

Max Weber

Reinhard Bendix

Amorrortu editores

**Biblioteca de sociología**

*Max Weber. An Intellectual Portrait*, Reinhard Bendix

© Reinhard Bendix, 1960, 1962

Primera edición en inglés, 1960; segunda edición, 1962

Primera edición en castellano, 1970; primera reimpresión, 1979; segunda edición, 2000

Traducción, María Antonia Oyuela de Grant

Revisión técnica, Juan José Llach

Única edición en castellano autorizada por *Doubleday & Company, Inc.*, Nueva York, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. © Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7° piso (1057) Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-175-2

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en agosto de 2000.

## Noticia sobre el autor

Reinhard Bendix es profesor de Sociología desde 1947 en la Universidad de California, Berkeley. Nacido en Berlín en 1916, escapó a los veintidós años del régimen de Hitler, emigró a Estados Unidos e ingresó en la Universidad de Chicago. Allí estudió Ciencias Sociales y obtuvo los tres grados universitarios: el de B. A. (Bachelor of Arts), en 1941; el de M. A. (Master of Arts), en 1943, y por último el de Ph. D. (Philosophical Doctor), cuatro años más adelante. Entre 1943 y 1946 practicó la enseñanza en el *College* local, y al año siguiente en la Facultad de la Universidad de Colorado. En 1943 adoptó la ciudadanía norteamericana.

*Max Weber: semblanza intelectual* es su cuarto libro. Previamente había preparado con Seymour Martin Lipset la edición de *Class, Status and Power* (1953), escribiendo en colaboración con él *Social Mobility in Industrial Society* (1958). Su obra individual *Work and Authority in Industry* \* (1956) le valió en 1958 el Premio McIver, concedido por la American Sociological Society a «una eminente contribución a la sociología de los dos últimos años». Además, ha publicado artículos en numerosas revistas, entre ellas *American Journal of Sociology*, *Commentary*, *American Political Science Review* y *British Journal of Sociology*. Durante el año académico 1953-54 la Fundación Fulbright le otorgó una beca para investigación.

(\*) Hay versión castellana de los dos libros mencionados en último término. *La movilidad social en la sociedad industrial*, Buenos Aires, EUDEBA, 1963, y *Trabajo y autoridad en la industria*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966. Otra importante obra reciente del autor es *Nation Building and Citizenship*, Nueva York, John Wiley, 1964. (N. del R. T.)

This was the man, who always does return  
as time draws to a close once more  
and consummates its value.  
Then one man lifts the burden of his age  
and hurls it down the chasm of his heart.

All those before him had but joy and grief;  
yet he can only feel the weight of life  
and that his mind grasp things as all in one,—  
still there is God above beyond his will:  
and he does love Him with hight enmity  
for that transcendence.

Rainer Maria Rilke, «*Das Stundenbuch*» . . .  
Parte I, «*Das waren Tage Michelangelos* . . .»

[Este era el hombre, el que en verdad regresa siempre  
cuando el tiempo, al cumplirse un nuevo ciclo,  
consume su valor.  
Un hombre solo carga entonces con todo el peso de su época  
y lo despeña por el abismo de su corazón.

Cuantos pasaron antes, conocieron  
su parte, cada uno de sufrimiento y de placer  
pero él no siente más que el peso de la vida  
y que su mente abarca todas las cosas a la vez . . .  
Dios permanece, sin embargo, arriba y más allá de su albedrío,  
y él en verdad Lo ama con alta enemistad  
por esa transcendencia . . . ]

A mi esposa, que sugirió la idea originaria.

### *Reconocimientos*

Debo a los profesores Lloyd A. Fallers y Leo Lowenthal, de la Universidad de California, Berkeley; Hans H. Gerth, de la Universidad de Wisconsin, y Kaethe Mengelberg, del Upsala College, East Orange, medulosos comentarios y sugerencias editoriales. Además, los profesores Wolfram Eberhard, de la Universidad de California, y M. N. Srinivas, de la Universidad de Delhi, India, me concedieron el beneficio de minuciosas críticas y sugerencias acerca de los capítulos v y vi. Quiero, en fin, agradecer a Guenther Roth y a Peter Schran su ayuda en diversos puntos. Anne Freedgood, de Doubleday & Company, así como mi esposa, hicieron bastante más legible el manuscrito, que pasó a máquina Mrs. Jeannette Podvin, con un cuidado inteligente, digno también de mi reconocimiento.

# Nota bibliográfica sobre los escritos de Max Weber

En el apéndice a la biografía de Max Weber escrita por su esposa, Marianne Weber, se incluye una bibliografía completa de sus trabajos. No encuentro en ella más que dos omisiones: «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», *Preussische Jahrbücher*, 187 (1922), 1-12, y *Jugendbriefe* (J. C. B. Mohr, Tubinga, s/f.). Damos a continuación los títulos de las obras de Weber en alemán, mencionadas en este libro por medio de abreviaturas: \*

- |        |   |
|--------|---|
| WuG    | <i>Wirtschaft und Gesellschaft</i> (2a. ed., J. C. B. Mohr, Tubinga, 1925), 2 vols. ( <i>Economía y sociedad</i> , México, Fondo de Cultura Económica, 1944 [1a. ed.] y 1964 [2a. ed.], de la 4a. edición alemana, 1956.)   |
| GAzRS  | <i>Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie</i> (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1920-21), 3 vols. ( <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i> , Madrid, Instituto de Derecho Privado 1951; corresponde al vol. 1, págs. 1-206 de la edición alemana.) |
| GAzSuW | <i>Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte</i> (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1924).   |
| GAzSuS | <i>Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik</i> (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1924).   |
| GPS    | <i>Gesammelte Politische Schriften</i> (Drei Masken Verlag, Munich, 1921). («La política como vocación; en Max Weber», <i>El político y el científico</i> , Madrid, Alianza Editorial, 1967; corresponde a las págs. 396-450 de la edición alemana.)              |

Añadimos los títulos alemanes de las obras que se mencionan sin abreviatura, o no se mencionan:

*Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (F. Enke, Stuttgart, 1889).

(\*) Se agregan las versiones castellanas existentes. (N. del R. T.)

*Die Römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (F. Enke, Stuttgart, 1891).

*Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (Schriften des Vereins für Sozialpolitik, vol. LV, Duncker & Humblot, Berlín, 1892).

*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1922). («La ciencia como vocación», en Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1967; corresponde a las págs. 529-55 de la edición alemana.)

*Wirtschaftsgeschichte*, comp. por S. Hellmann y M. Palyi (Duncker & Humblot, Munich, 1924). (*Historia económica general*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961, 2a. reimpresión.)

*Staatssoziologie* (Duncker & Humblot, Berlín, 1956).

Varios de estos escritos han vuelto a publicarse en ediciones críticas, a cargo del Dr. Johannes Winckelmann. Como las nuevas ediciones están confrontadas con el texto de las anteriores, página por página, hemos usado estas por razones de comodidad. Registramos a continuación los títulos de las traducciones en lengua inglesa y las formas abreviadas en que se las menciona:

- |                          |   |
|--------------------------|---|
| <i>Protestant Ethic</i>  | <i>The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism</i> (George Allen & Unwin, Londres, 1930).       |
| <i>Essays</i>            | <i>From Max Weber: Essays in Sociology</i> (Oxford University Press, Nueva York, 1947).               |
| <i>Methodology</i>       | <i>Max Weber on the Methodology of the Social Sciences</i> (The Free Press, Glencoe, 1949).           |
| <i>Theory</i>            | <i>The Theory of Social and Economic Organization</i> (Oxford University Press, Nueva York, 1947).    |
| <i>Religion of China</i> | <i>The Religion of China: Confucianism and Taoism</i> (The Free Press, Glencoe, 1951).                |
| <i>Religion of India</i> | <i>The Religion of India: the Sociology of Hinduism and Buddhism</i> (The Free Press, Glencoe, 1958). |
| <i>AJ</i>                | <i>Ancient Judaism</i> (The Free Press, Glencoe, 1952).   |
| <i>Law</i>               | <i>Max Weber on Law in Economy and Society</i> (Harvard University Press, Cambridge, 1954).           |

Hay otras cinco traducciones disponibles, a las que se hace referencia sin abreviatura o no se hace referencia. Son ellas:  
*General Economic History* (The Free Press, Glencoe, 1950);  
*The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization* («Journal of General Education», vol. v, 1950, págs. 75-88);  
*The City* (The Free Press, Glencoe, 1958);  
*Rational and Social Foundations of Music* (The Southern Illinois Press, Carbondale, 1958);  
*The Three Types of Legitimate Rule* («Berkeley Publications in Society and Institutions», vol. iv, 1958, págs. 1-11).  
 Por lo demás, la Beacon Press proyecta publicar una traducción de la sociología sistemática de la religión de Weber, basada en *WuG*, I, págs. 227-356.

Es posible que el lector que acuda a las traducciones inglesas se encuentre perdido ante la relación que existe entre estas y los originales alemanes correspondientes. Para su conveniencia, he preparado una guía ateniéndome al orden de los originales, secuencia a mi juicio importante y que se ha perdido en el proceso de la traducción.

<i>Original alemán</i>	<i>Páginas</i>	<i>Traducción al inglés</i>
<i>Wirtschaft und Gesellschaft</i>	Vol. I, parte 1 1-180	<i>Theory</i>
„	Vol. I, parte 2 181-226	No hay traducción accesible
„	227-356	Próximamente se publicará una traducción con el título: <i>Sociology of Religion</i>
„	364-67	No hay traducción
„	368-85	<i>Law</i> , cap. II
„	Vol. II, parte 2 387-513	<i>Law</i> , cap. III a XI
„	514-601	<i>The City</i>
„	Vol. II, parte 3 603-18	<i>Law</i> , cap. XII-XIII
„	619-30	<i>Essays</i> , cap. VI ( <i>Structures of Power</i> ) ( <i>Estructuras del Poder</i> )
„	631-41	<i>Essays</i> , cap. VII ( <i>Class, status, party</i> ) ( <i>Clase, status, partido</i> )
„	642-49	<i>Essays</i> , cap. X ( <i>Discipline</i> ) ( <i>Disciplina</i> )



<i>Original alemán</i>	<i>Páginas</i>	<i>Traducción al inglés</i>
<i>Wirtschaft und Gesellschaft</i>	650-78	<i>Essays</i> , cap. VIII ( <i>Bureau- cracy</i> )
„	679-723	No traducido. (Patrimonialis- mo; V. cap. XI, B, de este libro.)
„	724-52	No traducido. (Feudalismo; V. cap. XI, C, de este libro.)
„	753-57	<i>Essays</i> , cap. IX ( <i>Carisma</i> )
„	758-78	No traducido. (Transforma- ción del carisma; V. cap. X, B, de este libro.)
„	779-817	No traducido. (Estado y hie- rocracia; V. cap. X, C, de este libro.)
„	818-69 (Apéndice)	<i>Rational and Social Founda- tions of Music</i>
GAzRS	Vol. I	
„	1-206	<i>Protestant Ethic</i>
„	207-36	<i>Essays</i> , cap. XII ( <i>Protestant sects</i> )
„	237-75	<i>Essays</i> , cap. XI ( <i>Social psy- chology of world religions</i> )
„	276-536	<i>Religion of China</i>
„	536-73	<i>Essays</i> , cap. XIII ( <i>Religious rejections of the world</i> )

Al usar estas publicaciones, he citado las traducciones al inglés siempre que las hubo a mi alcance. A veces volví a traducir el original por razones de fluidez y exactitud, y así lo indiqué en cada caso. Me pertenecen también las traducciones de los textos cuya fuente se menciona por el título alemán.

Las referencias a trabajos más recientes, que aclaran ciertos aspectos enfocados en este estudio, no deben tomarse sino como guías ocasionales para la lectura ulterior, que no intenté completar de manera más sistemática.

# Introducción

El nombre de Max Weber actúa como un conjuro en el pensamiento sociológico de nuestro tiempo. Se acude a su obra como a una fuente de saber autorizado y de intuición certera; ni los jueces más severos discuten el valor de sus aportes. La estimación en que se le tiene, especialmente entre los científicos sociales norteamericanos, se refleja en el crecido número de traducciones aparecidas en los últimos años o actualmente en curso de preparación, y se corrobora por la vasta y creciente bibliografía de que es objeto. Sin embargo, a pesar de la difusión de algunas de sus ideas, hoy familiares, y del prestigio universal de su nombre, existen razones de peso para creer que su obra, en el sentido de su íntima unidad, sigue siendo relativamente desconocida.

Este libro se inspiró en el propósito de hacerla más accesible, y destacar su coherencia temática mejor que el original y las traducciones. La obra sociológica de Weber comprende unos trece volúmenes de textos complejos, que en muchos casos permanecieron fragmentarios. Hacia el fin de su vida trabajaba en su tratado más sistemático, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cuya publicación póstuma se ha hecho en dos ediciones diferentes. Dado que el original quedó incompleto, la tentativa de Weber por integrar su obra exige una interpretación que al lector de habla inglesa le resulta particularmente difícil, debido al carácter disperso y trunco de muchas traducciones.\* Claro está que las versiones disponibles de la obra de Weber prestaban una gran ayuda, y que en vista de las peculiares dificultades del original, merecen toda nuestra gratitud los estudiosos que acometieron tan laboriosa tarea. No se les quita méritos, al observar que mal podría esperarse del lector de habla inglesa el cabal dominio de una obra cuya exposición más sistemática, si bien inconclusa, se conserva en forma de cinco volúmenes independientes, más de un tercio de cuyo contenido está sin traducir (Cf. datos precisos en las págs. 13-14). Por lo demás, y aunque se dispusiera de traducciones íntegras, siempre haría falta una interpretación totalizadora de la obra de Weber. Mi esperanza es que este libro pueda usarse como una introducción al estudio del original, y que para ello presente al

(\*) Los párrafos siguientes no son significativos para el lector de habla española que cuenta desde 1944 con la versión castellana de la obra (México, Fondo de Cultura Económica, 2a. edición, 1964).

lector —más allá de la forzosa limitación de los objetivos que me he propuesto— un cuadro sistemático de las investigaciones sociológicas de Weber. Otras semblanzas intelectuales lo han mostrado como un teórico, un metodólogo o un político. Muchas más podrían escribirse y serían bienvenidas: aún no tenemos un estudio psicológico general del hombre, ni un examen del lugar que le corresponde en la historia de las ideas. Este es un libro sobre Max Weber, el sociólogo.

En Estados Unidos adquirió notoriedad en varias etapas.<sup>1</sup> En 1930 se publicó y se discutió ampliamente la traducción de su ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Después de la segunda guerra mundial aparecieron dos compilaciones de sus ensayos, y recibieron particular atención sus conceptos sobre «tipo ideal» y sobre «burocracia». Versiones subsiguientes pusieron al alcance del público tres volúmenes de su sociología de la religión, la primera parte de *Economía y sociedad*, su sociología del derecho y de la ciudad. Ello no obstante, continúa siendo sumamente difícil obtener una visión de conjunto de la obra de Weber, según se evidencia con harta claridad en las citas y comentarios de nuestras publicaciones especializadas. Así, por ejemplo, en la vasta literatura crítica dedicada a la tesis de Weber sobre la influencia del puritanismo, casi no se presta atención a su estudio conexo del judaísmo antiguo ni a su investigación sobre las comunidades urbanas de Europa occidental, indispensables ambos para entender debidamente aquella tesis. También se ha criticado, a cuenta de un supuesto exceso de racionalismo, el estudio de Weber sobre la burocracia, mientras que su estudio sobre la autoridad era censurado por no ser bastante racionalista. La primera crítica ignora la prolija descripción que hizo el autor del manipuleo burocrático bajo la dominación autocrática; la segunda pasa por alto un volumen entero (la sociología del derecho) que analiza el desarrollo del razonamiento formal en la formación del estado moderno. Hasta los títulos de algunas traducciones actúan como fuentes de confusión: así el autor de un artículo reciente hablaba de los dos conceptos de Weber sobre la burocracia, ignorando aparentemente que desarrolló por lo menos tres, y una cantidad de variantes de cada uno. Sin embargo no todas las malas interpretaciones pueden atribuirse a la ineludible influencia de la traducción. La obra de Weber es, en realidad, difícil de comprender. Por mucho que se diga para justificar las interminables sentencias y las especificaciones eruditas, nada explicará razonablemente el «estilo» característico de sus escritos sociológicos, que tiende a esconder las líneas principales de la argumentación en una maraña de asevera-

1 Para más datos cf. Guenther Roth y Reinhard Bendix: *Max Weber Einfluss auf die amerikanische Soziologie* («Kölner Zeitschrift für Soziologie»), vol. XI, 1959, págs. 38-53.

ciones que exigen detallado análisis, o en largos análisis de tópicos especiales, sin relación notoria con lo que antecede o lo que sigue. Weber emprendía al mismo tiempo varios cursos de investigación interdependientes, y acumulaba todas sus notas en el texto definitivo, sin dar ninguna indicación explícita de su relativa importancia. Un comentario en la biografía escrita por Marianne Weber descubre la raíz de esta dificultad:

Lo tenía en absoluto sin cuidado la forma en que presentara su opulenta provisión de ideas. Tantas cosas brotaban de ese depósito inagotable de su mente apenas la masa (de ideas) se ponía en movimiento, que muchas veces resultaba harto difícil embretarlas en una limpia estructura oracional. Y él necesitaba desprenderse de ellas de una vez, y sobre todo despachar el asunto de un plumazo, tantos nuevos problemas de la realidad lo reclamaban con acumulada urgencia. ¡Qué triste limitación la del pensamiento discursivo que no permite la expresión simultánea de varias líneas de argumentación pertenecientes al mismo tronco! Por lo tanto, había que meter muchas cosas, y a toda prisa, en largos períodos intrincados; y lo que allí no cupiese tendría que pasar a las notas al pie de página. Después de todo, ¡por qué evitar al lector las molestias que él mismo se tomaba en tales asuntos! <sup>2</sup>

Adicionalmente Weber indicó reservas de toda índole, mediante el profuso empleo de comillas, incisos condicionales y otros símbolos lingüísticos de cautela erudita. Usó también la bastardilla, la numeración de los párrafos, diferentes cuerpos de letra y otros recursos, para estructurar su material y distribuir sus énfasis. De ahí que, por más que simplifique el vocabulario o la construcción de oraciones y períodos, la traducción inglesa no pueda remediar defectos de que adolece el original.<sup>3</sup>

2 Marianne Weber: *Max Weber* (Lambert Schneider, Heidelberg, 1950), pág. 350. Sentimientos semejantes expresaron otros grandes eruditos de la segunda mitad del siglo pasado, si bien no sufrieron las mismas consecuencias que Weber en su estilo. Cabe recordar el famoso epigrama de Pollock y Maitland: «Es tal la unidad de toda historia que cualquiera que se propone contar un trozo de ella siente que hace pedazos una tela inconsútil con su primera frase...» Cf. F. Pollock y F. W. Maitland, *The History of English Law before the time of Edward I* (2a. ed. University Press, Cambridge, 1898), vol. 1, pág. 1. Esta actitud hacia la historia procedía probablemente de la preocupación por las fuerzas irracionales subyacentes a las instituciones humanas, preocupación que caracterizó a esta generación de intelectuales. Cf. H. Stuart Hughes: *Consciousness and Society* (Alfred A. Knopf, Nueva York, 1959).

3 Además de las traducciones, la bibliografía de habla inglesa presenta varios estudios de carácter general sobre la obra de Weber. Indicaremos, entre las más notables contribuciones recientes, la de Talcott Parsons, en su libro: *The Structure of Social Action* (McGraw-Hill Book Co., Nueva York, 1937), reeditado por The Free Press, en 1949, y su introducción a *Theory*, 1947; la introducción de Gerth y Mills para *Essays* (1946); la reciente ver-

La bibliografía consagrada al autor se ocupa mucho de sus escritos teóricos y metodológicos, o bien se concentra exclusivamente en un determinado aspecto de sus trabajos empíricos. Quizá por inadvertencia, este enfoque invierte la distribución originaria del énfasis, y como resultado el lector pierde la visión panorámica de la obra sociológica. Los escritos metodológicos de Weber, a pesar de su interés intrínseco, no constituyen una adecuada guía para su labor de sociólogo, por cuanto contienen importantes contribuciones teóricas que no reaparecen en ningún otro lugar. Tampoco basta que el lector se atenga a sus complicadas definiciones de los conceptos sociológicos, para comprender sus investigaciones empíricas. Weber procuró dar una serie completa de definiciones, más bien que precisar el significado de los términos que mayor atingencia tenían para sus propios estudios. Esto explica en parte la amplitud con que desarrolló conceptos tales como los de acción, relación social, etc., y la relativa parquedad con que se ocupó de otros como «clase» y «estamento», cuando en su obra sustantiva el énfasis fue el inverso. En consecuencia, muchos conceptos de Weber carecen de significación para esclarecer lo que hizo cuando le tocó analizar un material concreto; en cambio los que tienen significación carecen a menudo del desarrollo deseable.<sup>4</sup> De acuerdo con las reflexiones anteriores, abordamos aquí la obra de Weber con más interés en sus escritos de carácter empírico que en los de orden metodológico.<sup>5</sup> Sus primeras investigaciones sobre el trabajo agrario en la Alemania oriental y sobre la bolsa de valores, de las que partimos, contienen ya en germen los con-

sión inglesa de un libro no tan reciente de Raymond Aron, *German Sociology* (Heinemann, Londres, 1957), y el capítulo VIII de *Consciousness and Society*, de H. Stuart Hughes. Se encontrarán todos los datos deseables en la *Bibliography on Max Weber*, compilada por H. H. y H. I. Gerth («Social Research», vol. xvi, marzo de 1949), págs. 70-89.

4 Resulta pues extraño tener a mano la traducción de los conceptos, mientras los materiales empíricos a que se refieren, o no se han traducido o se encuentran dispersos en muy heterogéneas fuentes. Cabe añadir que los dos breves capítulos de Weber referentes a las clases, los estamentos y los partidos (*Theory*, págs. 424-49; *Essays*, págs. 180-95) no fueron sino un comienzo, y que existen varios indicios de que se proponía desarrollar ulteriormente esas ideas. Los borradores y anotaciones para estos planes trunco han sido colacionados por Johannes Winckelmann: *Max Weber's Opus Posthumum*, «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», vol. cv (1949), págs. 374-75.

5 Aparte de la omisión deliberada de los escritos metodológicos, hubo que incurrir en otras. Así, entre las más graves, las de sus estudios juveniles sobre la agricultura en Roma y sobre las compañías de comercio medievales, y su tratado posterior *Agrarverhältnisse im Altertum*, *GAzSuW*, págs. 1-288. También su *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit* corrió la misma suerte. Otras tienen menos importancia. El análisis económico de Weber en *Theory*, págs. 158-323, está expuesto eficientemente en la introducción de Parsons a ese volumen (págs. 30-55), y las referencias sueltas al trabajo de Weber sobre la ciudad pueden completarse con la traducción comentada de Don Martindale y Gertrud Neuwirth, recientemente publicada.

ceptos básicos y los problemas centrales que habían de ocuparlo durante el resto de su vida. Estos ensayos resultan particularmente útiles para comprender *La ética protestante*. En la segunda parte reseño su *Sociología de la religión* en tres volúmenes, analizando sucesivamente los estudios sobre la China, la India y el judaísmo antiguo. Fue la obra de un precursor en la investigación comparativa de las civilizaciones, y los cuarenta años transcurridos desde su aparición no han hecho merma considerable en sus valores. La preocupación por el desarrollo económico del mundo no occidental, propia de nuestro tiempo, da una renovada importancia al estudio de Weber sobre las variaciones culturales que se manifiestan en el curso de las civilizaciones. En la tercera parte examino su tipología de la dominación, juntamente con su sociología del derecho y los escritos políticos. El mismo parece haber sentido que dejaba en estas páginas su contribución más original. Sus análisis políticos rayan, por la concepción y el alcance, a igual altura que su sociología de la religión.

Trazada, como punto de partida, la perspectiva intelectual que se esboza en los primeros estudios de Weber, me propuse presentar todo el material contenido en su obra subsiguiente de acuerdo con las intenciones que le atribuyo. De ahí que si la primera parte da mi interpretación personal de su perspectiva, los capítulos principales de la segunda y de la tercera son en cambio puramente expositivos. Mi aporte se reduce allí a un esfuerzo por reorganizar el material, eliminando digresiones y minucias, sacrificando pasajes enteros si se desviaban de la línea primordial de la argumentación, juntando los materiales pertinentes dentro del mismo contexto, sin atender a la diversidad de procedencias.

