

- Del mismo autor en Taurus:
- *Ensayos sobre sociología de la religión, II*
 - *Ensayos sobre sociología de la religión, III*

Max Weber

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL

301.452
W3759e
v. 112, ed
1992

Ensayos sobre sociología de la religión, I /



21000037661

Ensayos sobre sociología de la religión, I

Version castellana de
José Almaraz y Julio Carabaña

Estudio introductorio de José Almaraz

SBD/FFLCH

TOMBO - 76233



SBD-FFLCH-1992

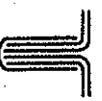
PASTA: _____

COPIAS: _____

20

R\$: _____

3,00

 Taurus Humanidades

III
LA ÉTICA ECONÓMICA DE LAS RELIGIONES
UNIVERSALES

ENSAYOS DE SOCIOLOGÍA COMPARADA
DE LA RELIGIÓN¹

INTRODUCCIÓN

Sin que ello implique valoración, llamamos aquí «religiones universales» a 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.

¹ Aparecido en el *Archiv für Sozialwissenschaft* de Jaffé, t. 41-46 (1915-19), en diversas entregas. Las partes primeras, invariadas, tal y como habían sido escritas dos años antes y leídas a amigos. El ingreso en el servicio hizo imposible entonces añadirles el «aparato científico», tal y como estaba previsto. Para suplirlo se dan breves referencias a la literatura al principio de cada capítulo. Por la misma razón es muy distinta la profundidad con que se tratan las diversas materias. Si los artículos se imprimieron entonces pese a todo, ello se debió a que parecía imposible retornar a las viejas secuencias de pensamiento después que acabó la guerra, que para todos significó una época en su vida. También estaban destinados los artículos, secundariamente, a aparecer simultáneamente con el tratado sobre «Economía y sociedad» contenido en el *Esbozo de economía social*, para que sirvieran de interpretación y complemento al capítulo sobre sociología de la religión (y también para ser interpretados mediante éste en muchos puntos). Pero también en su estado de entonces parecían poder servir a este fin. En el futuro, es seguro que los trabajos de otros presentarían mucho mejor de lo que yo hubiera podido lo que se ha perdido por el forzoso carácter esquemático y por el desigual detalle de las exposiciones. Pues ni siquiera en su forma última y terminada hubieran podido pretender ser «concluyentes» en ningún sentido los artículos en los que el autor ha dependido de fuentes traducidas. Sin embargo, puede que también en su forma actual sean útiles para complementar la problemática de la sociología de la religión e incluso, aquí y allá, la de la sociología económica, en algunos puntos. En esta edición completa, he intentado corregir algunos pequeños descuidos y, ante todo, mejorar las exposiciones incompletas, sobre todo la referente a China, en la medida en que ello es posible al no especialista dado el estado de las fuentes; también he completado algo las citas de fuentes.

Como sexta religión que vamos a considerar se añade a éstas el judaísmo, tanto porque contiene presupuestos históricos decisivos para cualquier comprensión de las dos nombradas en último lugar, como por su importancia histórica propia, en parte real y en parte pretendida, pero muy estudiada en los tiempos más recientes, para el desarrollo de la ética económica moderna del Occidente. Se hará mención de otras religiones sólo en la medida en que sea imprescindible para la contextualización histórica. Por lo que respecta al cristianismo, remitimos a los artículos aparecidos con anterioridad, que preceden en esta colección, cuyo conocimiento se supone al lector. Espero que en el curso de la propia exposición resulte cada vez más claro lo que debe entenderse por «ética económica» de una religión. Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que sólo sirve como un medio para su conocimiento (muy importante en ciertas circunstancias), sino los *estímulos prácticos para la acción* fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones. Por esquemática que sea la exposición que sigue, dejará sin embargo en evidencia cuán complicada suele ser la estructura de una ética económica concreta y cuán multifacéticos sus condicionamientos. Además, también mostraremos qué formas de organización económica y exteriormente semejantes son compatibles con éticas económicas muy diferentes, mostrando efectos históricos muy distintos según su peculiaridad propia. Una ética económica no es una mera «función» de las formas de organización económicas, del mismo modo que, a la inversa, tampoco éstas están determinadas unívocamente por aquélla. Ninguna ética económica ha tenido jamás determinantes exclusivamente religiosos. Todas poseen, por supuesto, una legalidad propia, determinada en altísimo grado por datos históricos y de geografía económica, autónoma frente a cualesquiera posiciones del hombre ante el mundo condicionadas por motivos religiosos u otros motivos (en este sentido) «interiores». Pero no por ello es menos cierto que la determinación religiosa del modo de vida se cuenta como *uno* —noíese bien, sólo uno— de los determinantes de la ética económica. Por supuesto, aquélla se encuentra profundamente influida, a su vez, por factores económicos y políticos en el interior de límites geográficos, políticos, sociales y nacionales dados. Sería una tarea interminable la de exponer estas dependencias en todas sus particularidades. En nuestra exposición, por consiguiente, sólo puede tratarse del intento de aislar los elementos decisivos del modo de vida de aquellas *capas* sociales que han ejercido una influencia más fuerte y determinante so-

bre la ética práctica de cada religión, habiéndole imprimido sus rasgos característicos, lo que aquí significa aquellos que la diferencian de otras y al mismo tiempo son importantes para su ética económica. No es cierto en absoluto que tenga que tratarse siempre de un solo estrato. En el transcurso de la historia, pueden también cambiar los estratos decisivos. Tampoco es nunca exclusiva la influencia de un estrato singular. Pero la mayor parte de las veces, pueden indicarse para cada una de las religiones estratos cuyo modo de vida ha tenido una importancia al menos primordial. Anticipemos algunos ejemplos. El confucianismo fue la ética estamental de un cuerpo de prebendados de formación literaria y de un racionalismo secular. No contaba quien no pertenecía a este estrato educado. La ética estamental religiosa (o si se quiere, irreligiosa) de este estrato ha determinado el modo de vida chino mucho más allá de sí. El hinduismo más antiguo, por el contrario, tuvo sus representantes en una casta hereditaria de eruditos literarios, que, no poseyendo cargo alguno, constituían una especie de pastores rituales de los individuos y de las comunidades, y que imprimieron su sello sobre el orden social en cuanto sirvieron de puntos fijos de referencia a la organización estamental. Sólo los brahmanes *formados* védicamente constituían, en cuanto portadores de la tradición, el estamento religiosamente perfecto. Sólo más tarde apareció un estamento de ascetas no brahmánicos en competencia con ellos; aun más tarde, en la Edad Media india, aparece en el hinduismo la religiosidad de redentor de las capas inferiores, fervorosa y sacramental, con sus mistagogos plebeyos. El budismo fue propagado por monjes mendicantes, rigurosamente contemplativos, enemigos del mundo, itinerantes y apátridas. Sólo ellos eran miembros de la comunidad en sentido pleno, no siendo los demás sino laicos religiosamente inferiores: objetos, no sujetos de la religiosidad. En sus primeros tiempos, el Islam fue una religión de guerreros conquistadores, una orden de caballería de disciplinados soldados de la fe, aunque sin la ascesis sexual de sus réplicas cristianas en los tiempos de las Cruzadas. Pero en la Edad Media islámica, el sufismo místico-contemplativo, bajo la dirección de técnicos plebeyos de la orgiástica, junto con las hermandades de pequeños burgueses a que dio lugar, semejantes a los terciarios cristianos sólo que con un desarrollo mucho más universal, los igualó, al menos, en importancia. El judaísmo era, desde el exilio, la religión de un «pueblo, patria» civil (veremos más adelante cuál es el significado preciso de esta expresión), y, en la Edad Media, cayó bajo la dirección de una capa peculiar de intelectuales, de

formación literaria y ritual, representantes de una inteligencia pe-
queño-burguesa, racionalista y cada vez más proletaroides. Final-
mente, el cristianismo comenzó su existencia como una doctrina
de aprendices de artesano itinerantes. Fue, y siguió siéndolo, una
religión total y específicamente urbana, y ante todo burguesa, en
todas las épocas de su auge interno y externo, tanto en la Antigüe-
dad como en la Edad Media y en el puritanismo. Su principal esce-
nario lo ha constituido la ciudad occidental, única entre las ciuda-
des del mundo, y la civilidad, en el sentido en que sólo se ha dado
en Occidente, tanto en los tiempos de la antigua piedad comunal
pneumática como en los de las órdenes mendicantes de la alta
Edad Media y en el de las sectas de la época de la Reforma, inclu-
yendo el pietismo y el metodismo.

Pues bien, la tesis de las consideraciones que siguen no es en
modo alguno que la peculiaridad de una religiosidad sea una sim-
ple o mera función de la situación social de aquel estrato que
representa su sujeto característico; ni siquiera que represente su
«ideología» o que sea un «reflejo» de sus intereses materiales o
ideales. Muy al contrario, apenas sería posible una incomprensión
más profunda que ésta de nuestro punto de vista. Por arraigadas
que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políti-
cas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello
característico lo reciben siempre éstas, en primer término, de fun-
tes religiosas. En primer lugar, el contenido de su evangelio y de
sus promisiones. Y aunque no sea raro que éstas hayan sido rein-
terpretadas radicalmente ya en la generación siguiente para adap-
tarlas a las necesidades de la comunidad, sin embargo estas necesi-
dades suelen ser, normalmente, a su vez, primariamente *religiosas*.
Sólo en segundo lugar pueden tener eficacia otras esferas de inte-
reses, a menudo, por supuesto, muy intensa, y a veces decisiva.
Nos acabaremos por convencer de que, ciertamente, el modo de
vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia pro-
funda en toda religión, pero que también, por otra parte, el tipo de
una religión, una vez acuñado, suele ejercer un influjo muy intenso
sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas.

De formas variadas, se ha intentado interpretar la conexión en-
tre la ética religiosa y la situación de intereses de tal modo que la
primera pareciera únicamente como una «función» de la última; y
no solamente en el sentido del llamado materialismo histórico
(que no comentaremos aquí), sino también en un sentido pura-
mente psicológico.

