

Juan Bautista Ballestrin

Estudiante de la Licenciatura en Sociología

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

juanballestrin@outlook.com

Título: Ensayo sobre la Sociología de la Religión Weberiana. Un intento de sistematización teórico-conceptual

Resumen

En el presente trabajo, en formato de ponencia, se pretende mostrar, a modo ensayístico, las categorías fundamentales de la llamada “Sociología de la religión” Weberiana. Tomando dos obras fundamentales del autor, se intentará sistematizar teórico-conceptualmente dicha faceta de la obra de Max Weber. Para ello, se introduce a la acción religiosa como un tipo de actuar en comunidad, desarrollándolo en sus características distintivas; luego, se muestran los problemas típicos con los que las religiones universales han de tratar, destacándose el concepto de *racionalización* como el modo de realizarlo; finalmente, se exhibe la noción trágica como la forma en que Weber piensa al desarrollo de las civilizaciones mundiales, en la medida en que se racionaliza la esfera religiosa al par que lo hace el resto de las esferas de valor que componen a cada cultura universal.

Ponencia

Dicen que Max Weber es un sociólogo de la acción social. Un “subjetivista”.

Nosotros estamos de acuerdo; *¡individualista histórico!*, gritarían a viva voz los mejores y más estudiosos de su Obra. Acordaremos con ellos también.

La culpa la tiene él, Weber. Arriesgó, antes de morir (de un día para otro), un objeto de estudio para nuestra ciencia. Que *la sociología es aquella ciencia que estudia, interpretándola, a la acción social, para explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos*, representa una Ley Paterna que cualquier estudiante de ésta debería introyectar. Y que, además, el sociólogo debe atenerse al *sentido subjetivamente mentado* de ésta para así poder interpretarla causalmente, quizá no revista la anterior condición, pero si

por lo menos se hace murmullo constante, untado a las paredes de la Universidad de Buenos Aires.

En este ensayo, sistemático, nos proponemos abordar la Sociología de la Religión del Viejo Weber: impulsados por la melancolía que supone estar concluyendo la licenciatura en nuestra ciencia, queremos rendirle homenaje a uno de nuestros Padres Fundadores. Desearemos sistematizar sus nociones fundamentales en torno a esta faceta de su Obra.

La misma es amplísima, difícil de abordar; pareciera, por momentos, no concluir: no tener final. Weber lee el espíritu de los pueblos. De las *Comunidades*, perdón. Trata con conceptos y con empiria, aunándolos de manera conmovedora. Lo único que podremos ofrecerle al lector es su *teoría*, para que luego vaya y se regocije, si es que puede, leyendo junto a Weber el alma del judaísmo antiguo, del Viejo Islam, la “religiosidad” china, la hindú y, claro está, la Católica, en su vertiente Protestante.



Como indicamos, Weber es un sociólogo de la acción. Por ende, la religiosidad comunitaria debe leerse en este sentido en su obra.

En el período que va entre los años 1913-1915, Weber redacta la mayoría de sus abordajes sistemáticos en torno a la religión (recordando que la *Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* data de 1905). Las obras a las que tenemos acceso en lengua castellana, y en un país como Argentina, son *Sociología de la religión*, ensayos que integran el volumen *Economía y Sociedad*, y los famosos *Ensayos en sociología de la religión*, consistentes en tres copiosos volúmenes, tal como están editados para el público. Sabemos que hay no pocas vicisitudes en torno a las ediciones de la obra de Weber, y que la mayoría de ella no fue pensada en los formatos tales como las conocemos, pero será cuestión esta que dejaremos de lado.

Para empezar con nuestra tarea, diremos que la Sociología de la religión que integra *Economía y Sociedad* no está allí sin un encuadre. Forma parte de un capítulo llamado *Tipos de Comunidad y Sociedad*. El primero de estos capítulos, *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*, que funcionará como “cabeza conceptual” de los siguientes, y tal como apunta de Marinis (2016), se divide en tres apartados de corte metodológico y en cuatro de corte teórico-conceptual. En torno a los tres primeros, ya

observaremos a Weber demarcando lo que la sociología comprensiva debe ser, esbozando todavía a tientas el objeto de estudio de dicha ciencia, que tendrá al *actuar en comunidad* como núcleo fundamental, y acaso como antecedente de la *tipología de la acción social* de las postimetrías de su obra. Dice de Marinis al respecto: “Lo que resulta muy importante para un esbozo de teoría sociológica de la acción como la que Weber tiene entre manos, es que en este punto el ensayo le atribuye una dimensión fuertemente interactiva a este <<actuar en comunidad>>. En efecto, Weber se refiere a la cuestión de la orientación del actor hacia las expectativas de que otros de comporten de determinada manera, y hacia las chances (estimadas subjetivamente) de las consecuencias que puede tener el propio actuar. En este contexto, el actor <<se entiende>> con otros, entra en <<acuerdos>> con ellos, y esto supone una ampliación del círculo de expectativas con las cuales el actor cree poder orientar su propio actuar de manera racional con arreglo a fines” (de Marinis 2016, 301).

