

LA RACIONALIDAD DE LO RELIGIOSO SEGÚN MAX WEBER

RAYMOND BOUDON

Los escritos de Weber en materia de sociología religiosa conservan todo su interés en razón del enfoque metodológico y teórico en el que se inscriben. Como en el caso de Durkheim la información que se utiliza ha envejecido. Los especialistas y los teóricos de la sociedad India son criticados de acuerdo a lo que Weber ha escrito sobre las castas y particularmente sobre los Intocables (Deliege, 1993 y Baechler, 1988). Los manuscritos del Mar muerto aportan precisiones que Weber no podía conocer en su época sobre el judaísmo antiguo y el cristianismo primitivo. De otra parte es necesario recordar que sus publicaciones sobre estos temas fueron póstumas. No podemos tener plena seguridad que esos escritos nos hayan llegado en un estado que Weber hubiera considerado definitivo. En compensación el alcance de la lección de método y de teoría (estos dos aspectos no se distinguen casi en su obra) que nos aportan esos escritos permanece intacta. Por lo tanto, es sobre todo esa lección que es conveniente poner en evidencia en la actualidad, tanto en el caso de la sociología de la religión de Weber, como en el de *Las formas elementales de la vida religiosa* de E. Durkheim². Esta será mi intención en los argumentos que siguen a continuación.

Los dos grandes tipos de teorías de lo religioso

Si Weber aplica de manera particularmente consciente y sistemática la metateoría de la comprensión en el análisis de las creencias religiosas, no es el único en

¹ N. del T. En alemán en el original. En lo sucesivo cuando aparecen vocablos o expresiones en lengua alemana corresponde a la manera como aparecen en el original.

² BOUDON (1999), presenté en ese artículo una interpretación de las *Formas elementales* que se apoya sobre el rechazo insistente de Durkheim para tratar las creencias religiosas como si fueran ilusiones,

hacerlo. Si se acepta hacer un análisis ecuaníme acerca de la manera como las Ciencias Humanas explican las creencias religiosas, se encuentran dos grandes categorías de teorías. Unas que pueden denominarse discontinuistas hacen de las creencias religiosas un continente aparte del pensamiento humano. Estas teorías proponen explicarlas postulando que el creyente está sometido a leyes del pensamiento distintas a las que rigen el pensamiento científico. La “mentalidad primitiva” de Lévy-Bruhl (1983, 1949, 1960, 1963), el “pensamiento salvaje” de Lévy-Strauss (1962), y más recientemente el “pensamiento mágico” de Shweder (1977), o incluso la “antropología cognitiva” de d’Andrade (1991) se escriben en este contexto. Sweder abandona la noción de “pensamiento mágico” que había utilizado anteriormente, pero, bajo la etiqueta del “cognitivismo”, desarrolla una teoría discontinuista del pensamiento, suponiendo que las diversas culturas utilizan esquemas de pensamiento específicos.

La “mentalidad primitiva” y el “pensamiento salvaje” son, sin duda, conceptos distintos, pero que tienen en común postular la existencia de formas de pensamiento colectivo apartándose de las reglas del pensamiento ordinario del hombre moderno. Según Horton (1973, 1993) este tipo de conceptos atestiguan principalmente la actitud condescendiente de comienzos del siglo XX, deferente a partir de la mitad de ese siglo, que prevalece por lo general entre los antropólogos respecto de las sociedades no occidentales y especialmente de las sociedades sin escritura. De la “mentalidad primitiva” al “pensamiento salvaje” parece, en efecto, que existe un progreso más moral que científico. Estas teorías discontinuistas retoman en el plano científico las intuiciones de Auguste Comte (los tres estados: teológico, metafísico y positivo), despojándolas de su dimensión evolucionista; toman de Pareto (lo “no-lógico” como distinto de lo lógico y de lo “ilógico”); o, remontándonos en el tiempo asume aspectos del pensamiento de Voltaire (1767).

Por el contrario, la metateoría de Weber es continuista. La adhesión a todo tipo de creencias, bien sean religiosas, jurídicas o científicas, se explica por el hecho de que el sujeto tiene razones poderosas para creer y que esas creencias tienen sentido para él. Se trata entonces de que el sociólogo reconstruya (*nachbilden*) esas razones, lo que supone que el observador y lo observado obedecen a las mismas reglas del pensamiento.

tomando como referencia su hipótesis de la continuidad entre ciencia y religión y su planteamiento de que las teorías religiosas son representaciones del mundo a las cuales el creyente se suscribe porque estas tienen sentido para él en su propio contexto. Mi interpretación propone ver en el sentido de lo sacro una noción muy próxima de lo que se entiende por “sentido de los valores”. Si se interpreta de manera literal la fórmula célebre, aunque desafortunada, de Durkheim, según la cual el *homo religiosus* adoraría la sociedad sin saberlo, aparece como incompatible con sus postulados de base que animan el conjunto de sus análisis en las *Formas elementales*: esa expresión quiere simplemente decir que el individuo es sensible a valores de los que comprende que son el resultado de procesos de interacción complejos, tanto como puede serlo la ciencia, o la lengua, que originan un sentimiento de respeto y que se siente afectación cuando le parecen que son violados.

Weber no es el único en adoptar este marco teórico, antes de él Tocqueville (1986) utilizó los mismos principios teóricos y de método. Él mostró que las diferencias en el contenido y la distribución macroscópica de las creencias religiosas que se observaban entre los Estados Unidos y Francia eran “comprensibles”: los estadounidenses tenían razones que no se encontraban en los franceses para continuar vinculados a sus creencias religiosas tradicionales. Renan, particularmente en su *Vie de Jesús* (1867) comparte los mismos principios. Ocurre lo mismo con el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa*: no se podría explicar las creencias religiosas como si se tratara de meras ilusiones. Se puede anotar de paso que el Voltaire de *Cartas filosóficas* (1734) adopta también este enfoque. Las concepciones de Penn, el fundador cuaquero de Pennsylvania, le parecieron perfectamente “comprensibles”: él deseaba imponer la tolerancia, el respeto de la dignidad del otro, la supremacía del ser sobre el poseer, como valores fundamentales; Voltaire reprocha solamente a Penn de haberlos traducidos en un simbolismo “ridículo”: Penn habría hecho respetables (sus ideas) en Europa, si los hombres pudieran respetar la virtud aun bajo apariencias ridículas” (4ª. Carta sobre los cuáqueros). Muy bien informado de las investigaciones disponibles en su tiempo en materia de historia de las religiones (Pomeau, 1956), Voltaire atribuye en su *Tombeau du fanatisme* a los que calificaríamos hoy de “intelectuales”, el hecho de que las ideas básicas del cristianismo hubieran dado nacimiento a especulaciones que terminaron por hacerlas irreconocibles: “Solo fue cuando se quiso “platonizar” que se logró que uno se perdiera en esas ideas quiméricas (Voltaire tiene en cuenta aquí el dogma de la Trinidad)”.

Una concepción abierta de la racionalidad

Es necesario cuidarse de tomar la palabra racionalidad, tal como la emplea Weber, en el sentido estrecho que reviste comúnmente hoy en las Ciencias Sociales. Por ejemplo, la teoría de la elección racional hace del actor social un individuo maduro debido a la preocupación exclusiva de satisfacer sus preferencias por los medios que le parecen más pertinentes. Aquí la racionalidad incluye características (egoísmo de una parte, consecuencialismo e instrumentalismo de otra), que no son de ninguna manera ingredientes obligatorios de la racionalidad. En una palabra, el modelo llamado de elección racional confunde racionalidad y racionalidad instrumental (o como podría decirse incluso racionalidad consecuencialista). Esta restricción, que no tiene nada de obligatoria, tiene el inconveniente de producir una imagen de carácter metafísico sobre el actor social, imagen que no se sabe, desde el punto de vista científico, qué la puede justificar. De otra parte no todos la comparten, por ejemplo, el filósofo Rescher (1995: 26) señala “(...) la racionalidad es naturalmente teleológica y orientada a fines”, precisando de inmediato que lo “teleológico” no se debe confundir con lo “instrumental”. En efecto añade: “la racionalidad cognitiva está relacionada con las verdaderas creencias. La racionalidad

evaluativa está relacionada con una acertada evaluación de los hechos. La racionalidad práctica está relacionada con la obtención de objetivos apropiados”. De esta manera no es evidentemente la racionalidad instrumental, sino la racionalidad calificada por Rescher como cognitiva, la que da sentido al trabajo del científico (Cf. Boudon, 2000). En un mismo sentido la distinción weberiana entre racionalidad instrumental y racionalidad axiológica implica que la racionalidad no se confunde sin más con la racionalidad instrumental y que las Ciencias Sociales deben tener esto en cuenta desde el momento en que se proponen explicar las creencias y los sentimientos de los sujetos sociales. Para quienes se sientan incómodos con la concepción pluralista de los tipos de racionalidad, habría que recordar que estos tienen todos en común postular que un sujeto hace X, o cree que Y, porque posee razones que, a instancias de todos aquellos que se encuentren en la misma situación que él (en el sentido amplio de la noción de situación), percibe como algo contundente hacer X o creer Y.

En el capítulo *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* de sus *Essais de sociologie de la religion* Weber (1988, I) habla de racionalización (*rationalisierung*) para calificar diversos procesos cognitivos: la búsqueda de la coherencia y la credibilidad en la explicación de fenómenos, pero también la búsqueda de medios adaptados a medios, ellos mismos inspirados por necesidades fundamentales; la simplificación de teorías propuestas para explicar los fenómenos naturales o humanos; la definición de prácticas y la concepción de técnicas que se derivan de las teorías o, incluso, la codificación de esas técnicas y esas prácticas. El pensamiento religioso le parece someterse, como toda forma de pensamiento a esos procesos de racionalización. En una palabra, el sujeto busca producir explicaciones de los fenómenos que le interesan o le preocupan (el sufrimiento, la abundancia de las cosechas, la sobrevivencia y la reproducción de manadas, etc.), que sean creíbles, de manera tal que pueda derivar de estas creencias comportamientos útiles, sometiendo éstas explicaciones teóricas a una mirada crítica, basada en el estado de los conocimientos de que dispone. Lejos de obedecer a reglas de pensamiento particulares o de servirse de mecanismos psíquicos o sociales que operan sin que sea conciente, como aquellos mecanismos fuertemente conjeturales ya que postulan las teorías discontinuistas, el sujeto obedece a reglas generales que caracteriza el pensamiento ordinario e incluso el pensamiento científico o jurídico.

Weber no es el único en mencionar, a propósito de las técnicas sobre las que se apoyan las prácticas mágicas, que a menudo ellas poseen un fundamento objetivo, también Pareto lo había señalado desde su particular punto de vista. Una ilustración contemporánea de esta tesis la encontramos en los trabajos del geofísico Jelle de Boer de la Universidad Wesleyan de Connecticut, quien hace poco demostró que la Piedad de Delfos tenía bajo de sí una falla geológica causada por el choque de dos placas tectónicas, de donde emanaban vapores compuestos de gas metano, etano y etileno, todos ellos causantes de alucinaciones. (*Der Spiegel*, 14. 8. 2000, 161).

