento en que esta ansia de poder deja de ser *positiva*, deja de estar exclusivamente al servicio de la ‘causa’ para convertirse en una pura embriaguez personal.” (Weber, 1982b, p. 350)

<sup>56</sup> La traducción de Aricó de este término en alemán es “falta de objetividad” (Weber, 1982b, p. 350).

necesidad de ponerse a sí mismo en el primer plano lo más visiblemente posible, es lo que con mayor fuerza conduce al político a la tentación de cometer uno de estos dos pecados, o los dos. (Weber, 2007, p. 136)

¿Cómo plantea Weber estas tres mismas cualidades del carácter, necesarias para el ejercicio profesional de la actividad política, para el caso del trabajo científico o académico? Ya hemos tocado tangencialmente la cuestión de que para Weber es fundamental que el científico profesional asuma la responsabilidad por lo que afirma sobre la base de una autoridad construida en la evidencia empírica de los resultados de sus investigaciones, su erudición, y su capacidad didáctica. Pero nunca debe querer autorizar sus opiniones o preferencias personales sobre la base del método del conocimiento científico. De hacerlo, además de estar abusando de su autoridad como profesor –porque la relación asimétrica natural que existe entre él y el alumnado lo dejaría en una posición poco criticable y cuestionable–, estaría cometiendo ese otro “pecado” que va en contra de la promoción de una ética profesional en el trabajo del científico: emitir juicios de valor. ¿Qué puede aportar, sin embargo, la ciencia a la vida colectiva, particularmente a la vida política? La responsabilidad del científico respecto de la vida política descansa en el aporte que éste puede hacer para la elaboración correcta, desde el punto de vista de la racionalidad instrumental, del diagnóstico y el cálculo de las consecuencias de las decisiones que el político debe tomar. Pero esta responsabilidad del científico por el trabajo de construcción y transmisión del tipo de conocimiento de la realidad que la ciencia puede aportar nunca puede llegar a explicar o justificar del todo la responsabilidad por la toma de decisiones que recae en el político profesional.

Forma parte de la capacidad para asumir con responsabilidad el lugar de autoridad desde el cual habla el científico profesional el hecho de que sepa discriminar entre las preguntas que puede responder, y garantizar su veracidad sobre la base del método científico; de aquellas que necesariamente no puede, y nunca podrá responder –por ejemplo, decirnos cómo debemos vivir, qué debemos hacer, cuál es el sentido de la vida, etc. Puede verse que nuevamente la responsabilidad depende de la capacidad del profesional para establecer una distancia crítica con las cosas y los otros, pero, antes que nada, consigo mismo. El papel de un académico o un científico en la clase o el laboratorio no se confunde con el rol del político en la esfera pública, ni con el del profeta en la comunidad religiosa. Debe mantener con ambos una saludable distancia, abandonar la pretensión de autorizar lo que afirma del mismo modo que aquéllos. La



garantía del saber científico es distinta de la que sostiene la fe en un político o en un profeta. Sin dejar de ser la ciencia una otra forma de fe, el conocimiento científico garantiza su saber en el concepto y en el experimento racional. Weber identifica también en el trabajo profesional del científico la necesidad de encararlo como algo que se persigue con ardiente pasión, pero sin dejar de establecer una distancia crítica y autocrítica. La distancia nuevamente está relacionada con la necesidad de cultivar cierto espíritu de humildad. Dado que muchas veces el trabajo de años de los científicos termina en resultados que decepcionan o que no son los esperados. En el camino de la ciencia moderna, caracterizada además por un grado de especialización muy elevado, es más frecuente alcanzar el error que la certeza. El científico profesional, mucho más el que se dedica al estudio de las ciencias de la cultura, no debe hablar desde el lugar de la enunciación del político pero *tampoco* desde el lugar del profeta. Las previsiones y los resultados de la ciencia son siempre parciales, limitados, modestos y están condenados a ser superados por otros en el futuro. Y, sin embargo, la vanidad es aquí muy frecuente y supone un cierto obstáculo para la profesionalización de la actividad científica. Como lo indica el autor, en los círculos académicos e intelectuales la vanidad es una suerte de “enfermedad profesional” (Weber, 2007, p. 136). No obstante, en este ámbito no deja de ser una cualidad negativa menos tóxica y más inofensiva en comparación con la relevancia que tiene para el mal desarrollo de la actividad política.