Solo me resta señalar aquí en qué sentido completa este trabajo la bibliografía existente. La obra de Weber pertenece a la herencia intelectual del liberalismo europeo, punto que han comentado, entre otros, Carlo Antoni, Raymond Aron, H. H. Gerth y C. Wright Mills, Karl Löwith y otros, pero que no desarrolla suficientemente Talcott Parsons, cuando utiliza la obra de Weber en sus propias teorías sociológicas. Hasta ahora no se había intentado poner de manifiesto la cohesión temática que confiere a la sociología de Weber su entronque, perfectamente conocido, en la tradición liberal. En este libro he organizado los materiales de sus investigaciones ateniéndome a lo que considero como el meollo sistemático de su obra póstuma, *Wirtschaft und Gesellschaft*. En este sentido entiendo presentar una semblanza intelectual y una introducción a sus estudios sociológicos.

Como creo en el valor permanente de su obra, mi propósito ha sido presentarla sin agobiar al lector con críticas y digresiones de mi cosecha. A fin de evitar toda confusión, y para no repetir innecesariamente el nombre de Weber, dejo aclarado desde ahora que mi interpretación personal se encontrará en los capítulos y

secciones que a continuación especifico. Capítulos: I, II (sección C), IV, VIII, IX, X (sección D), XII (sección A), XIII (sección C) y XIV. Al capítulo XIV, titulado «Una perspectiva contemporánea», he añadido en esta edición otro más que, resumiendo los puntos principales de la interpretación, y dentro de ella, procura situar a Weber en el contexto de la historia intelectual de Europa. No se me oculta que en este sentido hay que hacer mucho más de lo que yo me propuse solo para redondear mi presentación con un toque final que parecía oportuno. El nombre del capítulo agregado, «La imagen de la sociedad en Weber», correspondía originariamente al capítulo VIII, que en esta edición se titula «La sociología de la religión en Weber».

A falta de referencia explícita en el párrafo anterior, todo lo que aquí se dice debe considerarse una exposición de la obra de Weber (salvo uno que otro comentario explicativo, que he procurado señalar en cada ocasión como propio).

# 1. Orientación de una carrera y una personalidad

Max Weber nació en 1864. Su padre, descendiente de una familia de industriales textiles oriunda de Alemania occidental, era un abogado de fortuna y un parlamentario liberal nacional en tiempos de Bismarck. Su madre, una mujer culta y piadosa, cultivaba intereses humanitarios y religiosos que el marido no compartía.<sup>1</sup> Weber pasó la mayor parte de los veintinueve primeros años de su vida en la casa paterna, punto de reunión de prominentes políticos liberales y renombrados catedráticos de la Universidad de Berlín. Concluidos sus estudios secundarios, ingresó en 1882 a la Universidad de Heidelberg como estudiante de derecho. Un año después, cuando contaba diecinueve, partió a Estrasburgo para cumplir el servicio militar; más adelante se reincorporó en tres ocasiones al ejército, durante los breves períodos de maniobras correspondientes a 1885, 1887 y 1888. Tras un par de años más en las universidades de Berlín y de Göttinga rindió su examen de derecho en 1886, aunque prosiguió estudios en la de Berlín.

Inició su actividad académica independiente en los campos del derecho y de la historia jurídica. Su tesis doctoral, titulada *Contribución a la historia de las organizaciones de comercio en la Edad Media* (1889), examinaba los diversos principios jurídicos en virtud de los cuales varios individuos podían asumir conjuntamente el costo, el riesgo o el beneficio de una empresa. Aprobada la tesis, inició el período de servicio civil obligatorio que se exigía en Alemania para actuar en la barra o en el foro. En su desempeño (y también como oficial de reserva en las temporadas de servicio activo) adquirió información de primera mano sobre los problemas sociales y políticos de la sociedad agraria, en las provincias del este del Elba. Al mismo tiempo emprendió una investigación sobre las instituciones jurídicas, que había de capacitarlo formalmente como instructor de derecho en la Universidad de Berlín. Esta segunda obra fue la *Historia agraria de Roma y su significación en el derecho público y privado* (1891). A través del examen de los diversos métodos topográficos en la sociedad

<sup>1</sup> En el agudo esbozo preliminar de los *Essays*, págs. 3-31, se encontrarán otros datos biográficos. La fuente originaria es la biografía escrita por Marianne Weber.



romana, los nombres latinos que designaban las unidades de terreno resultante y las obras latinas sobre la agricultura que han llegado hasta nosotros, Weber analizaba la evolución social, política y económica de la sociedad romana.

Mientras completaba esta investigación, se preparaba para las obligaciones de un *Privatdozent* en derecho romano, germánico y comercial, en la Universidad de Berlín. Realizó una extensa investigación sobre el trabajo agrario en las provincias alemanas situadas al este del Elba, que culminaría en 1892 con la publicación de un volumen de 900 páginas, y estudió la bolsa de valores. Sus tareas como profesor universitario «full time», como asesor de agencias estatales y como investigador erudito eran agobiadoras. Seguramente se refería a esta etapa cuando escribió, años más tarde, que «necesitaba sentirse aplastado bajo el peso del trabajo». En 1893 se casó con Marianne Schnitger y dejó por fin la casa de sus padres. En el otoño del año siguiente fue designado profesor ordinario de Economía en la Universidad de Friburgo, donde en 1895 dictó la clase inaugural sobre el tema «El estado nacional y la política económica». En 1896 aceptó un cargo en la Universidad de Heidelberg.

En 1897, cuando contaba treinta y tres años, cayó enfermo y tuvo que reducir primero, y por último suspender, su actividad académica regular. Durante cuatro años padeció una grave crisis de agotamiento y ansiedad. Hasta las pequeñas distracciones lo extenuaban a veces; y este hombre de apariencia robusta solía pasar horas sentado a la ventana, con los ojos fijos en el vacío. Sin embargo comprobó de algún modo que la actividad de viajar no lo fatigaba demasiado, y desde entonces se instaló durante largas temporadas de este período en Italia, y especialmente en Roma. Casi cuatro años después pareció que empezaba a recuperarse gradualmente y reanudó sus hábitos de lector omnívoro. Parte de su material de lectura se refería a la historia, la organización y las actividades económicas de los monasterios medievales, y ese debió ser el punto de partida para sus estudios ulteriores sobre la relación entre las creencias religiosas y la actividad económica.<sup>2</sup> En los años de su convalecencia, aproximadamente de 1901 en adelante, volvió a sus quehaceres eruditos, si bien con frecuentes recaídas temporarias. En 1903 aceptó colaborar en la dirección del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivos para las Ciencias Sociales y la Política Social) y a través de esta publicación retomó contacto con el mundo académico. Hubo algunas entrevistas para concertar una posible renovación del contrato con la Universidad de Heidelberg, pero en definitiva Weber se sintió incapaz de desempeñar la cátedra. En 1904 aceptó una invitación para visitar Estados Unidos y participar en el Con-

2 Se encontrará un reflejo de estas lecturas en *WuG*, vol. II, págs. 786-88.

greso de Artes y Ciencias conexo con la Feria Mundial que se realizaba en St. Louis. Ese mismo año se publicaron los primeros frutos debidos a la reanudación de su actividad erudita: un ensayo sobre metodología, un examen de las políticas agrarias de Alemania oriental y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Entonces la Universidad de Heidelberg, apoyada por el Ministerio de Educación, concertó con él un generoso convenio, por el cual se le eximía del cumplimiento de las obligaciones regulares inherentes a la cátedra, y se le pedía solo una dedicación parcial. Aun así, la carga resultó excesiva para Weber, que al recibir en 1907 una herencia particular se apresuró a liberarse de obligaciones y reinició en la vida privada sus quehaceres eruditos. Desde ese momento hasta su muerte desplegó una actividad científica intensa y de vasto alcance, interrumpida solo cuando, en ocasión de la Primera Guerra Mundial, sirvió un tiempo en calidad de director de hospitales militares en Heidelberg. En 1918 actuó como asesor de la Comisión Alemana del Armisticio, en Versalles, y de otra comisión encargada de redactar el proyecto para la Constitución de Weimar. Además, en el verano de ese mismo año enseñó en la Universidad de Viena, y en 1919 aceptó un ofrecimiento de la Universidad de Munich. En junio de 1920 murió de neumonía, a la edad de cincuenta y seis años.

Este escueto resumen de la carrera de Weber nos ayudará a comprender su obra de estudioso, si indagamos las extraordinarias tensiones que caracterizaron su vida y que habrían anulado a un hombre de otra talla. Un ataque de meningitis a los cuatro años, la atmósfera estimulante de su familia y una grave inclinación a los libros lo alejaron tempranamente de los otros niños de su edad y lo salvaron de la rutina escolar que esterilizaba, a la sazón, la enseñanza de los maestros. Tan ajeno a la placidez victoriana de su padre como a la pétrea religiosidad personal de su madre, fue creciendo como un estudiante precoz, que a los trece años escribía ensayos históricos; muy poco después adoptaba hábitos sistemáticos de estudio y se reclusa por fin en el mundo intelectual que se había creado, para probar día tras día el poder creciente de su inteligencia en la asimilación y la apreciación crítica de libros de historia o tratados filosóficos. A pesar de todo, cuando ingresó a los dieciocho años en la Universidad de Heidelberg, adoptó instantáneamente la forma de vida de cualquier fraternidad estudiantil germánica, con sus duelos salvajes, sus excesos alcohólicos y su jovialidad burdamente romántica. No descuidó el estudio, pero dejó de ser el adolescente frágil y retraído, para convertirse en un mocetón ostentosamente viril, tan viril y tan ostentoso que su madre no lograba disimular su repugnancia. La misma ambivalencia de retraimiento y participación enérgica se transparentaron en sus cavilaciones juveniles acerca de la carrera futura. A punto de finalizar sus estudios, empezó a sentirse más y

más angustiado por una sofocante sensación de dependencia económica, y se preparó para la carrera universitaria, movido fundamentalmente por la esperanza de emanciparse más pronto de su padre. Otros sentimientos expresa, sin embargo, la declaración que sigue:

Estoy convencido de que no debería dejar nunca la vida de la experiencia práctica, pues ahora sé que puedo hacer algo importante en esa dirección, lo que no es seguro ni mucho menos en el caso de una carrera académica.

Así, poco antes de su primera designación en la enseñanza universitaria, postulaba un cargo judicial ante el gobierno municipal de Bremen, movido por su «extraordinaria inclinación a un empleo práctico». Aunque había conquistado reputación de estudioso a los veintisiete años, y a los veintinueve podía vislumbrar ya una brillante carrera universitaria, escribió en ese tiempo:

A pesar de todo, no soy en realidad un estudioso: la actividad científica es, para mí, fundamentalmente una ocupación para las horas de ocio... La sensación de estar físicamente activo me resulta absolutamente indispensable, y espero que el aspecto pedagógico de la profesión docente sacie esta apremiante necesidad...<sup>3</sup>

Eligió la carrera académica, pero solo conservó cinco años una posición estable en la docencia universitaria (1893-97). A los treinta y tres, su grave condición psicopática lo forzó a abandonar sus obligaciones, luego de algunos esfuerzos por seguir trabajando sobre la base de una dedicación parcial.

Restablecido a medias en 1901, hizo algunas tentativas ocasionales de reintegrarse a la vida universitaria. Pero la descripción que hace su esposa del torbellino psíquico al que se entregó voluntariamente cuando aceptó, hacia el fin de su vida, una cátedra en la Universidad de Munich, no solo es un patético testimonio de su fuerza de voluntad, sino también el indicio evidente de una incapacidad que siempre tuvo, pese al volumen impresionante de su producción intelectual.

El apetito de acción práctica y la incapacidad para enfrentar las obligaciones de la carrera universitaria no eran sino una de las múltiples paradojas que marcaron su vida. Nacionalista alemán ferviente, contempló durante algún tiempo la posibilidad de emigrar. En 1903, cuando estaban en marcha las negociaciones con la Universidad de Heidelberg, emprendió seis viajes aislados al

<sup>3</sup> Las cartas íntimas de donde se han extraído los fragmentos citados figuran en el libro de Marianne Weber: *Max Weber* (Lambert Schneider, Heidelberg, 1950), págs. 188-92.

extranjero. Esto no solo sugiere que se acobardaba ante la decisión de terminar oficialmente su carrera académica, sino que estos viajes le procuraban asimismo un medio de evasión del país amado. Incapaz de someterse a la rutina académica, profesaba sin embargo una ética estricta de la profesión docente, y sus relaciones ocasionales con los estudiantes tenían una insólita intensidad pedagógica. Decidido como pocos a excluir de la enseñanza universitaria todo juicio de valor político, ponía tal pasión en sus clases, que denunciaba un sectarismo de la imparcialidad. Extraordinariamente sensible en sus relaciones con la gente, su visión de la vida lo interesaba en la persecución del poder. Incapaz de emprender la actividad práctica que anhelaba e inapto para servir en el ejército alemán durante la primera guerra, se concebía sin embargo como un hombre predestinado a la vida política y a las virtudes bélicas. Ecuánime y absolutamente anticonvencional en su pensamiento ante el problema del poder, adhirió toda su vida a muchos de los prejuicios que caracterizaban a su clase en el Imperio alemán. La preocupación que le causaba la lucha por el poder entre las naciones corría pareja con una ética rigurosamente puritana en sus propios asuntos personales.

Muchas de estas contradicciones se reflejaban en su estilo: no solo las oraciones largas e intrincadas, sino también las frases incidentales y los anacolutos lo protegían contra la oración aseverativa directa. Y esto no era en él un amaneramiento como podía serlo en cualquier otro erudito alemán, sino el mecanismo de defensa de un hombre de tremendo saber, para quien toda generalización representaba un triunfo precario sobre la infinita complejidad de los hechos. Pero este maestro de la reticencia y de las proposiciones concesivas también sabía escribir o hablar en forma rotunda y categórica, y podía decir de sí mismo que «el Cielo, en su furor» le había otorgado «el don de una rudeza que le costaba reprimir».<sup>4</sup>

Su participación en la política presenta el mismo sello contradictorio. Las posiciones adoptadas en sus escritos políticos fueron audaces e inequívocas. Sus ensayos contienen, entre otras cosas, una apreciación sumamente realista del papel del político. Esta firmeza categórica no se extendió, sin embargo, a su actuación personal. En 1918 se le presentó la oportunidad de que lo designaran candidato a la Asamblea Nacional, pero se negó a hacer el menor esfuerzo a favor de sí mismo, y por consiguiente perdió la designación. Un año después, al insinuarle su esposa que la nación aún podía requerir su presencia, respondió: «Sí. Siento que la vida todavía me reserva algo».<sup>5</sup> La insinuación y la respuesta, a la luz de sus actos, solo podían significar que Weber no pensaba

4 *GAZSuS*, pág. 406.

5 Cf. Marianne Weber, *op. cit.*, pág. 723. Allí se narra, también, la renuncia de Weber a toda participación política; v. págs. 257-59, 692-94.

ejercer ninguna actividad política, a menos que se le llamase a desempeñar el papel de gran conductor y estadista. Vivió así extenuándose en el permanente esfuerzo simultáneo de ser un hombre de ciencia con la poderosa energía que es más común en el hombre de acción, y de ser un hombre de acción con todo el rigor ético y el desinterés personal, más comunes en el hombre de ciencia.

Quizás en este esfuerzo se reflejaban tendencias generales de toda la sociedad alemana. Si Tocqueville pudo decir que, como aristócrata de nacimiento y como amante de la libertad, estaba en condiciones de mirar serenamente la declinación de su clase, y de ver claramente el peligro que representaba para la libertad la marea creciente de la democracia, Weber por su parte hubiera podido decir que, como «lobo solitario» nacido en una familia liberal de la clase media, en la Alemania de fines del siglo XIX, podía ver la declinación del liberalismo en el creciente poderío estatal, y una amenaza para el individuo en la burocratización de la sociedad moderna. Había sido testigo de la unificación de Alemania efectuada por Bismarck, y de la eliminación virtual de los movimientos liberales de la clase media, desplazados de todas las posiciones de influencia política; se había convencido así de que los grandes fines solo eran realizados mediante una política de poder. Desde entonces se impuso como norma inalterable examinar la vida política sin ilusiones, concibiéndola como una lucha entre individuos y grupos con creencias e intereses antagónicos, que a la larga se decidía siempre a favor del que tenía mayores reservas de poder y más habilidad para emplearlas eficazmente. La orientación hacia el poder que Bismarck había impuesto al liberalismo pudo fomentar a su vez este punto de vista, que tenía no obstante su mayor asidero en el apasionado afán de acción, propio de Weber, y en el impulso a probar sus fuerzas y sus convicciones en la vida diaria.

El liberalismo alemán connotaba una firme creencia en la importancia del individuo. Esta creencia había encontrado cabal expresión en la literatura clásica alemana de fines del siglo XVIII, y el interés en los estudios humanísticos y en el cultivo de la personalidad habían seguido siendo una característica de la clase media educada. La derrota política de esta clase, especialmente en 1848 y en el *Reich* de Bismarck, aumentó la importancia de estas preocupaciones culturales. Con la unificación de Alemania y el predominio de la burocracia, el ejército y los *Junkers*, pudo observarse algo así como el presagio humanístico de un código de conducta en el seno de la clase dirigente prusiana. Los deberes de deferencia hacia los superiores jerárquicos, de dureza consigo mismo, de benevolencia y severidad paternas hacia los inferiores, se idealizaron frecuentemente en términos de honor, de conciencia, de servicio a la nación, etc.

Ernst Troeltsch, amigo y colega de Weber, lo expresó con ejemplar laconismo:

El pensamiento político de Alemania está marcado por un curioso dilema. . . Si se mira a una de sus caras se verán abundantes restos de romanticismo y de un idealismo sublime; si se mira a la otra se verá un realismo que raya en lo cínico y en una absoluta indiferencia hacia todos los ideales y hacia toda moral. Pero lo que se verá por encima de todo es la inclinación a hacer una horripilante mescolanza de ambos elementos, o sea, a brutalizar el romance y a romancear el cinismo.<sup>6</sup>

La orientación al poder de los educados se mezcló, pues, con la orientación humanística de los poderosos. Como resultado, las relaciones humanas se enriquecieron con una apreciación emocional de los valores personales; las elecciones personales con la austeridad de las decisiones morales definitivas; los acontecimientos políticos con una mezcla de «brutalidad y romance».

Weber reflejaba este clima de opinión. La biografía escrita por su esposa dice que mostró a lo largo de toda su vida una sensibilidad extraordinaria para los problemas ajenos, y un discernimiento peculiar de los matices de humor y de sentido que caracterizaban la perspectiva personal de cada uno. Hombres tan opuestos como el poeta revolucionario Ernst Toller y el monárquico liberal Friedrich Neumann buscaban su consejo y su orientación. En las ocasiones festivas o trágicas que congregaban al círculo de amigos y de parientes, Weber sabía expresar comprensión y calidez emocional en su esfuerzo por descubrir un significado más amplio a la vida de cada persona. En su período de adiestramiento militar, así como en sus numerosos viajes al extranjero, siempre demostró una gran facilidad para comunicarse con gente de diversa condición, para hablarle a cada cual en los términos que podía entender, sazonzando sus conversaciones con un toque humano y un repertorio de anécdotas. Sin embargo, durante la mayor parte de su vida este mismo hombre estuvo incapacitado para participar activamente en la carrera elegida, demasiado retraído para expresar sus sentimientos personales a los demás, dolorosamente encerrado en su terca intransigencia, por adhesión a rígidas normas intelectuales y morales, que ostensiblemente solo se aplicaba a sí mismo, pero inevitablemente significaban una acusación tácita contra todos los que no vivían de acuerdo con ellas. Según parece desprenderse de su biografía, la humanidad de Weber encontraba expresión sobre todo en los contactos personales ajenos a sus preocupaciones profesionales y políticas; sin embargo, la

6 Ernst Troeltsch, *The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics*, en la obra de Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society* (Boston, The Beacon Press, 1957), pág. 214.

aplicación de sus normas inflexibles en el contexto de la vida política y universitaria contribuyeron a excluirlo de la participación que perseguía conscientemente.

Cualquiera fuese su significación psicológica, la dualidad de sus valores humanísticos y de su orientación hacia el poder tuvo una enorme significación en su obra de sociólogo y de historiador de la sociedad. Esta perspectiva era propiedad común del liberalismo alemán. Su expresión cabal había sido, probablemente, la *Historia Romana* de Theodor Mommsen, que arrancando al mundo antiguo su halo humanístico, combinó la historia realista de un conflicto de grupos con una exaltación de César, como encarnación personal de la razón y las virtudes del estadista. Pero si Mommsen no vaciló en usar el lenguaje propio de las luchas de facciones en el siglo XIX para exponer su interpretación de la historia romana, Weber fue extrayendo gradualmente, de la misma perspectiva, una imagen de la sociedad y una serie de categorías sociológicas, que usó en sus estudios comparativos sobre la religión y la organización política en todo el mundo.

Algo más quiero decir acerca de las dimensiones morales de esta obra erudita. Preocupó a Weber, desde el principio hasta el fin de su carrera, la evolución del racionalismo en la civilización de Occidente. El estudio de toda una vida no solo le reveló la complejidad de sus antecedentes, sino el carácter precario de sus logros. El demostró, por encima de toda duda, que una profunda adhesión a la causa de la razón y la libertad habrían orientado la elección del tema; su investigación demostró, también por encima de toda duda, que la razón y la libertad estaban amenazadas en el mundo occidental. Weber fue un contemporáneo de Freud, que dedicó el trabajo de toda su vida a salvaguardar la razón del hombre, después de haber sondeado hasta el fondo el abismo de su irracionalidad. Weber, por su parte, procuró salvaguardar la herencia de la Ilustración, después de haber explorado ampliamente las condiciones históricas anteriores a esa herencia. Tal exploración creó en él una conciencia trágica del peligro. Cuando le preguntaban el propósito de su investigación erudita, respondía: «Quiero ver cuánto puedo soportar».<sup>7</sup>

Sabiendo estas cosas, su nacionalismo alemán, a menudo grosero, acaso se explique, no ya como una aceptación de los prejuicios corrientes de su tiempo, sino como la aceptación de la misión histórica de Alemania en la defensa de la civilización occidental contra la amenaza rusa.<sup>8</sup> En todo caso, Weber concilió su nacio-

7 Marianne Weber, *op. cit.*, pág. 731. Cf. también las profecías pesimistas de Weber en *Essays*, págs. 71-72.

8 A esta conclusión por lo menos llegó Weber ante la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial. V. Marianne Weber, *op. cit.*, págs. 625-26, 685. La línea que actualmente separa la Alemania occidental de la Alemania oriental coincide con la divisoria entre las tribus germánicas y las

nalismo con una dedicación fundamental al estudio de culturas no europeas, cuyos supuestos básicos tenían sentido y valor por sí mismos.

Justo es que empecemos por considerar las primeras investigaciones en las que planteó los problemas que habían de ocuparlo durante toda su vida de estudioso. La problemática de la Alemania Imperial a la vuelta del siglo satura esas primeras investigaciones. Weber, identificado plenamente con las inquietudes de la sociedad alemana, tuvo no obstante el extraordinario mérito de trascender sus limitaciones y concebir los hechos de su país y de su época como simples incidentes en la perspectiva mundial. Esta mezcla de pasión y objetividad fue un aspecto más de las tensiones personales e intelectuales que frustraron su vida y la hicieron creadora.

eslavas que existía mil años atrás, en tiempos de Carlomagno. Es posible que las opiniones nacionalistas de Weber resulten más fáciles de comprender en nuestros días que anteriormente.



# Primera parte. La sociedad alemana y la ética protestante

## 2. Primeras investigaciones de Weber y definición de su perspectiva intelectual

Durante las últimas décadas del siglo XIX, los principales grupos de interés agrícola, así como algunos dirigentes políticos, y ciertos universitarios distinguidos, empezaron a preocuparse por el problema agrario de Alemania oriental.