Tomaremos esta breve cita como fundamento de lo que Weber entenderá por actuar en comunidad, puesto que deseamos tratar con un *tipo* de este actuar: el religioso. En pos de definirlo, citaremos extensos fragmentos de *Sociología de la religión*, específicamente de su apartado número uno, denominado *El nacimiento de las religiones*:

“En general no tratamos de la ciencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de actuar en comunidad, cuya comprensión se puede lograr solo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo – esto es, a partir del “sentido” –, pues su curso externo es demasiado polimorfo. La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo. Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que “te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra”. (...) Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no es necesariamente un actuar según medios y fines, si, desde luego, conforme a reglas de experiencia. Así como revolviendo con un palo puntiagudo sobre la madera se enciende ésta, así saca la lluvia del cielo la mímica mágica del experto y el fuego que el palo saca de la madera es un producto “mágico” como la lluvia obtenida por las manipulaciones del mago. El actuar o el pensar religioso o “mágico” no puede abstraerse, por consiguiente, del círculo de las acciones, con vistas a un fin, de la vida cotidiana (...). A estas fuerzas *no cotidianas* es a las que, casi siempre, se les atribuyen

esos nombres especiales como *mana*, *orenda* (en los iranos), *maga* (de donde, mágico) y que nosotros designaremos con el nombre de “carisma”. El carisma puede ser – y solo en este caso merece tal nombre con pleno sentido – un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto mediante cualquier medio extraordinario.

“De todos modos, ha tenido lugar la mayoría de las veces una abstracción solo en apariencia sencilla: la representación de algún ser que se esconde “tras” la actuación del objeto natural calificado carismáticamente, artefacto, animal, hombre, y que determina de alguna manera esa actuación: la *creencia en los espíritus*. El “espíritu” no es ni alma ni demonio ni siquiera dios, sino algo indefinido, ese algo material pero invisible, impersonal pero a lo que se atribuye una especie de voluntad, que presta al ser concreto su fuerza de acción específica, que penetra en él y de la misma manera lo abandona – del instrumento que ya no sirve, del mago sin carisma, que fracasa – para desaparecer o para entrar en otro hombre o en otro objeto. No parece demostrable que sean menester ciertas condiciones económicas generales como supuesto previo para el desarrollo de la creencia en los espíritus. Lo que más la fomenta, como a todas las abstracciones en este terreno, es que el carisma mágico poseído por los hombres es inherente a algunos especialmente “calificados”, convirtiéndose en el más viejo de todos los oficios el de mago, brujo o hechicero profesional. El mago es el hombre de permanente calificación carismática, en oposición al hombre corriente, al “lego” en el sentido mágico del concepto. Administra, como objeto de un oficio, ese estado personal que representa o transmite específicamente el carisma: el *trance extático*. El lego solo eventualmente puede entrar en trance. La forma social en que esto ocurre, la *orgía*, que es la más primitiva forma de la relación comunitaria religiosa, en oposición a la magia racional, es una actividad ocasional (eventual) frente a la “empresa”, por decirlo así, continua del mago, que no puede prescindir de éste. (...) A base de las experiencias orgiásticas y bajo la influencia de la práctica del oficio mágico, tiene lugar el desarrollo del pensamiento que llega a imaginarse un “alma”, como ser diferente del cuerpo, que se oculta de alguna manera en los objetos, como ese otro algo que abandona al hombre en el sueño, en el trance, en el desfallecimiento, en la muerte. (...) Pero ya con las formas más sencillas de abstracción citadas, se conciben en principio poderes “suprasensibles” que pueden intervenir en el destino del hombre de la misma manera que éste interviene en el mundo exterior.

“Tampoco los “dioses” o “demonios” son todavía nada personal o duradero; ni siquiera algo con un nombre particular. Puede concebirse a un “dios” como un poder que actúa sobre el curso de un fenómeno concreto (“dioses momentáneos” de Usener); en el que nadie piensa después o que vuelve a aparecer cuando el fenómeno se repite. Puede ser, por el contrario, aquel poder que después de la muerte de un gran héroe sale de éste de algún modo (...)

“Como resultado del proceso, observamos de un lado el nacimiento del “alma”; de otro, el de los “dioses” y “demonios”, poderes sobrenaturales, por consiguiente. La ordenación de las relaciones de estos poderes con el hombre constituye el dominio de la acción “religiosa”.

