



Reis. Revista Española de Investigaciones  
Sociológicas

ISSN: 0210-5233

[consejo.editorial@cis.es](mailto:consejo.editorial@cis.es)

Centro de Investigaciones Sociológicas  
España

Weisz, Eduardo

Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal

Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, núm. 134, abril-junio, 2011, pp. 107-123

Centro de Investigaciones Sociológicas

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99722265005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal

*Max Weber: Rationalization of the World as a Historic-Universal Process*

Eduardo Weisz

## Palabras clave

Max Weber • Racionalidad • Estudios sobre religión • Filosofía de la historia • Judaísmo • Hinduismo • Confucianismo

## Key words

Max Weber • Rationality • Religion studies • Philosophy of history • Judaism • Hinduism • Confucianism

## Resumen

Este artículo examina la sociología de la religión de Max Weber centrándose en el surgimiento de las religiones de salvación. La tendencia universal a la racionalización se presenta allí como una fuerza que en cada caso histórico debe confrontar con otras variables. El judaísmo antiguo puede verse entonces no solo como antecedente de Occidente, sino también como el producto de una combinación de factores históricos que permitió que la fuerza racionalizadora se haya desplegado con mayor intensidad. Esto permite constituirlo en herramienta heurística para estudiar otras civilizaciones. En China e India, la racionalización se vio impedida o inhibida por distintas variables. La *ratio*, entonces, es para Weber una fuerza motriz universal, en torno a la que construye su filosofía de la historia. Así, la mirada weberiana sobre la modernidad queda enmarcada metahistóricamente.

## Abstract

This article analyzes Max Weber's sociology of religion, focusing on the emergence of world religions. For this author, the universal tendency towards rationalization is an historical force that has to confront other forces, leading to unique situations in each historical case. Thus, ancient Judaism can be seen not only as a forerunner of the West, but also as the result of a combination of historical factors which allowed the rationalizing driving force to spread with greater strength, enabling it to be used as an heuristic tool for the comprehension of other civilizations. Chinese or Indian cultures are seen as processes where rationalization has been hampered or inhibited. By regarding ratio as a universal driving force, Weber builds his philosophy of history. Thus, Weber's view of Modernity is seen through its metahistorical roots.

*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 solo aquí, se hayan presentado manifestaciones culturales que, sin embargo, al menos como tendemos a representárnoslas, se inscriban en una dirección de desarrollo de relevancia y validez universales?*

MAX WEBER

En este artículo se analizará la perspectiva desde la que Max Weber estudia el surgimiento de las religiones de salvación, es decir, los orígenes mismos del proceso que culmina, en Occidente, en una racionalidad específica, manifestada en la ciencia, la política, la economía, el arte y hasta en la erótica moderna. Nuestro objetivo será mostrar que subyace en el abordaje weberiano de este proceso una filosofía de la historia particular.

Eduardo Weisz: Universidad de Buenos Aires | eduardoweisz@hotmail.com

Esta interpretación contrasta parcialmente con la perspectiva que atribuye a Weber una estrategia histórico-comparativa para profundizar sobre la racionalidad del moderno Occidente. Como señala Guenther Roth: «Weber no dio en ningún lugar cuenta sistemáticamente de su estrategia de estudio comparativa...» (1968: xxxiii)<sup>1</sup>. Para Roth, la sociología weberiana de la religión consiste en: «... mantener los factores políticos, sociales y económicos relativamente constantes a escala histórico-universal para poder proponer explicaciones sobre el impacto diferencial de las prescripciones éticas de las religiones universales» (1973: 77).

Donde esta metodología se manifiesta de forma más clara es en el último apartado del ensayo sobre confucianismo: «Resultados: Confucianismo y Puritanismo». Allí Weber se propone cotejar, desde su perspectiva, dos culturas que, inicialmente, tuvieron importantes condiciones como para que en ellas se desarrolle un capitalismo de tipo moderno y racional. El autor analiza diferentes aspectos que hicieron que los caminos hayan divergido, para centrarse en uno de ellos, el religioso, dejando de lado el resto. Sin embargo, interpone permanentemente aspectos estructurales, muy especialmente las necesidades políticas del estrato de los literatos y, en última instancia, del emperador. Es decir, dos situaciones originalmente similares que dan lugar a procesos diferentes son analizadas desde el punto de vista de entender cuáles fueron las variables que pudieron haber hecho divergir ambos caminos, para centrarse en una de ellas.

Dado el carácter multicausal de la concepción weberiana, sin embargo, de su análisis comparativo solo se podría arribar a la conclusión de que, así como el capitalismo

racional tiene con el protestantismo ascético una afinidad electiva, no la tiene con el confucianismo<sup>2</sup>. El complejo carácter de la interacción entre variables diferentes no permitiría arrojar otro tipo de conclusión.

Sin embargo, creemos que de la sociología de la religión weberiana puede extraerse otro tipo de enseñanzas, y que su búsqueda también motorizó al propio Weber. Pues, si todo su énfasis hubiera estado en entender, por medio de la comparación, el aporte específico del protestantismo ascético en la génesis de la modernidad occidental, ¿cómo no dedicarse prioritariamente a estudiar el cristianismo medieval? Por otro lado, como sostiene convincentemente Roland Axtmann, la estrategia comparativa está ineludiblemente basada en posiciones teóricas implícitas. Es evidente que al peso diferencial que adquieren las distintas variables —y que permiten suponer que, de fijar arbitrariamente algunas de ellas, pueden lograrse resultados relevantes—, subyace un posicionamiento que no es metodológico, sino teórico (1993: *passim*, especialmente 64 y ss).

La clave para entender la lógica de Weber, como sostuvo Benjamin Nelson, es la comprensión del carácter histórico-universal de sus horizontes (1976: 115). Y estos, señala Nelson, lo condujeron al estudio de «las *distintivas* formas de racionalización elaboradas en Occidente y Oriente» (1974: 271).

El método histórico-comparativo, entonces, implica premisas que no se derivan del método mismo, sino de una decisión del historiador sobre los aspectos de la multivariable realidad que han de ser atendidos. Los componentes de la realidad con los que Weber encara su estudio de las religiones universales están indisolublemente asociados al proceso histórico-universal de racionalización. Es esta la clave con la que Weber analiza, en la «Advertencia Preliminar» (1920),

<sup>1</sup> En *Economía y sociedad* (EyS) puede encontrarse uno de los pocos pasajes en los que Weber explica brevemente su método (cfr. 2001d: 5). Para un análisis pormenorizado de esta metodología weberiana, cfr. Kalberg, 1994 y 1999.

<sup>2</sup> Para el concepto de afinidad electiva en Weber, cfr. los estudios de Howe (1978) y de Löwy (2007).

los distintos indicadores que muestran que en Occidente existe una racionalidad distinta a la de otras civilizaciones, y es esta la variable que cruza sus estudios sustantivos sobre cada una de las civilizaciones.

