

La *religionssoziologie* de Max Weber: claves para su interpretación

Eduardo Weisz*

Resumen: En el siguiente trabajo se analiza la sociología de la religión weberiana desde una perspectiva particular: la posibilidad de encontrar en ella una lógica metahistórica. Para ello, se analiza esta fundamental fracción de la obra weberiana de acuerdo a dos dimensiones. Por un lado, se muestra cómo los intereses de Weber al comenzar su investigación a comienzos del siglo están exclusivamente centrados en aportar a los orígenes de la sociedad moderna en Occidente, mientras que a partir de la segunda década del siglo señala haberse dedicado a otra cosa, a entender relaciones histórico-universales entre religión y sociedad, ampliando entonces geográfica y temporalmente su objeto. Por otro lado, se plantea una distinción entre aquellos escritos que dan cuenta de un interés idiográfico en las diferentes civilizaciones, y otros en los que, en cambio, sólo se intenta señalar aspectos típico-ideales sobre los procesos históricos y sobre el rol de la religión en éstos. Este análisis, sumado a indicios explícitos por parte del autor, permite pensar en una particular filosofía de la historia subyacente a sus concepciones, y asociada al problema de la racionalización.

Palabras-clave: Max Weber, sociología de la religión, racionalización, filosofía de la historia.

The *religionssoziologie* of Max Weber: keys for its interpretation

In this article the Weberian sociology of religion is being analyzed from a specific point of view: the possibility of finding in it a meta-historical logic. For this purpose, this fundamental part of his oeuvre is reviewed according to two dimensions. On one hand, it is pointed out that while his aim at the beginning of the century was exclusively related to the understanding of the origins of modern Western society, in the second decade he claimed to have been devoted to something different, to understand the universal-historic relations between society and religion, enlarging widely his scope in terms of time and space. On the other hand, a distinction is being made between his writings on religion with an idiographic interest in different civilizations, and others that are devoted to establish ideal-typical aspects of historic processes and on the role of religion in them. This analysis of Weber's sociology of religion, together with some explicit signs by the author, enables to think in a particular Philosophy of History that underlies his conceptions, related to the core subject of rationalization.

Key-words: Max Weber, sociology of religion, rationalization, philosophy of history.

* Doctorando en Ciencias Sociales, Docente en la Facultad de Ciencias Sociales - U.B.A. e Investigador en la Facultad de Filosofía y Letras - U.B.A. E-Mail: eduardoweisz@hotmail.com.ar

Introducción

El objetivo de este trabajo es discutir la fracción de la obra weberiana que se ocupa de las religiones, para poner de manifiesto aspectos subyacentes a la misma y que por diversas razones han sido poco atendidos. Incluso advertencias del propio autor, sobre todo en sus textos metodológicos, han trabado la aprehensión de esta particular sociología de la religión, una obra compleja e inconclusa que se desarrolló a lo largo de casi dos décadas. Para contribuir a la misma nos centraremos aquí en los diferentes momentos de la producción weberiana, así como en los distintos propósitos que la recorren.

Al presentar en 1904 el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, la revista de la cual comenzaba a hacerse cargo junto a Werner Sombart y Edgar Jaffé, Weber se refirió a la disciplina que se proponía exponer con el siguiente comentario:

“En la medida en que sigue *un* elemento específico de las manifestaciones culturales, el económico, en su significado cultural a través de los contextos culturales más diversos, aspira a ser una *interpretación* histórica bajo un punto de vista específico y brinda una visión parcial, un *trabajo preparatorio*, para el conocimiento histórico completo de la cultura”¹.

Este propósito está en total sintonía con lo que constituirá la sociología weberiana de la religión. Ésta puede leerse como una interpretación sobre la influencia de un aspecto cultural que, hasta la consolidación de la modernidad, resultó determinante en todas las civilizaciones: la ética de las religiones universales, en tanto que condicionamiento específico de la conducta de vida económica de los individuos sobre los que influye. En tanto que las religiones universales son definidas por este autor por su masividad², ese condicionamiento debe leerse como una visión parcial pero necesaria para la comprensión de las civilizaciones en los que se desarrollaron esos individuos: a esas religiones le cupo un importante papel en la conformación de sus conductas económicas.

Esto permite afirmar que Weber aborda la sociología de la religión de modo singular, desde una perspectiva específica, por lo cual, como observa Constans Seyfarth, se satisface con una comprensión muy general sobre el fenómeno religioso, sólo en tanto que un tipo de acción social³. De ahí que sus ensayos no se centran en las doctrinas de cada una de las religiones, las que no están sin embargo ausentes, sino que su mirada se dirige hacia el tipo de actitud –principalmente

¹ Weber, Max (2001a): p. 163 y ss.

² Cfr. Weber, Max (1988c): p. 238.

³ Cfr. Seyfarth, Constans (1980): p. 13.

económica- que esas religiones de hecho premian, aún cuando la regulación de la conducta económica esté completamente por fuera de sus propósitos doctrinarios.

Al profundizar en sus estudios sobre la relación entre protestantismo y capitalismo, antes y después de la publicación de sus célebres ensayos en 1904 y 1905, Weber había encontrado la influencia de la racionalidad sobre una variedad de órdenes sociales. Esto es lo que lo condujo a ampliar sus horizontes y a encontrar aspectos comunes en diferentes civilizaciones. Lo que intentaremos mostrar aquí es que en esa ampliación Weber llega explícitamente al interés por cuestiones universales –ajeno por lo tanto a una focalización excluyente en la modernidad occidental-, y que por esta vía puede incluso intuirse una filosofía de la historia singular, parcialmente ajena a los clásicos relatos metahistóricos que constituyen los hitos típicos de esta rama de la filosofía práctica.

Para nuestro trabajo nos apoyamos en las posiciones de Friedrich Tenbruck, quien más agudamente vislumbró los ejes que permiten pensar en una concepción filosófico-histórica en la obra weberiana. No obstante, y pese a su relevancia, sus observaciones son más bien indicios, claves para adentrarse en la lectura de los textos de Weber. No hay en Tenbruck un análisis sistemático de la sociología de la religión weberiana, ni parece haber estado éste entre sus objetivos. Tampoco creemos que haya profundizado en las implicancias de pensar a Weber en esta clave, sobre todo en lo que, a nuestro entender, es una consecuencia de la perspectiva weberiana sobre el devenir histórico: su mirada trágica sobre la modernidad. En efecto, aunque no podamos desarrollarlo acá, sí queremos dejar planteado que uno de los aspectos más relevantes que nuestra interpretación ilumina es la perspectiva weberiana sobre la sociedad moderna, sintetizada en la célebre expresión de la *jaula de hierro*⁴. A nuestro entender, esta trascendente –e inquietante- perspectiva weberiana es inescindible de la filosofía de la historia que subyace al autor. Aunque esto no ha sido en general tenido en cuenta, la *Gehäuse der Hörigkeit* del futuro: el encierro en la servidumbre que según Weber se cierne frente a nosotros, no puede ser entendido sino como la proyección de una filosofía de la historia cuyo motor, inevitablemente, nos conduce trágicamente en esa dirección.

Nos concentramos aquí, entonces, en exponer la pertinencia de nuestra lectura a partir de los propósitos implícitos y explícitos de los escritos de Weber en torno a la sociología de la religión.

⁴ Mantenemos aquí esta deformada traducción de la metáfora weberiana *stahlhartes Gehäuse*, pues desde Talcott Parsons, quien la inventó, ésta alcanzó una notoriedad que a nuestros fines justifica conservarla. Consideramos, sin embargo, que es ésta una traducción desafortunada por la cual el sociólogo norteamericano alteró en importantes aspectos el espíritu de la expresión weberiana.

El proyecto de la *religionssoziologie*

El primer escrito que sale a la luz de lo que podemos llamar la *Religionssoziologie* weberiana es de 1904. Se trata de la primera parte de lo que en 1920, editado para la *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GARS), será el ensayo "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", y que a partir de Parsons, en 1930, constituirá un libro. Pocos meses después de esa primera publicación, la segunda parte verá la luz. Ambas aparecieron en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, revista dirigida por Jaffé, Sombart y el propio Weber, a la que ya hicimos alusión. Es en el volumen 20 (pp. 1-54) y en el volumen 21 (pp. 1-110), aparecidos en noviembre de 1904 y junio de 1905 respectivamente, donde por primera vez, entonces, Weber publica algo relacionado a su interés en la relación entre el protestantismo y la conducta económica moderna.

