

## MAX WEBER: RELIGION Y RACIONALIDAD

«En la actualidad los hombres buscan en todas partes saber dónde están, a dónde van y qué puedan hacer —si es que pueden hacer algo— sobre el presente como historia y el futuro como responsabilidad. Estas preguntas no puede contestarlas nadie de una vez por todas. Cada época da sus propias respuestas. Pero precisamente ahora hay una dificultad para nosotros. Estamos a fines de una época y tenemos que buscar nuestras propias contestaciones» (Mills, 1961, 178). Más allá de sus respectivas diferencias ideológicas, la dramática autoconciencia con que Mills asume su vocación científica repite la situación crítica de Max Weber. Esa misma búsqueda radical que constituye el impulso de la «imaginación sociológica» dispara y mantiene el esfuerzo intelectual de la «sociología comprensiva». La razón sociológica aparece como responsabilidad intelectual absoluta ante una situación histórico-social que ha disuelto los límites mágicos del mundo establecido: el vacío que deja la quiebra de los viejos valores sagrados, la soledad radical que produce el hundimiento de la comunidad tradicional, es la situación de radical distanciamiento en que la conciencia crítica se eleva a sociología radical en un intento de hacer inteligible el sentido de esa historia que aparece como un destino personal y colectivo, en contradicción con el sistema recibido de seguridades y legitimaciones. Pues disuelto el núcleo religioso sobre el que aquéllas se asentaban, desvanecida la fe, la razón individual, elevada a razón científica, es el último instrumento con el que el hombre cuenta para conquistar su posible libertad. René König, insistiendo en análisis de Karl Löwith (1932), ha mostrado cómo el último substratum ideológico de la teoría weberiana acerca de la razón y la racionalización estriba en que «la Racionalidad era para él (Weber) el "lugar de la libertad"» (König, 1969, 16; vid. Löwith, 1960, 22 y sigs.) —y esta convicción profunda será el postulado fundamental, precientífico y metateórico, sobre el cual se eleva toda la construcción científica de la «Sociología comprensiva».

En esta forma, la Sociología weberiana —como ya había advertido Karl Mannheim para toda «ciencia social alemana vinculada a las "Geisteswissenschaften"» (Mannheim, 1957, 36)— asume, crítica y radicalmente, los temas

de la hegeliana Fenomenología del Espíritu, la obra en que toda una etapa de la Filosofía occidental se cancela y se abre a su propia negación histórica (Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Dilthey).

### I. DE HEGEL A MAX WEBER

«La razón es espíritu cuando su certidumbre de ser totalidad de la realidad se eleva a verdad y deviene consciente de sí misma como de su mundo, y del mundo como de su propia mismidad» (Hegel, 1970, 247). Por eso el Espíritu, en cuanto Espíritu del mundo, sólo se cumple en sí mismo como autoconciencia, liberada así de toda mediatización exterior, de toda alineación objetiva. Por eso, la historia, como conservación de todos los espíritus particulares en su libertad contingente, es la manifestación y recapitulación del espíritu, cuya absoluta liberación sólo es posible en esa autoconciencia que cancelando toda determinación inmediata se eleva a la universalidad de pura organización conceptual de la ciencia del saber fenomenal (Hegel, 1969, 573; 1970, 447).

La historia, como realización de la razón absoluta en su autoapropiación, como liberación absoluta del espíritu en su autoconsciente apropiación de su alienación en la objetividad contingente del acontecer temporal del mundo: tal es la sustancia misma del pensamiento hegeliano. «La cuestión de la determinación de la Razón en sí misma, en su relación con el mundo, se confunde con la cuestión del fin último del mundo... La sustancia de la historia es el Espíritu y el curso de su desarrollo» (Hegel, 1965, 70). La sociedad es el sujeto colectivo del espíritu, o mejor, la objetiva concreción de la subjetividad espiritual, cuya autoapropiación como razón y libertad, en tanto historia universal, es el proceso en el que unos pueblos suceden a otros, sobrepasando con su nueva productividad cultural el nivel de «razón histórica» alcanzado anteriormente por los precedentes portadores del espíritu objetivo.