Weber advierte en el «Excurso»: «Y finalmente, y sobre todo, un intento de este tipo en sociología de la religión debe y quiere ser en sí al mismo tiempo, una contribución a la tipología y a la sociología del racionalismo» (1988d: 537). Por eso, si bien la perspectiva histórico-comparativa no puede soslayarse en el análisis weberiano, esta debe combinarse con una pretensión universalista y meta-histórica. Para mostrar esto, veremos primero cómo el surgimiento de las religiones de salvación es en Weber parte de un proceso histórico-*universal*. Nos detendremos luego en el judaísmo antiguo. En este estudio puede leerse el interés weberiano en esa civilización como antecedente del proceso cuyo desenlace es la racionalidad occidental moderna, pero también en tanto que tipo real de máxima consecuencia como expresión de un proceso universal. Esto debe enmarcarse en el diferente interés entre el Weber que publica en 1904-1905 la primera versión de «La ética protestante...» y el que, a partir de 1910, se aboca al análisis de las religiones universales desde la perspectiva de la racionalidad (cfr. Weisz, 2007: *passim*). Hay en el interés del último Weber algo nuevo, asociado a la relación histórico-universal entre sociedad y religión, para la cual el judaísmo antiguo es un individuo histórico que, por su mayor racionalidad, presenta un cuadro de trascendencia heurística universal<sup>3</sup>. Esta pretensión universalista puede leerse en Weber, pero no sin tensiones, y eso explica que sigue siendo habitual ceñir el propósito weberiano exclusivamente a los orígenes de la racionalidad

occidental. Acá, por el contrario, se destacará este afán universalista enmarcándolo en una filosofía de la historia que también puede encontrarse explícitamente en este autor.

Frente al inasible cúmulo de interpretaciones que suscitó la obra de Weber —y sigue haciéndolo—, podemos naturalmente encontrar antecedentes en nuestra lectura. Suele con justicia reconocerse en Friedrich Tenbruck un hito en la interpretación de este autor. Una de las claves de su lectura es su énfasis en la perspectiva histórico-universal. Así, señala: «...lo que hoy abreviadamente se denomina proceso de racionalización y refiere al desarrollo occidental, en el cual Weber tenía un interés especial, es sin embargo solo un caso particular de una clase más general de eventos» (1999: 65). Por ello, sostiene, el descubrimiento decisivo de Weber fue que la racionalización «... se sostenía por el impulso de una lógica interna, trazada por el afán incontenible a la racionalización de las ideas religiosas». En este proceso de desencantamiento histórico-religioso, el aporte weberiano consistió en detectar «... la inevitabilidad interna de la secuencia» (ibíd: 71).

La lectura de Tenbruck es, indudablemente, el más fuerte antecedente de nuestra interpretación. Sin embargo, su análisis carece de un estudio sistemático del conjunto de los ensayos weberianos sobre la religión, incluyendo el capítulo de *EyS*, lo cual sesga su perspectiva<sup>4</sup>.

También Habermas destacó que Weber adoptó «una cautelosa posición universalista; no consideró los procesos de racionalización como un fenómeno particular de Occidente» (1999: 211), sino que un proceso que apunta en la misma dirección en todas las religiones universales, pero que solo se desenvuelve hasta el final en *una* de esas líneas de tradición (ibíd.: 264). Lo ausente en Habermas, es que para Weber también el surgimiento del

<sup>3</sup> Es el propio Weber el que en 1920 señala, en nota al pie agregada a la última versión de «La ética protestante...», haber cambiado sus objetivos, abocándose a problemas histórico-*universales* y al «desarrollo cultural en su conjunto» (1988a: 206).

<sup>4</sup> Para una crítica a la perspectiva de Tenbruck, cfr. Weisz, 2011, especialmente el capítulo II.

judaísmo antiguo fue un proceso en el que la racionalización se desplegó en su forma más contundente.

Wolfgang Schluchter discutió la perspectiva neo-evolucionista de Tenbruck, coincidiendo en que Weber presentó un modelo de desarrollo, pero rechazando que este sea uno de tipo evolutivo y con pretensiones histórico-universales (cfr. 1998: 56 y ss.). Para Schluchter, Weber está «entre la comparación histórico-universal y una teoría evolutiva (...) ligada a una lógica de desarrollo» (ibíd.). Si bien Schluchter reconoce en Weber la búsqueda de un proceso universal, por encima de los procesos de racionalización singulares que tuvieron lugar en cada civilización (cfr. ibíd.: 89 y ss.), para él la sociología weberiana debe ser vista como una historia del desarrollo de Occidente, que tiene como objeto el análisis del surgimiento de la civilización racional moderna. Coincidiendo en esto con Habermas, creemos que Schluchter tiende a soslayar las tensiones internas a la obra de Weber (cfr. Habermas, 1999: 242), reproduciéndolas y sin poder integrarlas. Esto, en lo que aquí nos atañe, limita sus aportes a la comprensión de la concepción histórico-filosófica de Weber.

Para Wolfgang Mommsen el concepto de historia universal es lo que da unidad a la obra de Weber. Reconociendo que este había rechazado proponer una teoría de la historia universal, Mommsen encuentra que en sus trabajos existe un gran número de planteos al respecto. Estos permiten reconocer su voluntad de, más que analizar el desarrollo histórico de Occidente, armar sistemas de modelos típico-ideales capaces de servir como referencias trascendentes a la luz de las cuales analizar procesos sociales del pasado o del presente (cfr. 1986: 51 y ss.). Para Mommsen, la sociología weberiana puede entenderse como un sistema de conceptos, en gran parte formales, basado «en una cierta teoría de la filosofía de la historia», lo cual, agregaba, implica una orientación «que el mismo Weber, en cierta medida, ha impugnado» (1971: 88).

Mommsen señala que en el interés de Weber en los últimos años primó la construcción de tipos ideales (cfr. 1977: 14), y ve en la profecía del judaísmo antiguo y del protestantismo ascético: «guardagujas decisivos en el acaecer histórico-universal» (1986: 60), pero no avanza en ver su carácter tipológico. Este autor, al abocarse fundamentalmente a la sociología política weberiana, no ahonda en la concepción filosófica que se desprende del lugar en el que Weber ubica estos guardagujas, ni se detiene en el análisis del judaísmo antiguo.

Entre quienes han rechazado la perspectiva que acá tomamos, queremos mencionar a Stephen Kalberg, por la importancia de su obra abocada a Weber. Pese a su énfasis en el aspecto histórico-comparativo, considera que el racionalismo occidental «puede ser utilizado como un estándar con el cual comparar naciones occidentales particulares, así como el racionalismo de China e India» (2005: 27).

Al referirse a los tipos ideales de desarrollo, Kalberg señala que estos «trazan hipótesis sobre un curso de acción que implica un número de estadios típico-ideales a través de los cuales avanzan las orientaciones de la acción según patrones» (1994: 117). Estos modelos, agrega, implican la existencia de un motor inmanente, una fuerza interna y motriz. Por eso, concluye que mientras empíricamente la sociología histórico-comparativa weberiana sigue siendo radicalmente multicausal, «en un nivel analítico se para “por fuera de la historia” y formula reiteradamente construcciones analíticas motorizadas por un único conjunto de orientaciones de acción» (ibíd.: 118). Kalberg enfatiza la separación que establece Weber entre estos modelos de desarrollo y el proceso histórico real, y esta distinción, agrega, lo separaría radicalmente de todas las concepciones evolucionistas. Por eso, para Kalberg, los tipos-ideales de desarrollo son marcos teóricos que facilitan la conceptualización y el análisis de desarrollos empíricos (cfr. ibíd.: 119).

Aunque coincidimos en gran parte con la interpretación de Kalberg, creemos que en su mirada se diluye parcialmente el objetivo explícito de Weber de abocarse al «desarrollo de las culturas en su conjunto» y a «las relaciones histórico-universales entre sociedad y religión» (1988a: 205), y que en estas Weber presenta un proceso típico-ideal de evolución histórica.

A partir de estos importantes antecedentes, nos abocamos ahora a desarrollar nuestra propia lectura.

## **EL SURGIMIENTO DE LAS RELIGIONES: UN PROCESO UNIVERSAL**

Diversos autores han analizado el proceso que se dio en las distintas civilizaciones del primer milenio a.C., encontrando fundamentales aspectos en común. Esta etapa, en la que se desarrolla el judaísmo antiguo, es de trascendencia universal (cfr., entre otros, Alford Weber, 2002: 14; Bellah, 1991: 22).