La concepción racional de las creencias religiosas que defiende Weber, no implica que ellas sean suscritas por el individuo luego de un razonamiento detallado. Él reconoce que, cualquiera que sea su naturaleza las creencias, normalmente son transmitidas por la educación y la socialización y subraya que las nuevas creencias se imponen por la mediación del “carisma”: es a la autoridad particular que el sujeto acuerda al innovador lo que lo induce a aceptar las teorías y creencias nueva que le propone.

Al igual que Durkheim, Weber no cree que la autoridad carismática, así como la autoridad tradicional, sean suficientes para asegurar la instalación y la sobrevivencia de las creencias. Es necesario también que estas le parezcan al sujeto bien fundadas, un planteamiento que se desprende inmediatamente de la noción de comprensión. En consecuencia es necesario considerar el carisma como un medio y observar que ese medio no está ausente en las sociedades modernas, incluso si es especialmente característico de las sociedades que no han conocido aun el desencantamiento del mundo. Weber habría podido apoyar la importante proposición de Durkheim (1979: 624), según la cual: “El concepto que primitivamente es considerado como verdadero porque es colectivo tiende a no volverse colectivo más que a condición de ser considerado verdadero, porque nosotros le solicitamos sus credenciales antes de otorgarle nuestra creencia”.

La magia

Este esquema de pensamiento inspira toda la extensión de los *Ensayos de sociología de la religión* y las páginas de *Economía y sociedad* dedicadas a la religión. La teoría de la magia permite mostrar los principios básicos: “De la misma manera que la fricción de pedazos de madera hace surgir la chispa, la mímica del artista hace llover. Las chispas producidas al frotar los pedazos de madera son efectos mágicos, así como lo es la lluvia producida por el artista. Por lo tanto no es necesario eliminar de las conductas finalistas de la vida cotidiana las maneras mágicas o religiosas de actuar y pensar” (Weber, 1971: 429).

Este pasaje afirma, en primer término, el continuismo del pensamiento al cuál hice referencia antes; afirma que la magia está orientada por un objetivo, por ejemplo, busca que la lluvia caiga sobre los cultivos. ¿Por qué una determinada mímica más que otra? Porque el artista y quien acude a sus servicios están convencidos de que esa mímica es eficaz y, para ellos, la creencia en la eficacia de esa fórmula está fundada en una teoría.

No obstante se podrá objetar que esa teoría es falsa, en tanto que la teoría que funda la acción de quien prende el fuego está fundada en una teoría privada. Sin duda Weber aceptaría esa objeción, pero nosotros sabemos que la fricción de dos pedazos de madera produce fuego, porque estamos al tanto de que la energía cinética se

transforma en energía térmica, mientras que el hombre primitivo no lo sabía; se presentan entonces todas las oportunidades para que la teoría que justifica la acción de quien prende el fuego sea para nosotros también falsa, es decir tan mágica como aquella que justifica la acción de quien llama la lluvia. En síntesis, en razón de nuestro saber nosotros hacemos una diferencia allí donde el hombre primitivo no la hace. La acción de quien prende fuego es tan mágica como de quien llama la lluvia, en el sentido de que el efecto se explica en los dos casos por el hombre primitivo gracias a una teoría donde se postula la intervención de espíritus “Desde un punto de vista actual sobre la naturaleza nosotros distinguimos de una manera objetiva imputaciones causales justas o falsas. Estas últimas las consideramos como irracionales y los actos correspondientes como magia” (Weber, 1971: 430).

El hombre primitivo se interesa en la lluvia y el fuego, pues los dos son indispensables en sus actividades cotidianas; en consecuencia se interesa por los medios que permiten producirlos. Es consciente de descubrir estos medios de la experiencia, así como teorías por las cuales se explican los fenómenos naturales. Esa es la razón por la que el hombre primitivo combina siempre en sus actividades de agricultura, de caza o pesca medio estéticos que nosotros percibimos efectivamente como tales y otros medios que consideramos como mágicos. La distinción entre los dos es el producto de nuestros propios esquemas de pensamientos. Más precisamente las culturas primitivas distinguen la magia de la técnica aunque considera indispensable a las dos. El miembro de la comunidad de los Zandé que se tropieza con una raíz atribuye a ese suceso una doble causalidad, mecánica y mágica según Evans-Pritchard (1968), aunque, según este antropólogo, el Zandé no se distingue de un hombre moderno que al tropezar con una rama atribuye el hecho a causas mecánicas aunque considera también que en ese tropezón no tuvo suerte.

El razonamiento de Weber coincide exactamente aquí con el de Durkheim³. El mago es racional, pues posee una teoría y es sobre el fundamento de ésta que él actúa, por lo tanto es racional desde el punto de vista cognitivo. También es racional desde un punto de vista instrumental porque la magia busca producir un resultado considerado útil. El hombre primitivo puede incluso denominarse racional en el sentido en que, en las condiciones de su saber, somete sus teorías a la

³ BOUDON (1999). No quiere esto decir, evidentemente, que las teorías de Weber y Durkheim se superponen. Simplemente que una y otra parten del principio de que los creyentes creen verdaderamente en lo que creen, porque éstas tienen, en su concepto, sentido. Este principio común es lo que permite explicar la convergencia de sus análisis en un tema tan importante como el de la explicación de las creencias mágicas. Esta convergencia es difícil de apreciar por el tono abstracto que Durkheim dio a sus análisis, en tanto que Weber practicó una teorización mucho más próxima de los hechos, una diferencia que se debe a que el medio en que se movía Durkheim era el de los filósofos, en tanto que Weber estuvo más próximo de juristas, historiadores y economistas.

crítica. Si cree a la eficacia de sus rituales de lluvia, afirma Durkheim, es porque la lluvia cae efectivamente más a menudo en los periodos en que los practica, corroborando así su confianza. La psicología social ha demostrado de manera suficiente que el hombre moderno no es menos acucioso que el primitivo en buscar la verificación de sus creencias por medio de correlaciones falaces.

Algo semejante a lo que ocurre con la magia sucede con la religión, agrega Weber, quien siempre evitó las discusiones un poco ociosas que abundan en la antropología clásica acerca de las relaciones que caracterizan las relaciones entre la religión y la magia, al formular preguntas tales como ¿cuál fue primero?, ¿son complementarias u opuestas? Para Weber no existe religión alguna que no comprenda dosis más o menos importantes de magia. De otra parte, religión y magia perciben objetivos precisos y buscan obtenerlos por medios fundados en teorías que son consideradas aceptables por los creyentes. Desde las primeras líneas del capítulo dedicado a la sociología de la religión en *Economía y sociedad* Weber cita el Deuteronomio, recordando que observamos los preceptos de la religión con el propósito de tener felicidad y una vida larga sobre la tierra. Los objetivos de las prescripciones del Deuteronomio no son pues diferentes de los que buscan, por ejemplo, las teorías religiosas características del extremo oriente.

A instancias de las teorías mágicas, las diversas teorías religiosas son sometidas por las diferentes categorías de actores sociales a la crítica. Al igual que Durkheim o Evans-Pritchard, Weber considera que, aunque las teorías a las que los hombres primitivos se adhieren nos parezcan irracionales, ellos están tan interesados como los hombres modernos en verificar la validez de las teorías que fundamentan sus creencias.

De paso se puede hacer notar aquí un punto sobre el cual volveré más adelante. Weber considera que es más fácil captar el sentido de las creencias religiosas en sus manifestaciones más antiguas, antes de que las especulaciones intelectuales sean dominantes. Esta concepción evolucionista explica, sin duda, que él se halla interesado especialmente en el judaísmo antiguo, el cristianismo primitivo, o el budismo antiguo, más que a las formas ulteriores de esas religiones. Este es también el punto de vista de Renan y de Durkheim.

Desde el inicio del capítulo sobre la religión en *Economía y sociedad* Weber sugiere que las creencias que nos parecen extrañas y que calificamos de irracionales, ocurren por el efecto de lo que Piaget habría calificado como sociocentrismo, esto es, hacemos una diferencia entre quien hace el fuego y quien llama a la lluvia por que interpretamos nuestras observaciones a través de nuestro propio saber. Es suficiente de hacer abstracción para comprender que para el hombre primitivo los dos comportamientos son considerados legítimos, puesto que al poner en ejecución fórmulas fundadas en teorías consideradas por él y sus semejantes como bien

fundadas. No hay entonces lugar para atribuirle una mentalidad primitiva, un pensamiento salvaje, o de suponer que es víctima de algún tipo de violencia simbólica. Concedámosle las mismas reglas de inferencia que las nuestras y simplemente reconozcamos que no tiene acceso a un saber que las sociedades occidentales han construido en siglos; tengamos a distancia nuestro sociocentrismo y sus creencias se volverán comprensibles, las podremos explicar por medio de hipótesis aceptables, evocando mecanismos cognitivos fácilmente observables en otros contextos, en particular en el nuestro y que no presenta la oscuridad del carácter conjetural de la mentalidad primitiva, del pensamiento salvaje y de todos esos “conceptos colectivos” (*Kollektivbegriffe*) de los que Weber asegura que si la sociología no los elimina no podría escapar a la retórica vacía y nunca obtendría el estatus que reivindica de ser una ciencia fundada y fiable (Weber, 1920).

El alma, los demonios, los espíritus y los dioses

Al lado de la teoría de la magia de puede ilustrar el enfoque teórico de Weber en su sociología de la religión enfocando nuestra atención sobre el animismo. Al igual que las creencia mágicas percibimos fácilmente las teorías animistas como ajenas a nuestras propias formas de pensar, a un punto tal que tenemos tendencia a asignarles el estatus de “pensamiento salvaje” o “alma primitiva”, es decir, a utilizar esos *Kollektivbegriffe* que Weber buscó erradicar.

La noción de alma, afirma Weber, fue concebida para explicar una multitud de fenómenos inmediatamente observables y muy importantes. Por ejemplo la muerte deja el cuerpo intacto y sólo el aliento vital desaparece. Por esta razón este aliento es considerado como la causa y la condición de la vida. La noción de alma explica también el desdoblamiento de la personalidad en los sueños o en el éxtasis, o incluso el fenómeno del desmayo o la pérdida de control de si mismo. Ella explica entonces de un sólo golpe fenómenos a la vez diversos y esenciales. Es su poder explicativo lo que permite comprender que esté presente en todas las religiones. Durkheim (1979: 70) dirá más o menos la misma cosa en las *Formas elementales de la vida religiosa*. Él rechaza la hipótesis según la cual “la idea de alma habría sido sugerida al hombre por el espectáculo mal comprendido de la doble vida que lleva normalmente en el estado de vigilia, por una parte, y, de otra parte, durante el sueño. Él no acepta, en efecto, que la noción de alma sea una ilusión que le sería inspirada al sujeto social por el fenómeno del sueño. Al igual que Weber él considera que ésta resulta de una teorización que el sujeto hace acerca de fenómenos que no pueden escapar a su conciencia. Poco importa aquí que el contenido de esta teorización sea diferente en los dos autores y que Weber se refiera a la teorización de un conjunto de fenómenos psíquicos, en tanto que Durkheim se refiera a la

dualidad del individuo como sujeto de pasión, de instinto y de desco, que al mismo tiempo posee valores morales.