Puede derivarse una vinculación de clase de la ética religiosa,

muy general y en cierto modo abstracta, a partir de la teoría del
«resentimiento», famosa desde el brillante ensayo de F. Nietzsche y
tratada con ingenio desde entonces por los psicólogos. Como es
sabido, esta teoría considera que la glorificación ética de la compa-
sión y de la hermandad es una «sublevarción de esclavos», de los
desfavorecidos por la naturaleza o por el destino, y, en consecuen-
cia, que la ética del «deber» es un producto de los sentimientos de
venganza, «reprimidos» por impotentes, de la canalla condenada al
trabajo y a la adquisición de dinero contra el modo de vida de un
estamento señorial que vive libre de deberes; si esto fuera así, es
evidente que nos encontraríamos ante una solución muy simple a
los más importantes problemas de la tipología de la ética religiosa.
Ahora bien, la cautela en la evaluación de su influencia para la ética
social ha de ser tan grande como feliz y fructífero fue el descubri-
miento de la importancia psicológica del resentimiento en sí.

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 absolutamente 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 ~~primaria actitud~~ *actitud* ante el
sufrimiento se manifiesta plásticamente, ante todo, en el trato que
rechaban, 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 ésta, o como poseídos por un demonio o como castigados
por la cólera de un dios al que habían ofendido. Para la comuni-
dad 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. Sólo los venturosos tenían sitio
en los banquetes sacrificiales, incluso en la época del sitio de Jeru-
salén.

Al tratar el sufrimiento como síntoma del odio divino y de la
culpa secreta, la religión satisfacía psicológicamente una necesidad
muy general. El afortunado se contenta rara vez con el hecho de la
posesión de su fortuna. Siente, además, la necesidad de tener *dere-
cho* a ella. Quiere convencerse de que la ha «merecido», sobre
todo en comparación con los demás. Y quiere también, por consi-

guiente, poder creer que a los menos dichosos también les acontece únicamente lo que se merecen cuando no poseen la misma dicha que él. La felicidad quiere ser «legítima». Si con esta expresión general, «felicidad», significamos todos los bienes del honor, el poder, la posesión y el goce, estamos ante la fórmula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores, vencedores, sanos, o brevemente, felices: la teodicea de la felicidad. Esta teodicea está anclada en sólidas necesidades («*farisaitas*») de los hombres, y por ello es fácilmente comprensible, aun cuando no se haya prestado suficiente atención a su eficacia.

En cambio, son más complicados los senderos que condujeron a la inversión de este punto de vista, es decir, a la glorificación religiosa del sufrimiento. Una causa primaria fue la experiencia de que mediante múltiples tipos de mortificaciones y abstinencias, tanto de la alimentación normal como del sueño y las relaciones sexuales, podía despertarse, o al menos favorecerse, el carisma de los estados extáticos, visionarios, histéricos y demás estados extraordinarios que se valoraban como «sagrados», y cuya producción constituyó, por consiguiente, el objeto del ascetismo mágico. El prestigio de estas 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. En sentido idéntico actuaron los antiguos preceptores de los tabúes y las abstinencias destinadas a mantener la pureza en el culto, que eran producto de la creencia en demonios. A todo 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. El primitivo culto de la comunidad y, sobre todo, el de las comunidades políticas, excluía 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. Para la prevención y cura de los males que le afectaban como individuo, sobre todo de la enfermedad, éste 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 palmas». El prestigio de algunos magos, y de los espíritus o dioses en cuyo nombre obraban sus prodigios, les procuró una clientela indiferente de su filiación local o tribal, y esto condujo, bajo cir-

cunstancias favorables, a la formación de «comunidades» independientes de las asociaciones étnicas. Muchos «ministerios», aunque no todos, siguieron este curso. Su promesa era la salvación del individuo, en cuanto individuo, de la enfermedad, la pobreza y todo tipo de necesidad y peligro. Así fue como el mago se transformó en misiagogo: 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. La actividad propia de magos y sacerdotes pasó ahora a ser la de determinar las culpas de las que provenía el sufrimiento, la confesión de los «pecados», que en principio serían 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 suponía 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. Su punto de arranque estuvo con frecuencia en la primitiva mitología de la naturaleza. Los espíritus que gobernaban el ir y venir de la vegetación y el curso de los astros asociados con las estaciones se convirtieron en los representantes favoritos del mito del dios que sufría, moría y resucitaba y que garantizaba también a los hombres en su miseria el retorno de la felicidad immanente o la seguridad de la trascendencia. También se convirtieron en objeto de un fervoroso culto de salvador figuras de las sagas heroicas incorporadas a las tradiciones populares, a las que, como Krishna en la India, se dotaba de mitos de infancia, amor y guerra. Un pueblo políticamente oprimido, como el de los israelitas, aplicó primeramente el nombre de salvador (*moschuwach*) a los liberadores de la postulación política (Gedeón, Jefe) en la tradición de las sagas heroicas, definiendo a su imagen las promesas «mesianicas». Fue en este pueblo, y con tan gran consecuencia sólo

en él, donde, en condiciones muy particulares, el sufrimiento de una *comunidad* nacional, y no el del individuo, se convirtió en objeto de las esperanzas de redención religiosa. La regla ha sido que el salvador tuviera al mismo tiempo carácter individual y universal, de modo que estuviera listo a garantizar la salvación del *individuo* y de *todo* individuo que se dirigiera a él.

La figura del salvador podía ser de muy distinto carácter. En la forma tardía de la religión zoroástrica, con sus numerosas abstracciones, una figura puramente construida asumió en la economía de la salvación el papel de mediador y liberador. También ha sucedido que, a la inversa, una persona histórica, legitimada por sus prodigios y por sus reapariciones visionarias, haya sido elevada a la categoría de salvador. Lo determinante para que se realizara una u otra de posibilidades tan distintas fueron factores puramente históricos.

Pero casi siempre, las esperanzas de salvación dieron lugar a algún tipo de teodicea del sufrimiento.

En un primer momento, ciertamente, las promesas de las religiones de redención no se vincularon con requisitos éticos, sino rituales, como, por ejemplo, las ventajosas immanentes y trascendentes de los misterios eleusinos se vincularon a la pureza ritual y a la asistencia a sus misterios. Pero el papel cada vez más relevante que, al aumentar la importancia del derecho, jugaron los dioses particulares protectores del procedimiento jurídico, atribuyó a éstos la tarea de proteger el orden tradicional, castigando lo injusto y premiando lo justo. Allí donde una profecía influía decisivamente en la evolución religiosa, no podía ocurrir sino que se atribuyeran las desgracias de todo tipo a los «pecados», pero no en cuanto transgresiones mágicas, sino sobre todo en cuanto falta de fe en el profeta y en sus mandamientos. Por lo general, el profeta mismo no era en absoluto descendiente o representante de las clases oprimidas. Veremos que es más bien lo contrario lo que constituye casi una regla. Tampoco el contenido de su doctrina solía proceder predominantemente del círculo de representaciones de estas clases. Pero, en todo caso, no eran por regla general los dichos, profetas o poderosos los que necesitaban de un redentor y de sus profetas, sino los oprimidos o, al menos, los amenazados por la desgracia. De ahí que una religiosidad de salvador *proféticamente* anunciada pudiera en la gran mayoría de los casos encontrar asiento permanente entre las clases socialmente menos favorecidas, sustituyendo totalmente a la magia o constituyendo su complemento racional. Y cuando las promesas del profeta o del salvador mismo

no satisfacían suficientemente las necesidades de los socialmente desfavorecidos se desarrollaba entre ellos, con gran regularidad, una segunda religiosidad de salvación de las masas, por debajo de la doctrina oficial. En el mito del salvador se encuentra prefigurada de forma embrionaria una concepción racional del mundo sobre la que, en consecuencia, recae regularmente la tarea de crear una teodicea racional de la desgracia. Pero, al mismo tiempo, originó muchas veces al sufrimiento como tal un valor positivo que, originariamente, le era totalmente extraño.

El sufrimiento voluntario, infligido mediante la automortificación, había cambiado ya de sentido con el desarrollo de las divinidades éticas, que castigan y recompensan. Primitivamente la automortificación, como fuente de estados carismáticos, servía para aumentar el poder de las fórmulas mágicas sobre los espíritus; las oraciones y las prescripciones críticas de abstinencia mantuvieron este carácter aun después de que las fórmulas mágicas de coerción sobre los espíritus se transformaran en súplicas dirigidas a un dios. A esto se añadió la mortificación expiatoria en cuanto medio de aplacar por el arrepentimiento la cólera de los dioses y evitar mediante el propio castigo los castigos merecidos. También las numerosas abstinencias que acompañaban el luto (con particular claridad en China), en un principio orientadas a la prevención de la envidia y la cólera del difunto, se transfirieron sin dificultad a las relaciones con los dioses correspondientes, haciendo aparecer la automortificación y, finalmente, incluso el mero hecho de la desgracia involuntaria como más agradable a los dioses que el disfrute despreocupado de los bienes de la tierra, que hacía a los gozadores más inaccesibles a la influencia del profeta o sacerdote.

En determinadas circunstancias, el poder de estos factores singulares experimentó gran incremento debido a la necesidad, de urgencia paralela a la creciente racionalidad del concepto del mundo, de un «sentido» ético de la distribución de los bienes entre los hombres. Al aumentar la racionalidad del punto de vista ético-religioso e irse eliminando las primitivas ideas mágicas, la teodicea tropezó en este tema con dificultades crecientes. La desgracia individual «inmerecida» era demasiado frecuente. No solamente desde el punto de vista de una «moral de esclavos», sino también según las propias pautas del estrato dominante, era demasiada la frecuencia con que no les iba mejor a los mejores, sino a los «peores». Como explicaciones del sufrimiento y de la injusticia aparecieron los pecados cometidos por el individuo en una vida anterior (mitigación de las almas), o la culpa de los antepasados, que se paga

hasta la tercera y la cuarta generación, o, en un sentido más de principio, la podredumbre de todo lo creado en cuanto tal; como promesas de compensación se ofrecieron las esperanzas en una vida futura mejor, ya en este mundo para el individuo (migración de las almas) o para sus sucesores (reino mesiánico), ya en el más allá (paraíso). De modo semejante, la idea metafísica de Dios y del Mundo producida por la inerradicable necesidad de una teodicea sólo permitía la creación de pecos (en total, según veremos, tres) sistemas de pensamiento que dieran respuestas racionalmente satisfactorias a la pregunta del fundamento de la incongruencia entre el destino y el mérito: la doctrina india del *Karma*, el dualismo zoroástrico y el decreto de predestinación del *Deus Absconditus*. Sin embargo, estas soluciones, racionalmente las más acabadas, aparecen en forma pura sólo de modo totalmente excepcional.