Es que, en lo que el propio Weber denomina «era profética» (2001d: 273), se produjeron transformaciones decisivas en la historia universal. En este contexto, el surgimiento de un monoteísmo ético y libre de magia en el antiguo Israel, diferente de los procesos que se iniciaron, hacia la misma época, en China e India, explica en parte la singularidad de la cultura occidental moderna. Importa aquí, entonces, qué es lo que Weber ve de singular en Israel, frente a lo que ve como parte de un proceso universal. Ambas perspectivas no son contradictorias, por supuesto, pero su énfasis en lo universal permite relativizar un puro comparativismo al servicio de aprehender la singularidad occidental.

En el comienzo del capítulo de sociología de la religión en *EyS* nos encontramos con un planteo sobre las formas primitivas de la conducta religiosa que es completamente universal. Weber describe procesos típicos frente a la magia, los dioses, o la muerte, por ejemplo, en los que lo único que pareciera

interesarle destacar es lo general, lo legal-forme. También la conformación de comunidades duraderas, a partir de la ruptura de las relaciones de linaje, e incluso la constitución de las comunidades políticas, ligadas a procesos religiosos, tienen una impronta absolutamente universalista. Así, innumerables ejemplos dan cuenta del interés del autor en establecer la universalidad de los procesos que describe<sup>5</sup>.

Weber es por momentos explícito respecto de su interés universalista. Por ejemplo, al referirse a cómo se representan los dioses, señala: «Para nuestros fines, tiene muy poco interés el recorrer los casos particulares de dioses y demonios, pese a que —o, en realidad, porque— estos están naturalmente (...) condicionados por la situación económica y el destino histórico de cada pueblo en particular» (2001d: 251). Sus fines, afirma, no son lo particular sino lo general.

Una característica universal es la hegemonía primitiva de la magia. Aunque el judaísmo jugó para Weber un papel fundamental por su ruptura con esta, también en la cultura palestina la magia tuvo su lugar, advierte, siguiendo en ese sentido las «muy similares etapas de la magia que se dan en todo el mundo» (2001d: 261).

Al referirse a los procesos a través de los que se concibieron y luego se adoraron los dioses, señala que «... llevan en sí la tendencia a una racionalización cada vez mayor» (2001d: 251). Lo que nos interesa destacar es que en el proceso de surgimiento de las religiones existe un aspecto, claramente universal, que subyace a todo el proceso: la creciente racionalización a partir de la magia. Veamos algunos ejemplos. Es universal el proceso por el cual los dioses van tomando forma y

<sup>5</sup> Este proceso abstracto de constitución de las religiones de salvación, Weber lo presenta también en la «Introducción» a «La ética económica de las religiones universales», y luego en el «Excurso», ambos en el tomo 1 de sus *Ensayos sobre sociología de la religión (ESR)*.

delimitándose, proceso en el que quienes se ocupan profesionalmente del culto, los sacerdotes, se ocupan del «ordenamiento sistemático» de estas representaciones. «Pero la regla es», dice Weber, «que una vez que el pensamiento sistemático sobre la praxis religiosa, por un lado, y por otro la racionalización de la vida (...) han alcanzado cierto estadio, que en cada caso puede ser muy distinto, se ‘forma el panteón’...» (2001d: 250). Nótese que la *racionalización de la vida* aparece aquí como un fenómeno universal, coadyuvante en la sistematización de dioses, un factor motriz independiente, que se desarrolla y alcanza *cierto estadio*.

Las religiones de salvación constituyen para Weber un estadio universal en la racionalización, con consecuencias inmediatas en la sistematización de la vida práctica, en la conformación de una conducta de vida (cfr. *ibíd.*: 320 y ss.). La forma que toma en cada caso depende de condiciones históricas. Entre ellas, Weber analizará las relaciones entre los diferentes tipos de religiosidad y la situación estamental y de clase de la capa portadora de esa religiosidad en una situación histórica dada (cfr. *ibíd.*: 285 y ss., y 1988c y 1988e donde esta relación ocupa un lugar central).

Y acá es donde se articula la singularidad y la universalidad del antiguo Israel. Para Weber la concepción de dios en Medio Oriente y en Asia oriental no difería mucho en sus comienzos. Sin embargo, llegan en sus desarrollos a concepciones agudamente contradictorias (cfr. Schluchter, 1981: 32). La divergencia en las concepciones divinas no está planteada desde siempre, sino que bajo la influencia de circunstancias históricas, se diferencian a partir «de primitivas representaciones divinas de espíritus animistas y dioses heroicos que, en todos lados, eran muy parecidos» (Weber, 1988b: 258).

También en el estudio sobre el judaísmo antiguo pueden observarse pasajes en los que se pone de manifiesto el interés webe-

riano por tendencias legaliformes. Veamos algunos ejemplos a los fines de reflejar la lógica de su análisis.

En este ensayo, las vivencias ligadas a las guerras de liberación ocupan un lugar destacado. Las grandes preguntas de la teodicea, universales, surgieron acá porque el derrumbamiento del reino por las potencias circundantes comenzó a hacerse acuciante (cfr. 1988f: 220 y ss.). Hay aquí, por lo tanto, una tendencia universal y condiciones particulares, en este caso de política exterior, que constituyen lo singular del judaísmo antiguo y permitieron que surja una respuesta relativamente racional a los males que se experimentaban.

Veamos otro ejemplo. Existe un factor en el proceso religioso que para Weber ha sido en muchos casos un lastre en cuanto a las posibilidades de racionalización: la religiosidad popular, más precisamente, las concesiones que las distintas religiones tuvieron que hacer para mantener la adhesión de sectores masivos. Para Weber, la magia tiende a surgir espontáneamente entre los sectores populares. De ahí que muchos procesos de racionalización se hayan visto obstaculizados por este factor: «Con la excepción del judaísmo y del protestantismo, todas las religiones y éticas religiosas, sin excepción, tuvieron que adoptar de nuevo el culto de los santos, héroes o dioses funcionales, por exigencia de las masas» (Weber, 1988b: 297). En China, por ejemplo, una capa de funcionarios desdeñaba las religiones mágicas de los sectores populares, pero las utilizó sin embargo a los fines de mantener la dominación y el orden social<sup>6</sup>. Weber señala explícitamente condiciones particulares que trabaron allí el proceso universal de racionalización.

También en relación a la India puede verse en Weber un razonamiento en el mismo

<sup>6</sup> Cfr., entre muchos otros lugares en los que Weber se refiere a esto en «Confucianismo y Taoísmo», 1988c: 431 y ss.

sentido. Aquí, si bien un proceso universal, «[e]l racionalismo inminente del “saber” y la “cultura” se resistió como en todos lados contra la irracional ascética embriagante, orgiástica y extática» (1988e: 150), los brahmanes tuvieron que conservar esta última por ser una casta de magos y no, como en China, un estrato de aspirantes a cargos políticos.

Es que, y eso es lo que nos interesa mostrar aquí, el proceso de racionalización es una fuerza motriz de la historia, de *longue durée*<sup>7</sup>, universal, que «... ejerce (y lo ha hecho desde siempre) su fuerza sobre las personas, por más limitada y lábil que ese poder haya siempre sido y sea, frente a otros poderes en la historia», como señala Weber al comenzar el «Excurso» (1988d: 537). Esos otros poderes históricos muestran el carácter abstracto de la fuerza motriz racionalizadora, la que, por lo tanto, en cada situación concreta se despliega de modo diferente de acuerdo a su imbricación con otras variables intervinientes en el proceso histórico. Desde esta perspectiva, el surgimiento de las religiones de salvación encuentra una expresión concreta muy particular en el judaísmo antiguo, como veremos en lo que sigue.