“Lo específico de todo este desarrollo no es, en primer término, la personalidad o la impersonalidad o la suprapersonalidad de los poderes “suprasensibles”, sino que ahora no sólo las cosas y los fenómenos que están ahí y ocurren representan un papel en la vida, sino también cosas y fenómenos que “significan” algo y porque lo significan. El mago pasa gracias a eso de la acción directa por una fuerza a un *simbolismo*. (...) Ahora bien, una vez que aparece el reino de las almas, dioses, demonios, que llevan una existencia no palpable en el sentido corriente, sino una existencia ultramundana a la que solo se tiene acceso por mediación de símbolos y significaciones – una existencia que se imaginó, por consiguiente, como de sombra y como directamente irreal –, actúa sobre el sentido del arte mágico. Si detrás de los objetos y de los fenómenos reales se esconde todavía algo extraño, peculiar, anímico, de lo que aquellos no son más que síntomas o símbolos tan solo, no se debe tratar de influir en los síntomas o símbolos, sino en el poder que en ellos se exterioriza, utilizando medios adecuados al “espíritu” o al “alma”, medios que “signifiquen” algo: símbolos. Es cuestión entonces del realce que los concedores profesionales de este simbolismo sepan dar a su fe y a su elaboración mental, por lo tanto, de la situación de poder que logren alcanzar dentro de la comunidad, a tenor de la importancia de la magia para la peculiaridad de la economía, y de la fuerza de la organización que hayan sabido crearse para que una marea de actuación simbólica inunde y haga desaparecer el primitivo naturalismo. Esto trae consigo las consecuencias más importantes” (Weber 2014, 530-535).

De todos estos fragmentos, quisiéramos que quede en claro cómo Weber hace justicia a su metodología de trabajo, ubicándose en el plano de la acción social, para demostrar

los específicos procesos que hacen surgir a la acción religiosa, tales como la aparición de lo que Weber denomina “carisma”, así como la creencia en los espíritus, en el alma, en los dioses y demonios, y cómo, a su vez, estas creencias suponen una cualidad psicológica novedosa en los actores sociales, en sus respectivas relaciones sociales comunitarias. Nos referimos, en este sentido, a que todo este “animismo” (producto de “abstracciones mentales”) implica un novedoso *sentido* en torno al cual los hombres han de referirse subjetivamente en su actuar en comunidad, referido a la conducta de otros (aunque también a cosas¹): ellos están allí y significan algo y porque lo significan; ha de actuarse en torno suyo por medios simbólicos.

Con esta introducción conceptual a la acción religiosa, podremos abordar, en términos teóricos, la sistemática religiosa empírica desarrollada por Weber.

Estará planteada, en primer lugar, en torno a problemáticas comunes que aparecen en todas las religiones universales, entendiendo a estas como “aquellos cinco sistemas religiosos o religiosamente determinados de reglamentación de la vida que han sabido agrupar en torno a sí *multitudes* de adeptos especialmente numerosas: la ética religiosa confuciana, hindú, budista, cristiana e islámica. Como sexta religión que vamos a considerar se añade a estas el judaísmo” (Weber 1984, 233). En segundo lugar, tendrá como base conceptual fundamental al concepto de *racionalización*, cuyo abordaje es en términos típico-ideales procesuales, y se refiere, justamente, a un proceso por el cual trascurren todas las *religiones universales*. Conceptualmente hablando, la racionalización (objeto último de la sociología de la religión weberiana (Weber, excursus año 528)) es la *contenido* del proceso; y la *forma*, depende del contenido específico de cada religión universal (dependiente de sus fuentes religiosas, tales como textos sagrados, rituales, etc., y del estrato predominante de cada una, esto es, los portadores de dichas fuentes religiosas).



Fundamento de la racionalización de la conducta religiosa

El primer elemento que debemos tener a mano para observar este “*fundamento*”, será el *sufrimiento*. Dice Weber al respecto:

1 Pareciera que la tajante distinción entre acción y acción social, propia de las postmetrías de la obra de Weber, cuya diferencia radica en que la segunda se orienta a la conducta de otros, mientras que no así en la primera, todavía, en este estadio de su obra, no está del todo presente.