La enfermedad en su infinita diversidad, o la mayor o menor longevidad de los seres humanos, son otros fenómenos complejos y esenciales que ninguna sociedad desconoce. Para actuar sobre esos fenómenos es necesario teorizarlos. La noción de espíritu es aquella que normalmente se evoca, bajo una u otra forma, para examinarlos. Esa noción está muy próxima de la de fuerza, según Weber. Esos espíritus son en efecto concebidos como fuerzas que pueden actuar sobre el organismo y que se pueden neutralizar o invocar por medio de fórmulas consideradas como apropiadas en virtud de algunas teorías. El carácter inmediato de esas teorizaciones en sociedades donde la medicina científica es desconocida, explica que se les encuentre en múltiples sociedades sin que haya necesidad de que unas las tomen de otras. La noción de demonio no es más que una derivación de la noción de espíritu. Designa aquellos espíritus que producen consecuencias que son consideradas negativas para el sujeto.

Weber propone una vez más una explicación sencilla que evoca mecanismos cognitivos fácilmente observables en las sociedades contemporáneas. Esos mecanismos consisten simplemente en crear un principio explicativo que normalmente es interpretado como correspondiente a un aspecto de la realidad. Este principio es fácilmente traducido a términos sustancialistas. Cualquiera físico sabe bien, por ejemplo, que las fuerzas centrífugas que nos resultan tan familiares no existen. La expresión designa consecuencias simples del principio de inercia. Pero como la noción de fuerza centrífuga permite unificar un amplio conjunto de fenómenos fácilmente observables, se considera simplemente que ella designa un tipo particular de fuerzas. Las nociones de espíritu o demonio son el resultado de mecanismos cognitivos idénticos. *Cum grano salis*, se puede decir que los “conceptos colectivos” que mencioné anteriormente son el producto de un análisis semejante. Al igual que las nociones de demonio o de espíritu, las de mentalidad primitiva o pensamiento salvaje describen fenómenos frecuentes, fácilmente observables y pretenden subsumirlos bajo un principio explicativo al que se le concede naturalmente una existencia real. En apoyo de la teoría continuista del conocimiento propuesta por Weber (y por Durkheim) se puede anotar que la historia de las ciencias abunda los principios explicativos de ese tipo, que habitualmente se utiliza en forma realista y que han sido abandonados una vez que se pueden superar (p. ej. los torbellinos, abandonados luego de la formulación del principio de inercia por Newton; el horror del vacío concedido a la naturaleza y definitivamente abandonado por la gran experiencia de Pascal; el “éter”, descalificado por la teoría de la relatividad, etc.).

Los conceptos inductivos del animismo se explican pues por mecanismos cognitivos simples y universalmente observables. Estos testimonian no propiamente una discontinuidad entre pensamiento mágico y pensamiento científico, sino la uniformidad de reglas de pensamiento y la continuidad entre pensamiento mágico y religioso de un lado, y pensamiento científico de otro, lo que no significa por supuesto que ciencia y magia se confundan. La impresión de discontinuidad que percibimos se explica fácilmente: es el resultado de nuestro sociocentrismo, así como de la tendencia universal a conceder a algunas categorías de fenómenos, causas sustanciales (las fuerzas centrífugas, la mentalidad primitiva, los demonios, etc.).

Una noción como la de fuerza en Física ha dado lugar a múltiples debates. A comienzos del siglo XX el Círculo de Viena incluso, no tenía claro que era necesario pensar al respecto y, ante la duda persistente, propuso eliminarlo. Algo semejante ocurre con las nociones de alma, espíritu y demonio. Una vez que se proponen tales principios explicativos, es necesario explicitarlos. Estos dan nacimiento a teorías múltiples que se constituyen en redes. De esta forma los fenómenos de éxtasis son, según Weber, teorizados como una toma de contacto con los demonios o los espíritus.

El carisma es él mismo una derivación del éxtasis, por que califica a individuos que disponen de cualidades que no son accesibles al común de los mortales. Dado que son percibidos como tales, ellos poseen, en ciertas circunstancias, la capacidad de dar a otros la impresión de que lo que dicen es verdadero, simplemente porque son ellos quienes lo declaran y porque disfrutan de esas capacidades particulares. El carisma es un concepto que Weber aportó al arsenal de la sociología científica, pero que tomó de San Pablo y los románticos alemanes (Abruzzese, 2001). Estos últimos creían que el genio permite el acceso a verdades superiores inaccesibles al común de los mortales. De otra parte nosotros lo creemos aun ocasionalmente.

Conceptos como los de alma o espíritu dan nacimiento a una dinámica cognitiva. Los dioses representan una evolución de la noción de espíritu. En primer término ellos son frecuentemente desprovistos de un nombre y designados solamente por los procesos que controlan, dando nacimiento a rituales. El contenido de esos rituales está determinado por la teorización de los deseos, de la sensibilidad, de la psicología de tal o cual dios que se propone y se acepta. Naturalmente la psicología atribuida a los dioses es retomada en la observación social. Scheler (1955: 303) declara en un análisis muy weberiano, que “el Dios de Mahoma se parece un poco a un jeque fanático y sensual rondando a través del desierto”, que “el Dios de Aristóteles tiene alguna cosas de un Griego culto, autosuficiente, satisfecho de su propia sabiduría, dedicado a la contemplación” y que “el Dios cristiano de los jóvenes pueblos germánicos (...) se parece más o menos a un duque de ojos azules, de espíritu cándido que no admite más que una

fidelidad sin contrato, y se distingue de esta forma radicalmente de la concepción teológica de los pueblos latinos que es ante todo jurídica”. Los rituales son fijados a partir del momento en que demuestran su eficacia: “cada comportamiento puramente mágico que se revela eficaz en el sentido naturalista⁴, será naturalmente repetido bajo la misma forma con una rigurosa fidelidad” (Weber, 1971: 434).

Weber ve un proceso de racionalización en la sustitución de dioses por espíritus, quiere esto decir que los dioses permiten una teorización más fina y más compleja del mundo, razón por la cual éstos aparecen siempre después de los espíritus (Weber, 1971: 461). Igualmente la noción de inercia supone que la noción de movimiento sea precisada y no puede más que sucederla en el tiempo. Pero es necesario anotar también que la evolución que lleva de los espíritus a los dioses no aparece en todas partes (Weber, 1971: 462), pues es necesario que las circunstancias le favorezca. El evolucionismo weberiano no tiene pues nada de mecánico⁵. Sobre ese punto volveré más adelante.

Durkheim anota por su parte, que los conceptos centrales en torno de los que se organiza la teorización religiosa del mundo son difusos y de carácter inductivo, que su vaguedad es indispensable para que sean eficaces, que engendran un movimiento constante de teorización que busca precisarlos. También anota que estos procesos están presentes no solo en el pensamiento religioso sino también en el pensamiento ordinario y en el pensamiento científico.

Las dimensiones de la racionalidad de lo religioso

Falsacionismo

De una manera semejante al pensamiento ordinario o al pensamiento científico, el pensamiento religioso es crítico, puesto que quiere asegurar la solidez de las teorías que propone. La racionalidad del pensamiento religioso se traduce, en primer término, por el hecho de que el creyente es un “falsacionista”. Un dios que no ofrece los servicios que se esperan de él, desaparece. Los campesinos aceptan mal el monoteísmo, porque la unidad de inspiración que se espera de una voluntad divina única es difícilmente compatible con los caprichos de la naturaleza a los cuales debe enfrentarse. Una teoría que considere a los fenómenos naturales como el efecto de voluntades en competición unas con otras le parece mucho más compatible con lo que observa cotidianamente. Esta es la razón por la que la denominación de pagano es el resultado de la banalización de un insulto, es decir,

⁴ “Eficaz en el sentido naturalista del término”: que parece entrañar efectos reales.

⁵ Tampoco es mecánico en lo que se refiere al Derecho o a la ciencia económica. Cf. STEINER, 1998.

que aquellos que parecen recalcitrantes en aceptar el monoteísmo se hacen tratar como *paganus*. Los santos se convierten en una pieza esencial del catolicismo porque permiten reconciliar la teoría religiosa con la realidad que deben vivir los campesinos. En *El judaísmo antiguo* Weber subraya que la interpretación de las profecías registra una adaptación constante a la realidad del momento (Weber, 1970: 319). Por ejemplo el Apocalipsis había anunciado una catástrofe inminente, al no producirse éste, fue ocultado o minimizado por algún tiempo (Weber, 1970: 319). Al identificar mecanismos cognitivos análogos a los que evoca Weber, Ernest Renan (1867: 480) afirma que al no confirmarse la esperanza de un próximo regreso de Cristo, San Pablo no interpretó la resurrección de manera literal en el final de su vida, en contradicción con las dos epístolas a los Tesalonicenses.

Verificacionismo

La racionalidad del pensamiento religioso se traduce por el hecho de que el creyente se muestra verificacionista. Después de Popper el verificacionismo tiene una mala imagen en la filosofía de las ciencias, pues no se puede verificar una teoría sino solamente someterla a prueba (Popper emplea el vocablo *falsify* en el sentido de demostrar la falsedad). Pero esto solo es posible en las teorías que poseen la forma de proposiciones universales, como por ejemplo “todos los cisnes son blancos”, y no se cumple en teorías que tienen la forma de proposiciones singulares. Ahora bien, las proposiciones particulares no son menos importantes desde el punto de vista científico que las universales (por ejemplo “fue la caída de un meteorito lo que causó la desaparición de los dinosaurios”; “el planeta se recalienta”, etc.). El verificacionismo describe, de otra parte, una práctica científica corriente. Un científico convencido de la veracidad de una teoría busca normalmente su confirmación; frecuenta sobre todo los colegas y los coloquios que muestran simpatía hacia la mencionada teoría. Toda la historia de la ciencia testimonia ese verificacionismo espontáneo. Por ejemplo, un bello estudio sobre la historia de las discusiones relativas al lenguaje de las abejas muestra que durante mucho tiempo se creyó en su existencia porque quienes eran favorables a esa hipótesis tenían tendencia a atender solamente a los hechos que la confirmaban y a no frecuentar más que a sus colegas que pensaban de la misma forma (Wenner y Wells, 1990). Se encuentra aquí una serie de mecanismos cognitivos familiares, muy conocidos en particular por los sociólogos de la ciencia, así como por los analistas de las preferencias electorales.

Algo semejante ocurre en el campo de la consolidación de las creencias religiosas. Una profecía verificada tiende a adquirir una autoridad mucho más sólida en la medida en que su realización parecía improbable. La tradición tiende, por lo demás, a conservar prioritariamente las profecías que se han verificado, o aquellas de las que

se puede esperar que se realizarán, e insisten en aquellas que se han realizado aun-
contra toda expectativa: “esto es verdad (...) para las profecías de desgracia de Amos
relativas al reino del norte en época en que este era aún prospero, pues para los
oráculos de desgracia de Ose relativos a la dinastía de Jehu y de Samaria (...).
Finalmente se presentó la toma y la destrucción de Jerusalén que confirmaron los
terribles oráculos de desgracia del joven Isaías, y sobre todo de Jeremías y de
Ezequiel” (Weber, 1970: 408-409).