La necesidad racional de una teodicea del sufrimiento, incluida la muerte, ha tenido consecuencias extraordinariamente poderosas. Ha configurado abiertamente importantes rasgos de religiones como el hinduismo, el zoroastrismo, el judaísmo, y, en cierta medida, el cristianismo paulino y el posterior. Todavía en 1906, sólo una minoría de un número considerable de proletarios contestó a la pregunta por el motivo de su falta de fe religiosa aduciendo conclusiones derivadas de las teorías de las modernas ciencias naturales; la mayoría se refirió a la injusticia del orden de este mundo, con toda seguridad creyendo en la compensación revolucionaria immanente.

La teodicea del sufrimiento pudo tener un matiz de resentimiento. Pero la necesidad de una reparación de la insuficiencia del destino en este mundo, no solamente no tomó siempre este matiz como rasgo fundamental y decisivo, sino que no lo adoptó ni una vez de modo regular. Es innegable la enorme cercanía a la necesidad de venganza de la creencia de que a los injustos les va bien en este mundo precisamente porque les está reservado el infierno en el otro, mientras que a los piadosos les está reservada la felicidad eterna, teniendo por ello éstos que pagar en este mundo por los pecados que ocasionalmente cometen. Pero no es difícil convenirse de que incluso esta idea, que aparece de cuando en cuando, no está condicionada en absoluto por el resentimiento, y de que, sobre todo, en modo alguno es siempre el producto de estratos socialmente oprimidos. Como veremos, han existido pocas religiones determinadas en sus rasgos esenciales por el resentimiento, y sólo una que sea un ejemplo completamente característico. Lo único cierto en todo caso es que el resentimiento podía ganar en

cualequier parte (a menudo lo hizo) importancia como un factor más, al lado de otros, en el racionalismo, religiosamente determinado, de las clases socialmente desfavorecidas. Y que, incluso en este caso, su importancia ha sido muy distinta, y a menudo despreciable, según la naturaleza de las promesas de cada religión. Sería de todo punto incorrecto, por consiguiente, pretender derivar la «ascetis» de modo general de estas fuentes. La desconfianza hacia la riqueza y el poder que aparecen de forma regular en las religiones de salvación propiamente dichas tuvo ante todo su fundamento natural en la experiencia de los salvadores, profetas y sacerdotes de que los estratos favorecidos y «hartos» en este mundo solían sentir en grado muy pequeño la necesidad de una salvación, cualquiera que fuera el carácter de ésta, y eran por esto menos «piadosos» en el sentido de sus religiones, mientras que la ética religiosa racional encontraba terreno abonado precisamente en la situación espiritual de las capas socialmente desfavorecidas. Los estratos que se encuentran en posesión segura del poder y el honor sociales suelen construir su legitimación estamental sobre una cualidad especial que les es inherente, la mayor parte de las veces la de la sangre; su *ser*, real o supuesto, es aquello de que se alimenta el sentimiento de su dignidad. En cambio, los estratos socialmente oprimidos, o cuya valoración estamental es negativa, o al menos no positiva, alimentan el sentimiento de su dignidad, normalmente, en la fe en una «misión» particular a ellos confiada. Su *deber* o su *realización* funcional, es lo que garantiza o constituye para ellos su propio valor, que, de este modo, se retrotrae a un más allá de ellos mismos, a una «tarea» impuesta a ellos por Dios. Este solo estado de cosas constituye de por sí una fuente del poder de atracción de las profecías éticas entre los socialmente desfavorecidos, sin necesidad de que el resentimiento actúe como palanca. Es perfectamente suficiente el interés racional en la compensación material e ideal por sí misma. No cabe duda alguna de que, además, la propaganda de los profetas y los sacerdotes, intencionadamente o no, ha puesto a su servicio el resentimiento de las masas; pero esto no es en absoluto un fenómeno universal. En primer lugar, porque este poder esencialmente negativo no fue jamás, por lo que sabemos, la fuente de aquellas concepciones esencialmente metafísicas que presian su carácter propio a todas las religiones de salvación. Y, en segundo lugar, porque la específica promesa de una religión nunca fue, hablando en general, ni necesaria ni siquiera predominantemente un mero portavoz de un interés de clase, fuera de tipo externo o de tipo interior. Abandonadas a sí mismas, las masas no

se desprendieron, como veremos, del sólido primitivismo de la magia más que cuando una profección las introdujo, con determinadas promesas, en un movimiento religioso de carácter ético. Por lo demás, lo específico de los grandes sistemas ético-religiosos ha estado determinado en mucha mayor medida por condiciones sociales individuales que por la mera oposición entre estratos dominantes y dominados.

Con el fin de ahorrarnos repeticiones, adelantaremos todavía aquí algunos comentarios sobre estas relaciones. Para el investigador empírico, los bienes de salvación, tan distintos entre sí, que las religiones prometían y ofrecían no son en absoluto, y ni siquiera preferentemente, algo que haya que entender como «trascendente». Y no ya porque no toda religión, y tampoco toda religión universal, conociera un más allá como lugar de determinadas promesas. Con la excepción sólo parcial del cristianismo y de otras pocas confesiones específicamente ascéticas, los bienes de salvación de todas las religiones, primitivas y cultivadas, proféticas y no proféticas, fueron más bien sólidamente immanentes; salud, longevidad, riqueza, eran las promesas de la religión china, védica, zoroástrica, del antiguo judaísmo y del islamismo, exactamente del mismo modo que lo fueron las de las religiones fenicia, egipcia, babilonia y germánica antigua, y como lo son las promesas del hinduismo y del budismo para los laicos piadosos. Sólo los virtuosos de la religión, el asceta, el monje, el sufi, el deriche, perseguían un bien de salvación «extramundano», en comparación con los más consistentes bienes intramundanos. Y ni siquiera este bien de salvación extramundano era en modo alguno sólo trascendente. Ni siquiera allí donde se creía a sí mismo tal. Psicológicamente considerado, era más bien el hábito presente, immanente, lo que tenía una importancia primaria para el que buscaba la salvación. Entre los bienes de la religiosidad ascética puritana, la certitudo salutis, el estado de gracia inamisible en el sentimiento de la «comprobación» era el único bien de salvación psicológicamente aprehensible. El sentimiento acósmico de amor del monje budista seguro de su entrada en el nirvana; el bhakti (amor amoroso por la posesión de Dios) o el éxtasis apático del hindú piadoso; el éxtasis orgiástico del Chyist en el Radiente y el deriche danzante, el poseer y el ser poseído por Dios, el amor a María y al Salvador, el culto jesuita al corazón de Jesús, la meditación quietista, la ternura pietista por el niño Jesús y el «agua de su herida», las orgías sexuales y semisexuales del amor a Krishna, las refinadas cenas rituales de los Vallabha-chaitis, el onanismo ritual gnóstico, las diversas formas de unio

mística y de inmersión contemplativa en el Todo, todos estos estados, indudablemente, se buscaban principalmente en virtud de los sentimientos que en sí mismos susurraban inmediatamente en el creyente. En este sentido, son perfectamente idénticos al delirio alcohólico religioso producido en el culto de Dionisos o en el Soma, a las orgías carnales del totemismo, a los banquetes cambales, al antiguo uso religioso del hachís, el opio y la nicotina, y a todas las especies de embriaguez mágica en general. Si se las tenía como específicamente sagradas y divinas era por su no cotidianeidad psíquica y por el valor intrínseco de los respectivos estados. Aun cuando fueran las religiones racionalizadas las que primeramente introdujeron una significación metafísica en aquellas acciones específicamente religiosas, además de la apropiación inmediata del bien de salvación, sublimando así la orgía en «sacramento», esto no significa que ni siquiera la orgía más primitiva careciera completamente de sentido. Ocurría que este sentido era de carácter puramente mágico-anímista y gareña, o la tenía sólo de modo muy incipiente, de referencia a una pragmática de salvación universal y cósmica, propia de todo racionalismo religioso. Pero aún entonces, sin embargo, era natural que el bien de salvación continuara teniendo para el pío, primariamente y ante todo, el carácter de algo psicológicamente presente. Es decir, el bien de salvación consistía ante todo en un estado, en un hábito emocional despertado de modo inmediato por el acto específicamente religioso (o mágico), por la ascesis metódica o la contemplación.

Por su propio sentido, y por su propio carácter externo, este estado sólo podía tener, en cuanto hábito extraordinario, un carácter transitorio. Así fue al principio en todas partes. La única separación entre los estados «religiosos» y los «profanos» es la del carácter extraordinario de los primeros. Pero también es posible aspirar a un estado especial logrado por medios religiosos como si se tratara de un «estado de salvación» permanente en sus consecuencias, que abarcara al nombre entero y a su destino. La transición fue fluida. De las dos concepciones más altas de las doctrinas de salvación religiosamente sublimadas, el «renacimiento» y la «redención», el renacimiento era una noción mágica antiquísima. Significaba la adquisición de un alma nueva mediante el acto orgiástico o mediante la ascesis planificada. Se la adquiriría pasajeramente en el éxtasis, pero también podía buscársela como hábito permanente, y alcanzársela por los medios de la ascesis mágica. El joven que quería entrar como héroe en la comunidad de los guerreros, o que quería participar en las danzas y orgías mágicas como miembro de la co-

munidad de culto, o que quería tener comunidad con los dioses en el banquete ritual, tenía que tener un alma nueva. De ahí que sean antiguísimas las ascesis de los héroes y los magos, la iniciación de los jóvenes y los usos del renacimiento sacramental en los tránsitos importantes de la vida privada y comunitaria. Lo diferente, además de los medios empleados, eran sobre todo los objetivos de estas acciones, la respuesta a la pregunta de «a qué» se había de renacer.