No queremos hacer aquí un análisis acabado de este hito de la sociología weberiana, su obra de mayor circulación, pero sí necesitamos apuntar algunos aspectos⁵. En particular –y dada la tergiversación de que fue objeto durante décadas: ¿cuál era el objeto de Weber aquí? Podemos distinguir tres ejes distintos de su interés al publicar estos ensayos.

Un primer problema, el más explícito, es *histórico*, y persigue aportar a la comprensión del surgimiento de la modernidad. Como sabemos, Weber busca mostrar que hay una afinidad electiva entre el espíritu del capitalismo racional, moderno, y la ética económica del protestantismo ascético. Ésta condujo a que entre los seguidores de esta vertiente puritana hubiera mayor predisposición a romper con una conducta económica tradicional, deviniendo por lo tanto, involuntariamente, en impulsores de una nueva conducta de vida afín a las necesidades –tanto de empresarios como de trabajadores- que requería la nueva sociedad. Nunca parece ser superfluo insistir en que el autor no se propuso en absoluto afirmar que el capitalismo, ni siquiera su espíritu, proviniera del protestantismo –las insistencias de Weber al respecto en 1904, en 1905, entre 1905 y 1910, y en muchas otras ocasiones, no parecen alcanzar para despegarlo de esta "tonta y doctrinaria tesis"⁶, como él la consideró. Lo que procuró, entonces, fue aportar un punto de vista relativamente novedoso para pensar un problema que atravesaba a gran parte de la *intelligentzia* alemana en esa etapa. El trasfondo que subyace a la investigación weberiana, el atraso alemán frente a las potencias rivales

⁵ Los estudios consagrados a esta obra de Weber son, evidentemente, incontables. Para el análisis de las dimensiones contextuales de esta obra, en las cuales nos basamos para algunos aspectos en lo que sigue, cfr. Riesebrodt, Martin (2005 y nuestro propio trabajo en Weisz, Eduardo (2010).

⁶ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 83. Esta advertencia fue hecha ya en la primera versión del primer ensayo, es decir, en 1904. En un caso realmente llamativo desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, ni ésta ni múltiples otras afirmaciones de Weber fueron suficientes para que, sin embargo, esa tesis no le haya sido atribuida –y lo siga siendo aún hoy!.

en Europa, no podía dejar de manifestarse en el campo académico y en el político, y ambos deben ser tenidos en cuenta para entender sus inquietudes. Este primer objetivo, histórico, debe mirarse a la luz de estas discusiones.

El segundo objetivo, que Weber también hace explícito en 1904, es *historiológico*: un aporte a cómo las ideas alcanzan eficiencia histórica⁷. Como frecuentemente se ha señalado, frente a una versión del marxismo, economicista y mecánica, que descartaba todo lo que no sea causas materiales como meros epifenómenos, Weber sostuvo la idea de que las cosmovisiones, religiosas y otras, actuaban como guardagujas que direccionaban los impulsos motorizados por intereses. El argumento histórico de esta investigación, i.e. que la conducta de vida que emana de cierto protestantismo favoreció el surgimiento de un comportamiento necesario para el desarrollo de la lógica del capital, supone necesariamente la concepción de que las ideas pueden tener un lugar independiente e influyente en el surgimiento de la modernidad. Esto, sin embargo, no debe leerse como una interpretación idealista de esta etapa histórica. Sus permanentes advertencias acerca del origen pluricausal de los fenómenos concretos debieran bastar para prevenir sobre este tipo de interpretaciones – aunque no siempre lo han hecho. Con esta ubicación, Weber se enfrenta, en los planos académico y político, tanto al economicismo marxista activo en las universidades como al poderoso partido socialista alemán, también cargado de esas concepciones.

Existe un tercer objetivo en estos ensayos, al que denominamos *político-cultural*. Weber parece no poder resistir su pulsión a, hacia el final del segundo ensayo, dar su interpretación sobre la cultura moderna. Aunque parece intentar disculparse por "... caer en el campo de los juicios de valor y las creencias, con las que este estudio puramente histórico no debe ser comprometido"⁸, lo cierto es que no se priva de darnos su primera aproximación a la *stahlhartes Gehäuse*, en unos párrafos en los que Nietzsche y Goethe, el primero sin ser nombrado, se hacen fuertemente presentes. En esto, la evidente influencia de la obra de Nietzsche en el campo académico alemán de fines del XIX no puede haber sido ajena al interés weberiano.

Que el primer aspecto, el histórico, es el determinante en la investigación original⁹, puede observarse claramente en que, al finalizar el segundo ensayo, Weber presentaba en 1905 un plan de trabajo de cómo debiera proseguir su investigación. Lo que proponía allí, era 1) mostrar el influjo del racionalismo ascético en la esfera político-social –es decir, cómo marcó la forma moderna de los grupos sociales, desde el conventículo hasta el estado-; 2) estudiar la relación entre este racionalismo de cuño religioso y, por un lado, el racionalismo humanista, y, por otro, el empirismo filosófico y científico; 3) seguir el desarrollo histórico de ese

⁷ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 82.

⁸ Weber, Max (1988b): p. 204.

⁹ Cabe señalar que el propio Weber caracterizó a su estudio como un ensayo de historia cultural.

racionalismo desde la Edad Media hasta el utilitarismo, a través de las distintas esferas en las que actuó y, por último, 4) ver cómo este racionalismo fue afectado por las condiciones culturales y sociales –en particular por las económicas; es decir, se propone seguir el camino inverso al de su investigación original¹⁰. Este plan de trabajo weberiano –al decir de Fischhoff, "un programa de estudios gigante y, de hecho, irrealizable"¹¹–, se caracterizaba por la pretensión de avanzar en las condiciones concretas en las que el racionalismo ascético se relacionó con la cultura moderna; procuraba, por lo tanto, avanzar en el conocimiento histórico del origen de la sociedad moderna occidental. Como señala Tenbruck, "[e]l programa está enteramente dentro del marco de 'La ética protestante...', al circunscribirse a la búsqueda de las raíces inmediatas de la modernización europea y explorar más ampliamente el rol del racionalismo ascético"¹².

Uno de los signos más concluyentes del cambio de enfoque que nos interesa mostrar aquí, lo proporciona el propio Weber al reeditar "La ética protestante..." en 1920 para su inclusión en la GARS. Agrega allí, al final de la segunda parte, una nota al pie que es fundamental para todo intento de comprender a Weber como un autor que transitó diferentes momentos e intereses a lo largo de sus años de actividad. Dado los tres ejes que hemos señalado para la interpretación de este célebre trabajo, y el programa de investigación que su autor dejaba planteado, esta nueva nota al pie es particularmente relevante para destacar que en su última etapa puede encontrarse un interés filosófico-histórico en él. En esta nota de 1920, agregada a continuación del programa de investigación al que hicimos referencia, Weber señalaba lo siguiente:

"En lugar de la continuación directa en el sentido del programa más arriba planteado, tal como consideré originalmente, me decidí oportunamente, en parte por motivos contingentes (...), pero también en parte para sacar de su aislamiento a este trabajo e insertarlo en el desarrollo de la cultura en su conjunto, a escribir por de pronto los resultados de estudios comparativos sobre las conexiones histórico-universales entre religión y sociedad. Estos siguen a continuación"¹³.

Esta declaración de Weber ha sido, a nuestro entender, escasamente atendida en la literatura secundaria. Es una definición de la tarea a la que se ha abocado –los estudios sobre las religiones universales–, la que, para nosotros, constituyó el eje central de su actividad intelectual en la última década de su vida, y la temática a la que más sistemáticamente se dedicó alguna vez. Si el haberse

¹⁰ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 204 y ss.

¹¹ Fischhoff, Ephraim (1965): p. 110.

¹² Tenbruck, Friedrich (1999): p. 73.

¹³ Weber, Max (1988b): p. 206.

decidido a insertar su temprana investigación en el desarrollo de la cultura en su conjunto implicó un cambio en su proyecto original, la referencia al carácter *universal* de la relación entre religión y sociedad, enfatizando el universal, nos abre importantes caminos para la lectura que acá proponemos.