En ambas conferencias están presentes estas cualidades internas, que favorecen el espíritu profesional o el despliegue de la vocación, y Weber las asocia además con el indicador de una cierta madurez necesaria para el desarrollo de ambos trabajos. No hace con ellas una ontología del ser profesional, sino un termómetro con el cual medir la madurez que un hombre o mujer tendrían o no para dedicarse profesionalmente a ambas actividades. Weber aclara en ambas conferencias que la madurez no tiene nada que ver con los años<sup>57</sup>, sino con la capacidad para estar a la altura de la responsabilización respecto de la causa que uno asume y persigue con ferviente pasión a la hora de dedicarse profesionalmente a las actividades política y científica. Porque la madurez para ejercer estas profesiones no depende solamente de la presencia en el carácter de estas cualidades internas, sino de “saber actuarlas” o volcarlas en el actuar cotidiano del trabajo que ellas suponen. La vocación del científico y del político implica un llamado

---

<sup>57</sup> Menciona una misma frase significativa en ambas conferencias, “el demonio es viejo, hazte viejo para entenderlo”, justamente como un puntapié para pensar la idea de madurez para el ejercicio de la profesión (en oposición a lo que sería una posición todavía infantilizada).

interior que necesariamente tiene que poder plasmarse en el trabajo diario, y de eso depende justamente la madurez para ejercer esos trabajos de manera profesional. En el caso de la actividad científica, la madurez profesional pasa básicamente por entender y poder soportar, como sostiene Tolstoi, que la ciencia no puede responder a las únicas preguntas que tienen sentido para el hombre: qué debemos hacer, cómo debemos vivir (Weber, 2007, p. 68).

¿Qué significa la ciencia para estos hombres en el umbral de la época moderna? Para los experimentadores en el terreno del arte del estilo de Leonardo y para los innovadores musicales significaba el camino hacia el arte *verdadero*, y esto quería decir hacia la verdadera *naturaleza* [...] El trabajo científico de entonces, influido (indirectamente) por el protestantismo y el puritanismo, consideraba como su tarea propia ser el camino hacia Dios [...] ¿Y hoy? ¿Quién cree actualmente, excepto algunos niños grandes, que los conocimientos de la astronomía o de la biología o de la física o de la química pueden enseñarnos algo sobre el *sentido* del mundo o algo sobre por qué camino podría descubrirse semejante ‘sentido’, si es que existe? ¿Si es que algo logran, esos conocimientos son apropiados para matar de raíz la fe en que existe algo así como un ‘sentido’ del mundo! [...] Lo único que puede comprenderse [científicamente] es *qué* sea lo divino para un sistema u otro o dentro de un sistema u otro, pero con ese punto se termina toda la explicación que pueda dar un profesor en un aula, aunque no se haya terminado con ello el enorme problema *de la vida* que ahí se encierra. En este problema son otros poderes distintos a la cátedra los que tiene la palabra [...] El error estriba en buscar en el profesor algo diferente a lo que tienen delante de sí, en buscar un *líder* y no un *maestro* [...] Nosotros podemos obligar al individuo, o al menos ayudarlo, si es que entendemos de lo nuestro –lo cual hay que dar aquí por supuesto–, a *que haga examen de conciencia sobre el sentido último de sus propias acciones*. Y esto me parece que no es poco, incluso para la vida personal. Si un profesor logra esto, yo estoy tentado de decir que ese profesor está sirviendo a un poder ‘moral’, al deber de crear claridad y sentido de la responsabilidad, y creo que será capaz para esta aportación cuanto más a conciencia evite por su parte el querer imponerles o sugerirles a los oyentes una determinada postura. (Weber, 2007, pp. 66-78)

La madurez política desde la perspectiva weberiana también pasa por tener en claro el tipo de pérdida que está en juego en ese trabajo. Quien quiera dedicarse a la política de manera profesional debe saber que la política es lucha por el poder, y que la lucha por el poder supone la violencia física, por lo tanto, que la política no conduce a la salvación. De la misma manera que el alumno no debe buscar en el profesor la guía o el consejo calificado de un líder, el político no debe pretender buscar en su profesión el camino de la redención del alma. La madurez política pasa por asumir la responsabilidad de ese poder al que aspira o controla, de las decisiones y las consecuencias del manejo de ese poder, y ponerla por encima de sus convicciones más íntimas si fuera el caso. No se trata de renunciar a las pasiones ni a la causa, por el

contrario, se trata de no transformar las propias convicciones en dogmas que valen ciegamente para cualquier tiempo, lugar y circunstancia, e independientemente de las consecuencias que su aplicación generaría en el manejo del poder político.