## LA SINGULARIDAD DEL JUDAÍSMO ANTIGUO

Los dos criterios que Weber plantea al comienzo del apartado «Resultados», en el ensayo sobre el confucianismo, para evaluar el estadio de racionalización en el que está una religión (cfr. 1988c: 512), son un buen punto de partida para pensar desde estos al judaísmo antiguo. Con ellos se hace evidente que Weber considera a este como un avance fundamental en el proceso de racionalización.

<sup>7</sup> Tomamos, evidentemente, este término de Fernand Braudel, en el sentido de un componente histórico que «existe casi por fuera del tiempo». Para este término, cfr. Braudel, 1980: *passim*.

Por un lado, en cuanto al grado en que se ha despojado de la magia, es evidente el rol de los levitas en la racionalización del culto, sobre todo en contraste con el culto egipcio a los muertos o con las prácticas orgiásticas en el culto a Baal entre los cananeos. Por otro, en cuanto al grado de sistematización entre dios y el mundo, en el judaísmo antiguo los rituales fueron reemplazados por una ética, por mandamientos a cumplir en la relación de cada individuo con el mundo.

Con el mismo afán de sistematizar, Weber comienza el tomo III de *ESR* interrogándose cómo ubicar al judaísmo antiguo (cfr. 1988f: 2). Encuentra una consecuencia y sistematización racional en el judaísmo antiguo que supera claramente la de las culturas de su entorno. Ve, por ejemplo, en el Deuteronomio un documento cuyo grado de sistematización racional es opuesto a las éticas religiosas de las culturas vecinas más importantes, la egipcia y la mesopotámica.

Esta ética es, sin embargo, el producto de un desarrollo en el que intervienen múltiples variables. Entre estas, Weber destaca las implicancias de la idea de un pacto entre el pueblo israelita y Yahweh. De esta, se desprende la idea de una promesa divina (cfr. 2001d: 253). A Yahweh le cabía un rol activo en la historia, era él quien la creaba, y de ahí que el destino del pueblo elegido estuviera garantizado. Que Yahweh haya guiado la liberación de la esclavitud, oficiaba de prueba de su poder y justicia.

La idea de una alianza entre el pueblo judío y dios fue determinante en las características de esta religión. Dado este pacto, las violaciones a los preceptos sagrados no eran solamente vistos como trasgresiones frente a los órdenes que Yahweh garantizaba —como en otras culturas—, sino que como violaciones a los deberes establecidos contractualmente, y por lo tanto contra el propio dios (cfr. Weber, 1988f: 140).

Es a esta alianza que Weber atribuye que en el pueblo véteroisraelita el cumplimiento



de los preceptos haya tenido más importancia que el de ritos y sacrificios, como ocurrió en otras culturas, dando así —en conjunción con el rechazo a la magia— un importante impulso a la racionalización de la conducta de acuerdo a normas (1988f: 146 y ss.). La observancia de una moralidad específica y cotidiana fue considerada un deber especial. Debido al pacto, oficiaba como una imposición para todos los israelitas (ibid.: 310).

Cuando Yahweh no ayudaba a la nación o al individuo, esto era atribuido a la violación del pacto; y conducía a preguntarse qué preceptos habían sido incumplidos. Y la respuesta no podía alcanzarse a través de medios irracionales de adivinación, sino conociendo los preceptos. Así, la idea de una alianza encauzó toda indagación de la voluntad divina «por la vía de un planteamiento al menos relativamente *racional* y de medios racionales para su respuesta» (Weber, 1988f: 179).

De ahí que la esperanza en una renovación del mundo, en la que al pueblo judío le habría de caber un rol dominante, haya tomado esta forma racional: «... esta esperanza vuelta específicamente ética se condensó en Israel y solo allí, bajo la influencia de la tan particular relación de Yahweh con su pueblo, debido al pacto» (Weber, 1988f: 248).

Lo singular aquí es que para el pueblo judío el orden social del mundo es producto de un vuelco que lo convirtió en lo contrario de lo prometido por el pacto. Pero lo relevante desde el punto de vista histórico es que la responsabilidad por este vuelco era atribuida a la acción de los individuos.

La singularidad del antiguo Israel puede verse en otras manifestaciones. En casi todas las civilizaciones el problema de la teodicea jugó un rol determinante en el proceso de racionalización. Weber da el ejemplo de Babilonia, en el que la magia fue sistematizada por efecto de la teodicea. Pero ante la falta de oposición consecuente frente a la magia —como la que se dio entre los israelitas—, el problema acabó resolviéndose allí por me-

dio de un semidualismo latente, es decir, la atribución de los males injustos a demonios y espíritus maliciosos, solución que, para Israel, era impensable (cfr. 1988f: 236 y ss.).

También el vínculo del pueblo judío con sus muertos jugó para Weber un rol distintivo frente a otras civilizaciones. En estas, la relación con los antepasados fortaleció los lazos de linaje, lo que en Israel hubiera debilitado la propagación de la fe yahwista (cfr. 1988f: 154 y ss.). En esto, el caso de China constituye una clara contraposición dado que el peso de las relaciones de linaje y el consecuente carácter familiar de la comunidad económica no permitieron el desarrollo de comunidades racionales (cfr. 1988c: 375). Toda disciplina laboral y administración racional se veían impedidas, y el racionalismo de la burocracia patrimonialista china chocaba con un poder, más fuerte, basado en lazos personales (ibid.: 385). Por eso tampoco en China se constituirían ciudades en el sentido de comunidades políticas, al no romperse los lazos de linaje de los habitantes de estas con sus aldeas de origen (cfr. ibid.: 291 y ss.).

El lugar de los sacerdotes israelitas, los levitas, no es en muchos aspectos distinto que el que surge en otras religiones. Se diferencian de los laicos en el cumplimiento de determinadas prescripciones de pureza, pero, como llama la atención Weber, no realizaban terapias mágicas ni medios terapéuticos irracionales (cfr. 1988f: 187): «... los levitas no eran magos, sino que portadores del *saber*» (ibid.: 233). Su prestigio no provenía de su instrucción en el culto sacrificial, sino de «su formación en el conocimiento puramente racional de los mandamientos de Yahweh» (ibid.: 190). Junto a los profetas, los levitas constituyeron la fuerza principal contra los ritos orgiásticos que el pueblo judío había heredado de otras culturas (cfr. ibid.: 207), su saber se ceñía a distinguir el bien del mal (cfr. ibid.: 234).

Para Weber, el racionalismo teológico del Deuteronomio dejó a la consulta con los

profetas como único medio para la resolución de problemas (cfr. *ibid.*: 191 y ss.). Y en esto, el lugar de los levitas fue claramente distinto a lo ocurrido en Babilonia o en Egipto, donde los procedimientos para librarse de la impureza eran de carácter mágico, no una exhortación ética (cfr. *ibid.*: 192).

La lucha contra los rituales mágicos es uno de los aspectos centrales que Weber destaca del judaísmo antiguo. Por ejemplo, en el rechazo a los cultos baalicos y al tipo de religiosidad que estos propiciaban (cfr. *ibid.*: 200 y ss.). O en la comparación con los preceptos de los sacerdotes egipcios, que carecían de fuerza normativa al existir medios mágicos que permitían al difunto encubrir sus pecados frente al tribunal de los muertos (cfr. *ibid.*: 279).

En el mismo sentido, y tomando como modelo la religiosidad del antiguo Israel, Weber compara la salvación a través de rituales orgiásticos con un *habitus* permanente y consciente: con la racionalización creciente, señala, el segundo tiende a sustituir a los primeros (cfr. 2001d: 325). Y, esto es lo importante —enfatisa—, el ritualismo desvía de la actividad racional (cfr. *ibid.*: 322).