Desde 1865 hasta 1879, Alemania se había atenido a una política de comercio libre en grano, con apoyo total de los terratenientes. A comienzos del año 1870 se fue extendiendo un sentimiento proteccionista, a medida que Estados Unidos y Rusia aumentaban sus exportaciones de grano, y que la consiguiente caída de los precios en el mercado mundial afectaba desfavorablemente la venta de granos alemanes. En 1879 se impusieron por primera vez aranceles, que fueron elevados en 1885 y 1887. Con la protección, sobrevino el cultivo intensificado y el desplazamiento hacia las cosechas que se cotizaban a mejores precios. Estos cambios en los métodos de producción usados en las vastas propiedades territoriales de Alemania oriental determinaron movimientos migratorios de la mano de obra; con ellos se redujo el número de trabajadores agrícolas alemanes y aumentó paralelamente el de los trabajadores foráneos. Los nacionalistas vieron en esto una seria amenaza contra la civilización germánica, por no decir contra toda la civilización europea. Inmediatamente se propusieron planes de «colonización interna», según los cuales el gobierno debía financiar el asentamiento de colonos alemanes en las zonas limítrofes amenazadas, a modo de barrera contra la «invasión» eslava, si bien se reconocía que esta política era antieconómica. Agravaron la situación los terratenientes (*Junkers*) que, pregonándose nacionalistas, y apoyando abiertamente la política de protección, se opusieron a la «colonización interna», en cuanto significaba subdividir los latifundios, aunque ellos mismos contribuían al reemplazo de los braceros alemanes por jornaleros foráneos en sus propias haciendas.

El problema agrario se asoció a una controversia sobre el mercado de valores. Ciertos conservadores eminentes habían manifestado que quien quiera se dedicase a las transacciones bursátiles era un pillo en potencia, acusación explícitamente emparentada con la agitación antisemita del momento. Por lo demás, en muchos círculos agrarios era creencia general que la comercialización en el mercado de cosechas futuras facilitaba la importación de granos

extranjeros y tendía a deprimir los precios agrícolas internos. En vista de esta controversia, el canciller alemán designó una comisión investigadora que expidió en 1893 un informe con varias propuestas para la reforma de la bolsa de valores y la de productos. Con todo, la agitación política prosiguió, y al sentimiento anticapitalista de los terratenientes se sumó en ocasiones la tendencia anticapitalista, menos poderosa pero igualmente vocinglera, de los socialistas. El desenlace fue que entre 1896 y 1908 se prohibió comerciar en cosechas futuras en la bolsa de productos de Berlín.<sup>1</sup>

## A. La investigación sobre la sociedad agraria y sobre la bolsa de valores

1. El problema de la mano de obra rural llegó a ser objeto de una investigación en gran escala, que se encargó al *Verein für Sozialpolitik*, centro que congregaba a estudiosos, funcionarios del gobierno y otros especialistas, interesados en indagar los problemas sociales urgentes y en promover las reformas necesarias a través de la legislación. En 1890, el centro resolvió enviar un extenso cuestionario a más de tres mil terratenientes del sudoeste, el oeste, el norte y el este de Alemania.<sup>2</sup> Weber asumió la responsabilidad de evaluar las respuestas de las provincias situadas al este del río Elba. Para apreciar la significación que de ellas extrajo, convendrá resumir las conclusiones generales de la investigación.<sup>3</sup>

Al oeste las relaciones laborales tendían a atenuar los distinguos de status entre las diferentes clases de labradores propietarios y de renteros, hasta el punto de que estos apenas sentían su dependencia legal. En Westfalia, por ejemplo, los llamados «alqui-

1 En el curso de este período de doce años, los comerciantes en granos de Berlín se organizaron en una asociación privada. A pesar de todo la comercialización de las cosechas futuras bajo restricciones legales tuvo consecuencias económicas desfavorables para la agricultura alemana.

2 Los nombres de estos terratenientes fueron facilitados, a pedido del Centro, por las diversas asociaciones regionales de empleadores. El cuestionario completo, que abarcaba en todos sus aspectos el problema del trabajo rural, fue enviado a 3.180 terratenientes, de los cuales 2.277 los llenaron y devolvieron. Ulteriormente se despacharon cuestionarios adicionales, con preguntas de carácter más general, sobre las relaciones de trabajo en la agricultura; esta vez, de los 362 destinatarios respondieron 291. Los voceros del Centro admitían un posible elemento de arbitrariedad en la muestra, pero sostenían —al parecer no sin razón— la validez de los resultados generales.

3 Ver G. F. Knapp, «Die Ländliche Arbeiterfrage», en *Verhandlungen von 1893* (vol. LVIII de *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Berlín, Duncker & Humblot, 1893, págs. 6-23). Esta conferencia resumía los cuatro volúmenes de antecedentes publicados.

lones» arrendaban una parcela y una casita rústica a cambio de trabajar determinado número de días, por salarios reducidos, la tierra de los agricultores independientes, dueños de fincas de mediana extensión. Los alquilones trabajaban hombro con hombro junto a sus empleadores; se sentaban a la misma mesa, sus hijos asistían a la misma escuela y ni en el habla ni en las costumbres locales se distinguían los unos de los otros. Ciertamente había casamientos entre ambos grupos, ya que con ellos se comprometía la herencia del solar. En lo demás, los alquilones westfalianos no tenían conciencia de asalariados. Sus familias habían ocupado la misma posición durante largas generaciones. Podían mejorar su ingreso mediante las industrias domésticas, o prestando servicios estacionales en las granjas de Holanda, y estos emolumentos suplementarios hacían aparecer más ventajoso el arriendo que la propiedad. Estaban imbuidos, pues, de una peculiar conciencia estamental, a pesar de las perceptibles diferencias que, en posesiones e ingresos, los separaban de sus empleadores. Algo diferente ocurría en la Baja Sajonia, entre los ríos Weser y Elba; la población rural se concentraba allí en aldeas establecidas en las inmediaciones de haciendas medianas, que dependían de los aldeanos vecinos para los requerimientos del trabajo estacional. Existía entre los habitantes de esas comunidades agrarias una diferenciación social perceptible, en cuyos niveles extremos se hallaban, respectivamente, los labradores ricos y los aldeanos pobres que no poseían tierras. Sin embargo, ni siquiera los jornaleros constituían un proletariado rural. Cada uno, como residente estable de la aldea, gozaba, por pobre que fuese, de ciertos derechos (el de propiedad sobre su choza, el de pastoreo, etc.) que lo salvaban de una total dependencia del trabajo asalariado y lo habilitaban para participar plenamente en la vida social de la comunidad aldeana.

Esta descripción esquemática de las condiciones de trabajo al oeste del Elba sugiere que no se planteaba ningún problema laboral dondequiera que la fuerza de trabajo procedía de arrendatarios establecidos de tiempo atrás en la zona, o bien de una población aldeana estratificada, pero establecida.

En las provincias orientales del Elba la situación difería en todo. En el oeste predominaban las haciendas chicas y medianas; la pauta característica en el este era la coexistencia de granjas minúsculas y enormes propiedades territoriales.<sup>4</sup> Si al oeste los agriculto-

4 En 1882, por ejemplo, el 1,3 % de las haciendas de 100 y más hectáreas (1 Ha. = 2,47 acres) ocupaba el 44 % de la superficie destinada a la agricultura en las provincias del este. En las del oeste, el 0,2 % de este tipo de haciendas ocupaba solo el 11,8 %. Por lo demás, solo el 15 % de la tierra estaba distribuido en fincas de 10 o menos hectáreas, en el este; en el oeste, por el contrario, llegaba al 33 % la tierra así distribuida. Cf. Max Sering: *Die Innere Kolonisation im östlichen Deutschland* (vol. LVI de *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Berlín, Duncker & Humblot,

res que cultivaban personalmente su predio eran mayoría, al este eran mayoría los jornaleros.<sup>5</sup> Por lo demás, la tierra sustentaba a menos personas en el este que en el oeste.

Al dirigir su atención al problema agrario existente al este del Elba, Weber advirtió que en toda la zona —a pesar de las numerosas variaciones locales— la fuerza de trabajo agrícola estaba dividida en dos categorías<sup>6</sup>: los braceros que el terrateniente contrataba por año y los que contrataba por día. En los primeros se reflejaba la extraña mezcla de servidumbre y libertad, heredada del pasado; los segundos podían asimilarse a los obreros asalariados de la industria. El análisis de Weber apuntó principalmente a señalar el proceso paulatino e irreversible que en las grandes posesiones territoriales estaba reemplazando con jornaleros una mano de obra semiservil. Por este camino llegaría después, paso a paso, desde el estudio de la sociedad agraria hasta una interpretación de la estructura social de la Alemania Imperial.

A partir de las reformas de principios del siglo XIX, que habían asentado sobre una base contractual el trabajo agrario, las grandes haciendas habían empezado a asignar las faenas ordinarias del ciclo anual a campesinos contratados por año, y las actividades estacionales a jornaleros. Los campesinos con contrato anual eran libres ante la ley, pero contaban con un margen de seguridad poco frecuente en los contratos de salario. La hacienda alojaba y alimentaba, en dependencias especiales, a los servidores solteros, que además recibían un sueldo anual estipulado. Los mayordomos y otros empleados administrativos se alojaban con sus familias en viviendas individuales, y en vez de comida recibían asignaciones en especie; se les adjudicaba además una parcela, unas cuantas cabezas de ganado y un sueldo anual. A menudo se contrataba una tercera categoría de trabajadores, en condiciones similares: salario anual, privilegios de pastoreo y una parcela, así como una retribución en especie, que se estipulaba en el convenio. La característica propia de estos labradores era su status de semiasalariados: ni el sueldo ni las diversas asignaciones en especie estaban sujetos a fluctuaciones. Entre los trabajadores de contrato anual, los llamados *Instleute* (asimilables a los «attached laborers» —labradores adheridos— de EE. UU.), que formaban una categoría aparte, fueron el caso más típico de trabajo cuasi servil que pudo existir durante el siglo XIX, en las heredades del este. Aunque las con-

1893, pág. 24). Cifras correlativas más recientes, y una evaluación actual de este problema, se encontrarán en Alexander Gerschenkron: *Bread and Democracy in Germany* (Berkeley, University of California Press, 1943).

<sup>5</sup> Cf. Sering, *op. cit.*, pág. 284.

<sup>6</sup> La siguiente subdivisión se basa en Max Weber: *Die Verhältnisse der Landerbeiter im östelbischen Deutschland* (vol. LV de *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Berlín, Duncker & Humblot, 1892), citado más adelante como *Verhältnisse der Landarbeiter*. Los títulos citados sin referencia al autor corresponden siempre a obras de Max Weber.

diciones laborales estipuladas eran, en muchos aspectos, similares a las que se acaban de mencionar, el contrato anual de los *Instleute* comprometía a la familia entera, y no solamente al individuo. Según sus términos, se concedía a los labradores adheridos, como a los otros, una vivienda dentro de la propiedad y un pago que se efectuaba a medias en dinero y a medias en especie. No se trataba, sin embargo, de pagos fijos, sino ajustables a ciertas cláusulas especiales. Todos los miembros de la familia de un bracero adherido estaban obligados a prestar servicios en la propiedad, o en su defecto a contratar y pagar a un jornalero que cumpliera la prestación.<sup>7</sup> De otro modo, aquel no percibía el salario, cuya tasa, además, era inferior a la tasa local promedio por servicios equivalentes. Como lo que ganaban en salario no alcanzaba para vivir, los *Instleute* complementaban su ingreso con remuneraciones en especie. Durante casi todo el invierno estaban asignados a la trilla, faena por la que obtenían una participación en el producto. La magnitud de la participación variaba mucho en las diversas zonas del este, y su medida real dependía en cada oportunidad del rendimiento total de la propiedad, correspondiente a ese año. Lo cierto es que en muchos sitios la participación en la cosecha constituía un elemento sustancial de sus ganancias, ya que no solo cubría el consumo doméstico, sino que dejaba un excedente para vender en el mercado.

Las condiciones del trabajo agrario en las grandes posesiones del este llevaban la marca de una doble herencia: la servidumbre y el régimen patriarcal. La contratación del trabajo anual por una suma fija recordaba los antiguos tiempos en que el señor de la tierra cargaba con la obligación de sostener a sus siervos durante todo el año. En el caso de los labradores adheridos, esta supervivencia de las viejas fórmulas cobraba singular relieve. No era el suyo un *contrato de trabajo* corriente, puesto que dentro de la hacienda el empleador sumaba, a la autoridad natural del propietario, la autoridad inherente a la función administrativa, de modo que durante el verano podía seguir exigiendo, en su exclusivo interés y con alcance ilimitado, los servicios del labrador y de su familia. Pero tampoco era un *contrato de salario* corriente, ya que al labrador adherido le cabía una parte en el producto de la finca, y por ende en sus ganancias. Las relaciones laborales ajustadas a esta pauta suponían, para el terrateniente, responsabilidades a la vez que privilegios, y creaban cierta comunidad de intereses entre empleador y empleado, si bien sometiendo a este al arbitrio de aquel.

7 Este tipo de salario laboral significaba, sobre todo en los meses del verano, un sucedáneo moderno de la antigua obligación de trabajar en el fundo sin recibir paga. De modo análogo, la vivienda del labrador, que antaño se le cedía en forma gratuita como retribución parcial por sus servicios obligatorios, posteriormente había llegado a arrendarsele.

En el análisis de las diversas provincias orientales del Elba, Weber fue demostrando, con lujo de pormenores, que al tipo de relaciones fundadas en un trabajo a medias servil y a medias contractual había sucedido el avance creciente del trabajo libre. El desplazamiento se debía a una explotación más intensiva de la tierra, simultánea con una incrementación de los cultivos cuyas cosechas se cotizaban a mejores precios: ambos propósitos hacían más conveniente la ocupación de jornaleros.<sup>8</sup> La autoridad administrativa y policial de los propietarios no alcanzaba a estos trabajadores que, no siendo residentes del distrito al que pertenecía la propiedad territorial, escapaban a su jurisdicción. Se cerraba trato con los jornaleros en carácter de individuos, sin atender a las consideraciones de orden familiar que gravitaban en los contratos anuales. Entre empleador y empleado no había intereses comunes: interesaban al jornalero los salarios máximos y los precios bajos, porque dependía de ellos que aumentara su ingreso real; y como su ingreso no tenía nada que ver con la productividad de las tierras que trabajaban, esa productividad no merecía su interés.

La ocupación creciente de jornaleros no había seguido un curso uniforme en todas las provincias del este del Elba: las diferencias dependían principalmente del mayor o menor grado en que las grandes propiedades hubiesen conseguido adaptarse a un tipo comercializado de agricultura, grado que dependía, a su vez, de las disponibilidades de capital. Como resultado último de estas variaciones, seguían en vigencia, al nordeste, las condiciones de trabajo patriarcales; y estas iban desapareciendo, o habían desaparecido ya, sustituidas por contratos de salario con jornaleros, a medida que el análisis avanzaba en dirección al sudeste.

Weber sostuvo enfáticamente que la transformación capitalista de las condiciones laborales, operada en Alemania oriental, había tendido a deprimir el estándar de vida de los trabajadores agrarios, sobre todo en Silesia; a título de ejemplo, mencionaba el frecuente empleo de mujeres en las faenas agrícolas, la deficiente instalación de los jornaleros y sus familias en galpones habilitados como viviendas, la falta de refuerzos salariales del tipo de una pequeña huerta familiar o unas cuantas cabezas de ganado.

La proletarianización de los campesinos alemanes se hizo más grave, porque los empleadores recurrían a trabajadores rusos y polacos llegados en sucesivas migraciones. La preferencia se justificaba hasta cierto punto, ya que los forasteros se avenían a trabajar por salarios más bajos que los trabajadores alemanes; pero no hubiera debido olvidarse que su productividad era también menor. La docilidad de los jornaleros polacos y rusos se debía a lo precario de su status. Por lo demás eran jornaleros exclusivamente esta-

<sup>8</sup> Por lo demás, la mecanización perjudicó en otro aspecto a los braceros contratados por año, pues deterioró su régimen alimenticio. Weber analizó a fondo estos y otros factores.

cionales, expuestos en todo momento a que los despacharan al otro lado de la frontera, medida eventual que descargaba a los empleadores de toda responsabilidad administrativa o financiera con respecto a ellos.

Los braceros alemanes, más exigentes en materia de alimentación y condiciones de trabajo, perdían la competencia por la misma razón. Como nacionalista, Weber contemplaba con honda alarma estos hechos. Se había arrasado con las condiciones existentes, sin reemplazarlas por algo nuevo del mismo valor; tales incursiones del oriente bárbaro constituían, en verdad, un peligro inminente para la civilización superior de los alemanes.<sup>9</sup> Aunque la evaluación era inequívoca, en este contexto nos interesa menos el juicio político que el análisis académico. Weber atribuía la transformación del sistema agrario en la Alemania del este a la presión ejercida por las condiciones cambiantes del mercado mundial. El número cada vez más reducido de braceros contratados por año, y la paralela incrementación en la cantidad de jornaleros empleados, respondían indudablemente a condiciones económicas. La paga efectiva de los jornaleros muchas veces resultaba más alta, a corto plazo, que la estipulada en los contratos anuales, ya que estos incluían una participación en especie, ajustada año tras año a la productividad de la hacienda y expuesta a sufrir efectos desfavorables por las fluctuaciones del precio. Sin embargo seguían disminuyendo las vacantes para trabajadores de contrato anual, porque los jornaleros ofrecían a los terratenientes la ventaja de no representar un costo fijo. Como quiera que fuese, las razones de orden económico no alcanzaban a explicar la resistencia a los contratos anuales.

Weber advirtió especialmente que las oportunidades de movilidad social no eran las mismas para estos diversos grupos de trabajadores. Así, por ejemplo, los labradores adheridos solían entrar al servicio de una hacienda desde muchachos; allí se les proporcionaba todo lo indispensable para la vida, de modo que su muy modesto salario representaba un superávit neto. Estaban incondicionalmente sometidos a las arbitrarias solicitudes del amo, pero seguros y bien alimentados como servidores de su fundo; el proceso de sometimiento personal se consumaba en la etapa crítica de la adolescencia. Con el correr del tiempo probablemente ahorraban lo necesario para casarse, comprar una vaca, semillas, algunos muebles y establecerse como labradores adheridos al fundo

9 Weber se basaba en un cómputo de 33.000 trabajadores migratorios procedentes de Rusia y de Polonia, ocupados en cuatro provincias del este durante 1891, o sea 1/24 del total de jornaleros agrícolas. Aunque no disponemos de datos estrictamente correlativos para establecer el cotejo con un año más reciente, mencionaremos que en 1907 había alrededor de 215.000 jornaleros foráneos, es decir, aproximadamente 1/14 del total de jornaleros y personal interno de las fincas, ocupados por la agricultura. *Statistik des Deutschen Reichs*, vol. 211 (1913), pág. 86 y sig.



por derecho propio, con un ingreso relativamente satisfactorio y un grado de seguridad considerable. O bien invertían sus ahorros en equiparse para trabajar como braceros, y aun como capataces si se distinguían por su eficiencia, a salvo de las fluctuaciones del mercado. Weber observaba que en una familia de labradores por contrato anual, la experiencia de cada día preparaba ya a los niños para esa carrera. La misma vivienda familiar que constituía, aunque dependiente, una granja en miniatura, debía iniciarlos desde muy temprano en su manejo, y quizá inclinarlos a su posesión. Con seguridad no llegarían nunca más lejos las perspectivas accesibles al hijo de un labrador con contrato anual; y aun estas dependerían de factores fortuitos, tales como la calidad de la tierra y la productividad consiguiente de las haciendas en un área determinada. De todos modos, medidas en términos económicos a largo plazo, eran oportunidades ventajosas en comparación con las de un jornalero. Sin otro recurso que su ganancia en jornales, este debía llegar al tope de sus ingresos hacia los treinta años; en adelante solo podía esperar que disminuyeran paulatinamente. Quizá se exceptuaran algunos (la información accesible no permitía sentar conclusiones categóricas) que por un medio u otro conseguían ahorrar lo suficiente para hacerse arrendatarios de una finca, cuya previsible pequeñez seguramente haría bastante precaria, aun en estos casos, su posición económica. Pero aparte de que los jornaleros no solían, ni podían, ahorrar la cantidad necesaria, por lo general parecían tan poco dispuestos como mal preparados para ello. Sus intereses económicos como asalariados habían tendido siempre, en abierta contraposición con los de sus empleadores, a los salarios altos y los precios bajos. No era lógico que, después de adoptar esta orientación, impuesta por su conciencia de clase proletaria, aspiraran como meta suprema al arriendo de una finca, en cuya explotación de nada podría servirles la experiencia de su trabajo.

La posición de los labradores adheridos superaba, pues, a la de los jornaleros, tanto en perspectivas a largo plazo como en seguridad y en régimen de alimentación. Pero a pesar de estas ventajas materiales, estaban subordinados a las órdenes arbitrarias del terrateniente, cuyos intereses compartían en cierta medida. Y la tendencia imperante repudiaba toda forma de sujeción personal:

Los servidores internos se fugan de la casa del amo. Los trilladores quieren romper las estrechas ataduras que los ligan a la economía de la heredad. El bracero contratado por año renuncia a la seguridad de su puesto, a fin de seguir el camino azaroso de jornalero «libre». El campesino que solo posee una parcela ínfima, antes se dejaría morir de hambre que aceptar un empleo y trabajar para otro. Innumerables agricultores prefieren pagar a un arrendador cualquier precio, por un pedazo de tierra, y vivir en

una abyecta dependencia de sus acreedores, que le imponen tasas de interés usurarias, con tal de conseguir la ansiada independencia, es decir, con tal de independizarse del amo o, más bien, de todo sometimiento personal a un amo.<sup>10</sup>

Entre los mejores colonos con contratos anuales, muchos se resolvían a emigrar, para no permanecer en su posición subalterna, aunque les reportase ganancias bastante holgadas.<sup>11</sup> Hubo también labradores adheridos que pasaron a trabajar a jornal, porque representaba una vida más tranquila. Mientras contaran con la productividad de la hacienda para subsistir, y con precios altos para los excedentes de su producto, tendrían que estar constantemente preocupados por el tiempo y por el mercado mundial, y por cualquier peste que amenazara al ganado. La paga diaria los descargaba de preocupaciones.

Weber veía en este individualismo la fascinación puramente psíquica de la libertad. Las consideraciones de orden puramente económico pasaban a segundo plano, frente a tendencias tan profundas.

No tiene sentido discutir movimientos tan elementales como estos, que dan expresión a la magia tremenda y puramente psíquica de la «libertad». Se trata en gran medida de una solemne ilusión, pero, después de todo, los hombres —entre ellos los agricultores— no viven «solamente de pan». Los esfuerzos y las aspiraciones de los colonos no hacen más que poner en evidencia una sencilla verdad: que el «problema del pan con manteca» tiene una importancia secundaria.<sup>12</sup>

Según la interpretación de Weber, el impulso básico que movía a los trabajadores agrícolas no apuntaba a un cambio en las relaciones laborales, ni a la obtención de una parcela, sino a hacer posible una movilidad social ascendente. Las relaciones de trabajo tradicionales en las grandes posesiones del este habían cerrado horizontes a la aspiración de los campesinos, fijándoles un límite insalvable: podían llegar a ser agricultores por contrato anual (en cualquiera de sus múltiples formas); más allá de esto no podían

10 *Verhältnisse der Landarbeiter*, pág. 797.

11 Observaba también algo semejante en los «alquilones» de las provincias occidentales. Estos consideraban sus servicios en las tierras de un agricultor independiente como un acto de ayuda al vecino, destinado a obtener futura recompensa. Habrían tenido en cambio la impresión de haberse vendido si un trabajo completamente regular como el de ellos se morara como una obligación permanente de servicio personal. Desde el punto de vista psíquico estos colonos trabajaban, pues, como obreros independientes, aunque en realidad lo hicieran como empleados. Cf. *Die ländliche Arbeitsverfassung*, *GAzSuW*, pág. 445.

12 *Verhältnisse der Landarbeiter*, págs. 797-98.

esperar nada. El principal problema agrario, desde el punto de vista de los trabajadores, consistía pues en encontrar algún medio de transponer ese límite, a fin de procurarse una vida económica independiente. Esta tendencia individualista, y no el colectivismo nominal de los social-demócratas, era la que estaba ejerciendo una influencia mágica en los agricultores de Alemania oriental. Y esta disposición subjetiva incitaba a plantear demandas de salarios y a exigir condiciones de trabajo que no solo eran incompatibles con la tradición, sino que ponían en desventaja a los trabajadores alemanes en la competencia con los trabajadores migratorios procedentes de Rusia y Polonia. En exigencias y expectativas, los alemanes estaban demostrando, según Weber, una clara superioridad cultural, pero también una manifiesta inferioridad en la lucha económica por la subsistencia. Al estudiar la situación en las posesiones de Alemania oriental, Weber analizó estas cambiantes relaciones de trabajo, como síntoma de cambios de vasto alcance de toda la sociedad alemana. Antes de exponer esta interpretación más general conviene que consideremos su análisis de la bolsa de valores.