“Más tarde tendremos frecuente ocasión de discutir sobre los motivos que determinaron, en cuanto tales, los diversos modos de <<racionalización>> ética de la conducta. La racionalización no suele tener nada que ver con el resentimiento. Por lo que se refiere a la valoración del *sufrimiento* en las éticas religiosas, no hay duda de que se ha visto sometida a una evolución típica que, bien entendida, otorga una cierta justificación a la teoría que Nietzsche formuló por vez primera. La primitiva actitud ante el sufrimiento se manifiesta plásticamente, ante todo, en el trato que recibían, durante las fiestas religiosas de la comunidad, aquellos en los que se cebaba la enfermedad o cualesquiera otras desgracias duraderas. Quienes padecían un sufrimiento duradero por luto, enfermedad o cualquier otra desgracia eran considerados, según la especie de esta, o como poseídos por un demonio o como castigados por la cólera de un dios al que habían ofendido. Para la comunidad de culto podía tener consecuencias desventajosas el tolerarlos en su seno. En todo caso, no les estaba permitido tomar parte en los sacrificios y banquetes rituales. Pues su presencia no alegraba a los dioses y podía excitar su cólera. Solo los venturosos tenían sitio en los banquetes rituales, incluso en la época de sitio de Jerusalén” (Weber 1984, 237).

Si hacemos una lectura atenta, esta cita justifica todo lo expuesto anteriormente: que la racionalización es el contenido del proceso por el cual discurre la evolución de las religiones universales; que habrá motivos diferenciales en cuanto a la *forma* en que esto ocurra, dependiendo de cada religión; que la *valoración del sufrimiento* está sometida a una evolución típica en todas las religiones, es decir, que es el fundamento de la racionalización de la conducta religiosa; por último, y en términos metodológicos, es abordado por Weber al nivel de la acción social, ya que lo remite a cómo la comunidad de culto lo aborda, de modo típico.

Ahora bien, habiendo justificado nuestra exposición hasta ahora, por medio de la lectura de Weber, daremos un nuevo paso.

Weber plantea que al tratar con el sufrimiento como síntoma de odio divino, la religión satisface una necesidad psicológica muy general, típica. Esta misma refiere a qué, quien no padece, y además goza de poder, riqueza u honores, ve *legitimada* su felicidad: “estamos ante la formula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que presar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores, vencedores, sanos, o brevemente, felices: la teodicea de la felicidad” (Weber 1984,

238). Por teodicea entiéndase un tipo de reflexión filosófica que busca encontrar un equilibrio entre mérito y destino, entre una pluralidad de hombres. Aquí, acabamos de observar el fundamento de aquella llamada “de la felicidad”; pero a continuación, Weber indica que hay caminos, ciertamente más complicados, que derivan en una *glorificación* del sufrimiento que, de esta suerte, puede derivar en una nueva teodicea, justamente la “del sufrimiento”.

El primer paso en esta dirección está dado en tiempos de religiosidad animista; al respecto leemos que “el prestigio de (ciertas) mortificaciones fue consecuencia de la idea de que determinados tipos de sufrimientos y estados anormales provocados por la mortificación constituían caminos para el logro de fuerzas mágicas sobrehumanas” (Weber 1984, 238).

Luego, Weber constata que a

“esto se añadió luego, como elemento nuevo e independiente, el desarrollo de los cultos de redención, que adoptaron una posición fundamentalmente nueva frente al sufrimiento individual. (...) Para la prevención y cura de los males que le afectaban como individuo, sobre todo de la enfermedad, este no se dirigía al culto de la comunidad, sino que, en cuanto individuo, se dirigía al mago, el más antiguo de los “pastores individuales de almas”. El prestigio de algunos magos, y de los espíritus o dioses en cuyo nombre obraban sus prodigios, les procuró una clientela indiferente de filiación local o tribal, y esto condujo, bajo circunstancias favorables, a la formación de comunidades independientes de las asociaciones étnicas. (...) Así fue como el mago se transformó en mistagogo: se desarrollaron dinastías hereditarias u organizaciones de personal adiestrado, con un jefe nombrado según unas u otras reglas; este jefe podía ser tenido o como reencarnación de un ser sobrenatural, o, simplemente, como anunciador y agente de su dios, como profeta. De este modo, se originaron celebraciones religiosas comunitarias que se ocupaban del sufrimiento individual en cuanto tal, y de su redención. Naturalmente, el evangelio y la promesa se dirigieron justamente a las masas de aquellos que estaban *necesitados* de redención. Estas masas y sus intereses se situaron en el centro de la actividad profesional del pastor de almas, que, propiamente, surge justamente con esto” (Weber 1984, 239).

Como resultado del proceso, observamos la importancia que tiene esta novedosa forma del tratamiento del sufrimiento individual: por un lado como valorizado y, luego, como

tratado *individualmente*, lo que posibilita la formación de comunidades de culto diferentes a las étnicas, y donde la gravitación de la misma gira en torno al individuo que sufre, y no a la comunidad en cuanto tal, que reviste la cualidad de

“exclui(r) todos los intereses individuales. El dios tribal, el dios local, el dios de la ciudad y del imperio, se cuidaba únicamente de intereses que incumbían a la totalidad: la lluvia y el sol, la caza, la victoria sobre los enemigos. De ahí, que fuera la totalidad como tal la que se dirigía a él en el culto comunitario” (Weber 1984, 238) posibilitando la aparición de dinastías hereditarias mistagógicas.