Renan (1867) desarrolló ideas semejantes. Desde que una profecía anuncia un
suceso deseable aunque improbable y que éste se realiza, así sea parcialmente, se
crea un efecto de autoridad; en consecuencia se le concede al profeta una
capacidad de adivinación. Milagros y cumplimiento de profecías establecen a los
ojos de los contemporáneos el carácter solo natural de la misión del profeta, a lo
que hay que anotar, señala Renan, anunciando los planteamientos de Weber y
Durkheim sobre ese punto, que “toda la antigüedad, con excepción de las grandes
escuelas científicas de Grecia y de sus adeptos romanos admitían los milagros”
(1867: 267), pues aun no se tenía la idea de una ciencia médica racional. Esta es la
razón por la que Jesús practicaba el exorcismo (expulsión de demonios).
Generalmente no se distingue bien la metáfora de la realidad, sobre todo los
habitantes del Medio Oriente en la época de Jesús no tenían ninguna idea de las
leyes de la naturaleza y en consecuencia no tuvieron ninguna dificultad en aceptar
la idea de que el mundo obedecía los designios de Dios: “no había para él nada
sobrenatural pues el no tenía naturaleza” (Renan, 1867: 257). Durkheim subrayará
en términos muy próximos, que las nociones de sobrenatural y milagroso son
nociones modernas que no pudieron aparecer más que a partir del momento en
que la ciencia moderna se desarrolla, pues la categoría de lo sobrenatural no podía
tomar sentido hasta que la noción de leyes de la naturaleza no fuera concebida.
Weber y Durkheim tomaran, no obstante, mucho más claramente su distancia
respecto al positivismo comtiano de Renan, pues para ellos la metáfora, la analogía
y el símbolo no pertenecen a una fase superada del pensamiento humano, por el
contrario, éstas son constitutivas de ese pensamiento.

Búsqueda de la coherencia

Otra característica esencial de la racionalidad de las creencias religiosas es la
búsqueda de la coherencia interna de las interpretaciones que los diversos actores
sociales hacen de las religiones en el mundo. Así como el científico o el hombre de la
calle que describe la “teoría de la disonancia cognitiva”, el creyente desea que las
piezas que constituyen la explicación religiosa del mundo sean compatibles entre sí. Se
puede ilustrar ese punto con el ejemplo de la teodicea. Weber trata en múltiples
oportunidades ese tema; en la medida en que el mundo está regido por dioses en

competición o en conflicto entre sí, la explicación de las imperfecciones del mundo no reviste problema alguno. Cada dios tiene seguidores que combaten entre sí a nombre de su dios, por su dios, o bajo su influencia. Los fenómenos naturales se consideran sometidos a influencias contrarias y sirven a intereses opuestos. Por el contrario la teodicea se convierte en el problema central desde el momento en que se considera que el mundo está sometido a una voluntad única.

Desde este punto de vista las religiones históricas han propuesto, dice Weber, un número limitado de soluciones. El dualismo maniqueo, la doctrina de la trasmigración de las almas y la teoría de la predestinación representan las tres principales soluciones que las religiones históricas proponen para explicar las imperfecciones del mundo (Weber, 1971: 539-541). Zoroastrismo, budismo y cristianismo ilustran respectivamente estas tres soluciones. Tal vez existan otras, pero el número total de soluciones es limitado, sugiere Weber.

Según la solución dualista dios es el responsable del bien y los demonios del mal. Esa solución ha sido adaptada en las zonas de fuerte influencia del zoroastrismo, aunque aparece también en algunos casos fuera de esa zona de influencia, en forma de herejía o de riesgo de tal en las religiones que no adoptan esa solución (Weber, 1971: 540). En particular ha influenciado el gnosticismo cristiano.

La segunda solución al problema de la teodicea es la solución Hindú. Las injusticias que sufre hoy una persona serán corregidas en una vida posterior, de manera que el mundo obedece a un equilibrio general si se le considera en la totalidad de su existencia. Como la primera solución, la segunda se impone por su fuerza explicativa, la que le permite conocer una expansión considerable. Es por esto que también constituye una amenaza de herejía o es retomada bajo una forma arreglada por religiones que no reconocen el karma. De esta forma la idea de la resurrección de los muertos viene, sin duda, de Oriente, de la India, señala Weber. Fue objeto de discusiones en el judaísmo antiguo en el que los fariseos creyeron, aunque los saduceos no (Weber, 1970: 473).

Si es necesario comprender que esas diferentes teorías se han impuesto en razón de su fuerza explicativa, de su capacidad de dar cuenta de las imperfecciones de un mundo gobernado por dios, su aparición y su instalación dependerán de contingencias intelectuales de carácter histórico. De esta forma, la solución de la trasmigración de las almas se fusiona con las creencias según las cuales los espíritus de los muertos tendrían la capacidad de pasar a objetos naturales (Weber, 1971: 541). Sin esta idea la noción de la trasmigración de las almas tal vez no habría aparecido y no se habría impuesto fácilmente.

En estas condiciones, las ideas se buscan unas a otras bajo la acción de una dinámica cognitiva. En el origen de ese proceso la trasmigración de las almas se une

con las ideas relativas a la migración del espíritu de los muertos. Hacia el final de este proceso la trasmigración realiza una especie de equilibrio general asegurada mecánicamente, que da como resultado en el Budismo antiguo la pérdida de la idea de dios. La noción de alma ella misma (Weber, 1971: 541), al no estar ligada a un individuo físico pierde su importancia. Es pues por una consecuencia lógica de la solución que aporta al problema de la teodicea que el budismo antiguo se presenta como una religión sin dios. El carácter mecánico del orden del mundo que se desprende de la solución dada por el budismo al problema de la teodicea entraña otra consecuencia considerable, a saber, que la unión de la religión y de la ética tiende a atenuarse.

La solución Hindú del problema de la teodicea aparece, en concepto de Weber, como superior a la solución dualista: la teoría de la reencarnación es más compleja que el maniqueísmo que, desde este punto de vista, contienen una solución facilista. Ésta contiene también ricas consecuencias pues separa la religión de la ética, dando a la religión un carácter resueltamente ritualista y, al fin de cuentas, elimina a dios del orden del mundo.

La tercera solución es la que propone particularmente el calvinismo: siendo dios todopoderoso sus decisiones no podrían ser afectadas por las acciones de los hombres, pues, él ha tomado sus decisiones desde la eternidad. Si estas aparecen algunas veces difíciles de comprender, si lo bueno es a menudo golpeado por la vida y reina el mal, es porque los designios de dios son insondables. La solución calvinista del *deus absconditus* es la que le parece a Weber la más destacada, tal vez porque es más simple que la solución Hindú, menos “fácil” que la solución maniquea y ampliamente compatible con la noción del dios todopoderoso.

Existe un punto que Weber casi no destaca: la hipótesis, si se pudiera emplear esa palabra, del *deus absconditus*, da la coherencia que se debe imputar a la voluntad divina compatible con el caos del mundo. Ésta priva así al politeísmo de su principal línea de resistencia contra el monoteísmo y permite excluirse de los juicios politeístas sobre el monoteísmo (por ejemplo acerca de los santos).

Es porque ésta posee una fuerza lógica intrínseca, si se puede decir así, que esta tercera solución parece, a instancia de las dos anteriores, no solo como un componente del calvinismo y de muchos de los movimientos religiosos que éste ha inspirado, sino como un elemento latente en muchos otros casos. La idea de la predestinación está presente en San Agustín, como se sabe, aunque también lo está, dice Weber, en el judaísmo antiguo. Este es el sentido del libro de Job que atestigua la omnipotencia del creador (Weber, 1971: 538-539). Esta teoría señala que se ha impuesto al justo pruebas incomprensibles. ¿Por qué se lamenta Job? “Los animales podrían deplorar no haber sido creado hombres, así como los

condenados podrían lamentarse de que su pecabilidad hubiese sido determinada por la predestinación (el calvinismo lo declara expresamente)” (Weber, 1971: 539). Se descubre un esbozo de la idea del carácter insondable de los decretos divinos en múltiples pasajes del antiguo testamento. Los profetas sugieren que fue tal vez Yahvé mismo quien animó a su pueblo a testimoniar una obstinación a primera vista fatal para él a escala de toda la humanidad (Weber, 1970: 411). Isaías que recibió su misión de Yahvé sabe bien, que no puede conocerlo y solo se le aparece como algo difuso del que solo puede percibir la punta de su manto (Weber, 1971: 411). Weber habría ciertamente anotado con interés que, incluso hoy, un rabino habría querido ver en la *Shoah* una manifestación de la voluntad divina. El calvinismo no ha hecho pues más que poner en el epicentro una idea presente en el judaísmo antiguo y que aparece muy pronto, porque es como un corolario de la noción de dios todopoderoso y ofrece al problema de la teodicea la solución que mejor preserva los derechos de dios y de la ética.

Como la segunda solución al problema de la teodicea, la del *deus absconditus*, es rica en consecuencias inesperadas, pues al estar dios muy lejano para el creyente, de hecho inaccesible, éste no puede buscar tener contacto con él. A diferencia de los “virtuosos” el creyente medio renuncia a aproximarse a dios y se contenta en cumplir con aplicación y método su misión en este mundo. Si triunfa en esos propósitos tendrá la tendencia de pensar que pertenece al grupo de los elegidos. Cuando dios es todopoderoso no puede poseerlo, no puede más que ser su instrumento (Weber, 1971:551). Con la solución del *deus absconditus*, las técnicas mágicas de la auto-divinización, de origen hindú, son descartadas (Weber, 1971: 552-553, 564), la magia es descalificada pues ninguna “técnica” podría en efecto influenciar a un dios todopoderoso. Las dos más grandes fuerzas religiosas de la historia, la iglesia romana de occidente y el confucionismo han reprimido el éxtasis, han expulsado la magia e instalado técnicas rituales que, como la oración, sirven para establecer un ritmo en la vida cotidiana. En occidente el calvinismo y su emanación más importante el puritanismo, han contribuido poderosamente a consolidar esta evolución.

La imperfección del mundo no supera solamente el problema de la teodicea. Esta evoca también el problema práctico de la actitud a adoptar respecto al mundo. Dos respuestas son posibles a este problema. El judaísmo no manifiesta ningún rechazo al mundo, el objetivo perseguido por las prácticas religiosas es “tener larga vida sobre la tierra”. De otra parte frente a las imperfecciones del mundo uno puede aportar la respuesta del rechazo, es decir, del ascetismo. Esta respuesta ha dado nacimiento al maniqueísmo, que se explica muy bien por la preocupación del creyente de llevar una vida angelical cuando le parece imposible hacerlo en el mundo terrenal. Pero desde que dios está muy lejano para que el virtuoso pueda aproximársele

el monje pasa por incongruente y el ascetismo debe realizarse no por el rechazo el mundo, sino al interior del mundo (*innerweltliche Askese*).

Una concepción evolucionista

Estos procesos de “racionalización” explican la aparición de irreversibilidades históricas por medio de las cuales el “desencantamiento del mundo” se sitúa en el primer lugar de los intereses de Weber. Su análisis del desencantamiento justificaría clasificar a Weber entre los evolucionistas. En efecto, Weber se muestra evolucionista desde los primeros pasajes del capítulo 5 de *Economía y sociedad*, consagrado a la religión, cuando describe el pasaje del “naturalismo preanimista” al “simbolismo”.