Es cierto que la política se hace con la cabeza, pero en modo alguno *solamente* con ella. En esto tienen toda la razón quienes defienden la ética de la convicción. Nadie puede, sin embargo, prescribir si *hay que* obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra. Lo único que puedo decirles es que cuando en estos tiempos de excitación que ustedes no creen ‘estéril’ (la excitación no es ni esencialmente ni siempre una pasión auténtica) veo aparecer *súbitamente* a los políticos de convicción en medio del desorden gritando: ‘el mundo es estúpido y abyecto, pero yo no; la responsabilidad por las consecuencias no me corresponde a mí, sino a los otros para quienes yo trabajo y cuya estupidez o cuya abyección yo extirparé’, lo primero que hago es cuestionar *la solidez interior* que existe tras esta ética de la convicción [...] Es, por el contrario, infinitamente conmovedora la actitud de un hombre *maduro* (de pocos o muchos años, eso no importa), que siente realmente y con toda su alma esta responsabilidad por las consecuencias y actúa conforme a una ética de la responsabilidad, y que al llegar a un cierto momento dice: ‘no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo’. Esto sí es algo auténticamente humano y esto sí cala hondo. Esta situación *puede*, en efecto, presentársenos en cualquier momento a *cualquiera* de nosotros que no esté muerto interiormente. Desde este punto de vista la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de concurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que *puede* tener ‘vocación política’ (Weber, 1982b, p. 362)

El “hombre auténtico” que *puede* tener vocación para la política es el que puede asumir con responsabilidad y grandeza el manejo del poder porque sabe auto-limitarse, es capaz de decirse a sí mismo “hasta acá llegué, en el contexto actual no puedo hacer más nada”. El “hombre auténtico” que *puede* tener vocación para la política es un hombre común que no niega sus propias limitaciones, es más, es inclusive capaz de identificar que sus propias convicciones son al mismo tiempo el lugar desde donde parten esas mismas limitaciones suyas. Esta forma de asumir las propias convicciones, haciéndose uno mismo cargo de ellas a título personal, es una forma muy diferente de la que plantea la justificación ética universalista de la racionalidad valorativa. El “hombre auténtico” es el que no reniega de la estupidez e irracionalidad del mundo, o bien poniéndose por encima de manera pedante, o bien renunciando a intervenir en él por ser algo que no merece la pena por no estar a su altura. Por el contrario, es aquel que *aun* reconociendo sus propias limitaciones y la irracionalidad del mundo decide intentar modificarlo a través de la actividad política. “Sólo quien frente a todo esto es capaz de

responder con un ‘sin embargo’; sólo un hombre construido de esta forma tiene ‘vocación’ para la política” (Weber, 1982b, p. 364).

## CONCLUSIONES

Es hora de concluir este trabajo, y para eso vamos a retomar los principales puntos hermenéuticos que hemos articulado con el fin de entender el diagnóstico de la modernidad de Max Weber, tanto en su fundamentación teórico-metodológica, como en las consecuencias prácticas que ese desarrollo histórico ejerce sobre la constitución subjetiva del hombre occidental. Comenzando por lo último, podemos ver que el diagnóstico de la modernidad de Weber es un diagnóstico *sociológico* sobre las principales características actuales del hombre occidental moderno, y sobre el destino que ellas anticipan, que inciden en la orientación de su comportamiento social. Es decir, es un diagnóstico que busca entender la modernidad como resultado o punto de llegada de un proceso histórico vinculado no solo con las transformaciones del capitalismo o las instituciones políticas, sino también con ciertos cambios operados sobre las grandes coordenadas simbólicas con las cuales la cultura occidental establecía el sentido hegemónico de la condición humana.

Si pensamos la modernidad en términos de ciertos cambios operados sobre las grandes coordenadas simbólicas necesarias para forjar el significado de la condición humana, estamos diciendo que el diagnóstico de Weber se refiere a la forma específica en que la cultura occidental modela la subjetividad en la modernidad. Por su parte, hemos visto también que cuando hablamos de la constitución subjetiva del hombre “occidental” hay que tener en cuenta que el diagnóstico de Weber se refiere a ciertos cambios simbólicos relevantes operados fundamentalmente dentro del cristianismo (incluyendo su pasado judío). “Occidente” es de esta manera un concepto sociológico, y no uno geográfico o estrictamente historiográfico. En el estudio de Weber sobre las religiones universales pudimos ver que existieron al menos tres grandes procesos de racionalización de largo alcance representados por las religiones predominantes en la China, la India y el Occidente. Estos tres grandes procesos de racionalización de largo alcance representarían tres grandes modulaciones típicas de tramitación y superación de los complejos anímicos del Edipo y la castración que dan lugar a un desarrollo cultural atravesado por los avatares del superyó. Esto sería equivalente a decir que los tres grandes procesos de racionalización estudiados por Weber establecen tres modos distintos de la relación arquetípica con el padre, es decir, de la relación del ser hablante con la autoridad, el sentido del deber, la dignidad y el sentimiento de culpabilidad constitutivas de su condición humana.