Creemos que es en este sentido que debe entenderse la afirmación de Carlo Antoni, luego retomada por Wolfgang Mommsen: Weber pasa, hacia el final de la primera década del siglo, de la historia a la sociología, "una disciplina que se ocupa de leyes generales y teorías del cambio social"¹⁴. De estudiar, como historiador, aspectos concretos –históricos según la propia definición de la disciplina histórica en *Wirtschaft und Gesellschaft* (*WuG*)- sobre la Edad Media, la Edad Antigua, o los orígenes de la Edad Moderna, y de utilizar como herramientas conceptos generales y tipos ideales, Weber pasa, en su última década, a priorizar la construcción de conceptos y de tipos ideales a partir de estudios históricos. Ese proceso se refleja tanto en *GARS* –más precisamente, en algunos de los ensayos que la componen-, como en *WuG*. Hay acá, entonces, una ruptura cronológica que habilita a pensar una última etapa de interés más sociológico; más metahistórico por lo tanto, que propiamente histórico.

Trataremos de mostrar cómo la relación histórico-*universal* a la que Weber señala haberse abocado, es un problema metahistórico, y está indisolublemente unida al proceso histórico-universal de racionalización, el que en gran parte, hasta la modernidad, se desarrolla al interior de las cosmovisiones religiosas. En relación a la diferencia entre el Weber de 1904/05 y el de 1920, creemos, como señaló Seyfarth refiriéndose a las inagotables discusiones sobre "La ética protestante...", que "[s]ólo si reformulamos el tema de la ética protestante en el más amplio pero más preciso contexto de la racionalización podemos continuar productivamente el trabajo de Weber..."¹⁵.

Desde esta perspectiva, entonces, es posible comparar las dos versiones del célebre ensayo weberiano, la original y la que edita para la *GARS* –entregada a su editor en 1920. Hacia el final de la primera, señalaba que una de las partes constitutivas del espíritu capitalista y de la cultura moderna es la conducta de vida racional basada en la idea de profesión¹⁶. El concepto de racionalidad aparecía ya en 1905, pero directamente ligado a la modernidad occidental. Sin embargo, ya ahí el concepto de racionalidad se presentaba como contradictorio: la vida puede racionalizarse desde puntos de vista muy diferentes, señalaba¹⁷. Lo que nos interesa destacar es que en 1920 Weber enfatiza esta relatividad, agregando incluso la propuesta de que el carácter relativo debiera figurar como emblema insoslayable de cualquier estudio sobre el racionalismo. En este añadido se manifiesta la

¹⁴ Mommsen, Wolfgang (1977): p. 4.

¹⁵ Citado en Schluchter, Wolfgang (1979): 14

¹⁶ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 202.

¹⁷ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 62.

perspectiva universal que adoptó Weber, a partir de interiorizarse con las diversas formas que tomó el proceso de racionalización en las distintas culturas. "Si en algo aporta este ensayo", agrega en la nueva edición, "pretendería que sea en descubrir el carácter multifacético de lo 'racional', que sólo en apariencia es unívoco"¹⁸.

Como ya han señalado varios comentaristas, existe un concepto distintivo de Max Weber e incluso, más específicamente, de "La ética protestante...", que sin embargo sólo se inserta en este trabajo en 1920. Nos referimos al concepto de *Entzauberung*, o *Entzauberung der Welt* (desencantamiento –o desmagificación, más precisamente- del mundo). Este término aparece por vez primera en la obra de Weber en un texto metodológico de 1913: "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". Para ese entonces, Weber estaba ya trabajando intensamente sobre las religiones universales. En ese texto, presenta a la *Entzauberung* como parte de un proceso del mundo, por el cual lo religioso se ve crecientemente necesitado de incorporar lo irracional¹⁹, un argumento que volverá a aparecer en dos textos posteriores, que mucho más claramente están centrados en el proceso de *Entzauberung*: "Wissenschaft als Beruf", conferencia impartida en 1917, y la "Zwischenbetrachtung", último ensayo del Tomo 1 de la GARS.

Veamos ahora la inserción del concepto en "La ética protestante...". Éste aparece cuatro veces en la versión de 1920. En la primera de ellas, Weber señala que con el calvinismo "[e]se gran proceso histórico-religioso de *Entzauberung* del mundo, introducido por la antigua profecía judía y que, en combinación con el pensamiento científico heleno, desechó todo medio mágico de búsqueda de la salvación como superstición y blasfemia, encontró aquí su culminación"²⁰. Un proceso de milenios, entonces, en el cual la modernidad es, solamente, una culminación. La racionalización que favorece el protestantismo se halla acá emplazada en un proceso histórico, el que ni estaba en las miras del Weber de 1904/05. El "aislamiento" del estudio original da muestras de haber sido superado diacrónicamente.

Más adelante en el texto, Weber define a la *Entzauberung* como la ruptura con la magia en tanto que medio de salvación²¹. Compara la postura del protestantismo con la del catolicismo, religión que, para el autor, era mucho más afín a la utilización de medios mágicos para asegurar la salvación. Agrega entonces una nota al pie, en la que señala que la importancia de tal ruptura con la magia se apreciará por completo en los estudios sobre las otras religiones. El comentario

¹⁸ Weber, Max (1988b): p.35.

¹⁹ Cfr. Weber, Max (2001b): p. 433. En un libro que analiza este término, Pierucci puntualiza que el término debió haber sido escrito por Weber ya en 1912, pese a su publicación en 1913 [cfr. Pierucci, Antônio Flávio (2005): p. 62 y ss.]. De todos modos, desde 1910 Weber está abocado a sus estudios sobre las religiones universales, por lo que esto no modifica nuestra perspectiva.

²⁰ Weber, Max (1988b): p. 94 y ss.

²¹ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 114.

remite inequívocamente al judaísmo antiguo y a su rol desmagificador, es por lo tanto también ajeno a sus intereses a principios de siglo.

En la siguiente mención a este término en "La ética...", se refiere a la desvalorización radical de los sacramentos por parte de las diferentes confesiones bautistas y predestinacionistas, que de ese modo llevan a sus últimas consecuencias la *Entzauberung* del mundo²². También aquí, entonces, alude a un proceso histórico que se desarrolla desde mucho antes del cisma en el cristianismo, y frente al cual algunas de las corrientes reformadas constituyen una última etapa. La última vez que aparece la expresión en 1920, Weber sí se refiere más específicamente al proceso de modernización, dando cuenta de un proceso radical de *Entzauberung* que sólo permitía una actitud de fuerte ascetismo intramundano entre los protestantes²³. En esta última mención, Weber parece referirse al proceso de desmagificación como un condicionante de las actitudes religiosas –i.e. lógicamente anterior-, con consecuencias para la actitud hacia el trabajo. Esta última inserción puede pensarse como una indicación de que el proceso de racionalización, de *Entzauberung*, precede y da forma al proceso religioso, con el que está íntimamente asociado.

De diversos modos, entonces, las cuatro veces que Weber agrega el concepto de *Entzauberung*, refiere a cuestiones totalmente ajenas a su interés inicial. Coincidimos con Tenbruck en que la diferencia fundamental entre ambas etapas de Weber reside centralmente en que, en el '20, el puritanismo ascético era para él el acto final de un proceso histórico-religioso de *Entzauberung*, mientras que en la concepción original el interés se dirigía exclusivamente a los orígenes de la modernidad. Originalmente, en su horizonte la modernidad no estaba concebida como resultado de un proceso de larga duración, iniciado con el judaísmo antiguo y concluido con el ascetismo intramundano del puritanismo. Por otro lado, agregaba Tenbruck, ya en los ensayos que Weber comienza a publicar a partir de 1915 en el *Archiv...*, base de lo que será la GARS, el proceso de racionalización era presentado como un desarrollo más general que el de la racionalización occidental, siendo éste sólo un caso particular²⁴.

Creemos entonces que es necesario establecer una periodización en la obra weberiana, y que ésta se manifiesta explícitamente en la revisión de los ensayos de 1904/05, con las connotaciones que hemos analizado. Y esto, pese a sus afirmaciones en una nota al pie que agrega en 1920 al comienzo del escrito, destacando que no había alterado ninguna afirmación, ni agregado nada que se desvíe del sentido doctrinal de la versión original²⁵.

²² Cfr. Weber, Max (1988b): p. 155 y ss.

²³ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 158.

²⁴ Cfr. Tenbruck, Friedrich (1999): p. 63 y ss.