Los condicionantes que someramente recorrimos hicieron que Weber haya visto en el judaísmo antiguo una manifestación singular del proceso histórico-universal de racionalización. Esto permite explorar dos perspectivas distintas.

Por un lado, el judaísmo antiguo puede estudiarse en tanto que lugar de origen de la cultura occidental, su punto de partida.

Pero por otro lado, el judaísmo antiguo tiene también una característica que despertó el interés de Weber: es la religión que, debido a condicionantes externos, permitió un cuadro más puro del proceso de racionalización. Esta es la razón por la cual el judaísmo antiguo es también un medio de orientación heurístico, un parámetro para comparar otros procesos religiosos, dada la racionalización más consistente que aquí tiene lugar. Ana-

licemos con mayor detenimiento ambos aspectos.

### **El judaísmo antiguo como antecedente de Occidente**

La relevancia del judaísmo antiguo está dada en que para Weber es una ética religiosa que se constituye en piedra angular de todas las civilizaciones occidentales. En esto, su análisis procura ahondar en la génesis de la singularidad occidental. Esta perspectiva es la que ha sido generalmente enfatizada<sup>8</sup>, lo cual nos lleva a hacer solo algunas indicaciones al respecto. Irving Zeitlin, por ejemplo, señala que «[l]os antiguos israelitas hicieron los primeros pasos en “desencantar” Occidente; y con eso pusieron en marcha el largo proceso de crear el marco ideológico para el mundo moderno» (1984: ix). En el mismo sentido, para Paul Ladrière, «[l]a ley dada por Moisés al pueblo judío sitúa al judaísmo en el origen de un proceso de racionalización que no se completará sino con la emergencia, y posiblemente con el fin, de lo que Max Weber llama la “modernidad”» (1986: 106).

Al comenzar su estudio sobre el judaísmo antiguo, Weber plantea haber encontrado aquí «(...) en un altísimo grado, el fundamento de la actual ética religiosa en Europa y en Medio Oriente» (1988f: 6). De ahí que la ética judía sea comparable, en su importancia para la Historia Universal, a hitos como, entre otros, el desarrollo intelectual helénico, el Derecho romano, el orden estamental medieval, o el desarrollo del protestantismo (*ibid.*: 7).

Para Weber, sin embargo, el judaísmo es parte de un proceso universal. Lo es, por ejemplo, en el paso de la educación sacerdotal desde un estadio carismático hacia una formación literaria, en torno a una religión

<sup>8</sup> El propio Weber señala este aspecto al justificar el porqué de su investigación sobre esta religión (cfr. 1988b: 238), o al marcar la decisiva importancia para el capitalismo racional moderno de la hostilidad judía hacia la magia (cfr. 1958: 307 y ss.).

basada en normas escritas (cfr. 2001d: 280), o en el surgimiento de profecías que sistematizan racionalmente la conducta (cfr. 1988b: 242 y ss.). Por eso señala que: «[p]ara quebrantar la fuerza de la magia e imponer racionalización a la conducta de vida solo ha habido, en todos los tiempos, un medio: el de las grandes *profecías racionales*. Sin embargo, no toda profecía destruye su poder [el de la magia, E.W.]...» (1958: 308). Lo que nos interesa destacar acá, es que Weber ve en todas las profecías la capacidad potencial de desmagificar el mundo. Son razones políticas las que aduce para explicar que en el confucianismo no se haya permitido el surgimiento de una profecía y, consecuentemente, el de una religión de salvación. En la India, en cambio, razones estamentales influyeron en que el carácter profético quedara limitado a una capa monacal, careciendo por lo tanto de la proyección social, y por lo tanto histórica, que tuvo la profecía judía. El camino de la gnosis, propio del hinduismo, solo podía ser accesible para esa aristocracia.

Si bien, entonces, la historia del desarrollo de Occidente tuvo un hito fundante, ineludible, en el judaísmo antiguo, hay aquí otra dimensión a atender. Esta se vincula con la pregunta por la ausencia en Weber de un estudio sistemático sobre el catolicismo, antecedente inmediato del protestantismo. Toda interpretación que destaque exclusivamente el interés weberiano en Occidente, subsumiendo el judaísmo a este, debe confrontarse con esta ausencia. Otra explicación es necesaria para dar cuenta de su interés por Israel: este reviste un atractivo particular en tanto que tipo real, es decir, como modelo heurístico para una perspectiva universalista.

### El judaísmo antiguo como tipología

En el ensayo en el que discute las posiciones de Edward Meyer, Weber da cuenta de tres factores distintos que pueden convertir a un hecho histórico en objeto de estudio. Entre ellos, ejemplificado con los incas y los

aztecas, Weber plantea que pueden ser de interés como herramienta heurística, es decir, para conformar o precisar conceptos teóricos que permitan aproximarse a otros objetos (2001b: 258 y ss.). Y al comenzar el «Excurso», advirtiendo sobre las esferas de valor que ahí presentará, dice que lo hará de forma «...tal como pocas veces ocurre en la realidad; pero como de todos modos, puede presentarse y, en situaciones históricamente importantes, *lo han hecho*»; y esto, dice, con el objetivo de contar con un tipo que «...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» (1988d: 537).

Un tipo real puede constituirse, entonces, en herramienta para el estudio de otros objetos. Cuando existen casos que, por sus características, permiten su utilización como herramienta heurística, pueden ser útiles para una investigación, al igual que los tipos ideales —no asociados directamente a un objeto real—. En ambos hay aspectos que, deliberadamente, el investigador deja afuera para enfatizar lo que sirve a su investigación. Así, los tipos históricos, es decir, reales, no se diferencian sustancialmente de los tipos ideales, en cuanto a su relativa desviación frente al fenómeno real en su complejidad.

De ahí que sea perfectamente plausible que Weber haya encontrado en el judaísmo antiguo un fenómeno histórico que por su unidad racional —un proceso de racionalización que fue favorecido por múltiples variables y limitado por muy pocas— se convierte en un tipo óptimo para pensar el proceso histórico-universal y para contrastar con el surgimiento de otras religiones de salvación<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Creemos que debe entenderse en este sentido el comentario de Schluchter, quien al referirse a las distincio-

Para Weber, «... en un aspecto importante la ética israelita era singular en comparación con la egipcia y también con la mesopotámica: en su relativamente avanzada sistematización racional» (1988f: 271). Es esta sistematización la que permite que se constituya en un hito para pensar otras civilizaciones.

Schluchter sostiene que Weber necesita construir un desarrollo típico-ideal para poder dar cuenta del proceso histórico de la ética de la convicción que nace con la religión judía. Es justamente la comparación con esta construcción, prosigue, la que le permite identificar diferentes niveles de desarrollo en otras religiones universales (cfr. 1981: 18). En esta lectura, por lo tanto, también para Schluchter existe un proceso de desarrollo universal, que explica la importancia de este estudio weberiano: «[l]a dirección de desarrollo general para la *ética* religiosa fue lograda a través de la religión del viejo Israel. En esto yace su significado extraordinario...» (cfr. *ibid.*: 56).

Lo que escapa al planteo de Schluchter, es que a esa formulación subyace una filosofía de la historia típico-ideal, y esto es lo que trataremos de mostrar en lo que sigue.