Ahora bien, por la propia historia del largo proceso de racionalización que en parte conduce al surgimiento de la modernidad occidental –lo que vimos principalmente en los capítulos 1 y 2–, el sentido de la condición humana articulado desde la racionalidad occidental que llega a la modernidad está referido a un yo individual capaz de asumir la responsabilidad y cierta libertad para elegir su propio destino. Pero tanto la responsabilidad como la libertad que caracterizan al hombre occidental moderno son ideas de valor, es decir, sentidos prácticos para la acción que valen subjetivamente. Por su parte, hemos visto en el capítulo 3 que la racionalidad occidental con la que es articulado este sentido de la responsabilidad y la libertad individual del hombre moderno está en parte determinada por los avatares histórico-evolutivos del superyó cultural. Eso significa que la racionalidad occidental es una racionalidad específica porque arquetípicamente establece una relación con el padre que también es específica. Esto se refleja fundamentalmente en la relación igualmente arquetípica que el hombre occidental establece con la autoridad y con los ideales que hace valer culturalmente, pero también, y sobre todo, con el sentimiento de culpabilidad que lo caracteriza.

Los cambios operados sobre las grandes coordenadas simbólicas que establecen el significado de la condición humana de la modernidad occidental, especialmente influenciada por la ética protestante, habrían favorecido el desarrollo de las características espirituales y mentales necesarias para el desarrollo del capitalismo industrial y de la sociedad burguesa. Esos cambios de los que hablamos están fundamentalmente relacionados con transformaciones significativas de largo alcance sobre las principales ideas de valor que condicionan las imágenes del mundo, el hombre y Dios con las cuales el ser humano –al menos desde los tiempos más antiguos que dan inicio a la historia de las grandes religiones universales– establece el sentido de realidad y de la pertenencia. Weber encontró un operador simbólico fundamental para entender el significado moderno de esta capacidad individual para la responsabilidad y la libertad, características de la condición humana del hombre occidental moderno, en la idea de valor elevada a ideal cultural del hombre profesional de raíz calvinista puritana. Y fue justamente la eficacia simbólica de este operador una condición histórica necesaria para el despliegue de toda una forma de significar la conducta práctica que organiza la vida diaria que es afín o que promueve el espíritu o la mentalidad necesaria para atender las condiciones de desarrollo del trabajo y la acumulación características del capitalismo industrial y la sociedad burguesa.

De manera que podemos ver que la racionalización de largo alcance de la idea de hombre, mundo, Dios, y de las relaciones simbólicas recíprocas, operada inicialmente en el ámbito religioso a través del conflicto entre mérito y destino de las teodiceas, tiene que ver con algún *cambio de sentido* significativo para la constitución de la subjetividad. Proceso de racionalización significa en este punto la historia del cambio de sentido de las principales ideas de valor con las cuales se define el sentido de la condición humana dentro de cada una de las grandes civilizaciones influenciadas por las mencionadas religiones universales de salvación. En el marco de la esfera económica, en Occidente el ideal cultural cristiano tradicionalista que comandaba en la dinámica social condenaba la especulación y la acumulación de riqueza, promovía el precio justo y el trabajo estrictamente necesario para el mantenimiento de la vida diaria. Era por su parte un ideal absolutamente compatible con ese otro ideal importante para la organización religiosa de la vida en comunidad dentro del cristianismo: el ideal de fraternidad. El estudio de Weber nos permite ver que este antiguo ideal cultural del mundo económico fue gradualmente sustituido por el ideal moderno del hombre profesional, que promovía la acumulación y el trabajo incesante como modos de dignificación ética y de adquisición de cierta seguridad y control sobre la incerteza acerca del propio destino. El costo de esa transformación dentro del cristianismo fue la paulatina depreciación del ideal de fraternidad. El cual fue progresivamente sustituido por un ideal de hombre profesional que en la práctica acabaría promoviendo un tipo de individualismo que es afín a las condiciones de productividad del capitalismo de la fase industrial. Weber encontró una variable sociológica explicativa para esta transformación histórica dentro del ámbito religioso, pero además ensayó algunas de sus consecuencias significativas más relevantes. Ellas están vinculadas fundamentalmente con la transformación del sentido de la libertad y la responsabilidad individual.

La conclusión del diagnóstico de la modernidad de Weber nos enfrenta a una gran paradoja, que todavía hoy en día consigue interpelar nuestra realidad actual. Por un lado, el camino de la racionalización occidental iniciado en el ámbito religioso habría acabado por debilitar el poder de la autoridad tradicional, y favorecido el desarrollo de una racionalidad instrumental impersonal a partir de la cual se daría la constitución, organización y dinámica de las instituciones políticas, sociales y económicas más importantes. Esto habría favorecido entre otras cosas el desarrollo de la ciencia y la técnica modernas. Y esa era una de las principales ventajas que se derivaban del abandono del pensamiento tradicionalista. En el plano de la subjetividad este desarrollo