2. La bolsa de valores se había tomado como símbolo de la iniquidad capitalista en la agitación política del 90. Weber escribió una serie de artículos técnicos sobre sus aspectos económicos y legales, y publicó además un folleto sobre el tema, con fines de divulgación y esclarecimiento. Quería proporcionar al profano una información básica y concreta sobre el funcionamiento de esta institución, combatiendo el prejuicio general que veía a la bolsa de valores como «una maquinación urdida para defraudar y estafar a la gente honrada y trabajadora; por lo cual lo mejor era suprimirla en una o en otra forma».<sup>13</sup>

Dos aspectos del planteo general de Weber exigen una rápida reseña. Primero, que la bolsa de valores y la bolsa de productos son simplemente dos centros de mercado para la venta y la adquisición de capital y de mercancías. En ellos se facilita enormemente el comercio de artículos estandarizados, porque no depende ya del propietario, del productor, ni de sus agentes de venta encontrar clientes para el producto terminado. La bolsa de productos, en particular, permite efectuar transacciones relativas a bienes en tránsito, o que aún no se han producido. Lo típico de estas transacciones es que se efectúan entre vendedores que todavía no tienen en su poder las mercancías —pero tratarán de obtenerlas con beneficio, una vez que se haya convenido la venta— y compradores que no necesitan las mercancías —pero tratarán de venderlas con beneficio, antes de la fecha de entrega y de pago—. <sup>14</sup> El número de vendedores y de compradores en ambos extremos de la negociación, y por ende el número de transac-

13 *Die Börse, GAZSuS*, pág. 256. Este ensayo se publicó en 1894.

14 *Ibid.*, págs. 260-62.

ciones correspondientes a la misma cantidad de bienes (o de acciones y bonos), puede multiplicarse rápidamente, y a menudo así ocurre. Por tal mecanismo es posible manejar un volumen de comercio (y de crédito) imponentemente amplificado.

En segundo lugar, la bolsa de valores y la de productos son los medios que permiten al hombre de negocios alcanzar los fines legítimos de su empresa con previsión y planeamiento. Weber combate la opinión popular que las concibe solo como escenario de ganancias o de pérdidas repentinas y espectaculares, consiguientes al acierto o al desacierto con que se hayan conjeturado las fluctuaciones futuras de los precios. Señala así que, en el comercio internacional, un contrato a término cumple la finalidad de asegurar al negociante una tasa de cambio determinada, a la que podrá adquirir las divisas extranjeras necesarias para efectuar la transacción, en la fecha futura que se haya estipulado.<sup>15</sup> No deja de reconocer, por supuesto, que el azar y la ciega especulación juegan también su papel en las bolsas; afirma, no obstante, que expedientes tales como los contratos a término o las transacciones en bienes futuros cumplen fines absolutamente imprescindibles de la economía moderna, en cuanto expanden el volumen del comercio y facilitan la ordenada conducción de empresas en gran escala.

Las reformas debatidas en el 90 se referían a la necesidad de someter la actividad bursátil a ciertos controles legales que previnieran los abusos, sin estorbar la función legítima de aquellos expedientes. Asunto principal en el debate fue la regulación de las admisiones de miembros en las bolsas, por donde adquieren pertinencia en este contexto los análisis técnicos de Weber. Algunas bolsas modernas, que tiempo atrás habían sido mercados de acceso libre, habían ido transformándose ulteriormente, hasta convertirse en centros de comercio monopolizado por asociaciones privadas de bolsistas, del tipo de las guildas. El hecho respondía a una tendencia natural, que se observaba hasta en los casos en que la bolsa estaba virtualmente abierta para todo el mundo, porque el profano carecía generalmente de las dos condiciones necesarias para el éxito de toda operación: el conocimiento profesional del mercado y la tasa de crédito de los bolsistas. La posesión de este conocimiento era una especie de privilegio natural. Weber observaba que en Inglaterra y en Estados Unidos la admisión a la bolsa se ajustaba a prácticas distintas que en Alemania y en Austria. Sobre todo en Inglaterra, las bolsas eran asociaciones privadas muy selectas, que se gobernaban autónomamente de acuerdo con sus propios estatutos. Las admisiones eran en principio similares a las de un club exclusivo y estaban supeditadas a prescripciones reglamentarias tales como: renovación anual

15 *Die Börse*, op. cit., pág. 308.

de la solicitud, elevada cuota de ingreso, sólidas garantías financieras de socios acreditados del club para el postulante, etc. El carácter de guilda propio de estas asociaciones se acentuaba singularmente en algunas, como la de Glasgow, donde los hijos de los miembros tenían derecho de admisión al pagar la mitad de la cuota inicial corriente, o donde se prohibía a los miembros toda actividad comercial excepto las operaciones bursátiles. Por cierto que las transacciones mismas se regulaban conforme a los estatutos de la asociación, más bien que a las leyes civiles del gobierno nacional, como ocurría por ejemplo en la bolsa de valores de Londres. De ahí que toda práctica objetable, o cualquier violación del reglamento, fuera pasible de sanciones que iban desde simples medidas disciplinarias hasta la expulsión formal. Todas las personas admitidas en la bolsa quedaban, pues, sometidas a una jurisdicción privada y autónoma en todo lo relativo a las transacciones que allí se efectuaban. Este procedimiento hacía superflua la prohibición legal de ciertas transacciones, sustraídas evidentemente a la jurisdicción de los tribunales ordinarios.<sup>16</sup>

En Alemania las bolsas de valores y las diversas bolsas de productos ofrecían un panorama menos uniforme. Entre los muchos aspectos particulares que Weber examinó basándose en la investigación oficial, basta para nuestros fines destacar uno de los más importantes. El gobierno de las bolsas alemanas corría casi siempre por cuenta de las cámaras de comercio, cuyos funcionarios eran elegidos por comerciantes, por miembros destacados de la comunidad, o por unos y otros, de acuerdo con disposiciones legales que daban preeminencia a los mejor provistos de capital. En todo lo demás, las condiciones variaban mucho entre las distintas bolsas. El acceso a la bolsa y a sus transacciones era casi enteramente libre en las ciudades de la antigua Liga Hanseática. En Hamburgo las reglamentaciones se limitaban al mantenimiento del orden, y los litigios se resolvían por arbitraje, a pedido de las partes contrarias, bajo los auspicios de la Cámara de Comercio. Había no obstante una transformación incipiente en el sentido de las bolsas inglesas, que se manifestaba en la tendencia a constituir asociaciones de bolsistas, particularmente notoria en los corredores de los mercados de productos. En Prusia la organización de la bolsa mostraba una incongruente diversidad de criterios.

Las bolsas no son, ni empresas de utilidad pública, ni asociaciones exclusivas (cerradas), ni mercados formalmente libres. Son asambleas reguladas de grupos de personas caracterizados por su composición heterogénea y fluctuante en todos los aspectos. La bolsa de valores no tiene un local aislado de la bolsa de bienes.

16 Ver Max Weber: «Die Ergebnisse der Deutschen Börsenquete», en *Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht*, vol. XLIII (1895), págs. 98-105.

Aquí no hay una tendencia espontánea a formar asociaciones particulares de bolsistas, como en Hamburgo. La admisión no es libre; por el contrario, su acceso se reserva a las personas que actúan con carácter profesional en las operaciones... Pero no hay ninguna garantía en lo referente a la posición financiera de esas personas.<sup>17</sup>

Weber advirtió que la libertad de acceso a la bolsa se consideraba en general una gran ventaja. Pocos parecían anticipar la idea de una asociación autorreguladora que permitiese excluir de la actividad bursátil a todas las personas de dudosa solvencia o moralidad. Sin embargo eran principalmente estas personas, con sus operaciones, las que creaban un clima de intranquilidad en el mercado.<sup>18</sup> Aunque la admisión a la bolsa era libre en Berlín, lo mismo que en Hamburgo, se apreciaba una notable diferencia entre ambos centros. En la bolsa de Hamburgo las operaciones se desarrollaban con un orden perfecto, a pesar del gran número de participantes, virtud que hasta cierto punto podía atribuirse a las sólidas tradiciones de la clase comercial hamburguesa.<sup>19</sup> Cabía presumir, pues, que la falta de tradiciones semejantes en una ciudad como Berlín hubiera contribuido a la relativa inestabilidad del mercado, asunto que estaba estudiando la comisión investigadora oficial, para proponer las medidas oportunas.

Se había sugerido entre ellas un tribunal de honor especial para la bolsa, pero la mayoría de los testigos llamados a declarar por la comisión se habían pronunciado en contra. Weber lo comprendía, porque tal institución solo era factible en determinadas condiciones. Los individuos comprendidos en la jurisdicción de un tribunal de honor debían tener más o menos la misma posición social y parecidas cualidades personales y morales. Un grupo social podía suscitar y afianzar un consenso de opinión sobre la ética de los negocios, siempre que no se enfrentara a una masa demasiado heterogénea. Pero en Prusia la gente admitida en la bolsa pertenecía a todos los sectores de la población, y consiguientemente estaba dividida por exageradas diferencias de fortuna. El respeto y la confianza que los hombres de negocios merecieran no aumentaban, sin más ni más, en proporción a su fortuna. Con todo, a Weber le parecía completamente utópico esperar que esos valores significaran lo mismo para el pequeño especulador, que se ganaba la vida con las minúsculas oscilaciones diarias del mercado, y para el bolsista independiente cuyas transacciones contaban con el respaldo de una empresa tan bien dirigida como holga-

17 *Ibid.*, pág. 116.

18 *Ibid.*, págs. 124-25. Esta era la consecuencia frecuente cuando «los de afuera» trataban de seguir el rumbo de las grandes instituciones financieras, exagerando así cada fluctuación del mercado.

19 *Ibid.*, págs. 112-13.

damente provista de capital.<sup>20</sup> Lo que importaba, por lo tanto, era asegurarse de que los especuladores estuvieran jugando limpio. Aquí se tropezaba con una paradoja inherente a la organización misma de la bolsa. La multiplicación de las ventas y las compras efectuadas por la misma cantidad de bienes o de capital era necesaria para manejar las enormes cantidades ofertadas y demandadas en la economía mundial moderna. Las muchas y complejas transacciones que esto comportaba lograrían esta ampliación del mercado con el máximo de eficacia, si vendedores y compradores formaban una asociación exclusiva con un criterio tan exigente que el solo hecho de pertenecer a ella resultara sinónimo de responsabilidad comercial. La garantía de esa responsabilidad facilitaría a su vez el planeamiento y el pronóstico requeridos para la conducción de cualquier empresa. Ahora bien, tal como estaban las cosas, las técnicas usadas en las transacciones prácticamente invitaban a que participaran en ellas personas de poco capital y escaso conocimiento idóneo del mercado. Estas personas no calificadas (unas menos que otras) tendían a socavar las normas éticas que regían las operaciones de bolsa, aunque su participación en ellas fuese una inevitable consecuencia indirecta del mecanismo de mercado.<sup>21</sup> La extensión misma del mercado se oponía así subrepticamente al mantenimiento de las normas éticas, que solo conseguían afianzarse en los centros donde las tradiciones de la clase comercial les daban un refuerzo efectivo.

Estas reflexiones nos interesan aquí a manera de suplemento y de contraste para los análisis de Weber sobre el problema agrario en Alemania oriental. En esos análisis la comercialización aparecía como una fuerza destructora, empeñada en socavar las bases del modo de vida patriarcal, que era el adecuado para las economías más o menos autosuficientes de las grandes propiedades. El único elemento positivo que Weber veía en esta evolución era el rechazo de toda sujeción personal que habían mostrado los trabajadores, aunque este rechazo fuera «irracional» desde el punto de vista económico. En el análisis de la bolsa de valores y de la bolsa de bienes, la comercialización se presentaba evidentemente bajo una luz muy distinta. Esas bolsas ayudaban a expandir los mercados correspondientes y facilitaban la conducción ordenada y anticipable de las empresas económicas. Llenaban esta doble función, multiplicando las transacciones y los intermediarios; esto permitía incrementar enormemente el volumen del comercio, y también desplazar el riesgo inherente a la fluctuación de los precios, transfiriéndolo de la empresa al especulador experto en mercados. El análisis destacaba, pues, la importancia de las bolsas de bienes y de valores, como medios eficientes para la expansión del comercio y para la predecibilidad de las transacciones económicas.

20 *Ibid.*, págs. 137-38.

21 Weber: *Börsenenquête*, *op. cit.*, vol. XLV (1896), págs. 114-16.

Estos resultados positivos presentaban un marcado contraste con las conclusiones negativas a que había llegado al examinar la comercialización de la agricultura en Alemania oriental. Sin duda la bolsa ofrecía oportunidades de ganancia aun a la mera especulación; ésta acentuaba las fluctuaciones de los precios, sin cumplir ningún otro fin económico más legítimo. Pero no era fácil establecer un deslinde entre tales transacciones y los negocios auténticos. La Suprema Corte de Alemania, al intentarlo, había descartado un criterio tras otro, sin encontrar nada que permitiera distinguir diferentes «clases» de transacciones, aunque la distinción era bastante real. Existía, en efecto, una distinción real: solo que no estaba en las transacciones mismas, sino en las intenciones económicas de los hombres que las efectuaban. La Suprema Corte había acabado por recurrir a una distinción entre los agentes de bolsa profesionales, con su holgada provisión de capital y su conocimiento idóneo del mercado, y el especulador «mariposa», tan mal provisto de capital como de conocimiento. De tal manera, transacciones puramente económicas parecían incluir un importante elemento subjetivo: las intenciones, y desde luego la ética de los hombres de negocios, eran atributos esenciales de su comportamiento económico, así como el individualismo de los campesinos era un elemento esencial en sus elecciones económicas. Las primeras investigaciones sociales de Weber culminaron, como acaba de verse, en dos grandes temas. Había averiguado primero que la comercialización por sí misma podía contribuir a la destrucción, tanto como a la creación de valores culturales, y en realidad tendía a cumplir simultáneamente estas dos acciones contrapuestas. Había destruido los genuinos valores del patriarcalismo, si bien al hacerlo había ensanchado un poco las oportunidades para los trabajadores agrícolas. Por su parte la bolsa de valores había propendido a la expansión del comercio y a la calculabilidad de las transacciones financieras, pero también había creado nuevas oportunidades para los abusos de la especulación. En segundo lugar había comprobado que el comportamiento económico era inseparable de las ideas con que los hombres persiguen sus intereses económicos, ideas que habían de entenderse en sus propios términos. Estos dos grandes temas fueron decisivos en la obra de Weber, porque iluminaron su visión de la sociedad alemana y, más allá de esta, las concepciones fundamentales que orientaron el trabajo de toda su vida.

## B. La estructura de la sociedad alemana

Desde 1890 hasta su muerte, ocurrida en 1920, Weber tomó las investigaciones que acabamos de comentar como base para el



análisis de la vida social y política. Contemplaba las nuevas tendencias que se esbozaban en la sociedad alemana con una creciente desesperación, que expresó por primera vez públicamente al terminar su informe oral sobre las condiciones de los trabajadores agrícolas al este del Elba. Dirigiéndose a la asamblea del *Verein für Sozialpolitik* en 1893, manifestó:

Caballeros: he llegado al final de mis observaciones. Quizá les haya impresionado cierta nota de resignación en lo que he dicho... La hubo, en verdad. Me cabe el honor de dirigirme en esta ocasión a personas que en su mayoría tienen más edad y experiencia que yo [Weber contaba a la sazón veintinueve años]. Esa resignación está ligada a la diferencia entre las tareas que ustedes, caballeros de la generación anterior, debieron encarar, y las tareas que hoy enfrentamos nosotros, los de la generación inmediata. No sé si todos mis contemporáneos comparten la intensa experiencia que yo vivo en este momento; se cierne sobre la nación el presagio de un duro destino para los que vienen después. La generación que nos precedió estaba inspirada por un activismo ingenuo que nosotros no podemos reencender porque nos aguardan tareas de otra especie que las de nuestros padres. Ellos edificaron para nosotros una mansión que nos invitaron a sentir como el hogar propio... Pero las tareas que confrontamos nos vedan apelar a los sentimientos colectivos de toda la nación, como podía hacerse cuando la unidad nacional y una constitución libre estaban en juego... Se necesitaban ilusiones gigantescas para crear el imperio alemán; pero ahora que la luna de miel de la unificación ha terminado, aquellas ilusiones se han desvanecido y no podemos resucitarlas artificialmente... Si hoy apareciera un enemigo en la frontera oriental, y nos amenazara militarmente, sin duda la nación en pleno se congregaría bajo la bandera, para defender las fronteras del territorio. En cambio, cuando nosotros emprendemos la defensa pacífica de la soberanía alemana en la frontera oriental, chocamos con diversos grupos de intereses antagónicos entre sí. Miramos en torno buscando aliados, y descubrimos que esa defensa va a oponerse a los intereses de los grandes propietarios territoriales. Para emprenderla habrá que contrariar los instintos de vastos sectores de opinión, inclinados hacia el liberalismo de Manchester y al comercio libre, que ven [en las medidas de gobierno para proteger a los campesinos de Alemania oriental] un peligroso precedente, susceptible de extenderse a otros terrenos. Y si volvemos los ojos al proletariado... bien: todavía está lejos el tiempo en que podemos unirnos solidariamente al proletariado urbano para procurar la solución de problemas sociales...<sup>22</sup>

22 *GAZSuW*, págs. 467-69. Destacó en sustancia los mismos puntos dos años después, en su clase inaugural en la Universidad de Friburgo, que se hizo

Se revela aquí la sombría y apasionada intensidad con que Weber enfocaba los hechos al principio de su carrera. Encontró no obstante la forma de conciliar esta orientación eminentemente política con un análisis frío de los cambios que se habían operado en la sociedad agraria del este.

La economía agraria tradicional de esa región había sido imagen y fundamento a la vez de la rígida organización militar y política del estado prusiano. Colonos o braceros daban por sentado que las órdenes del terrateniente propendían al bien de todos. Las ganancias del dueño de la tierra, como las de los labradores, dependían de la productividad general de la posesión. Esta comunidad de intereses había legitimado una áspera autoridad patriarcal y la instantánea respuesta a sus órdenes. Oficiales y tropa estaban condicionados para la disciplina en la vida civil como en la militar: con esta fuerza había contado Prusia para librar sus batallas. La relación entre señor y siervo había tenido también proyecciones políticas. Las grandes propiedades del este del Elba eran la base económica de la clase dirigente prusiana, y esto les aseguraba privilegios especiales. Hasta bien entrado el siglo XIX los *Junkers* habían podido vivir económicamente seguros en muchas de esas zonas, si bien aceptando un nivel de vida muy modesto en sus posesiones. Esos señores territoriales del este se habían caracterizado por un impulso adquisitivo subdesarrollado y una inteligencia económica inferior al promedio, para decirlo con palabras de Weber.<sup>23</sup> Su desdén por la «roña del comercio» había hecho que la dominación política de las provincias orientales resultara a la vez barata y directa. Los *Junkers* se esparcieron por todo el territorio; cada uno fue señor absoluto dentro de sus dominios, y esta primacía no se fundó en la explotación económica. Las propiedades, constituidas en centros de dominio, llegaron así a representar una tradición de órdenes perentorias y de obediencia incondicional a las órdenes. La pauta occidental de propiedades más pequeñas, con su individualismo y su tendencia a igualar labradores independientes y alquilones, contrastaba con la tradición agraria de Prusia. Pero había sido esta tradición, y no aquella pauta, el baluarte de la organización política que había logrado consolidar la unidad del Reich.

Como nacionalista preocupado por la defensa de la cultura alemana y de las fronteras alemanas contra los pueblos bárbaros del este, Weber adoptó una posición que no le ganó simpatías en los círculos liberales y universitarios en los que hablaba de estos temas: defendió a los *Junkers* y destacó su papel político ancestral. Mientras sus propiedades estuvieron organizadas de acuerdo

famosa por su indomeñado nacionalismo. Ver *Der National staat und die Volkswirtschaftspolitik*, GPS, pág. 52. El tema vuelve una y otra vez en los últimos escritos políticos de Weber.

23 *GAzSuW*, pág. 471.

con las líneas tradicionales, habían mantenido efectivamente los estándares de vida —en particular el régimen diario de alimentación— y la eficiencia militar de los campesinos; habían protegido las fronteras de la patria, a la que habían dado brillantes jefes políticos y militares. Y lo que importaba sobre todo, habían constituido realmente una aristocracia, mientras se mantuvieron al margen de las vicisitudes del mercado. Como quiera que fuese, su posición había sido minada. A esta clase dirigente de Alemania oriental le había cabido un destino trágico (la expresión reaparece bajo diversas formas en los escritos de Weber): todo lo que habían hecho en bien de la nación entera había servido para cavar la tumba de su propia organización social. Por cierto que muchos de sus hombres eminentes se habían opuesto a que Prusia se integrase al Reich: temían que peligrara el modo de vida prusiano.

La unificación política de Alemania en 1870 había dado un formidable empuje a su desarrollo urbano e industrial. El sur y el oeste del país habían adquirido tanta fuerza económica que en sus tratos con el este podían obligarlo a que comprara sus productos industriales, al mismo tiempo que rehusaban comprarle productos agrícolas. La población de las provincias orientales, que había dado reclutas para las campañas militares que instauraron el poder político de la nación, proporcionaba en ese momento una parte significativa de la fuerza laboral para las industrias del oeste, privando así a la agricultura de su propia región de un potencial humano imprescindible.

Estos cambios económicos habían acabado por operar una profunda transformación en los *Junkers* mismos.

El encumbramiento de una rica burguesía, paralelo al proceso de la industrialización alemana, los había confrontado con una clase económicamente poderosa, que establecía nuevas pautas de consumo, aunque en realidad no amenazara su preeminencia política. «En su propio estándar de vida, el terrateniente se sintió obligado a ponerse (en lo sucesivo) a la misma altura que la alta burguesía urbana, si no quería pasar por un palurdo.»<sup>24</sup> Solo que incrementar su ingreso mediante el rendimiento de sus propiedades se hacía más difícil cuando los productos agrícolas de Alemania oriental, con su costo unitario relativamente alto (debido a pobreza del suelo, métodos ineficientes, mano de obra cara, etc.), tenían que competir en el mercado mundial. La productividad de las tierras no había aumentado en la medida de las crecientes necesidades del terrateniente. Además las posesiones no eran bastante grandes, en su mayoría, para sostener un estándar de vida equiparable al de la alta burguesía urbana. Más de un tercio de ellas era aproximadamente de 500 hectáreas, extensión que no al-

24 *GAzSuW*, pág. 472.

canzaba, con suelo pobre, para el mantenimiento de una familia «aristocrática» en las nuevas circunstancias. Según Weber veía las cosas, Alemania ya no estaba gobernada por una aristocracia campesina, sino por un grupo de «granjeros menesterosos, postulantes siempre insatisfechos del favor oficial».<sup>25</sup> A la larga, la posición social y política de los *Junkers* estaba llamada a declinar; pero entretanto, lo anómalo de su situación podía tener repercusiones desfavorables desde el punto de vista de la nación. Aunque el grupo conservaba bastante influencia personal y política, el desmedro de su base económica revelaba que esa influencia había llegado a ser un simulacro tan condenable moral como políticamente. Se estaban usando por entonces medidas económicas para resguardar a una clase dirigente amenazada en sus cimientos económicos. En vez de reajustar sus propiedades a las nuevas condiciones del mercado mundial, los *Junkers* habían aprovechado su influencia política para asegurarse protección contra las importaciones de granos extranjeros; obtenida la protección mantenían y aun incrementaban su producción propia, que así podían vender a elevado precio en el mercado interno, a expensas del consumidor. Y esto no era todo. Weber sostenía en forma categórica que todo interés en maximizar la producción de grano en una superficie dada de tierra era absolutamente incompatible con los objetivos de la política nacional, según él los interpretaba. Si la barrera arancelaria limitaba las importaciones de grano extranjero, no impedía ciertamente la importación de agricultores extranjeros. Los representantes agrarios declaraban, desde luego, que, aun contando con el arancel proteccionista, era imposible sostener la actividad de las grandes propiedades del este si no se recurría a esa mano de obra más barata. Y sin embargo tenían el declarado propósito de maximizar la producción interna de granos, propósito que no podía cumplirse sin ampliar la extensión de las grandes propiedades con nuevos incrementos, a expensas de las fincas medianas y pequeñas. Las consecuencias inevitables de tales intenciones resultaban fácilmente previsibles. Se intensificarían en las provincias del este los conflictos de clase, y la población campesina local quedaría más debilitada aún. Una economía agraria dependiente de la mano de obra extranjera barata, acabaría probablemente por depender de la política zarista, que acaso llegaría a prohibir en forma arbitraria la migración de braceros.<sup>26</sup> Sin embargo, Weber desaprobaba que se denigrara a los *Junkers*

25 *Ibid.*, pág. 473. Se trata, naturalmente, de una exageración polémica, que denuncia el abuso que hacían los *Junkers* de sus privilegios, para conseguir que el gobierno apoyara su posición económica.

