

PROYECTO TERMINAL

LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION DE MAX WEBER

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD AZCAPOTZALCO

MARCO ANTONIO JOSE CALDERON MOLGORA

ASESOR: JOSE HERNANDEZ PRADO

06/16/88

AGRADECIMIENTOS

No es posible reconocer y agradecer la ayuda de todas las personas que hicieron posible este trabajo. Quisiera unicamente recordar por lo menos a las personas que mas contribuyeron en él de alguna u otra manera. En primer lugar quiero agradecer a mis padres, Jose de Jesus Calderon Ramirez (finado) y Florisa Molgora de Calderon. Tambien quiero hacer patente mi agradecimiento a Jose Hernandez Prado, quien pacientemente reviso y leyó numerosas veces este escrito. Sin su amable ayuda no hubiera sido posible la realizacion del presente ensayo.

A LAURA CHAZARO GARCIA

INTRODUCCION.....	5
-------------------	---

CAPITULO 1: ANTECEDENTES

1.1 LA SOCIOLOGIA COMPRENSIVA Y SU METODO.....	9
1.2 LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION WEBERIANA.....	16
1.2.1 EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD EN MAX WEBER.....	27
1.2.2 SOBRE EL METODO DE LA SOCIOLOGIA RELIGIOSA.....	29
1.2.3 ALGUNAS CRITICAS A LAS TESIS DE WEBER.....	31

CAPITULO 2: ELEMENTOS DE LA SOCIOLOGIA RELIGIOSA WEBERIANA

2.1 ACCION MAGICO RELIGIOSA.....	36
2.2 ESPIRITUS. ALMAS. Y DIOSSES.....	37
2.3 NATURALISMO Y SIMBOLISMO.....	38
2.4 PANTEON. DIOS PRINCIPAL. DIOS UNIVERSAL.....	39
2.5 MAGO, SACERDOTE. MAGIA Y RELIGION.....	43
2.6 ETICA RELIGIOSA. TOTEM Y TABU.....	47
2.7 PROFECIA ETICA Y PROFECIA EMISARIA.....	50
2.8 CONGREGACION RELIGIOSA.....	52
2.9 LA RUTINIZACION DEL CARISMA PROFETICO.....	53
2.10 TRADICION E INNOVACION.....	54
2.11 ESTAMENTOS. CLASES Y RELIGION.....	57
2.12 LA RELIGION DE SALVACION.....	63
2.13 EL PROBLEMA DE LA TEODICEA.....	69
2.14 CAMINOS DE SALVACION: ASCETISMO Y MISTICISMO.....	73
2.15 LA GRACIA INSTITUCIONAL.....	79
2.16 EL RACIONALISMO Y LAS RELIGIONES DE SALVACION.....	81

CAPITULO 3. OBSERVACIONES FINALES

3.1 BREVE RECAPITULACION.....89

3.2 OBSERVACIONES FINALES.....103

NOTAS.....105

BIBLIOGRAFIA.....111

INTRODUCCION

El breve ensayo que a continuación presentamos intenta exponer en términos generales los elementos constitutivos de la Sociología de la Religión de Max Weber. Quisieramos señalar desde el inicio todos los límites de nuestra modesta exposición. El esquema de la Sociología de la Religión propuesto no pretende ser exhaustivo, ya que existen muchos elementos que no se incluyen. La justificación de este límite resulta de: 1) la escasez de material de y sobre la Sociología de la Religión weberiana en nuestro idioma y 2) el carácter del presente proyecto terminal. Con todo, intentamos realizar nuestra investigación y exposición lo más seriamente posible.

En sus inicios, nuestras pretensiones analíticas planteaban la revisión total de los textos sobre religión de Max Weber, así como la comparación con otros clásicos de la Sociología de la Religión (específicamente Durkheim). Sin embargo, en el transcurso de la investigación se hizo evidente la imposibilidad de realizar esa tarea.

Debe considerarse este trabajo como una primera aproximación sistemática al fenómeno religioso desde una perspectiva sociológica.

El capítulo dos, titulado Elementos de la Sociología de la Religión de Max Weber, constituye la parte fundamental del trabajo. Es ahí donde abordamos su esquema básico. En él se incluyen las características de la acción mágico religiosa, su "evolución" y diferentes desarrollos, así como la relación de la esfera religiosa con otras esferas de la vida social. En este

capitulo se articulan tres textos fundamentales: La Introduccion a la Etica Economica de las Religiones Universales, el capitulo V de Economia y Sociedad y el "excursus" del primer volumen de los Ensayos Sobre Sociologia de la Religion, llamado Teoria de los Estados y Direcciones del Rechazo Religioso del Mundo.

En el primer capitulo exponemos escuetamente y como algo indispensable, la concepcion global de la sociologia de Weber, asi como sus principales categorias conceptuales. Junto con ello desarrollamos algunas reflexiones del propio Weber y de otros autores que nos introducen a los principales temas de la Sociologia de la Religion de Max Weber.

El apartado sobre el metodo de la sociologia comprensiva, asi como varios elementos del capitulo primero, no dejan de ser generales y esquematicos. La intencion es solo señalar algunos elementos que son necesarios tener en cuenta para entender de lo que Weber esta hablando y desde que perspectiva. Finalmente, ofrecemos algunas conclusiones.

Caba preguntarse por que se elige a "La Sociologia de la Religion de Max Weber" como un tema de trabajo terminal. Para comenzar, justificamos el tema "religion". El fenomeno religioso en la sociedad contemporanea, lejos de desaparecer, tiende a incrementarse. Basta revisar la prensa diaria para poder constatarlo: invariablemente describe fenomenos sociales vinculados de alguna forma a la religion, como lo es el problema de la intolerancia o como lo son los conflictos entre iglesia y estado, por solo citar algunos ejemplos. La constitucion y consolidacion de multiples culturas (veanse en la nuestra) se

debe en gran parte a la religión. La visión del mundo de millones de hombres se deriva de creencias religiosas. Junto a las religiones propiamente dichas, existen otras formas de religión que influyen igualmente en el "modo de vida" de grandes multitudes, y que presentan características similares a cualquier religión. Pensemos concretamente en el marxismo como religión de estado. La religión es pues un fenómeno cotidiano que condiciona en diversos grados la forma de vida de millones de seres humanos.

¿Porque entonces Max Weber? Las reflexiones de este autor en torno a lo religioso sugieren elementos muy valiosos (es decir, significativos) que nos ayudan a pensar esos problemas. Creemos que nos encontramos frente a un análisis profundo y de gran calidad intelectual.

El interés por la obra weberiana entre los sociólogos y estudiosos de lo social mexicanos se ha incrementado significativamente en los últimos años. Quizá una de las causas que explican este fenómeno es la llamada crisis del marxismo. Quisiéramos dejar en claro que para nosotros no interesa tal crisis, y si escogimos a Max Weber, no fue porque consideremos al marxismo una teoría caduca. Max Weber es un clásico de la sociología y como tal es indispensable estudiarlo.

CAPITULO I

LA SOCIOLOGIA COMPRENSIVA: METODO Y PRINCIPALES CONCEPTOS

Max Weber entiende a la sociología como una ciencia que pretende comprender e interpretar la acción social: que pretende captar su sentido, su finalidad dotada de valor desde ciertos puntos de vista igualmente valorativos. La acción social es una acción humana referida a otros y que tiene, como toda acción diferente del mero comportamiento natural, un sentido subjetivo para el actor.

El sentido de las acciones sociales y humanas se refiere a los motivos que el individuo toma en consideración para actuar. A la sociología no le preocupa que este sentido sea "justo" o "verdadero": lo determinante es que efectivamente oriente la acción. No se detiene, por tanto, en investigar la validez moral de tal sentido: esa es tarea de otros ámbitos del conocimiento humano, como la ética o el derecho.

La sociología construye tipos ideales considerando el desarrollo puramente racional de la acción (la acción que considera los medios adecuados para lograr un fin). Sin embargo, en la práctica existen toda una gama de acciones sociales más o menos irracionales ("efectivamente condicionadas") que deben ser explicadas como desviaciones del modelo construido. De tal forma es posible formular una hipótesis sobre las condiciones que le desvían de su desarrollo esperado.

La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en este caso a la sociología (...) como un tipo (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos-errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional.(1)

El método, pero solo el método de la sociología comprensiva es entonces racionalista. De él no es posible deducir "un predominio en la vida de lo racional".(2)

Sintetizando, el objeto de la sociología es "comprender, interpretándolas, las acciones orientadas por un sentido"(3) con la ayuda de la construcción de tipos ideales, elaborados a partir de la acción social racional con arreglo a fines. La sociología intenta así formular las regularidades típicas de la conducta humana, pero también eternizar esas regularidades en la comprensión de acciones con sentido.

Un tipo ideal es un modelo utópico, un conjunto de conexiones conceptuales que realzan algunos elementos de la realidad pero que no describen la realidad tal cual es: el tipo ideal "pretende guiar el juicio de imputación: no es una hipótesis, pero quiere señalar una orientación a la formación de hipótesis".(4)

El tipo ideal es un recurso metodológico y no tiene nada que ver con un deber ser. Esto es, no plantea la realidad como ella debe ser desde el punto de vista del científico social. Únicamente

tiene el significado de un concepto límite puramente ideal, respecto del cual la realidad es medida y comparada a fin de establecer determinados elementos significativos en su contenido empírico.(5)

La acción social es una acción humana orientada por las acciones de otros. (por ello, no toda acción humana es acción social). Su carácter social depende de su orientación hacia otros, de su sentido recíproco: es "una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros".(6)

Para Weber existen cuatro tipos puros de acción social: 1) La acción tradicional, que se encuentra en el límite de una acción con sentido. esto es, es casi "una reacción a estímulos habituales" 2) la acción afectiva, en la que no existe una "elaboración consciente" de los "propositos últimos de la acción": 3) la acción social con arreglo a valores, en la que al igual que en el tipo anterior, "el sentido de la acción no se pone en el resultado, en lo que esta ya fuera de ella, sino en la acción misma en su peculiaridad"(7). porque se antepone en ella la propia convicción (moral, estética, de honor) sin reparar en sus posibles consecuencias: "Una acción racional con arreglo a valores es siempre (...) una acción según mandatos o de acuerdo con exigencias que el actor cree dirigidas a él (y frente a las cuales el actor se ve obligado)"(8): y 4) la acción racional con arreglo a fines, aquella acción que se orienta por un fin, considera los medios adecuados y sopesa sus posibles consecuencias: para ella la acción racional con arreglo a valores es irracional, y su irracionalidad se incrementa en la medida en que el valor del acto adquiere cualidad de absoluto (de convicción arraigada), anteponiéndose a las consecuencias. Una acción racional pura con arreglo a fines así como la acción tradicional, son únicamente casos límite.

La relación social es una conducta de dos o mas individuos en la que hay reciprocidad del sentido en la acción de cada uno de los participantes.

La relación social consiste sola y exclusivamente (...) en la probabilidad de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, haya existido, exista o pueda existir. (9)

Tanto la acción social como la relación social se orientan por una serie de máximas, es decir, por un "orden". Este puede ser considerado por los actores como un orden que es operativo (porque pudiera sólo ser considerado pero no respetado) y por tanto se constituye como orden "válido". Un orden es válido "cuando (la) orientación de hecho por aquellas máximas tiene lugar en algún grado significativo" (10). Son muchos los motivos que pueden influir en el individuo para actuar de acuerdo con las máximas, por ejemplo con un interés económico o político,

pero la circunstancia de que, a lado de los otros motivos, por lo menos para una parte de los actores aparezca ese orden como obligatorio o como modelo, o sea, como algo que debe ser, acrecienta la probabilidad de que la acción se oriente por él y eso en un grado considerable. (11)

Si dicho orden es considerado por los actores como una obligación moral, como un deber ser, se trata entonces de un orden legítimo.

Por relación social de lucha se entiende una acción que intenta imponer la propia voluntad a otros. Existen medios de lucha pacíficos, es decir, aquellos que no recurren a la violencia física para lograr la imposición. La competencia es esa forma de lucha pacífica en que el poder se adquiere con el cumplimiento de ciertas reglas. "Hay competencia regulada en la medida en que este orientada, en sus fines y medios, por un orden determinado". (12) "Selección" es la lucha latente (pacífica o no) del individuo contra otros individuos para lograr la supervivencia.

En la selección no hay propiamente acción ni relación social, ya que ella no tiene "sentido". Es una lucha latente porque es una lucha "natural" que sirve de base para una auténtica lucha en sentido sociológico-comprensivo.

Comunidad es esa forma de relación social en la que el actor se orienta entre otros motivos por el sentimiento de pertenecer a un todo. Sociedad es la forma concomitante de relación social que se orienta por la consecución de intereses racionalmente definidos. La mayor parte de las relaciones sociales reales transitan entre la comunidad y la sociedad.

Asociación es aquella relación social cuya regulación la limita "hacia afuera" y cuyos ordenamientos están garantizados por la acción de ciertos participantes concebidos para tal efecto. La asociación cuenta así con un dirigente y eventualmente un "cuadro administrativo" que puede tener poder representativo. Dirigente y cuadro constituyen los "poderes de gobierno".

Por poder se entiende la posibilidad de imponer la propia voluntad en una relación social, no obstante la resistencia de los demás miembros. Dominación es la posibilidad de ser obedecido por la misma voluntad de los dominados. "Una asociación se llama de dominación cuando sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud del orden vigente" (13). Las asociaciones de dominación son asociaciones políticas, cuando el orden promovido en un territorio delimitado está garantizado en última instancia por la fuerza física.

Una dominación legítima es una forma de relación social que implica una relación mandato-obediencia. En ella el actor dominado cumple el mandato porque lo considera su obligación y el

actor gobernante emite la orden considerando que ese es su derecho y su deber.

Instituto es por su parte una asociación con ordenaciones que valen para toda acción que "tenga lugar en el ámbito de su poder".

Estado es "un instituto político de actividad continuada"(14) que monopoliza el uso legítimo de la violencia física para mantener el orden. Se dice que una acción está políticamente orientada cuando tiende a influir en las decisiones de una asociación política, de un estado.

Asociación hierocrática es la asociación de dominación que utiliza una coacción psíquica para mantener el orden. Esa coacción psíquica concede o rehúsa bienes de salvación. "Debe entenderse por iglesia un instituto hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio legítimo de la coacción hierocrática."(15)

Por último es indispensable definir el concepto de estamento. Un estamento es un grupo humano vinculado a un cierto estilo de vida, sancionado por cierto orden jurídico, con un concepto peculiar del honor y determinadas expectativas de ingreso económico.

De esta serie de conceptos es posible deducir una visión general de la "realidad social" en el pensamiento weberiano. La acción social en la forma que la conceptúa Weber supone un ámbito subjetivo, un espacio en la que el individuo actúa de acuerdo con ciertos fines; en este sentido, el hombre no únicamente es el

producto de las circunstancias, sino que lejos de ser así, es el sujeto de una acción más o menos consciente que puede afectar las propias circunstancias. Ese aspecto subjetivo es la voluntad racional o consciente de un sujeto que se propone fines con cierta carga de valor, y que, junto a una necesidad o legalidad "natural" de tipo físico, fisiológico, psicológico e incluso social, determina o condiciona las acciones humanas y "sociales". No es por ello sorprendente que Weber se ocupara tan detenidamente de la ética entendida como deber ser moral, ya que en su concepto ella ha influido decididamente sobre la historia humana, así como también en la vida social de todo tiempo y lugar.

LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION WEBERIANA

El interés de Max Weber por la religión se revela en él desde su juventud, y no desaparece a lo largo de su vida. Las reflexiones weberianas en torno a lo religioso ocupan un lugar relevante en la producción intelectual del sociólogo alemán. Obviamente, existen diversos momentos en su análisis, que varían de acuerdo a la perspectiva con la que abordó el fenómeno religioso. Son muchos los autores que han interpretado los trabajos de Weber sobre la religión, tanto su objeto como su método de análisis: también existen varias interpretaciones sobre los diferentes momentos por los que evolucionó su reflexión sobre el tema. Las críticas, así como los argumentos en apoyo a las tesis de Weber, conforman una abundante y extensa literatura(16).

Casi todos los trabajos de Weber sobre la religión se concentran en tres extensos volúmenes conocidos como "Ensayos sobre la Sociología de la Religión". El primer volumen se constituye de una importante introducción escrita en 1920, una versión revisada de la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo, la Introducción a la Ética Económica de las Religiones Universales, el ensayo sobre el Confucianismo, y dos textos más: Las Sectas Protestantes y el Espíritu del Capitalismo y la Teoría de los Estados y Direcciones del Rechazo Religioso del Mundo; el segundo volumen se compone de dos grandes ensayos, sobre el Budismo y el Hinduismo; finalmente el tercero, discurre sobre el Judaísmo Antiguo.

A estos textos faltaría agregar el Capítulo V de Economía y Sociedad, titulado "Tipos de Comunidad Religiosa" (Sociología de

la Religión).

El primer trabajo fundamental de Weber sobre la religión fue La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo (1904-1905). Se trata de dos ensayos que pretenden determinar los orígenes religiosos del espíritu del capitalismo, es decir, de la influencia de las ideas religiosas en la conformación de una mentalidad económica específicamente capitalista.

A partir de 1911 se inicia una nueva etapa en los trabajos de Weber en torno a la religión. Así en el capítulo V de Economía y Sociedad, nuestro autor aborda los siguientes temas:

una explicación del origen del fenómeno religioso; una polémica con las tesis de Marx y Nietzsche tratando la relación de las ideas, la psicología y los intereses materiales; el amplio uso de ejemplos históricos, tanto de religiones orientales como de las occidentales para dar evidencia en apoyo de sus argumentos; y el uso de las categorías de religiosidad ascética y mística como tipos ideales para dar una apariencia de organización al conjunto. (17)

En este extenso ensayo, Weber destaca "las condiciones y efectos de un tipo de acción comunitaria (la acción mágico-religiosa), cuya comprensión se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo" (18). Weber analiza las creencias mágicas y religiosas que orientan la acción en un determinado sentido, por un lado, y por otro investiga su posible influjo en la forma de llevar la vida (o el modo de vida) de cierta agrupación humana. En una palabra, investiga las características, modalidades y consecuencias de la acción mágico-religiosa.