Continuando con la exposición de este problema, Weber postula que “de este modo, se originaron celebraciones religiosas comunitarias que se ocupaban del sufrimiento individual en cuanto tal, y de su redención. Naturalmente, el evangelio y la promesa se dirigieron justamente a las masas de aquellos que estaban *necesitados* de redención. Estas masas y sus intereses se situaron en el centro de la actividad profesional del pastor de almas, que, propiamente, surge justamente con esto. La actividad propia de magos y sacerdotes paso ahora a ser la de determinar las culpas de las que provenía el sufrimiento, la confesión de los pecados que en principio derivan faltas contra los mandamientos rituales, y el consejo de la conducta apropiada para borrarlos. De este modo, sus intereses ideales y materiales pudieron irse poniendo en la práctica al servicio de motivos específicamente plebeyos. Un paso más en esta dirección supuso el que de todo esto surgiera una religiosidad de salvador bajo la presión de desgracias típicas y eternamente recurrentes. Esta religiosidad presupone el mito de un redentor, es decir, una consideración al menos relativamente racional del mundo, cuyo objeto más importante lo constituía, a su vez, el sufrimiento” (Weber 1984, 239).

Quedando en claro la importancia del sufrimiento en cuanto vehiculizador del proceso de surgimiento de la religiosidad individual, observamos, al final del mismo, la aparición de otro nuevo elemento: la religiosidad de salvador, que presupone un mito de redención al sufrimiento.

Este “nuevo elemento” es tratado por Weber como “Religiones de salvación”, las cuales integran aquellas seis que serán su objeto de estudio en los *Ensayos...*; tienen la particularidad de, por un lado, apelar a una racionalidad mayor en torno a la cual el adepto orienta su conducta y, por otro, de indicar que el hombre vive en un *cosmos pleno de sentido*, siendo el universo una totalidad con sentido: se rompe la parcialidad

de sentido que supone una religiosidad comunitaria. De esta forma, es interesante observar cómo continúan los rieles del problema de la teodicea, del cual venimos tratando, al aparecer una religiosidad de salvador. Weber dice que “cuando más discurre en la dirección de la concepción de un dios único supramundano y universal, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna” (Weber 2014, 615). Y a continuación, el autor nos establece cómo ha de resolverse esta paradoja de sentido, fundamental en el desarrollo de la humanidad:

“El problema de la teodicea ha sido resuelto de diversas maneras, y estas soluciones guardan la más estrecha conexión con la forma adoptada por la concepción de dios y también de las ideas de pecado y salvación. Destacamos aquí los más racionalmente posibles tipos puros:

O bien el justo equilibrio se garantiza remitiéndolo a un futuro equilibrio en este mundo: escatologías mesiánicas. El proceso escatológico consiste entonces en una transformación política y social de este mundo. Un héroe poderoso, o un dios, vendrán – pronto, tarde, alguna vez – y colocarán a sus adeptos en el primer lugar merecido en el mundo. Los sufrimientos de la generación actual son consecuencia de los pecados de los antepasados. (...) Los vivientes cumplen de un modo riguroso y ejemplar los preceptos divinos positivos, de un lado para adquirir por lo menos un optimum de probabilidades de vida gracias a la benevolencia divina, y de otro para conquistar para sus propios descendientes la participación en el reino de salvación. El pecado es el quebrantamiento de la fidelidad en el sequito de dios, una renuncia apóstata a las promesas de dios.

“El deseo de poder participar uno mismo en el reino mesiánico impulsa todavía más lejos. Nace una poderosa emoción religiosa cuando parece inminente el advenimiento del reino de dios en este mundo. Una vez y otra aparecen profetas que lo anuncian. Pero cuando su advenimiento se demora demasiado, entonces es casi imprescindible un consuelo con las esperanzas puestas en un auténtico “más allá”, en el otro mundo.

“La idea de un más allá se halla en general en el desarrollo de la magia hacia una creencia en las almas. Pero no siempre la existencia de las almas en los muertos se condensa en un reino de los muertos especial. (...) 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, lejos de aparecer en un principio, es un producto