El hombre primitivo arranca el corazón de su enemigo, o le secciona las partes genitales, sobre la base de una teoría: la fuerza del enemigo tiene su sede en esas partes del cuerpo y al retirárselas él se apropia de esa fuerza. Luego se produce una sustitución de teorías de carácter simbólico a las teorías que Weber denomina “naturalismo preanimista”. El fuego es inicialmente concebido como un dios, lo que corresponde a la fase del naturalismo preanimista. Luego aparece una concepción más abstracta, en la que no es el fuego en sí mismo el que es tratado como un dios, sino que se postula la existencia de un dios que preside al fuego. Su autoridad sobre el fuego se mantiene por el culto que se le consagra (Weber, 1971: 436). A diferencia del fuego mismo éste es perenne y dotado de identidad. A partir de ese momento se entra en la fase del simbolismo, en su versión animista.

La razón por la que Weber casi no es nombrado por los historiadores del evolucionismo puede ser debido al hecho de que su concepción al respecto es particularmente prudente y matizada. No obstante, ésta es más aceptable que las versiones “clásicas” de Comte, Spencer o Stuart Mill, o incluso que las versiones modernas de R. Bellah o F Hayek quienes, más allá de sus diferencias, son mucho más mecánicas y “fatalistas” que la de Weber. Este último amerita ser clasificado entre los evolucionistas en la medida en que la identificación y la explicación de las irreversibilidades históricas es para él un tema esencial. La historia de las ideas y particularmente la de las ideas religiosas contienen innumerables casos de éstas y la totalidad de las páginas que componen su sociología de la religión están consagradas a su análisis. Pero de ninguna manera ese enfoque es fatalista, como él declara expresamente en varias oportunidades y, particularmente, al final de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en las observaciones que acompañan la celebre metáfora de la caja de hierro (*Stahlhartes Gehäuse*). Él no ve de ninguna manera que el mundo moderno esté condenado a producir especialistas sin espíritu (*Fachmenschen ohne Geist*), o hedonistas sin corazón (*Genussmenschen ohne Herz*), aunque le parezca que pueda favorecer a ese tipo de hombres.

El desencantamiento

En fin de cuentas fue el monoteísmo el que contribuyó más poderosamente al “desencantamiento del mundo”. Por esta fórmula que toma de Schiller, Weber designa la descalificación de la magia. Se admite en general que la eliminación de la magia, que es uno de los rasgos característicos de la modernidad, se debe sobretudo al éxito de la ciencia. Esto no es desacertado, pero el terreno fue preparado al comienzo por la religión. La instalación con el judaísmo de un dios único todopoderoso tendía, en efecto, a descalificar las prácticas mágicas, puesto que la magia no era funcional más que cuando se considera que los dioses eran influenciables, pero un dios todopoderoso no podría serlo. Este atributo de dios es confirmado de manera repetitiva por el judaísmo antiguo. Sólo un dios todopoderoso, más poderoso aún que el Faraón, podía hacer salir a los judíos de Egipto. Jahvé endurece el corazón Faraón para permitir al creyente medir a que grado su propio poder era capaz de ser superado (Weber, 1970: 449).

Con la idea de un dios único todopoderoso aparece vinculada la noción de “la providencia”, incompatible también con la magia y aparecen también otras consecuencias, tales como el hecho de que si no se puede influenciar al dios, si se puede agradarle, dedicándole una oración y obedeciendo la ley divina. La religión favorece entonces el desarrollo de la ética, que toma desde entonces ventaja frente al ritual. Aquí incluso Renan antecede a los trabajos de Weber⁶: “la grasa de vuestros carneros me llega al corazón”, declara Yahvé por medio de Isaías (Renan, 1867: 93), pues es la obediencia a la ley y no sólo la devoción al ritual lo que agrada a dios. La sustitución del ritual por la ética es el rasgo que debía, según Renan, asegurar al judaísmo su influencia sobre el mundo occidental: “el milenarismo da el impulso inicial, la moral asegura el porvenir” (Renan, 1867: 131). Estamos muy próximos de Weber aquí: el carisma es el medio por el cual pasan las ideas, la fuerza de las ideas es también de quien las impone. Esta dominación de la ética sobre el ritual y las convenciones sociales fue reafirmada, según Renan, por el cristianismo primitivo. Jesús acepta cenar con los cobradores de impuestos (publicanos), una secta aborrecida por los judíos, debido a que éstos eran los representantes de la dominación romana; Jesús desea subrayar por ese hecho la diferencia entre la función y la persona y afirmar así la dignidad del hombre en tanto tal (Renan, 1867: 168-169). Weber hará una lectura semejante de la epístola

Es interesante subrayar estos puntos de convergencia entre estos dos autores, bajo el supuesto de que difieren en muchos otros puntos. Estas convergencias son el resultado de que los dos aplican el postulado según el cual el creyente no cree lo que cree, más que si lo considera bien fundado. El mismo postulado juega un papel fundamental en la sociología de la religión de Durkheim y explica las convergencias que se revelan entre esos dos autores: Weber y Durkheim, más allá de las diferencias que los separan.

a los Galateos: en polémica con Pedro, Pablo recomienda la comensalidad, que es la expresión de la igualdad de todos y su dignidad como seres humanos. Por supuesto que no se trata aquí de minimizar las diferencias entre Renan y Weber. Entre las múltiples diferencias que los separan tenemos que el mensaje universal del judaísmo, es para el primero, el cristianismo primitivo quien lo retoma, en tanto que Weber considera que lo fue el puritanismo (Weber, 1971: 623).

Un evolucionismo complejo

¿Simbolismo o realismo?

El desencantamiento, que proviene en gran parte de la evolución religiosa en sí misma, descalifica la magia y privilegia la ciencia. Pero esto no significa que haya eliminado totalmente a la primera. Carisma, profetismo, interpretaciones simbólicas del mundo tomadas de forma realista y, más generalmente, las teorizaciones del mundo tomadas sin suficiente distancia, no han desaparecido con el desencantamiento. Nuevos mitos se han producido, particularmente por parte de los “intelectuales proletaroides”.

La persistencia de esos arcaísmos resulta, en primer término, de mecanismos cognitivos generales, pues el pensamiento y, en general, la psiquis humana, presentan invariantes, como lo plantea la metateoría que fundamenta el método de la sociología comprensiva. Entre esas invariantes una de las más importantes es aquella que postula que difícilmente se puede identificar el simbolismo como tal y que se tiene la tendencia a interpretarlo de una manera realista. Es verdad que incluso entre aquellos que han sido socializados en el seno de una cultura científica moderna, se suele presentar ese desliz. Debemos convencernos de que no existen las fuerzas centrífugas; tenemos dificultad para no hacer sustancial la noción de azar, o a renunciar a la noción de “suerte”. De otra parte, creemos en la existencia del “pensamiento salvaje” o de la “mentalidad primitiva” y se le concede más fácilmente a esos conceptos una fuerza explicativa, pero no siempre nos detenemos a leer con atención las etiquetas de productos que nos permitirían resolver nuestros interrogantes y descubrir los mecanismos que actúan en ellos. Incluso el animismo está bien presente en las sociedades modernas. Aquel que se deja inyectar “células frescas” para obtener un efecto de rejuvenecimiento, ejemplo que por supuesto no tomo de Weber, ilustra un mecanismo cognitivo que no se distingue de aquel al que obedece un guerrero que consume el corazón de su enemigo.

Tocqueville (1986) había percibido toda la importancia de la diferencia entre realismo y simbolismo. En una anotación que anticipa a Weber sugiere *mezzo voce* que la trasmigración de las almas y la inmortalidad del alma son expresiones simbólicas de la misma realidad y, en consecuencia, son intercambiables, desde el

momento en que uno interprete esas nociones de una manera simbólica. Pero ese tipo de interpretaciones no puede pretender llegar a un público amplio⁷, puesto que teniendo en cuenta que el simbolismo adquiere su fuerza de su carácter imaginario, es fácil aprehender en un primer nivel, aquel en el que se detiene la mayor parte de la gente, con la consecuencia de que no lo toman por lo que es, sino que lo interpretan de una manera realista.

Durkheim insiste sobre el hecho de que las nociones de “alma”, “mana” ya “orenda” designan realidades idénticas en formas simbólicas. Weber (1970: 198) propone también aproximar las nociones de “carisma”, alma y espíritu a nociones como “mana” y “Orenda”. Pero esas equivalencias, si bien son perfectamente aceptables, no están casi en capacidad de convencer a quien las asume en su primer nivel simbólico. No tienen otra oportunidad de ser aceptadas que por quien se da suficiente distancia para percibir su verdadero carácter simbólico.

La dificultad de tomar lo simbólico como tal, esto es su trasposición ordinaria en la modalidad realista es, pues, un dato esencial para el sociólogo. Esto explica en gran parte la incompreensión y los conflictos que tienden a oponer las interpretaciones simbólicas del mundo. Explica también la persistencia de la magia y del profetismo en el mundo moderno.

El evolucionismo weberiano es complejo, en primer término porque es sensible a la fragilidad de la diferencia entre el modo simbólico y el modo realista de interpretación de las categorías religiosas. El sujeto social muestra una sensibilidad particular a lo simbólico, pero tiene dificultad en tomar suficiente distancia para tomarlo como tal. Durkheim insiste en *Las formas elementales* sobre el hecho de que las teorizaciones científicas o religiosas del mundo toman inicialmente una forma simbólica y que los símbolos no son decodificados más que luego de un largo proceso, cuando llegan a serlo.

Efectos inesperados

La concepción weberiana de la evolución puede ser definida como compleja por una segunda razón. En sus trabajos de sociología de la religión y en otros de sus trabajos, Weber asume toda la importancia de los efectos inesperados. Anteriormente hemos hecho referencia a algunos: una concepción que hace de dios un maestro todopoderoso tiende necesariamente a descalificar a la magia; la teoría de la trasmigración de las almas tiende a eliminar a dios y privilegia el ritualismo a expensas de la ética; un *deus absconditus* tiende a provocar una valorización del mundo

⁷ Inglehart et al 1998 revelan que en los Estados Unidos la creencia en la trasmigración de las almas es muy reducida (26%), sin duda asociada a la inmigración de origen asiática, y la creencia en la inmortalidad del alma esta ampliamente extendida (78% de los encuestados).

y cuando este aparece en un contexto en el que el mundo ha sido desvalorizado tiende a convertir el ascetismo extramundano en “ascetismo intramundano”. Un dios único tiende a desvalorizar el ritualismo en provecho de la ética.

La búsqueda de la coherencia, que caracteriza a la teorización religiosa del mundo, entraña pues efectos cognitivos y sociales múltiples, diversos y superpuestos, efectos no deseados que se desarrollan en la larga duración. La noción del más allá esta latente en la del reino de las almas (Weber, 1971: 536): a partir del momento en que se le atribuye a las almas de los muertos una estancia propia, es difícil localizarla aquí en el mundos sensible, pero la idea de un más allá no toma una verdadera consistencia más que a partir del momento en que un dios único facilita el establecimiento de un vínculo entre ética y religión. Solamente cuando la ética accede al rango de una dimensión esencial de la religión es cuando se plantea el problema de la teodicea. Se puede entonces considerar un sistema en el que serían reparados en el más allá las injusticias del mundo. Pero no es más que tardíamente, como consecuencias de declinaciones suplementarias, que aparece la separación de infierno y paraíso (Weber, 1971: 537). Este “gradualismo” es uno de los aspectos destacados de la teoría weberiana de la innovación y de la evolución.