La importancia del pensamiento hegeliano para el desarrollo posterior de la Sociología y de la *Teoría Crítica de la Sociedad*, es el tema central de un importante libro de Herbert Marcuse: «El empleo que hace Hegel del "Volkgeist" está estrechamente relacionado con el que hace Montesquieu del "sprit general" de una nación como fundamento de sus leyes políticas y sociales... Representa la totalidad de las condiciones naturales, técnicas, económicas, morales e intelectuales que determinan el desarrollo histórico de la nación» (Marcuse, 1967, 35). Hegel, junto con Montesquieu, señala la culminación de la Filosofía Política hacia su cancelación en la Ciencia Social. Desde la «productividad espiritual objetiva» de la sociedad como totalidad, a la produc-

tividad material de las clases sociales, la dialéctica idealista avanza hacia el «materialismo dialéctico» como método que fundamenta esa nueva ciencia social (Marx). Y de igual forma que nos referimos al autor de la *Crítica de la Economía Política*, podríamos insistir en Saint Simon, Comte y Von Stein, y en sus relaciones con Hegel, para mostrar la pregnancia de su pensamiento en el momento mismo de la fundación histórica de la Sociología.

Protagonista fundamental de su contemporánea constitución teórica como «ciencia positiva», Max Weber asume, crítica y radicalmente, la herencia hegeliana a la vez que se plantea la revisión científica radical de la fundamentación dialéctica de una ciencia materialista de la historia. Este sería el contexto teórico desde el cual resulta inteligible en profundidad todo el desarrollo de la Sociología Comprensiva a partir de *La Etica protestante y el Espíritu del Capitalismo* —toda una obra que irá presidida por una tesis capital subyacente a toda la «Fenomenología del Espíritu»— la historia de la religión es la arqueología del reino de la razón: la progresiva racionalización del mundo, la elevación de su cotidianidad a una racionalidad progresiva cuyo modelo absoluto es la ciencia, se cumple siempre sobre la base de la progresiva disolución de los viejos cimientos religiosos de toda cultura humana. La teoría weberiana de la racionalización puede expresarse perfectamente en los términos originarios hegelianos: En el proceso de progresiva realización del Espíritu, la Religión representa su primera forma de autoconciencia, pero como «conciencia infeliz», conciencia en sí que no se realiza como absoluto ser para sí hasta la cancelación de esa primera forma de la autoconciencia en la Ciencia como forma de la autoconciencia absoluta. Como autoapreciación práctica del Espíritu Objetivo, la práctica autorracionalización científica de la sociedad se presenta como superación que disuelve progresivamente la forma religiosa del espíritu que presidió la fundación de esa propia comunidad histórico-social.

Por supuesto: esta gratuita traducción hegeliana de las tesis de Weber constituye una simplificación radical del pensamiento del gran sociólogo; su única utilidad radica en la posibilidad de resaltar el «elemento idealista» desde el cual Weber, replanteándose el análisis marxista del capitalismo, será capaz de intentar una «síntesis superior» —la sociología científica— en la que ambos planteamientos, asumidos en su parcial verdad, queden superados en su específica connotación metafísica. Es al final de *La Etica protestante* donde Weber, después de criticar el simplismo del «Vulgar marxismus», va a rechazar asimismo toda falsa interpretación idealista de su propia investigación. «Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el

«término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir a la verdad histórica» (Weber, 1955, 250-251).

*La Ética protestante y el Espíritu del capitalismo* es una investigación sobre la génesis del capitalismo occidental como momento decisivo del proceso secular de racionalización que aparece como «destino de la cultura occidental».