26 Estas consecuencias se examinan en la obra de Max Weber *Agrarstatistische und Sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preussen*, *GAZSuS*, págs. 333-35, 338, 391-92. Citado más adelante como *Fideikommissfrage*. Este artículo se publicó en 1904, después que Weber se restableció a medias. Elabora en él ideas expresadas en sus escritos de 1892-93.

como se oponía a que se les convirtiera en ídolos. La clase gobernante de Prusia había desempeñado un papel protagónico en la unificación de Alemania. Era una clase despiadada y autoritaria, y no podía menos de serlo, después de haber peleado por la supervivencia, a lo largo de un siglo, en un ambiente hostil; estas mismas condiciones la ayudaron a imponerse en la lucha por la preeminencia nacional. De cualquier modo, hacia 1890 las hazañas de los *Junkers* habían pasado a la historia, y sus políticas agrarias, según Weber estaba firmemente convencido, eran un desastre para la nación. A sus ojos estos terratenientes aristocráticos de antiguo cuño se habían convertido en una clase de empresarios agrícolas trenzados en una lucha por la subsistencia económica, en la que habían adquirido los modales plebeyos que eran comunes a esos grupos. Como personas eran bastante agradables; pero todo resultaba una farsa grotesca cuando intentaban actuar como aristocracia. Los *Junkers* habían llegado a vivir de «un trabajo de rutina administrativa, de tipo capitalista», y el afectado empleo de «gestos y aires feudales» los marcaba inevitablemente como un grupo de *parvenus*.<sup>27</sup> A juicio de Weber, los valores y el crédito de los *Junkers* como clase habían culminado en la habilidad de estadista de Bismarck, así como las tendencias individualistas de los colonos en Alemania oriental estaban claramente impresas en la respuesta pública a Bismarck. Véase cómo resumía Weber, en 1892, su análisis sobre el problema laboral agrario:

La evolución que se está cumpliendo ante nuestros ojos tiene todavía un aspecto más, de carácter ético. De acuerdo con todo lo que se ha dicho, no fue accidental que por más de una generación la nave del estado estuviera en manos de un poderoso terrateniente. Hay rasgos esenciales de su naturaleza que resultan ininteligibles a menos que se los asocie al suelo en que nació. El arte tradicional de dominar un territorio y a su pueblo engendró todas las cualidades de brillo, pero también los defectos enormes que se conjugan en su personalidad. . . El odio profundo y franco que millones de obreros y vastos sectores de la burguesía concibieron en Alemania por este único hombre es su respuesta al desprecio básico por la humanidad, que sellaba indeleblemente cada acto y cada palabra de Bismarck. Este rasgo era también un brote del sistema patriarcal y se observaba con acentuado relieve en los miembros más descollantes y dinámicos de su grupo estamental. . . En este sentido la nación se ha vuelto más susceptible: en el curso de los últimos años hemos comprobado reiteradamente que una mera insinuación de modalidad patriarcal en los de

27 Cf. *Essays*, págs. 386-87. Esta es una traducción parcial de un panfleto publicado en 1917. Weber destacó exactamente los mismos puntos en su Conferencia Americana de 1904 (*ibid.*, págs. 380-82) y en sus *Verhältnisse der Landarbeiter*, pág. 796 (1892).

arriba para con los de abajo bastaba para provocar una furiosa protesta [del pueblo].<sup>28</sup>

Así fue cómo un análisis de los cambios económicos y psicológicos operados en la estructura de la sociedad agraria del este culminó en una estimación política de la clase gobernante alemana. Weber observó en particular que el porte autoritario del oficial de reserva prusiano, que representaba ideológicamente a esa clase, se había acentuado fuertemente, en el intento de llevar a grandes sectores de la población a que adoptaran una posición de vasallaje ante la dinastía. Había, por lo demás, ciertas asociaciones de estudiantes (fraternidades) que se estaban manejando como antesala para el servicio civil, cuyos oficiales se reclutaban entre sus miembros. A juicio de Weber, tales métodos constituían un *ersatz* inadecuado y peligroso para los genuinos valores de una aristocracia. Claro está que a los gobernantes «aristócratas» les tocaba una parte de la responsabilidad en la declinación de esos valores, porque en realidad eran capitalistas rurales que usaban el patriotismo y la «lealtad al monarca» como una cortina de humo tras la cual podían maximizar sus intereses económicos, en un momento en que eran contrarios a los de la nación.<sup>29</sup> Como quiera que fuese, Weber no atribuía todas estas consecuencias negativas a la dominación de los terratenientes: pensaba más bien que se debía hasta cierto punto a las características sociales y psicológicas de la burguesía alemana.

Este tema nos retrotrae a hechos que rozó en sus estudios sobre la bolsa. Al comparar la regulación de las bolsas en varios países, había observado que existían normas efectivas de una ética de los negocios, o bien donde una tradición favorable las reforzaba (como en Hamburgo), o bien donde cumplía el mismo fin la organización autónoma de la comunidad comercial (como en Londres y en Glasgow). En tiempos en que los terratenientes a la vez que los socialistas hacían propaganda anticapitalista, esta insistencia en la ética de los negocios tenía importantes insinuaciones políticas, a la vez que anunciaba el ulterior método comparativo de Weber. Probando la existencia de una ética de los negocios autónoma, demostró que la falla de la burguesía alemana no radicaba en que fuera capitalista, sino en que no lo era bastante. Según su criterio había que reforzar las tradiciones alemanas de ética comercial para contrarrestar la corrupción de la clase media, que consistía en imitar las formas aristocráticas a fin de encontrar favor en la corte real y facilitar la carrera mundana en los círculos aristocráticos. El contraste entre una poderosa burguesía comercial orgullosamente consciente de sí misma, como la de Inglaterra o la de las ciudades hanseáticas, y la clase media alemana,

28 *Verhältnisse der Landarbeiter*, pág. 804.

29 Cf. *ibid.*, pág. 796, y *Fideikomissfrage*, *GAzSuS*, pág. 386 y sig.

sin fuerza política y sometida personalmente, explica la enorme importancia que atribuía Weber al interés de la clase media en comprar tierras en Alemania oriental. Este interés estaba implícito en la agitación política a favor de incrementar las tierras sometidas a fideicomiso.<sup>30</sup> Nos explicaremos mejor la preocupación de Weber haciendo previamente una breve reseña de los hechos implícitos.

El objeto de esta institución legal era prevenir la división y alienación de propiedades territoriales, mediante convenios referentes a la transmisión hereditaria de la posesión. Bajo un fideicomiso, el dueño podía hacer con la propiedad lo que le acomodara. Solo que debía actuar como fideicomisario, más que como propietario, por cuanto no tenía derecho a vender ni a hipotecar la tierra, excepto en condiciones legales muy restrictivas. Aunque esta institución tenía siglos de antigüedad, había adquirido una gran significación en la Prusia oriental del Elba solo hacia mediados del siglo XIX. Weber señalaba que la tendencia a poner nuevas tierras bajo fideicomiso había seguido un ritmo no solo sostenido, sino creciente. Hacia 1900 por lo menos un dieciseisavo de la superficie territorial alemana —una superficie considerablemente mayor que la provincia de Westfalia— estaba sujeta a fideicomisos. Aparecían significativas variaciones entre diferentes distritos: en 33 distritos, la tierra en fideicomiso cubría 1/5 de la superficie; en 6, la proporción llegaba al 40 por ciento. Y de los 26 distritos de 20.000 hectáreas cada uno en fideicomiso, 17 estaban ubicados en Silesia y solo 3 en la provincia de Sajonia. Es decir que la práctica de poner la tierra en fideicomiso estaba más difundida en la provincia donde la comercialización de la agricultura había progresado más. La tendencia a poner en fideicomiso la tierra recién comprada era más acentuada, pues, en una provincia donde se comerciaba con mayor frecuencia en propiedades territoriales, aunque el efecto propio de la institución fuera, desde luego, disminuir la posibilidad de ventas ulteriores. En este detallado análisis, Weber se interesó en especial por el incremento de tierras en fideicomiso, por ser las que, según la legislación propuesta, debían alentarse ulteriormente, y porque ese aliento no representaría ninguna ventaja para las familias de los terratenientes aristocráticos, establecidas desde largo tiempo atrás. La ley proyectada concedía, en efecto, a los propietarios territoriales una oportunidad monopólica para poner en fideicomiso sus tierras y varios otros bienes de capital. Los nuevos fideicomisos estarían sujetos a la aprobación personal del káiser. Las familias propietarias de tierras que rindieran un ingreso neto mínimo de 10.000 marcos podían aspirar a los títulos de nobleza, otorgados mediante

30 Un fideicomiso difiere de un simple condominio en que hace del fundo propiedad a perpetuidad de la familia. Esta institución no arraigó nunca en Inglaterra ni en otros países atendidos al *common-law*.

patentes de privilegio, que permitirían a sus miembros, en lo sucesivo, el acceso a las carreras del servicio civil.

Al criticar la medida propuesta, Weber establecía una diferencia entre las tierras que se habían poseído en fideicomiso durante muchas generaciones, y las que habían sido puestas en fideicomiso en las últimas décadas del siglo XIX. Las tierras incluidas en la primera categoría eran, en el caso típico, pobres; las otras, de buena calidad. La diferencia resultaba significativa, porque muchas familias aristocráticas observaban aún el antiguo modo de vida patriarcal, hecho antieconómico, mientras los terratenientes de origen reciente veían su tierra como una forma de inversión comercial que les proporcionaba un ingreso relativamente estable.

Es la forma que eligen consuetudinariamente los capitalistas «sacados» a fin de sustraer sus fuentes de ingreso de las vicisitudes de la lucha económica, y acogerse a puerto seguro como caballeros rentistas, por la gracia de una patente de privilegio.<sup>31</sup>

He ahí por qué interesaban en particular a Weber las contradicciones sociales implícitas de una burguesía aparentemente obligada a plegarse al dominio de una aristocracia terrateniente.

Una circunstancia significativa era que las nuevas escrituras de fideicomiso hubieran de ser aprobadas por el káiser en persona y no por el ministro del ramo. Presentar semejante disposición como un medio de restringir la extensión de la tierra poseída en fideicomiso significaba para Weber un ejemplo flagrante de hipocresía oficial. Los ministros podrían usar como pantalla la aprobación del káiser, por indeseable que les pareciese tal o cual solicitud. Y según Weber, jamás había habido monarca que no procurase fortificar su propia posición halagando la vanidad de los ricos. El verdadero propósito de la medida era facilitar el uso de este expediente legal y prevenir todas las objeciones comprometiendo personalmente al monarca.<sup>32</sup> El modo de pensar de los círculos oficiales convenía en extremo a las intenciones de quienes ambicionaban aumentar la tierra que ya poseían. De 1895 a 1900, entre un quinto y un sexto de las propiedades en fideicomiso se habían ampliado. Sus propietarios no se proponían ser agricultores sino *rentiers* (rentistas), lo que significaba percibir un ingreso regular proporcionado a su posición social. Por consiguiente necesitaban aún más tierra, a los fines de incrementar su ingreso y su status. Por cierto que numerosas posesiones en fideicomiso habían llegado a ser demasiado grandes para su manejo económico, y sus propietarios a menudo carecían de conocimientos y aptitudes para poder administrarlas eficientemente. Otras, en cambio, eran demasiado pequeñas para sostener a fa-

31 *Fideikomissfrage*, *GAzSuS*, pág. 331.

32 *Ibid.*, págs. 362-63.



milias de la clase gobernante «en el tren a que estaban acostumbradas».<sup>33</sup>

Weber añadía a estas consideraciones una virulenta polémica contra el gobierno que había patrocinado este proyecto legislativo y contra los círculos burgueses que lo auspiciaban:

Está muy de acuerdo con la sabiduría política que ahora prevalece en Prusia conciliar las bolsas de oro de los burgueses con su insignificante influencia política, otorgándoles una especie de «derecho de segunda clase a ser presentados en la corte». En los círculos sensibles a tales incentivos se vería con muy malos ojos cualquier actitud que entorpeciera de algún modo la «aristocratización» de los activos de capital... por vía de su transformación en propiedades territoriales... Y el hecho de que ello implique una decisión personal del monarca está destinado a proporcionar un exquisito deleite a la vanidad de las familias que están en condiciones de adquirir tierra en fideicomiso y títulos. Todo corazón «realista» tiene que derretirse de gusto ante la sola idea de que su Graciosísima Majestad se haya interesado personalmente por la posición y el «mérito» de la propia familia, los haya juzgado en regla y, en vista de ello, haya participado, mediante su aprobación, en el acto de establecer a su jefe [en calidad de propietario territorial y legítimo aspirante a un título aristocrático]...<sup>34</sup>

Tales eran, según Weber, las verdaderas razones de la legislación propuesta, aunque su propósito declarado fuese afianzar la adhesión al suelo propio, vigorizar el carácter nacional e inculcar sentimientos aristocráticos.

Si bien le molestaba un poco discutir tan rimbombantes frases en una publicación científica, se sentía obligado a hacerlo, por cuanto la antedicha legislación se justificaba oficialmente en términos del romanticismo agrario de moda. Lo que aquí nos interesa de esas polémicas es la caracterización general de los *Junkers* y de la burguesía. Insinuar que la legislación propuesta pudiese fortalecer los «sentimientos aristocráticos» le parecía a Weber sencillamente absurdo, puesto que tales sentimientos no garantizaban de ningún modo una administración económica seria y digna de confianza. Al este del Elba, los propietarios de tierras en fideicomiso habían adoptado su actitud característica hacia las transacciones comerciales, en los años de auge inmediatos a 1870, a través de sus experiencias con los traficantes de caballos y de ganado, cuyos manejos turbios habían contribuido a configurar la actitud del propio Bismarck hacia los negocios. El capitalismo agrario fomentaba una mezcla de pretensiones y de impulsos ad-

33 *Ibid.*, págs. 365-71.

34 *Ibid.*, págs. 379-80.

quisitivos que desembocaba a menudo en una pobre ética comercial.

El proyecto de incrementar las posesiones en fideicomiso llegó a constituir, a los ojos de Weber, el símbolo de una alianza perniciosamente entre una aristocracia corrompida por el afán de lucro y una clase media capitalista, corrompida a su vez por pretensiones aristocráticas. Los efectos del contubernio resultaban particularmente ostensibles en el servicio civil. Los funcionarios civiles alemanes se estaban reclutando a la sazón, en su gran mayoría, entre los hijos y parientes de los propietarios de tierras en fideicomiso. Consecuencias de su origen eran el desconocimiento y la incompreensión manifestados por estos funcionarios hacia los sectores de la población pertenecientes a la clase media y a la clase obrera, que solo les inspiraban una vaga antipatía, surgida de sus prejuicios convencionales de terratenientes. El trato preferencial y la promoción en el servicio civil con que podían contar estos grupos agrarios permitían pronosticar con relativa certeza una declinación inminente del talento y la calificación del funcionario oficial medio. Weber no veía en tales grupos sino un resto degenerado de la tradición prusiana, en otro tiempo significativa, algunos de cuyos rasgos se habían convertido ya en meras caricaturas. El empaque autoritario del antiguo oficial de reserva prusiano, por ejemplo, carecía de todo carácter y convicción en personas faltas del porte altivo y los modales cultos que idealmente se atribuyen a la aristocracia. Weber vituperaba la altanería sin grandeza de esta gente en sus relaciones con los subalternos, y lo desesperaba que se identificara descaradamente esta conducta con la «práctica administrativa prusiana». Muchos funcionarios imitaban el «modo prusiano» para encubrir su ascendencia burguesa. Por cierto que el abuso de autoridad oficial en el trato con los «súbditos» alemanes, la obsequiosidad propia del lacayo en la relación con los superiores, y la identificación ilegítima de ambos extremos con un patriotismo y una «lealtad al monarca» puramente formales, alcanzaban su peor expresión en los círculos burgueses con pretensiones de señorío feudal. ¡Y a esta gente iba a dársele alas facilitándole, por medio de una ley, la adquisición de tierras y títulos!

### C. La perspectiva intelectual de Weber

En 1892 Weber había sintetizado sus descubrimientos acerca de la aspiración de los trabajadores agrícolas a ser sus propios amos, en forma que presagiaba una parte principal de la obra de su vida:

En la Edad Media se retenía a toda la comunidad familiar a través de muchas generaciones, por ejemplo, en las casas de comercio

de las ciudades, y la gente soportaba este modo de vivir. Primos, cuñadas y suegras comían y vivían juntos. Hoy queremos un hogar propio; nuestro deseo es ganarnos el pan fuera de la mesa familiar de nuestros padres, lejos del círculo de nuestros parientes. Y lo grave de la situación es que este anhelo de independencia económica se hace más y más inalcanzable para el individuo, según van evolucionando las condiciones de la vida moderna...<sup>35</sup>

No se entendía bien este individualismo si se lo identificaba simplemente con una persecución sin trabas de ganancia individual. Por cierto que cada hombre perseguía sus intereses económicos independientemente de su familia extendida; pero asimismo juzgaba lo que convenía a sus intereses, y al hacerlo actuaba como un hombre cabal, no como un autómatas maximizador del dinero. Weber creía posible que las ideas sobre el comportamiento económico tuvieran un poder intrínseco, además de la importancia indiscutida del interés económico, y conjugado con éste. La significación de tales ideas se le había manifestado especialmente en su investigación sobre la bolsa de valores. La ordenada gestión de las empresas económicas no estaba dictada solo por las condiciones económicas y el interés personal. El sujeto que especulaba al azar sobre ganancias marginales lo hacía movido por intereses tan egoístas como el hombre de negocios que usaba la bolsa de valores para salvaguardarse contra las fluctuaciones imprevistas de los precios. La distinción entre ambos tipos dependía de su diferente orientación como individuos. El operador marginal tendía a ser un jugador interesado en las ganancias de la especulación; el hombre de negocios, en el mejor sentido de la palabra, tendía a ser un estratega interesado en los beneficios regulares. Ambos tipos diferían, asimismo, en sus relaciones sociales. El especulador era habitualmente un «lobo solitario» en cuanto concernía a sus transacciones de bolsa. El hombre de negocios solía estar asociado a otros semejantes a él, con quienes lo ligaba un punto de vista común, y que por su comportamiento financiero le inspiraban confianza, aunque compitiese con ellos en el mercado. De acuerdo con esto, Weber llegó a interesarse en las ideas de los hombres de negocios como miembros de un grupo estamental y no ya como individuos. Para que afectara el funcionamiento de una institución tan compleja como la bolsa, dicho punto de vista sobre la conducción de los negocios debía surgir de las tradiciones de una clase comercial que tuviera una ética común. La regulación efectiva del comportamiento dependía, en última instancia, de la fortaleza de la comunidad de propósitos del grupo, tanto si se intentaba regularlo mediante una asociación exclusiva, a la manera de Inglaterra, como si se prescindía de tal organización, según era el caso en las ciudades hanseáticas. Ca-

<sup>35</sup> *Verhältnisse der Landarbeiter*, pág. 798.

rácter intrínseco de estas condiciones sociales era «una inconsciente intencionalidad».<sup>36</sup> Los comerciantes que tenían grandes capitales y un interés profesional en el mercado tendían naturalmente a excluir a «los de afuera», que, no siendo profesionales y teniendo escaso capital y pobre conocimiento de la técnica, contribuían a acentuar las fluctuaciones del mercado.<sup>37</sup> Evidentemente la racionalidad de los negocios y la ética de la confianza mutua suponían ideas que superaban los dictados inmediatos del interés económico, si bien servían para promoverlo. Pero no hubieran podido influir sobre la bolsa de valores, a menos que fuesen atributo de un grupo. Weber destacó la importancia de las ideas para la comprensión del comportamiento económico, así como la necesaria fundamentación social de aquellas para que influyeran en la conducta del hombre.

Este doble relieve reaparece en su análisis de los *Junkers*. La comercialización de la agricultura en Alemania oriental se había producido inevitablemente, dadas las condiciones fluctuantes del mercado mundial. Sin embargo, en vez de transformarse en capitalistas rurales, los terratenientes seguían adictos a la ideología patriarcal y a las pretensiones sociales de la aristocracia de antiguo cuño. Ahora bien, cuando los *Junkers* se valían de sus tradicionales privilegios políticos para apuntalar su posición económica amenazada, eran, a los ojos de Weber, falsos voceros del interés nacional. Como nacionalista, juzgaba particularmente censurable la presión que ejercían sobre el gobierno, para que facilitara la ocupación de trabajadores extranjeros en sus posesiones, al mismo tiempo que alardeaban en público de ser más patriotas que nadie.<sup>38</sup> Condenaba a los *Junkers* con igual motivo que a los industriales enriquecidos de la clase media que pretendían disimular su origen comprando tierras y títulos. Los aristócratas que, convertidos de hecho en capitalistas rurales, explotaban su prestigio social para obtener ventajas económicas no le parecían más honrados que los industriales convertidos en «aristocráticos» terratenientes.

La tónica emocional de estos juicios es significativa. Weber estaba convencido de que los *Junkers* y los industriales habían enfrentado una elección; que sus ideas y sus actos no habían sido meramente el producto de sus intereses económicos, como hubieran sostenido los marxistas.<sup>39</sup> Y creía que sus decisiones habían sido perniciosas. En este sentido, los braceros le merecían más respeto que los terratenientes o los industriales.

36 La misma frase aparece en *Verhältnisse der Landarbeiter*, pág. 792, en un contexto similar.

37 Cf. *Börsenenquete*, op. cit., vol. XLIII, págs. 100-01 y *passim*.

38 *Fideikommissfrage*, GAZSuS, pág. 392. Cf. también la carta de renuncia que Weber envió a la Liga Pan-Germánica (*Alldeutscher Verband*), en 1899, citada en Marianne Weber, op. cit., págs. 258-59.

39 En la introducción a los *Essays*, págs. 46-50, los compiladores comentan

Queremos cultivar y apoyar lo que se nos presenta como valioso en el hombre: su responsabilidad personal, su impulso básico hacia cosas más altas, hacia los valores espirituales y morales de la humanidad, aunque los confrontemos en su forma más primitiva. En lo que esté a nuestro alcance, queremos crear las condiciones externas que ayuden a preservar —frente a la inevitable lucha por la existencia, con sus padecimientos— lo mejor que hay en los hombres, aquellas cualidades físicas y emocionales que nos gustaría mantener para la nación.<sup>40</sup>

Que un bracero prefiriese la independencia personal, a pesar de la pérdida financiera implícita, testimoniaba ese «impulso básico hacia cosas más altas». No así los humos aristocráticos del capitalista rural.

Pero los juicios políticos de Weber no se limitaban a destacar la autonomía del individuo, ni la herencia liberal del siglo XIX. Como ya he mencionado, se remontó a la ruptura de la comunidad familiar después de la Edad Media, para explicar el individualismo y la orientación antiautoritaria de los trabajadores agrícolas. En el caso de los *Junkers*, destacó aún más pronunciadamente los fundamentos sociales de la conducta individual. Su informe de 1892 sobre el problema laboral agrario al este del Elba había acentuado, a manera de conclusión, el positivo aporte político de los *Junkers*. Esta declaración provocó en la prensa muchos comentarios partidistas que le inspiraron la siguiente réplica:

No se me ha ocurrido sostener que debamos a los grandes terratenientes un voto especial de reconocimiento. Opino que antaño sirvieron al estado, al mismo tiempo que perseguían sus intereses personales. Creo, sobre todo, que tal reconocimiento tendrá una base sólida, en la medida que se tribute, no a los individuos, sino a la organización social de la que formaron parte...<sup>41</sup>

Esta organización social había sido el baluarte de la sociedad prusiana. Los terratenientes habían constituido una aristocracia genuina, que podía contar con las rentas que recibía de los campesinos sometidos y que, por lo tanto, estaba en libertad para las actividades políticas y militares. El rendimiento agrícola de las haciendas beneficiaba tanto a los campesinos como a los *Junkers*. Un estilo de vida tradicionalmente frugal, sumado a la creencia

la relación de Weber con Marx. Un examen detenido de esa relación puede consultarse en Karl Loewith: *Max Weber und Karl Marx*, «Archiv für Sozialwissenschaft», vol. 67 (1932), págs. 53-99, 175-214.