²⁵ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 17 y ss.

Para comprender este cambio de orientación, nos apoyamos en Wolfgang Schluchter: nadie como él estudió la obra de Weber desde el específico interés por determinar sus diferentes momentos y orientaciones. Este meticuloso analista de la obra weberiana se ha referido a un quiebre en el desarrollo de este autor, ligado a un descubrimiento particular surgido alrededor de 1910. El hecho de encontrarse con que la esfera estética, intrínsecamente irracional, también había sido influida por la racionalización, modificó fuertemente su perspectiva. Fue a través de sus estudios sobre la historia de la música occidental, señala Schluchter, que Weber llegó a la idea de que no sólo la economía, sino toda la cultura occidental moderna estaba teñida de un racionalismo específico, lo que determinó el comienzo de una fase diferente en su trabajo²⁶. La conclusión es que, efectivamente, Weber dedicó sus mayores esfuerzos a la sociología de la religión, con el objetivo central de analizar la cultura occidental a través de ese racionalismo específico. Para ello, subraya, utilizó una doble estrategia: *entwicklungsgeschichtlich* –es decir, desde la historia de su desarrollo- y comparativa. Sin embargo, a nuestro entender Schluchter tiene aquí una posición ambigua, probablemente por seguir demasiado los pasos, también ambiguos, de Weber. Éste tuvo, además de su interés por la modernidad occidental, un interés histórico-universal como el que da cuenta al señalar, en la nota al pie de 1920 que mencionamos, a qué se había dedicado en lugar de sus planes originales: "el desarrollo de la cultura en su conjunto" y las "conexiones histórico-*universales* entre religión y sociedad".

Para mostrar que fue éste un interés central en esta etapa, su última década, resulta necesario detenerse en otra distinción. Ésta, más que de periodización, es una distinción lógica, y es interior a su sociología de la religión. Si tomamos como tal a todo lo publicado al respecto, es decir, los tres tomos de la *GARS* y el Capítulo V de la segunda parte de *WuG*, debe hacerse una clara distinción al interior de este *corpus*, pues en él coexisten dos orientaciones metodológicas muy distintas.

Por un lado, los estudios sobre el protestantismo –incluyendo la reedición de su texto sobre las sectas protestantes en Estados Unidos, incluido también en el Tomo 1 de la *GARS*-, y los ensayos sobre el confucianismo, el hinduismo y el judaísmo antiguo. Por otro, toda la *Religionssoziologie* de *WuG*, la "Vorbemerkung", la "Einleitung" y la "Zwischenbetrachtung" –estos tres en el Tomo 1 de la *GARS*.

Los primeros se abocan al estudio de casos concretos, de lo singular. Como aclara Weber, en el análisis del protestantismo siguiendo un solo lado de la relación causal entre ética religiosa y actitud económica; en los otros estudios, en cambio, atendiendo a ambos lados de la relación²⁷. En este sentido, estos ensayos son históricos: siguiendo la distinción que Weber retoma de Windelband y Rickert, son ensayos que se enmarcan en una *Wirklichkeitswissenschaft* –una ciencia de la realidad-.

²⁶ Cfr. Schluchter, Wolfgang (1991): p. 102 y ss.

²⁷ Cfr. Weber, Max (1988a): p 12 y ss.

En *WuG* y en los tres ensayos de la *GARS* mencionados, en cambio, se trata de algo distinto. Más claramente: ni en el Capítulo V de *Economía y Sociedad*, ni en la "Einleitung", la "Zwischenbetrachtung" o la "Vorbemerkung"²⁸, se habla de Occidente solamente, ni de algún espacio geográfico-cultural o temporal determinado. Acá, en cambio, el tipo de conocimiento que se procura es propio de una *Begriffswissenschaft* –una ciencia de los conceptos-. Como señala Tenbruck,

"Quien toma en sus manos 'La ética económica de las religiones universales' debería tener en claro que las apuradas y oscuras proposiciones de la 'Einleitung' y de la 'Zwischenbetrachtung' no son comentarios introductorios ni reflexiones adicionales, que no agregan nada a los capítulos principales, sino que en primer lugar son la summa sistemática, aunque fuertemente enigmática, que surge de las investigaciones histórico-sociológicas de años"²⁹.

También Schluchter señaló que los estudios de caso de las religiones universales conforman el material necesario para "definir conceptos y para obtener regularidades, 'leyes'"³⁰. Y estas regularidades son las que Weber expone en el capítulo de sociología de la religión en *WuG* y en los textos a los que hace referencia Tenbruck. De hecho, los dos textos mencionados por este último son reelaboraciones de sendos apartados del Capítulo V de *Economía y Sociedad*, lo cual confiere a estos textos conceptuales, teóricos, una insoslayable unidad.

Nuestra perspectiva se apoya en la identificación de estos dos hiatos: i) el cronológico –la diferencia entre su interés en la primera y la segunda década del siglo-, que implica una ampliación drástica de su horizonte geográfico y temporal, y ii) el que denominamos lógico, esto es, el contraste entre sus estudios de caso, concretos, y los ensayos que se estructuran alrededor de procesos generales, abstractos.

Nos detendremos con mayor profundidad en ambos.

Las etapas de la *religionssoziologie*

Por un lado, entonces, la primera versión de "La ética protestante..." y el resto de la sociología de la religión se hallan animados por un interés distinto. Esto se corresponde, como vimos, con su declaración de haber sacado de su aislamiento

²⁸ En este ensayo, si bien Weber da cuenta de un interés que excede claramente al moderno Occidente, éste ocupa un lugar destacado, aunque, como veremos, desde una perspectiva explícitamente histórico-universal.

²⁹ Tenbruck, Friedrich (1999): p. 72.

³⁰ Schluchter, Wolfgang (2004): p. 36.

inicial al estudio del origen del capitalismo racional moderno, inscribiéndolo en la relación histórico-universal entre sociedad y religión.

Claro que la ampliación geográfica y temporal, e incluso la búsqueda de parámetros universales de la vinculación entre procesos religiosos y la acción social –principalmente la económica-, no significan en sí un abandono del interés por Occidente. Una buena parte de la obra de Schluchter, por ejemplo, ha intentado establecer una relación entre estos dos aspectos presentes en Weber: el histórico-concreto, i.e. intentar comprender la modernidad occidental, para lo cual la comparación con otras civilizaciones se constituye en una estrategia analítica, y el *entwicklungsgeschichtlich*, o sea, el proceso de desarrollo que da lugar al surgimiento del racionalismo específico de Occidente. Sin embargo, creemos que en relación a la última etapa de su producción, la interpretación de Schluchter no alcanza para reflejar cabalmente el interés de Weber.

Benjamin Nelson ha mostrado como, a partir de sus estudios sobre otras civilizaciones, Weber llega a nuevas perspectivas:

“Una vez que hubo ido más allá de sus estudios de ‘La ética protestante...’ y de ‘Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo’, Weber fue empujado por un interés más amplio en las estructuras distintivas y el alcance de la acción del racionalismo y de las racionalizaciones en las diferentes combinaciones y cristalizaciones de elementos culturales institucionales en Oriente y Occidente. De hecho, cuánto más de cerca estudiamos el corpus weberiano a la luz de sus nuevos énfasis, los de sus últimos años, más estamos forzados a relativizar la asunción casi universal de que la exploración de los orígenes y del funcionamiento de las instituciones occidentales y de la forma occidental del capitalismo eran el centro, el núcleo y la preocupación particular de sus grandes esfuerzos”³¹.

Por eso, señala Nelson, "desde esta perspectiva, "La ética protestante..." fue sólo la sugerencia de un programa, un esbozo provocativo"³².

Como señala en consonancia Tenbruck, el tema original de "La ética protestante..." se amplía posteriormente a un tema de carácter universal: el rol de las ideas e intereses en los desarrollos de largo plazo, y la conformación de esas poderosas e influyentes actitudes que, como se exponía ya en la primer versión –pero sólo para Occidente-, "determinan tan tenazmente, por medio de sus éticas económicas, el desarrollo de las culturas"³³. La conclusión de Tenbruck desemboca

³¹ Nelson, Benjamin (1974): p. 272.

³² Nelson, Benjamin (1974): p. 271.

³³ Tenbruck, Friedrich (1999): p. 73.

en la idea de que los estudios sobre la ética económica de las religiones universales confrontan la cuestión más general de cómo la racionalidad, en conjunción con ideas e intereses, se produce y tiene efectos.