Un evolucionismo no lineal

El peso de las innovaciones. La evolución religiosa y social es según Weber ampliamente tributaria de auténticas innovaciones que producen discontinuidades. Los innovadores en materia religiosa son, según el caso, sacerdotes, profetas o reformadores. Las circunstancias favorecen a unos u otros y, en consecuencia pueden determinar parcialmente la forma e incluso el contenido de la innovación. Ezequiel no se interesó a las reformas sociales pues fue un sacerdote y no un profeta (Weber, 1971: 468). El contenido y el impacto de las innovaciones son en gran medida imprevisibles.

Ahora bien los innovadores pueden jugar un papel considerable y provocar cambios históricos muy importantes. San Pablo erige “una barrera infranqueable a los asaltos del intelectualismo griego” y hace del “libro sagrado de los judíos el libro sagrado de los cristianos” (Weber, 1971: 622). Tomando la comensalidad contra Pedro que no está seguro de poder sentarse legítimamente en compañía de prosélitos incircuncisos él no hace nada más que “anunciar la hora del nacimiento de la ciudadanía en occidente (*die Konzeptionsstunde des 'Burgertums' im Occident*) (Weber 1988, II: 40). Cada uno de ellos, por su sola calidad humana e independientemente de cualquier otra consideración, debe poder sentarse en una mesa común. Weber evoca en múltiples oportunidades los versículos de la epístola de Pablo a los Gálataes que relatan el episodio que fundamenta este principio: “la comida tomada en común en Antioquía (Turquía) por San Pedro y los prosélito incircuncisos representaron el

primer gran cambio en la historia del cristianismo. En su polémica con Pedro San Pablo concede una importancia decisiva a la comensalidad” (Weber, 1971: 459, ver también Weber, 1988, II: 39). Este principio debía impregnar la historia de occidente, según Weber, pues afirma el valor del hombre en tanto tal y asigna a la organización de la sociedad la finalidad última de asegurar la dignidad de todos.

Pero la evolución del judaísmo al cristianismo no es lineal, por el contrario da muestras de profundas discontinuidades. El judaísmo no se pronuncia de ninguna manera por el rechazo del mundo. Por el contrario el cristianismo celebra el rechazo del mundo: “mi reino no es de este mundo” declaró Jesús (Weber, 1971: 468); ahora bien este cambio espectacular no tenía en si mismo nada de obligatorio. El calvinismo retomará las enseñanzas universales del judaísmo (Weber, 1971: 623), pero mantendrá el rechazo cristiano del mundo. Es por un efecto no buscado de la teología calvinista que el rechazo del mundo se traducirá por un ascetismo no extramundano, como en el catolicismo, sino intra mundano. El primero se ilustra por la vida conventual: el monje católico se retira del mundo; el segundo se ilustra por el fiel puritano: éste se abstiene de disfrutar de los placeres del mundo.

Se puede subrayar aquí que las controversias suscitadas por *La ética protestante* han focalizado tanto la atención sobre esta obra que a menudo se olvidan de considerar que ésta se inscribe en el contexto general de los *Ensayos de la sociología de la religión* y de *Economía y sociedad*, y se olvidan de ver que el ascetismo intramundano es el resultado complejo de una dinámica cognitiva.

Al mismo tiempo la innovación debe satisfacer el criterio de coherencia. La aparición de un dios único todopoderoso que implique el rechazo de la teogonía, no podría surgir de otro dios. Esta es la razón por la que el politeísmo griego posee una teogonía y no tiene una teología y, a la inversa, el judaísmo una teología, pero no una teogonía. Si, por su parte, la teología cristiana conoce una expansión única en toda la historia, como lo subraya Weber, es en particular debido a los problemas que surgen con la noción de un hijo de dios, que actúa como un dios todopoderoso.

El éxito de un movimiento religioso cualquiera depende, en fin de cuentas, de una multiplicidad de factores: del contenido de las doctrinas que transmite; de la eficacia del dinamismo cognitivo que engendra; de su concordancia con las circunstancias y de una multiplicidad de otros elementos que influyen en su capacidad de penetración.

También depende de factores que a primera vista pueden parecer secundarios, tales como la forma de los mensajes religiosos, la calidad de los textos literarios conservados por la tradición y reagrupados en el Antiguo y el Nuevo testamento, así como la utilización de las parábolas y las analogías que proponen una explicación del orden del mundo, tienen la virtud de poder ser comprendidas por “todo el mundo”. Los textos sagrados del judaísmo antiguo y del cristianismo primitivo

son “perfectamente comprensibles por todos, incluso por los niños”, señala Weber (1970: 519). Este rasgo ha facilitado mucho su difusión. El carácter “popular” de los textos producidos por el judaísmo antiguo y el cristianismo primitivo ha sido posible porque aparecieron en el contexto socio-político de Israel. La facilidad de acceso del cual dieron testimonio contrasta con el esoterismo de las religiones instaladas en sociedades imperiales, tales como Egipto o Asiria o Persia. Weber habla del “impulso monoteísta” a propósito de la tentativa de Akhenaton para instalar el monoteísmo solar, sobre la base de una asimilación entre la monarquía y el sol. Este impulso sin duda abortó, según Weber, debido al esoterismo de la religión egipcia.

La forma de los mensajes religiosos no tiene, pues, nada de secundario. Las parábolas son eficaces porque un mensaje se vuelve más accesible cuando se expresa en forma de imágenes más que en forma abstracta. Uno de los puntos esenciales de la teoría del conocimiento de Weber y de Durkheim, lo hemos señalado antes, afirma la eficacia de la teorización simbólica del mundo y la dificultad que normalmente tiene el público para aprehender lo simbólico en sí mismo.

El peso de las contingencias. La no linealidad de la evolución religiosa y de la evolución social que ella contribuye a formar, se debe incluso a que éstas son tributarias de contingencias y de encuentros *ex ante* imprevisibles entre series de variables independientes. El dios de Israel es en su origen el dios protector de un pequeño pueblo, tal vez, importado éste de Fenicia. Pero en la medida en que estuviera ligado al destino particular de Israel, Javhé no pudo evitar preocuparse por Asiria y Egipto, de manera que termina por presidir el destino de esos poderosos imperios y toma la dimensión de un dios universal, que se encuentra, finalmente, no sólo implicado en la política internacional, sino presidiendo el curso de la historia (Weber, 1971: 442). La elaboración conceptual de Javhé se completa con el efecto de admiración que los judíos concedían a Egipto, cuando consideraban que sólo un rey divino, que poseyera una dimensión superior que la del Faraón, podría hacerlos salir de Egipto (Weber, 1971: 473).

Otro ejemplo típico de contingencia podría ser aquel que se refiere a la actitud de rechazo el mundo que pueden verse favorecidas desde el momento en que una sociedad conoce una evolución tal que las ideas religiosas a las que se suscriben los creyentes son consideradas como violadas (Weber, 1971: 587).

La acogida del público. La recepción de los mensajes religiosos, las innovaciones y las teorías depende incluso de la composición social del público al que se dirigen. Pero no se trata de plantear que estas variables sociológicas sean determinantes. Éstas deben ser consideradas como un grupo de variables que interactúan con otras. En éste como en otros tópicos la sociología de Weber se muestra inmune a cualquier tipo de sociologismo.

Los campesinos tienen fuertes razones para no aceptar el monoteísmo estricto. Esa es la razón por la que el cristianismo popular concede un importante lugar al culto de los santos. A la inversa, los centuriones romanos que combatían por un emperador que reinaba sobre un imperio centralizado y jerárquico, aceptaron fácilmente el monoteísmo en su versión mitraica o cristiana. Su afinidad con el mitraísmo proviene de la organización burocrática de ese culto, que de alguna manera les recordaba la organización del imperio romano (Weber, 1971: 497-498). Los aristócratas sadocenos no creyeron en la resurrección de los muertos. En efecto, las capas superiores demandan a la religión sobre todo la legitimación de su posición (Weber, 1971: 511). Éstas tienen tendencia a no ser sensibles a las religiones de salvación más que cuando “esas capas están desposeídas de posibilidades de actividad política” (Weber, 1971: 522). Puesto a parte ese caso, es sobre todo en las clases medias y bajas en las que la idea de la compensación del más allá aparece como muy interesante.

Weber retoma aquí la teoría de Nietzsche que atribuye el éxito del cristianismo entre las clases populares al resentimiento. Esta teoría es conjetural y no puede tener más que un alcance limitado (Weber, 1971: 514-517). No se trata de negar la existencia del resentimiento. El resentimiento frente a la arrogancia de los poderosos explica efectivamente que el mesías haya entrado a Jerusalén montado en un asno “el animal de carga de los pobres” (Weber, 1971: 631). Pero uno puede contentarse con suponer que la mala condición de las clases bajas las vuelve simplemente perceptivas a las teorías que les traen promesas, sin que sea necesario que éstas estén dominadas por el resentimiento. De otra parte, es inaceptable hacer de un rasgo de carácter afectivo la causa de construcciones teóricas complejas, tales como las doctrinas religiosas (Weber, 1971: 240 y ss.). Las promesas del cristianismo interesan, sin duda, a las clases bajas, pero su influencia proviene también de que responde a una necesidad intelectual de explicación del mundo. No se podría, entonces, hacer de las condiciones de existencia la razón principal de la expansión de un sistema religioso (Weber, 1971: 519).

Es necesario anotar que Weber se opone a Nietzsche no sólo en su interpretación de los orígenes del cristianismo, que es muy sumaria respecto a la suya, sino también sobre otros puntos esenciales. Al contrario de Weber, Nietzsche considera el monoteísmo como una regresión; la psicología utilizada por Weber es de inspiración racionalista, en tanto que la de Nietzsche anuncia la psicología profunda, etc. Estas importantes diferencias entre los dos autores no ha desestimulado las lecturas nietzscheanas de la obra de Weber, bien sea que provengan de autores conservadores como Leo Strauss (1953), Carl Schmitt (1923) o E. Voeglin (1952), o incluso de exponentes del postmodernismo⁸.

⁸ Cf. TURNER, 1992. Sobre esta convergencia entre los conservadores y los posmodernistas ver

Las objeciones de Weber se dirigen también a Marx, puesto que considera que subestima la necesidad metafísica que tiene el ser humano para dotar de sentido al cosmos (Weber, 1988, I: 240 y ss.). Esta necesidad es tan poderosa que explica la extraordinaria influencia del intelectualismo (Weber, 1971: 519). No es posible, entonces, aceptar los principios del materialismo histórico a propósito de esta materia.

El tema del intelectualismo en Weber ameritaría un desarrollo particular que no puedo emprender aquí. Se puede solamente anotar algunos puntos esenciales. El intelectualismo se base en una necesidad fundamental (dar sentido al cosmos). Es una fuente de progreso, aunque puede contribuir a la decadencia de las ideas positivas. La fuerza del intelectualismo y la dirección en la que se dirige depende de las circunstancias. Aquí incluso Weber no está muy lejos de Renan. Como Voltaire, él evoca los efectos ambiguos del intelectualismo griego sobre la evolución del cristianismo.