que desemboca en la modernidad habría contribuido para la articulación simbólica de una imagen de la condición humana como siendo la condición de un individuo capaz de responsabilidad y libertad sobre sí, el mundo y el futuro. El punto más relevante del diagnóstico weberiano es justamente este nuevo sentido de la libertad y de la responsabilidad que se corresponden con esta idea o imagen de hombre moderno profesional, que en parte resultan del proceso de racionalización occidental de largo alcance. El análisis de Weber de este contrapunto de cualidades humanas libertad-responsabilidad, y de la paradoja que supone, lo podemos capturar muy claramente en su sociología política. Por un lado, el Estado jurídico de derecho y su administración cada vez más burocratizada se asentaban sobre la base de una idea de personalidad jurídica impersonal y una legislación imparcial que asimismo presuponían una idea de hombre significado como un individuo libre capacitado para hacerse cargo de sí mismo y de sus actos. Pero, por otro lado, si la idea de valor de la libertad individual elevada a ideal cultural no fomentaba igualmente en la práctica un sentido fuerte de responsabilidad, esta forma de entender la libertad ante todo contribuía para el despliegue de una sociedad infantilizada (en el peor de los sentidos), en donde cada cual se sentiría en el derecho de poder hacer lo que quiere desentendiéndose de las consecuencia o los efectos de sus acciones. Es la tragedia del triunfo de la ética de las puras convicciones sobre la ética de la responsabilidad. Es una tragedia que se conecta con ese estado arcaico que hace obstáculo para el desarrollo del sentido de la realidad que mencionamos cuando analizamos los textos freudianos: la imposición de un narcisismo que promueve un sentido de la realidad basado en la omnipotencia de los pensamientos. Hoy en día esta consecuencia indirecta o no deseada que heredamos de la modernidad, que incidiría en la determinación de la forma hegemónica de constitución de la subjetividad en nuestra actualidad, la podemos graficar con la imagen del encierro del hombre en la carcasa o caparazón de su propio narcisismo. Y es justamente este tipo de encierro el que contribuye a la atomización de la sociedad y a la prevalencia del individualismo característico del capitalismo occidental, y lo que al mismo tiempo explica las dificultades del orden simbólico para establecer y fijar lazos sociales significativos duraderos.

En relación con la fundamentación teórico-metodológica propiamente sociológica de su diagnóstico pudimos ver que la operación de cambio de sentido de las principales ideas de valor que circunscriben el recorte del objeto de estudio de la ética económica es el primer paso de comprensión sociológica. En el capítulo 4 pudimos



desplegar unos argumentos que nos permitieron sostener que la sociología comprensiva de Weber tiene un fundamento teórico-epistemológico discursivo. El mismo se encontraría en “estado bruto” en la definición de la acción social, célula conceptual básica de su edificio teórico global. Repasamos la diferencia entre juicios de valor o valoraciones, y las ideas de valor o valores que son el material del análisis de comprensión sociológica inicial. Pudimos ver claramente que las ideas de valor importan porque contienen la fundamentación significativa empírica necesaria para establecer la motivación subjetiva concreta que habilita en la práctica la conducta de los actores sociales. Sostuvimos que con el término “idea de valor” o “valor” Weber se refiere a lo que posteriormente nominó sin vacilar “sentido” o “significado”. De manera que para el investigador el valor heurístico de los valores o las ideas de valor que fundamentan la acción social es puramente lógico y no axiológico. Por otro lado, también en el capítulo 4 repasamos la forma en la que Weber define el instrumento metodológico del tipo ideal. Y afirmamos que si tomamos en cuenta la noción de acción social podemos ver que la tipología de la acción social propuesta por él no apunta a la clasificación de las acciones “exteriores”, sino a establecer diferentes *modos* de justificarlas significativamente. De esta manera el tipo ideal puede auxiliar al investigador a clasificar conceptualmente las distintas acciones y relaciones sociales porque consigue estandarizar exageradamente cuatro modos básicos de justificación significativa predominantes en el comportamiento social. Pero igualmente vimos que este trabajo de organización conceptual no es el fin, sino el medio de la investigación. Es el instrumento metodológico con el cual debemos luego analizar el sentido concreto, y el cambio de sentido operado a lo largo del tiempo, de aquellos significantes fundamentales a través de los cuales se organizan los contenidos de las propias ideas de valor, valores o significados vinculados con la representación de los fenómenos o eventos sociales que sea que estemos queriendo analizar de manera científica. Analizando el papel que cumple la palabra alemana *Beruf* en el diagnóstico weberiano de la modernidad pudimos notar esta diferencia teórica y metodológica entre conceptos y significantes. Finalmente, en el último capítulo trazamos un camino de lectura e indagación de las categorías sociológicas fundamentales que nos permitió identificar una serie de conceptos y relaciones conceptuales al interior de su sociología comprensiva que son clave para circunscribir la sociología política o del poder. Propusimos pensar la política en tres niveles de análisis diferentes: como acción social, como forma de la dominación legítima, y como actividad profesional. Comenzando por