Los diversos estados religiosos o mágicos que han impreso psicológicamente su sello sobre una religión pueden sistematizarse desde los más variados puntos de vista. No es éste el lugar de emprender un intento semejante. Lo que aquí nos interesa, conectando con lo dicho más arriba, es indicar, de un modo totalmente general, que el tipo de estado immanente de bienaventuranza o renacimiento a que una religión aspira como bien supremo tiene que ser necesariamente distinto, evidentemente, según el carácter del estrato que constituya el sujeto más importante de la religiosidad en cuestión. Las clases de caballeros bellicosos, los campesinos, los negociantes, los intelectuales literariamente educados, muestran en este aspecto, como es natural, tendencias diferentes, que por sí solas, como se mostrará, están bien lejos de determinar unívocamente el carácter psicológico de la religión, pero que, sin embargo, han influido en él de modo perdurable. Por cierto, que la contraposición entre los dos primeros estratos y los dos últimos se revela como extraordinariamente importante. Pues de los dos últimos, los intelectuales y los negociantes (comerciantes, artesanos) fueron (los unos siempre, los otros a veces) sujetos de un racionalismo, más teórico en el primer caso, más práctico en el segundo, configurado de los modos más diversos, pero que solía tener un influjo importante sobre la actitud religiosa. De la mayor importancia ha sido, ante todo, el carácter propio de las *capas intelectuales*. En nuestros días es totalmente indiferente para el desarrollo religioso el que nuestros modernos intelectuales sientan la necesidad de gozar también como «vivencia» de un estado «religioso», al lado de todo tipo de sensaciones, en cierto modo para equipar su interior con un mobiliario de esilo de antigüedad garantizada: nunca todavía, ha surgido una renovación religiosa de una fuente tal; en cambio, la peculiaridad de las capas intelectuales fue en el pasado de enorme importancia para las religiones. Su obra consistió principalmente en sublimar la posesión de la salvación religiosa en fe en la «redención». La idea de redención es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la des-

gracia, 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 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 guardadagias, los rales 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 huera y —no olvidarlo— 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 la divinidad oculta. O de las barreras de la finitud, manifestadas 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.

La moderna forma de racionalización, al tiempo teórica y prácti-

ca, intelectual y teleológica, de la imagen del mundo y de la conducta en la vida ha tenido la consecuencia universal de 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 ello, con tanta mayor intensidad cuanto más progresaba este tipo particular de racionalización. Por múltiples motivos. Por un lado, las cuentas del racionalismo consecuente no salen siempre completamente exactas. Parece haberles ocurrido a las imágenes reónicas del mundo, y todavía más a las racionalizaciones prácticas de la vida, lo que aconteció a la música con la coma pitagórica, que al resistirse a la total racionalización del fisicalismo tonal ha hecho que los grandes sistemas musicales de todos los pueblos y épocas se distinguan primariamente unos de otros por el modo como consiguen o bien disimular esta ineludible irracionalidad, o bien evirla o bien, a la inversa, ponerla al servicio de la riqueza de las tonalidades. También cada uno de los grandes tipos de conducción racional y metódica de la vida se caracterizan ante todo por aquellos presupuestos irracionales que han incorporado en sí, considerándolos como simplemente dados. Cuáles sean estos presupuestos es, precisamente, lo que al menos en medida muy fuerte se ha visto histórica y socialmente determinado, por la específica *situación de intereses* exterior e interior, social y psicológicamente condicionada, de aquellos estratos que eran los representantes de la respectiva metodización de la vida en la época decisiva de su configuración.

Además, los elementos irracionales en la racionalización de lo real constituyeron el lugar en que se vio forzada a refugiarse la irreprimible necesidad del intelectualismo de poseer valores sobre-naturales, y esto en tanta mayor medida cuanto más desprovisto de ellos se le aparecía el mundo. La uniformidad de la imagen primitiva del mundo, en la que todo lo concreto era magia, mostró luego una tendencia a la escisión en un conocimiento y un dominio racionales de la naturaleza, de un lado, y, del otro lado, en vivencias místicas, cuyos contenidos inefables subsisten junto al mecanismo de un mundo sin Dioses como el único más allá todavía posible, en realidad como el reino inaprehensible y transmundo de la posesión individual y piadosa de la salvación. Allí donde estas consecuencias se han llevado hasta el extremo, el individuo sólo puede buscar su salvación en solitario. Con el progreso del racionalismo intelectualista, este fenómeno aparece, de una forma u otra, en todos los lugares donde los hombres emprendieron la racionalización de la imagen del mundo como un cosmos domina-

do por reglas impersonales. Pero donde más fuerza ha tenido, como es natural, ha sido en las religiones y éticas religiosas en las que tuvieron un peso particularmente fuerte estratos de intelectuales distinguidos entregados a la concepción puramente *intelectual* del mundo y de su «sentido», como son las religiones universales asiáticas, y ante todo las indias. Para todas ellas, es la contemplación, la entrada en la profunda y bienaventurada paz e inmovilidad del ser supremo que la contemplación ofrece, el bien religioso supremo y último accesible al hombre, y todos los demás estados religiosos, a lo sumo, un sucedáneo relativamente valioso. Como vemos de continuo, esto tuvo importantes consecuencias para la relación entre la religión y la vida, y en particular la economía. Estas consecuencias se derivaron del carácter general de las vivencias «místicas» (en este sentido contemplativo) y de las condiciones psicológicas previas a la aspiración a ellas.

Completamente distinto fue lo que ocurrió cuando las capas sociales determinantes del desarrollo de una religión fueron estratos de vida activa, héroes caballerescos de la guerra, funcionarios políticos, clases económicamente activas o, por último, cuando la religión estuvo dominada por una hierocracia organizada.

El racionalismo de la *hierocracia*, surgido de su ocupación profesional con el culto y el mito, o, en grado todavía mayor, con el cuidado de las almas, es decir, con la confesión y el consejo a los pecadores, intentó en todas partes monopolizar para sí la administración del bien de salvación religiosa y regular su otorgamiento dándole la forma de «gracia sacramental» o «gracia institucional», administrable ritualmente sólo por ella y, por tanto, fuera del alcance del individuo. Como era de esperar, desde sus intereses de poder les resultaba altamente sospechosa la búsqueda aislada de la salvación por individuos o comunidades libres mediante la contemplación, la ascesis o la orgiástica, por lo que tenían que reglamentarla ritualmente y ante todo controlarla hierocráticamente.

Por su parte, todo funcionario *político* ha desconfiado de cualquier forma de búsqueda individual de la salvación y de la formación libre de comunidades para ser fuentes de emancipación respecto de la domesticación ejercida por el aparato estatal; ha desconfiado asimismo de la competencia de las instituciones sacerdotales de gracia, pero, sobre todo, ha despreciado en último término la aspiración hacia estos bienes poco prácticos, que están más allá de los objetivos utilitarios de este mundo. Para todo funcionario, los deberes religiosos no han sido en último término

sino deberes oficiales o sociales de los funcionarios del estado y de los estamentos: el ritual coincide con el reglamento, y, por consiguiente, toda religiosidad toma un carácter ritualista allí donde la determina una burocracia.

También un estrato de guerreros *caballerescos* ha solido inclinarse en sus intereses hacia este mundo, y ser ajeno a toda «mistica». Pero, como todos los héroes, ha carecido por regla general tanto de la necesidad como de la capacidad de dominar racionalmente la realidad; la irracionalidad del «destino», y en ciertas circunstancias la idea de un «sino» (como la «moira» homérica), concebido a un modo vagamente determinista, ha subsistido tras y sobre los dioses y demonios, concebidos como héroes fuertes y apasionados, que otorgaban ayuda y enemistad, fama y botín o muerte, a los héroes humanos.

A los *campesinos*, cuya entera existencia económica ha estado tan específicamente ligada a la naturaleza y ha sido tan dependiente de los poderes elementales, les ha sido tan afín la magia, el hechizo coactivo contra los espíritus que dominaban sobre y en las fuerzas naturales o la simple compra de la benevolencia divina, que sólo poderosas transformaciones de la orientación de la vida, venidas de otros estratos, o de poderosos profetas legitimados como hechiceros por el poder de sus prodigios han conseguido arrancarlos de su aferramiento a esta forma de religiosidad primitiva y universal. El lugar de la «mística» entre los intelectuales lo ocupan entre ellos estados de «posesión» orgiástica y extática, producidos por alucinógenos tóxicos, o por la danza, todos ellos extraños al sentimiento estamental de la caballería por carentes de dignidad.

Están, por último, los estratos «burgueses» en el sentido de la Europa Occidental, y lo que corresponde a ellos en otros lugares: artesanos, comerciantes, empresarios de industria doméstica y sus derivados en el moderno Occidente han sido (y esto es especialmente importante para nosotros) el estrato aparentemente más po-
hivalente por las posibilidades de su actitud religiosa. Precisamente en estos estratos enraizaron con fuerza particular, mayor que en los otros, la gracia sacramental institucional de la iglesia romana en las ciudades medievales — sostenes de los papas —, la gracia sacramental mistagógica en las antiguas ciudades y en la India, la religiosidad orgiástica de los sufíes y la contemplativa de los deviches en el Oriente Próximo, la magia taoísta, la contemplación budista y la apropiación ritualista de la gracia bajo la dirección espiritual de mistagogos en Asia, todas las formas de amor al salva-

dor y de fe en el redentor, desde el culto a Krishna hasta el de Cristo, en el mundo entero, el ritualismo racional de la ley judía y la predicación de las sinagogas, desprovista de toda magia, las sectas pneumáticas antiguas y las sectas ascéticas de la Alta Edad Media, la gracia predestinacionista y el renacimiento ético de los puritanos y metodistas y toda suerte de búsqueda de la salvación individual. Por supuesto, la religiosidad de todos los demás estratos ha estado lejos de limitarse unívocamente al carácter que antes le hemos atribuido como particularmente afín a ellos. Pero el «estrato burgués» parece, a primera vista, haber sido mucho más multilateral en este aspecto que los demás. Con todo, también pueden destacarse en él afinidades electivas con determinados tipos de religiosidad. Común a todos estos tipos ha sido la tendencia a la racionalidad *práctica* del estilo de vida, condicionada por el mayor alejamiento de la dependencia económica de la naturaleza. Su existencia entera reposa sobre la dominación y el cálculo técnico o económico de la naturaleza y de los hombres, por primitivos que sean sus medios. También entre ellos puede la técnica de vivir heredada estereotiparse en el tradicionalismo, como continuamente ha ocurrido por todas partes. Pero siempre subsistió entre ellos, aunque fuera en grados muy distintos, la *posibilidad* de que surgiera una reglamentación *ética* racional de la vida, en conexión con la tendencia al racionalismo técnico y económico. No logró imponerse en todas partes a la tradición, estereotipada mágicamente la mayor parte de las veces. Las profecías que le podían proporcionar cimiento religioso para ello podían pertenecer a uno de los dos tipos fundamentales de los que tendremos ocasión de hablar con frecuencia: la profecía «ejemplar» mostraba con el ejemplo la vida que conducía a la salvación, regularmente una vida contemplativa y apático-extática; la profecía «emisaria» planteaba al mundo, en nombre de un dios, *exigencias* de carácter desde luego ético, y, a menudo, ascético. Este último tipo, que empuja a la acción dentro de este mundo, encontró comprensiblemente un suelo específicamente favorable precisamente aquí, y tanto más cuanto mayor era el peso social de los estratos burgueses y su alejamiento de la vinculación con los tabúes y de la división en linajes y castas. La ascesis activa podía convertirse así en el *habitus* religioso preferido; no la posesión de Dios, no la entrega piadosa a su contemplación, que era lo que aparecía como bien supremo en las religiones influidas por estratos de intelectuales prominentes, sino la acción querida por Dios, con el sentimiento de ser «herramientas» divinas, que se impulsó repetidamente en Occidente frente a la

mística contemplativa, también aquí bien conocida, y el éxtasis orgiástico o apático. No es que este ascetismo activo se limitara a estos estatos. Tampoco aquí existió en modo alguno una determinación social tan unívoca. También la profecía de Zaratustra, que se dirige a la nobleza y a los campesinos, y la profecía islámica, dirigida a guerreros, tenían este carácter activo, al igual que la profecía y la predicación israelita y vetero-cristiana, en contraposición con la propaganda budista, taoísta, neopitagórica, gnóstica o suíta. No obstante, como veremos, determinadas consecuencias específicas de la profecía emisaria se sacaron precisamente sobre suelo «burgués».