Finalmente, es una compleja fusión de elementos coyunturales y estructurales lo que decide acerca de la audiencia de una religión. Presentándose como el salvador Jesús explota una idea que aparecía a intervalos más o menos regulares después que el Deutero-Israel había introducido un misterioso “Servidor de Dios” (Weber, 1970: 492, nota 33). Retoma también la idea judaica de la retribución compensatoria, telón de fondo sobre el que se dibuja la idea de la resurrección de los muertos. Ahora bien, los artesanos y la pequeña burguesía debido a su posición tienden a ser particularmente sensibles a la idea de la compensación y, en consecuencia, a los símbolos que aportan a esa idea. Esta compleja combinación de causas explica, por ejemplo, que los Fariseos, que en su mayoría pertenecían a esas capas sociales, acepten más fácilmente la resurrección de los muertos que los saduceanos, que pertenecían a capas más elevadas.

Las múltiples capas de la evolución religiosa

El hecho de que en un sistema de creencias, que constituye una tradición religiosa, puedan coexistir elementos de antigüedad muy variable, se debe finalmente a la diversidad de los públicos, a la diversidad social, a los diversos recursos y posturas cognitivas de esos públicos y a otros varios factores, como el mecanismo cognitivo que ha hecho que el sujeto social tenga una especial sensibilidad a lo simbólico, aunque tenga dificultad para reconocerlo como tal.

La oración excluye en principio a la magia. No obstante, ésta es fácilmente percibida, sobre todo en las clases populares, como una actividad que tiene

BOUDON, 2000. Por su parte Chazel (2000: 43 y ss.) demuestra que Weber no consideraba de ninguna manera a Nietzsche como una autoridad científica.

algunos rasgos mágicos, que permiten por lo menos favorecer la realización de objetivos que el creyente persigue. El catolicismo se opone a la magia, que es profundamente incompatible con su representación de dios. Desde los tiempos más antiguos, en efecto, el ascetismo ha considerado como un medio que permite la aparición del carisma a la capacidad de entrar en contacto con los poderes superiores, al tiempo que ha considerado a la castidad como un medio para aproximarse a dios (Weber, 1971: 606). La idea de un dios todopoderoso excluye la teodicea, no obstante el cristianismo introduce un hijo de dios.

La modernidad no ha eliminado ni la magia ni el profetismo, ni ha podido eliminar el fenómeno de la fuga de la realidad. Esta última actitud incluso es característica de los intelectuales, pues el desencantamiento del mundo ha entrañado en ellos una “angustia interior”. Esta angustia puede ser resuelta como en Rousseau por una “fuga hacia la soledad absoluta”, por una fuga romántica hacia un “pueblo” idealizado, supuestamente indemne a las contaminaciones que afectan las otras clases sociales, o por una fuga hacia la contemplación, o incluso por una fuga en la acción buscando una transformación ética o revolucionaria del mundo (Weber, 1971: 524). Los agentes del “intelectualismo proletarioide” que tienen como propósito la formación de teorías cuya función es la de legitimar movimientos de inspiración demagógica son, igualmente, descendientes de los profetas, aunque, en razón del desencantamiento, no sean más que su pálido reflejo. Ellos alimentan ideologías y tienen una influencia limitada, podría decirse, mientras no se conviertan en “ideocracias”, como fue el caso luego de la toma del poder por los bolcheviques o los nazis. Evocando estos agentes del “intelectualismo proletarioide”, Weber piensa sin duda en los populistas rusos y también en los intelectuales de 1848 a los que *La educación sentimental* de Flaubert o los *Recuerdos* de Tocqueville consagran páginas incisivas, o incluso a Luckacs, a quien conocía personalmente y de quien sus teorías vestidas de tradición filosófica expresaban sobre todo su rechazo del mundo y la promesa de un mundo futuro. Weber habría tal vez visto también como representantes del “intelectualismo proletarioide” a los intelectuales que anunciaban no hace mucho el porvenir luminoso, o a los que predicaban hoy el rechazo ciego a la mundialización.

Otro efecto inesperado ha favorecido una evolución estratificada de los fenómenos religiosos, haciendo coincidir elementos de antigüedad muy diversa. El desarrollo de las ciencias ha privado, en gran medida, a las religiones de su autoridad en materia de explicaciones sobre el mundo. También ha favorecido un retorno de formas místicas de pensamiento y prácticas religiosas, así como la aparición de una religiosidad caracterizada por una dominación de la dimensión moral sobre la dimensión dogmática, como en el caso del protestantismo estadounidense, así como la ola de religiones que se proponen “salirse de las religiones”, como es el caso del budismo en las sociedades occidentales contemporáneas.

Las líneas mayores de la evolución

A pesar de la complejidad de la evolución religiosa occidental, es posible discernir algunas líneas mayores de este proceso: el desencantamiento; la descalificación de la magia; la sustitución de la ética por los rituales; Javhé es insensible a las ofrendas; el calvinismo asestó el golpe de gracia a la magia; el determinismo astrológico fue marginado por el monoteísmo puesto que resultaba incompatible con la noción de un mundo gobernado por dios (Weber, 1970: 517); el judaísmo instala la noción de responsabilidad; el Deuteronomio rompe con la solidaridad colectiva y afirma la noción de responsabilidad individual (Weber, 1970: 418-419); según Isaías (III, 10), dios recompensa a cada uno según sus méritos; la felicidad terrenal es para cada uno el “fruto de sus actos” (Weber, 1970: 379); la noción ética del salario justo se opone al ritualismo de los sacerdotes (Weber, 1970: 346); la responsabilidad de cada uno es concebida a la par con la dignidad del individuo, independientemente de sus características (en el Deuteronomio, X, 18 dios “favorece al débil”, Weber, 1971: 346).

La paradoja de un mundo imperfecto y de un dios perfecto ha estimulado una organización de la sociedad que tiende a privilegiar el respeto de la dignidad humana. La obtención de este objetivo ha sido facilitada en las sociedades que calificaríamos hoy de “multiculturales”. Se ha comenzado a realizar en los conjuntos pacificados, regido por leyes naturales, por la confianza, por la racionalización de las relaciones sociales y por la consolidación de lazos éticos (Weber, 1971: 455). Al alejar a dios de los creyentes el calvinismo ha facilitado el dominio intelectual del mundo. Como se sabe, Merton (1970) ha consagrado un estudio a la verificación de este tema weberiano. Sobre el plano de la ética el calvinismo retoma los elementos universales de la ley judía (Weber, 1971: 623).

Es al fin de cuentas a través del judaísmo y el cristianismo primitivo, los dos ejerciendo una influencia particularmente efectiva, que se han implantado de manera irreversible los valores de la responsabilidad individual, del respeto a la dignidad del otro, del progreso de la organización de la sociedad, en el sentido de tomar en cuenta los intereses de todos. No existe la irreversibilidad de las ideas sin un proceso de selección de éstas, y no hay selección de ideas en ausencia de una fuerza intrínseca de éstas.

La metateoría de la comprensión: un marco teórico eficaz

Desde el punto de vista teórico y metodológico que he privilegiado en este artículo, me resulta digna de destacar la sobriedad de la psicología utilizada por Weber. No se encuentra en él ningún vestigio de psicología profunda o de psicología causalista, aquella que pretende imputar las creencias exclusivamente a

causas—biológicas, afectivas, sociales, etc., sino simplemente se remite a las razones de los actores. Weber utiliza de manera deliberada una psicología “racional”, fundada sobre las “categorías del racionalismo clásico que son: la volición, la voluntad y la conciencia individual” (Nisbet, 1966: 10). La indiferencia total de Weber respecto a Freud intrigó a Lazarsfeld quien, sin haber utilizado él mismo al psicoanálisis en sus trabajos, había sido nutrido de éste durante su época de juventud en Viena. No obstante, el desdén de Weber respecto al psicoanálisis en particular y a la psicología profunda en general, no es muy difícil de explicar. Es el resultado de que la psicología racional es la única compatible con la metateoría que subyace a la sociología comprensiva.

Al evitar la psicología profunda y la causalista Weber escapa por completo al proceso que Nisbet propone para entender el desarrollo de las ciencias sociales. Según Nisbet muchos sociólogos han pretendido explicar las creencias del sujeto social evocando mecanismos psicológicos inconscientes, de un carácter puramente conjetural, que estiman suficientemente legítimos por la autoridad que le conceden al psicoanálisis. Podríamos anotar que, de esta manera, éstos demuestran que la autoridad “tradicional” y la autoridad “carismática” no se encuentran solamente en el pensamiento religioso, sino también entre los intelectuales. Nisbet señala en otros términos que la sociología y, de manera más general, las ciencias sociales, no pueden eliminar el criterio de la comprensión y de esa manera reificar los procesos psíquicos responsables de las creencias y de las acciones individuales, como muy bien lo entendió Weber en su momento.

Weber escapa también a las seudoexplicaciones propuestas por la tradición sociológica de tendencia holística del tipo “pensamiento salvaje” o “mentalidad primitiva”. Su análisis de las creencias religiosas es convincente porque se ajusta a hipótesis psicológicas fácilmente aceptables y ajustadas a los hechos. El guerrero consume el corazón de su enemigo porque él piensa encontrar allí la fuerza, exactamente como el hombre moderno se hace inyectar células frescas porque cree encontrar allí un elixir de la juventud. El guerrero obedece a una teoría de la cual tiene fuertes razones para creer que es verdadera, aunque nosotros la consideremos hoy falsa. El marco teórico de la sociología comprensiva se muestra aquí perfectamente eficaz. Las causas de las creencias colectivas reside, de manera general, en las razones que el individuo ubica en tal o cual contexto y, a partir de allí, en el sentido que tienen para él.

De manera anticipada Weber exhibe también puntos decisivos en relación a las teorías modernas denominadas “cognitivas”, como las de Needham (1972), de Schweder (1991), o de d’Andrade (1995), que representan las variedades originales y refinadas de la tradición holística: éstas pretenden que las diferencias culturales sean la expresión de esquemas y sistemas cognitivos específicos. La teoría de la

comprensión supone por el contrario que se puede comprender cualquier creencia, por extraña que nos parezca, porque pone en juego mecanismos cognitivos universales, pues el pensamiento humano obedece a las mismas leyes que el “primitivo” o el moderno. Responde en todas partes a un cierto número de necesidades universales, tales como, el deseo de sobrevivir, o el deseo de comprender el sentido del mundo. El pensamiento científico, el pensamiento ordinario y el pensamiento religioso no ponen en juego mecanismos cognitivos diferentes, sólo varían de una cultura a otra y, de una manera general, de un contexto a otro, lo que se puede denominar como los “parámetros conceptuales”. De esta manera, el “primitivo” no conoce las leyes de transformación de la energía, en tanto que nosotros si lo conocemos. Por esta razón juzgamos de una manera diferente el comportamiento de quien hace el fuego y de quien llama a la lluvia, en tanto que él lo ve como homólogas. Esta incompreensión cesa desde que se toma en cuenta la diferencia de los parámetros contextuales. De ninguna manera es necesario suponer que la psicología del primitivo es diferente de la nuestra, pero es esencial observar que su saber es diferente.