Por último, en la Ética Económica de las Religiones Univer-

sales. Weber analiza los cinco sistemas religiosos más importantes de la historia de las religiones, mismos que desde su particular óptica de la sociedad han logrado reglamentar la vida de grandes multitudes, a saber, el Confucianismo, el Hinduismo, el Cristianismo, el Budismo y el Islamismo. A ellos agregó más tarde el estudio del Judaísmo Antiguo por dos motivos fundamentales: 1) el islamismo y el cristianismo encuentran sus orígenes en él y 2) tiene una especial importancia histórica en la conformación de la ética económica característica del Occidente moderno (por su contribución a la conformación de la nacionalidad Occidental). Este es el proyecto original que Weber pretendía llevar a cabo, según él mismo expresa en la introducción a La Ética Económica de las Religiones Universales. Sin embargo, su muerte impidió la realización de semejante proyecto global. En realidad Weber únicamente terminó su ensayo sobre la religión China, que fue publicado durante los últimos años de su vida; asimismo, dejó redactados en su totalidad (aunque sin revisarlos) los ensayos sobre el Budismo, el Hinduismo y el Judaísmo Antiguo. Desafortunadamente Weber no realizó el análisis del cristianismo y del islamismo, aunque en sus obras anteriores existen constantes referencias a estas dos importantes religiones.

En todos estos ensayos Weber intentó destacar los estímulos prácticos para la acción que devienen de las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones. Estudia la estructura de la ética económica propia de las religiones universales, así como sus múltiples determinaciones; también analiza la relación entre la organización económica y la ética económica. Quiere mostrar como ciertas organizaciones económicas similares

han seguido diferentes desarrollos dependiendo de la ética económica con la que se encuentran ligadas. Para Weber, la ética económica no es el simple reflejo de la organización económica, pero al mismo tiempo, la organización económica no puede ser el simple reflejo de la ética económica. "La determinación religiosa del modo de vida se cuenta como una hipótesis bien, sólo uno- de los determinantes de la ética económica". (19)

La exposición exhaustiva de las recíprocas determinaciones entre una ética económica y la situación política e histórica no es entonces una tarea posible. Para Weber, "el número y la índole de las causas que determinan cualquier evento individual son siempre infinitos". (20)

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, la estricta sociología de la religión de Max Weber se inicia en 1911. Ello quiere decir que la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo no es parte de ella. Como veremos un poco, más adelante, esta distinción resulta importante, ya que algunas de las interpretaciones "teleológicas" de las tesis weberianas encuentran fundamento en esta confusión. (21)

La sociología de la Religión se conforma principalmente por el capítulo V de Economía y Sociedad y por los ensayos de la Ética Económica de las Religiones Universales (en la que se incluye La teoría de los Estados y Rechazos Religiosos del Mundo). A juicio de Arthur Mitzman, el primer texto fue elaborado entre 1911 y 1913, mientras que el segundo fue escrito entre 1914 y 1917. (22) Para Pietro Rossi, "las relaciones cronológicas entre los dos textos son difíciles de determinar", y lo que es más, muy

probablemente fueron elaborados casi simultáneamente. (23) Independientemente de su cronología, ambos textos están estrechamente vinculados. Tanto los "Tipos de Comunidad Religiosa" como la Etica Económica de las Religiones Universales analizan las condiciones y efectos de un tipo de acción comunitaria, así como las distintas formas de evolución de la acción mágico religiosa. Ahora bien, en la segunda obra existe un análisis mucho más detallado de cada una de las religiones en su particularidad, que intenta explicar el desarrollo "sui generis" del ascetismo cristiano occidental encarnado en el protestantismo de las sectas calvinistas, y que desembocó en el racionalismo económico propio del capitalismo moderno.

Cabe entonces la siguiente interrogante ¿qué relación existe entre la Etica Protestante y la Sociología de la Religión? Evidentemente existe una línea de continuidad directa, tal y como lo observa Pietro Rossi. (24) Sin embargo, el objeto de la segunda amplía y complejiza el objeto de la primera. Pasemos ahora a explicarnos más detalladamente.

Como ya se sugirió, en los textos de 1904 y 1905, Weber quiere determinar los orígenes religiosos del espíritu del capitalismo partiendo de la ética protestante: en la sociología de la religión Weber tiene como objetivo fundamental explicar las condiciones históricas y sociales que permitieron en Occidente el surgimiento de fenómenos sociales inéditos en otras civilizaciones, como lo es I) el surgimiento del capitalismo moderno; II) la génesis del tipo ideal de dominación legal racional, y III) el origen y las consecuencias del racionalismo formal, racionalismo económico propio del capitalismo moderno.

I) La concepción weberiana de la sociología, así como los temas de los que se ocupa su investigación general, están marcados por la impronta del mundo intelectual alemán, esto es, por las acaloradas discusiones entre la Escuela Histórica Alemana de Economía y los técnicos de la utilidad Marginal en Austria, por un lado, y por el debate sobre la metodología y el objeto propios de las ciencias naturales y las ciencias sociales (léase culturales) por otro. Ambas discusiones se conocen con el nombre de METHODENSTREIT. Para Gordon Marshall, los ensayos metodológicos de Max Weber pueden considerarse como una contribución a la reflexión sobre el segundo debate, mientras que el origen del concepto "espíritu del capitalismo" puede considerarse una contribución al primero. (25)

Marshall encuentra los orígenes del concepto "espíritu del capitalismo" en la crítica que la escuela histórica alemana despliega sobre la economía política clásica: el esquema ahistórico y abstracto de la economía clásica mostró pronto su ineficiencia para explicar la economía alemana del siglo XIX, tan diferente de la economía inglesa.

La idea de que el principio del egoísmo natural pudiera promover el crecimiento económico y el bienestar social en ausencia de toda interferencia gubernamental pareció completamente carente de realismo a los economistas políticos alemanes. (26)

Para ellos, el capitalismo no es un orden económico natural, sino histórico, por lo que se preguntaban sobre la peculiaridad del capitalismo moderno. Querían "entender el surgimiento histórico

del fenómeno e implantar una estrategia social e industrial apropiada, en aras de los intereses nacionales del pueblo alemán". (27)

Menger, teórico austriaco de la utilidad marginal, reivindicó hacia 1833 la teoría económica clásica (con su obra Investigaciones en el Método de las Ciencias Sociales y de la Economía Política), reanimando con ella la disputa con la Escuela Histórica. La discusión se prolongaría hasta la primera guerra mundial. En general, la crítica de la Escuela Histórica a la economía clásica (con la que Weber estaría de acuerdo) se resume en los siguientes puntos: 1) el supuesto del actor egoísta por naturaleza que busca siempre la satisfacción de sus intereses personales; 2) su concepción ahistórica de los fenómenos económicos. (28)

Como ya se dijo, en Alemania existía una fuerte discusión metodológica y epistemológica sobre los diferentes métodos y objetos entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. La escuela neohumanista con Windelband y Rickert significó una contribución al tema.

Para Rickert, la diferencia fundamental entre ambas ciencias radica en los diferentes "puntos de vista que emplean de uno y otro campo para acercarse a la realidad empírica". (29) Las ciencias naturales buscan encontrar reglas generales partiendo de los aspectos comunes de la realidad. Por su parte, a las ciencias sociales les competen los aspectos particulares, singulares de la realidad. "Su objetivo no consiste en la formulación de leyes de carácter universal, sino en la construcción de conceptos históricos de fenómenos individuales". (30)

Los científicos sociales, al determinar su objeto de estudio, lo hacen siempre de acuerdo a ciertos valores. Lo cultural tiene un sentido para el hombre, una significación que los fenómenos naturales no poseen. Weber, siguiendo a Riechert, considera que la diferencia entre ciencias naturales y sociales radicaba en su relación con los valores. Mientras que los fenómenos naturales no poseen un significado por sí mismos, los fenómenos sociales poseen un sentido para los hombres.

Invariablemente, el científico social parte de ciertos valores. Cualquiera que sea el fenómeno elegido, implica siempre ciertos valores que lo presentan como un hecho relevante, susceptible de ser comprendido: las ciencias sociales "constituyen disciplinas que buscan comprender la significación cultural de los fenómenos en sus manifestaciones individuales". (31) Elías deben encontrar las conexiones causales que dieron como resultado un fenómeno cultural, esto es, un fenómeno significativo.

La comprensión del significado cultural de los fenómenos sociales es una de las características de las ciencias sociales. En su análisis del capitalismo, Weber intentó precisamente comprender el significado cultural de ese fenómeno tan complejo, y lo relacionó precisamente con el fenómeno religioso.

II) Las comunidades y las sociedades religiosas son para Weber asociaciones de dominación. Dominan hierocráticamente, es decir, mediante la administración de los bienes de salvación.

Todos los poderes de dominación tanto profanos como religiosos, políticos como no políticos, pueden considerarse como desviaciones o aproximaciones respecto a algunos tipos puros, que se constituyen preguntando por los fundamentos de legitimidad que la dominación pretende para sí. (32)

La legitimidad de la dominación legal nacional descansa en el respeto al derecho establecido. Se obedece al dirigente porque así lo marcan las leyes. El ámbito de su dominación también está definido por ellas. En especial "el tipo más puro de dominación legal es aquel que se ejerce por medio de un cuadro administrativo burocrático". (33) Y este es, por cierto, el tipo de dominación predominante en la sociedad contemporánea, como también es el caso de las modernas asociaciones burocráticas (las iglesias).

La dominación carismática encuentra su validez legítima en las capacidades extraordinarias de uno o varios individuos. Los dominados aceptan una dominación fuera de lo cotidiano por esas cualidades, por la fe que se deposita en el caudillo o en el profeta. La preservación de este tipo de dominación depende de la corroboración del carisma, cuyo fundamento es propiamente religioso. "La dominación carismática no se organiza según normas generales, ni tradicionales ni racionales, sino en principio, según revelaciones e inspiraciones concretas, siendo, en este sentido, irracional". (34) Es ella un tipo de dominación particularmente revolucionaria.

Por tradicionalismo no se entiende otra cosa que "la fe en la costumbre cotidiana". (35) Autoridad tradicional es entonces una relación de dominación que encuentra su legitimidad en esa fe. Las normas que rigen en el tipo de dominación legítima

tradicional han regido desde tiempo inmemorial. Sólo la dominación carismática, al subvertir el pasado, logra introducir innovaciones, y, una vez en el poder, experimenta un proceso de rutinización conformando nuevamente un dominación de tipo tradicional.

Todas las relaciones de dominación del pasado se combinaron entre el tipo ideal de dominación carismática y el tipo ideal de dominación tradicional. (36) Sin embargo, en Occidente surgió el tipo de dominación legal-racional gracias a ciertas condiciones históricas y sociales, entre las que se cuentan de nuevo factores religiosos. Pero ello no significa la eliminación de las otras dos formas de dominación.

III) En la Ética económica de las Religiones Universales, Weber retoma de cada religión universal los elementos que le permiten contrastar y diferenciar la actitud que promueven frente a la actividad económica.

Incluso los rasgos religiosos importantes para la ética económica nos van a interesar esencialmente desde un punto de vista determinado, (atendiendo) al tipo de su relación con el racionalismo económico, y, más concretamente, puesto que esto todavía no es unívoco, con el racionalismo económico que empezó a dominar en Occidente desde el siglo XVI y XVII como parte de la racionalización burguesa que allí encontró asiento. (37)

El término racionalismo posee múltiples significados. Puede referirse a la sistematización de la imagen del mundo, es decir, a la elaboración de conceptos abstractos que incrementan "el dominio teórico de la realidad" (38), o puede significar el cálculo de los medios adecuados para conseguir un fin. "La racionalidad

zación del modo de vida, de la que ahí nos ocupamos, puede adoptar formas extraordinariamente diversas". (39) Racionalización es el predominio en la vida cotidiana de la acción racional con arreglo a fines, la cual desarrolla un cálculo racional de medios a fines apoyándose de los resultados de la ciencia empírica racional, misma que tiene validez universal, independientemente de cualquier creencia cultural.

Pero también la sociología de la religión pretende ser una contribución a lo que Weber llama la sociología del "racionalismo en sí". (40) Para él resulta evidente el papel que la razón juega en la historia humana: la razón es un poder que, por muy poco desarrollado que encuentre, determina en diversos grados la vida de los hombres. Tanto la ética religiosa como la concepción religiosa del mundo con pretensiones de racionalidad formuladas por intelectuales, siguen ciertos preceptos lógico-racionales. Pese a los elementos irracionales y valorativos de los postulados éticos de las que parte la propia racionalización, son evidentes en la ética y las concepciones religiosas los efectos de la razón.

EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD EN MAX WEBER

No es posible extraer una sola definición del concepto de racionalidad en la obra de Weber. Como el mismo lo afirma, racionalidad puede tener diferentes significados.

Así como es posible una "racionalización de la contemplación mística", es también posible la racionalización técnica, científica, económica o la racionalización del derecho. "Cada uno de estos campos puede ser racionalizado en términos de muy diferentes direcciones y puntos de vista, y lo que es racional desde una perspectiva puede ser muy bien irracional desde otra". (41)

Francisco Gil Villegas encuentra cuatro diferentes tipos de racionalidad en la obra de Weber: conceptual, instrumental, sustantiva y formal.

La racionalidad conceptual busca comprender la realidad mediante la elaboración de conceptos abstractos cada vez más precisos. El motor de esta forma de racionalización es la búsqueda de un sentido del mundo que logre trascender lo absurdo y lo cotidiano.

La segunda forma de racionalidad, es decir, la racionalidad instrumental, parte de la búsqueda de un determinado fin y utiliza los medios más adecuados para lograr obtener su objetivo. En la economía se manifiesta en la utilización de técnicas que incrementen la productividad. "En el derecho se manifiesta a través de un juez calificado para establecer la culpabilidad o inocencia de un acusado y en la religión en el uso de oraciones

como medios para obtener la meta de la salvación o de un milagro. Este tipo de racionalidad se da en muchos lugares, pero su forma más elaborada se percibe en el mundo moderno." (42)

La racionalidad formal aparece en el Occidente moderno en su forma más acabada. "El cálculo puro en términos de reglas abstractas define a este tipo de racionalidad y las decisiones se toman con base en esas reglas y no con relación a personas concretas." (43) La magia ya involucra, como se verá, este tipo de racionalidad. Para Gil Villiegas, la racionalidad peculiar del Occidente moderno resulta de la combinación de la racionalidad instrumental con la racionalidad material (o formal).

En la racionalidad sustantiva, el motor de las acciones son los valores: los valores son diversos, y por tanto, existen diferentes formas de este tipo de racionalidad. Los valores no son más que puntos de vista, siempre irracionales, en el sentido de que no es posible comprobar científicamente la superioridad de ciertos valores frente a otros. La religión implica también esta racionalidad sustantiva.

SOBRE EL METODO DE LA SOCIOLOGIA DE LA RELIGION WEBERIANA

La conceptualización de la actividad mágico-religiosa corresponde al método de la sociología comprensiva, es decir, se efectúa mediante la construcción de tipos ideales. En palabras del propio Weber,

el esquema construido solo pretende ser (...) un medio típico ideal de orientación (...). Allí donde un fenómeno religioso se aproxima en sus rasgos específicos o en su carácter general a una de estas formas, la construcción (permutina) determina su lugar tipológico (...) estableciendo la cercanía o la distancia de tal fenómeno respecto del teóricamente construido. (44)

Ahora bien: esta exposición no corresponde sencillamente a un desarrollo histórico, sino más bien lógico: un desarrollo que parte de lo que siempre ha sido en principio la actividad mágico-religiosa.

Además, para poder explicar los diferentes caminos de la racionalización religiosa, la exposición tiene que ser ahistoricada, ya que se expone sistemáticamente la ética de cada religión universal con una coherencia que prácticamente no tiene. La unidad lógica de la exposición no corresponde necesariamente a las contradicciones reales que hay en las religiones.

Siempre tendrían que subrayarse aquellos rasgos del conjunto de una religión que han sido los decisivos para la configuración del modo de vida práctico en sus diferencias frente a otras religiones. (45)

Weber parte, por tanto, de "las formas más racionales que puede adoptar la realidad" (en este caso religiosas), e investiga los motivos por los que la realidad no ha seguido dichas consecuencias racionales.

Por otro lado, Weber está convencido de que los diferentes aspectos de una religión no pueden ser explicados como la expresión de los intereses materiales de un estrato o de una clase. Los fenómenos culturales no son el simple epifenómeno de los intereses materiales. La peculiaridad de la ética religiosa recibe sus principales impulsos de fuentes netamente religiosas, pese a las indudables determinaciones políticas y económicas. Incluso para Weber las creencias éticas tienen un origen fundamentalmente religioso.

ALGUNAS CRITICAS A LAS TESIS DE WEBER

Cabe mencionar en este momento la confusión que ha provocado el que la Introducción a los Ensayos Sobre la Sociología de la Religión (escrita en 1920) aparece como la natural introducción a la Ética Protestante. Mas explícitamente, los ensayos de 1904 y 1905 aparecen frecuentemente precedidos de la mencionada introducción, a pesar de que existen 15 años de diferencia entre ambos textos.

La lectura de estos escritos sin tomar en cuenta este elemento, ha conducido (en parte) a lo que Gordon Marshall llama una interpretación teleológica de la sociología de la religión de Max Weber. Esta interpretación imputa a Weber una concepción idealista de la historia, en la que la ética protestante se considera como la causa del surgimiento del capitalismo moderno: para Weber la relación entre economía y fenómenos culturales es compleja y no existe una determinación unívoca de una respecto a la otra.

Según las palabras textuales del propio Weber en la mencionada introducción, el objeto de la ética protestante y el espíritu del capitalismo fue determinar el "influjo de ciertos ideales religiosos en la constitución de una mentalidad económica" como la capitalista. Se muestra en su obra "uno de los perfiles de la relación causalista" (46). Esto es, el influjo de las ideas religiosas sobre la economía. Años después, en su sociología de la religión, Weber analizará el condicionamiento recíproco entre los dos perfiles de la relación causalista: la religión y la economía. Weber complejiza así el primer esquema unilateral.

como ya sugerimos, y también amplía el tema de sus investigaciones.