La problemática que ocupa a Weber a partir de 1910 se evidencia en la frase con la que abre sus *GARS*, la primera frase de la "Vorbemerkung", muy probablemente el último texto por él escrito, antes de entregar completo el Tomo I a Paul Siebeck, su editor. Veamos esta primera frase:

“Los problemas histórico-universales se le plantean al hijo del moderno mundo cultural europeo, inevitable y fundadamente, bajo el siguiente enfoque: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que, precisamente en suelo occidental, y sólo aquí, se hayan presentado manifestaciones culturales que, sin embargo, al menos como tendemos a representárnoslas, se inscribían en una dirección de desarrollo de relevancia y validez universales?”³⁴.

Este párrafo inicial condensa problemas muy diversos, nos centraremos aquí en dos que son fundamentales para nuestro propósito. Lo que queremos destacar es, en primer lugar, que el interés del investigador al que hace referencia Weber – también él mismo, obviamente-, son los problemas histórico-universales, los que necesariamente se le presentan bajo el interés *subordinado* de la singularidad del moderno Occidente. La problematización sobre la especificidad de lo ocurrido en Occidente es la forma bajo la que el investigador occidental -también él, naturalmente- desarrolla su interés por problemas histórico-universales. Cualquier énfasis en el interés de Weber por Occidente debe estar mediado también por esta elocuente afirmación.

En segundo lugar, las manifestaciones culturales de Occidente –las que a renglón seguido Weber explicita, haciendo foco en la ciencia, la arquitectura, la música, el Estado y el capitalismo– se inscriben en una dirección de desarrollo (*Entwicklungsrichtung*) universalmente válida. Y este atributo, lo *universal*, resaltado con bastardillas por el propio autor. El aserto es contundente: existe un proceso universal de desarrollo, independiente de la Modernidad, en el que se inscribieron esas manifestaciones.

Nuestra perspectiva permite, superar, en parte, importantes tensiones existentes en la bibliografía secundaria en torno a la concepción weberiana. Y decimos en parte, pues es claro que uno puede configurarse una interpretación contrapuesta, sólo a partir de enfatizar en otras partes de la obra, y muy en particular en varios de sus ensayos metodológicos, en los que una concepción filosófico-histórica pareciera no tener cabida. No obstante, en cuanto a poder

³⁴ Weber, Max (1988a): p. 1.

entender esas tensiones, el hiato entre la primera y la segunda década del siglo no puede ser soslayado.

Nuestro análisis de los agregados a "La ética protestante..." habían puesto de manifiesto que en 1920 Weber pensaba al objeto de su estudio original en un contexto diferente, inscripto en un proceso mayor. La clave que nos permite ahora asir el análisis de este primer párrafo de la GARS es también que el proceso en el que Weber está pensando no es sólo occidental. A la vez, como sugieren varios comentaristas, pensar que el interés de Weber se centra exclusivamente en Occidente, conlleva un problema difícil de sortear: el autor no hace ningún trabajo sistemático sobre el cristianismo medieval. ¿Cómo sostener que su investigación está ceñida a Occidente si una etapa fundamental, inmediatamente antecedente del protestantismo, no fue trabajada consistentemente por él? ¿Cómo reducir a Occidente su interés, cuando, habiendo trabajado sobre el judaísmo antiguo del primer milenio antes de Cristo y sobre el protestantismo de los siglos XVI y XVII, no analiza en profundidad esa larga etapa situada entre ambos, en la que la ética católica fue determinante en la conducta de vida de los individuos en las sociedades en las que, ulteriormente, surgió la ética protestante?

Es cierto que, como indica Schluchter, en el ambicioso plan para la GARS que Weber entregó a la editorial en 1919, el segundo volumen planeado tenía una parte importante dedicada a la evolución singular de Occidente en la antigüedad y en la Edad Media, el tercero se dedicaba, en parte, al cristianismo primitivo y al cristianismo oriental, y el cuarto, en su totalidad, al cristianismo de Occidente³⁵. Pero también es cierto que no sólo no llegó a escribir esa parte de su plan, sino que habiendo estado publicando sobre el tema entre 1915 y 1919 en el *Archiv...*, no se decidió a encarar una sistematización de esta etapa histórica que, inevitablemente, es por lo menos tan relevante como el hinduismo, por ejemplo, para entender la modernidad Occidental.

A lo que remite, entonces, nuestro análisis sobre la producción weberiana, es a un interés explícitamente distinto entre la producción anterior y posterior al fin de la primera década del siglo. Veamos ahora el otro aspecto que destacamos, la diferenciación que podemos encontrar en sus escritos, en torno a dos propósitos, dos abordajes, visiblemente distintos.

Dos objetivos gnoseológicos en la *religionssoziologie*

Partimos también aquí de un comentario de Weber cuando, al comenzar la versión en la GARS de la "Einleitung" a "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", vincula los ensayos que estaba introduciendo con el Capítulo V, "Religionssoziologie", de *WuG*. Dice Weber allí:

³⁵ Cfr. Schluchter, Wolfgang (2007): p. 118 y ss.

“Los ensayos estaban también destinados a aparecer simultáneamente con el estudio sobre “Economía y Sociedad” incluido en el ‘Grundriß der Sozialökonomik’, para interpretar y complementar el pasaje sobre sociología de la religión (pero también para ser interpretados por éste en muchos puntos)”³⁶.

Si bien el pasaje es algo oscuro, da cuenta de la necesidad de complementar ambos tipos de ensayos, a usarlos para su mutua interpretación. Dado que, como señalamos, la "Einleitung" y la "Zwischenbetrachtung" son reescrituras de sendos apartados del capítulo "Religionssoziologie", podemos inferir que Weber se refiere, más concretamente, a la complementariedad entre ese capítulo y los estudios de caso que componen la GARS, en rigor, el grueso de esta compilación. Y esto nos remite a lo que ya señalamos, los estudios de caso, concretos, sobre las religiones universales, *Wirklichkeitswissenschaft*, se deben complementar con la construcción de conceptos, *Begriffswissenschaft*. Detengámonos brevemente en los textos que se inscriben en este último tipo de ciencias.

a) La "Religionssoziologie" de *Wirtschaft und Gesellschaft*

Sobre el carácter sociológico –nuevamente en términos de Weber- de esta obra, no pueden haber muchas dudas. Su idea en este monumental trabajo, como lo manifestara en carta a su editor Paul Siebeck en diciembre de 1913, era "una teoría sociológica coherente y su exposición"³⁷, diferente por lo tanto a los estudios de caso que componen la GARS. Coincidimos en esto con Schluchter, para quien si en *WuG* el objetivo es "establecer conceptos sociológicos y determinar regularidades, 'leyes' de la vida social", en sus estudios sobre las religiones universales es donde esos "conceptos sociológicos y regularidades están aplicados"³⁸.

Y al analizar este Capítulo V de la segunda parte de *Economía y Sociedad*, en primer lugar, es evidente el interés en encontrar aspectos en común entre diferentes civilizaciones. Así, expresiones como *por lo general, mayormente, normalmente, casi en todas partes, por regla general, pero la regla es, casi siempre, la mayor parte de las veces*, aparecen con gran asiduidad a lo largo de los 12 apartados -137 páginas- que componen este capítulo. Así, como el propio Schluchter ha señalado, los estudios de caso serían "el material para la construcción de conceptos, pero también para la investigación de las reglas generales del acaecer y para su clasificación"³⁹. Aunque él lo haya sostenido pensando explícitamente en los tres ensayos conceptuales de la GARS, esto sin duda puede hacerse extensivo a todo el capítulo "Religionssoziologie".

³⁶ Weber, Max (1988c): p. 237.

³⁷ Cit. en Schluchter, Wolfgang (2004): p. 37.

³⁸ Schluchter, Wolfgang (2004): p. 40.

³⁹ Schluchter, Wolfgang (2005): p. 40.

En segundo lugar, también es evidente de una primera mirada sobre este capítulo que aquí no se habla de Occidente, sino que todas las religiones universales aparecen cotejadas y analizadas, en aras de buscar esos aspectos generalizables.