Pues bien, la profecía emisaria, en la que los píos se sienten no como depósitos de lo divino sino como instrumentos de la divinidad, tiene una profunda afinidad electiva con una determinada concepción de Dios: la concepción de un Dios creador, supramundano, personal, colérico, misericorde, amable, exigente y justiciero, en contraposición con el Ser Supremo de la profecía ejemplar, que aunque no sin excepción, al menos normalmente, es impersonal, al ser sólo accesible por vía contemplativa, como estado. La primera concepción ha dominado la religiosidad iraní y la del Oriente Próximo, así como la occidental derivada de ellas; la segunda, la religiosidad india y la china.

Estas diferencias no existieron desde el principio. Más bien, al contrario, puede verse que no se consolidaron sino tras un proceso de profunda sublimación de las concepciones primitivas de los espíritus animistas y los dioses heroicos, muy semejantes en todas partes. Con seguridad, tuvo gran influencia la recién mencionada conexión con los estados religiosos valorados y deseados como bienes de salvación. En efecto, la interpretación de estos estados se fue dirigiendo hacia concepciones diferentes de la divinidad, según que los estados de salvación más deseados fueran la vivencia mística contemplativa, el éxtasis apático, la posesión orgiástica de Dios o inspiraciones visionarias y «tareas». El punto de vista hoy más extendido y, naturalmente, ampliamente justificado, es que los contenidos sentimentales son lo único primario, y que el pensamiento, las ideas, son sólo sus configuraciones secundarias; según esto, pudiera cederse a la inclinación de considerar primario en la relación causal a lo «psicológico» frente a lo «racional», siendo lo primero lo definitorio y esto segundo sólo una interpretación de aquello. Sin embargo, los hechos muestran que esto sería ir demasiado lejos. La evolución, tan importante, hacia una concepción supramundana, trascendente o immanente, de la divinidad estuvo

determinada también por toda una serie de motivos puramente históricos; y ella, por su parte, no ha influido sino hasta mucho más tarde sobre la forma en que se han configurado las vivencias de salvación. Esto es cierto, sobre todo, como veremos repetidamente, del Dios trascendente. Cuando el mismo maestro Eckhart pone en ocasiones expresamente a «Marta» sobre «María», lo hace, en último término, porque le resultaba inconsumable la experiencia panenteísta de Dios propia de la mística sin abandonar completamente todos los elementos decisivos de la fe occidental en Dios y en la creación. Los elementos racionales de una religión, su «doctrina» (así, la doctrina india del Karma, la fe calvinista en la predestinación, la luterana justificación por la fe, la doctrina católica de los sacramentos) tienen también sus propias leyes, y la pragmática religiosa racional de la salvación que se deriva del tipo de «imagen del mundo» y de Dios ha tenido, en determinadas circunstancias, consecuencias importantes para la configuración del estilo práctico de vida.

Si, como presuponen los anteriores comentarios, el tipo de bienes de salvación a que se aspira ha estado fuertemente influido por la específica situación de intereses externos y por el estilo de vida, adecuado a ellos, de las clases dominantes, así como por la estratificación social misma, también, a la inversa, la dirección de todo el estilo de vida, allí donde éste fue racionalizado con arreglo a un plan, ha estado determinado profundísimamente por los valores últimos hacia los que esta racionalización se orientaba. No siempre y mucho menos de modo exclusivo, pero sí por regla general y a menudo de modo completamente decisivo, estos valores últimos eran valoraciones y actitudes *religiosamente* condicionadas allí donde ha habido una racionalización *ética* y dentro de los límites de su influencia.

De suma importancia para la naturaleza de estas conexiones recíprocas entre situación de intereses exterior e interior, ha sido que los bienes de salvación «supremos» prometidos por una religión y hasta ahora mencionados no eran también los más universales. La entrada en el nirvana, la unión contemplativa con la divinidad, la posesión divina orgiástica o ascéticamente ganada no eran en absoluto accesibles a todo el mundo. Ni siquiera en la forma atenuada en la que la trasposición a un estado de sueño o embriaguez religiosos podía convertirse en un culto popular universal formaban parte estos estados de la vida cotidiana. Desde el comienzo de toda la historia de las religiones nos encontramos con el importante hecho empírico de la *desigualdad* de las *cualificaciones* reli-

giosos de los hombres, tal y como aparece dogmatizada con el racionalismo más crudo en el «particularismo de la gracia» de la doctrina calvinista de la predestinación. Los bienes de salvación religiosamente más valorados (las capacidades éxticas y visionarias de los chamanes, hechiceros, ascetas y pneumáticos de todo tipo) no eran alcanzables por cualquiera; su posesión era un «*carisma*», que podía despertarse en algunos, pero no en todos. De ahí se derivó la tendencia de toda religiosidad intensiva a una especie de organización *estamental* según las diferencias en la cualificación carismática. La religiosidad «heroica» o «virtuosa»² se ha opuesto a la religiosidad de «masas»; naturalmente, las masas no coinciden aquí con los situados en los rangos inferiores de la escala social profana, sino con los «faltos de oído religiosos». En este sentido, han sido representantes estamentales de una religiosidad de virtuosos las ligas de hechiceros y danzarines sagrados, el estamento religioso de los *stramana* indios, los «ascetas» del Antiguo Testamento, reconocidos expresamente como un «estamento» particular en la comunidad, los «pneumáticos» paulinos y sobre todo gnósticos, la «ecclesioia» pietista, todas las auténticas «sectas», es decir, en términos sociológicos, asociaciones que sólo aceptaban como miembros a los *cualificados* religiosamente y, por último, todas las comunidades de monjes de la tierra. Ahora bien, toda religiosidad de virtuosos encuentra el principal oponente a su desarrollo autónomo en el poder hierocrático oficial de una «iglesia», es decir, de una comunidad institucionalmente organizada con funcionarios y administradora de la gracia. Pues como portadora de la gracia institucional, la hierocracia intenta organizar la religiosidad de masas y colocar sus propios bienes de salvación, oficialmente monopolizados y mediados, en lugar de la cualificación religiosa propia y estamental de los virtuosos. Y por su propia naturaleza, es decir, por la situación de intereses de sus ministros, tiene que ser «democrática» en este sentido de accesibilidad universal a los bienes de salvación; es decir, ha de ser partidaria del universalismo de la gracia y de la idoneidad ética de todos aquellos que se someten a su poder institucional. Sociológicamente, el proceso presenta un perfecto paralelo con la lucha, en el terreno político, de la burocracia contra los privilegios políticos de la aristocracia estamental. También toda burocracia política plenamente desarrollada tiene una orientación «democrática» con la misma necesidad y del mismo sentido que la hierocracia, a saber, el de la nivelación y el de la lucha contra los privilegios estamentales como competidores por el poder. Los más variados compromisos han surgido como resultado de esta lucha, no siempre oficial, pero siempre latente, de la religiosidad de los ulemas contra la de los *devriches*, de los obispos del antiguo cristianismo contra los pneumáticos, los sectarios heroístas y el poder de llaves del carisma ascético, del predicador oficial luterano y de la iglesia de los sacerdotes anglicanos contra el ascetismo en general, de la iglesia estatal rusa contra las sectas, de la gestión oficial confuciana del culto contra cualquier búsqueda de salvación budista, taoísta, o sectaria. Ahora bien, lo decisivo, en primerísima línea, para la especificidad de la influencia religiosa sobre la cotidianidad, ha sido, naturalmente, el tipo de concesiones a las posibilidades de la religiosidad cotidiana al que la intransigencia de la virtud se vio forzada para obtener y mantener en torno a sí, ideal y materialmente, la clientela de las masas. Cuando se dejó a las masas mantenerse en la tradición mágica, como ocurrió en casi todas las religiones orientales, su influencia fue infinitamente más pequeña que cuando, con todas las mutilaciones que se quiera de las exigencias ideales, se emprendió una racionalización ética de la cotidianidad y se la llevó a cabo, bien en general, bien sólo para las masas. Pero además de esta relación entre la religiosidad de los virtuosos y la de las masas que se implantó finalmente como resultado de esta lucha, también la misma especificidad de la religiosidad concreta de los virtuosos ha tenido importancia decisiva para el desarrollo del estilo de vida de las masas, y, en consecuencia, para la ética económica de la religión respectiva. Pues no sólo era ésta la religiosidad práctica propiamente «ejemplar», sino que el estilo de vida que prescribía a los virtuosos determinaba la magnitud de las posibilidades de crear una ética cotidiana racional.