La distinción entre esfera económica y esfera religiosa en la vida social no es una distinción ontológica, únicamente es analítica. (47). Weber rechaza decididamente este tipo de distinciones ontológicas, entre cuyos ejemplos figuran las formuladas por Stammler, por el materialismo histórico de la segunda internacional (con su peculiar distinción entre estructura y superestructura), y por Ernest Troeltsch. (48) Al primero le reprocha la primacía que concede a la esfera religiosa "como el fundamento determinante del proceso histórico" (49); rechaza también el primado que el materialismo histórico concede a la estructura económica de la sociedad sobre los fenómenos culturales (incluida la religión) y por último, discute con Ernest Troeltsch el peso que aquel otorga a la esfera religiosa (particularmente al cristianismo), haciendo de tal esfera un elemento autónomo de la economía. Todas estas distinciones oscurecen, a juicio de Weber, el análisis científico de lo social y de lo religioso.

También se han dado interpretaciones de un Weber nacionalista, apólogo del capitalismo. En la mencionada "Introducción", Weber analiza "las características peculiares del nacionalismo Occidental" (50) y trata de explicar sus orígenes, pero en ningún momento sugiere que dicho nacionalismo sea superior al de otras culturas, tan solo señala sus diferencias. Más aún, Weber encuentra en el nacionalismo Occidental el germen de un lamentable desencantamiento del mundo, de la pérdida de todo sentido inmanente de la vida, llegando a simpatizar incluso con el misterio

cismo oriental, que por cierto es en su opinion otra forma de racionalizar la existencia.

Ahora bien, los esfuerzos de Weber por explicar el capitalismo se circunscriben a la necesidad de explicar un estricto hecho. El esta muy lejos de querer demostrar la necesidad histórica del capitalismo, como lo piensa Lukács en su famosa obra El Asalto a la Razon. Para Weber, el capitalismo es solo un accidente en una historia que no se rige por una legalidad causal: no existe ningun dato en la realidad empirica que demuestre la evolucion de la sociedad hacia el capitalismo como una necesidad o desarrollo natural.

CAPITULO 2

ELEMENTOS DE LA SOCIOLOGIA RELIGIOSA WEBERIANA

El estricto objeto de estudio de la sociología de la religión de Max Weber se define en las primeras páginas del capítulo V de Economía y Sociedad. La sociología de la religión no se ocupa de la esencia del fenómeno religioso, "sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria (la acción mágico-religiosa), cuya comprensión se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo".(1) Weber analiza las creencias mágicas y religiosas como motivos que orientan la acción en un determinado sentido, por un lado, y por otro investiga su posible influjo en el modo de llevar la vida (o el "modo de vida") de cierta agrupación humana. En una palabra, Weber investiga las características, modalidades y consecuencias de la acción (social) mágico-religiosa, sin reparar en los motivos que han orientado al hombre hacia la religiosidad a lo largo de la historia.

ACCION MAGICO-RELIGIOSA

La accion motivada magica o religiosamente aparece en principio como orientada a este mundo (la creencia en un más allá y el desarrollo de ideas de ultratumba son el resultado de un proceso que analiza Weber mas adelante). Dicho tipo de accion se expresa en acciones para que a su agente "(le) vaya bien y (viva) largos años sobre la tierra" (p.328). acciones racionales (en algun grado) que persiguen básicamente fines de naturaleza economicos.

La accion magico-religiosa implica la distinción entre lo cotidiano y lo no cotidiano. Ella manipula objetos que poseen capacidades extraordinarias y cuya lonica propia hace posible el bienestar tanto del que emprende la accion como la de otros individuos. A estas fuerzas no cotidianas Weber las designa con el nombre de "carisma". carisma que se materializa en personas o en objetos. El carisma se posee en germen: es una potencia que debe ser desarrollada por diversos medios.

ESPIRITUS. ALMAS Y DIOSES

La actividad magico-religiosa desarrolla también la creencia de que el carisma no se explica por alguna cualidad intrínseca en las personas u objetos, sino por "algun ser que se esconde tras la actuación del objeto natural calificado carismáticamente" (p.329): un espíritu (figura que se diferencia de la de almas, demonios y dioses). Los espíritus de los objetos magico-religiosos poseen "una especie de voluntad que (les) penetra (...) y de la misma manera los abandona" (p.329).

El mago que se define como el hombre de permanente calificación carismática, se encarga de garantizar la bienandanza de los laicos o laicos. En la combinación de experiencias orgiásticas (que tal vez sea la forma más primitiva de comunión) y la influencia del mago mediante las manipulaciones mágicas, surge además la creencia en el alma como un ser diferente del cuerpo. Espíritu y alma son poderes suprasensibles que puedan influir en el destino del hombre, de la misma manera que este influye en el mundo exterior. Los primeros dioses son poderes suprasensibles sin ninguna forma definida, "que actúan sobre el curso de un fenómeno concreto" (p.330), por ejemplo la lluvia, el fuego, etc.

NATURALISMO Y SIMBOLISMO

Para la acción magico-religiosa, los espíritus de las cosas y los fenómenos se encuentran en principio naturalmente en ellos. A esta certidumbre Weber la llama naturalismo. Pero pronto aquella acción simboliza las cosas y eventos característicos en entidades que evocan, y de hecho invocan, tales espíritus. Cuando la acción directa de una fuerza carismática se desplaza por ritos simbólicos, desaparece el primitivo naturalismo en un proceso por el que

mas cosas y fenómenos (...) atraen (...) significaciones y se trata de obtener efectos reales mediante un actuar significativo. Toda acción puramente mágica que se ha revelado como eficiente en el sentido naturalista, se recite de un modo riguroso en la forma ya probada. (...) La más ligera desviación respecto a lo probado puede hacerlo inoperante. (p.332)

El proceso por el que el naturalismo primitivo desemboca en el simbolismo es gradual, y la diferencia más relevante entre estos dos estadios de la actividad magico-religiosa alude a que en el segundo existen ritos fijos que tienen como objetivo conjurar a los espíritus.

Las formas definidas de los dioses solo se alcanzan en el estadio simbólico. En el simbolismo "el dios, idéntico consigo mismo una vez por todas, posee los fuegos, los dona, dispone de ellos o encarna cada vez en algún modo en ellos (p.p.333-34). La representación abstracta del dios se desarrolla gracias al culto, entendido como "una acción permanente dedicada al mismo dios"(p.334) de una parte, y por otra, gracias a su "enlace con una agrupación permanente de hombres, de una comunidad duradera, para la que cobra este significado"(p.334).

PANTEON, DIOS PRINCIPAL Y DIOS UNIVERSAL

Junto a la sistematización de las representaciones de los dioses, acontece "la racionalización de la vida en general" (p.324) (2), siendo ambos fenómenos prerrequisitos para la formación del panteón. "esto es, la especialización y rigurosa caracterización de determinadas figuras divinas por un lado, y por otro, su dotación con atributos fijos y alguna demarcación de sus competencias respectivas" (p.324). Existe asimismo la tendencia hacia la antropomorfización de los dioses que no necesariamente corre paralela al proceso de delimitación de competencias, sin embargo, cuando esto sucede, tiene como resultado "una racionalización cada vez mayor en el modo de adorar a los dioses y en el modo de concebirlos". (p.334)

Una vez establecido el panteón, uno de los dioses que lo conforman adquiere la primacía al interior del mismo, es decir, se convierte en el dios más importante. Si bien es cierto que las condiciones económicas influyen en todo este proceso, no son, según Weber, las únicas determinantes que se deben tomar en cuenta para explicar como un dios adquiere la supremacía (sin llegar a ser aun el dios único). Como ejemplo de lo antes dicho, Weber analiza la relación entre cierto dios especial y una agrupación humana y política: toda acción comunitaria ha requerido normalmente un dios especial para garantizar el proceso de socialización: se ha requerido de un dios particular "así mismo que una agrupación no aparezca como cuestión de poder de un solo dominador, sino como una verdadera unión" (p.336), así como toda formación de una comunidad política ha coincidido con la subordi-

nación de los diferentes dioses locales a un dios de grupo: la victoria en la guerra aparece como la victoria del propio dios (más fuerte) sobre el dios extranjero (más débil). mientras que el "desarrollo de dioses locales significa una intensificación enorme del particularismo político" (p. 339). (3)

Las formas de los dioses varían según sean las condiciones sociales y naturales de existencia. al igual que varían las probabilidades de que cierto dios alcance la primacía en el panteón, o se eriga en único dios. Estrictamente monoteístas, solo lo son el judaísmo y el mahometismo. En el caso de la religión hindú y cristiana, se está en presencia de un politeísmo encubierto (son pocos los casos en los que se ha logrado extirpar totalmente la creencia en los espíritus, que no dependen, por los menos directamente, del dios, y que sin embargo implican poderes y por tanto son objeto de "adoración"). Algunas veces la expansión de una comunidad política tiene como consecuencia que los dioses locales se asocien formando una totalidad. A este nivel de desarrollo el dios que domina el panteón aun no adquiere el carácter de universalidad, es decir, el dios local no se considera como el dios verdadero que deben aceptar los demás pueblos o las diferentes comunidades políticas. Esto llega a suceder solo en el caso de existir un cierto nivel de especialización de las competencias respectivas junto a un permanente hábito religioso referido a un solo dios específico. Al dios universal se le adhieren toda suerte de competencias que correspondían anteriormente a otros dioses. Según Weber,

la razón exige la primacía de los dioses universales y toda formación consecuente del panteón sigue de algún modo también principios racionales sistemáticos. Porque se encuentra siempre bajo la influencia del nacionalismo profesional de los sacerdotes o de la tendencia general de los hombres a un orden racional. (p.341)

El dios que logra la primacía en el panteón no por ello se transforma automáticamente en el dios universal: sin embargo es muy probable que llegue a serlo. Toda representación sistemática (desarrollada) acerca de los dioses "exige en medida creciente que se halle asentada firmemente la existencia y la cualidad de un ser con categoría de dios, que el dios sea, en este sentido, "universal" (p.342). Entre más rasgos monoteístas muestra un tipo de religión, más se acentúa la tendencia hacia la universalización.

Uno de los impulsos hacia la universalización ha sido la formación del imperio mundial. Ahora bien, no es este el único factor en donde se encuentra el origen del monoteísmo universal (la monolatría). Para Weber, este encuentra su principal fuente en un hecho histórico concreto: la conformación de una confederación política. El monoteísmo universalista judío resulta de la interpretación que elaboran los profetas acerca de la política internacional de la confederación israelita. preocupados por entender

el culto y la moral de Jehová: con la consecuencia de que también los hechos de los pueblos extranjeros, que tan poderosamente afectaban a los intereses vitales de Israel, empezaron a considerarse como hechos de Jehová (p.343). (4)

Gracias a las promesas de Jehová para el pueblo judío, se asocia su destino, como pueblo elegido, al destino de todos los

demás agrupaciones humanas. El antiguo dios guerrero de la confederación es transformado ahora en dios local de la polis: Jehová adquiere "los rasgos proféticos universalistas de santa omnipotencia e insondabilidad supremundana". (p.342)

Un factor que frena el desarrollo del monoteísmo riguroso ha sido los intereses del sacerdocio, tanto ideales como materiales, "en los cultos y lugares del culto de los dioses particulares" (p.343). además del "interés religioso de los laicos por un objeto religioso palpable". (p.343) Ahora bien, la creencia en poderes divinos suprasensibles no excluye las antiguas representaciones mágicas, de tal suerte que se abre una doble posibilidad para relacionarse con los dioses, a la vez mágica y religiosa.

MAGIA. RELIGION. MAGOS Y SACERDOTES

En caso de que se conciba un poder suprasensible susceptible de ser forzado mediante las manipulaciones del portador del carisma, la "divinidad" aparece como más débil que el mago. Este es más fuerte que el poder suprasensible, ya que puede imponerle su voluntad. La acción "religiosa" adquiere la cualidad de coerción divina. En el caso donde el hombre calificado carismáticamente no puede forzar al dios para ponerlo al servicio de los hombres, se invierte la relación. El poder del hombre es inferior al del dios, y no se puede obligar a éste: sólo queda adorarlo. La acción religiosa adquiere la cualidad de servicio divino: religión propiamente dicha. El sentido de la conducta religiosa se desplaza de las ventajas de la vida económica hacia fines no mundanos, en rigor, fines no económicos. Cambia la forma de relacionarse con los seres suprasensibles. La adopción, el sacrificio y la adoración corresponden ahora al dominio de la religión y del culto. Las manipulaciones y los conjuros quedan restringidos al ámbito de la magia. Los dioses son seres a los que se elevan elegancias, mientras que los demonios son entidades a las que se conjura mágicamente.

El sacerdocio nace de esta separación. Weber formula una serie de características que diferencian al mago del sacerdote, siendo una la fundamental. Comienza considerando a los sacerdotes como

funcionarios profesionales que influyen en los dioses mediante la adoración, en oposición a los brujos (que) gracias a medios mágicos, ejercen una coerción sobre los demonios, los conjuran. (p.345)

También se llama sacerdotes a los "funcionarios de una empresa permanente, organizada según reglas fijas, para influir en los dioses, frente a la apelación de caso en caso que hace el mago". (p.345) La diferencia puede radicar en que el sacerdote es un funcionario de una asociación permanente, mientras que el mago ejerce su profesión libremente.

O se distinguen los sacerdotes de los magos y los profetas en cuanto que aquellos poseen un saber específico, una doctrina firmemente establecida y una cualificación religiosa, mientras que estos poseen dones personales (carisma) que se pone a prueba por medio del prodigio o la revelación personal, según se trate del mago o del profeta. (p.p.345-46)

La diferencia entre ambas figuras puede buscarse también en el carácter de su saber. La educación del mago se orienta hacia la búsqueda del renacimiento por medios irracionales, mientras que la del sacerdote se caracteriza por una disciplina racional. Pero el elemento que mejor distingue al mago del sacerdote es el hecho de que este último se encuentra suscritos a un grupo especial de personas: "a un culto religioso regular, vinculado a ciertas normas, a cierto tiempo y lugar, y referido a determinada comunidad". (p.346)

El culto continuo es otra de las características del sacerdocio, además de "una racionalización de las concepciones metafísicas, así como una ética específicamente religiosa". (p.346) Ambos elementos han sido desarrollados normalmente por un "sacerdocio profesional independiente, adiestrado en las cosas referentes al culto y en los problemas prácticos de la cura de almas". (p.346) La ausencia de una figura tal en China, provocó el distanciamiento entre la ética y la

"religion metafísicamente racionalizada". (p.346) En el budismo sucede algo similar. En todos los lugares en que no se desarrolló un estamento específico de sacerdocio junto con una posición de poder, la racionalización de la vida religiosa quedó truncada. El desarrollo de una "metafísica racional y una ética religiosa" (p.347) supone además, junto al sacerdocio, la intermediación de poderes no sacerdotales, a saber, figura sociológicas tales como el profeta, encargado de anunciar las revelaciones y el laicado, receptor de las revelaciones metafísicas o ético religiosas de aquel. Con la ayuda de ambos elementos extrasacerdotales, las religiones lograron desarrollarse más allá del estadio de la magia.

Al igual que el mago tiene que probar su carisma, el poder del dios es puesto a prueba. Del caso en que el poseedor del carisma no pueda influir sobre el dios se desprenden dos posibles conclusiones: o el dios no tiene ningún poder gratificante o no se conceden los medios adecuados para lograr su favor. El mago paga su fracaso incluso con la muerte, mientras que el sacerdote puede llegar a transferir su fracaso al dios. Derrumbándose el prestigio del dios desaparece el prestigio del sacerdote, si es que este no descubre los medios para transferir la responsabilidad del dios a la conducta de los hombres. Si las plegarias del sacerdote no son atendidas por su dios, es porque no se le ha adorado lo suficiente. Cuando el dios del enemigo aparece como más fuerte que el propio, aun a pesar del incremento de las plegarias, tropieza la reputación del último y por lo tanto se le abandona, produciéndose la adhesión al dios más fuerte. Esto no

opera para el caso de la religiosidad Judia, pues ahí el sacerdotio logro explicar la conducta negativa de Jehova en modo tal que entre mayor era la desgracia, tanto mayor era la vinculacion del pueblo elegido con su dios. (5)

En la antropomorfizacion inicial de los dioses y demonios no se presenta una superioridad extraordinaria de estos sobre el hombre. Aquellos no necesariamente son omniscientes, todopoderosos o eternos. Los dioses utiles al hombre son buenos y resultan objeto de culto permanente. A aquellos poderes que no son utiles al hombre y por el contrario, son dañinos, se les considera como demonios y no son en rigor objeto de culto, sino que son magicamente conjurados.

ETICA RELIGIOSA, TUIEM Y TARU

Paralelamente a la diferenciación entre dioses y demonios al interior del panteón, surgen divinidades calificadas desde un punto de vista ético. Weber encuentra dos tipos de divinidades fundamentalmente distintas: dioses que se sujetan a un orden establecido de antemano, o dioses que crean ellos mismos un orden, orden en el que sintetizan "el contenido específico de su voluntad divina" (p.348), al que deben apearse sus adoradores. Cuando el dios ha creado el orden de la naturaleza y de las relaciones sociales, el mismo se encarga de castigar al que infrinja dicho orden.

La elaboración conceptual de este panteón tiene vastas consecuencias para el actuar religioso y para la actitud general del hombre respecto a dios. Da lugar al desarrollo de una ética religiosa. (p.350)

La práctica de los mandamientos religiosos (el apeo al orden divino) se vuelve un requisito para asegurarse la buena voluntad del dios. Ya no solo se suplica a la divinidad, sino también se le rinde culto a través de una conducta que le resulta grata y cuyas infracciones implican su divina ira o indiferencia. Por religiosidad puede entenderse entonces la aplicación cotidiana, teórica y práctica, de una ética religiosa fundada en imperativos de orden carismáticos e incluso sobrenaturales.