Por eso ya el título del primer apartado es "El nacimiento de las religiones", y apenas comienza, cuando define sobre qué tratará el capítulo, Weber señala que de las condiciones y efectos de un tipo particular de acción comunitaria, la acción cuya motivación es mágica y religiosa⁴⁰. Ninguna referencia a Occidente por lo tanto.

En rigor, todo este Capítulo V debe leerse como las distintas variables que influyen –favorecen y retrasan– al proceso de racionalización en general. No hay nada explícito, ni en su desarrollo, que permita pensar que Weber tenga un interés particular en alguna civilización.

También puede señalarse lo mismo sobre los textos conceptuales de la *GARS*. Veamos con mayor detenimiento estos ensayos, puesto que a partir de eso podremos esclarecer qué es lo universal que subyace al interés de Weber.

b) La "*Einleitung*" a "*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*"

En relación a este ensayo, es de destacar cómo se refiere a él Marianne Weber en la biografía de su esposo. Dice ella ahí que "[e]n el ejemplar de septiembre de 1915 del 'Archiv' comienza la serie de ensayos sobre la 'Wirtschaftsethik der Weltreligionen' con una 'Einleitung' filosófico-histórica y los primeros capítulos sobre el confucianismo"⁴¹. Aunque en este mismo texto Weber nos advierta explícitamente que las grandes religiones son "individuos históricos de alta complejidad"⁴², este ensayo contiene, casi exclusivamente, generalizaciones, las que se apoyan en ejemplos y particularidades de religiones universales concretas.

De la lectura del mismo se hace evidente la búsqueda de modelos y conceptos típico-ideales de cómo surgieron todas las religiones, y de la evolución típica que siguieron. En esta fundamental introducción no hay ningún énfasis en la historia de Occidente. Sólo hay una mención a que en los ensayos que le siguen están enfatizados los rasgos religiosos que se relacionan con el racionalismo económico occidental como el que dominó en los siglos XVI y XVII⁴³, pero es lo único que habla de cierto sesgo y no refiere al ensayo en sí sino a los estudios de caso que siguen a continuación de éste. Éstos son los que enfatizan las diferencias con el proceso occidental, y la advertencia de Weber da cuenta de lo que recorre a

⁴⁰ Cfr. Weber, Max (2001d): p. 245.

⁴¹ Weber, Marianne (2001): p. 561. Cabe señalar que en otra parte del libro Marianne ya se había referido a la "Einleitung" como una introducción filosófico-histórica [cfr. (2001): p. 350].

⁴² Weber, Max (1988c): p. 265.

⁴³ *Ibidem*.

los ensayos sobre las diferentes religiones, y que de ningún modo queremos soslayar. Sin embargo, acá nos interesa destacar este otro interés, el por lo universal, tan evidente en los ensayos que estamos recorriendo.

Este interés se hace palpable en diferentes partes de este ensayo. Por ejemplo, al analizar en la "Einleitung" el origen de las religiones de salvación y los diversos modos de racionalización ética de la conducta, Weber habla de "einen typischen Wandel", una transformación o evolución típica, la que se ve atravesada por etapas, pasos o progresos (*Schritte*). Esos pasos, y el autor se refiere a todas las religiones, siguen incluso reglas (*Regeln*). Acá, la definición que del ensayo hace Marianne, vinculándolo con una filosofía de la historia, se hace evidente.

También es reveladora, para nuestros fines, la discusión que Weber realiza en este texto con la teoría del resentimiento de Nietzsche. Recordemos que para éste, los judíos habrían dado lugar a una nueva moral, basada en el resentimiento, en la rebelión de los esclavos⁴⁴. Weber considera que esta interpretación es útil para explicar determinadas situaciones históricas, el surgimiento de algunas religiones. Lo que aquí nos resulta trascendente, es que su rechazo a la explicación del filósofo alemán es porque la necesidad de los oprimidos "no tomó siempre" la forma de resentimiento, y porque la idea de pagar en este mundo por los pecados cometidos "de ningún modo es siempre el producto de estratos socialmente oprimidos"⁴⁵. La búsqueda de conclusiones legaliformes, abstractas, es más explícita unos renglones más abajo cuando Weber sostiene que aún cuando los profetas o sacerdotes pudieran haberse aprovechado del resentimiento de las masas, esto es "*keineswegs universell zutreffend*"⁴⁶, es decir, de ningún modo se lo encuentra en forma universal, a diferencia de la necesidad racional de una teodicea del sufrimiento, la que sí, para Weber, constituye un proceso histórico universal.

Cualquier énfasis en el idiografismo de Weber debe por lo tanto vérselas con esta relevante declaración de cuál es su objetivo: aunque la concepción de Nietzsche es útil para entender muchos procesos históricos concretos, lo que Weber pretende desarrollar es una explicación universal, aquí y en todos estos textos conceptuales que estamos analizando. Por ejemplo, el surgimiento de religiones de salvación a partir de una secuencia que del mago pasa al mistagogo para encontrar, ulteriormente, en el profeta, una respuesta relativamente racional al sinsentido del mundo⁴⁷, está planteado aquí como un proceso histórico-universal. Y, agregamos, también se plantea aquí que en este proceso, pese a la diversidad que tomó en cada civilización, "[e]sas diferencias no existían primitivamente. Por el contrario, se puede ver que se consolidaron sólo después de

⁴⁴ Cfr. Nietzsche, Friedrich (2004): p. 31 y ss.

⁴⁵ Weber, Max (1988c): p. 247.

⁴⁶ Weber, Max (1988c): p. 248.

⁴⁷ Cfr. Weber, Max (1988c): p. 242 y ss.

una vasta sublimación de las representaciones de espíritus animistas –y dioses heroicos-, los que primitivamente eran muy similares en todos lados⁴⁸.

Habiendo mostrado la impronta fuertemente universalista de este texto, queramos detenernos en qué es lo universal para Weber aquí. En principio, lo que surge inmediatamente del texto es que hay un proceso de racionalización ética de la conducta, el que toma diversas formas pero tiene sin duda un carácter universal. La pregunta que Weber aquí intenta responder, y para la cual, como vimos, la respuesta de Nietzsche carece de universalidad, es por el origen de las religiones de salvación. El surgimiento de las religiones universales está asociado, en Weber, a esa racionalización, y las respuestas elaboradas desde marcos religiosos para justificar los problemas del sufrimiento o de la felicidad, se enmarcan en una "creciente racionalidad del concepto del mundo"⁴⁹, la que aparece aquí como una presión sobre las posibles respuestas que podían darse a esos problemas.

Al analizar el rol de los intelectuales en el proceso de surgimiento de las religiones, Weber otorga una significativa importancia a la concepción del mundo elaborada por éstos, la que condicionó por completo el carácter de la salvación que, en cada caso, tomaron las religiones. El carácter específico de cada estrato de intelectuales, en cada civilización, dio forma a *de qué y hacia qué* se quería y podía ser redimido. Luego de dar varios ejemplos al respecto, Weber busca señalar lo universal que subyace a todos los casos:

“Siempre se escondía detrás una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente ‘sin sentido’, y por lo tanto la exigencia de que la estructura del mundo en su conjunto sea, de algún modo, un ‘cosmos’ con sentido, o que pueda y deba serlo. Pero esta exigencia, el producto nodal del racionalismo propiamente religioso, fue, desde luego, llevada a cabo por estratos intelectuales”⁵⁰.

La construcción por parte de intelectuales de un sentido para el mundo fue siempre el producto del racionalismo religioso. Y son esas construcciones las que actuaron como guardagujas, determinando los raíles por los que avanzó el tren de la historia, motorizado por intereses. Y detrás de ese avance, produciendo su dirección, yacía el racionalismo al que Weber le confiere el rol de demiurgo. Y esto está claramente dicho como universal, sin ninguna pretensión de asociarlo a alguna civilización en particular.

Weber hace también algunas menciones aquí a la forma moderna de la racionalización, a la que le atribuye la "consecuencia universal" de que la religión

⁴⁸ Weber, Max (1988c): p. 258.

⁴⁹ Weber, Max (1988c): p. 246.