Es necesario recordar que Weber no es el único en pensar de esa manera. Benjamín Constant (1971), Tocqueville (1986) o Durkheim (1979) —si se permite releer *Las formas elementales* con lentes de neodurkheimiano—, analizan también las creencias religiosas como si estuvieran fundamentadas por fuertes razones del sujeto. La teoría de la magia de Durkheim no se distingue de la de Weber. Su teoría del alma es diferente, aunque de la misma inspiración. Más cerca de nosotros Evans Pritchard (1968) y entre los contemporáneos Robin Horton (1973, 1982, 1993) proponen una interpretación semejante, que les otorga su solidez.

La causa de la adhesión a las creencias religiosas se debe buscar del lado de las razones del sujeto social ubicado en tal o cual contexto. Incluso es necesario que esas razones pertenecen a un abanico muy amplio. No se trata de limitarse a la tradición nietzscheana como ocurre a quienes se inclinan por el “modelo de elección racional”, la tradición benthamista, o a muchos “postmodernistas”. Un elemento afectivo, como lo es el resentimiento, puede contribuir a fortalecer tal creencia, pero es necesario ante todo que los mensajes religiosos propongan explicaciones convincentes y formulas percibidas como útiles. Esa es la razón por la que Weber insiste tanto sobre la dimensión cognitiva de la racionalidad.

La parte cuantitativamente más importante de la obra de Newton proviene, como sabemos, de la alquimia. ¿Era víctima del “pensamiento salvaje”, o testimoniaba una “mentalidad primitiva”, o estaba sometido a la “violencia simbólica” ejercida por los sacerdotes o por un jefe de orquesta clandestino cuando se planteaba problemas de la Química y racional cuando proponía problemas de Física? Este aspecto *janus bifrons* de Newton fue durante mucho tiempo percibido como un misterio, aunque no se trata de un caso aislado. Este sentimiento de misterio es el producto de nuestro sociocentrismo,

pues el Newton alquimista nos parece “irracional” porque disponemos de suficientes conocimientos de Química para entender la distancia que media entre la alquimia y la Química moderna.

Los escritos de Weber en materia de sociología de las religiones pueden dar la impresión de proponer una historia comparativa de éstas, de carácter ilustrado pero que tiene el riesgo de parecer un poco anticuada a los eruditos. Esta parece ser la forma en que la entienden algunos comentaristas que limitan la originalidad de Weber a la creación de algunos conceptos, tales como “carisma”, “virtuosos religiosos”, etc., que se encuentran en *La ética protestante*; incluso se satisfacen de ver en Weber a un filósofo relativista de la historia y ligeramente pesimista. Por el contrario, la fuerza de sus escritos proviene sobre todo de que propone interpretar la historia de las religiones con la ayuda de una clave inesperada: la racionalidad. Evidentemente lo logró, como se puede observar en los centenares de páginas dedicadas a sus *Ensayos de sociología de la religión* y el voluminoso capítulo sobre la religión de *Economía y sociedad*. Esa clave es inutilizable para quien reduce la racionalidad a la racionalidad instrumental. Por el contrario, cuando uno ve que la racionalidad puede también tomar una forma cognitiva o evaluativa se comprende mejor como Weber ha podido cumplir su cometido de describir la evolución de las ideas religiosas postulando que están guiadas por mecanismos cuyos principios no son muy diferentes de los que explican las leyes jurídicas, económicas o científicas.

Finalmente, su enfoque hace caducas muchas discusiones lacerantes que obsesionan la producción sociológica, antropológica y filosófica, tales como las relaciones entre magia y religión, al tiempo que elimina las antinomias artificiales que la reflexión especulativa hace surgir fácilmente cuando pretende ubicar la teoría de las creencias en compartimientos denominados “intelectualismo”, “expresivismo”, “simbolismo”, “emotivismo”, “racionalismo”, etc. No importa cual de los análisis concretos de Weber, por ejemplo el que trata la diferencia de actitud de los fariseos y de los saduceanos respecto de la resurrección de los muertos, es suficiente para mostrar, que es necesario concebir las creencias colectivas como la resultante de un sistema de causas y de razones articuladas de manera precisa unas con otras. Semejante a como un sistema de ecuaciones tiene obligatoriamente algunos parámetros y variables. Toda creencia individual o colectiva tiene una dimensión racional y una dimensión causal, en otros términos, un lado “caliente” y otro “frío”. La noción de compensación ocupa un lugar esencial en el espíritu de los fariseos, pero no en los saduceanos, debido a los roles sociales propios de cada uno. Los primeros creyeron en la resurrección de los muertos por la razón de que permitió conciliar la noción que tenían de la justicia divina con las injusticias en términos de compensación que observaban en torno de ellos; las razones de sus creencias se enraízan en afectos y dan lugar al nacimiento de emociones. Dicho lo anterior, el meollo del análisis esta bien

fundamentado, como lo formula el postulado de la comprensión, por la puesta en evidencia de las razones que explican que unos aprueben un comportamiento y otros lo rechacen. Para evitar cualquier malentendido es necesario también precisar que esas razones son a menudo metaconscientes. Según Weber (1956, 1, sección I), la acción es a menudo semiconsciente e incluso inconsciente de las razones e incluso de las motivaciones irracionales que constituyen el sentido. Este inconsciente, que no tiene nada que ver con el del psicoanálisis, es el que se observa en los comportamientos mecánicos o “instintivos” característicos de la vida cotidiana.

Referencias

- AARUZZESE, S. CHARISMA, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Science*. London, Elsevier, 2001.
- BAECHLER, J. *La solution indienne*. Paris, PUF, 1988.
- BELL, D. *La Fin de l'Idéologie*. Paris, PUF, 1997. Original: *The end of Ideology*. Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- BELLAH, R. Religious Evolution, 211-244. En Eisenstadt S (ed), *Reading in Social Evolution and Development*. London, Pergamon, 1970.
- BOUDON, R. Les formes élémentaires de la vie religieuse : Une théorie toujours vivante, *Année sociologique*, 1999, 49, 1, 149-198. Repris 63-123 en *Etudes sur les sociologues classiques, II*. Paris, PUF, 2000.
- _____. Max Weber : La rationalité axiologique et la rationalisation de la vie morale, 201-246 en *Etudes sur les sociologues classiques, II*. Paris, PUF, 2000.
- _____. Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique. Numéro spécial sur la théorie du choix rationnel, *Sociologie et société*. 2002.
- BOUDON, R Y CHERKAOUI, M. *Central Currents in Social Theory*, (8 Volúmenes), London, Sage, 2000.
- CHAZEL, F. *Aux Fondements de la sociologie*. Paris, PUF, 2000.
- CONSTANT, B. *De la religion considérée dans ses sources, ses formes et ses développements*. Lausanne, Payot; repris partiellement in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1957.
- D'ANDRADE, R. *The development of Cognitive Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- DELIÉGE, R. *Le Système des castes*. Paris, PUF, 1993.
- DURKHEIM, E. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris, PUF, 1979 (1912).
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press, 1968. Trad. fr. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris, Gallimard, 1972.
- HORTON, R. LÉVY-BRUHL, Durkheim and the Scientific Revolution, 63-104. En

- Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge, Cambridge University Press, 1973.
- _____. Tradition and Modernity Revised 201-260. En *Rationality and Relativism*. Oxford, Blackwell, 1982.
- _____. *Patterns of Thought in Africa and the West*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- INGLEHART, R, BASAÑEZ, M Y MORENO, A. *Human Values and Beliefs, a Cross-Cultural Sourcebook*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1998.
- DE LARA, Ph. *L'Homme rituel. Wittgenstein, Sociologie et Anthropologie*. Thèse, Université de Paris.Sorbonne, 2000.
- LAZARSFIELD, P. *On Social Research and its Language*. Edited and with an Introduction by R. Boudon, Chicago, The university of Chicago Press, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.
- LÉVY-BRUHL, L. *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris, Alcan, 1938.
- _____. *Les Carnets de Lévy-Bruhl*. Paris, PUF, 1949.
- _____. *La Mentalité primitive*. Paris, PUF, 1960.
- _____. *L'Ame primitive*. Paris, PUF, 1963.
- MERTON, R.K. *Science, Technology and Society en Seventeenth Century England*. New York, Howard Ferting, 1970.
- MICHELAT, G. De l'intégration au catholicisme aux croyances parallèles, 77-88 En *Le Religieux des sociologues, trajectoires personnelles et débats scientifiques*. Paris, L'Harmattan, 1997.
- NEEDHAM, R. *Belief, Language and Experience*. Oxford, Blackwell, 1972.
- NISBET, R. *The sociological tradition*. Glencoe, The Free Press, 1966. Trad. fr. *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1986.
- PIAGET, J. *Etudes sociologiques*, Genève, Droz, 1965.
- POMEAU, R. *La religion de Voltaire*. Paris, Nizet, 1956.
- RENAN, E. *Historie des origines du christianisme, I, La vie de Jésus*, 13° ed. Paris, Calmann-Lévy, 1867.
- RESCHER, N. *Satisfying Reason. Studies in the Theory of Knowledge*. Kluwer, Dordrecht, 1995.
- ROGER, J. *Les Sciences de la vie*. Paris, Albin Michel, réimpression de la 3° éd., 1963.
- SCHELER, M. *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*. Paris, Gallimard, 6° éd, 1955.
- SCHMITT, C. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Hellaerau, Jacob Heguer, 1923, Stuttgart, 1984 (3° éd.).
- SHWEDER, R. A. Likeliness and Likelihood en Everyday Thought: Magical Thinking in Judgment about Personality, *Current anthropology*, 18, 4 December, 623-659, 1977.
- _____. *Thinking through Cultures, Expeditions in Cultural Anthropology*. Cambridge, Harvard University Press, 1991.
- SIEDENTOP, L. *Tocqueville*. London, Oxford University Press, 1994.
- STEINER, P. *Sociologie de la connaissance économique*. Paris, PUF, 1998.

- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- TOCQUEVILLE, A. *De la Démocratie en Amérique II*, 395-699 in : *De la Démocratie en Amérique, Souvenirs, l'Ancien Régime et la Révolution*. Paris, Laffont, 1845.
- TURNER, B.S. *Max Weber: from History to Modernity*. London, Routledge, 1992.
- VOEGOLIN, E. *The New Science of Politics*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*, 1-104 in *Mélanges*. Paris, Gallimard, 1734.
- _____. *Examen important de Milord Bolingbroke ou Le Tombeau du fanatisme* 1001-1098 in *Mélanges*. Paris, Gallimard, 1767.
- WEBER, M. Lettre du 9 mars 1920 à Robert Liefmann, 1921, citée par Mommsen W : Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History. *International Social Science Journal*, 17, 1, 1965, 23-45.
- _____. *Economie et société*. Paris, Plon, 2^o partie, chapitre 5. Original: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1956.
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Vol. 1 Cap. V. Tübingen, Mohr, 1956.
- _____. *Le Judaïsme antique*. Paris, Plon. Original: *Das antike Judentum*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III*. Tübingen, Mohr, 1988.
- _____. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III*. Tübingen, Mohr, 1988.
- WENNER, M. *Anatomy of a Controversy, The Question of a Language among Bees*. New York, Columbia University Press, 1990.

RAYMOND BOUDON

Profesor de la Universidad Paris-Sorbonne
Miembro del "Grupo de estudio de los
métodos de análisis sociológico"

GEMAS-CNRS

e-mail: boudon@noos.fr

Traducido por:

J. E. González

RECIBIDO FEB. 2004 - ACEPTADO MAR. 2004