Sin embargo, existe una ética mágico-religiosa bastante desarrollada producto de una concepción diferente. Se trata de las normas de conducta motivadas mágicamente, considerándose su infracción como un "sacrilegio". Por ejemplo, en una te animista desarrollada, todo evento extracotidiano encuentra su

explicación en la penetración de un espíritu capaz de provocar la enfermedad (el mal). Se trata entonces de no perturbar al espíritu para que no se desplace al cuerpo del perturbador, y el cuerpo poseído por ese espíritu es alejado de todo contacto. El mago tiene la facultad de transferir la cualidad de tabú a otros objetos o personas, y todo aquel que tenga contacto físico con este quedará preso de un mal encantamiento. Gran cantidad de intereses económicos, políticos y sociales se encuentran protegidos mediante la tabuización.

El tabú y el totem son actividades mágico-religiosas importantes desde el punto de vista de la formación de una ética religiosa.

La racionalización del tabú puede conducir a un sistema de normas según las cuales de una vez por todas ciertas acciones resultan verdaderamente sacrilegas que reclaman, en su caso, la expiación, y a veces la muerte del sacrilego, sino se quiere que el maleficio alcance a todo el pueblo (...). Así surge un sistema de ética garantizado tabuísticamente (p. 351).

como serie de normas que por ningún motivo deben ser infringidas. Por su parte, el totemismo es una institución social que establece una relación permanente entre un objeto cualquiera y un grupo humano, objeto que simboliza la fraternidad. En este sentido, todos los rituales para lograr el favor del totem producen una ética, una conducta referente a los objetos relacionados con el espíritu sagrado. En síntesis, el tabú promueve una ética religiosa (o valdría decir también una "ética mágica") al declarar intocables determinados objetos, de igual manera que el totem al prescribir un trato especial con los símbolos del espíritu protector.

Al racionalizarse la creencia en los espíritus como creencia en dioses, la ética se transforma. Todo aquel que viole las normas divinas provoca el disgusto del dios. Por consiguiente, ya no se trata de forzar a los espíritus mediante manipulaciones mágicas: ahora se requiere de su adoración, y más específicamente, de su culto. La desventura y la desgracia son el resultado de la infracción del orden ético divino, y esta certidumbre se extiende allí donde el dios adquiere la cualidad de dios ético universal. La infracción de la voluntad divina es un pecado ético: todos los males que aquejan al individuo son producto de la voluntad de dios.

Pero no toda ética religiosa desemboca necesariamente en esta creencia. Por lo general, se requiere de ciertas figuras sociológicas para que ella tenga lugar, como es la del profeta, encargado de centralizar la ética desde una perspectiva religiosa salvacionista, y la del sacerdote y los laicos.

PROFECIA ELICA Y PROFECIA EMISARIA

Weber define sociológicamente a un profeta diferenciándolo de otras figuras que se le asemejan. Un profeta es "un puro portador personal de carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino" (356). El profeta se encarga de reinterpretar una vieja revelación o de crear una nueva, es decir, es capaz de renovar o de crear una nueva religión, etc. A diferencia de los sacerdotes, que fundamentan su autoridad en una tradición santa, la autoridad del profeta encuentra fundamento en la revelación personal y directa, que no obedece a ninguna institución; tampoco su carisma proviene de la adhesión a alguna de ellas. Profesa su doctrina y exige el cumplimiento de ciertos mandamientos por propia voluntad. La propagación de la luz por la idea misma es otra de sus características. Su misión en el mundo no es producto de los designios humanos, sino de la revelación divina y directa, y sus fines son principalmente religiosos.

La diferencia entre el profeta y el maestro de moral radica en la forma por la cual llega a poseer el conocimiento de la voluntad divina. El saber del maestro de moral no es un saber revelado sino adquirido por diversos medios, generalmente una tradición oral o escrita, que él comunica "no en virtud de su propia autoridad, sino por encargo". (p.360)

Otra figura sociológica que pudiera confundirse con la del profeta es la del mysteogo. Este practica sacramentos y a su alrededor existe una comunidad especial, sin embargo "el mysteogo dispensa salvación mágica y la falta, o bien constituye en sí algo subalterno, la doctrina ética". (p.361)

Weber distingue dos tipos de profetas. Profetas emisarios (o profetas éticos) serian aquellos que se consideran a si mismos instrumento de Dios que anuncia su voluntad por medio de ellos y que exige obediencia a ciertos preceptos éticos. Profetas ejemplares serian aquellos que mediante su ejemplo señalan el camino a seguir para lograr la salvación religiosa: no son instrumento de Dios, sino su deposito. En ambas profecias converge la idea del sentido unitario pleno frente a la vida y el mundo:

La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado sentido sistemático y unitarios: la conducta de los hombres si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por este sentido. (p.325)

El profeta se esfuerza así por sistematizar cosas las manifestaciones de la vida: coordina todas sus acciones creando un "modo de vida".

Existe una estrecha relación entre la concepción de un Dios Único, supremo y la profecía emisaria, y también la hay entre la representación de un Dios impersonal y la profecía ejemplar. Esta relación se extiende hacia la actitud frente a la vida que promueven ambas profecias: la primera ha impulsado por lo general la actividad en el mundo; la segunda ha provocado la inacción, la contemplación. La profecía emisaria, dice Weber, ha sido característica del Oriente Medio, mientras que la profecía ejemplar se ha presentado en la India y ocasionalmente en China. Estas diferencias surgieron únicamente después de que se lograra la sublimación de la concepción primitiva sobre los espíritus animistas y dioses heroicos, similares en todo lugar.

CONGREGACION RELIGIOSA

Quando el profeta tiene éxito mediante la corroboración de su carisma, logra reunir en torno suyo auxiliares permanentes vinculados a él personalmente. "socializados por medio de una jerarquía administrativa" (p.364): el séquito (que generalmente se encuentra conformado por personalidades igualmente carismáticas). Junto a ellos se crea un círculo de adeptos laicos. Este círculo despliega sus servicios tanto para la manutención del profeta y sus auxiliares como para facilitar la realización de la misión profética, en la esperanza de ser salvado (o en su caso, recompensado). A la sociedad que resulta de la vinculación entre profetas, auxiliares y creyentes se la denomina congregación religiosa. Dicha congregación no surge necesariamente en ocasión de la profecía y ni siquiera en toda profecía. Generalmente nace de ella "como producto de esas exigencias cotidianas" (p.364) de reproducción. Sucede algo similar entre los mystagogos y en las religiones no proféticas: ahí "la congregación (...) suele permanecer no cerrada al exterior y cambiante en su constitución" (p.365). El necesitado de salvación se vincula ocasionalmente con el mystagogo y sus auxiliares. Para el caso de la profecía ejemplar, la relación del profeta y su séquito con los necesitados de salvación es igualmente ocasional. "La regla es la libre socialización ocasional, y esta situación es común en la mayoría de los mystagogos y profetas ejemplares". (p.365)

LA RUTINIZACIÓN DEL CARISMA PROFÉTICO

La transformación de la adhesión personal en una congregación constituye la forma normal en que la enseñanza del profeta pasa en la vida cotidiana a ser una función de una institución permanente. (p.366)

Cuando se presenta esta circunstancia, los seguidores activos del profeta se convierten en nuevas figuras sociológicas: sacerdotes, mystagogos, maestros de moral, etc. integrando una sociedad con fines religiosos dedicada a la instrucción de la congregación de laicos. La existencia de una congregación religiosa en la forma como la define haber se reconoce cuando los laicos constituyen una sociedad en la que se desarrolla una acción comunitaria permanente y ellos mismos influyen en su desarrollo (lo que no sucede en la parroquia, cuyos miembros son esencialmente pasivos). Es en un tipo de religiosidad congregacional donde se establece la relación permanente entre sacerdotes y laicos. Con objeto de mantener su poder e incrementar el número de adeptos, el sacerdocio se interesa por las necesidades éticas y materiales de los laicos.

Tres son las fuerzas que actúan dentro del círculo laico y con las cuales el sacerdocio tiene que enfrentarse: 1) la profecía, 2) el tradicionalismo laico, 3) el intelectualismo laico. (p.368)

Podemos decir que el proceso de rutinización del carisma presenta la siguiente evolución: con el surgimiento de la congregación religiosa por intermedación de la profecía, la reglamentación de la vida de los laicos queda a cargo de los sucesores del profeta. paulatinamente la organización iniciada por el profeta se transforma en una hierocracia sacerdotal.

TRADICION E INNOVACION

Por lo general, el profeta ejemplar y el profeta ético son figuras laicas, así como sus seguidores son normales e igualmente laicos. El profeta innova frente a lo sagrado de la tradición representada por el sacerdocio. Se enfrentan entre sí dos discursos que chocan en un combate donde solo uno de ellos puede resultar triunfante. "Según sea el éxito de las dos demagogías la clase sacerdotal celebra compromisos con la nueva profecía, la adopta o la suprime, la elimina o es eliminada". (p.368)

La tarea del sacerdocio, cualquiera que sea el resultado de su enfrentamiento con la profecía, es asegurar la doctrina vencedora distinguiendo lo que es sagrado de lo que no lo es, asegurando así su dominio sobre los laicos. La innovación no es producto exclusivo de la profecía, sin embargo, cuando tiene lugar lo hace mediante la interpretación de los libros canónicos y los dogmas.(6) Los libros canónicos se componen de tradiciones y revelaciones: "los dogmas son doctrinas sacerdotales sobre el sentido de (las) dos anteriores". (p.369) En un principio los magos poseen el monopolio del saber, un saber cuya característica es la de ser misterioso. En la medida en que el mago se transforma en sacerdote, el carácter secreto del saber, y la doctrina sacerdotal se van convirtiendo en una tradición literariamente fijada, que el sacerdocio va interpretando mediante dogmas". (p.369) Así pues, al sacerdocio le corresponde la racionalización de las doctrinas mágico-religiosas en torno a lo sagrado y a la ética respectiva. Una vez establecida la relación bíblica (o de libros), la formación del sacerdocio depende de la instrucción literaria, quedando este fuertemente ligado al canon que se considere

sagrado.

El surgimiento de diversas congregaciones religiosas ha estimulado la delimitación del contenido de las doctrinas sacerdotales y estimulo tambien el desarrollo de la importancia de los dogmas. Fomenta asimismo el rechazo de las doctrinas anteriores a la congregacion, rechazo que tal vez encuentre su explicacion en motivos extrareligiosos.

El desarrollo de la religiosidad congregacional ha tenido diferentes resultados segun sea el tipo de profecia con la que se encuentre vinculado. En el caso de la profecia escalar, la creacion de dogmas en el sentido de Occidente ha sido minima. Las religiones esotericas apenas si conocen la "diferenciacion dogmatica". En la profecia escalar, en cambio, "el grado de proliferacion dogmatica es muy diferente." (2) Cuanto mas los sacerdotes se transformen en promotores de una religion, tanto mas crece la diferenciacion dogmatica, practica y teorica. El desarrollo de dogmas ha sido mas nutrido ahi donde la organizacion religiosa fue independiente del poder politico.

Una consecuencia importante en el desarrollo de la religiosidad congregacional es el surgimiento de la predicacion mediante el sermón y la cura racional de almas, como un medio de influencia sobre la forma de llevar la vida. La influencia sobre la vida cotidiana es variable. La predicacion mediante el sermón, entendido como educacion sobre cosas eticas y religiosas, ha alcanzado una gran influencia en periodos de fuerte excitacion profetica. La cura de almas ha influido mas en epocas de poca excitacion, siendo este el medio mas comun para el control sacer-

dotal de la vida cotidiana. Su influencia es mayor entre mas rasgos eticos incluye la religion. Predica y sermon coadyuvan a la

sistematizacion del trabajo casuistico de la clase sacerdotal a base de los preceptos eticos y verdades de fe. y la (fuerzan) a tomar posicion respecto a innumerables problemas concretos. (...) que no estaban decididos en la revelacion. (p. 374)

Las tareas practicas, tanto de los profetas eticos como de la etica sacerdotal, se adaptan, como es logico, a las necesidades de los laicos. El sacerdote se esfuerza por reglamentar la vida cotidiana de los miembros de la congregacion de acuerdo con la voluntad divina, sin embargo, siempre ha tenido que adaptarse a las ideas tradicionales en aras de mantener su poder y sus ingresos. Paulatinamente, el sacerdocio se adapta a las necesidades del laicado, es decir, a sus representaciones mas comunes asi como a sus practicas y creencias mas arraigadas.

ESTAMENTOS, CLASES Y RELIGION.

Como habiamos anotado anteriormente, otra de las tendencias a las que se enfrenta el sacerdocio es el racionalismo de los laicos, el cual ha encontrado su genesis en diversas capas sociales. En el paragrafo titulado Estamentos, Clases y Religion del capitulo V de Economia y Sociedad, Weber analiza la relacion que existe entre un tipo de religiosidad especifica y las diferentes clases y estamentos que conforman la sociedad; analiza asimismo las causas por las que un estamento o una clase muestra tal inclinacion e intenta explicar el motivo por el cual ciertos estamentos han sido los promotores de la racionalizacion.

Los campesinos, al vivir estrechamente ligados a la naturaleza, asi como a los procesos organicos de ella, nunca fueron los sujetos de un movimiento etico-racional, esto es, que por ellos mismos nunca lograron iniciar un proceso de sistematizacion racional de la vida y de la concepcion del mundo. Por lo demas, siempre se adscribieron a cualquier religiosidad externa cuando fueron objeto de despojo o explotacion. Entre mas elementos campesinos contiene la cultura, mas se inclina esta hacia lo tradicional; y entre mayor fue el peso de la tradicion, la racionalizacion etica de la religiosidad popular menos se llevo a efecto. La religiosidad campesina se ha inclinado fuertemente hacia la magia, pues intenta dominar a traves de ella los espíritus que gobiernan las fuerzas naturales. Esta es, segun Weber, la forma primitiva y universal de la religiosidad. Dicha concepcion solo fue superada por intermediacion de elementos exteriores a la cultura campesina. Fue, por ejemplo, la profecia, la que logro subvertir esta primitiva orientacion de la

vida.

Han existido casos en que los campesinos promovieron movimientos ético-racionales. En el Cristianismo ello se dio bajo la forma de movimientos comunistas y revolucionarios, como el de los taboristas en Alemania, o en Inglaterra el de los campesinos comunistas radicales, y sobre todo en Rusia, con las luchas de las sectas campesinas. Característico de todos estos movimientos fue el peligro de proletarianización de los campesinos y su lucha en contra de la iglesia oficial en su calidad de protectora del orden opresivo. En general se ha requerido de la influencia de una religión ética desarrollada (a la manera del cristianismo) para que ella sirviera de soporte a un derecho natural y revolucionario.

En el oriente asiático, como en la religiosidad israelita anterior a la época profética, en el cristianismo primitivo y aun en la iglesia cristiana de la Edad Media, el campesino ha sido considerado como un ser no apto para entender una religiosidad. "La glorificación religiosa del campesino y la creencia en el valor específico de su piedad es producto de un desarrollo muy moderno". (p.379) Ciertas comunidades religiosas que dependen de "intereses autoritarios de príncipes y nobles" (p.379), como en el caso del luteranismo modernizado, promovieron esta concepción a manera de "lucha contra el racionalismo intelectualista y liberalismo político". (p.379) Se trata de la lucha en contra del racionalismo moderno, vinculado estrechamente al surgimiento de las grandes urbes.

El cristianismo primitivo fue una religión de origen urbano y

su significación ha crecido paralela al desarrollo de las grandes ciudades. La fidelidad a la iglesia y la religión de sectas han encontrado su cuna natural en la ciudad, y fue precisamente en ella en donde la religión de salvación se desarrolló.

El surgimiento del cristianismo supuso la eliminación del tabú que impedía la unión entre clanes, "el concepto de cargo o función" (p.379) y, el instituto, entendido como "estructura corporativa al servicio de fines objetivos". (p.379) Estos elementos se desarrollan plenamente en la cultura mediterránea, "de un modo especial en el dominio del derecho urbano, helenico y definitivamente en el romano". (p.379)

La atipicidad de la actitud religiosa crece a medida en que se desciende en la escala social, dice Weber. La pequeña burguesía se da diversas formas frente a la religiosidad: sin embargo, tiende en diversos grados hacia un tipo de religiosidad congregacional ético racional. Los comerciantes, los artesanos y los industriales domésticos han tendido hacia la racionalización práctica en el estilo de vida, en parte como el resultado de su distanciamiento "de la dependencia económica de la naturaleza". (7) Sin embargo, no en todos los lugares en donde existieron estos estratos se logró romper con la dominación tradicional, "estereotizada mágicamente la mayor parte de las veces". En Occidente, gracias a la destrucción de los lazos de sangre se presentó una unidad de modalidad importante entre la religiosidad congregacional y la pequeña burguesía. Allí las asociaciones profesionales, junto con las congregaciones religiosas creadas libremente desplazaron la significación cultural y tabú del clan. Gracias a las condiciones de reproducción de este pequeño

burguesía y al desarrollo de la creencia en la probidad, es decir, en que el apego a las obligaciones y el cumplimiento del trabajo será siempre recompensado, la religiosidad ético racional encontró en ella un campo propicio para su desenvolvimiento.

En los inicios de la división del trabajo el oficio de artesano no se encuentra definido por concepciones mágicas. Su labor es poco común, y este simple hecho vale como carisma. Los artesanos por lo general eran diferenciados del resto de la comunidad, a veces de una forma tabú y a veces de una manera totémica. Una vez superadas las concepciones mágico irracionales sobre dichos estratos, ellos tienden a desarrollar, por intermediación de la profecía, un sistema de pensamiento mucho más racional que el del campesino: tienden a "una consideración ética y religiosorracionalista de la vida". (p.387) Pero esta conexión causal no es unívoca. Por el contrario, se requiere de una religiosidad ético racional muy avanzada para que tenga lugar ese resultado. Los comerciantes y artesanos chinos, por ejemplo, no llegaron a ser portadores de una tal religiosidad.