el final, la política como actividad profesional vincula la tarea política con una connotación significativa que necesariamente comienza con el advenimiento de la modernidad. Dependiendo de la posición adoptada por parte del político profesional frente a los valores que hacen al orden legítimo, y frente a la creencia que fundamenta la legitimidad de la dominación, pudimos ver que el manejo del poder político del Estado puede estar al servicio de políticos profesionales muy distintos. Típico-idealmente el político profesional puede ser un político sin vocación, gerente y burócrata del poder; puede ser un político abocado a la transformación de la sociedad a través de la sola influencia sobre las instituciones, es decir, un político que circunscribe su labor a la administración de la dominación; o puede ser además un político con verdadera vocación para la conducción y el liderazgo. Evidentemente que la política profesional desde la modernidad supone estas tres variaciones, y en la realidad suelen hallarse entremezcladas. Weber en su época estaba especialmente interesado en pensar cuáles serían los mecanismos institucionales que favorecerían la emergencia de un tipo de político cada vez más difícil de encontrar en la realidad histórica de Alemania: el hombre apto para ejercer el liderazgo político, que para Weber era un liderazgo de tipo carismático. Por su parte, tomar a la política como alguna de las formas de la tipología de la dominación nos permitió remitir los principales temas y problemas de la política fundamentalmente a la relación entre la autoridad y la administración, y al uso o la amenaza con el monopolístico poder coercitivo del Estado. Aquí ya estaríamos pasando evidentemente a un nivel mayor de estructuración, organización y estabilización de las relaciones de mando y obediencia simplemente porque ahora la última garantía para obtener la obediencia es el mismísimo poder legítimo de la violencia. Hemos visto entonces que la dominación es política únicamente cuando el dominador, además de apoyarse en las razones que hacen a la creencia en el tipo de legitimidad que sea la que caracteriza la relación de mando y obediencia, puede legítimamente forzar la obligación con el uso o con la amenaza del medio coercitivo. Por último, pensar la política en el plano micro de la acción social nos llevó a afirmar que puede decirse que existe acción política allí donde se verifica una motivación significativa subjetiva de la acción social basada en la intención de cuestionar o impugnar la legitimidad del orden (ya sea convención o derecho), o bien la creencia que fundamenta la legitimidad de la dominación. De esta forma la sociología del poder de Weber puede abarcar a un conjunto de acciones y relaciones sociales más vasto que el obtenido de la definición de

política cuando articulada con el tipo de poder de mando estructurado e institucionalizado en el Estado.

En este trabajo hemos desplegado una lectura del diagnóstico de la modernidad de Weber analizando no solo el tema de la constitución subjetiva del hombre occidental, y el principal problema que surge con el advenimiento de la modernidad vinculado con ciertos cambios operados sobre las coordenadas simbólicas que definen el sentido de la libertad y la responsabilidad individual, sino también su fundamentación teórica y metodológica. El fin último de todo ese desarrollo es poder seguir sirviéndonos del pensamiento de Max Weber para hacer sociología, es decir, investigación empírica.

## Bibliografía principal de Max Weber

WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Edición crítica a cargo de Francisco Gil Villegas. Buenos Aires: FCE, 2011.

\_\_\_\_\_. *La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo*. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2012a.

\_\_\_\_\_. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1999.

\_\_\_\_\_. *The methodology of social sciences*. Illinois: The free press, 1949.

\_\_\_\_\_. *Political writings*. Cambridge: Cambridge texts in the history of political thought, 1994a.

\_\_\_\_\_. *On charisma and institutional building*. Chicago: The university on Chicago press, 1968.

\_\_\_\_\_. *The vocation lectures. Science as a vocation. Politics as a vocation*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Conceitos sociológicos fundamentais*. Covilhã: Luso sofia press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade (volumen II)*. São Paulo: Editora UnB, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Economia e sociedade (volume I)*. São Paulo: Editora UnB, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Conceptos sociológicos fundamentales*. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2006.

\_\_\_\_\_. *La "superación" de la concepción materialista de la historia. Crítica a Stammler*. Barcelona: Gedisa, 2014b.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos I*. Edición a cargo de José Aricó. México: Folios, 1982a.

\_\_\_\_\_. *Escritos políticos II*. Edición a cargo de José Aricó. México: Folios Ediciones, 1982b.

\_\_\_\_\_. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 2012c.

\_\_\_\_\_. *Fundamentos sociales de la decadencia de la cultura antigua*. Oviedo: Cuadernos de pensamiento, 2009.