La relación de la religiosidad virtuosa con la *cotidianidad*, lugar de la economía, ha dependido, en especial, de la particularidad del *bien de salvación* a que aquella aspirara. Cuando los bienes de salvación y los medios de redención de la religiosidad virtuosa tuvieron carácter contemplativo u orgiástico-éxtico, ningún puente los unía al obrar cotidiano en el interior del mundo. Entonces, no sólo era la economía, como toda acción mundana, algo religiosamente inferior, sino que, además, tampoco indirectamente era posible derivar hacia ella los motivos psicológi-

² En estos contextos, debe despojarse el concepto de «virtuosidad» de todos los matices valorativos que hoy en día connota. A consecuencia de esta carga valorativa preferiría la expresión «religiosidad heroica» si no fuera altamente inadecuada para muchos fenómenos que corresponden aquí.

cos subyacentes al *habitus* apreciado como bien supremo. Al contrario, la religiosidad contemplativa y extática ha sido, en su más profunda esencia, específicamente enemiga de lo económico. La vivencia mística, orgiástica, extrática, es, en efecto, lo específicamente extracotidiano, lo que conduce fuera de la vida cotidiana y de toda actuación racional teleológica, y es *por esto*, precisamente, por lo que se la considera «sagrada». De ahí que en las religiones de esta orientación un profundo abismo haya separado el estilo de vida de los «laicos» del de la comunidad de los virtuosos. El dominio del estamento de los virtuosos en el interior de la comunidad religiosa se precipitaba con facilidad en este caso por los derrotos de una antropología mágica: la plegaria se dirigía directamente al virtuoso, o bien los laicos compraban su bendición y sus fuerzas mágicas como medios para la consecución de su salvación mundana o religiosa. Como el campesino para el señor, el laico no era, en último término, para el *bhikkhu* budista o jainita sino una meta fuente de tributos, que hacía posible su dedicación plena a la salvación, sin tener que realizar por sí mismo ningún trabajo mundano, siempre peligroso para aquella. Pese a ello, también el mundo de vida de los laicos podía experimentar una cierta reglamentación ética. Pues el virtuoso era el consejero espiritual natural del laico, su padre confesor y su *directeur de l'âme* y solía tener, por tanto, una poderosa influencia. Pero esta influencia sobre el «falso de oído» religioso podía no ejercerse en absoluto, o sólo en detalles ceremoniales, rituales y convencionales en el sentido de su modo de vida religioso (del virtuoso). Pues las obras de este mundo siguieron careciendo por principio de importancia religiosa, yendo la búsqueda de metas religiosas en la dirección exactamente opuesta. Además, el carisma del «místico» puro le servía únicamente a él, no, como el del genuino hechicero, a los demás.

Completamente diferente ha sido cuando el virtuosismo de los religiosamente cualificados se ha agrupado en una *secta* ascética, que aspiraba a conformar la vida en este mundo según la voluntad de un dios. Por supuesto, para que esto pudiera llegar a ocurrir en su sentido más propio, eran necesarias dos cosas. De una parte, el bien de salvación supremo no había de tener carácter contemplativo, es decir, no debía consistir en la unificación con un ser trascendente, eterno en contaposición al mundo, o en una *unio mystica* concebida de modo orgiástico o apático-extático. Pues ésta se encuentra siempre fuera de la actuación cotidiana, y está más allá del mundo real, aparta de él. De otra parte, la religiosidad

tenía que haberse despojado al máximo del carácter mágico o sacramental de los *medios* de la gracia. Pues también éstos devalúan siempre la acción en el mundo otorgándole una importancia religiosa a lo sumo relativa, y conectan la decisión sobre la salvación al éxito de procesos que *no* pertenecen a la racionalidad cotidiana. Ambas cosas, el desencantamiento del mundo y el desplazamiento de la vía de salvación desde la «huida del mundo» contemplativa a la «transformación del mundo» activa y ascética, se han dado únicamente (al menos si se hace abstracción de algunas pequeñas sectas racionalistas que se encuentran en todo el mundo) en las grandes iglesias y sectas del protestantismo ascético occidental. En ello han colaborado determinados azares de la religiosidad occidental, condicionados por la pura historia. Por un lado, la influencia de su ambiente social, y ante todo del ambiente del estrato decisivo para su desarrollo. Por otro lado, y con fuerza igual, el carácter propio del cristianismo: su Dios trascendente y la singularidad de los medios y vías de salvación lograda históricamente por vez primera por la profecía israelita y por la doctrina de la *Torah*. Todo esto se ha expuesto en parte en los artículos anteriores, y en parte ha de ser expuesto todavía. Cuando el virtuoso de la religión se encuentra en el mundo como «instrumento» de un Dios, separado de todos los medios mágicos de salvación, con la exigencia de «probarse» como llamado a la salvación ante Dios y, lo que en realidad es equivalente, ante sí mismo por la moralidad de sus acciones en el orden del mundo y sólo por ellas, cuanto más se desprecie y se rechace religiosamente el «mundo» en cuanto tal, por su carácter no espiritual y por ser sede del pecado, más se lo afirma psicológicamente como escenario de la actividad, querida por Dios, en la «profesión» mundana. Pues ciertamente, esta ascesis intramundana rechazaba el mundo en el sentido de que despreciaba y abortecía, como enemigos del reino de Dios, los bienes de la dignidad y la belleza, la hermosura del frenesí y el delirio, el poder y el orgullo puramente profanos del héroe. Pero por esto mismo, no propiciaba, como la contemplación, la huida del mundo, sino que al querer racionalizarlo éticamente según el mandato divino se mantuvo vuelta hacia éste en un sentido específicamente más profundo que la *naïve* «afirmación del mundo» del humanismo ingenuo que se encuentran, por ejemplo, en la antigüedad y en el catolicismo laico. Era precisamente en la vida cotidiana donde se probaba la gracia y la elección del religiosamente cualificado. No, desde luego, en la vida cotidiana tal y como era, sino en el obrar cotidiano, metódicamente *racionalizado* al servicio de Dios. La prueba de la salvación

se encuentra en el obrar racional cotidiano elevado a la categoría de profesión. Las sectas de virtuosos de la religión constituyeron en Occidente los fermentos de la racionalización metódica de la conducta, incluida la acción económica, y no, como en las comunidades extáticas, contemplativas, orgiásticas o apáticas de Asia, válvulas de escape para los deseos de huir del sinsentido de la actividad intramundana.

Entre estos polos extremos se han movido, desde luego, las más variadas combinaciones y fenómenos de transición. Pues las religiones, como los hombres, no son libros planificados de antemano. Son formaciones históricas, no estructuras construidas sin contradicción lógica, y ni siquiera psicológica. Con mucha frecuencia han llevado en sí series de motivos que, de haberse seguido consecuentemente cada uno, hubieran tenido que interponerse en el camino del otro, y a veces, oponérsele directamente. En este campo, la «consecuencia» no ha sido la regla, sino la excepción. Tampoco las vías y los bienes de salvación solían ser en sí mismos psicológicamente unívocos. También el monje de la antigua cristiandad, y el cuáquero, portaban, en su búsqueda de Dios, un componente contemplativo muy fuerte; pero el contenido de su religiosidad en su conjunto, sobre todo la creencia en un Dios trascendente y creador y la manera de asegurarse la certeza de la gracia, los remitía siempre a la vía de la acción. Por otro lado, también actuaba el monje budista, sólo que su acción estaba desprovista de toda racionalización *intramundana* consecutiva, pues en definitiva en su búsqueda de salvación aspiraba a sustraerse de la «rueda» de las reencarnaciones. Los sectarios, y otras hermandades de la Edad Media occidental, sujetos de la penetración religiosa de la vida cotidiana, encuentran su contraréplica en las hermandades del Islam, todavía más universalmente desarrolladas; incluso el estrato típico de pequeños burgueses y artesanos era el mismo en ambas; pero el espíritu de sus respectivas religiosidades era muy distinto. Vistas desde fuera, numerosas comunidades religiosas hindúes parecen «sectas» como las occidentales; pero el bien de salvación y el modo como éste se conseguía iban en direcciones radicalmente opuestas.

No vamos a seguir amononando ejemplos, puesto que vamos a considerar una por una las más importantes de las grandes religiones. Ni en este aspecto ni en ningún otro pueden estas ordenarse simplemente en una cadena de tipos, cada uno de los cuales significue frente a otro un nuevo estadio. Son, cada una de ellas, individuos históricos de elevadísima complejidad, y agotan, si se las toma

todas juntas, tan sólo una fracción de las combinaciones posibles que la imaginación puede formar a partir de los numerosísimos factores individuales que hay que tener en cuenta.

Las consideraciones que siguen, por tanto, no constituyen en modo alguno una «tipología» *sistemática* de las religiones. Pero tampoco son desde luego, un trabajo puramente histórico. Sino que la exposición que sigue es «tipológica» en el sentido de que entre las realidades históricas de las éticas religiosas trata sólo de lo que es importante de modo típico para su relación con los grandes contrastes entre las mentalidades *económicas*. Y deja de lado todo lo demás. En absoluto se pretende, por tanto, ofrecer un cuadro completo de las religiones que se exponen. Sino que se destacarán fortísimamente aquellos rasgos que sean propios de cada una de las religiones en *oposición* a las demás, y que *al mismo tiempo* sean importantes para lo que nos interesa. Una exposición que no pretendiera subrayar la importancia de estos rasgos muy a menudo tendría que atenuarlos en comparación con el cuadro que aquí se pinta, tendría que añadir, casi siempre, todavía otros y, en ocasiones, tendría que insistir mucho más de lo que aquí será posible en que, desde luego, toda contraposición cualitativa puede en definitiva concebirse en la realidad como una diferencia puramente cuantitativa en las relaciones en que se mezclan los factores singulares. Pero para nosotros sería sumamente infructuoso insistir continuamente en esta perogrullada. Incluso los rasgos religiosos importantes para la ética económica nos van a interesar esencialmente sólo desde un punto de vista determinado: el tipo de su relación con el racionalismo económico, y, más concretamente, puesto que esto todavía no es unívoco, con el racionalismo económico del tipo que comenzó a dominar el Occidente desde los siglos XVI y XVII como parte de la racionalización burguesa que allí encontró asiento. Éste es el lugar para advertir de nuevo que «racionalismo» puede significar cosas distintas. Sin ir más lejos, la palabra puede hacer pensar en esa especie de racionalización que emprende, por ejemplo, el pensador sistemático con la imagen del mundo, y que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos; o más bien en la racionalización en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados. Se trata de cosas bien distintas, pese a que tengan una última e inseparable comunidad. Incluso dentro de la aprehensión intelectual de lo real pueden distinguirse tipos de éstos, y a ellos se han intentado atribuir las dife-

rencias entre la física inglesa y la física continental. La racionalización del modo de vida de la que aquí nos ocupamos puede adoptar formas extraordinariamente diversas. El confucianismo es un sistema ético tan racionalista y tan sobrio como ningún otro, exceptuando quizá el de J. Benthan. Racionalista en el sentido de que carece de toda metafísica y de casi todo resio de lastre religioso, tanto que se encuentra en el límite extremo de lo que en general puede considerarse como ética «religiosa»; sobrio, en el sentido de que carece de y desprecia todas las escalas de valoración que no sean utilitarias. Y sin embargo, es completamente diferente del racionalismo de Benthan y de todos los demás tipos de racionalismo práctico occidental, pese a las permanentes analogías, reales y aparentes. El ideal supremo del arte del renacimiento era «racional» en el sentido de la fe en la validez de un «canon», y también era racionalista su consideración de la vida —pese a los elementos de mística platónica— en el sentido del rechazo de los condicionamientos tradicionalistas y de la fe en el poder de la *naturalis ratio*. Pero también eran «racionales», los métodos de la *ascesis mortificatoria* o mágica, o la contemplación en sus formas más consecuentes, como en el yoga o en las manipulaciones del budismo tardío con molinos de plegarias. En general todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación fueron «racionales», en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente «válido» y lo empíricamente dado. Este tipo de procesos de racionalización que acabamos de mencionar es el que nos interesará en lo siguiente. No tendría sentido el intento de adelantar aquí su casuística, puesto que precisamente su exposición misma quisiera constituir una aportación a la misma.