Solo donde surgió una religiosidad congregacional, sobre todo si fue de carácter ético, pudo tal vez ganarse fácilmente adeptos en círculos de pequeños burgueses urbanos, e influir luego de manera duradera en el modo de vida de estas gentes. (p.388)

Las capas privilegiadas negativamente, como los esclavos y los jornaleros libres, nunca fueron los sujetos de una religiosidad específica. Weber se refiere a aquellas capas negativamente privilegiadas en la historia, que pese a su condición de "marginados" poseían de condiciones de vida más o menos favorables.

Entre las capas urbanas mas bajas existe una inclinacion hacia la "religiosidad no oficial de secta" (p.388). Asi como entre los pequenos artesanos se han cultivado religiosidades de tipo congregacional bien revolucionarias, bien comunistas pacifistas o bien etico nacionales.

En el proletariado moderno, como en la moderna burguesia, existe una actitud negativa frente a la religiosidad. El hecho de estar conscientes ambos grupos del propio rendimiento y de estar sujetos a "la dependencia de puras constelaciones sociales, coyunturas economicas y relaciones de poder sancionadas por la ley" (p.389), ha propiciado tal actitud. En estas capas se ha notado "todo pensamiento de dependencia respecto a los procesos cosmicos, meteorologicos u otros fenomenos naturales que pueden interpretarse como magicos o providenciales". (p.389) Por otro lado, las capas mas bajas del proletariado asi, como la pequena burguesia en peligro de proletarianizarse, han sido campo propicio para misiones religiosas de todo tipo.

Weber estima que el influjo de ciertos estratos sociales en la conformacion de la etica economica, tanto como de las concepciones religiosas, es un hecho patente: considera que en cada una de las religiones universales es posible ubicar los estamentos que mas han influido en la consolidacion de una cultura y su religiosidad respectiva. En China, fue el estamento de los literatos el principal soporte de la etica confuciana. "La etica esencial religiosa (...) de este estrato, ha determinado el modo de vida chino mucho mas alla de si". (8) En el budismo fueron los monjes mendicantes: el islam primitivo fue una religiosidad de caballeros, guerreros de la fe. El judaismo antiguo

fue una religion de un pueblo paria. que posteriormente (en la edad Media) fue encabezada por un estamento de intelectuales literatos "representantes de una inteligencia pequeño burguesa".(2) Por su lado, el cristianismo primitivo fue una religion de artesanos: ella es una religion tipicamente urbana.

Weber estaba convencido del influjo de ciertas personalidades carismáticas en la conformacion de un estamento y a traves de dicho estamento, de la difusion de un peculiar estilo de vida entre estamentos muy heterogenos. Ello no quiere decir que solamente uno fuera el encargado de la reglamentacion de la vida, sino solo que fue uno de los responsables mas importantes.

LA RELIGION DE SALVACION

En algunas partes de sus ensayos, Weber parece sugerir que uno de los posibles impulsos del hombre hacia la religiosidad ha sido la necesidad de explicar el sufrimiento. La actitud del hombre frente al sufrimiento parece estar marcada por una evolución típica. Originalmente el sufrimiento se explicaría por la posesión de un demonio o por el castigo de los dioses. La comunidad del culto considera que tolerar en su seno al sufriente podría traer consecuencias nefastas sobre ella, por lo que este será expulsado de las ceremonias.

Esta concepción satisface una necesidad psicológica. El no sufriente siente la necesidad de justificar a sí mismo su ventura frente a la desgracia del otro. Si es feliz es porque lo merece. La felicidad es entonces legítima. Si el significado de la felicidad se resume en el goce y en el poder entonces la función universal de la religión en sus orígenes, es precisamente legitimar esa ventura. Lo que Weber llama la "Técnica de la Felicidad".

Sin embargo, esta actitud primitiva frente al sufrimiento se transformó paulatinamente en su contrario, esto es, en su glorificación religiosa. Uno de los principales motivos que impulsarían esta transformación fue la creencia en que la mortificación lograba despertar el carisma encerrado de los estados estéticos concebidos como sagrados: el sufrimiento logra despertar las fuerzas mágicas subterráneas. A ello se debe el desarrollo de cultos de redención, que proporcionaron una relación totalmente nueva frente al sufrimiento individual. En

los orígenes del culto comunitario. especialmente dentro de las comunidades políticas. se excluyó toda ceremonia referida al sufrimiento individual. Los dioses locales. los dioses de la ciudad o del imperio se ocupaban de los intereses comunitarios de la totalidad. como el sol. la caza o la guerra. Por ello era la totalidad la que se dirigía al dios a través del culto comunitario. Para evitar el sufrimiento individual. los nombres se dirigían al mago. un especie de pastor individual de las almas. La efectividad del poder de algunos magos les granjeó la simpatía de individuos sin importar su procedencia tribal o clánica. En ciertos casos esta circunstancia derivó en la constitución de comunidades autónomas con relación a los grupos étnicos.

El mago se transformó entonces en *mystagogo*. desarrollándose dinastías hereditarias con un jefe en la cima que bien podía ser un profeta o la reencarnación de un poder sobrenatural. "De este modo. se originaron celebraciones religiosas comunitarias que se ocupaban del sufrimiento individual en cuanto tal. y de su redención". (10) Como era lógico. el evangelio y sus respectivas promesas se dirigieron a los necesitados de redención. Es aquí donde surge propiamente el pastor de almas encargado de satisfacer las necesidades de redención de las masas. Magos y sacerdotes se ocuparon entonces de determinar las causas que provocaban el sufrimiento y solemes se encargaron de la confesión de los pecados. Pero el pecado era tan solo una falta ritual. y no ética. Un elemento más que hizo evolucionar la religión en esta dirección fue el surgimiento de la figura del salvador: salvador del sempiterno sufrimiento humano. Una religión de salvación tal supone una consideración racional del mundo en

diversos grados cuyo objetivo fundamental es explicar el sufrimiento. Por lo general el salvador tuvo una doble característica: ser individual, pero al mismo tiempo universal. Este prometía la salvación a todo aquel que se le acercase de alguna manera. Por lo demás, la figura del salvador adoptó múltiples características.

Casi toda creencia desarrollada sobre la redención ha dado origen a alguna forma de teodicea del sufrimiento. Las promesas religiosas de redención originariamente se alcanzaban mediante un comportamiento ritual, no ético propiamente. Allí donde surgió la profecía emisaria los requisitos éticos desplazaron a los requerimientos rituales. El pecado era entonces la falta de fe en el profeta, así como el no cumplimiento de los mandatos divinos. Los reinos favorecidos fueron el terreno propicio para la expansión de la profecía (aunque no únicamente en ellos). En aquellos lugares en donde la profecía influyó en la evolución religiosa, la magia fue suprimida, o por lo menos se desarrolló un complemento racional de la misma.

En el mito del salvador se encuentra prefigurada de modo embrionario una concepción racional del mundo, sobre la que, en consecuencia, recae regularmente la tarea de crear una teodicea racional de la desgracia!!!

la cual valor los positivamente la desventura.

Con el desarrollo de las divinidades éticas, el carácter del sufrimiento cambió de sentido. En los orígenes de la 'teodiceificación' se recurría a ella para incrementar el poder de la magia sobre los espíritus. La mortificación y las oraciones mantuvieron su carácter mágico aun cuando ya se relacionan

plegarías al dios. "A esto se añadió la mortificación expiatoria, en cuanto medio de aplacar por el arrepentimiento la colera de los dioses y evitar mediante el propio castigo los castigos merecidos".(12) El sufrimiento voluntario y no el goce despreocupado de los bienes materiales se hizo agradable al dios.

Existe en un sentido restringido una religiosidad característica de las clases negativamente privilegiadas. Para Weber es hasta cierto punto lógico que estas capas se inclinen hacia una religiosidad de salvación. Sin embargo, semejante religiosidad no es producto exclusivo de ellas. Las capas positivamente privilegiadas también han sido portadoras de esa religión. Si bien es cierto que el carisma profético que la promueve no se liga exclusivamente a un estrato determinado: se requiere de un mínimo de cultura intelectual, y por lo tanto de una posición social desde la que se tenga acceso al ocio. La profecía intelectual (que se explica un poco más adelante) cambia de carácter al socializarse en los círculos laicos, y más aun al socializarse entre las capas negativamente menos privilegiadas, como producto de su adaptación a las necesidades éticas y materiales de las masas, así como de sus tradiciones.

Entre mas se asciende en la escala social, la necesidad de salvación es mayor. Este caso requiere generalmente de un salvador personal. De hecho, la redención mediante un salvador ha surgido "espontáneamente" en diversas religiones. Ahora bien, la concepción de un orden ético del cosmos, supradivino e impersonal, solo ha surgido allí donde existe un "pensamiento" de tipo

intelectual adecuado a la educación "específicamente no popular y ético nacional de los laicos". (p. 291)

La necesidad de salvación resulta normalmente de una indigencia social y económica. Entre las capas privilegiadas positivamente, es poco probable sentir apremio por esa necesidad. Mas natural es entonces que su religiosidad se incline hacia la función legitimadora de su posición social, de su estilo de vida. Ello proporciona la seguridad de poder ser felices frente a la indigencia del otro. Lo que estas capas piden a la religión es la legitimación interna de tal presencia.

Como fue sugerido, la necesidad de salvación no es producto exclusivo de la condición de vida de los negativamente privilegiados. Una de sus fuentes principales lo es además el intelectualismo:

El puro intelectualismo (...) es llevado a meditar sobre cuestiones éticas y religiosas (...) por una vocación interior que le impulsa a comprender al mundo como un cosmos con sentido y a tomar posición frente a él. (p. 292)

En grado relevante, la religiosidad ha sido influida por el intelectualismo en su relación con los poderes políticos y el sacerdocio. En el sacerdocio, una consecuencia de la religión pública, que se define por interpretar los verdaderos designios de la voluntad divina, el intelectualismo ha penetrado en forma de "hermano de lastrado". Esto no sucede en la antigua religión china, ni entre los fenicios, ni griegos y romanos. Pero sí sucedió, según Weber, el caso de la India, Egipto, Babilonia, y existe también en el islam, y en el cristianismo antiguo y medieval. El intelectualismo aparece en todas estas religiones con

gran medida el desarrollo de la metafísica religiosa y de la ética". (p.400)

Hay una estrecha relación entre la intelectualidad laica y la intelectualidad sacerdotal. Todas las importantes religiones son creaciones de intelectuales. Como ejemplo puede citarse el budismo y su religiosidad salvacionista, el jainismo y otras doctrinas similares, el confucianismo y taoísmo, las reformas relevantes del hinduismo, la reforma en el norte europeo y la contrarreforma católica. Las doctrinas salvacionistas del cercano oriente son asimismo creaciones de intelectuales: el maniqueísmo y el gnosticismo.

La salvación que busca el intelectual se refiere a la salvación de la independencia interna. Por tanto, es "más estrecha a la vida, por un lado, por otro de carácter más abstracto que la salvación de la necesidad exterior que caracteriza las clases no privilegiadas". (p.407) Se trata de la búsqueda de un sentido unitario de la vida. El ser del intelectual, el que inventa la concepción del mundo como un problema de "sentido". (p.408) Entre más se desmenuza el mundo, tanto más puede encontrar un sentido trascendente, que desemboca inevitablemente en un sentido de "yo".

En resumen, podemos decir que las religiones de salvación son aquellas religiones que sirven, teóricamente, la liberación de los sufrimientos: no es otro el objetivo racional de esta tipo de religión.

EL PROBLEMA DE LA TEODICEA

Solo el judaismo y el islamismo pueden considerarse como religiones monoteistas de salvación: en cuanto al catolicismo, el culto de los santos y las prácticas místicas lo acercan al politeísmo. Ni siquiera todo dios ético se concibe como un ser inmutable, omnipotente y omnisciente. Han sido los profetas emirianos los que han adscrito tales cualidades al dios. El dios judío fue el primer dios que adquirió tales características, heredándoles posteriormente el dios cristiano y mahometano. La concepción ética del dios no conduce necesariamente a dicha creencia ni en general al monoteísmo.

etico: no todo reconocimiento al monoteísmo descansa sobre una intensificación del contenido ético de la concepción de dios, y mucho menos toda ética religiosa ha dado origen a un dios personal, colocado por encima del mundo, que tiene toda la existencia de la masa y la soberanía solo. (a.411)

Sin embargo, cualquier profecía ética supone 'la racionalización de la idea de dios en aquella dirección'. (a.411) Cuando una se desarrolla la idea del dios único, sufriendo un nivel, mas crea el problema de explicar la existencia de un mundo imperfecto creado por un dios perfecto. En este momento se se plantea el Problema de la Teodicea, la que se resuelve mediante diversas actitudes que dependen de la concepción del dios. En caso de la idea del pecado y del tipo de salvación.

haber resuelto los cinco cursos mas racionales de salvación. El problema de la teodicea. La primera forma se refiere a la educación masica. De acuerdo con ella, la conservación del mundo desaparecer en el mundo si los seres se equivocan. Social

y político. "El proceso escatológico consiste entonces en una transformación política y social de este mundo". (p.413) Un salvador vendrá para colocar a sus fieles en el lugar que les corresponde estableciendo un reino de justicia: la imperfección del mundo es consecuencia del pecado. Los creyentes se aferran a las normas divinas asegurando "un optimo de posibilidades de vida gracias a la benevolencia divina". (p.413) La esperanza de verse incluido en el reino mesiánico provoca la creciente expectativa de su advenimiento. "Una y otra vez aparecen profetas que lo anuncian". (p.413) Pero a medida que se retrasa el advenimiento, la esperanza se desplaza hacia el reino de un dios en el más allá. Posterior a la muerte física del individuo, como reino especial entre los muertos.

El más allá no es producto exclusivo de la religión ética de salvación. Existe ya en un cierto nivel de desarrollo de la magia, pero sin tener lugar la idea de un reino especial para las almas, cuya vida no es necesariamente eterna.

Solo el dios calificado éticamente empieza a disponer de los destinos en el más allá desde puntos de vista éticos. La separación de paraíso e infierno, leyes de separación en un principio, es un producto relativamente tardío del desarrollo. (p.414)

A medida que se genera la creencia en un más allá, la vida en la tierra va perdiendo paulatinamente valor por sí misma. El actuar en el mundo se orienta cada vez más hacia ella. El sufrimiento, los peligros y las injusticias aparecen como condición para figurar en el reino que vendrá después del juicio final universal. "Cielo, infierno y juicio de los muertos han alcanzado una significación universal, incluso en relaciones como el budismo

primitivo, al que estos conceptos eran tan extraños". (p.414)

Sin embargo, perdura la incertidumbre de las razones por las cuales el dios ético, suprahumano y universal, reproduce la imperfección del mundo. El dios es responsable de los actos humanos, de decir, si estos son producto de su voluntad ¿cuál es la razón por la que castiga? ¿Por qué castiga a unos y a otros los premia? Solo colocando al dios en el mes alie, en tanto que alejado de los problemas humanos, y solo derivando la conclusión de una posible incomprensión de los mandatos divinos, se explica tal actitud.

Considerando sus consejos tan inasequibles al entendimiento humano, su poder absoluto sobre sus criaturas tan limitado, y tan imposible el intento de aplicar criterios humanos de justicia a su proceso hacer, (...) el problema de la teodicea desaparece. (p.415)

Dios decide el destino de los hombres tanto sobre la tierra como sobre de la muerte, y sus razones son inaccesibles al entendimiento humano.

De esta concepción surge la doctrina de la predestinación como un segundo tipo puro racional que resuelve el problema de la imperfección del mundo. "Desde la eternidad están firmemente fijados tanto el destino sobre la tierra como la predestinación sobre el otro mundo". (p.415) El comportamiento ético no trae como consecuencia el incremento de las posibilidades de la vida, como puede ser el sistema "de un estado de gracia por ser a un destino divino". (p.416) La total soberanía de dios inclina "el interés práctico religioso" por "tratar de edificar su predestinación en un caso particular", sobre todo, "velar para no perder la gracia

suente ultraterrena (que aparece como una necesidad elemental del individuo". (p.415)

Existen otros dos tipos puros racionales que explican la imperfección del mundo (aunque no se trate de la teodicea como se entiende aquí): el dualismo y la doctrina "karma". En el dualismo Dios no es todopoderoso y el mundo no es su creación de la nada. La imperfección del mundo se explica por la presencia de poderes malignos independientes de los grandes y buenos dioses que han nacido por un crimen original del hombre. Finalmente, los dioses buenos se impondrán a los poderes malignos, terminando definitivamente con el dualismo.

Según Weber, la doctrina "karma" es la solución más perfecta al problema de la imperfección.

El mundo es un cosmos (...) de distribuciones éticas. Merito y culpa son distribuidos indefectiblemente en el mundo por medio de los destinos en una vida futura que el alma atraviesa indefinidamente, llevando una nueva existencia animal, humana o también divina. (p.416)

Existe una reserva de meritos que viene desde el origen, todos los actos buenos y malos tienen un número determinado y la vida en la tierra como hombre o como animal son resultado de estos actos. Existe pues un mecanismo universal de distribuciones en el que todo hecho importante es valorado desde un punto de vista ético. El mecanismo universal no requiere de la intervención divina para su funcionamiento.

CAMINOS DE SALVACION: ASCETISMO Y MISTICISMO

El problema es ahora encontrar el camino para lograr la salvacion. La sociologia Weberiana de la religion se ocupa de las consecuencias practicas de esta concepcion en la vida cotidiana. Lo mas importante es entonces la influencia de la idea de salvacion para la accion en la vida diaria. Se ase impulsandola o restringiendola. creando un modo de vida en forma especificamente religiosa por medio de un sentido o fin central. (introduciendo) por motivos religiosos una sistematizacion de la vida practica orientada por valores unitarios". (p.422)

Segun sea el camino de salvacion y de acuerdo a su cualidad asiatica, segun sea la cualidad asiatica. la religion influye en grados diversos sobre la practica. bajo diferentes modalidades. Mediante un actuar arandistico se busca encontrar la certeza de la gracia. esto es. la certeza de ser salvado. Esta certeza ha adoptado un papel pasivo o un papel activo. Para la sociologia comprensiva el punto nodal que resulta de esta concepcion es que ella se constituye en una forma unitaria de llevar la vida. La racionalizacion de la tecnica de salvacion, ademas de lograr la continuidad y permanencia de la concepcion religiosa requerida, tiende hacia la completa racionalizacion de las practicas y los medios utilizados para lograr esta posesion, eliminando todos los medios que resulten irracionales.