40 Fragmento del discurso de Weber, en 1894, ante el *Evangelisch-Sozialer Kongress*, citado por Marianne Weber, *op. cit.*, pág. 159.

41 *GAzSuW*, pág. 456. V. también los comentarios de Weber, en *Jugendbriefs* (J. C. B. Mohr, Tübinga, s. f.), págs. 364-65, donde se explica el contexto polémico de sus observaciones.

de los *Junkers* en las obligaciones que incumbían a la clase gobernante, habían tendido hasta cierto punto a limitar las prácticas de explotación. Weber no dejaba, sin embargo, ninguna duda sobre la rudeza propia de las costumbres y los ideales de estos hombres con conciencia de poder. Autócratas políticos en miniatura, mezclaban la benevolencia con la brutalidad a su antojo, mientras sus siervos llevaban una vida de pesada resignación, aunque liberados de una explotación puramente económica.<sup>42</sup>

Había sido, no obstante, una forma de vida de una sola pieza. La economía de los *Junkers*, su papel como aristocracia política y militar, y sus ideales autoritarios presentaban una íntima congruencia y se reforzaban mutuamente. Weber advirtió en reiteradas ocasiones que por su parte, y como miembro de la clase media, no tenía especiales motivos para simpatizar con los terratenientes de Alemania oriental. Pero debía reconocer, a pesar de ello, que en su antiguo papel histórico habían representado una forma de vida cuyos ajustes materiales e intereses ideales convenían al áspero ambiente de la lucha por la supervivencia, en las fronteras orientales de Europa. Dentro de ese marco, los *Junkers* habían plasmado la imagen de la civilización prusiana, aceptada en todo el mundo; y con semejantes imágenes, a modo de señaleros, indicaban siempre «los carriles que había seguido la acción, impulsada por la dinámica del interés».<sup>43</sup>

La anterior reseña de sus primeras investigaciones sociales y económicas muestra que Weber afirmó la importancia de las ideas y del individuo, contra el colectivismo de los marxistas y de los evolucionistas sociales; pero que también destacó, de igual modo que el marxismo, los fundamentos sociales de la acción individual. No creía que ciertas ideas, como el individualismo de los braceros o el patriarcalismo de los *Junkers*, pudieran explicarse cabalmente por referencia al interés económico y al medio natural propio de estos grupos. Pensaba, sin embargo, que cabía reconocer esta independencia relativa de las ideas, sin negar o desatender por ello la influencia que hubieran tenido en su desarrollo los intereses políticos y económicos. Las siguientes declaraciones que hizo en *La ética protestante*, en 1904, pudieron pertenecer a uno de estos estudios anteriores:

No pretendo, por cierto, sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por una interpretación espiritualista no menos unilateral. Ambas son igualmente posibles; pero de tan poco sirve una como otra a la verdad histórica, en cuanto se aplican a modo de conclusiones y no de preparativos para la indagación.<sup>44</sup>

42 *GA:SuW*, pág. 474.

43 *Essays*, pág. 280.

44 *Protestant Ethic*, pág. 183.

Weber aspiraba, evidentemente, a que se explorase en ambas direcciones con la atención debida. Como quiera que sea, este concepto de la relativa independencia, y de la intrincada interdependencia de las ideas respecto al interés económico, no llegó a manifestarse en ningún pasaje de su obra más explícitamente que en esta observación crítica: «No son las ideas, sino los intereses materiales e ideales, los que gobiernan directamente la conducta de los hombres».<sup>45</sup> Solo la investigación especializada podrá sondear estas interrelaciones, pero importa tener a la vista una formulación general de la perspectiva que orientó a Weber en su trabajo. Por fortuna está contenida en la obra del historiador alemán Otto Hintze:

Toda acción humana surge de una fuente común, en la vida política como en la religiosa. En todas partes el primer impulso para la acción social está dado, como regla, por intereses reales, es decir políticos y económicos. Pero los intereses espirituales prestan alas a estos intereses reales, les dan un significado espiritual y los justifican. El hombre no vive solo de pan. Necesita tener tranquila la conciencia mientras persigue los intereses de su vida. Y en esta persecución solo desarrolla hasta el máximo sus aptitudes si al hacerlo cree servir a un propósito más alto que el puramente egoísta. Sin estas «alas espirituales», los intereses no llegan muy lejos; pero tampoco las ideas pueden abrirse camino en la historia, a menos que estén asociadas a intereses reales, y en la medida que lo estén. La imagen de la subestructura y la superestructura, de Marx, no expresa adecuadamente, a mi parecer, la conexión peculiar de intereses e ideas. En esta imagen, las «ideologías» pierden rápidamente toda realidad. Se trata, por lo demás, de un modelo que presenta la falla de ser estático, aunque procura traducir una transformación dinámica (de la sociedad). Cuando se transforma una subestructura, la superestructura no se transforma de inmediato correlativamente; antes bien se desintegra, al mismo tiempo que el conjunto (o la totalidad) de la sociedad. Pienso que una imagen más justa sería la de una coordinación polar de intereses e ideas. A largo plazo, y en sentido histórico, ni las ideas pueden subsistir sin los intereses, ni los intereses sin las ideas, pues se complementan necesariamente. *Donde quiera que existe una vigorosa persecución de intereses tiende a desarrollarse, también, una ideología destinada a darles sentido, a reforzarlos y justificarlos. Esta ideología es tan «real» como los mismos intereses reales, ya que constituye una parte indispensable del proceso vital que se expresa en la acción. Y viceversa: donde quiera que las ideas hayan de conquistar el mundo, requieren la palanca de los intereses reales, aunque suele suceder con frecuencia que*

45 *Essays*, pág. 280.

*las ideas desvían más o menos de su meta originaria a los intereses. . .*<sup>46</sup>

La acentuación de este doble rumbo de pensamiento orientó el trabajo de Weber sobre sociología de la religión, y basta una mirada retrospectiva a sus primeros estudios para advertir cómo se despertó su interés por *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Su desencanto del mundo en que vivía lo llevó a rastrear en el pasado el origen de los valores que estimaba. Como individualista, procuró desentrañar las fuentes históricas del individualismo que había empujado a los braceros a preferir la incertidumbre del trabajo estacional en vez de la seguridad conseguida con el sometimiento propio. Como miembro de la clase media, indagó las fuentes del colectivismo y de la racionalidad que indujeron a los agentes de bolsa ingleses y hanseáticos a imponerse una ética comercial, en violento contraste con la imitación simiesca de los modales aristocráticos entre sus compatriotas.

46 Hintze, Otto: *Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17ten Jahrhunderts*, en «Historische Zeitschrift», vol. 144 (1931), pág. 232. Las bastardillas son mías.



### 3. Aspectos de la racionalidad económica en Occidente

*La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es el libro más famoso y también el más polémico de Weber. Rastreó en él la influencia de las ideas religiosas sobre el comportamiento humano, y recusó la tesis marxista según la cual la conciencia del hombre está determinada por su clase social. Publicado por primera vez en 1904 y 1905, como una serie de ensayos, conserva su carácter fragmentario, aunque ulteriormente se reeditó en forma de libro. En vez de completar su investigación sobre el protestantismo, Weber emprendió a continuación un análisis comparativo de las comunidades urbanas y la organización política, al par que un estudio de las relaciones entre la religión y la sociedad.<sup>1</sup> Estos estudios de vasto alcance apuntaban a una finalidad común: definir y explicar las características distintivas de la civilización occidental. *La ética protestante* debía servir como introducción a este gran tema, primordial en la obra de su vida; especificaba la interrelación de las ideas religiosas y el comportamiento económico, señalando así un foco a las investigaciones subsiguientes. La tesis particular que en esa obra sostuvo —que las ideas puritanas influyeron sobre el desarrollo del capitalismo— se hizo objeto, a partir de entonces, de una voluminosa literatura.<sup>2</sup> En las pági-

1 Weber declara explícitamente que abandonó el tema del protestantismo porque su amigo Ernst Troeltsch, teólogo profesional, había iniciado su obra acerca de *Las enseñanzas sociales de las iglesias y sectas cristianas*. Otro motivo que lo decidió fue que el ensayo sobre el protestantismo había proporcionado ya la perspectiva para un vasto planteo comparativo de la religión y la sociedad. V. comentarios en *Protestant Ethic*, pág. 284, n° 119.

2 Los ensayos de Weber sobre el protestantismo originaron una de las más importantes polémicas de nuestro tiempo, en parte porque había desafiado la interpretación marxista de la historia, mediante su «crítica positiva del materialismo histórico» (tal era el título de sus conferencias en la Universidad de Viena. V. Marianne Weber: *Max Weber*, Lambert Schneider, Heidelberg, 1950, pág. 652). Lo paradójico de la controversia fue que los críticos se concentraron particularmente en la significación causal de la ética protestante en el nacimiento del capitalismo, a pesar de que Weber, según sus declaraciones explícitas, no se había propuesto explicar el origen ni la expansión del capitalismo. Ver su *Antikritisches Schlusswort zum «Geist des Kapitalismus»*. Archiv für Sozialwissenschaft, vol. xxxi (1910), pág. 380 y *passim*, pero también *Protestant Ethic*, págs. 91-92, 183. Un resumen conciso y esclarecedor de sus argumentos «anticríticos» y de toda la polémica puede consultarse en Ephraim Fischhoff, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Social Research, vol. xi (1944), págs. 62-68 y *passim*.

nas siguientes solo pretendemos dar un somero esbozo de su argumentación y un examen de las perspectivas intelectuales que abrió para él.

## A. El espíritu del capitalismo

Los primeros estudios de Weber enfocan una tendencia que parece típica de la sociedad moderna, y un atributo de comportamiento que parece universal. Se advierte hoy, en efecto, una resistencia común contra la subordinación personal, reflejo a su vez de un quebrantamiento secular de los vínculos de sangre. Por lo demás, la conducta económica parece tener un contenido ético propio, ya se trate de una calculada probidad, ya de las objetables prácticas de los traficantes de caballos. Dentro de su misma familia, Weber podía estudiar el tipo del hombre de negocios tradicional, que combinaba el individualismo con una ética del comportamiento económico. Su tío, Karl David Weber, era el fundador de una empresa basada en la industria local de la comarca a la que pertenecía su aldea. Una vida de duro trabajo y hábitos frugales, una modalidad benévola, pero reservada, lo presentaban como el arquetipo de los grandes hombres de empresa de la etapa inicial del capitalismo.<sup>3</sup> El contacto con la severa ética profesional de un respetado hombre de negocios despertaba en él un eco simpático en el joven Weber, quien, por su parte, se había impuesto un ritmo de trabajo abrumador en sus actividades universitarias, para sublimar su ciego impulso a la acción enérgica, y rechazaba todas las advertencias con un solo argumento: que no merecía ser un estudioso si no lograba mantener ese ritmo de trabajo.<sup>4</sup> Andando el tiempo, cuando se restableció de su enfermedad, esta ética del trabajo le provocaba una intensa ansiedad. A sus ojos los deberes de un profesor universitario no consentían ninguna tregua, y su vinculación ininterrumpida con la universidad le recordaba incansantemente su propia e imperdonable incapacidad de cumplirlos. Esta idea del trabajo duro como un deber que lleva en sí su recompensa intrínseca es atributo típico del hombre en el mundo industrial moderno, tal como Weber lo concebía. Un hombre debe desempeñar bien su ocupación remunerativa, no solo porque le mueva a ello la necesidad, sino porque su voluntad se lo imponga: la calidad de su trabajo es signo de virtud y fuente de satisfacción personal. «Se supone que el individuo siente esta obligación hacia lo que constituye su actividad vocacional, sea la que fuere,

3 Más referencias sobre este elemento biográfico se encontrarán en *Marianne Weber, op. cit.*, págs. 197-99, 404-05, 435-36.

4 Cf. *Essays*, pág. 11.

y en realidad la siente».<sup>5</sup> \* Dice un conocido proverbio norteamericano: «Todo lo que vale la pena hacer, vale la pena hacerlo bien». Esta máxima expresa «el espíritu del capitalismo» contemporáneo en cuanto, carente de toda preocupación superior o trascendental, tuvo a pesar de ello en su origen una profunda significación religiosa: en este hecho fija Weber su atención.

Contraponía el «espíritu del capitalismo» a un tipo diferente de actividad económica, al que llamó «tradicionalismo». Hay tradicionalismo cuando los trabajadores prefieren menos trabajo a mayor paga; cuando en las horas de trabajo buscan un máximo de comodidad y un mínimo de esfuerzo; cuando no pueden o no quieren adaptarse a métodos de trabajo nuevos. También lo hay cuando los hombres de empresa comercian en mercancías de calidad variable, y no estandarizada; cuando trabajan con un horario moderado y ritmo apacible, salvo en los períodos de apremio; cuando se conforman con las ganancias que aseguran una vida cómoda; cuando sus relaciones con obreros, clientes y competidores son directas y extremadamente personales.<sup>6</sup> Pero los hábitos de trabajo fundados en un criterio de comodidad, y el cálculo económico moderado, según el socorrido principio de «vivir y dejar vivir», no constituyen sino un aspecto del tradicionalismo económico. Por otra parte, la avaricia y una rapacidad sin escrúpulos son fenómenos mundiales que difieren también del «espíritu del capitalismo», y caracterizan, en todo caso, a las sociedades precapitalistas. Los mandarines chinos, los nobles romanos y los terratenientes del este del Elba, entre los grupos privilegiados, y los changadores, los choferes de taxis y los artesanos, entre las clases bajas de Europa meridional o de Oriente, fueron mucho más voraces e inescrupulosos que los ingleses en condiciones semejantes. Por lo demás, la ganancia «capitalista» como aventura ha existido a lo largo de toda la historia. Empresas tendientes a logros eventuales, como la piratería, la financiación de guerras y de gobiernos, el arriendo de tributos, ciertas compañías de comercio medievales, y muchas otras, se distinguen por una prescin-

5 *Protestant Ethic*, pág. 54. He sustituido «profesional» por «ocupacional», pero, como Parsons observa, no hay en inglés un equivalente satisfactorio de la palabra alemana *Beruf*. «Profession» resulta demasiado restringida, ya que aquella se refiere a todas las actividades ocupacionales; *vocation* carece de la connotación ética deseada; *calling*, que conserva dicha connotación, solo se aplica, en el uso actual, a un alto ministerio. Sin embargo, el sentido pleno del uso antiguo en *calling*, como en *Beruf*, es el de una elevada obligación, aunque aplicado a cualquier tarea ocupacional.

(\*) En castellano se plantea un problema análogo, dado que «profesión» y «ocupación» carecen de la denotación ética, y «vocación», en cambio, carece en el uso de la connotación de actividad laboral. Una traducción correcta sería «ocupación realizada vocacionalmente», pero para simplificar la redacción se usará «vocación», más próxima también a *calling*, que es la palabra más frecuentemente utilizada por Bendix. (*N. del R. T.*)

6 *Ibid.*, págs. 59-67.

dencia absoluta de consideraciones éticas en las relaciones con extranjeros, coincidente a menudo con una moralidad estricta y un perfecto tradicionalismo dentro de la comunidad. Donde quiera que el tradicionalismo se debilitase, como ocurrió en la Baja Edad Media, la falta de moral en los asuntos de negocios se toleraba como una desgracia inevitable. En cambio, ni la voracidad despiadada en las transacciones con extranjeros, ni la tolerancia de los abusos en el interior de la comunidad, son compatibles con el «espíritu del capitalismo», según Weber lo definía. Porque ni la avaricia, ni un código laxo moral, ni la adhesión al tradicionalismo, son compatibles con la idea del trabajo duro entendido como virtud, y por ende como deber moral.<sup>7</sup>

Cabe completar las consideraciones anteriores, extraídas de *La ética protestante*, con la referencia a una clasificación de las prácticas lucrativas, que estableció para definir el tipo de actividad económica originado en la civilización occidental. A su modo de ver, los hombres han perseguido las ganancias especulativamente a través de la historia y en todas las civilizaciones, de las siguientes maneras:

- a. comerciando en moneda corriente y mediante la extensión del crédito;
- b. persiguiendo el rico botín que podría obtenerse con la financiación de transacciones políticas, tales como revoluciones, guerras y luchas de partido, o bien de transacciones económicas con cuerpos políticos;
- c. mediante la explotación colonial o fiscal, sobre la base de la fuerza garantizada por la autoridad política: p. ej. ganancias permanentes a través de pagos compulsivos, trabajo forzado o comercio monopólico en colonias, o mediante diversos métodos de arriendo de tributos.<sup>8</sup>

Tales prácticas especulativas se orientan, en la mayoría de los casos, hacia contingencias políticas. En este aspecto se distinguen de aquellas que, persiguiendo también el lucro, se basan en el cálculo racional y lo estimulan; por ejemplo:

- d. mediante el comercio continuo en un mercado donde los intercambios son formalmente libres (sujetos solo al imperio de la ley) o «mediante empresas productivas continuadas que recurran al cálculo de capital».

<sup>7</sup> *Ibid.*, págs. 56-58.

<sup>8</sup> Cf. *Theory*, pág. 278 (puntos 2 y 5). Se entiende por «arriendo de tributos» la práctica frecuente de las autoridades políticas que, no pudiendo o no queriendo recaudarlos directamente de sus súbditos, autorizan a un individuo para que lo haga, habitualmente a cambio de un porcentaje fijo de los dineros así obtenidos. Cf. en el cap. XI un examen ulterior de este punto.

e. mediante operaciones financieras, que comprenden:

- 1) transacciones especulativas sobre mercancías estandarizadas;
- 2) administración permanente de cuerpos políticos;
- 3) promoción de nuevas empresas, a través de la venta de valores, y
- 4) financiación especulativa de empresas, tendiente a asegurar su rentabilidad a largo plazo.<sup>9</sup>

El capitalismo moderno es un vasto complejo de instituciones interrelacionadas, que se basan en la práctica económica racional, más que en la especulativa. Comprende, particularmente, empresas que se basan en una inversión de capitales a largo plazo; en una oferta voluntaria de trabajo, en el sentido jurídico de la palabra; en una división planificada del trabajo en el interior de las empresas; en una distribución de las funciones de producción entre unas y otras, mediante el funcionamiento de una economía de mercado. Solo bajo el capitalismo encontramos, además de lo que antecede: la forma legal de la sociedad anónima; bolsas de comercio y de valores, organizadas para negociar en mercancías y en acciones; crédito público en forma de bonos del gobierno; organización de empresas destinadas a la producción y no meramente al comercio de bienes.<sup>10</sup>

Citamos esta última formulación de lo que distingue el capitalismo occidental, para destacar el estrecho foco usado por Weber en *La ética protestante*. En su obra anterior había investigado ya la historia de dos instituciones: la sociedad anónima y la bolsa de valores, que habían dado mayor alcance al capitalismo, y que en ninguna otra parte hubieran podido encontrarse en la misma forma. En su obra subsiguiente investigaría muchos otros desarrollos de la civilización occidental: las comunidades urbanas de los tiempos antiguos y medievales, el desarrollo de los conceptos y de la profesión jurídica, diversas formas de organización política, tipos de moneda y regulación monetaria, y tipos de empresa económica, para no citar sino los tópicos mayores ajenos a su sociología de la religión. Cada una de las instituciones que configuraban el complejo fenómeno del capitalismo occidental debía ser indagada a su vez, porque cada una tenía, en opinión de Weber, antecedentes propios que podían estar o no estar conectados entre sí. Y con respecto a cada uno de esos desarrollos cabía indagar si era inherente al espíritu del capitalismo, y en qué forma lo era; vale decir, si se vinculaba con las ideas y los hábitos que auspician una persecución racional del provecho económico. A propósito de esto, puntualizó que tal «espíritu» no era exclusi-

9 *Ibid.*, págs. 278-79 (puntos 1 y 6).

10 *Ibid.*, págs. 279-80. Se encontrará una enumeración correlativa y suplementaria en *General Economic History*, págs. 312-14, y en *Protestant Ethic*, págs. 21-24.

vamente occidental, ni carecía de precedentes, si se le consideraba como atributo de individuos. Habían existido siempre «superhombres» económicos, que manejaron sus negocios sobre una base rigurosamente sistemática, trabajaron más intensamente que cualquiera de sus empleados, cultivaron hábitos frugales en su vida privada, y aplicaron sus ganancias a la inversión. Estos «héroes épicos de la empresa» lograron sobreponerse a las desventajas del tradicionalismo económico, pero no pudieron establecer por sí mismos un nuevo orden económico. La búsqueda de ganancias «llovidas del cielo», la ambición de obtener oro a costa de un mínimo de esfuerzo disciplinado, el trabajo concebido como una carga y una maldición, que debían evitarse apenas el estipendio excediese lo que el hombre necesitaba para subsistir, o para asegurarse una comodidad mediocre... todas estas tendencias universales de la acción, que Weber discernía, eran demasiado poderosas para que pudieran contrarrestarlas eficazmente los esfuerzos de unos pocos hombres de empresa excepcionales. «Una forma de vida cabalmente adaptada a las peculiaridades del capitalismo... y con la pujanza necesaria para imponerse sobre las otras, tenía que surgir donde al fin surgiese, no ya en individuos aislados, sino en grupos enteros de hombres, compartida por todos como una modalidad común.»<sup>11</sup>

## B. La ética protestante

Definido el «espíritu del capitalismo» como objeto de su indagación, procedió Weber a mencionar una serie de razones que justificaban el remontarse, en busca de su origen, a las ideas religiosas de la Reforma. En primer término, sagaces observadores de tan alto vuelo, como Petty, Montesquieu, Buckle, Keats y otros, habían comentado antes la afinidad entre el protestantismo y el desarrollo del espíritu comercial. En segundo término, había habido casos en que la política secular tuvo casi por artículo de fe la aptitud protestante para el comercio y la industria. Así, Federico Guillermo I, fundador de la dinastía militar prusiana, había permitido que los menonitas comerciaran al este de Prusia, pese a la obstinada negativa a cumplir el servicio militar que habían opuesto siempre. En tercer término, el informe de un alumno a quien Weber había encargado verificar qué relación existía, en el estado de Baden, entre la afiliación religiosa y las preferencias educacionales manifiestas, llegaba a la conclusión de que los protestantes se mostraban más inclinados que los católicos a elegir escuelas secundarias adecuadas al modo de vida industrial.<sup>12</sup> En cuarto lu-

11 *Protestant Ethic*, pág. 55.

12 Una minuciosa crítica de ese estudio hizo recientemente Kurt Samuelson,

gar, la legislación opresora (la llamada *Kultur-Kampf*) que los católicos habían soportado en el Imperio Alemán, desde 1870, cuyos efectos discriminatorios se habían prolongado hasta varias décadas después. Ya en Holanda y en Inglaterra se habían encontrado otras veces en la penosa situación de minoría discriminada, ni más ni menos que los polacos en Rusia, los hugonotes en Francia, los no-conformistas en Inglaterra, y los judíos en todas partes durante 2.000 años. Con la diferencia de que estas minorías se habían resarcido de su exclusión de la vida social y política, intensificando su actividad económica, cosa que los católicos no hicieron. El quinto argumento aludía a la existencia archiconocida de sectas como las de los cuáqueros y bautistas, proverbiales por su fortuna, tanto como por su piedad. No les habían faltado, en el siglo XVII, predicadores que exaltaran jubilosamente la confianza que su rectitud inspiraba en todos, mientras los «pecadores hijos del mundo» se miraban entre sí con recelo en asuntos de negocios.

Weber se preguntó luego si la afinidad entre el protestantismo y el espíritu capitalista no sería simplemente una adaptación a circunstancias económicas cambiantes. Una aproximación al problema consistía en buscar ejemplos históricos más antiguos en los que se viera prevalecer la ética protestante en áreas económicamente atrasadas o se demostrara el predominio del catolicismo a despecho de una floreciente economía capitalista. Así, la situación de Pennsylvania en el siglo XVIII, cuyo atraso económico no cabía negar, siendo en cambio fehaciente su «espíritu capitalista»; así, en el extremo opuesto, la de Amberes y Florencia, que, en plena expansión capitalista, habían permanecido católicas durante la Reforma.<sup>13</sup>

Ejemplos tales confirman una conclusión previa de Weber: las ideas no tendrían que contemplarse nunca en función exclusiva de variables dependientes. . . Y como quiera que sea, el problema fundamental de *La ética protestante* queda en pie. Por cierto que su autor discernía un problema importante donde cualquier otro habría dado por supuesta la solución. Parecía bastante verosímil que en el curso del siglo XVI las comarcas y las ciudades más ricas se hubieran vuelto hacia el protestantismo si éste les allanaba en realidad el camino del provecho pecuniario. Pero a los ojos de Weber había en ello una tremenda paradoja, porque la religiosidad intensa y la actividad económica intensa entrañaban ten-

*Ekonomi och religion* (Kooperativa forfundets, Estocolmo, 1957), págs. 150-53. Hay una reseña en S. M. Lipset y R. Bendix: *Social Mobility in Industrial Society* (Univ. de California, Berkeley, 1959), págs. 54-55.