Frente a una concepción materialista ampliamente divulgada, que sistemáticamente reducía la complejidad de la historia cultural humana a puro reflejo del sistema económico predominante, Max Weber va a establecer una tesis radical. La Reforma, o mejor, el calvinismo, es el molde ético-religioso en que se fraguan los rasgos fundamentales del carácter social correspondiente al desarrollo del capitalismo moderno. La específica configuración moderna de tal sistema económico —su condición racional frente a las formas irracionales del capitalismo «que se han dado por doquier y en todos los tiempos»— es, entre otras cosas, un resultado práctico de la racionalización ética típica de aquel carácter social acuñado originariamente por el Calvinismo. De esta suerte, la Religión aparece como un determinante esencial del propio desarrollo económico: la específica racionalidad que distingue al capitalismo occidental y que es un requisito esencial de su desarrollo universal, no resulta de una autorracionalización automática del puro desarrollo económico industrial, sino que aparece en función del impacto de la religión sobre la vida económica.

La revolución religiosa que fue la Reforma, aparece como un momento decisivo en la génesis del capitalismo moderno y de la moderna burguesía como clase ascendente portadora del proceso de racionalización. También Hegel, cúspide de la Ilustración burguesa, había comprendido el sentido capital de la Reforma para todo este proceso, y no sólo en términos generales, sino en su específica dimensión de racionalización económica del comportamiento humano. «La industria se hace ahora ética, y desaparecen ahora los impedimentos que se le ponían por parte de la Iglesia... La ociosidad tampoco es ya considerada como santa, se considera como muy valioso que el hombre, sometido a dependencia, se haga independiente mediante la actividad, el entendimiento y el trabajo. Es más honesto en quien tiene dinero comprar, aunque sea para satisfacer necesidades superfluas, que prodigar sus bienes entre holgazanes y mendigos; pues da sus bienes a igual número de personas y la condición es, por lo menos, que hayan trabajado» (Hegel, 368). Aquí está ya la tesis central de la famosa investigación de Max Weber, y en su propio origen idealista, la propia posibilidad objetiva para la simplificación de aquel análisis sociológico a pura «refutación del marxismo», arbitraria tesis en la que habían de coincidir tanto la académica ciencia social de

«derechas» como el correspondiente academicismo de «izquierdas» (vid. De-lumeau, 1967, 260; versus Lukacs, 1959, 487 y sigs.).

Quizá el mejor sistema de proseguir nuestro análisis sea el de comenzar por exponer mínimamente las tesis de Weber en *La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Sólo después tendrá sentido todo replanteamiento crítico que pueda hacerse en conexión con tal obra primeriza y con todo el resto, singularmente con toda la serie de investigaciones posteriores en torno a las *Religiones mundiales* y en el gran y difícil libro *Economía y Sociedad*. De esta forma acaso alcancemos a clarificar suficientemente la dramática dialéctica teórica y práctica que encubre la polaridad conceptual «religión-razón» en la sociología weberiana.

## 2. «LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO»

La primera pregunta que Max Weber se formula está basada sobre un análisis sociológico cuantitativo de la estructura social alemana contemporánea. «¿Cuál es la causa de esta participación relativamente mayor, de este porcentaje más elevado en relación a la población total con el que los protestantes participan en la posesión del capital y en la dirección y en los más altos puestos de trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales?» (Weber, 1955, 22). Martin Offenbacher, un discípulo de Max Weber, había analizado esta correlación en su trabajo, publicado en 1901, *Confesión y estratificación social. Un estudio sobre la situación económica de los católicos y los protestantes en Baden*. Junto a esa cuestión, que surge del análisis de la situación social actual, Weber se plantea un problema histórico. «¿Por qué eran precisamente los territorios económicamente más adelantados los que tenían una peculiar e irresistible predisposición para una revolución eclesiástica?» Que no suponía «la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida», sino «la sustitución de un poder extremadamente suave... por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada... ¿A qué se debe... que fuesen precisamente estos países económicamente progresivos (Ginebra, Holanda, Inglaterra) y dentro de ellos, las clases medias burguesas entonces nacientes, los que no sólo aceptaron esta tiranía puritana hasta entonces desconocida, sino que incluso pusieron en su defensa un heroísmo del que la burguesía no había dado pruebas hasta entonces ni la ha vuelto a dar después?» (Weber, loc. cit. 23, 24).