- \_\_\_\_\_. *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Austral, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Sociología de la religión*. Edición de Enrique Gavilán. España: Akal, 2012d.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión I*. España: Taurus, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión II*. España: Taurus, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre sociología de la religión III*. España: Taurus, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Argentina: Amorrortu, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Martínez Roca, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos de sociología contemporánea I*. Barcelona: Planeta de Agostini, 1985a.
- \_\_\_\_\_. *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. España: Tecnos, 1985b.
- \_\_\_\_\_. *Economía y sociedad*. Edición a cargo de Francisco Gil Villegas. México: Fondo de Cultura Económica, [1944] 2014a.
- \_\_\_\_\_. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. España: FCE, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Economy and society*. Edición a cargo de Keith Tribe. Estados Unidos de Norteamérica: Harvard University Press, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Sociología del trabajo industrial*. Madrid: Trotta, 1994c.
- \_\_\_\_\_. *Los fundamentos racionales y sociológicos de la música*. Madrid: Tecnos, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Edusp, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Para uma sociología de la prensa”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, número 57/1992, pp. 251- 259.
- \_\_\_\_\_. *The theory of social and economic organization*. Edición de Talcott Parsons. New York: Oxford University Press, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Max Weber: Readings and Commentary on Modernity*. Edición de Stephan Kalberg. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Max Weber: selections in translation*. Edición a cargo de Runciman. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *The history of Commercial Partnership in the Middle Ages*. Oxford: Rowman&Littlefield Publisher, 2003.

\_\_\_\_\_. *História agrária romana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Historia agraria romana*. Madrid: Akal, 2008b.

### **Bibliografía secundaria especializada en Max Weber**

**BAEHR, P.** “The "Iron Cage" and the "Shell as Hard as Steel": Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” en *History and Theory*, May, 2001, Vol. 40, No. 2 (May, 2001), pp. 153-169.

**BENDIX, R.** *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu, 1960.

**COHN, G.** *Crítica e resignação. Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Weber, Frankfurt. Teoria e pensamento social I*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

**GIL VILLEGAS, F.** *Max Weber y la guerra académica de los cien años. Historia de las ciencias sociales del siglo XX. La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-1922)*. México: FCE, 2015 (primera versión electrónica).

\_\_\_\_\_. “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber” en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, vol. 3, número 119, 1985.

\_\_\_\_\_. “Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas” en *Revista estudios sociológicos de El Colegio de México*, Jan. - Apr., 2005, Vol. 23, No. 67 (Jan. - Apr., 2005), pp. 3-41.

**FRANZÉ, J.** *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*. Madrid: Catarata, 2004.

**HANKE, E.** “A obra completa de Max Weber – MWG. Um retrato”. *Revista Tempo Social*, vol 24, número 1, pp. 99-118, 2012.

**HENNIS, W.** “El problema central de Max Weber”, en *Revista de estudios políticos* (Nueva Época). España, Número 33, mayo-junio de 1983.

\_\_\_\_\_. *Max Weber: Essays in reconstruction*. London: Allen&Unwin, 1988.

**HOLTON, J; TURNER, B.** *Max Weber on economy and society*. Londres: Routledge, 1989.

**LÖWITH, K.** *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona, Gedisa, 2007.

**MOMMSEN, W.** *The age of capitalism and bureaucracy. Perspectives on the political sociology of Max Weber.* Nueva York: Berghahn books, 2021.

**MORCILLO LAÍZ, Á.** “Un vocabulario para la modernidad. Crítica a la interpretación de Max Weber por sus primeros traductores al español”. *Revista Estudios Sociológicos* XXXII: número 96, 2014.

\_\_\_\_\_. “Aviso a los navegantes. La traducción al español de "Economía y sociedad" de Max Weber”. *Revista Estudios Sociológicos* XXX: número 90, Septiembre-Diciembre de 2012.

\_\_\_\_\_; **WEISZ.** *Max Weber en Iberoamérica:* México: FCE, 2016.

**PARSONS, T.** “Introduction” a Max Weber *The sociology of religion.* Inglaterra: Methuen & Co. Ltd., 1965.

**PIEDRAS MONROY, P.** *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales.* Madrid: Akal, 2004.

**PIERUCCI, A.** *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber.* São Paulo: Editora 34, 2013.

**PISSARDO, C.** *Angústia e capitalismo em A ética protestante.* Tesis de doctorado defendida en el Departamento de Sociología de la USP, 2018. En internet: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-29062018-114945/pt-br.php>

**PORTANTIERO, J. C.** *Los usos de Gramsci.* Buenos Aires: Folios, 1981.

**RADKAU, J.** *Max Weber. La pasión del pensamiento.* México: FCE, 2011.

**SCAFF, L.** *Fleeing the iron cage. Culture, politics and modernity in the thought of Max Weber.* Londres: California Press, 1989.

**SCHLUCHTER, W.** *Acción, orden y cultura.* Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber. Buenos Aires: Prometeo, 2008.

\_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo. Seis estudos sobre Max Weber.* Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.

\_\_\_\_\_. *Paradoxos da modernidade.* Cultura e conduta na teoria de Max Weber. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

\_\_\_\_\_. *The rise of Western Rationalism.* London: University of California Press, 1981.

\_\_\_\_\_. “Ação, ordem e cultura: fundamentos de um programa de pesquisa weberiano” en *Revista Política e Sociedade*, vol. 19, número 45, 2020.