relativamente tardío del desarrollo. Con la fuerza creciente de las esperanzas en el más allá, a medida que se va concibiendo cada vez más, esta vida como una forma de existencia provisional, cuanto más se piensa en esta vida, creada de la nada, y precedera por tanto, está sometida a su creador como valor y fin último en el más allá y, por lo tanto, la actuación en esta vida queda orientada por el destino en la otra, con tanta mayor fuerza se impone en un primer plano el problema de la relación de dios con el mundo y su imperfección. Las esperanzas en el más allá contienen a veces una inversión directa de la concepción original, que hacía la cuestión del más allá cosa de nobles y ricos; así la fórmula los últimos serán los primeros. Pocas veces se lleva a cabo esta inversión con absoluta consecuencia, ni aun en las concepciones religiosas de los pueblos parias. Sin embargo, ha desempeñado, por ejemplo, un gran papel en la vieja ética judía; y la creencia de que el sufrimiento y, sobretodo, el sufrimiento voluntario, templa el humor divino y mejora las probabilidades para el otro mundo, desarrollada por diversos motivos – acaso las pruebas de valor de los héroes y las prácticas mágicas de mortificación –, se encuentra embebida en muchas esperanzas de ultratumba. (...) Pero la idea ética específica consiste en la “retribución del bien y del mal concretos con base en un juicio de los muertos y el acontecimiento escatológico es también normalmente un juicio final universal. Por eso el pecado tiene que tomar el carácter de un crimen, que puede ser ordenado dentro de una casuística racional y por el que debe darse satisfacción de algún modo en este mundo o en el otro, para poder presentarse así justificado ante el juez de los muertos. Los premios y castigos deben ser graduados de acuerdo con la importancia del mérito o de la falta; no podían, por consiguiente, ser propiamente eternos. Pero, ante la palidez e inseguridad de las probabilidades del más allá frente a la realidad patente de este mundo, les ha sido casi imposible a profetas y sacerdotes renunciar a castigos eternos; cielo, infierno y juicio de los muertos han alcanzado una significación casi universal (...). Ahora bien, aunque hubiera reinos intermedios que aminorasen las consecuencias de castigos eternos por una existencia limitada temporalmente, queda siempre en pie la dificultad de hacer compatible el castigo por actos humanos con la existencia de un creador ético y al mismo tiempo todo poderoso del mundo, es decir, único responsable por tales actos. Estas concepciones tenían que provocar la idea de una inaudita distancia ética entre el dios del más allá y los hombres constantemente enredados en una nueva culpa, en tanto mayor grado cuando más se cavilaba en la imperfección del mundo comparado con el poder absoluto del dios. No hubo más remedio que sacar al fin aquella consecuencia, en que ya está a

punto de desembocar la creencia en Job, en el dios todopoderoso y creador: colocar a este dios todopoderoso más allá de todas las pretensiones éticas de sus criaturas, considerar sus consejos tan inasequibles al entendimiento humano, su poder absoluto sobre sus criaturas tan ilimitado, y tan imposible el intento de aplicar criterios humanos de justicia a su propio hacer, que el problema de la teodicea desaparece” (Weber 2014, 617).

Viendo todo el, fenomenalmente narrado, proceso por el cual discurren las religiones universales hasta desaparecer el problema de la teodicea, quisiéramos que el lector tome nota del “método” weberiano. El maestro observa tensiones de sentido inmanentes en cada cultura. Dicen que Weber es un pensador *trágico*. Obviamente que acordamos.

Para mostrar dónde se ve mejor que en ningún otro lado este tipo de pensamiento, debemos remitirnos una vez más a la *introducción a la ética económica de las religiones universales* (Weber 1984, 233-268), citando, quizá el mejor fragmento de la Obra que nos ocupa:

“La idea de redención es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad y, por último, el sufrimiento y la muerte. Pero no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una <<imagen del mundo>> sistemáticamente racionalizada, y de la toma de posición hacia esta imagen. Pues lo que se quería y podía significar por su sentido y por su cualidad psicológica, dependía justamente de esta imagen del mundo y de esta toma de posición. Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las <<imágenes del mundo>> creadas por las <<ideas>> han determinado, con gran frecuencia, como guardaguas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses. Según esta imagen del mundo se orientaban el <<de qué> y el <<hacia qué>> se quería y – no lo olvidar – se podía ser <<redimido>>: de la esclavitud política y social hacia un reino mesiánico futuro en este mundo; o de la contaminación por impurezas rituales, o por la impureza de la cárcel del cuerpo en general, hacia la pureza de un ser corporal o anímico glorioso, o puramente espiritual. O del perpetuo juego sin sentido de las pasiones y ambiciones humanas hacia la paz y la tranquilidad de la pura contemplación de lo divino. O de un mal radical y de la esclavitud del pecado a la bienaventuranza eterna y libre en el seno de un dios paternal. O de la servidumbre bajo la determinación de las constelaciones