«La conexión entre la virtud capitalista del sentido de los negocios y una piedad intensa, que impregna y regula todos los actos de la vida..., constituye un rasgo característico de grupos enteros de las sectas e Iglesias más impor-

tantes del Protestantismo. Esta conjunción se da singularmente en el calvinismo en cualquier lugar que se haya presentado» (loc. cit. 30). Por supuesto, Weber evita cuidadosamente la simplificación idealista de la cuestión —de la que hemos visto un ejemplo en Talcott Parsons—; así subrayará en una nota que tal conexión sólo se produce «cuando se daban realmente las posibilidades de desarrollo capitalista en el respectivo territorio» (loc. cit.). En la época de la Reforma ni el calvinismo ni ninguna de las distintas confesiones religiosas aparece unilateralmente vinculada a una clase social determinada, pero es característico y típico que el mayor número de prosélitos calvinistas esté reclutado entre comerciantes e industriales.

¿A qué se debe esta conexión entre el espíritu protestante y la moderna cultura capitalista? De ningún modo a que el calvinismo sea el puro reflejo ideológico de un desarrollo económico; hay que buscar en la específica forma de religiosidad calvinista las razones que explican su impacto racionalizador en el mundo económico (loc. cit. 34).

En esta dirección el primer descubrimiento de Max Weber va a ser la decisiva valoración ética de la vida profesional que implica la Reforma. En Lutero, «lo absolutamente nuevo era considerar que el contenido más noble de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo». (Weber, loc. cit. 83, 84). Esta nueva ética está esencialmente vinculada al dogma de la *sola fides* como medio único de salvación —que implica la ineficacia de la caridad, de los sacramentos y de las obras en general, la inutilidad del monacato y el principio del sacerdocio universal. Dios ha creado al hombre en una posición social, con un cierto trabajo que así aparece como una «Beruf» divina, esto es, como una vocación particular en la que debe permanecer puesto que esa fue la voluntad de Dios al disponer su creación en este mundo.

Esta específica dimensión ética de la nueva forma religiosa aparece expresada en la palabra alemana «Beruf», que a la vez significa «profesión y vocación»; de igual modo sucede con la palabra inglesa «calling», con la holandesa «beroep», con la danesa «kald» y con la sueca «kallelse» (loc. cit. 81). Se trata de palabras cuyo sentido moderno ha sido acuñado por la recepción en esas lenguas por la traducción de la Biblia de Lutero. El contenido específico del trabajo cotidiano, como denotación primaria, aparece así con una clara connotación religiosa, que implica su condición de vocación o misión divina. Una confluencia de sentido apena al espíritu original de la *Biblia* y que así aparece como plasmación del propio espíritu del traductor, Lutero, que la emplea por primera vez en su traducción.

Pero la ética profesional luterana, pese a esa innovación, resulta excesivamente tradicionalista, se halla demasiado vinculada a su idea de un orden

social estamental absolutamente objetivo e inmutable como impuesto por la Providencia. El giro decisivo hacia una ética religiosa del trabajo cotidiano, precedente riguroso de la ética capitalista, va a tener lugar con Calvino y singularmente con los movimientos religiosos inspirados en él, puritanos, pietistas y metodistas, en cuanto representantes del protestantismo ascético.

La clave teológica de esta nueva configuración ética hay que buscarla en el rigor lógico extremo con que Calvino —que ha incorporado en sus estudios el formalismo del Derecho Romano— establece el dogma de la predestinación en congruencia con los de la omnipotencia y radical trascendencia divinas. Ni las obras ni los sacramentos tiene valor eficaz real —en todo caso pueden ser un signo de la comunicación con Dios en virtud de su elección desde toda la eternidad—. Pero esa voluntad divina es incompatible con cualquier intento de comprensión ni de modificación personalmente favorable. «Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante El, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer honra a su propia Majestad» (loc. cit. 116). Ante los secretos designios de Dios, ante su absoluta grandeza y lejanía, el fiel se encuentra absolutamente sólo e impotente, sin los medios sacramentales ni la eficacia salvadora de la caridad que le aseguren su autojustificación religiosa. «Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener en el ánimo de un generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre» (loc. cit., 117). La nulidad ontológica de todo lo que no sea el espíritu divino disuelve el valor de todo lo mundano, goces, afectos, relaciones: sólo tiene sentido la comunicación con Dios a través de la fe. Una comunicación constantemente angustiada por el problema clave de la propia salvación: ¿cómo es posible saber si se está entre los elegidos o entre los condenados? Sólo la propia comunicación con Dios desde la fe puede responder a esa angustiada incertidumbre —pero el último sentido de la voluntad divina resulta insondable.