⁵⁰ Weber, Max (1988c): p. 253.

quede confinada en el plano de lo irracional, y esto se dio con mayor intensidad a medida que progresó este tipo particular de racionalización⁵¹. Donde las consecuencias de esta racionalización pudieron desplegarse sin limitaciones, el sujeto sólo puede buscar su salvación en forma solitaria⁵², y esto abre las puertas al análisis de la racionalidad moderna, que Weber desarrollará mucho más específicamente en la "Zwischenbetrachtung".

c) La "*Zwischenbetrachtung*"

Este ensayo, una larga consideración con la que concluye el Tomo I de la *GARS*, lleva por subtítulo "Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo". La propia inclusión del término "Teoría" en el subtítulo, abona por completo la necesidad de leer este ensayo en clave universal y conceptual⁵³. Aunque en este ensayo hay un énfasis particular en Occidente -veremos en seguida nuestra interpretación de esto-, gran parte del ensayo está orientado a establecer relaciones universales.

Weber vuelve a tomar aquí las consideraciones universalistas de la "Einleitung", presentando al mago como un estadio anterior al del profeta, quien trae, con la profecía, una sistematización relativamente racional de la *Lebensführung*⁵⁴. Y esto, como producto de la necesidad de salvación, resultado de la pretensión de que el acontecer del mundo sea un proceso con sentido -condición específica de toda religión, agrega Weber⁵⁵.

Pero, y aquí el aspecto nodal de este ensayo, existe un proceso universal por el cual la racionalización obliga a que se hagan conscientes las legalidades internas de cada esfera de acción de los individuos, develando así tensiones con la esfera religiosa que, en la ingenua relación original, permanecían ocultas⁵⁶. El ensayo recorrerá cinco esferas de acción en las que su propia legalidad interna entra crecientemente en contradicción con la esfera religiosa, en un proceso histórico; contradicción que es más fuerte cuanto más, en ciertas condiciones históricas, sus dinámicas propias, las "*innere Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Sphären*"⁵⁷, pudieron desplegarse en cada esfera. En esto, i.e. en la medida en la que esas contradicciones pudieron desarrollarse, es en lo que Weber encontrará diferencias entre las distintas religiones. Un proceso universal, ligado a la racionalización, que dio sin

⁵¹ Cfr. Weber, Max (1988c): p. 253.

⁵² Cfr. Weber, Max (1988c): p. 254.

⁵³ Resulta significativo que este término es un añadido de Weber para la *GARS*, no estando al momento de publicarse el ensayo en el *Archiv...*, unos años antes.

⁵⁴ Cfr. Weber, Max (1988d): p. 540 y ss.

⁵⁵ Cfr. Weber, Max (1988d): p. 567.

⁵⁶ Cfr. Weber, Max (1988d): p. 541.

⁵⁷ Weber, Max (1988d): p. 541.

embargo lugar a diferentes situaciones según cómo se haya articulado, en cada religión, esa tensión entre las diferentes esferas y la religiosa. Esas diferencias son las que Weber tratará en torno a cada una de las cinco esferas, pero siempre sobre la base de una tensión universal que subyace a todas las religiones y frente a la cual cada una se enfrenta de disímiles formas, dando lugar a resultados sociales diferentes.

A poco de comenzar el ensayo, Weber hace una aclaración cuya relevancia para nosotros es determinante, por lo que nos permitimos la siguiente cita pese a su extensión:

“El esquema construido tiene naturalmente sólo el objetivo de ser un medio de orientación típico-ideal, no por lo tanto el de enseñar una filosofía propia. La construcción mental de tipos de conflictos entre ‘órdenes de la vida’ indica solamente: en estos puntos estos conflictos internos son posibles y ‘adecuados’, - pero no afirman algo como: no hay ningún punto de vista por el cual se los pueda considerar una ‘superación’ de ellos. En esto, como se puede apreciar fácilmente, cada una de las esferas de valor está presentada como una unidad cerrada, racional, tal como pocas veces ocurre en la realidad; pero como de todos modos, puede presentarse y, en situaciones históricamente importantes, lo han hecho. La construcción permite que, allí donde se presente un fenómeno histórico de este estado de cosas que se aproxime en rasgos particulares o en su conjunto a esa construcción, se pueda determinar su lugar tipológico –por decirlo de algún modo- a partir de establecer su cercanía o lejanía del tipo construido teóricamente. En este aspecto es esta construcción, por lo tanto, sólo un recurso técnico para facilitar la claridad y la terminología. Pero sin embargo, podría a la vez, eventualmente, ser algo más. También lo racional, en el sentido de la ‘consecuencia’ lógica o teleológica de una postura teórico-intelectual o ético-práctica ejerce (y lo ha hecho siempre) poder sobre las personas, por más limitada y lábil que ese poder haya siempre sido y sea, frente a otros poderes en la historia. Justamente las interpretaciones religiosas del mundo y las éticas religiosas, con pretensiones de racionalidad, creadas por intelectuales, estuvieron fuertemente expuestas a la demanda de ser consecuentes. Por muy poco que, en algunos casos, se hayan sometido a la exigencia de ‘falta de contradicciones’, y por mucho que hayan tomado posturas frente a postulados éticos que no fueran deducibles racionalmente, sin embargo la influencia de la ratio, en especial: la deducción teleológica de los postulados prácticos, es en todas ellas de algún modo, y frecuentemente con mucha fuerza, reconocible. También en base a ese fundamento objetivo es que podemos esperar que a través de tipos racionales construidos adecuadamente, por lo tanto: a través de la confección de las formas ‘más consecuentes’ internamente de conductas prácticas deducidas

*de supuestos firmes, facilitar la representación de una diversidad que, de otro modo, es incommensurable*⁵⁸.

Expondremos, a continuación, nuestra lectura de este crucial y complejo párrafo. El proceso de racionalización que Weber describirá en la "Zwischenbetrachtung", entonces, debe considerarse como un tipo-ideal procesual, abstracto por lo tanto, que permite la aproximación a las diferentes situaciones concretas que se plantearon en los procesos que efectivamente se dieron en cada civilización. Las esferas que Weber analiza en este texto, son también construcciones teóricas, tipos-ideales, de modo tal que pocas veces se dan en la realidad con esa forma pura. No obstante, en tanto que herramientas heurísticas, son ineludibles para aproximarse a la singularidad de la realidad. Sin embargo podrían ser algo más, agrega, y ese *plus* es, por otro lado, el que subyace a su utilidad heurística. Pues lo racional ha ejercido desde siempre un poder determinante sobre las personas, aún cuando este poder se haya visto contrarrestado por otras condiciones históricas. Es decir, Weber da cuenta con esto de un motor universal: lo racional, que ejerce su influencia (y lo ha hecho siempre). Esto no quita, claro está, que en cada caso concreto, en cada civilización, se haya enfrentado con otros poderes: políticos, estamentales, económicos, por ejemplo, que determinaron, en esas situaciones concretas, un curso ajeno al proceso típico-ideal. Sin embargo, en la sociología histórica de Weber, en la medida en que las cosmovisiones religiosas fueron creadas por intelectuales, sometidos a la presión de la consecuencia lógica, la influencia de la *ratio* fue, en todos los casos, muy importante.

Este "algo más" puede leerse en paralelo con la afirmación de Weber en "Wissenschaft als Beruf", cuando se refiere a "ese proceso de intelectualización, al que desde hace milenios estamos sometidos..."⁵⁹. Nuevamente, se trata de un poder metahistórico, racionalizador e intelectualizante, que está por encima de los individuos, que los somete, y lo ha hecho siempre –o al menos desde hace milenios.

Si consideramos la influencia que para Weber tuvieron las religiones en conformar conductas de vida y acciones de los individuos, hasta la consolidación de la modernidad, es evidente que a la *ratio* le cupo un rol central en la historia de la humanidad. Por más que este autor quiera por momentos desligarse explícitamente del lugar de estar enunciando una filosofía de la historia, lo hace –aún cuando sea típico-ideal- y la filosofía histórica que enuncia gira en torno a la pulsión que ejerce lo racional (y lo ha hecho siempre) en la acción de los individuos. Aquí está la clave que permite entender a qué se refiere Weber con la "Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit", con la que se

⁵⁸ Weber, Max (1988d): p. 536 y ss.

⁵⁹ Weber, Max (2001c): p. 593.

iniciaba la "Vorbemerkung", es decir, la "dirección de desarrollo de relevancia y validez *universales*".