13 *Protestant Ethic*, págs. 74-75. En ciertas colonias del sur, como Virginia, faltaba relativamente «espíritu capitalista», porque su fundación había tenido el carácter de una contingencia comercial, afrontada por «capitalistas aventureros», según Weber los designaba, y no por sectas puritanas.

dencias recíprocamente incompatibles. Según atestiguaba la experiencia, así como una devoción ferviente solía conjugarse con un rechazo de los asuntos mundanos, los hombres consagrados a los ásperos trajes económicos tendían habitualmente a la indiferencia religiosa. ¿Por qué, pues, las pujantes clases comerciales habían abrazado el protestantismo cuando los controles de la Iglesia medieval sobre la vida cotidiana habían sido lo suficientemente laxos como para no imponer verdaderos obstáculos al surgimiento de la economía capitalista? Los protestantes habían reemplazado la tolerancia católica por una concienzuda regulación de la vida pública y privada. Sin embargo, la burguesía había salido en defensa de «esta tiranía sin precedentes del puritanismo».<sup>14</sup> Por cierto que las clases medias, que pocas veces se habían señalado por su heroísmo o por su ardiente religiosidad, revelaron cualidades de carácter realmente heroicas en la aceptación y la defensa de una forma de vida ascética.<sup>15</sup> Así, en la época de la Reforma, estas clases prósperas se apartaron considerablemente del mero afán de lucro, la indiferencia religiosa y el hedonismo más o menos franco que distinguían habitualmente a los grupos sociales comprometidos en empresas económicas.

Weber se propuso explicar la paradoja en *La ética protestante*, mostrando cómo algunas formas de protestantismo habían llegado a constituir una importante fuente de incentivos para la persecución racional del lucro. En tiempos de la Reforma, las actividades mundanas habían adquirido un positivo significado espiritual y moral; parecía necesario analizar ciertas doctrinas teológicas del movimiento, si se quería arribar a una correcta y profunda comprensión de este fenómeno:

El descubrimiento de las causas históricas (de un gran cambio cultural) se facilitaría mucho, sin duda, si pudiéramos deducir la emergencia de ciertos estilos de vida particulares, con solo remontarnos a los postulados abstractos de la «psicología». La realidad histórica, empero, no se deja manejar. . . Al fin y al cabo, la gente de ese período (la Reforma) tenía ideas muy personales sobre lo que le aguardaba en la vida futura, así como sobre los medios a su alcance para mejorar sus perspectivas al respecto, y a estas ideas ajustaba su conducta. La orientación de la conducta variaba con las diferentes ideas (que se elaboraron) acerca de las condiciones que (el individuo) debe cumplir para estar seguro de su salvación. Y estas ideas diferentes llegaron a cobrar significación en el desarrollo de la cultura. . . por mucho que a los hom-

14 *Ibid.*, pág. 37.

15 Una exposición amplia acerca de las cualidades «antiheroicas» y la indiferencia religiosa de la clase media, en contraste con la religiosidad de otros grupos como los parsis, los judíos y los puritanos, puede leerse en *WuG*, vol. 1, págs. 273-75.



bres de hoy les cueste representarse el poder y el tormento de tales concepciones metafísicas.<sup>16</sup>

La meta que Weber se fijó fue demostrar que los conceptos éticos seculares, en el período de la Reforma, se relacionaban con sus doctrinas teológicas, y verificar luego si la nueva orientación mundana tenía una efectiva relación con las ideas religiosas de la época.<sup>17</sup>

A ninguno de los grandes reformadores se le había ocurrido el pensamiento de promover «el espíritu del capitalismo»; pero él esperaba demostrar que sus doctrinas contenían alicientes implícitos en esa dirección... especialmente la doctrina calvinista de la predestinación, según la cual el estado de gracia de cada individuo estaba dispuesto, por inexorable elección divina, desde la creación del mundo y para toda la eternidad. Era tan imposible que perdiera la gracia de Dios el hombre a quien le había sido concedida, como que aquel a quien le había sido negada la alcanzara. De ahí que el estado de gracia se concibiera como «producto exclusivo de un poder absoluto», y no pudiera «deber nada a la cooperación propia (del hombre) ni... estar vinculado a obras o cualidades de su fe y voluntad propias (del hombre)».<sup>18</sup>

La idea de la predestinación había sido desarrollada por Calvino (1509-1564) en las polémicas doctrinarias con sus adversarios. Los hombres, según él, existen por voluntad de Dios. Aplicar principios terrenales de justicia a Sus designios soberanos es prueba de petulancia y falta de fe. Esto puede saberse y no más: que algunos hombres se salvan y el resto se condena. Suponer lo contrario es admitir una contradicción evidente; es aceptar que la insignificancia humana puede influir de algún modo —por su mérito o por su culpa— en los decretos libérrimos de Dios.<sup>19</sup> A Weber le interesó primordialmente el desarrollo de la doctrina calvinista en los movimientos puritanos de los siglos XVI y XVII, que habían revelado sus incentivos implícitos. Usó como fuente el texto de la Confesión de Westminster, de 1647, con preferencia a la formulación del propio Calvino, para caracterizar la austeridad aterradora con que esta creencia debió presentarse a los puritanos de aquel período ulterior.

El hombre, por su caída en el pecado, ha perdido completamente toda capacidad de aspirar a cualquier bien espiritual que acom-

16 Max Weber: *Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden «kritischen Beiträgen»*, Archiv für Sozialwissenschaft, vol. xxv (1907), pág. 248.

17 Cf. la reelaboración de sus procedimientos y propósitos, en Max Weber: *Antikritisches Schlusswort zum «Geist des Kapitalismus»*, Archiv für Sozialwissenschaft, vol. xxxi (1910), págs. 581-82.

18 *Protestant Ethic*, págs. 101-02.

19 *Ibid.*, pág. 103.

pañe a la salvación. De ahí que el hombre natural, siendo totalmente contrario a ese bien, y hundido como está en la muerte de la culpa, no puede por sus solas fuerzas convertirse, ni prepararse para él.<sup>20</sup>

Al desentrañar la sustancia de esta pragmática, la Confesión habla del eterno e inalterable designio de Dios, del misterio inescrutable y el soberano arbitrio de su Voluntad, según los cuales otorga o niega misericordia como gracia gratuita de su Amor, «sin contar con que la criatura ponga de su parte fe, ni buenas obras, ni cosa alguna a modo de condiciones», únicamente para gloria de su Omnipotencia Suprema.

Weber pensaba que semejante doctrina, que eliminaba todos los signos exteriores del estado de gracia y revestía la imagen de Dios de tan terrible majestad que trascendía todo humano empeño y toda humana comprensión, por fuerza debía conturbar profundamente al hombre común. Ante este Dios estaba completamente solo. No podía ayudarlo el sacerdote, porque solo en el más íntimo secreto de sus corazones era dado a los elegidos comprender la obra divina. No podían ayudarlo los sacramentos, porque su observancia estricta no era un medio de alcanzar la gracia. No podía ayudarlo la iglesia, porque su grey incluía a los condenados, a quienes debía obligarse a cumplir los mandamientos de Dios, aunque con ello no ganasen la salvación. Tampoco podía ayudarlo la comunidad de la secta, pues por el mismo hecho de excluir de sí a todos los incrédulos aumentaba, con el temor del ostracismo social, el terror de la incertidumbre religiosa. Ni Dios podía ayudarlo, porque Cristo había muerto por los elegidos; no, ciertamente, para redimir a los que estaban condenados a una muerte eterna. Por último, la confesión personal había caído en desuso, de manera que el creyente no tenía dónde encontrar alivio para el peso agobiador de sus pecados.<sup>21</sup>

Calvino había enseñado que no debía buscarse otro consuelo que la verdadera fe. Cada hombre tenía la obligación de considerarse elegido, y de rechazar cualquier duda al respecto, como una tentación del demonio, porque la falta de confianza en sí mismo se interpretaba como señal de una fe insuficiente. Para obtener esta confianza se recomendaba el trabajo constante en una vocación. Por medio de su incesante actividad al servicio de Dios, el creyente fortalecía su confianza en sí mismo como instrumento activo de la voluntad divina. Esta idea comportaba una tensión tre-

20 Citado en *ibid.*, págs. 99-100.

21 *Ibid.*, págs. 114-18. Cabe añadir que algunos críticos objetaron, a este punto del análisis, que infiere una condición psicológica —el sentimiento de angustia religiosa— del examen de doctrinas e instituciones. En el cap. VIII consideramos esta y otras cuestiones críticas referentes a la sociología de la religión.

menda: el calvinismo había eliminado todos los medios mágicos de obtener la salvación. Sin ellos, el creyente

...debía renunciar a la esperanza de compensar las horas de debilidad o de irreflexión intensificando el empeño en otras horas... No había lugar aquí para el humanísimo ciclo católico que empieza por el pecado, atraviesa el arrepentimiento y la penitencia, y desemboca en la absolución, para caer de nuevo en el pecado... La conducta moral del hombre medio perdía así su carácter impensado y asistemático... Solo una vida guiada por una reflexión constante podía consumir la conquista sobre el estado de naturaleza. Esta racionalización había conferido su peculiar tendencia ascética a la fe renovada...<sup>22</sup>

Tal tendencia ascética explicaba, a su vez, la afinidad entre el calvinismo y el «espíritu del capitalismo».

Weber pensaba que estas y otras doctrinas teológicas similares debían contemplarse desde el punto de vista de las promesas que presentaban al creyente, de los peligros contra los cuales lo prevenían y de las líneas de conducta que estimulaba el cuadro consiguiente de las relaciones entre el hombre y Dios. Pero a fin de que se viese que el calvinismo había alentado, de hecho, el esfuerzo sin tregua, era necesario mostrar que sus doctrinas habían proporcionado al laico incentivos poderosos en la vida cotidiana de la comunidad, y con este propósito examinó las pastorales de los ministros puritanos.<sup>23</sup>

Estos escritos estaban llenos de advertencias y exhortaciones, que a menudo respondían a problemas de conciencia surgidos en el seno de la congregación. He aquí esquemáticamente el resultado de su análisis: no hay reposo para el hombre sino en el otro mundo, y las posesiones de este amenazan su alma porque lo tientan a aflojar sus esfuerzos. La admonición de San Pablo: «El que no quiera trabajar, no comerá», alcanzaba por igual a todos los hombres. Pobres y ricos debían ocuparse en algún trabajo para la

22 *Protestant Ethic*, págs. 117-18.

23 Cf. *Antikritisches Schlusswort*, *op. cit.*, pág. 582 y sig. Weber deslindó allí nítidamente el análisis de las doctrinas y el de su aplicación práctica. Señaló además (pág. 592) que, con excepción de los epistolarios y las autobiografías, ninguna clase de material era tan apto para indagar este segundo problema como los escritos que reflejaban la experiencia pastoral concreta de los ministros. Usó pues algunos textos clásicos del siglo XVII, en particular los de Richard Baxter, dirigidos a los presbiterianos; los *Theologische Bedenken* de Spener para los pietistas alemanes; la Apología de Barclay para los cuáqueros, etc. Formaban parte de una extensa literatura descripta y analizada por William Haller en *The Rise of Puritanism* (Universidad de Columbia, Nueva York, 1938). Dice Haller (pág. 154): «El intento de los predicadores era... despertar a los hombres de su indiferencia, anunciándoles el castigo futuro. Tras esto quedaban prevenidos contra los dos peligros supremos para la moral: la falta de confianza y el exceso de confianza».

mayor gloria de Dios. Solo una vida de actividad intensa colmaba la idea puritana de la piedad religiosa. «Para la acción ha mantenido Dios al hombre y sus actividades; el trabajo es la finalidad moral, y a la vez natural, de la energía . . . No hay medio más alto para servir y honrar a Dios que la acción», escribía Richard Baxter. Y John Bunyan declaraba, con su causticidad característica: «No se os dirá: “¿Habéis creído?”, sino esto: “¿Fuisteis de los que hacen, o solo de los que hablan?”». Una vida activa debía, indudablemente, concebirse como una forma de devoción, puesto que a ambas se les aplicaba el mismo vocabulario.

Los escritos de edificación puritanos exaltaban el valor del trabajo como defensa contra tentaciones tales como las dudas religiosas, el sentimiento de la propia indignidad o los deseos sexuales. En este sentido negativo, el elogio del trabajo promovía un minucioso código de conducta. Perder el tiempo es un pecado mortal, porque la duración de la vida es infinitamente breve y preciosa: el hombre ha de emplear cada minuto de ella en servir a la mayor gloria de Dios, y en asegurarse de ser un «elegido». Malgastar el tiempo en la conversación ociosa, en la sociabilidad, en el sueño —si excediere de lo que exige la salud—, hasta en la contemplación religiosa —si fuere en desmedro de la jornada de trabajo—, es un pecado, porque aparta del cumplimiento activo de la voluntad de Dios en el ejercicio de una vocación.<sup>24</sup>

Por lo demás, el trabajo incansable no era simplemente un bien negativo, sino el modo de vida ordenado por Dios, en el que debía probarse cada hombre. La utilidad de la tarea se juzgaba por sus frutos: ellos indicaban si había encontrado gracia a los ojos de Dios. Eticamente, la ganancia y la riqueza no eran malas sino en cuanto impulsaban a la ociosidad y a la disipación; merecían por el contrario encomio, en cuanto resultaban del cumplimiento del deber. No debía el hombre negarse a aceptar los dones de Dios, rehusándose a ser su mayordomo: «Podéis trabajar a fin de enriqueceros para Dios, aunque no para la carne y el pecado».<sup>25</sup> Mientras la búsqueda eficiente del provecho le impulsiera

24 A este respecto denunciaba Weber el contraste entre la máxima puramente utilitaria de Franklin, «El tiempo es oro», y las siguientes observaciones de Baxter: «Mantened siempre en alta estima el tiempo, y cuidaos cada día de no perderlo, más de lo que os cuidais de no perder cualquier cantidad de oro o de plata. Y si . . . las tentaciones os robaron algo de tiempo, aumentad en proporción vuestra vigilia». Citado en *Protestant Ethic*, pág. 261, n° 14. De acuerdo con estas actitudes se aconsejaba al creyente que llevara un diario, porque el cristiano deberá un día dar estricta cuenta a su Señor.

25 Esta cita del *Christian Directory* de Baxter figura en *Protestant Ethic*, pág. 162. Para que no se interprete como una autorización inequívoca del lucro, conviene confrontarla con ciertos comentarios extraídos de *Ruth Re-compense* de Richard Bernard (1628), que contiene las aclaraciones pertinentes: «No debemos pensar que el rico no puede ser religioso. Es difícil, en verdad, que un rico entre en el reino de los cielos, pero no imposible»

un esfuerzo sin tregua, y no lo hiciese incurrir en sensualidad, constituía un deber para el hombre de negocios.

La piedad puritana movilizó todos sus recursos para que este aliento de las actividades profanas no expusiese al alma a los graves peligros que surgen del interés por los asuntos del mundo. Combatiendo la vana ostentación, las distracciones de la música y del teatro, y toda complacencia de los sentidos en el arte y las fiestas populares, los predicadores procuraron eliminar las ocupaciones frívolas, a cuenta de que con ellas se glorificaba a la carne, pero no a Dios. También abundan en sus escritos las advertencias contra la emoción en la vida privada. Veían en las relaciones emocionales un peligro encubierto de idolatría que les inspiraba recelo. Baxter aconsejaba cautela hasta en las relaciones con el amigo más íntimo.<sup>26</sup> Bailey recomendaba que no se confiase en nadie, salvo en Dios, que se encarase cada mañana la necesidad de mezclarse con la gente, como la exploración de una selva virgen, llena de acechanzas. Spener advertía que el consejo de un amigo responde siempre a razones de la carne y no apunta a la mayor gloria de Dios. Los puritanos llegaron a proscribir el canto y el ritual de la ceremonia fúnebre, para mantenerla exenta de superstición e idolatría. Cualquier gesto del que resultara un placer se consideraba moralmente sospechoso, por cuanto el hombre era un simple mayordomo que debía rendir prolija cuenta de todos los bienes que el Señor había puesto a su disposición.

En su ensayo sobre la ética protestante Weber se atuvo principalmente al análisis de las doctrinas teológicas y los escritos pastorales. Intentó demostrar que la lógica inherente a esas doctrinas y a la opinión fundada en ellas habían estimulado, directa e indirectamente, el planeamiento y el sacrificio en la persecución del provecho económico. Declaró en forma explícita que estaba indagando

... si cabía discernir ciertas «afinidades electivas» —y en qué aspectos resultaban discernibles— entre determinados tipos de creencia religiosa y la ética de una vida de trabajo cotidiano. En virtud de tales afinidades, los movimientos religiosos habían influido sobre el desarrollo de la cultura material, y (un análisis de esas afinidades) puede esclarecer, en la medida de lo posible, el modo y la dirección general (de dicha influencia)...

(Haller, *op. cit.*, pág. 126). Weber contraponía este enfoque al de Tomás de Aquino (1225-74), que miraba el trabajo como parte del orden natural y, como tal, indispensable para el mantenimiento del individuo y de la comunidad. Fuera de estos fines, el trabajo carecía de sentido. El rico no necesitaba trabajar, y la contemplación religiosa tenía más valor que cualquier actividad profana.

<sup>26</sup> La amistad, según decía, era «un acto irracional; e impropio de una criatura racional amar a nadie más allá de lo que la razón nos consiente... Con harta frecuencia enajenaba la mente del hombre, y hasta interfería en el amor del hombre a Dios». Citado en *Protestant Ethic*, pág. 224, n° 30.

Nos interesa verificar aquellos *impulsos* psíquicos que, originados en la creencia religiosa y en la práctica de la religión, orientaron el modo de vivir cotidiano del individuo y lo indujeron a adoptarlo.<sup>27</sup>

Se trataba, a su juicio, de una tarea puramente preliminar que necesitaba ser completada, antes que pudiera estimarse la extensión en que cabía atribuir a esas fuerzas religiosas ciertos aspectos de la cultura moderna.<sup>28</sup> Ha de tenerse en cuenta, pues, que este ensayo sobre el protestantismo no aborda, excepto incidentalmente, una imputación causal. Se limita a desbrozar un problema, y lo propone a la investigación ulterior; es interesante conocer qué líneas de ataque le parecieron promisorias.

### C. Las ideas como causas y como consecuencias

Señaló Weber que, en las áreas afectadas por el puritanismo, las ideas y el comportamiento de la gente acusaban huellas de su influencia, mucho tiempo después de expirar el período de la Reforma. Reconocía por ejemplo esas huellas en el moderno estándar de vida ideal propio de la clase media, que aprueba como éticos los gastos, con tal que sean necesarios y prácticos. Los cuáqueros desarrollaron esta idea en sus campañas contra las tentaciones de la carne y la subordinación a las cosas exteriores. Con la misma inspiración el puritanismo había tendido a quitar al trabajo la satisfacción de una experiencia creativa. El trabajo, como tal, era ley de Dios; su meta última estaba en la otra vida; hasta los más pesados y subalternos ayudaban a conseguir la certidumbre de la gracia. El trabajo impersonal y mecánico, los salarios bajos y la explotación, contaron así con una sanción religiosa, en los primeros tiempos del capitalismo moderno.

Las ideas religiosas de los siglos XVI y XVII se reflejaban también en ciertas formas de comportamiento. La energía implacable con que el puritano se consagraba en cuerpo y alma a su tarea fue juzgada una y otra vez por los luteranos como un rudo ajeteo que apartaba de Dios. Había un violento contraste entre la piedad luterana —que cultivaba el candor y la efusividad del niño en las relaciones del hombre con un Dios cuya gracia podía recuperarse

27 *GAzRS*, vol. I, págs. 83-86. Hay una traducción algo diferente de los mismos pasajes en *Protestant Ethic*, págs. 91-92 y 97. La expresión «afinidades electivas» está tomada del título de una novela de Goethe. Weber la usó a menudo para expresar la bivalencia de las ideas, creadas o elegidas por el individuo (electivas), y adecuadas a sus intereses materiales (afinidades).

28 *Ibid.*, págs. 92 y 183.

siempre a través de la contrición penitente— y el duro énfasis con que los puritanos ejercían un dominio constante de sus actos. Weber seguía percibiendo ese contraste en rasgos tan característicos como la bonhomía un poco sentimental (*Gemütlichkeit*) del alemán, frente a la controlada reserva del inglés o a la cordialidad impersonal del norteamericano. En la *Gemütlichkeit* alemana veía el fruto de una religiosidad emotiva, arraigada en el concepto luterano del hombre como natural receptáculo de la gracia divina; y remontaba al concepto de Calvino, para quien el hombre era un mero instrumento de la voluntad de Dios, la alta estimación en que había llegado a tenerse la impersonalidad más impávida en la conducta de cada día. De ahí que los alemanes condenaran el dominio de los impulsos, que caracterizaba a los ingleses, como una violencia interior que destruía todo sentimiento espontáneo; y que por su parte los ingleses y los norteamericanos desdieran como una debilidad sensiblera la emoción íntima con que la tradición luterana había revestido hasta los más humildes actos cotidianos.<sup>29</sup>

Estos legados de tradiciones religiosas diferentes importaban menos, sin embargo, que la secularización emprendida por el puritanismo. Al infundir en todas las actividades económicas una ética de planificación y autodomínio, la enseñanza puritana había dado aliento al éxito mundano, que minaba a su vez el modo de vida ascético. Tiempo atrás, el ascetismo de las órdenes monásticas había conducido también a la adquisición de posesiones, que amenazaron subsiguientemente la forma de vida de la que habían nacido. El resurgimiento metodista del siglo XVIII podía verse, pues, como un exacto símil puritano de los movimientos más antiguos, tendientes a la reforma monástica; ambos apuntaban hacia una renovación del ascetismo. Un pasaje de John Wesley, citado por Weber, habla de la «continua decadencia de la religión pura... Temo que donde quiera han aumentado las riquezas, la esencia de la religión ha decrecido en proporción idéntica... Porque la religión debe necesariamente producir la industria, al par que la frugalidad y las riquezas, por el contrario, no pueden producir más que riquezas. Pero con el aumento de estas aumentará también el orgullo, la ira y el amor del mundo en todas sus ramas».<sup>30</sup>

Estas reflexiones se refieren al proceso masivo de secularización, en cuyo curso la industriosisidad utilitaria reemplazó a la

29 Esta caracterización de las tradiciones puritana y luterana se encuentra en *Protestant Ethic*, págs. 126-28 y *passim*. Con ella cobra sentido otra afirmación críptica de Weber. Cuando dijo que «apelar al carácter nacional suele ser una mera confesión de ignorancia» (*ibid.*, pág. 88) se refería presumiblemente a que con este recurso se elude la investigación necesaria para mostrar los antecedentes históricos de las diferencias nacionales observables.