No hay medios con eficacia real para establecer la *certitudo salvationis*, lo cual determina una tensión anímica que deviene insoportable sin los consejos con que la nueva Iglesia de los santos intenta alumbrar esa dramática situación. Por una parte, «se prescribe como un deber el considerarse elegido y rechazar, como tentación del demonio, toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia... En segundo lugar, y como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia» (loc. cit. 131, 132). El *Directorio Cristiano* de Richard Baxter, uno de

los más famosos predicadores puritanos de la época de Cromwell, es un exponente perfecto de tales consejos. Los escritos teológicos directamente inspirados en la cura de almas será el material religioso preferentemente utilizado por Weber.

El sentido teológico de esos consejos se pone de manifiesto en su conexión con declaraciones canónicas de la nueva fe, tal como la del sínodo de Westminster, 1647. «Dios transforma el corazón de sus elegidos renovando su voluntad y decidiéndoles, por su fuerza omnipotente, a optar por lo que es bueno». A los condenados «no sólo les retira su gracia..., sino también los dones que tenía», entregándoles a la corrupción, «a sus propios placeres, a las tentaciones del mundo y al poder de Satanás» (Weber, loc. cit., 113). Así la buena conducta sistemática aparece como un signo de predestinación, mientras que la degradación pública es señal de condenación eterna.

Las buenas obras carecen de valor como medio, pero son indispensables como signo de elección: constituyen un medio técnico, no para comprobar la bienaventuranza, «sino para desprenderse de la angustia por la bienaventuranza». El problema de la salvación deja de ser un problema planteado en términos de eficacia personal, real, y se transforma en un puro problema de autoconocimiento: «el calvinista crea por sí mismo su propia salvación (o mejor la seguridad de la misma); pero esta creación no puede consistir (como en el Catolicismo) en un incesante acopio de acciones meritorias aisladas, sino en un sistemático control de sí mismo que cada día se encuentra ante este dilema: ¿elegido o condenado?» (loc. cit., 137, 138). La angustia permanente por la salvación se resuelve como esfuerzo permanente por la autoconfirmación como elegido, traducándose en una constante y vigilante racionalización de la propia conducta en cuanto figura externa de la salvación espiritual íntima.

Pero, ¿en qué consiste el espíritu del capitalismo moderno? Utilizamos esa expresión, dirá Max Weber, «para designar aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro, ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima... por la razón histórica de que dicha mentalidad ha encontrado su realización más adecuada en la moderna empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso espiritual» (Weber, loc. cit., 59-60).

Desde esta formulación se muestra la estrecha afinidad entre la ética puritana y la ética capitalista: la racionalización sistemática de la vida profesional es el resultado objetivo que ambas consiguen; y por consiguiente: la racionalización del trabajo en el mundo, la racionalización del mundo por el trabajo. Pero esta afinidad no se basa para Weber en ninguna abstracta comunidad de estilo, o en una ideal condición común a ambas en tanto pro-

ducto de un espíritu global de racionalización cultural, sino en una específica conexión genérica: la ética capitalista aparece como la secularización de la ética puritana. La una ponía el acento último en la salvación religiosa y en la gloria de Dios; la otra, en la ganancia propia y en la utilidad social; pero en términos objetivos prácticos, ambas producen un mismo resultado: la racionalización progresiva del capitalismo.