La satisfaccion religiosa es un fenomeno constante en toda religiosidad que desarrolle una tecnica racionalizada de salvacion. No todos los hombres logran mantener el habitus religioso para lograr la certeza de la gracia. Hay solo una pequena minoria que logra estar convencida de su salvacion. Esta

aristocracia de virtuosos religiosos se caracteriza por un hábito religioso permanente y ha conformado en todos lugares un estamento, que, frecuentemente, adquiere la cualidad de todo estamento: un cierto prestigio social. Los ascetas de la India, los monjes de las religiones de salvación hindúes, las órdenes monásticas en el cristianismo primitivo y las sectas ascéticas dentro del protestantismo satisfacen típicamente los requisitos del caso.

El creyente puede considerarse como instrumento de Dios o puede considerarse como su depósito. A la primera actitud se le llama ascetismo, mientras que a la segunda se llama misticismo. (13) El asceta considera la acción en el mundo como un mandato divino: para el místico la acción aleja de la divinidad, por lo que promueve la no acción, escapar del mundo. La ascética activa que ve en el mundo una prueba y la mística contemplativa que huye de él son dos formas contrapuestas de búsqueda de la salvación. Ahora bien, esta contraposición es fluida. En la práctica, algunas religiones han combinado ambas técnicas de salvación, inclinándose hacia el misticismo o hacia el ascetismo.

Las formas de vida propias del asceta y del místico se derivan, ambas, de creyentes mágicos. En el estadio primitivo de su desarrollo el ascetismo, como el propio misticismo, significan: 1) el aislamiento del mundo y 2) su dominación mágica. La figura que precede al profeta errante y apátrida, tanto como el salvador, fue precisamente el mago. El profeta pretende orientar al hombre para lograr su salvación, insistiendo así en la externalización racional en el modo de vida, en las prácticas

doctrinarias.

El asceta intenta transformar el mundo, según sus propios ideales religiosos: el orden social se presenta entonces como una "vocación" que se debe cumplir racionalmente. Así, en el protestantismo, la actividad económica metódica y la obtención de ganancias se interpreta como una forma de corroboración de la gracia.

En la vocación la sobria colaboración con los fines impuestos por Dios a las asociaciones racionales para fines que hay en el mundo. Característica del asceta intramundano es su espíritu racionalista que se constata en su modo de llevar la vida metódicamente. (p.449)

Para el místico, por el contrario, el bien de salvación es un estado de ánimo, y es una iluminación mística lo que vale como corroboración. Solo mediante la contemplación (la no acción) se alcanza el reposo en lo divino. Excluir todo hacer interno (no pensar, sino sentir) y externo (todo actuar en el mundo) conduce a la unión mística; a la posesión de lo divino. Este hábito sentimental se tiene por un saber: saber que se alcanza con la corroboración de su posesión, por su sentimiento, y es por lo tanto, incommunicable. El saber se refiere a la captación del sentido único del mundo: su sola posesión ya se considera práctico. El fin emocional de la concentración es la contemplación, cuya racionalización es negativa en tanto que trata de evitar toda perturbación exterior. La unión entre el saber y el sentir conduce a la absorción. Gradualmente, la acción racional con arreglo a fines no conduce a ella: se considera al trabajo como un pecado. El sentido del mundo se comprende no por la razón, sino por el sentimiento. La

salvacion presupone la inactividad.

Existe una relacion estrecha entre la creencia en un dios creador y supremo y la actitud ascetica activa frente a la vida, mientras que la actitud mística contemplativa se liga a la concepcion de un poder divino impersonal. Con todo, esta relacion no es mecánica. El dios supremo no ha determinado por si solo la actitud ascetica al estilo Occidental. Por ejemplo, en el cristianismo se presentan ciertas actitudes místicas pese a que se cree en un dios unico y creador. También el islamismo, reconoce la ascética. Ello demuestra que la sola idea del creador supremo no fue suficiente para el surgimiento de una ascética activa, sino que fueron necesarias otras condiciones paralelas, especialmente los tipos de promesa y los caminos de salvación.

Hay una diferencia histórica fundamental entre la religiosidad de salvación Oriental y Asiática y la religiosidad de salvación Occidental. La primera desemboca en la contemplación, mientras que la segunda lo hizo en el ascetismo. En Asia y en el Oriente la técnica del salvación concluyó en el misticismo, a pesar de sus rasgos ascéticos. Contrariamente, en Occidente, aun la religión mística desemboca en una religiosidad de tipo ascético. La actitud contemplativa de diversas religiones no impidió ahí que se considerara la acción como el símbolo principal de la consecución de la gracia. Weber explica este fenómeno contemplando cinco aspectos fundamentales:

1) Occidente heredo del cercano Oriente la concepción de un dios omnipotente que se cierne sobre el mundo, quedando cerrada

para la técnica de selección la posibilidad de llegar a la autoconciencia. Tal concepción se considera negativa. Solo las acciones positivas sirven como condición para la salvación. El motivo para los místicos de Occidente es obra y creación de Dios:

2) La posible unión de la acción con el saber. En Occidente se desarrolla un tipo de religiosidad que se encuentra frente a la contradicción de un mundo imperfecto creado por una divinidad perfecta. Lo que impulsa la racionalización de las concepciones religiosas así como la racionalización de la acción humano-religiosa.

3) Unicamente en Occidente comenzó a desarrollarse el derecho nacional. Por otro la relación del hombre con el Dios fue cada vez definible jurídicamente: la creación de la ley divina se decide en un aspecto de procedimiento de ley divina:

4) La técnica de selección nacional se desarrolla en forma jurídica. La religión romana expresa cada superstición como algo unificado. La congregación romana excluye todo elemento irracional de su religiosidad:

5) En Occidente

La religión es una concepción nacional unitaria con rasgos espaciales y con un control centralizado de la religión que por tanto, al igual del día mundial que se celebra sobre el mundo, cubren también un poder en este mundo de religión de un poder extramundano y con destinos para una efectiva implementación de la vida divina.

En Asia no se desarrolla una religión con tales características.

El secretario interamericano de las Américas, solo en Occidente, en donde se resalta el papel institucional de una corporación de carácter. Luego el secretario de las Américas, en una reunión de las Américas, solo Occidente, en vista de que, la reunión para el secretario nacional de la vida del mundo en el interamericano secreto. (p. 129)

Unicamente el interamericano secreto, luego unirse con el secretario profesional interamericano a la oficina de relaciones.

LA SALVACIÓN EN EL INDUÍSMO

También la salvación puede lograrse con la ayuda de un poder sobrenatural, ya que no basta con la simple acción del individuo. Solo mediante la intervención de un salvador pueda escapar el creyente a ser salvado. Pero incluso afirmando que se caracterizan de otras características acerca al individuo para que este pueda ser salvado.

La incorpación del dios mediante el consumo de un animal totemico o de una planta es una creencia profundamente mística. Esta participación de lo divino requiere en algunas cosas de la intermediación del sacerdote o del mago. En principio, el intermediario necesita de la posesión personal de la gracia para poder dispensarla eficientemente. En efecto, como se afirma que

de esta especie nos encontramos ya en la esfera de la gracia concedida. La salvación recibe entonces en virtud de la gracia que difunde continuamente una comunidad institucional, con carácter de instituto, legitimada por fundación divina o superior: Gracia institucionalizada.

Así se llega a la siguiente conclusión: la gracia se obtiene solo mediante la pertenencia al instituto. La salvación no solo es accesible a los creyentes, sino que es universal. Una salvación eterna para el creyente se realiza, no se la gana una sola vez, ya que para lograr la salvación se requiere con sus pertenencias al instituto. Los pecados son veniales y mediante algunas veces atenuados.

Lo que no viene es el acto singular concreto, no el logro total de la perfección, sino que gracias a una vida activa o contemplativa o a la vigilancia perpetua, se gana a prueba sucesivamente la vida.

La carencia de la gracia no requiere de un hábito constante en el modo de vida. El perdón de los pecados mediante la confesión adquiere consecuencias sociales relevantes en la medida en que es posible despertar la conciencia con ese grado de éxito. En el judaísmo y en el protestantismo, la falta de confesión implica la necesidad de llevar una vida metódica. En el islam y en el ateísmo no es posible despertar la conciencia: les falta la confesión y la gracia institucional.

La gracia institucional facilita el desarrollo de la conciencia y la ciega subordinación a la autoridad religiosa como requisito para la salvación. "El modo de vida no consiste, en este caso, en una sistematización desde un centro interno que el mismo individuo hubiese concretado, sino que se sitúa en torno un centro exterior a ella" (443). En este caso, la sistematización ética está lejos de ser posible, y así mismo se requiere la adaptación de los mandamientos a las cambiantes condiciones de vida, con resultados distintos a los de la ética de un individuo. El valor religioso primordial es la salvación al instituirse en el hábito religioso constante en la vida cotidiana.

EL NACIONALISMO RELIGIOSO Y LA ESCOLARIZACIÓN DE AMÉRICA

haber establecido una relación entre la religión nacional de selección y el proceso de nacionalización del mundo moderno. 14) La ética religiosa nacional estructurada por elementos de intelectuales viene de la necesidad de encontrar un sentido al mundo y al sufrimiento humano. Se desarrollan entonces un proceso de nacionalización al interior de la esfera religiosa que pretende explicar racionalmente si es que existe el sufrimiento humano y el porque tienen suerte algunos y otros no.

La religión de selección impulsó entonces a la nacionalización de las conductas religiosas. Constituyó un elemento anti-tradicionalista (en el sentido de que una cosa más susceptible de ser dudada). Será el proceso de nacionalización producido por la religión de selección ha estado como consecuencia de "la civilización de la conciencia del mundo".

El proceso de nacionalización del mundo moderno, que en América es el resultado de la nacionalización de los esfuerzos religiosos, se manifiesta al respecto del nacionalismo de las iglesias. Así como del desarrollo de una estructura nacional clásica que se funda esencialmente sobre los dogmas de la existencia humana. Paralelamente, este nacionalización produce el surgimiento de los elementos al terreno de lo tradicional. Junto al desarrollo de la igualdad propia de cada uno en la vida social, surge también una vida una de ellas sobre la identificación con la esfera religiosa.

La moderna forma de racionalización, el tiempo teórico y práctico, intelectual y tecnológico, de la imagen del mundo y de la conducta en la vida, ha tenido la consecuencia universal que la religión se haya visto relegada, al terreno de lo que, desde el punto de vista de la conformación intelectual de la imagen del mundo, es irracional, y allí con tanto mayor intensidad cuanto más progresaba este tipo particular de racionalización. (15)

Esto es así por múltiples razones. En toda representación sistemática del mundo, así como en toda racionalización práctica de la vida permanecen elementos irracionales, es decir, se sustentan en valores últimos, que por ser valores, no tienen escatía explicación racional (sería decir, cuantitativa). Las características de dichos presupuestos valorativos estuvieron determinadas por las ideas actuales que llevaron a cabo la racionalización de la vida.

Según Weber, el intelectualismo nace imperfectamente valores sobrenaturales que logran darle un sentido al mundo, y cuando precisamente esos elementos irracionales en donde los intelectuales encuentran apoyo. La universalidad de la imagen

primitiva del mundo, en la que todo lo concreto era medida, muestra luego una tendencia a la escisión en un conocimiento, un dominio racional de lo natural, de un lado, y, por otro lado, en visiones "irracionales", cuyos contenidos pueden bien suscribirse a partir de experiencias de un mundo sin valores como el único de ella toda la existencia, en palabras como el reino "irracional" y "premundano" de la escisión, así en que el proceso de la salvación. Allí donde estas correspondencias se han llevado hasta el extremo, el individuo sólo puede quedar en salvación en solitario. Con el surgimiento del racionalismo intelectualista, este fenómeno práctico, de una forma u otra, en todos los lugares donde los hombres experimentaron la racionalización de la imagen del mundo como un mundo dominado por reglas impersonales. (16)

En donde se logró conservar una comunidad religiosa con apoyo de la escritura, se estableció la lucha con la comunidad racional

del linaje. Los dioses de Ismael, por ejemplo, debían ser capaces de abandonar a su familia. Las relaciones de parentesco, así como la vinculación mágica del individuo con el linaje, se vieron desvaloradas allí donde la profecía tuvo éxito, constituyéndose una religiosidad oporcionista. En ella se desarrolló una ética religiosa de universalidad. Dos eran sus características principales: una moral "al interior" y al exterior de la comunidad, y la fraternidad y reciprocidad para con sus miembros.

El primer valor fue la racionalización de la religión y su correspondencia hacia la creación de una ética de conciliación, merced a fueron los requisitos éticos de reciprocidad y hermandad. Sin embargo, esta ética de la fraternidad se encontró trunco a la aparición de un mundo que se rigió por tomar en cuenta ningún principio universal.

La contradicción que evidente se establece con la esfera económica. Con la magia se buscaba una larga vida, el bienestar. Su interés principal era esencialmente intramundano. También fue este el caso de la religión China y del budismo antiguo. Ahora bien, fue solo con el desarrollo de una religión de salvación y el desarrollo de una economía nacional capitalista moderna, que ambas esferas entraron en contradicción. La economía europea una empresa práctica, además de reproducir "una serie de contradicciones sociales, que se originan en la lucha de intereses entre los hombres en el mercado". (19) Sin ello no es posible el comercio. Lo que es trascendental y abstracto que existe es precisamente el dinero. Por este motivo, la economía medieval "desplazando sus fronteras hacia los instrumentos, siempre por dos formas de las contradicciones

de la ética de fraternidad. Esta es impersonal y la nacional se volvió la economía. Mas se alianza de los principios fraternales que rigen la comunidad religiosa original. La economía nacional, su correlativa impersonalidad no permite una regulación de tipo ética. En China se dio una combinación entre ambos factores dando como resultado la prohibición de la racionalidad formal" (19). Aquí existe una profunda contradicción entre la racionalidad formal y la racionalidad material. Por este motivo, las religiones de salvación han luchado en contra de la instrumentalización de los poderes económicos, atribuyendo a los poderes fraternales.

Esta tensión no sólo resuelta en forma consecutiva por los señores. La primera fue la ética profesional puritana. Ella defendió el individualismo del amor. La acción en el mundo es voluntad divina, voluntad incondicional para el mundo. El ámbito económico se desdramatiza una forma de cumplir sus deberes. La segunda forma de resolver esta independencia es lo que Foucault llamó "la segregación prostitución del amor". Esto es, el desprendimiento de los bienes materiales por el desprendimiento mismo, el amor por el amor mismo.

También existe una época temprana entre la religión de salvación y la esfera política. Esta tensión no existió en el racionalismo medieval. La tensión surge de las relaciones de salvación monoteísta. En cuanto su crisis se presenta como un tipo del amor. La tensión se incorpora en tanto se racionaliza el orden político. El hombre político racional acepta sus funciones respecto a los poderes fraternales de

dominacion politica". (20) Caracteristico de toda asociacion politica es la obtencion de la violencia. El triunfo de la violencia y de la coaccion no obedecen a ningun sereno etico, sino a "simples" relaciones de poder. Por lo tanto, pese la racionalizacion religiosa, la politica se presenta como un ente que ajeno de la trascendencia. La esfera religiosa y la esfera politica son ajenas: la contradiccion se incrementa en la medida en que las doctrinas politicas entran en competencia con la esfera religiosa.

Existen dos posibles soluciones conseruadoras para esta tension. Una vez, el confucianismo, con su peculiar concepcion del particularismo de la gracia, que considera que la violencia en si es inconcebible: los precedentes sagrados deben ser imitados en el mundo, aun en el caso que recurran a la violencia. La segunda solucion es el eclecticismos del metico, que acepta la violencia como parte integrante constitutiva del mundo.

Cualquier institucion de la gracia afronta la responsabilidad de cuidar las almas de los hombres, y por tanto, tienen a utilizar por la violencia para mantener la fe de sus miembros, así como para defender su fe. La institucion distingue entre guerra santa justa, motivada por el cumplimiento de la voluntad de Dios y la guerra profana impura. En el caso de la guerra de la gracia se justifica la violencia. En la religiones con instituciones rituales se desarrolla en cambio una concepcion diferente. Allí surge la necesidad de la guerra ritualizada. Se debe obedecer a la autoridad secular porque allí reside la responsabilidad de sus conseruaciones.

La etica religiosa de la trascendencia surge pues en tension con

la legalidad propia de las acciones racionales con arreglo a fines, pero también entra en contradicción con el mundo de las acciones no racionales, como la actividad erótica y estética. La música, por ejemplo, fue siempre un medio muy socorrido para alcanzar el éxtasis. En sus orígenes la religión impulsó la creación artística. Sin embargo, "para la ética religiosa de la fraternidad (...) el arte, como vehículo de eficacia mágica, no solo carece de valor, sino que es directamente sospechosa en sí misma".(21) A la religión de salvación le preocupa el sentido de las cosas, no sus formas. La transformación de la actitud frente al arte es el producto de la racionalización de la vida y del intelectualismo. El arte se autonomiza de la esfera religiosa, conformando un cosmos de valores específicos. El arte se convierte en una forma de redención (salvación) intramundana, una forma de escapar a la "presión creciente del racionalismo teórico y práctico".(22) Para la religión racional de salvación el arte es una forma irracional de redención, una forma de "goce irresponsable".

El poder más irracional de la vida, desde el punto de vista de la ética religiosa de fraternidad, es el amor sexual. La tensión entre ambas esferas se incrementa en la medida en que lo sexual desarrolla su propia legalidad, sublimándose en erótica. Originalmente, el arte y las relaciones sexuales eran consideradas actividades sagradas. La vida sexual posee sus propios espíritus y dioses. Pero con la sublimación de la sexualidad en erótica, la actitud de la ética de fraternidad frente a ella se transforma. "El erotismo se eleva a la esfera del goce" con un

tiendose entonces en una forma de escapar a los mecanismos de racionalización.