estelares, astrológicamente concebidas, a la dignidad de la libertad y la participación en la esencia de divinidad oculta. O de las barreras de la finitud, manifiestas en el sufrimiento, la necesidad y la muerte, y de los amenazantes castigos del infierno a una bienaventuranza eterna en una existencia futura terrena o paradisíaca. O del círculo de las reencarnaciones, con sus inexorables sanciones por los actos de tiempos pasados, a la paz eterna. O de la sinrazón de la inquietud y el suceder, al sueño sin sueños. Y todavía había muchas más posibilidades. Pero tras cualquiera de ellas se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente <<sin sentido>>, así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un <<cosmos>> dotado de un sentido, o al menos, podía y debía serlo. Y precisamente esta exigencia, que es el producto básico del *racionalismo* propiamente *religioso*, fue lo que representaron las capas *intelectuales*. Los caminos y los resultados de esta necesidad metafísica, y también el grado de su eficacia, fueron muy diferentes. De todas formas, pueden decirse algunas generalidades sobre ello...” (Weber 1984, 247).

Enlazaremos este desarrollo, con un tema escasamente profundizado hasta ahora. Así, lograremos llegar a mostrarle al lector donde se revelan las mayores tragedias culturales a los ojos de Weber.

Dice el Maestro en *Sociología de la religión*:

Por consiguiente, quedan todavía dos tipos de profeta, en el sentido nuestro: uno está representado del modo más claro por Buda y el otro, también claramente, por Zaratustra y Mahoma. El profeta es sobre todo, como en los últimos casos, un instrumento manifiesto de un dios cuya voluntad anuncia (trátase de una orden concreta o de una norma abstracta), que exige por encargo divino la obediencia como deber moral (*profecía ética*); o es un hombre ejemplar que señala a los demás con su propio ejemplo el camino de la salvación religiosa, como Buda, cuya predicación nada sabe de un encargo divino ni de deber moral de obediencia, sino que se dirige al propio interés de quien necesita salvación para que recorra el mismo camino que él (*profecía ejemplar*). (...) Que la profecía tenga un carácter más ético o más ejemplar, la revelación profética siempre significa (esto es lo común), en primer lugar para el profeta mismo, después para los que le siguen: *una visión unitaria de la vida* lograda por medio de una actitud consciente, de *sentido unitario pleno*, frente a ella. La vida y el mundo, los

acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado sentido sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente. La índole de este sentido puede ser muy diversa y puede fundir en una unidad motivos lógicamente heterogéneos, pues no es la consecuencia lógica, sino las valoraciones prácticas las que dominan la concepción. Significa siempre (en distintos grados y con distinto éxito) un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en un *modo de conducción de vida*, sea cualquiera la forma que este adopte. También contiene la importante concepción religiosa del mundo como un “cosmos”, del que se exige que constituya un todo con no importa qué “sentido” ordenador, y sus fenómenos singulares son medidos y valorados por este postulado. Todas las tensiones más fuertes, tanto de la vida interior como de las relaciones con el mundo, surgen de esta concepción del mundo como un todo lleno de sentido, según el postulado religioso, con las relaciones empíricas. Ciertamente la profecía no es en modo alguna la única instancia que se ocupa de este problema. Toda sabiduría sacerdotal, lo mismo que toda filosofía laica, intelectual o vulgar, se ocupa también en alguna forma de él. La última cuestión de toda metafísica desde siempre ha sido ésta: si el mundo como un todo y la vida en particular deben tener un “sentido”, ¿Cuál puede ser éste y qué aspecto debe tomar el mundo para ajustarse a él?” (Weber 2014, 263-266)

En línea con este desarrollo típico ideal de la profecía, y la final resolución del problema de la teodicea, con sus poderosas consecuencias en el ámbito de la acción social, enlazaremos un fragmento desarrollado por Weber, que pretende ser racionalmente coherente, así como “precisamente las interpretaciones religiosas del mundo y las éticas religiosas con pretensión de racionalidad creadas por intelectuales están sometidas al imperativo de la coherencia:

“En nuestras reflexiones introductorias y en algunas posteriores se ha tocado ya la gran importancia de la concepción del Dios Creador supramundano para la ética religiosa, especialmente para la dirección ascético-activa de la búsqueda de la salvación, que contrasta con la búsqueda místico-contemplativa, internamente relacionada con la despersonalización e inmanencia del poder divino(...) Se establecieron ya como contraposiciones en el ámbito del rechazo del mundo, por un lado, la ascética activa, una acción realizada con arreglo a la voluntad divina, en calidad de instrumento de Dios, y, por otro lado, la *posesión* contemplativa de la salvación específica de la mística,

que viene a significar un *tener*, no un actuar, y en la cual el individuo no es un instrumento, sino un *recipiente* de lo divino, en vista de lo cual la actuación en el mundo tiene que aparecer como una amenaza para el estado de santidad absolutamente irracional y extramundano.