Ha sido la rigurosa ascesis que el puritanismo impuso a la vida cotidiana desde su angustiada fe, con su sistemática racionalización del trabajo en el mundo del comportamiento profesional, la fuerza que ha roto las barreras tradicionales a la racionalización de la economía. Pues el puro afán de lucro se da en todas las culturas, y es perfectamente compatible con los más irracionales sistemas económicos: con el capitalismo irracional. La inflexible seguridad en sí mismo sostenida en un constante y riguroso trabajo, como forma de autoconfigurar la propia certidumbre de salvación, es la dinámica subjetiva que va a cristalizar en la personalidad empresarial y que colectivamente va a determinar el desarrollo progresivo hacia el capitalismo racional moderno. Pues el éxito en los negocios —fruto de ese trabajo sistemático— es signo de salvación, y contribución a la gloria de Dios en la Tierra, a la manifestación de la obra de Dios en el mundo: tanto mayor cuanto mayor sea ese éxito, pues más claramente resplandece en él la elección divina.

«Si Dios os muestra un camino que os va a proporcionar más riquezas que siguiendo camino distinto (sin perjuicio de vuestra alma y de la de los otros) y lo rechazáis para seguir el que os enriquecerá menos, ponéis obstáculos a uno de los fines de vuestra vocación y os negáis a ser administradores de Dios y a aceptar sus dones para utilizarlos en su servicio cuando El os lo exige. Podéis trabajar para ser ricos, no para poner luego vuestra riqueza al servicio de vuestra sensualidad y vuestros pecados, sino para honrar con ella a Dios» (Weber, loc. cit., 214, 215). Hasta aquí Richard Baxter en su *Directorio Cristiano*. La fe religiosa concede así una especial gratificación psicológica a la actividad económica, impulsándola según una lógica de progresiva superación en el trabajo y de ahorro constante —pues ese ascetismo impulsivo condena el goce de las riquezas—, como el de toda diversión o todo idolátrico afecto humano. El trabajo como absoluta responsabilidad y única realización legítima es el único campo abierto a esa rígida y represiva dinámica afectiva que impulsa a esas vidas. «El hombre que está dominado por la idea de la propiedad como obligación o como función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se supedita como administrador y, más aún, como «máquina adquisitiva», tiene su vida bajo el peso de esta fría presión que ahoga en él todo posible goce vital. Y cuanto mayor es la riqueza, tanto más fuerte es el sentimiento de la responsabilidad por su conservación.

incólume *ad gloriam Dei* y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante... Si a la estrangulación del consumo juntamos la emancipación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro» (Weber, loc. cit., 230-231; 234-235).

A escala colectiva esto supondría un empuje decisivo de la actividad económica de la burguesía baja y media, que así sería capaz de romper con el viejo tradicionalismo estamental de las oligarquías patricias locales y nacionales, imponiendo una nueva dinámica económica que cristalizaría en la formación del Mercado Capitalista, del Capitalismo Racional: «Al renunciar al mundo, el ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad, había logrado dominar el mundo desde los claustros; pero quedaba intacto su carácter naturalmente despreocupado de la vida en el mundo. Ahora se produce el fenómeno contrario: se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo» (Weber, loc. cit., 198). Los resultados serían gigantescos: no sólo produciría el «empresario burgués», sino la disciplinada mano de obra laboral con una productividad anteriormente desconocida, gracias a esa domesticación espiritual de las masas en el ascetismo puritano, asegurando así «la producción de plusvalía, para hablar en términos marxistas, posibilitando de ese modo su utilización en la relación capitalista de trabajo» (Weber, loc. cit., 244).

La nueva ética del ascetismo cristiano, rompiendo su reclusión en los claustros, ha salido al mundo. Se ha disuelto así aquella básica división estamental entre «religiosos» y «laicos» que dividía a los cristianos en orden a su santificación: de una parte el ideal de perfección absoluta que implicaba la plena consagración (a Dios), apartándose de los intereses terrenales, y de otra, la vacilante santidad seglar, acechada constantemente por la cotidianeidad de aquellos intereses. Pero cuando esta nueva forma de comportamiento ético-religioso parece imponer su «espíritu» sobre el mundo, el mundo la deglute en su específica «materialidad» económico-social: la disolución de aquellas barreras estamentales en orden a la santificación, la posibilidad universal de una santidad máxima abierta a todos los hombres de fe, se acaba convirtiendo en uno de los elementos activamente concurrentes a la formación de un mercado nacional y una sociedad de clases. Es la moderna sociedad capitalista, cuya nueva clase dominante, la Burguesía, encontró el impulso inicial para su ascenso en el fervor ascético religioso de la Reforma Protestante.