La tensión más profunda se presenta quizá entre la esfera intelectual y la esfera religiosa. Allí donde el racionalismo intelectual ha traído como consecuencia el desencantamiento del mundo, la tensión se incrementa. La evolución del racionalismo empírico relajo a la religión al terreno de lo irracional. La transformación de la magia en religión; la aparición de la doctrina y la escritura sagrada supuso la intervención del intelectualismo.

Però a medida que la religión se fue convirtiendo en escritura y en doctrina, tanto más literaria se volvió, y por sílo, tanto más favoreció las condiciones que produjeron la aparición de un pensamiento ético racional, sustraído al control sacerdotal. (23)

La necesidad de encontrar un sentido al mundo y a su devenir, impulsó la conformación de una religión de salvación y, a través de ella, impidió la racionalización del mundo y la vida cotidiana. Este tipo salvacionista de religión surge de la necesidad de explicar el sufrimiento humano, aparentemente inmerecido, llegando finalmente a desencantar por completo al mundo. Con el desarrollo de la economía racional (el capitalismo racional formal), en la que la interacción entre los sectores económicos se rigen por principios totalmente ajenos de la ética de fraternidad muy pronto se desató la idea de un código ético universal.

CONCLUSIONES

BREVE RECAPITULACION

De acuerdo con Wolfgang Schiutent(1) existen dos grandes perspectivas en el estudio del desarrollo social. La primera se refiere a las teorías evolucionistas, que consideran un número de estadios por los que necesariamente debe pasar la sociedad. Las características de la evolución social hacia un determinado fin serían muy diversas: el paso de un estadio a otro implicaría siempre progreso. Una segunda gran perspectiva, la de las teorías comparativas, contrasta diversos "desarrollos sociales": existen distintas formas de desenvolvimiento histórico social, y no hay un único progreso lineal. Pues bien, en la obra de Max Weber se encuentran elementos de ambas perspectivas analíticas, y es por supuesto el caso de la sociología de la religión.

Desde nuestro punto de vista, la sociología de la religión weberiana se construye a partir del análisis de una evolución en la orientación de la acción mágico-religiosa (evolución lógica fundamentalmente, y en ocasiones también histórica), que va, esquematizando el máximo, de esa acción mágica realizada para que el individuo tenga suerte en la vida cotidiana de cierto "hacer", hasta esa acción religiosa racional o redencionista, orientada hacia la salvación del alma en el "más allá". Según Weber, la religión que más se acerca al modelo de una religión racional de salvación es el protestantismo escotico, pues solo este logra eliminar todo elemento mágico-irracional. Entre la acción mágica pura y la religiosidad redencionista racionalizada existe una gran cantidad de estadios intermedios, en los que las religiones combinan elementos mágicos y elementos religiosos.

ESQUEMA 1: SOBRE LA EVOLUCION EN EL SENTIDO DE LA ACCION MAGICO-RELIGIOSA

RELIGION

MAGIA

ACCION MAGICA MAGIA-RELIGIOSA ACCION RELIGIOSA
MAGOS MAGOS - SACERDOTES SACERDOTES
MISTICISMO MISTICISMO - ASCETISMO ASCETISMO
TABU ETICA MAGICA ETICA RELIGIOSA
IRRACIONALIDAD RACIONALIDAD RACIONALIDAD ABSOLUTA



(Esquema 1).

Esto no quiere decir que la evolución típica de la acción mágico-religiosa ejemplifique los diferentes estadios por los que cualquier religión ha de pasar. El esquema construido por Weber le permite comparar otros desarrollos al preguntarse por los motivos que inclinaron el sentido y las consecuencias de la acción mágico-religiosa en distintas direcciones, independientemente de su curso ideal.

Como ya se dijo, es el protestantismo escético la religión que más se acerca a la acción religiosa redencionista, pues representa una religiosidad que elimina de su doctrina todo elemento mágico irracional. La cosmovisión protestante puritana, a partir de su dogmática de la predestinación, promueve la actividad económica como una actividad agradable a Dios y como una prueba de la posible elección divina.

En sus orígenes, la acción mágico-religiosa se orienta hacia la búsqueda de bienestar en este mundo: ella manipula objetos y fuerzas con capacidades extraordinarias. A este estadio de la acción mágico-religiosa se le denomina naturalismo. Pero esta concepción original se transforma paulatinamente hasta llegar al estadio simbólico, donde el objeto ya no es inherente al sujeto, sino que es el resultado de un ser independiente, de un espíritu representado por el objeto. También surge aquí la creencia en las almas como seres independientes del cuerpo humano. Espiritu y alma son seres susceptibles que intervienen en el destino del hombre, aunque el hombre pueda igualmente influir de alguna forma sobre ellos.

Los primeros dioses son seres susceptibles, informes, pante

integrante de los fenómenos naturales, como por ejemplo la lluvia. Pero en el estadio simbólico aparecen las figuras definidas de los dioses. Así la lluvia ya no es la concreción del dios, sino una donación de él: surge asimismo el culto, entendido como "una acción permanente referida a un mismo dios".

Aparece el santón como resultado de la racionalización y sistematización de las representaciones de los dioses. No es más que la caracterización y especialización de ciertas figuras divinas, así como la demarcación de sus competencias respectivas. Pero una vez conformado, uno de los dioses tiende a convertirse en el más importante. En este desarrollo intervienen determinantes económicos, políticos y sociales. El dios principal puede llegar a convertirse en el dios universal, en el único dios verdadero que deben aceptar todos los hombres. En este proceso de universalización influyen, por un lado, "la tendencia de los hombres a un orden nacional", y por otro, el nacionalismo profesional de los sacerdotes; pero también influyen condicionantes políticas, como la formación de un "Imperio Mundial", o la conformación de una confederación política.

Puede concebirse un poder con que es posible manipular cosas, como según el deseo del portador de carisma. La acción mágico-religiosa es entonces una acción mágica. Pero la relación se invierte cuando se considera el poder sacral superior al hombre, que no es susceptible de manipulación, sino solo de apropiación: la acción mágico-religiosa adquiere así el carácter de religión. Es aquí donde el sentido de la acción mágico-

integrante de los fenomenos naturales, como por ejemplo la lluvia. Pero en el estadio simbolico aparecen las figuras definidas de los dioses. Asi la lluvia ya no es la concrecion del dios, sino una donación de él: surge asimismo el culto, entendido como "una acción permanente referida a un mismo dios".

Aparece el panteón como resultado de la racionalización y sistematización de las representaciones de los dioses. No es mas que la caracterización y especialización de ciertas figuras divinas, así como la demarcación de sus competencias respectivas. Pero una vez conformado, uno de los dioses tiende a convertirse en el mas importante. En este desarrollo intervienen determinantes económicos, políticos y sociales. El dios principal puede llegar a convertirse en el dios universal, en el unico dios verdadero que deben aceptar todos los hombres. En este proceso de universalización influye, por un lado, "la tendencia de los hombres a un orden nacional", y por otro, el racionalismo profesional de los sacerdotes; pero tambien influyen condicionantes politicas, como la formación de un "Imperio Mundial", o la conformación de una confederación política.

Puede concebirse un poder con que es posible manipular a otros segun el deseo del portador de carisma. La acción mágica religiosa es entonces una acción mágica. Pero la relación se invierte cuando se considera al poder espiritual superior al hombre, que no es susceptible de manipulación, sino solo de adoración y la acción mágica religiosa adquiere así el carácter de religión. Es aquí donde el sentido de la acción mágica religiosa se transforma: mientras que la acción mágica se orienta

hacia fines económico mundanos y pretende manipular demonios. la acción religiosa se orienta hacia fines no mundanos. en rigor no económicos. e intenta adorar dioses para granjearse su benevolencia. Pero casi nunca el desarrollo de las representaciones en torno a dioses elimina las creencias mágicas.

El mago puede caracterizarse, entre otras muchas cosas, por su capacidad para dominar demonios, o por el libre ejercicio de su actividad: el sacerdote puede caracterizarse en cambio por su función profesional de adorar un dios o por su educación racional, pero el elemento que mayor lo caracteriza es el culto religioso regular, referido a cierta comunidad humana. Además, el sacerdocio ha racionalizado las concepciones metafísicas y ha desarrollado una ética específicamente religiosa. Una de las tareas fundamentales del estamento sacerdotal es la racionalización de la vida religiosa, aunque para que la religión supere el estadio mágico, también son necesarios los profetas y los laicos.

Existen dos tipos de divinidades: aquellas que se sujetan a un orden no creado por ellos mismos, y aquellas que han creado el universo y su orden. Tanto a nivel natural como a nivel de relaciones sociales, se acuerdo con su voluntad. una concepción tal da lugar a la creación de una ética religiosa. La ética religiosa se constituye con los mandamientos divinos y deviene en un deber ser moral. La conducta conforme a los preceptos divinos es condición indispensable para acercarse a dios, de tal suerte que ya no es suficiente la súplica, y la infracción de esa ética divina tiene consecuencias negativas. Pero para que la ética religiosa dé lugar a una concepción tal se requieren las figuras del

profeta, el sacerdote y los laicos.

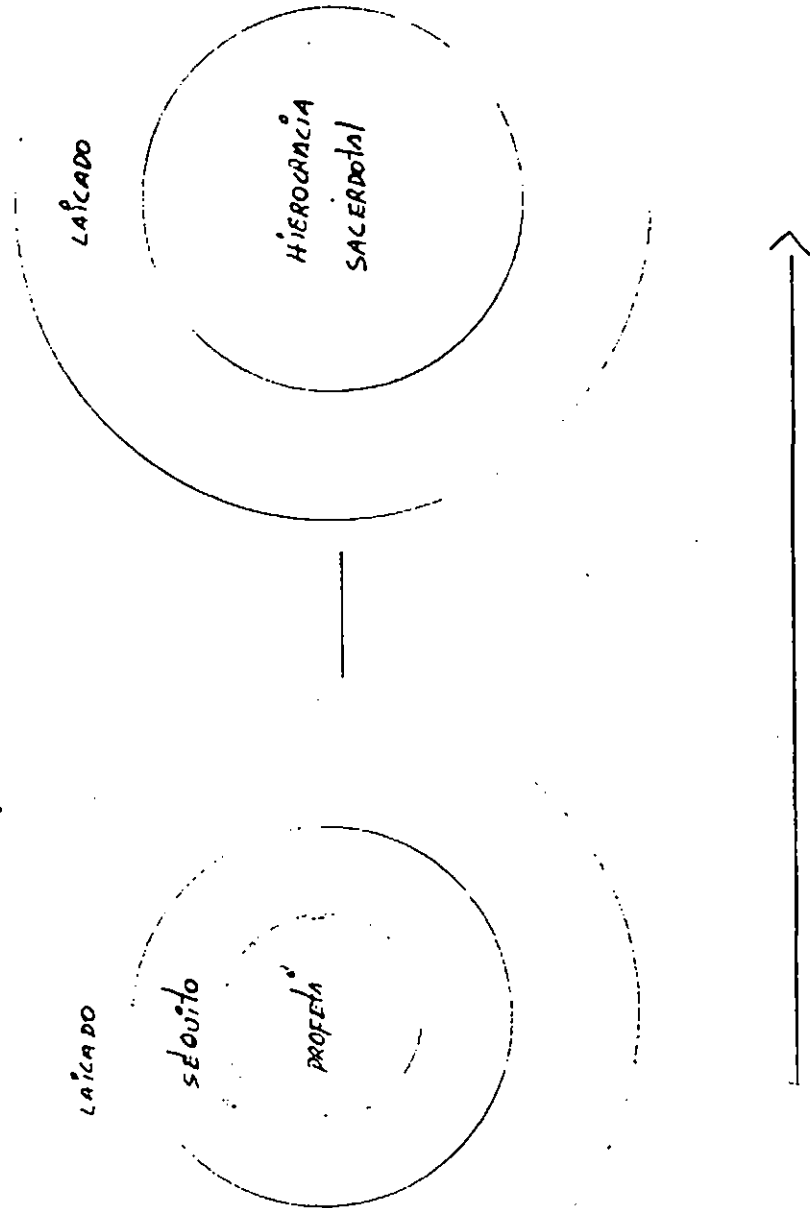
El profeta se define como una personalidad carismática que no obedece a ninguna institución hierocrática y anuncia una nueva doctrina religiosa, o en su defecto, reinterepreta una doctrina ya establecida. Su conocimiento es producto de la revelación directa. Todo profeta crea un modo de vida, coordinando sus acciones en el mundo de acuerdo con un sentido unitario. Mientras que el profeta emisario es un instrumento de Dios en la tierra y por lo general promueve la actividad en el mundo, el profeta ejemplar es el depósito de la divinidad y promueve la contemplación, es decir, la inactividad.

Cuando el profeta tiene éxito, reúne en torno suyo un grupo de auxiliares permanentes y de simpatizantes laicos, constituyendo una congregación religiosa. La congregación religiosa es una comunidad cerrada al exterior por una serie de dogmas y verdades de fe y se ha creado normalmente en el caso de la profecía emisaria. Con la profecía ejemplar su constitución es variable, y la relación del profeta con el séquito, y sobre todo con los laicos, es ocasional. (Esquema 2a)

En los orígenes de la congregación religiosa la adhesión al profeta se da en forma directa, pero una vez consolidada se radica en torno a la congregación. Así, la enseñanza profética pasa a ser función de un instituto: la religión congregacional se establece una relación permanente entre sacerdotes y laicos.

El profeta innova frente a lo sagrado de la tradición, recreando por el sacerdote. Cuando la innovación es producto de la profecía, tiene lugar mediante la reinterpretación de los

ESQUEMA 2b) PROCESO DE RUTINIZACION DEL CARISMA PROFETICO



lironos canonicos y los dogmas. Una vez establecida la doctrina vencedora, el sacerdocio se encarga de racionalizar la doctrina etica triunfante. (Esquema 3)

El desarrollo de la religiosidad congregacional estimula la importancia de los dogmas, esto es, la rigurosa especificacion del sentido de la doctrina religiosa particular, asi como el rechazo de las doctrinas extrañas. Cuando la religiosidad congregacional se vincula con la profecia ejemplar, el desarrollo de los dogmas es mucho menos significativa que en el caso de la profecia emisaria.

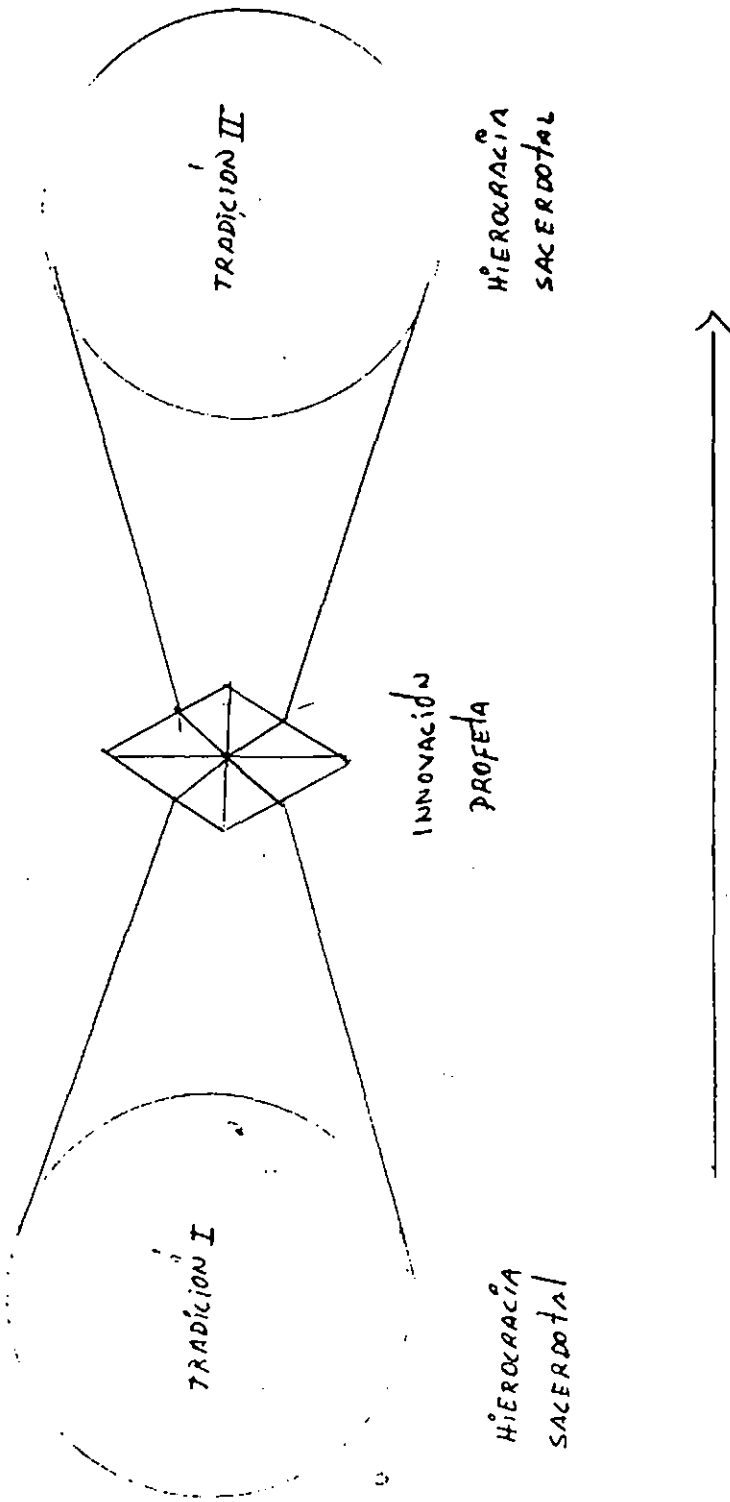
Weber analiza la relación entre los estrato sociales y un tipo de religiosidad particular. Tanto los campesinos, la pequeña burguesia, la burguesia y el proletariado moderno muestran determinadas inclinaciones religiosas. Pero esta relacion no es lineal ni mecanica, pues se encuentra relacionada con circunstancias historicas y sociales especificas, por lo que su evolucion no sigue los mismos cauces. Fue precisamente en Occidente en donde la pequeña burguesia logra crear un tipo de religiosidad etico-racional.