Desde esta clave, entonces, la historia universal puede ser vista como un proceso de racionalización, universal, aunque en cada civilización encontrara trabas y alicientes que determinaron sus aspectos concretos. Por eso es que incluso Stephen Kalberg, quien tiene una perspectiva diferente a la nuestra, señala que aunque las investigaciones de Weber estén orientadas a entender el carácter racional de las sociedades occidentales –que es con lo que acá parcialmente discrepamos-, sin embargo, "... los tipos de racionalidad y de procesos de racionalización toman forma, en mayor o menor grado, universalmente"⁶⁰.

Decíamos que, sin embargo, en la "Zwischenbetrachtung" puede encontrarse una atención particular en Occidente. Esto se debe a que en el marco de la tensión que se abre universalmente entre la esfera religiosa y cada una de las otras esferas de la vida, es aquí, en la modernidad occidental, donde esta contradicción se hace más aguda, donde las características del protestantismo propician que cada esfera desarrolle consecuentemente su legalidad específica. Como señaló Bellah, cuya lectura en clave evolucionista de la "Zwischenbetrachtung" nos parece sumamente iluminadora⁶¹, si bien hubo racionalización en todas las civilizaciones, un conjunto de tendencias permitió que en Occidente hubiera un quiebre específico, conducente a la modernidad, con su alto grado de racionalización y la radical independencia de las esferas entre sí.

La ética protestante, junto a otras variables, permitió que los distintos órdenes de la vida se racionalicen más consecuentemente, y con una racionalidad específica, dejando, paradójicamente, a la religión en un lugar de mayor aislamiento. Si las tensiones entre las esferas son universales, la singularidad occidental reside en cómo esa tensión se radicaliza y cómo, consecuentemente, la religión queda relegada por completo a lo irracional. Esto responde a diferentes causas –la ética protestante es una de ellas- y tiene consecuencias muy profundas para la cultura moderna occidental, se trata del desencantamiento del mundo, ya no en el sentido de la ruptura con la magia sino en el de la pérdida de un sentido unificado para el mundo, en otras palabras, las de Nietzsche, se trata de la muerte de Dios. Esta perspectiva trágica, cuyo origen es específico de Occidente pero que desde ahí se expande más allá de sus fronteras, es uno de los temas más destacados de la "Zwischenbetrachtung", y es también uno de los ejes de la ya mencionada conferencia del '17, "Wissenschaft als Beruf".

Consideraciones finales

El objetivo de este trabajo fue poner de manifiesto la complejidad de la sociología de la religión weberiana y mostrar que, pese a lo que frecuentemente se

⁶⁰ Kalberg, Stephen (1980): p. 1149 y ss.

⁶¹ Bellah, Robert (1997): *passim*.

sostiene –no sin fundamentación en las afirmaciones del propio Weber, sobre todo en sus textos metodológicos-, subyace a este autor la idea de un proceso histórico-universal de racionalización⁶². El análisis de los momentos cronológicos y lógicos de esta parte de la obra weberiana nos permitió ubicar este fundamental aspecto de sus propósitos al encarar lo que sin duda fue la temática a la que más sistemáticamente dedicó sus energías.

Dicho proceso tiene su origen en el surgimiento de las religiones universales, siendo el judaísmo antiguo la civilización en la que el proceso se despliega más consecuentemente, en la que las múltiples variables –económicas, políticas, militares, culturales y hasta geográficas- que interactúan con la ética religiosa, más propiciaron que esa racionalización se desenvuelva. En cambio, en China e India, las otras civilizaciones estudiadas por Weber, ni la doctrina religiosa contaba con los aspectos racionales del judaísmo –la eliminación relativamente radical de la magia, por ejemplo-, ni otras variables favorecieron concomitantemente un proceso de racionalización como el que el judaísmo inició para Occidente. No obstante, y esto es lo universal acá, dichas éticas religiosas, pese a sus contenidos mágicos, pese a las trabas políticas y estamentales de brahmines o literatos confucianos, también significaron una sistematización relativamente racional de la vida, no escaparon a este aspecto universal del proceso de racionalización.

Así, dicho proceso universal vuelve a encontrar en Occidente condiciones específicas que permiten que en este suelo ese proceso haya podido volver a producir una ruptura fundamental: la del protestantismo ligada a la racionalidad moderna occidental. Nuevamente, es una tendencia universal por el cual las religiones siguen una senda de búsqueda de respuestas más racionales frente a los problemas del mundo y de los individuos. En el marco de la situación histórica europea al momento de la Reforma, la ética protestante se convierte en una poderosa fuerza motriz que permite que esa racionalización alcance su máxima consecuencia, y que por esa vía, paradójicamente, acabe empujando a toda religión al plano de lo irracional, despojándola de la primacía por la que, hasta la modernidad, todos los órdenes sociales estaban subsumidas a ella. Así, la muerte de Dios es también la de la capacidad del individuo de darse un sentido trascendente en su vida, de sentirse parte de un todo trascendente que ilumina la propia muerte.

El individuo queda preso de su propia racionalidad, la que por ser parte de un proceso histórico-universal es también irreversible, y ésta es la tragedia del individuo moderno. La modernidad se le presenta a Weber, entonces, como la culminación de un proceso inevitable, por el cual la racionalidad instrumental hace necesariamente del individuo un engranaje de una maquinaria en la que, como al final de "La ética protestante...", estamos obligados a vivir hasta que se consuma el último quintal de carbono fósil.

⁶² Para el desarrollo de aspectos acá planteados, cfr. Weisz, Eduardo (2007) y (2009).

Bibliografía

- BELLAH, Robert N. Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion, 1997. *In:* <http://www.robertbellah.com/Bellah-Max%20Weber%20and%20World%20Denying%20Love%201997.pdf> Consultado en Mayo 2009.
- FISCHOFF, Ephraim. The History of a Controversy. *In:* GREEN, Robert W. (Ed.). *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics*. Boston: D.C. Heath and Company, 1965.
- KALBERG, Stephen. Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes. *In:* History. *American Journal of Sociology*, Vol. 85, n° 5, pp. 1145-1179, 1980.
- MOMMSEN, Wolfgang. *The Age of Bureaucracy*. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber. New York: Harper & Row, 1977.
- NELSON, Benjamin. Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to his Main Aims. *Sociological Inquiry*. Vol. 44, n°4, pp. 269-278, 1974.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo*. Todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2005.
- RIESEBRODT, Martin. Dimensions of the Protestant Ethic. *In:* SWATOS, William H., Jr. y KAELBER, Lutz (Ed.). *The Protestant Ethic Turns 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Boulder: Paradigm Publishers, 2005.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World. *In:* Roth, Guenther y Schluchter, Wolfgang. *Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- _____. *Religion und Lebensführung*. Band 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. The approach of Max Weber's sociology of religion as exemplified in his study of ancient Judaism. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. N°127, pp. 33-56, 2004.
- _____. *Handlung, Ordnung, Kultur*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- _____. La sociología de la religión de Max Weber. Un proyecto desde una perspectiva comparativa y de desarrollo histórico. *In:* ARONSON, Perla y WEISZ, Eduardo. *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Gorla, 2007.
- SEYFARTH, Constans. The West German Discussion of Max Weber's Sociology of Religion since the 1960s. *Social Compass*. Vol. 27, n°1, pp. 9-25, 1980.
- TENBRUCK, Friedrich. Das Werk Max Webers. *In:* TENBRUCK, Friedrich, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

- WEBER, Marianne. Max Weber. Ein Lebensbild. *In: Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*. Berlin: Directmedia, 2001.
- WEBER, Max. Vorbemerkung. *In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988a.
- _____. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. *In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988b.
- _____. Einleitung. *In: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988c.
- _____. Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. *In: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988d.
- _____. Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *In: Schriften zur Wissenschaftslehre. In: Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlin: Directmedia, 2002a.
- _____. Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. *In: Schriften zur Wissenschaftslehre. In: Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlin: Directmedia, 2001b.
- _____. Wissenschaft als Beruf. *In: Schriften zur Wissenschaftslehre. In: Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlin: Directmedia, 2001c.
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft*. *In: Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlin: Directmedia, 2001d.
- WEISZ, Eduardo. Religión y procesos histórico-universales. 1904-1920: Una vez más sobre la unidad temática en Max Weber. *In: ARONSON, Perla y WEISZ, Eduardo. La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Gorla, 2007.
- _____. Max Weber: una lectura en clave histórico-filosófica. *In: BRAUER, Daniel (Ed.). La historia desde la teoría*. Vol. 2. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- _____. Claves para la lectura de un texto clásico. *In: Weber, Max. La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2010.