«El espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los ele-

mentos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional» (Weber, loc. cit., 246). Pero así el destino de esa Revolución Religiosa que fue la Reforma, ensangrentando en campos de batalla toda Europa, y estallando como revolución puritana en Inglaterra, desembocaría en la radical secularización del mundo que impone el despliegue de la sociedad capitalista con su inexorable lógica de dominación racionalizadora. «Desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a constituir el grandioso cosmos del orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecanizada, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él, y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más» (Weber, 1955, 247). Este mundo actual «ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos... Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una lucha convulsa de todos contra todos. En este caso, los "últimos hombres" de esta fase de la civilización podrían aplicarse esta frase: "Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón; estas unidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente"» (Weber, loc. cit., 248-249).

En los orígenes del proceso radical de racionalización que implica el moderno desarrollo capitalista, en los orígenes del «capitalismo racional», se encuentra el espíritu de una revolución religiosa. Pero en su propia victoria sobre el mundo, la religión se disuelve progresivamente en la progresiva y secularizadora racionalidad de tal desarrollo colectivo. Pero el triunfo de la Razón sobre el mundo no es un acontecimiento en el que entusiastamente se participe. Toda la filosofía de Hegel, desde su oculto y crítico liberalismo, está marcada por la vivencia carismática de la Revolución francesa en cuanto momento absoluto de la implantación de la Razón frente a la degradación irracional de la vieja sociedad. «el viejo tinglado de la injusticia» (Hegel). Pero en la inexorable victoria del proceso de racionalización al que asiste Weber no cabe el entusiasmo. La disolución de la fe originaria —asumida personalmente como pérdida irreparable y solitario enfrentamiento con el mundo— no se ve como gozoso triunfo de la razón. Lo único que ahora queda es la irremediable y lúcida responsabilidad subjetiva que debe enfren-

tar racionalmente un mundo «desencantado» para siempre. En la implícita e imposible nostalgia religiosa de Max Weber resuena el eco de la solitaria y dramática filosofía nietzscheana. Todos los valores de la cultura moderna están amenazados de disolución en su propia resolución definitiva a pura voluntad de dominación:

«Nuestros valores están incorporados e interpretados en las cosas.

»¿Existe, pues, un "Sentido" en sí?

»¿No es todo sentido, necesaria y precisamente "sentido con respecto a algo" y perspectiva?

»Todo sentido es voluntad de poder (todos los "sentidos con respecto a algo" disuelven en esa voluntad)» (Nietzsche, 1969, 281).

Weber ha incorporado a sus categorías buena parte del pensamiento de Nietzsche, elevando, verbigracia, la filosófica «voluntad de poder» a la categoría sociológica de «dominación» («Herzshaft»). Pero si la soledad religiosa, la pérdida de Dios, impulsa en Nietzsche su agnóstica y radical crítica de toda razón, Weber mantiene la razón frente a todo su desencantamiento religioso. Se trata, en un esfuerzo dramático, de hacer inteligible el mundo desde la polaridad absolutamente conflictual que marca la contradictoria identidad de la «libertad» con la «dominación». Este será el tema de su *Sociología Comprensiva*, un tema que excede ahora los límites de este primer ensayo.

CARLOS MOYA

## BIBLIOGRAFIA

Las referencias bibliográficas, incluidas entre paréntesis en el texto, comprenden el nombre del autor, año de impresión de la obra utilizada y página citada, permitiendo con ayuda de la presente bibliografía obtener la referencia completa.

DELUMEAU: *La reforma*. Ed. Labor. Barcelona, 1967.

KÖNIG (R.): *Eine Überlegungen zur Frage der Werturteilsfreiheit bei Max Weber*, separata *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1964, Heft 1.

HÉGEL (W. F. G.): *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Revista de Occidente. Madrid, 1953.

— *La Raison, dans la Histoire*. Col. 10-18. París, 1965.