## **LAS RELIGIONES UNIVERSALES ENMARCADAS EN UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA**

Nos proponemos ahora, finalmente, enfocar el análisis weberiano del surgimiento de las religiones universales en su subsunción a una filosofía de la historia, es decir, a una fuerza motriz que opera históricamente, con una dirección y un fin. Evidentemente, este enfoque se contradice con su propia adver-

tencia en 1904, cuando destacaba el riesgo de considerar a los tipos evolutivos como fuerzas operantes en la historia, es decir, de atribuirles un papel ontológico (cfr. 2001a: 205). Pero, en cambio, esta perspectiva sí se inscribe en su advertencia al comienzo del «Excurso»: lo racional ejerce (y lo ha hecho siempre) poder sobre las personas. En relación a este poder es que queremos analizar la interpretación weberiana del surgimiento de las religiones. Partimos para ello de algo que ya señalamos: Weber está pensando en una perspectiva universal, en aspectos relativamente legaliformes.

Partimos de una interpretación sumamente sugerente de Andreas Buss. Este atribuye a los ensayos weberianos sobre India y China el objetivo de explicar los obstáculos que impiden allí un racionalismo del tipo occidental (cfr. 1987: 272). Lo que nos interesa destacar es que a esta interpretación subyace la idea de que para Weber habría un proceso inmanente que no logra desarrollarse, que se ve obstaculizado.

Al analizar el judaísmo antiguo, Weber señala que «[l]a creciente demanda por medios de establecimiento y expiación de pecados, determinada por la creciente racionalización de la vida en todos lados —también en Mesopotamia—, tuvo en Israel, bajo la presión de su destino político, un empuje particular» (1988f: 177 y ss.). ¿A qué se debe esta tendencia universal a avanzar a formas cada vez más racionalizadas *en todos lados*? ¿Puede, acaso, pensarse la respuesta a esta pregunta sin introducirnos en el campo de la filosofía histórica?

Es desde esta perspectiva que queremos analizar esas civilizaciones, con la pretensión de mostrar que el proceso histórico-universal planteado por Weber es una filosofía de la historia típico-ideal. Más precisamente, que cada situación histórico-concreta es la resultante de la articulación particular de la fuerza de una tendencia metahistórica —la racionalización— con otras fuerzas históricas que en

---

nes que Weber plantea en el capítulo de religión de *EyS* —ética mágica y religiosa, o mago, sacerdote y profeta, entre otras—, señala: «Las diferenciaciones, que naturalmente no están pensadas solo para un caso histórico, pueden ser leídas también desde la perspectiva del judaísmo antiguo» (1981: 21).

cada situación concreta la propician u obstaculizan. Este es el sentido que le damos a esta afirmación de Weber:

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 (1988d: 537).

También en «La ciencia como vocación» Weber se refiere a un «proceso de intelectualización al que estamos sometidos desde hace milenios» (2001c: 593), repitiendo la idea de un poder racionalizador metahistórico que opera sobre el individuo. En lo que sigue, veremos cómo ese poder se manifiesta en el surgimiento de las religiones de salvación, y cómo para Weber en India y China este se ve contrarrestado por otras variables intervinientes.

La idea de que existe, en términos de Weber, un «desarrollo hacia la sistematización y racionalización» (2001d: 326) que atraviesa todas las civilizaciones, da forma a toda su sociología de la religión. Esto puede apreciarse en cómo Weber analiza los procesos religiosos en escenarios distintos al del antiguo Israel: interrogándose por qué procesos tuvieron lugar en India o China, confrontada esa tendencia metahistórica con diferentes factores histórico-concretos.

El estadio más primitivo, caracterizado por la magia y los linajes, tiene para Weber un carácter universal, como se desprende inequívocamente de los primeros apartados de la sociología religiosa de *EyS* (cfr. 2001d: 245 y ss.), o como ejemplifica en la idea de que a medida que se retrocede en la historia, más semejanza se puede encontrar entre la cultura china y los fenómenos occidentales (cfr. 1988c: 517).

Al referirse al pacto entre Yahweh y los fieles, señala: «El carácter tan específico de la religiosidad israelita de basarse en una *promesa*, que en esta intensidad no se repite en

ninguna otra —pese a las tantas analogías en otras cosas—, tuvo aquí sus raíces primeras» (2001d: 253). Nótese que las diferencias entre las religiones son *en intensidad*. En el mismo sentido, al desarrollar la sistematización y racionalización que conlleva el surgimiento de dioses en ruptura con concepciones mágicas, concluye señalando: «Además, no toda ética religiosa ha recorrido el camino hacia estas concepciones hasta el final» (2001d: 268). Es notable cómo para Weber hay un camino común, el que no todas las religiones desandan exhaustivamente.

En China, como señala Weber, hay varios factores que obstaculizan el surgimiento de una religión de salvación. Al referirse a uno de ellos, el rol de los sacerdotes taoístas y sus prácticas mágicas, agrega: «Entonces toda racionalidad económica fracasa ante la oposición de los espíritus» (2001d: 262). El carácter típico del proceso descrito en *EyS* o en los ensayos más conceptuales de *ESR* se hace evidente cuando Weber, al referirse a la forma que tomó la búsqueda de respuestas en magos y mistagogos en China, afirma que esta quedó allí en el «estadio previo en todas partes a la intervención de las profecías, que en China no surgieron» (1988c: 453). La expresión de Weber es aquí muy elocuente de cómo piensa la relación entre lo universal y lo particular, lo típico-ideal y lo real, lo filosófico-histórico y lo concreto: pese al carácter universal de ese proceso, en China, las profecías no llegan a surgir por necesidades políticas de los funcionarios y de la capa dirigente en general. Es a la influencia decisiva de los literatos, señala Weber en otro pasaje, que se debe «... la inhibición completa del surgimiento de una religiosidad profética...» (1988c: 517). Nuevamente, el autor da cuenta de estar pensando en un proceso inhibido.

En India, el fuerte condicionante de la división en castas es la que, entre otros factores, actuó oponiéndose a la racionalización. En términos similares a los utilizados para China, dice Weber aquí: «Pero es evidente que el racionalismo económico, allí donde

las proscripciones tabúes habían alcanzado semejante poder, no podía encontrar su suelo propicio» (2001d: 266). Es decir, un poder metahistórico que se ve limitado por otros poderes. La racionalización, en este caso económica, subyace como *longue durée*, pero en su confluencia con otros factores, tanto de la esfera religiosa como de otras, no puede desplegarse como tendencia en toda su intensidad.

Veamos ahora, con mayor detenimiento, aspectos centrales del análisis weberiano en los que se manifiesta la inhibición a la racionalización en China e India.

### Portadores sociales y profecías

Para Weber, «las religiones se desarrollan por la superación de estadios mágicos muy similares en todo el mundo», a partir de «ciertas tendencias típicas de desarrollo» motorizadas por «sacerdotes interesados en un culto» (2001d: 261). En el apartado «Mago-sacerdote», en *EyS*, se diferencian estos dos tipos puros asociándolos a la contraposición entre magia y religión. El desarrollo de una disciplina racional, de un sistema religioso-racional y de una ética religiosa sistematizada, no tuvo lugar donde el sacerdocio no llegó a una posición de poder (cfr. *ibíd.*: 259 y ss.).

En China, los príncipes se apoyaron en los literatos para poder racionalizar la administración —al igual que los príncipes indios en los brahmanes—. Los literatos eran capaces de escribir, y de organizar racionalmente el ejército y las políticas impositivas (cfr. 1988c: 322 y ss.). Su racionalidad posibilitó su éxito frente a otros estamentos que disputaron su lugar preeminente (cfr. *ibíd.*: 328 y ss.). Sin embargo, esa capa de funcionarios, aun desdénando la magia y las religiones basadas en ella, necesitó de estas para domesticar a las masas. Desde la perspectiva de esa élite, la estabilidad del orden social estaba encadenada a poder mantener a los sectores populares en religiones mágicas. Toda racionalización de la fe popular bajo la forma de

una religión supramundana podría haberse constituido en una peligrosa competencia para esos funcionarios (cfr. *ibíd.*: 430 y ss.).