Para poder hacerlo, la exposición tiene que tomarse la libertad de ser «antihistórica» en el sentido de que expondrá sistemáticamente la ética de cada una de las religiones con una unidad esencial que nunca tuvieron en el fluir de su desarrollo. Se tienen que dejar de lado un sinnúmero de contradicciones que alentaban en el interior de cada religión, de inicios de evolución y de ramificaciones y, por lo mismo, los rasgos importantes para nosotros se presentarán muchas veces con una mayor consistencia lógica y ausencia de evolución de lo que se encuentra en la realidad. Esta simplificación resultará históricamente «falsa», si se hiciera de modo arbitrario. No es éste, sin embargo, el caso, al menos en

nuestra intención. Pues siempre tendrán 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 religiones³.

Finalmente, antes de entrar en materia, haremos algunas consideraciones previas para la explicación de ciertas particularidades terminológicas de la exposición que aparecerán con frecuencia⁴.

En su pleno desarrollo, las sociedades y comunidades religiosas pertenecen al tipo de las asociaciones de *dominación*: representan asociaciones «hierocráticas», es decir, aquellas en las que el poder de dominación se apoya en el monopolio de la administración o la negación de 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. Nuestras asociaciones actuales, sobre todo las políticas, pertenecen al tipo de dominación «legal». La legitimidad de sus mandatos reposa, para el que posee este poder, en una regla racionalmente articulada, pactada u otorgada, y la legitimación para articular estas reglas reposa de nuevo en una «constitución» racionalmente articulada o interpretada. Se ordena, no en nombre de una autoridad personal, sino en nombre de una norma impersonal, e incluso la promulgación de una orden es también, por su parte, obediencia a una norma, y no libre arbitrio, gracia o privilegio. El funcionario es el sujeto del poder de mando, y nunca lo ejerce por derecho propio, sino que siempre lo ostenta en representación de una «institución» impersonal, de la específica vida en común, determinada normativamente mediante reglas escritas, de hombres determinados o indeterminados, pero determinables por características reguladas. La «competencia», un ámbito materialmente delimitado de posibles objetos de sus órdenes, comprende el campo de su poder legítimo. Frente al «ciudadano» o al «miembro» de la asociación, se encuentra una jerarquía de «superiores», a la que puede dirigir sus quejas en orden jerárquico. Y lo mismo se da en la asociación hierocrática de hoy en día, la iglesia. Los curas o

³ El orden de las que consideramos es geográfico, de este a oeste, sólo por puro azar. En realidad, lo que ha determinado este orden no ha sido la distribución espacial, sino, como quizá podrá advertirse en una consideración más atenta, razones de adecuación de las exposiciones.

⁴ Hay una exposición más detallada en el capítulo «Economía y sociedad» en el *Grundriss der Sozialökonomie*, Tübingen, J. C. B. Mohr.

sacerdotes tienen su determinada competencia, delimitada y establecida mediante reglas. Esto vale incluso para el cabeza supremo de la iglesia: la actual «infalibilidad» es un concepto de competencia, diferente, en su sentido interno, de lo que la precedió, todavía en la época de Inocencio III. La separación entre «la esfera del servicio» (en el caso de la infalibilidad, la definición *ex cathedra*) y la «esfera de lo privado» está tan consumada como entre los funcionarios políticos, o como entre cualesquiera otros. La «separación» jurídica del funcionario de los medios de administración (en forma natural o monetaria) está tan consumada en la esfera de las asociaciones políticas y hierocráticas como la «separación» del trabajador de los medios de producción en la economía capitalista son completamente paralelas.

Por mucho que se encuentren estos fenómenos de manera incipiente en el más remoto pasado, su desarrollo total es algo específicamente moderno.

El pasado ha conocido otros fundamentos de la dominación legítima, cuyos ecos, por lo demás, alcanzan hasta el presente. Al menos terminológicamente, queremos describirlos aquí brevemente.

1. En las consideraciones que siguen, se entenderá mediante la expresión «carisma» una cualidad *extraordinaria* de un hombre, lo mismo si es real, pretendida o supuesta. Por «autoridad carismática» se entenderá, por consiguiente, la dominación sobre hombres, más o menos interna o externa, a la que éstos se someten en virtud de su fe en esta cualidad de esta *persona* determinada. A este tipo de señores pertenecen el hechicero mágico, el profeta, el líder en las expediciones de caza y rapina, el cabecilla guerrero, el llamado señor «cesarista», el jefe personal de un partido en ciertas circunstancias, en relación a sus discípulos, a su séquito, a la tropa reclutada, al partido, etc. La legitimidad de su dominación descansa en la fe y en la entrega a lo extraordinario, a lo considerado como sobresaliendo por encima de las cualidades normales de los hombres, y por ello originariamente, como sobrenatural. Por consiguiente, esta dominación se basa en una fe mágica, en la fe en una revelación o en un héroe, cuya fuente es la «acreditación» de la cualidad carismática a través del milagro, la victoria y otros éxitos, es decir, a través del bien de los dominados, y que por esto mismo, desaparece o amenaza con desaparecer junto con la autoridad reclamada por el líder tan pronto como la acreditación desaparece y el portador del carisma se ve abandonado por su fuerza mágica o por sus dios. La dominación carismática no se organiza según normas ge-

nerales, ni tradicionales ni racionales, sino, en principio, según revelaciones e inspiraciones concretas, siendo, en este sentido, «irracional». Es revolucionaria en el sentido de que no se halla ligada a todo lo existente: «está escrito; pero yo os digo...»

2. En lo que sigue, se llamará «tradicionalismo» a la disposición anímica y a la fe en la *costumbre* cotidiana como norma invariable de la acción; en consecuencia, se designará como «autoridad *tradicionalista*» a una relación de dominación que descansa sobre este fundamento, es decir, sobre la piedad hacia lo que siempre (real, pretendida o supuestamente) ha sido así. El tipo más importante, con mucho, de dominación que descansa sobre una autoridad tradicionalista y apoya su legitimidad en la tradición es el patriarcalismo, el dominio del padre de familia, esposo, o del más anciano de la casa o del linaje, sobre los miembros de la familia o del linaje, o el dominio del señor y patrón sobre los siervos, clientes, libertos, o del señor sobre los servidores o funcionarios domésticos, de los príncipes sobre los funcionarios de su casa y corte, sobre los ministros, clientes, o vasallos, del señor patrimonial y del príncipe soberano («padre del país») sobre sus «súbditos». Es propio de la dominación patriarcal, y de la patrimonial que corresponde a su mismo tipo, el que coexistan en ella un sistema de normas inviolables, por tener una validez sagrada absoluta, cuya transgresión acarrea daños mágicos o religiosos, y un ámbito de arbitrariedad y favor del señor libremente cambiante, que juzga en principio sólo según sus relaciones «personales», no según relaciones «objetivas», y que es, en este sentido, irracional.

3. La dominación carismática, que reposa en la fe en la santidad o en el valor de lo extraordinario, y la dominación tradicionalista (patriarcal), que se apoya en la fe en la santidad de lo cotidiano, se distribuyeron en el pasado remoto los tipos más importantes de todas las relaciones de dominación. En el ámbito de lo vigente por la fuerza de la tradición sólo los portadores de carisma podrían introducir un «nuevo» derecho: oráculos de los profetas, disposiciones de los príncipes guerreros carismáticos. La revelación y la espada, los dos poderes fuera de lo cotidiano, eran también los dos innovadores típicos. Pero ambos, tan pronto como habían realizado su obra, caían, de modo típico, en la rutinización. Con la muerte del profeta o del príncipe guerrero, surgía la cuestión del sucesor. Podía resolverse mediante *kuernung*, que primitivamente no era una «elección», sino la selección por el carisma; o por la dosificación sacramental del carisma, designándose al sucesor por consagración («sucesión» hierocrática o aposolífica); o por la fe en la

cuatificación carismática del linaje (carisma hereditario): monarquía y hierocracia hereditarias; en todos los casos, comenzaba con ello, de algún modo, el dominio de las *reglas*. El príncipe, o el hierócrata, no reinaba ya por la fuerza de sus cualidades puramente personales, sino por la fuerza de cualidades adquiridas o heredadas, o por la fuerza de su legitimación mediante un acto de *kue-rung*. Comenzaba así el proceso de rutinización, es decir, de tradiconalización. Y, lo que ha sido todavía más importante, al organizarse la dominación de modo duradero, se rutinizaba también el equipo de hombres en los que el señor carismático se había apoyado: sus discípulos, apóstoles o seguidores se convertían en sacerdotes, vasallos feudales y sobre todo en funcionarios. De la primitiva comunidad carismática, específicamente ajena a la economía, que vivía, al modo comunista, de regalos, limosnas, o botín de guerra, se deriva un estrato de auxiliares del señor, mantenido de las rentas de la tierra, tributos, pagos en especie, o sueldos, es decir, mediante *prebendas*, que, en adelante, deriva su poder legítimo, en estadios de apropiación muy diferentes, de la enfeudación, la cesión, o el nombramiento. Por lo general, esto significaba una *patrimonialización* de los poderes señoriales, semejante a la que también podía desarrollarse a partir del puro patriarcalismo al decaer el poder rígido del señor. El prebendado o feudatario al que se le otorgaba un cargo tiene, por lo general, un *derecho* propio a él, en virtud del otorgamiento. Está en posesión de los medios de administración, de modo semejante a como el artesano posee los medios económicos de producción. De sus rentas, o de sus otros ingresos, ha de pagar los costes de la administración, lo que también puede hacer enviando al señor tan sólo una parte de lo obtenido de los súbditos y quedándose con el resto. En el caso límite, puede dejar su cargo, en herencia, o enajenarlo, como cualquier otra propiedad. Hablaremos de *patrimonialismo estamental* cuando la evolución, sea a partir de un estado primitivo carismático o patriarcal, ha alcanzado esta fase a que lleva la apropiación de los poderes señoriales.