“Hemos dicho que aquellas formas de conducta que, convertidas en un estilo metódico de vida, constituyeron el núcleo de la ascética y de la mística, habían surgido ante todo de presupuestos mágicos. Fueron practicadas, bien para suscitar cualidades carismáticas, bien para impedir maleficios. Naturalmente, lo primero fue más importante desde el punto de vista del devenir histórico. Efectivamente, ya desde el umbral de su aparición la ascética mostro su doble cara: por un lado, alejamiento del mundo y, por otro, domeñamiento del mundo gracias a los poderes mágicos alcanzados mediante la renuncia. El mago fue el precursor histórico del profeta, tanto del profeta ejemplar como del profeta emisario y del salvador. El profeta y el salvador se legitimaban, generalmente, por la posesión de un carisma mágico. Solo que para ellos el carisma era únicamente un medio de procurarse el reconocimiento y la aceptación del significado ejemplar o del carácter emisario o salvífico de su personalidad. Efectivamente, el contenido de la profecía o del mandato del salvador era la orientación del estilo de vida hacia la búsqueda de un bien sagrado. Por tanto, era en este sentido una sistematización racional, al menos relativa, del estilo de vida, ya sea en ciertas particularidades, ya en su totalidad. Esto último fue la regla en todas las religiones de <salvación> propiamente dichas, esto es, en todas aquellas que ofrecían a sus adeptos la liberación respecto del *sufrimiento*. Tanto más este era el caso, cuanto más sublimada, internalizada y radicalmente se concebía la esencia del sufrimiento. Pues en ese caso cabía colocar al adepto en un estado *permanente* que lo hacía interiormente inmune al sufrimiento. En lugar de un estado sagrado, agudo y extraordinario, y, por tanto, transitorio, conseguido por medio de la orgia, de la ascética o de la contemplación, era preciso alcanzar por parte de los salvados un habito sagrado permanente y, por ello, garante de la salvación. Expresado en términos abstractos, este era el objetivo racional de la religión de salvación” (Weber 1984, 528-531).

La tragedia de la cultura, pues, estará dada en los siguientes términos:

“Las religiones proféticas y de salvador vivían en una gran parte de los casos, especialmente importante desde el punto de vista de la evolución histórica, en una

situación de tensión con el mundo y sus estructuras, no solo aguda sino también permanente. Tensión tanto mayor cuanto más auténtico fuera su carácter de religiones de salvación. Ello se siguió del sentido de la redención y de la esencia de la doctrina profética de salvación con tanta mayor intensidad cuanto más evolucionaron sus principios hacia una ética racional, orientada hacia bienes religiosos *internos* como medios de salvación; dicho en lenguaje corriente: cuanto más se sublimaron pasando del ritualismo a la <<religiosidad de conficción>>. Es decir, la tensión se hizo tanto más fuerte por el lado de la religión cuanto más progresó por el otro lado la racionalización y la sublimación de la posesión interna y externa de bienes <<mundanos>> (en su sentido más amplio). Efectivamente, la racionalización y consciente sublimación de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión interna y externa, religiosa y mundana, de bienes condujo a que se hicieran *conscientes* en sus consecuencias las *específicas legalidades internas* de cada esfera en particular y a que entraran por ello en aquellas tensiones mutuas que estaban veladas a la ingenua relación originaria con el mundo exterior. Esto es una consecuencia muy común, y muy importante para la Historia de la Religión, de la evolución de la posesión (intra y extramundana) de bienes hacia lo racional, hacia la búsqueda consciente y hacia la sublimación por el *conocimiento*. En base a una serie de tales bienes, pongamos de manifiesto los fenómenos típicos que aparecen recurrentemente en éticas religiosas muy diversas...” (Weber 1984, 532)

Llegados a este punto, Weber muestra justamente las tensiones que se suscitan en las comunidades religiosas, las que, claramente, también lo son *económicas, políticas, eróticas*, con sus respectivas esferas *estéticas, intelectuales y de linaje*.

La tragedia de la cultura weberiana estará dada en torno a cómo se resuelven estas tensiones en el devenir histórico de la humanidad; particularmente importante ha sido la económica, al entroncarse, por medio de una “afinidad electiva”, con la ética Protestante, en la baja edad media, resultando, de suyo, la racionalización total de las esferas intra y extramundanas, librándonos a la suerte de un *caparazón duro como el acero*, que recubre la vida social del individuo moderno.

Bibliografía

- de Marinis, Pablo (2016): Las comunidades de Max Weber. Acerca de los tipos ideales sociológicos como medio de desustancialización de la comunidad, en

Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción. Álvaro Morcillo Laiz y Eduardo Waisz editores. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica: 2016.

- Weber, Max (1984): *Ensayos sobre sociología de la religión.* Madrid, Taunus: 1984.
- Weber, Max (2014): *Economía y sociedad.* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica: 2014.