También en India, como señala Piedras Monroy, Max Weber atribuye «un alto grado de racionalidad a sus teodiceas, a sus prácticas religiosas, a su modo de vida y a buena parte de su saber» (2005: 27). Al igual que en China, los reyes buscaban brahmanes expertos en escritura y administración para dar una organización firme a su poder patrimonial-burocrático (cfr. Weber, 1988e: 16 y ss.). También aquí la racionalización ejercía su presión.

Casi todas las metodologías ascéticas hindúes fueron racionalizadas por el estrato intelectual de brahmanes en una doctrina teórica, y esto, señala Weber, en un grado mucho mayor al de cualquier otro lado, incluso Occidente (1988e: 149). También desarrollaron los brahmanes un método racional para el logro de estados de santidad extraordinarios (1988e: 153). Por último, este estrato desarrolló una explicación racional del mundo, asociada a ordenamientos naturales, sociales y rituales. Este es «... el tercer aspecto del proceso de racionalización consumado por el estrato intelectual brahmánico a partir del material mágico-religioso» (1988e: 154).

La ratio se constituyó, evidentemente, en una fuerza motriz en todas las civilizaciones analizadas por Weber. Sin embargo, apunta este, lo determinante es el bien de salvación anhelado, y este está definido en la India por el hecho de que fuera el representante de la soteriología un estrato de literatos entregado al pensamiento del sentido del mundo por el sentido mismo, es decir, un sector social sin una actividad práctica (cfr. 1988e: 367). De ahí que, ante la pervivencia de la magia, la religión consistiera o bien en llegar a dios por medios orgiásticos: «un incremento en los poderes de la irracionalidad, que limitaba directamente toda racionalización de la conducta de vida intramundana», o bien en la posesión extática de dios en la gnosis, es

decir, «también un estado extraordinario y por cierto pasivo, irracional desde el punto de vista de una ética intramundana —por ser místico—, que desviaba de la acción racional en el mundo» (1988e: 371). En ambos casos, la racionalización se ve obviamente obstaculizada: *limitada* o *desviada*, al decir de Weber.

Pero una ética racionalizada supone la existencia de «un portador de las “revelaciones” metafísicas o ético-religiosas: los *profetas*» (2001d: 261), portadores de carisma, con una misión: anunciar una doctrina religiosa o un mandato divino (cfr. *ibíd.*: 268). Solo por medio de una profecía las masas abandonaron el primitivismo de la magia para incorporarse a un movimiento religioso de carácter ético (cfr. 1988b: 248 y ss.). Y esto implicó una sistematización relativamente racional de la conducta de vida: «la regla en todas las verdaderas religiones de “salvación”» (1988d: 540). «El mago fue el precursor del profeta, en la lógica del desarrollo histórico» (*ibíd.*), ambos se legitiman en su carisma, pero el profeta implica un quiebre lógico, histórico, en la medida en que su prédica ya tiene un grado relativamente mayor de racionalidad, implica un hábito sagrado permanente para alcanzar la salvación, y esto, señala, «era, abstractamente expresado, el objetivo racional de la religión de salvación» (cfr. *ibíd.*: 541). La falta de profecía en China, y el carácter de la que surge en India, explican también que el proceso racionalizador se haya visto inhibido en esas civilizaciones.

### Ética, ritual y casta

Una de las especificidades relevantes del judaísmo es el carácter ético que emana de su prédica profética, expresada en el Deuteronomio. Su importancia radica en condicionar estrictamente una conducta de vida. Weber establece un contraste radical entre el proceso occidental y tanto la orientación confuciana de la vida —un enorme código de máximas políticas y de reglas de corrección social (cfr. 1988c: 441)— como el *dharma*

hindú —básicamente un deber ritual, más que ético (cfr. 1988e: 26)—.

Si la ética confuciana conduce al *gentleman*, a una ética sujeta a convencionalismos, en el caso del hinduismo, los *Vedas*, su libro sagrado, «... no contiene para nada una ‘ética’ propiamente dicha, en el sentido racional del término...» (Weber, 1988e: 28).

En fuerte oposición al judaísmo antiguo, las castas y en particular la de los brahmanes, eran para Weber las instituciones fundamentales del hinduismo (cfr. 1988e: 31). Y estas tuvieron efectos tradicionalistas y antirracionales (*ibíd.*: 109). Es debido al sistema de castas que la estructura social india, que en un momento tuvo un desarrollo cercano al europeo, transcurrió por caminos por completo ajenos a los de un desarrollo de tipo occidental (*ibíd.*: 41). Este obstáculo al influjo de la *ratio*, junto a otras variables, no permitió que esta civilización avance en un sentido similar al de Occidente, como el propio Weber plantea explícitamente.

La organización social a través del sistema de castas en India también respondió a los intereses políticos de quienes detentaban el poder, el príncipe apoyado en los brahmanes (cfr. 1988e: 41). Para nuestro autor, «[e]l *habitus* general de los intelectuales en China, India y Grecia no es en modo alguno radicalmente diferente. (...) las diferencias de desarrollo vienen determinadas por las de orientación de los intereses y estos por las circunstancias políticas» (cfr. *ibíd.*: 136). Detengámonos ahora en este poder fundamental, lo político, en la clave que estamos analizando.

### Esfera religiosa y esfera política

Al estar en juego la independencia política del antiguo Israel, se configuró allí un contexto completamente distinto al de las culturas vecinas. Como señaló Schluchter, el surgimiento del Viejo Testamento se debe, en no poca medida, a una reacción a la irracionalidad causada por la privación política (2004: 47). El entorno de los seguidores de Yaweh, poderosos estados conquistadores frente a

los cuales solo podía sentirse pavor, determinó la forma que tomó el dios del antiguo Israel: «... la política exterior era el escenario de su acción, con la guerra y el destino del pueblo como sus peripecias» (Weber, 1988c: 301). Como se trataba de un pequeño estado que no podía dejar de sucumbir frente a esas potencias, su dios debía devenir en uno de carácter supramundano, y frente al cual el destino de su pueblo, elegido, podía ser tanto bendecido como condenado, según su conducta (cfr. *ibíd.*). En China, en cambio, al cesar la competencia por el poder, con el fin de la etapa de los Estados en Lucha en el año 221 a.C., colapsó la racionalización de la administración, de la economía financiera y de la política económica. El Imperio Universal, concluye Weber, no tenía un estímulo semejante al que existía cuando competían los estados entre sí (cfr. *ibíd.*: 348 y ss.).

Para Weber, incluso la concepción de dios comienza siendo similar en China y Medio Oriente, pero ulteriormente serían conceptualizados en forma opuesta debido a las diferentes condiciones político-militares (cfr. 1988c: 299).

Es evidente que el factor político es de la mayor importancia entre los factores que propician o lastran el proceso de racionalización. Frente a un motor histórico de la *longue durée*, que como tal ejerce poder sobre las personas, razones ligadas a los intereses políticos de los sectores dominantes estuvieron siempre entre las trabas más potentes que se opusieron a dicho motor.

## REFLEXIONES FINALES

La fuerza motriz histórica de la racionalidad se hace evidente en todos los textos de Weber que estamos considerando; la importancia asignada por este autor al problema de la teodicea, una respuesta relativamente racional a la disparidad entre mérito y destino en este mundo, da cuenta de su perspectiva universal frente al surgimiento de las religiones de salvación. La forma en la

que se sublima la idea de dios es diferente en cada religión, pero siempre, señala, «[c]uanto más discurre en la dirección de la conceptualización de un dios único, universal y supramundano, más se plantea el problema de cómo puede compatibilizarse el inmenso crecimiento del poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo, que él creó y gobierna» (2001d: 315). A esto, en todos lados, busca responderse con una argumentación relativamente racional. Pero a este tipo de respuesta debe necesariamente subyacer otra cosa —que Weber por momentos hace explícita—, y que conduzca a que esa respuesta pretenda ser racional, y que satisfaga la demanda solo en tanto lo sea.