Las religiones universales han experimentado el siguiente proceso: un estamento de intelectuales crea una etica y una forma de vida de acuerdo a ciertos preceptos religiosos. Fue a traves de este estamento que se difundio su particular estilo de vida hacia estamentos muy heterogeneos. Obviamente, en ese transito, las masas han adoptado esas actitudes a su vida cotidiana. (Esquema 4).

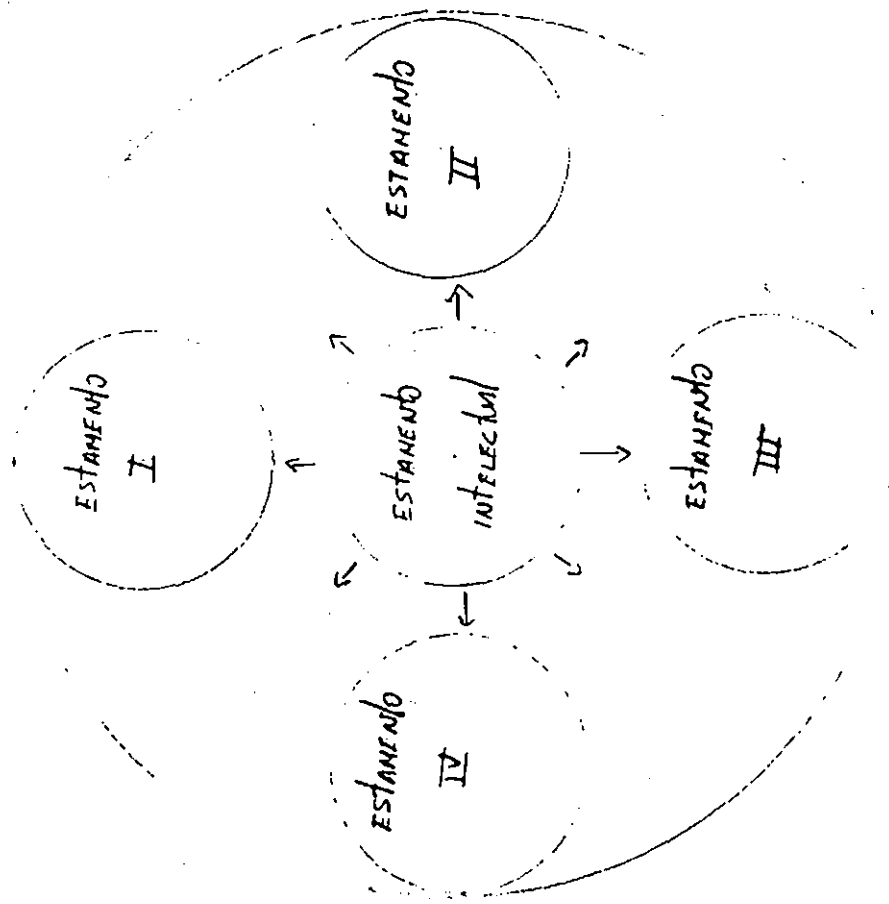
El sufrimiento es una de las influencias principales en la evolucion religiosa. En los origenes de la "religion", el sufrim-

ESQUEMA 3: TRADICION. E INNOVACION

SUBVERSION DEL PASADO



ESQUEMA 4: , PROCESO DE DIFUSION DEL ESTILO DE VIDA (VISION DEL MUNDO)



miento se explica por la posesion de un demonio o un espíritu: su funcion original es justificar la felicidad de los venturosos frente a la indigencia del otro, lo que Weber denomina "La Teodicea de la Felicidad".

Esta actitud primitiva frente al sufrimiento, se transforma paulatinamente en su contrario, esto es, en la "glorificacion religiosa del sufrimiento", que Weber llama "La Teodicea del Sufrimiento". Los magos se ocupan entonces de especificar las causas del sufrimiento, que no son más que el resultado de una falta ritual, no ética. Con el surgimiento del profeta emisorio, los requisitos rituales son desplazados por requisitos éticos. El pecado es una falta ética, que ocasiona el dolor del infractor. Esto significa un "paso adelante" en la evolucion religiosa, sustruyendo la magia, o por lo menos, constituyendo un suplemento racional de ella. El salvador logra entonces crear una "Teodicea Racional de la Desgracia".

En este nivel de desarrollo surge la religion de salvacion. Obviamente, la necesidad de ser salvado se incrementa en la medida que se desciende en la escala social. El objetivo racional de tal religion es la liberacion (y justificacion) del sufrimiento humano, aparentemente inmerecido.

El problema de explicar el sufrimiento se agudiza cuando se concibe a un dios creador del universo: un dios bueno y comprensivo. Weber llama a esta paradoja "El Problema de la Teodicea". Son varias las respuestas que justifican dicha incongruencia: la escatologia mesianica y la doctrina de la Predestinacion (Weber incluye tambien la doctrina del dualismo y la doctrina Karma.

aunque con ellas no se trate estrictamente del problema de explicar las imperfecciones del mundo creado por un dios perfecto).

Son diversos los denominados caminos de salvación. Las religiones orientales desembocaron en el misticismo y las occidentales en el ascetismo.

La racionalización propia del mundo occidental se liga estrechamente con la religión de salvación. Esta forma de racionalización es llevada a cabo por estamentos intelectuales, que tratan de encontrar un sentido unitario al mundo y una explicación racional al sufrimiento. El proceso de racionalización incide entonces en la esfera religiosa. La religión racional de salvación impulsa el proceso de racionalización de las concepciones religiosas, desembocando en una total "sistematización de la conciencia del mundo". En este proceso influye también el desarrollo del capitalismo, así como el avance y desenvolvimiento de la ciencia y la técnica. La paulatina sistematización de la conciencia del mundo, provoca que la religión sea relegado al ámbito de lo irracional. La esfera política, económica, erótica e intelectual, dependientes en su origen de la esfera religiosa, se independizan de ella, y lo que es más, la llevan a contradecir.

OBSERVACIONES FINALES

Para finalizar, quisieramos señalar algunos aspectos en torno a la pertinencia de la sociología de la religión de Weber en la actualidad y en nuestro contexto nacional.

Weber formula tipos ideales en su investigación para aprehender manifestaciones concretas de religiosidad, pero nunca afirma que así opere "La Religión". Quizá los análisis de Weber son esenciales, llegan a la naturaleza de sus objetos de estudio, bajo el supuesto de que tales objetos no son reales, sino tan solo ideales, en relación con una construcción puramente racional.

Weber se lanza a una inmensa tarea de comparación histórica entre las diferentes religiones universales (planteadas a nivel de tipos ideales), con el fin de contrastar diversas evoluciones y tendencias. Los tipos ideales contruidos (ascetismo, misticismo, congregación religiosa, religión de salvación, etc.), le permiten contrastar este modelo utópico con los procesos reales y particulares, explicando los motivos por los cuales estos no se acercan al modelo racional puro.

Así, nuestro autor aprehende una parte finita de las manifestaciones concretas de la religiosidad. Estas manifestaciones no son más que acciones (conexiones de acciones sociales) que se ubican en determinados contextos de relaciones sociales.

Ahora bien, puede Weber ser útil para el análisis del problema religioso en nuestra sociedad? Evidentemente, los tipos de acción social religiosa por él elaborados, no pueden ser trasladados mecánicamente a nuestro contexto, y ello principalmente por la peculiaridad de las manifestaciones de la

religiosidad en la sociedad mexicana. Sin embargo, varios de los conceptos y tipos ideales pueden ayudarnos a caracterizar formas de relaciones sociales similares, como es el caso de las congregaciones religiosas (católicas y protestantes), o la influencia del problema de la teodicea en la evolución y el sentido de las acciones sociales inscritas en los procesos de construcción de nuestra nacionalidad.

Una de las virtudes de todo proceso de investigación es el hecho de encontrar nuevos problemas significativos al final de ella. Esto quiere decir, que la investigación nunca se agota y permite problematizar siempre nuevos aspectos de las relaciones sociales. Así, después de rescatar los elementos generales de la sociología de la religión, surgen ahora diversos temas para el análisis. Por ejemplo, podríamos realizar una investigación sobre la peculiaridad del desarrollo del capitalismo en México, considerando la incidencia que sobre él han tenido ciertas formas de religiosidad (incluso hasta llegar a la situación de crisis económica actual). Mas específicamente, la influencia de la ética económica del guadalupanismo y la consolidación de la esfera económica propia del capitalismo dependiente mexicano.

También se podría realizar una investigación en torno a la proliferación de las sectas protestantes, resaltando la influencia de la ideología protestante sobre las relaciones sociales en las comunidades indígenas, así como su peculiar adaptación y evolución en el contexto nacional.

Así pues, Weber permite analizar realidades que permanecerían desconocidas a no ser por sus valiosos conceptos y tipos ideales.

NOTAS A PIE DE PAGINA /

BIBLIOGRAFIA

NOTAS A PIE DE PAGINA

CAPITULO 1

1) Weber (1983a. p.6)

2) Ibid. p.7

3) Ibid. p.7

4) Weber (1978. p.79)

5) Ibid. p.79

6) weber (1983a. p.19)

7) Ibid. p.20

8) Ibid. p.21

9) Ibid. p.21

10) Ibid. p.25

11) Ibid. p.31

12) Ibid. p.43

13) Ibid. p.47

14) Ibid. p.48

15) Ibid. p.49

16) Ver. Boica di veme. consultare in Banca del credito de
Cassafiana de Gordon Marshall (para la lista di iogressiva. vesse
Bibliografia)

17) Rivista 1973. p.175

18) Weber 1983a. p.125

19) Weber 1983b. p.194

20) Weber 1974. p.11

21) Weber 1983a. p.125 e 126

22) Rivista 1973. p.175

23) Weber 1983a. p.125

24) Ibid. p.125

CAPITULO 2

- 1) A lo largo de todo el capítulo dos, las citas que aparecen con número de página corresponden a Economía y Sociedad. Cuando las citas corresponden a otros textos se cite entonces el número correspondiente.
- 2) Como lo señala Arthur Mitzman, en el texto ya citado, las primeras paginas del capítulo V de Economía y Sociedad "presentan la apariencia de una antropología de la religión primitiva en términos de su evolución, desde los esfuerzos puramente mágicos de controlar lo sobrenatural hasta los progresivos intentos racionales de comprender las relaciones de los dioses con el orden de la naturaleza. La contradicción que nace Weber de 'religion' frente a 'hechicería', 'dioses' frente a 'demonios', 'sacerdotes' frente a 'magos' y 'ética religiosa' frente a 'tabú', reflejan su esfuerzo por considerar la evolución religiosa en términos del progreso de la razón".
- 3) Aquí es visible como Weber se pregunta por las condiciones y consecuencias de la actividad mágico-religiosa, y como relaciona las características de esta actividad con otras esferas de la vida social.
- 4) Norman Cohn anota al respecto que las primeras profecías son de origen judío. Esto es claro para él dada la actitud del pueblo judío frente a la historia. "Los judíos fueron los únicos (...) que supieron unir su firme monoteísmo con la inquebrantable convicción de que eran el pueblo elegido del Dios Único (...). Desde los días de los profetas estaban convencidos de que Jehová no era tan solo un mero Dios uno y único. Señor omnipotente de la historia, y que controlaba los destinos de todas las naciones."
- 5) También entre los cristianos primitivos sucede algo similar, a juicio de Norman Cohn, "Del mismo modo que los judíos, los cristianos sufrieron persecución y respondieron a ella con una afirmación cada vez más vigorosa, frente al mundo y frente a ellos mismos, de una fe en la inminencia de la época mesiánica en la que terminarían sus males y sus enemigos serían castigados. Como era de suponerse, la forma como imaginaron la gran transformación dependió en gran parte de la apocalípticas judías..."
- 6) Gershom Scholem en su libro La Cabala y su Simbolismo capítulo primero, "La Autoridad Religiosa y la Mística", analiza la relación entre la tradición y la innovación. En este capítulo encontramos grandes similitudes con el discurso weberiano en relación a este tema. Quizá la única difer-

rencia radique en la concepcion que cada uno de ellos tienen sobre el profeta. Más explicitamente, el místico definido por Scholem correspondería al profeta definido por Weber. Para Scholem el profeta y el místico son dos figuras claramente diferenciables. Probablemente para Weber el místico pueda ser a su vez un profeta.

7) Weber (1983. p.208)

8) Ibid. p.194

9) Ibid. p.195

10) Ibid. p.198

11) Ibid. p.199

12) Ibid. p.200

13) Gershom Scholem considera al respecto el caso de lo que según su concepción es el místico. Místico "es aquel al que se ha concedido una expresión inmediata, y sentida como real, de la divinidad, de la realidad última". Ahora bien, la actividad del místico se desarrolla siempre en el "marco de una determinada tradición", por lo general "ligada estrechamente a una autoridad religiosa (...) respetada por múltiples generaciones y que precede a la figura del místico". La relación entre la autoridad religiosa y la mística ha sido en muchos casos conflictiva. La tradición representa una escala de valores socialmente aceptados en grado relevante y "un grupo de doctrinas y dogmas que son presentados como auténticas e inamovibles comprobaciones en relación con el sentido de la experiencia religiosa reconocida como válida dentro de una comunidad dada." Existe también un conjunto de costumbres y normas de conducta transmitidas de generación en generación en calidad de valores tradicionales. El místico se encuentra inmerso en esta tradición, y mientras abandona la comunidad para entregarse a sus meditaciones sobre las cosas sagradas, no provoca ninguna tensión entre él y la autoridad religiosa. La tensión resulta del contacto del místico con la comunidad y el mundo, cuando pretende socializar su experiencia. "En la historia de las religiones la mística representa (...) el intento de integrar y comunicar a los demás los caminos que han seguido los místicos, las iluminaciones que han recibido y las experiencias que han sufrido. Sin este intento no existe manifestación histórica de la mística, y precisamente en este intento tiene lugar el encuentro, o más bien el choque con la autoridad religiosa".

La mística puede presentar un aspecto conservador o uno revolucionario. En el primer caso el místico reinterpreta los fundamentos de la autoridad religiosa tradicional: si transmitir sus conocimientos, producto de la revelación, requiere necesariamente a símbolos e ideas tradicionales. Esos conocimientos generalmente confirman la autoridad reli-

giosa vigente ligada a la tradición. El místico revolucionario, en cambio, transforma el sentido de la tradición religiosa.

Para Scholem, las figuras del místico y el profeta no son equiparables. "El profeta escucha un mensaje inteligible y puede percibir también una imagen inteligible. La experiencia mística posee en cambio una naturaleza totalmente diferente. Ella es "indeterminada e inarticulada. Lo vago, lo omniterrible de ella contrasta con el nítido contorno de la experiencia profética". El místico radical nihilista altera la autoridad religiosa proponiendo una inédita a partir de nuevos fundamentos. Termina con la autoridad erigiendo la suya propia.

En las religiones bíblicas la autoridad religiosa emana de los libros sagrados: el enfrentamiento del místico con esos textos provoca su revaloración. Los libros sagrados adquieren un nuevo significado. Existen también dos posibles actitudes del místico frente a los libros sagrados, una conservadora y otra revolucionaria. El místico tradicionalista reconoce plenamente el sentido de los libros sagrados. La actitud revolucionaria, por su parte, es posible aun cuando no reconozca a los textos en su calidad sacra: sin embargo, va más allá de su sentido literal. Ahora bien, una interpretación conservadora de los textos bíblicos no excluye la "gran libertad de exégesis": únicamente persigue la refundamentación de la autoridad tradicional. Tal es el caso, según Scholem, de los textos exegeticos de los rollos del mar muerto. Un ejemplo del místico revolucionario se encuentra en San Pablo, que transforma la autoridad religiosa sin abandonar la Biblia. La autoridad religiosa que emana de ella es tan sólo histórica, y por tanto es mutable. "Una exégesis puramente mística de la antigua palabra viene a sustituir a la estructura original, y pasa a fundamentar entonces a la nueva autoridad que él (San Pablo) se sentía llamado a levantar".

A partir de la ilustración la experiencia mística aparece sin ningún vínculo con alguna autoridad religiosa. Su interpretación adquiere entonces un carácter secular. El místico busca "la autoridad en sí y en la interpretación secularizada de sus visiones". A esto Scholem le denomina una "interpretación puramente naturalista de una experiencia mística".

14) Rossi (1981, p.149)

15) Weber (1987, p.105)

16) Ibid. p.206

17) Ibid. p.443

18) Ibid. p.443

19) Ibid. p.444

20) Ibid. p.445

21) Ibid. p.451

22) Ibid. p.452

23) Ibid. p.442

BIBLIOGRAFIA

- Cohn, Norman. (1983). En Pos del Milenio. Revolucionarios Milenaristas y Anarquistas Místicos en la Edad Media. 393 páginas.
- Galvan Diaz y Luis Cervantes. (1994). Política y Desilusión. 211 páginas.
- Gil Villegas, Martha. (1978). Max Weber. 250 páginas
- Gil Villegas, Francisco. Revista de Ciencia Política.
- Marshall, Gordon. (1986). En Busca del Espíritu del Capitalismo. 404 páginas
- Mitsman, Arthur. (1976). La Jaula de Hierro. Una interpretación Histórica de Max Weber. 288 páginas.
- Rossi, Pietro y otros. (1981). Max Weber e l'Analisi del Mondo Moderno. 287 páginas.
- Schluchter, Wolfgang. (1984). The Rise of Western Rationalism. 170 páginas.
- Scholem, Gershom. (1985). La Cábala y su Simbolismo. 250 páginas.

DE MAX WEBER:

- (1981) La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo.
- (1995) El político y el Científico.
- (1983a) Economía y Sociedad.
- (1983b) Ensayos sobre Sociología de la Religión.
- (1979) Ensayos sobre Metodología.