— *Wissenschaft der Logik*, Bd. II, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1968.

— *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Ullstein. Frankfurt/M. Berlin-Wien, 1970.

LÜKÁCS (F.): *La destrucción de la Razón*. F. C. E. México, 1959.

MANNHEIM (K.): *Ideología y Utopía*. Ed. Aguilar. Madrid, 1957.

MÁRCUSE (H.): *Razón y Revolución*. Instituto de Estudios Políticos. Caracas, 1967.

- MILLS (C. W.): *La imaginación sociológica*. F. C. E. México, 1961.  
 NIETZSCHE (F.): *Umwertung aller Werte*. Bd. 1, D. I, V. München, 1969.  
 WEBER (M.): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Revista de Derecho Privado. Madrid, 1955.

## R É S U M É

Religion et rationalité sont deux catégories fondamentales dans l'oeuvre de Max Weber. On peut dire que toute sa "sociologie compréhensive" est un effort pour remplir scientifiquement le vide théorico-pratique que laisse la dissolution de la foi religieuse. L'ancienne place de la religion est maintenant occupée, progressivement, par la raison. De cette façon Max Weber continue, d'une certaine façon, la ligne de pensée hégélienne: la phénoménologie de l'esprit se transforme maintenant en sociologie scientifique; et l'optimisme libéral de la raison absolue ouvre la voie à un agnosticisme sur lequel est basée l'éthique weberienne de la responsabilité en tant que complément antithétique de sa sociologie libre de valeurs.

«L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme» constitue la première grande investigation weberienne dans laquelle se pose le problème central de la sécularisation progressive du monde en tant que progressive rationalisation de tous les domaines de la culture et de la vie sociale. Quelques unes de ces thèses fondamentales —la valeur de l'éthique puritaine pour le développement du comportement capitaliste rationnel— se trouvaient déjà dans Hegel. Voici en résumé les principales thèses de Weber: L'apport de cette éthique religieuse dans la rationalisation capitaliste du monde économique culmine avec la dissolution de la foi originaire dans la dynamique implacable d'une organisation de la production matérielle qui règle d'elle-même le comportement de ses membres. Mais de cette façon, le triomphe du capitalisme et de la raison est à la fois la culmination du processus de désenchantement du monde: se perd toute transcendance religieuse. Weber s'approche en cela de la philosophie de Nietzsche sur la subversion des valeurs; et la catégorie philosophique de "volonté de puissance" se transforme en concepts sociologique de "domination". Religion et rationalité, domination et liberté sont les quatre catégories de base à partir desquelles s'édifie la Sociologie compréhensive de Weber.

## S U M M A R Y

Religion and rationality are the two fundamental concepts in the work of Max Weber. In one way we could say that all his "comprehensive sociology" is an attempt to fill scientifically the theoretical and practical vacuum

left by the dissolution of religious faith. The old place which religion occupied is increasingly held by reason. In this way Max Weber continues to a certain extent the hegelian line of thought. But the phenomenology of spirit is transformed into scientific sociology and the liberal optimism of absolute reason becomes an agnosticism upon which the Weberian ethic of responsibility as an antithetic complement of his liberal sociology of values is built.

"The Protestant ethic and the spirit of capitalism" is the first big Weberian piece of research in which the central problem of the progressive secularization of the world as a progressive rationalization of all cultural backgrounds and social life is planted. Some of his fundamental theses—the value of the puritan ethic for the development of rational capitalist behaviour—was already found in the work of Hegel. The theses of Weber are summarised here: The combining of that religious ethic with the capitalist rationalization of the economic world culminates with the dissolution of the original faith in the implacable dynamics of an organization of material production which domesticates the behaviour of its members by itself. But in this way the triumph of capitalism and reason is at the same time the culmination of the process of disenchantment with the world: all religious importance is lost. Weber here comes near to the philosophy of Nietzsche on the overthrowing of values; and the philosophical concept of the "will of power" is transformed into the sociological concept of "domination". Religion and rationality, domination and liberty are the four basic concepts upon which the comprehensive Sociology of Weber is built