Un factor motriz independiente debe ser considerado, determinante para que en esa respuesta, y en general en el surgimiento de las religiones de salvación, los caminos históricos hayan transitado en un sentido de creciente racionalización.

Para Weber, el modo de concebir y de adorar dioses está sujeto a una tendencia siempre creciente a la racionalización (cfr. 2001d: 251). «La 'ratio' exige la primacía de dioses universales», escribe, «y toda constitución consecuente de un panteón sigue en alguna medida también principios sistemático-racionales...» (cfr. *ibíd.*: 256). Al igual que en otros pasajes, aquí la ratio aparece como una fuerza motriz operante en la historia: no, por lo tanto, solo como una construcción heurística del investigador. Y esta fuerza es directamente atribuida a una variable antropológica universal: «... la aspiración racional universal de los hombres al orden» (*ibíd.*).

Existen evidentemente una variedad de filosofías de la historia, con características muy diferentes entre sí. Y esto, no solamente en lo que hace al contenido sustantivo de las mismas, sino que también en la forma en que esa fuerza motriz actúa efectivamente en la historia. En lo que hemos mostrado, se hace evidente que Weber no está pensando en una fuerza operante que determine mecánicamente la



forma históricamente concreta en la que surgieron las religiones universales. Y esto no solamente por su posicionamiento más conceptual al respecto —el de sus discusiones historiográficas o metodológicas—, sino que también por sus advertencias en su sociología de la religión.

La *ratio* es un poder que condiciona la realidad histórica, interviene sobre esta, universalmente. El proceso de racionalización determinó, utilizando este término en un sentido laxo, el proceso por el que surgieron las religiones universales, pero esa determinación abstracta se topó, en cada caso, con tendencias que lo favorecieron o contrarrestaron, con fuerzas que, ante condiciones específicas históricamente determinadas, propiciaron o inhibieron su accionar.

Weber fue parte de una generación impactada por las violentas transformaciones a las que el mundo cultural alemán se vio sometido en su tardía modernización. Tanto la producción artística como la del campo académico de su tiempo dan cuenta de esta fuerte impronta epocal. Encontramos en este *ethos* un importante aliciente para la clave que aquí desarrollamos. Pues una filosofía de la historia implica el atribuirle un fin al decurso histórico. La perspectiva weberiana sobre el proceso moderno de desencantamiento, y específicamente su faceta trágicamente inevitable, debe enmarcarse en el proceso de racionalización al que aquí nos abocamos. Si el destino moderno se le aparece como ineluctable, es justamente porque está inscripto en una filosofía histórica. La idea misma de destino es metafísica, es el producto de la proyección de un entramado que ordena los eventos contingentes en una serie onto-teleológica que dota de sentido a los eventos individuales y permite, por lo tanto, una perspectiva a futuro. En este sentido, la *gélida oscuridad* que la Modernidad anunciaba para Max Weber —y para su generación—, bien puede haber sido un motor fundamental de su investigación sobre el proceso de racionalización, conduciéndolo a una perspectiva filosófico-histórica. Pero esta hipótesis, lógicamente, excede por completo a lo que aquí pretendimos exponer.

## BIBLIOGRAFÍA

- Axtmann, Roland (1993): «Society, Globalization and the Comparative Method», *History of the Human Sciences*, 6, 2: 53-74.
- Bellah, Robert N. (1991): *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley: University of California Press.
- Braudel, Fernand (1980): «History and the Social Sciences. The *Longue Durée*», en *On History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Buss, Andreas (1987): «Introductory Comments on Max Weber's Essays on India and China», *International Sociology*, 2, 3: 271-276.
- Habermas, Jürgen (1999): *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus.
- Howe, Richard H. (1978): «Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason», *American Journal of Sociology*, 84: 366-385.
- Kalberg, Stephen (1994): *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1999): «Weber's Critique of Recent Comparative-Historical Sociology and a Reconstruction of his Analysis of the Rise of Confucianism in China», *Current Perspectives in Social Theory*, 19: 207-246.
- (2005): *Max Weber: Readings and Commentary on Modernity*, Malden: Blackwell Publishing.
- Ladrière, Paul (1986): «La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie weberienne de la modernité», *Archive de Sciences Sociales des Religions*, 61/1: 105-125.
- Löwy, Michael (2007): «El concepto de afinidad electiva en Max Weber», en P. Aronson y E. Weisz, *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Gorla.
- Mommsen, Wolfgang (1971): «La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal», en T. Parsons et al., *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1977): *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Nueva York: Harper and Row.
- (1986): «Max Webers Begriff der Universalgeschichte», en J. Kocka, *Max Weber, der Historiker*, Götting: Vandenhoeck und Ruprecht.

- Nelson, Benjamin (1974): «Max Weber's "Author's Introduction" (1920): A Master Clue to his Main Aims», *Sociological Inquiry*, 44(4): 269-278.
- (1976): «On Orient and Occident in Max Weber», *Social Research*, 43(1): 114-129.
- Piedras Monroy, Pedro (2005): *Max Weber y la India*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Roth, Guenther (1968): «Introduction», en Max Weber, *Economy and Society*, Nueva York: Bedminster Press.
- (1973): «Max Weber's Comparative Approach and Historical Typology», en I. Vallier, *Comparative Methods in Sociology. Essays on Trends and Applications*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Schluchter, Wolfgang (1981): «Altisraelitische religiöse Ethik und okzidentaler Rationalismus», en W. Schluchter, *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Francfort del Meno: Suhrkamp.
- (1998): *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, Francfort del Meno: Suhrkamp.
- (2004): «The Approach of Max Weber's Sociology of Religion as Exemplified in his Study of Ancient Judaism», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 127: 33-56.
- Tenbruck, Friedrich (1999): «Das Werk Max Webers», en F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Tübinga: Mohr Siebeck.
- Weber, Alfred (2002): *Historia de la cultura*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1958): *Wirtschaftsgeschichte*, Berlín: Duncker und Humblot.
- (1988a): «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Tübinga: Mohr Siebeck.
- (1988b): «Einleitung», en «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Tübinga: Mohr Siebeck.
- (1988c): «Konfuzianismus und Taoismus», en «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Tübinga: Mohr Siebeck.
- (1988d): «Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung», en «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Tübinga: Mohr Siebeck.
- (1988e): «Hinduismus und Buddhismus», en «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II*, Tübinga: Mohr Siebeck.
- (1988f): «Das antike Judentum», en «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III*, Tübinga: Mohr Siebeck.
- (2001a): «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», en *Schriften zur Wissenschaftslehre*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlín: Directmedia.
- (2001b): «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», en *Schriften zur Wissenschaftslehre*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlín: Directmedia.
- (2001c): «Wissenschaft als Beruf», en *Schriften zur Wissenschaftslehre*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlín: Directmedia.
- (2001d): *Wirtschaft und Gesellschaft*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Berlín: Directmedia.
- Weisz, Eduardo (2007): «Religión y procesos histórico-universales. 1904-1920: Una vez más sobre la unidad temática en Max Weber», en P. Aronson y E. Weisz, *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Buenos Aires: Gorla.
- (2011): *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*, Buenos Aires: Prometeo.
- Zeitlin, Irving M. (1984): *Ancient Judaism. Biblical Criticism from Max Weber to the Present*, Cambridge: Polity Press.

**RECEPCIÓN:** 27/05/2010

**REVISIÓN:** 14/10/2010

**APROBACIÓN:** 16/12/2010