\_\_\_\_\_. “The Approach of Max Weber's Sociology of Religion as Exemplified in His Study of Ancient Judaism” en *Archives de sciences sociales des religions*, Jul. -

Sep., 2004, 49e Année, No. 127, Max Weber, *La Religion et la Construction du Social* (Jul. - Sep., 2004), pp. 33-56.

\_\_\_\_\_. *Rationalism, religion and domination. A weberian perspective.* Inglaterra: University of California Press, 1989.

\_\_\_\_\_; **ROTH, G.** *Max Weber's vision of history. Ethics and methods.* Inglaterra: University of California Press, 1979.

**SCHROEDER, R.** *Max Weber and the Sociology of culture.* Londres: SAGE, 1992.

**SELL, C. E.** *Max Weber e a racionalização da vida.* Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

**STRONG, TRACY B.** “Weber and Freud: Vocation and Self-Acknowledgement” en *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, Autumn, 1985, Vol. 10, No. 4 (Autumn, 1985), pp. 391-409.

**TRIBE, K.** “Talcott Parsons as translator of Max Weber's basic sociological categories”. *Journal History of European Ideas*, number 33, pp. 212–233, 2007.

**VILLACAÑAS, J.L.** “*Beruf, Dasein y Ethik.* Un análisis de los textos de la polémica sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber” en *Revista LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 2010, Vol. 43, pp. 145-162.

\_\_\_\_\_. “El programa científico de Weber y su sentido hoy” en *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* N°4, julio-diciembre, 2010a.

\_\_\_\_\_. “Historia de los conceptos y responsabilidad política: un ensayo de contextualización” en revista *Res pública*, 1, año 1998, pp. 141-174.

\_\_\_\_\_. “Ethos y economía: Weber y Foucault sobre la memoria de Europa” en *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía*, n° 51, 2010b, 25-46.

\_\_\_\_\_. “¿Ofrece hoy Max Weber el vocabulario para la modernidad? Reflexiones sobre el destino de la legitimidad bajo el capitalismo” en *Revista de Teoria da História da Universidade de Goiás*, Volume 16, Número 2, Dezembro/2016.

**WEBER, MARIANE.** *Biografía de Max Weber.* México: FCE, 1995.

**WEISZ, E.** “Los procesos de secularización y pos-secularización a la luz de la sociología weberiana de la racionalización”. *Política y sociedad: revista de sociología política*, v. 16 n. 36, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2017v16n36p97>

## **Bibliografía secundaria**

**ADORNO, T.; HORKHEIMER, M.** *Dialéctica de la ilustración.* Madrid: Tortta, 1998.



**ANDERSON, P.** *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Porto Alegre: Afrontamento, 1976.

**ASOCIACIÓN MUNDIAL DE PSICOANÁLISIS.** *A orden simbólica no século XXI não é mais o que era. Quais consequências para o tratamento?* Rio de Janeiro: Subversos, 2013.

**EVANS, D.** *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Londres: Routledge, 1996.

**FREUD, S.** *Obras completas XVIII. Más allá del principio del placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. Madrid: Amorrortu, 1984.

\_\_\_\_\_. *Obras completas XIV. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos de metapsicología y otras obras (1914-1916)*. Madrid: Amorrortu, 1984a.

\_\_\_\_\_. *Obras completas XIX. El yo y el ello (1923-1925)*. Madrid: Amorrortu, 1984b.

\_\_\_\_\_. *Obras completas II. Estudios sobre la histeria y otras obras (1893-1895)*. Madrid: Amorrortu, 1985.

\_\_\_\_\_. *Obras completas XIII. Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. Madrid: Amorrortu, 1986.

\_\_\_\_\_. *Obras completas III. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. Madrid: Amorrortu, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Obras completas XXI. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Madrid: Amorrortu, 1986b.

\_\_\_\_\_. *Obras completas XXIII. Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939)*. Madrid: Amorrortu, 1986c.

**HABERMAS, J.** *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus humanidades, 1987a.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus humanidades, 1987b.

**HORKHEIMER, M.** *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Edición Sur, 1973.

**LACLAU, E.** *Política e ideologia na teoria marxista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

\_\_\_\_\_. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

\_\_\_\_\_. ; **MOUFFE, C.** *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2004.

**MOUFFE, C.** *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

\_\_\_\_\_. **(org.)**. *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.

\_\_\_\_\_. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

**LUKÁCS, G.** *El asalto a la razón*. México: FCE, 1959.

\_\_\_\_\_. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

**MARCOUSE, H.** *La sociedad industrial y el marxismo*. Buenos Aires: Editorial Quintaria, 1969.

**MARX, K.** *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

**MARX, C.; ENGELS, F.** *El manifiesto comunista*. Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericanos, 2007.

**RABINOVICH, N.** *Lágrimas de lo real. Un estudio sobre el goce*. Buenos Aires, Psicolibro, 2020.