Sin embargo, el proceso raras veces se ha detenido en este estadio. En todas partes encontramos la *lucha* del señor, político o hierocrático, con los tenedores o usurpadores de derechos señoriales estamentalmente apropiados. Él intenta expropiarlos a éstos, éstos expropiarlo a él. Esta lucha se decide en favor del señor y en contra de los detentadores de privilegios estamentales, paulatinamente expropiados, con facilidad proporcional a la medida en que el señor haya conseguido mantenerse en posesión de un cuadro

propio de funcionarios dependientes de él y con intereses ligados a los suyos y, en conexión con esto, establecer medios de administración propios, mantenidos firmemente en sus manos (finanzas propias entre los señores políticos y, en Occidente, desde Inocencio hasta Juan XXII, de modo progresivo, entre los hierocráticos; almacenes y arsenales para el sostenimiento del ejército y los funcionarios en los señores profanos). Históricamente, ha sido muy diferente el *carácter* de la capa de funcionarios en cuya ayuda el señor se ha apoyado en su lucha por la expropiación, de los poderes señoriales estamentales: han sido clérigos típicamente en Asia y en el Occidente de la primera Edad Media; esclavos y clientes típicamente en el Oriente Próximo; libertos, típicos en medida limitada, en el principado romano; literatos humanistas, típicos en China, y finalmente, juristas, típicos del Occidente moderno, tanto en la Iglesia como en las asociaciones políticas. La victoria del poder del príncipe y la expropiación de los derechos señoriales particulares han significado en todas partes la posibilidad, cuando no la realidad, de una racionalización de la administración. Pero en medidas y sentidos completamente diferentes, como vamos a ver. Ante todo, es preciso distinguir entre la racionalización *material* de la administración y la justicia realizada por un príncipe patrimonial, que procura la felicidad de sus súbditos por motivos utilitarios y ético-sociales del mismo modo que el señor de una gran casa procura la de los vinculados a ella, y la racionalización *formal* mediante la imposición, hecha por juristas profesionales, del dominio de normas jurídicas universales para todos los «ciudadanos del estado». Por fluída que haya sido la diferencia (así, en Babilonia, Bizancio, la Sicilia de los Hohenstaufen, la Inglaterra de los Estuardos, la Francia de los Borbones), sin embargo, ha existido en último término. Y el surgimiento del moderno «estado» occidental, igual que el de las «iglesias» occidentales, es en la parte más esencial, obra de *juristas*. No es todavía éste el lugar de discutir de dónde les vino la fuerza, las ideas y los medios técnicos para la realización de esta labor.

Con la victoria del racionalismo jurídico *formalista*, apareció en Occidente, junto a los tipos tradicionales de dominación, el tipo *legal*, cuya especie más pura, si bien no la única, ha sido y es la dominación *birrocrática*. El tipo más importante de esta estructura de dominación lo representa, como ya se ha dicho, la condición de los modernos funcionarios estatales y comunales, de los modernos sacerdotes y capellanes católicos, de los funcionarios y empleados de los bancos y grandes empresas capitalistas de nuestros días. La

característica decisiva para nuestra terminología ha de ser lo que ya antes hemos mencionado: no se trata de un sometimiento en virtud de la fe y la entrega a personas agraciadas con el carisma, profetas y héroes; y tampoco del sometimiento, en virtud de una tradición sagrada y de la piedad, a señores *personales* determinados por el orden tradicional, y, eventualmente, a los detentadores de cargos prebendarios o feudales, legitimados como derecho *proprio* por el privilegio y el otorgamiento; sino de una vinculación *impersonal* a su «deber oficial», funcional, descrito de modo general, la cual, igual que el derecho de dominación que le corresponde, la «competencia», está fijada por normas (leyes, decretos, reglamentos) *racionalmente articuladas*, de tal modo que la legitimidad de la dominación se concreta en la legalidad de la regla, establecida con carácter general, con un fin determinado, y correctamente articulada y promulgada desde un punto de vista formal.

Las diferencias entre los tipos que acabamos de esbozar penetran en todas las particularidades de su estructura social y de su importancia económica.

Sólo una exposición sistemática podría confirmar la medida en que son adecuadas las distinciones y la terminología aquí elegidas. Baste aquí con señalar que en absoluto pretendemos que éstas sean las únicas posibles, y mucho menos que todas las estructuras empíricas de dominación tengan que corresponder «de modo puro» a uno de estos tipos. Exactamente al contrario, la abrumadora mayoría de ellas representa una combinación, o un estado de transición, entre varios de ellos. Continuamente nos veremos forzados, por ejemplo, a expresar mediante neologismos como «burocracia patrimonial» que el fenómeno en cuestión por una parte de sus notas características pertenece a la forma racional de dominación, y por la otra parte a la forma tradicionalista, en este caso, estamental. Además, a esto se añade que formas sumamente importantes, que, como la estructura de dominación feudal, han alcanzado una difusión histórica universal, presentan rasgos importantes que impiden subsumirlas con facilidad bajo una de las tres formas que acabamos de distinguir, resultando comprensibles únicamente mediante una combinación con otros conceptos (en este caso, con el concepto de «estamento» y el de «honor estamental»). O formas que, como los funcionarios de la democracia *pura* (de un lado cargos honoríficos-rotativos y formas semejantes, de otro lado dominación plebiscitaria), o como ciertas especies de dominación por notables (una forma particular de la dominación tradi-

cionalista) han de ser entendidos, en parte por principios otros que los de «dominación», en parte por transformaciones peculiares del concepto de carisma; sin embargo, se cuentan entre los fenómenos históricamente más importantes del nacimiento del racionalismo político. Por consiguiente, la terminología aquí propuesta no pretende violentar esquemáticamente la infinita multiplicidad de lo histórico, sino únicamente crear puntos de orientación conceptual, útiles para fines determinados.

Lo mismo vale decir de una última distinción terminológica. Entendemos por situación *estamental* la posibilidad (*chance*) de *bonor* social positivo o negativo para determinados grupos de hombres determinada *primariamente* por diferencias en su *estilo de vida* (y casi siempre también en su *educación*). Secundariamente, y con esto enlazamos con la terminología procedente de las formas de dominación, esta situación estamental suele coincidir, muy frecuente o típicamente, con un monopolio *jurídicamente* asegurado del estrato en cuestión o sobre derechos señoriales o sobre oportunidades de ingresos y adquisición de un tipo determinado. Un «estamento» es, por consiguiente (en el caso, que no siempre se da, de que se cumplan todas estas características), un grupo de hombres, no siempre organizado como una asociación, pero siempre asociado de algún modo mediante un estilo especial de vida, un concepto convencional y específico del honor y unas oportunidades económicas jurídicamente monopolizadas. El *commercium*, en el sentido de relación «social», y el *comnubium* entre grupos son las características típicas de la *igual estimación* estamental; su ausencia significa diferencias estamentales. Por «situación de clase», en cambio, deberán entenderse, por una parte, las oportunidades de aprovisionamiento y adquisición condicionadas primariamente por situaciones típicas *económicamente* relevantes, es decir, por posesiones de determinado tipo o por destreza en el ejercicio de funciones codiciadas, y las condiciones de vida típicas que, en general, se derivan de ahí, como, por ejemplo, las necesidades de someterse a la disciplina del taller de un poseedor de capital. Una «situación estamental» puede ser lo mismo causa que consecuencia de una «situación de clase», pero esta relación no es necesaria en ninguno de los dos sentidos. A su vez, las situaciones de clase pueden estar condicionadas primariamente por el mercado (mercado de trabajo y mercado de bienes) y de hecho lo están en los casos específicamente típicos de nuestros días. Pero tampoco es necesariamente éste el caso, en absoluto. El terrateniente y el pequeño campesino pueden no tener estrechas relaciones con el

mercado, y las diversas categorías de «rentistas» (del suelo, de hombres, del estado, de títulos) dependen del mercado en sentidos y medidas muy diferentes. Por consiguiente, hay que distinguir entre «clases propietarias» y «clases adquisitivas», éstas condicionadas primariamente por el mercado. La sociedad actual está estructurada predominantemente en clases, y además, en una medida alta y específica, en clases adquisitivas. En el prestigio específicamente *estamental* de los estratos «educados» se contiene, sin embargo, un elemento sensiblemente estamental, que se materializa externamente del modo más claro en los monopolios económicos y en las oportunidades sociales preferenciales de los poseedores de diplomas. En el pasado, la significación del ordenamiento estamental ha sido mucho más importante, en particular para la estructura *económica* de las sociedades. Pues ejerce una influencia extraordinariamente fuerte sobre ésta, por un lado a través de las barreras o las reglamentaciones del consumo y por la importancia de los monopolios estamentales (irracionales desde el punto de vista de la racionalidad *económica*), y, por otro lado, por el alcance de las *convenciones* estamentales de las respectivas capas dominantes, que actúan como normas de referencia. Estas convenciones, además, pueden llegar a ser estereotipos *rituales*, como solía ocurrir con intensidad en las organizaciones estamentales asiáticas, a las que nos vamos a dedicar de ahora en adelante.

Max Weber

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL

Ensayos sobre sociología de la religión, I /

301.452
W375ge
v.1/2.ed
1992



21000037661

Ensayos sobre sociología de la religión, I

Version castellana de
José Almaraz y Julio Carabaña

Estudio introductorio de José Almaraz

SBD/FFLCH