30 Citado en *Protestant Ethic*, pág. 175.

búsqueda del reino de Dios, creando una ética económica específicamente burguesa.<sup>31</sup> Al conocimiento seguro del propio estado de gracia, a la interpretación del trabajo lucrativo como cumplimiento de un deber más alto, había sucedido una pasmosa tranquilidad de conciencia, en lo tocante a la adquisición de dinero y a la desigual distribución de los bienes del mundo. Hacia el final del ensayo, decía Weber en un pasaje famoso:

Los puritanos querían trabajar en una vocación; nosotros, en cambio, estamos obligados a hacerlo. Porque cuando el ascetismo pasó de las celdas monásticas a la vida de cada día, y empezó a dominar la moral del mundo, contribuyó a edificar ese tremendo cosmos del orden económico moderno... Desde que el ascetismo se encargó de remodelar el mundo... los bienes materiales han conquistado un poder creciente, y al cabo inexorable sobre las vidas humanas, que no habían tenido en ninguna época anterior de la historia. Consumado su triunfo, el capitalismo, que se asienta sobre fundamentos mecánicos, puede prescindir del apoyo que recibió del ascetismo. El rubor fugaz de la Ilustración, su risueña heredera, parece también irreparablemente mustio: la idea de la profesión vocacional como deber ronda aún nuestras vidas, entre los fantasmas de las creencias religiosas muertas.<sup>32</sup>

Weber vislumbraba una cantidad de investigaciones posibles en estas direcciones. ¿De qué modo el racionalismo ascético de los puritanos había afectado la organización y la vida cotidiana de los grupos sociales desde que salió de la congregación y a lo largo de todo el camino que lo encumbró al estado nacional? ¿Cuál había sido su relación con el racionalismo humanista, con el empirismo científico, con el desarrollo de la tecnología y de la cultura modernas? Sin embargo no siguió más adelante por esta ruta. En vez de hacerlo volvió a preguntarse qué proceso había permitido que las doctrinas de la Reforma y las admoniciones morales de los predicadores puritanos se concretaran en «un modo de vida común a grupos enteros de hombres». Para averiguarlo examinó la comunidad de la secta.<sup>33</sup> Las iglesias y sectas protes-

31 Benjamin Franklin en su autobiografía expresó esta ética en sus consejos a un joven comerciante. Weber citó el texto en su tentativa de definir el «espíritu del capitalismo», pero con ello confundió a numerosos lectores, ya que la obra de Franklin representaba también una etapa en la secularización de la ética protestante.

32 *Ibid.*, págs. 181-82.

33 Cf. *The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism*, en *Essays*, págs. 302-22. Weber destacó en repetidas ocasiones la importancia de este artículo, que había de incluir subsiguientemente en su colección de ensayos sobre sociología de la religión. Estaba fundado en parte en las observaciones que había hecho sobre la vida religiosa en E.E.UU., durante su visita de 1904.



tantes y las asociaciones voluntarias en Estados Unidos le recordaron el mecanismo social por el que habían podido inculcarse, en otro tiempo, los severos principios morales de los predicadores puritanos. Las sectas puritanas habían constituido un caso especial de asociación voluntaria, entre personas que compartían un estilo de vida común y deseaban excluir a los incrédulos del intercambio social de su grupo. Se establecieron así entre sus miembros vigorosos sentimientos de solidaridad, sobre la base de las creencias religiosas comunes, y por su convicción de pertenecer a los elegidos de Dios formaban dentro del mundo una aristocracia espiritual de santos predestinados, en contraste con la aristocracia espiritual de los monjes, que se mantenían apartados del mundo. Estos santos puritanos se habían sentido siempre ajenos al resto de la humanidad; la conciencia de la gracia divina les daba una fe inmovible en su propia salvación futura,<sup>34</sup> y miraban con desprecio y aversión los pecados de los otros.

Desde el principio mismo de la Reforma, el ingreso a la congregación —especialmente el privilegio de ser admitido a la comunión— había sido vehículo del control social organizado que se ejercía sobre los miembros, y que más adelante había contribuido «a fomentar la moral ascética del trabajo que más se adecuaba al capitalismo moderno en su etapa originaria».<sup>35</sup>

La base organizacional para esta regulación completa de la vida religiosa se debía a los Bautistas de Zurich, que a principios del siglo XVI habían restringido su congregación a los «verdaderos cristianos». Otras corrientes del protestantismo ascético habían adoptado un criterio semejante, según el cual los verdaderos creyentes formaban una comunidad voluntaria, segregada del mundo, en la que cada hombre solo se dejaba guiar por las Escrituras en sus relaciones con Dios.<sup>36</sup> La disciplina «eclesiástica» de las sectas protestantes estaba en manos de laicos. Su vigencia resultaba de la presión social ejercida sobre el individuo, que vivía permanentemente vigilado por sus compañeros.

34 Cf. el comentario de Weber: «La concepción del estado de gracia como una especie de estado social... es muy común». *Protestant Ethics*, pág. 228, nº 46.

35 *Essays*, pág. 312. Weber emplea el verbo «adecuarse» en su acepción coloquial de «estar a la altura de los requerimientos o la ocasión», pero recordando que *adequate* tiene también un sentido causal y jurídico, que califica al fundamento razonablemente suficiente para emprender una acción legal.

36 La preocupación de las sectas puritanas por la calificación religiosa de los laicos solía crearles problemas periódicos de organización que estorbaban su tentativa de mantener pura la Mesa del Señor, excluyendo de ella a cuantos no estuviesen santificados. Donde quiera se adoptaba el principio de la «iglesia del creyente», se planteaban estos interrogantes: ¿Quién debía ser admitido en los sacramentos, quién debía decidirlo y sobre qué base? Weber rozó algunas de las controversias que caracterizaron la evolución del protestantismo hasta épocas recientes.

El miembro de la secta... debía *probar* reiteradamente que estaba dotado de esas cualidades... Porque de igual modo que su bienaventuranza en el más allá, toda su vida social aquí y ahora dependía de este «probarse» a sí mismo... La experiencia enseña que no hay medio más eficaz para adquirir determinadas características que la necesidad de mantenerse dentro del círculo de los propios compañeros...<sup>37</sup>

La organización social de las sectas había aportado los medios para que las enseñanzas éticas de la religiosidad puritana se enraizaran en un estilo metódico de vida.

Weber indicó que la ética protestante no era sino uno entre varios fenómenos que apuntaban a un incremento del racionalismo en diversas esferas de la vida social. El racionalismo había tenido un desarrollo multiforme, peculiar a la civilización de Occidente, y en relación más o menos directa con el desarrollo del capitalismo.

Así, por ejemplo, aunque el saber y la observación se cultivaron en muchos países, los griegos habían sido los primeros en asociar la astronomía a las matemáticas y en llegar a una demostración racional en geometría; en cambio la astronomía de Babilonia había carecido de matemáticas, y la geometría hindú no había tenido nunca demostración racional. En Europa occidental se empleó también por primera vez el método experimental, aunque las ciencias naturales basadas en la observación, y sin experimentación alguna, se cultivaron en muchos países. De Occidente partió la iniciativa de formular y aplicar conceptos racionales en la erudición histórica y la jurisprudencia, y también una sistematización racional de la administración del gobierno y de la empresa económica sin parangón en todo el Oriente. Al estudiar la ética protestante solo se exploraba, pues, una fase de este esfuerzo por sustraerse a la magia, de ese «desencantamiento del mundo» que Weber consideraba el sello distintivo de la cultura occidental.<sup>38</sup> Por lo demás, esta fase aislada tenía antecedentes propios. La incontestable certeza con que Weber afirmaba que las ideas religiosas habían contribuido, en este caso, a modificar el curso de los acontecimientos no le impidió reconocer que hasta entonces

37 *Ibid.*, págs. 320-21. Una de las razones que justificaban este control colectivo del individuo era que la congregación en pleno debía responder ante Dios por los méritos de los hermanos admitidos en la Comunión. Y como solamente los miembros podían atestiguar entre sí sus respectivas calificaciones religiosas, a menudo se sintió la necesidad de reducir el número de los feligreses para posibilitar un juicio más exacto. Un caso pertinente es la «Confesión de Amsterdam» de 1611, que declaraba: «Que los miembros de cada iglesia y congregación *deberían conocerse unos a otros*... Por lo tanto una iglesia no debería consistir en una muchedumbre tal que impidiera el conocimiento recíproco». Citado en *ibid.*, pág. 456, n° 20.

38 Cf. en *Protestant Ethic*, págs. 13-26, 76-78, 182-83, diversas manifestaciones sobre el desarrollo multilateral del racionalismo.

no había hecho tentativa alguna por apreciar el impacto de las condiciones sociales y económicas sobre los movimientos religiosos de la Reforma.<sup>39</sup> En este sentido consagró particular atención a la historia de la ciudad en la Europa del medievo. Esta parte de su obra nos interesa aquí, porque el remontarse a las manifestaciones iniciales de una ética del comercio, y de una clase media urbana con cierto poder de cohesión social, ayuda a comprender el influjo peculiar del puritanismo.

#### D. La ética del comercio y la ciudad medieval

Weber destacó, en su análisis de las sectas protestantes, la extraordinaria cohesión íntima que habían logrado en virtud del control colectivo y la estricta exclusión de los incrédulos. De acuerdo con una de sus líneas de argumentación favoritas, un grado de cohesión tal determinaba ordinariamente una escisión aguda y durable entre el interior y el exterior del grupo. Por singular paradoja, en el caso de las sectas protestantes esta escisión no existía. En vez de atenerse a un doble criterio, que por un lado impusiera la confraternidad dentro del grupo, y autorizara por otro la explotación y el engaño en perjuicio de los de afuera, había sectas cuyos miembros se enorgullecían de merecer fama de honrados entre los «pecadores hijos del mundo». Para Weber esta integridad del criterio ético había tenido particular significación en el desarrollo del capitalismo moderno. Aunque la presentó como un rasgo puritano, mostró que sus antecedentes se remontaban a la evolución urbana medieval y, en último término, a los presupuestos básicos de la cristiandad misma.<sup>40</sup>

La ética comercial del puritanismo, que se aplicaba por igual a creyentes y a incrédulos, concernía a la doctrina tanto como a la práctica pastoral de la secta. De una sólida formación religiosa, reforzada por el temor al ostracismo social, surgía el poderoso complejo de incentivos y sanciones que aseguraban la confianza recíproca de los creyentes en las transacciones comerciales efectuadas dentro de la comunidad. La desvaloración de todos los vínculos de carácter personal había afianzado proporcionalmente la fuerza de estos controles sociales. Los teólogos puritanos ha-

39 Y en un aparte caprichoso añadió que, cuando lo hiciera, sus críticos lo acusarían probablemente de materialismo, como lo acusaban a la sazón de idealismo. *Antikritisches zum «Geist des Kapitalismus»* en *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. xxx (1910), pág. 196, n° 28.

40 Conviene aclarar que no trató este problema en forma sistemática, si bien se ocupó de sus elementos más importantes en varias partes de su obra. El proyecto de estudiar la evolución inicial del cristianismo, que la muerte no le permitió cumplir, autoriza a pensar que quizá tuviera intenciones de proporcionar más adelante el «eslabón perdido».

bían operado, sin proponérselo, una profunda despersonalización en la vida de la familia y del grupo, al exigir que el hombre fuera parco en su amor a parientes y allegados, para no exponer su profesión vocacional a mengua alguna. El aislamiento afectivo en el interior de la comunidad redujo, a su vez, la distancia existente entre los miembros de la secta y los extraños a ella. El odio es tan peligroso para el alma como el amor, y cuando se aflojan los vínculos de la sangre o de la amistad se hace menos imperioso rechazar al extraño.

Al principio esta actitud había tenido una base profundamente ética. Suponía disponer las relaciones humanas con un renunciamiento tal que el espíritu pudiera consagrarse, libre de cuidados, al servicio del verdadero fin de la vida, que trascendía todos los intereses mundanales. Pero esto suponía, a su vez, un quebrantamiento de las lealtades de la sangre y una escisión entre los asuntos de negocios y los asuntos de familia, consecuencias ambas de una tradición de siglos, que había fomentado la confianza mutua entre los hombres, como miembros individuales de una comunidad cristiana. Este había sido un factor importante en el desarrollo del racionalismo económico.

Originariamente coexisten y se combinan dos actitudes antagónicas en lo concerniente al lucro. En lo interno, se mantiene la tradición y subsisten los lazos de piedad que unen solidariamente a los miembros de la tribu, el clan y la comunidad doméstica, de modo que el desmedido afán de provecho queda excluido del círculo de la confraternidad religiosa; en lo externo, el espíritu de lucro puede actuar con la más absoluta libertad en las relaciones económicas; ninguna restricción ética alcanza al comportamiento con el extranjero, que en la sociedad primitiva es siempre un enemigo. Una moral rige, pues, las relaciones interiores, y otra categóricamente distinta las relaciones exteriores. En la evolución de la primera, el cálculo se introduce en la confraternidad tradicional, y va desplazando poco a poco la antigua vinculación religiosa. En cuanto la contabilidad se establece en el seno de la agrupación familiar, y las relaciones económicas dejan de ser estrictamente comunistas, desaparece la piedad ingenua que había frenado el impulso económico. Este aspecto de la evolución es intrínsecamente occidental. Por lo demás, al adoptarse en la economía interna el principio específicamente económico, se atempera el desmedido afán de lucro. De ello resulta una vida económica reguladas y un impulso económico que actúa dentro de ciertos límites.<sup>41</sup>

Esta transformación histórica mundial no fue obra, por lo tanto, del puritanismo, cuya aparición posterior no haría sino reforzar

41 *General Economic History*, pág. 356.

tendencias que desde mucho tiempo antes habían caracterizado a la sociedad europea.<sup>42</sup>

Weber estudió estas tendencias en un análisis comparativo de las instituciones urbanas.<sup>43</sup> Las ciudades de todo el mundo son asentamientos de personas, en todo o en parte ajenas a la localidad. Constituyen, pues, el escenario más antiguo donde pueden estudiarse las relaciones sociales y jurídicas entre forasteros, o entre forasteros y nativos.<sup>44</sup> Cabe mostrarlo con insuperable evidencia en un ejemplo extremo. En la China, la Mesopotamia y el Egipto antiguos, los jefes militares frecuentemente fundaban a su arbitrio una ciudad, o trasladaban su sede. La población de tales ciudades se componía de voluntarios y de conscriptos. En la Mesopotamia, el asentamiento fue pronunciadamente forzoso, porque los nuevos residentes tenían que construir un canal, para hacer posible la instalación urbana en pleno desierto. El supremo señor político y militar, con su séquito y funcionarios, seguía siendo en estas ciudades el soberano absoluto, y se impedía o se limitaba mucho la organización comunal de los residentes. Los que se asentaban en la ciudad continuaban perteneciendo a sus tribus endogámicas, o bien mantenían otras vinculaciones anteriores, locales o de parentesco. Weber observó que este había sido un fenómeno universal en los tiempos antiguos, tanto si la ciudad procedía de un asentamiento forzoso, como en caso contrario. En la China, el habitante de la ciudad era considerado habitualmente como miembro de su comunidad agraria nativa. En el Cercano Oriente helenístico, amplias capas de la población urbana estaban en la misma posición. Por cierto que donde los habitantes de la ciudad tenían algunos derechos, frecuentemente los tenían a título individual, como en las antiguas ciudades griegas. Pero esos de-

42 Los textos que comento a continuación pertenecen al estudio de Weber *The City*, publicado con carácter póstumo en 1921, e incorporado después a *Wirtschaft und Gesellschaft*. Probablemente lo escribió de 1911 a 1913, aunque algunos de los materiales que incluye pueden encontrarse en obras anteriores desde 1890. El estudio, que alcanzó a ocupar un volumen, constituye uno de los nexos fundamentales de la obra general, aunque la muerte no permitió que Weber aclarase explícitamente la relación. Como sus altos ensayos, abarca muchos temas diversos, y si por mi parte destaco su atinencia para los ensayos sobre el protestantismo, con igual derecho podría empleárselo a modo de una historia parcial de la democracia en Occidente. Los comentaristas anteriores de Weber no han concedido a este trabajo la atención debida, en particular los que criticaron los ensayos sobre el protestantismo, sin relacionarlos con las otras investigaciones. Por suerte se dispone ahora de una traducción inglesa; v. *The City* (trad. y comp. de Don Martindale y Gertrud Neuwirth, The Free Press, Glencoe, 1958). Puede consultarse también el cap. xxviii de la *General Economic History*, que resume parte de estos materiales.

43 Cf. Benjamín Nelson: *The Idea of Usury* (Princeton University Press, Princeton, 1949), donde la investigación de las mismas tendencias corrobora, partiendo de otros materiales, el enfoque de Weber.

44 Cf. WuG, vol. II, pág. 533. *The City*, págs. 100-04.

rechos dependían de que pertenecieran, efectiva o por lo menos nominalmente, a grupos de parentesco, organizados a su vez en unidades militares y políticas.<sup>45</sup> Cada una de tales asociaciones representaba la organización de un culto religioso, al que el individuo pertenecía por sus vínculos de sangre, y en cuanto miembro de una unidad militar y política.

Los residentes de la ciudad constituían una federación de asociaciones con derechos y deberes *separados*; no una agrupación de ciudadanos que, como residentes de la misma comunidad, poseyeran *los mismos* derechos y deberes. La diferencia del status jurídico estaba poderosamente reforzada por los cultos separados de los grupos consanguíneos, y por las sanciones religiosas que protegían la afiliación del individuo al grupo de parentesco. Esta afiliación era también una marca de status social: la población común, que carecía de vinculaciones con los grupos de las familias prominentes, carecía por igual de derechos políticos, y por lo tanto solo ella estaba organizada sobre la base de su común pertenencia a la comunidad local. El ciudadano pleno conservaba, en cambio, su afiliación tradicional al grupo consanguíneo, a la unidad militar y a la asociación política, únicos medios de legitimar su participación en el culto de la comunidad y su elegibilidad para la función pública.<sup>46</sup>

Las condiciones iban a ser muy diferentes en las ciudades medievales de la Europa occidental, sobre todo en las nuevas comunidades que se establecieron al norte. Allí el burgués se incorporaba a la ciudadanía y prestaba su juramento cívico en calidad de individuo. Su integración personal en la comunidad urbana, y no sus lazos de parentesco o de tribu, fundaba sus derechos legales como ciudadano. Las nuevas comunidades incluían a menudo forasteros procedentes de otras localidades, regiones o países. La aceptación de los forasteros con iguales derechos de ciudadanía fue menos pronunciada en los antiguos asentamientos reconstituidos como ayuntamientos urbanos bajo la dirección de las clases propietarias

45 En la Grecia antigua —y en otras partes— estos grandes grupos consanguíneos estaban organizados en forma de asociaciones militares (*fratrias*) y, sobre una base tribal, en forma de asociaciones políticas (*phyles*). Weber usó el término *sib* para lo que yo llamaré simplemente grupo consanguíneo, o grupo de parentesco amplio. El vocabulario técnico no parece pertinente cuando se trata de hacer una referencia general a la acción de grupo fundada en el parentesco. Sus razones para usar el término *sib* se encontrarán en *GAZRS*, vol. II, n.º 56, y su análisis más detallado del parentesco, en *WzG*, vol. I, págs. 201-04 y *passim*. En las transcripciones en que aparecía el término *sib*, lo he sustituido por «grupo de parentesco».

46 Habría que añadir que esta estructura de la comunidad urbana se mantuvo en los numerosos casos en que los forasteros se asentaban con los nativos en la misma localidad. En tales casos, forasteros y nativos se asociaban en una comunidad religiosa por medio de un acto ritual, aunque permanecían divididos en asociaciones separadas, establecidas con criterios frecuentemente arbitrarios, a los fines de distribuir la carga impositiva.

locales. Sin embargo la ciudadanía no estaba prohibida, en principio, a los comerciantes extranjeros. Solo se excluía de ella a los judíos, porque no podían participar en la Comunidad.

Porque la ciudad medieval, como la antigua, era una asociación fundada en un culto común, con su iglesia, su santo patrono y la participación de todos los ciudadanos en la Comunidad y en las festividades religiosas oficiales de la comunidad. El cristianismo había desposeído al clan de toda significación ritual. Cada comunidad cristiana constituía fundamentalmente *una asociación confesional de creyentes individuales, no una asociación ritual de grupos de parentesco*.<sup>47</sup>

A pesar de esta dependencia de un culto común, la ciudad del medioevo fue una institución secular. La ciudadanía exigía como requisito previo pertenecer a la iglesia, pero la parroquia delegaba en sus dignatarios laicos todo lo concerniente a las relaciones jurídicas de la comunidad.

La «asociación confesional», que definía a la ciudad en la Edad Media, iba a sufrir una importante transformación política que, iniciada en el siglo XI, se extendería rápidamente durante el siglo XII.<sup>48</sup> La ciudadanía había estado sometida, en un comienzo, a varias jurisdicciones diferentes y en parte superpuestas, que tenían derechos territoriales sobre la comunidad y otorgaban a los ciudadanos ciertos privilegios económicos y jurídicos, en retribución por el pago de tributos. Sedes episcopales con jurisdicción territorial o política; vasallos o funcionarios de reyes o de obispos, que residían en la ciudad; otros vasallos o funcionarios de menor rango; herederos con diversos títulos sobre la propiedad familiar; grupos estamentales de una aristocracia terrateniente que poseía castillos fortificados, con séquito y servidumbre más o menos considerables; guildas artesanales urbanas... Todos ejercían autoridad sobre la ciudad y sus residentes. Esta plurali-

47 WuG, vol. II, pág. 534. Las bastardillas son mías. (Cf. también *The City*, págs. 102-03. Las referencias a esta traducción, aparecida antes que terminara mi trabajo, figuran entre paréntesis junto a cada cita del original.) La importancia de esta diferencia en lo que se refiere al desarrollo económico salta a la vista, si consideramos la investigación anterior de Weber sobre las asociaciones mercantiles de la Edad Media. Mostraba allí la separación jurídica gradual entre el taller o la oficina y la vivienda privada de la familia; entre el nombre de la empresa y el de la familia; entre el capital comercial y la fortuna privada. Esta separación tropezaría con graves obstáculos, mientras la solidaridad del parentesco prevaleciera sobre los intereses personales y económicos del individuo. Cf. *Protestant Ethic*, pág. 276, n° 78, y *General Economic History*, págs. 202-29.

48 Las líneas generales de la tesis de Weber que aquí nos interesan permanecen válidas frente a la investigación ulterior sobre la aparición de la autonomía urbana en la Europa medieval. Hay una breve reseña valorativa de estos trabajos recientes en *Neue Wege der Sozialgeschichte* de Otto Bruner, págs. 80-115 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttinga, 1956).

dad jurídica y política se abolió o se modificó sustancialmente con el correr del tiempo, y la ciudad se convirtió en una asociación autónoma de propietarios de bienes raíces locales, cuyos propósitos eran: la solución amistosa de los conflictos; una administración de justicia y un monopolio de las oportunidades económicas que salvaguardaran y favorecieran los intereses de los habitantes de la ciudad; una asignación justa y razonable que sustituyera a la imposición arbitraria de los tributos debidos al señor local; finalmente, la organización de una milicia urbana que destacara el poder político y económico de la comunidad.<sup>49</sup>

La evolución de las ciudades medievales hacia la autonomía local siguió, a grandes rasgos, uno de dos procesos. En las ciudades recién establecidas, la asociación civil autónoma se fundó a menudo en contratos concertados con el fundador o sus sucesores, si no en estatutos emanados de éstos. Hubo, por lo demás, muchos casos en que los sucesivos privilegios concedidos a la comunidad legitimaron, a la larga, una condición de autonomía jurídica y política. Con estos casos de autonomía otorgada en forma voluntaria, o gradualmente obtenida, contrasta el curso que siguió la evolución, sobre todo en algunas de las ciudades más antiguas, donde la autonomía local se logró siempre a costa de una usurpación de autoridad. En estos casos los propietarios residentes, en particular los notables, se conjuraron contra los poderes que ejercían o se arrogaban una autoridad «legítima» sobre la comunidad.<sup>50</sup> Los pormenores variaban de un lugar a otro, y por regla general la autonomía jurídica se lograba a raíz de una sucesión más o menos confusa de cambios contractuales, disposiciones estatutarias y actos de usurpación.

Los efectos sociales y políticos de esta evolución histórica fueron de largo alcance. Allí donde se consumó plenamente, las ciudades adquirieron un consejo municipal (ayuntamiento) y un poder parcialmente autónomo para dictar sus propias leyes y administrarlas. Esta relativa autonomía se basó en un grupo estamental de propietarios de bienes raíces, cuya participación en una fraternidad, a la que se habían ligado por juramento, los autorizó a intervenir de algún modo en la elección de funcionarios municipales.<sup>51</sup> Tales elecciones, que reemplazaron a los nombramientos

49 *The City*, págs. 104-05, 108-11.

50 Según Weber, esos casos debieron ser más frecuentes de lo que registraban los documentos, en parte por la tendencia de los actos de usurpación a hacerse graduales, y en parte por el interés de los funcionarios de la ciudad en destacar la continuidad jurídica de su gobierno, aunque se basara en la usurpación. Establecida la autonomía en algunas ciudades importantes, debió propagarse rápidamente por adopción voluntaria de las autoridades seculares, ya que los privilegios jurídicos y económicos del gobierno autónomo daban una evidente ventaja competitiva a las ciudades que lo habían aceptado. Cf. *The City*, págs. 107-08, 117-19.

51 *Ibid.*, págs. 80-81, 110-12.



anteriores, a cargo de las autoridades establecidas, representaron el paso decisivo en la emancipación urbana de todo gobierno feudal o patrimonial.<sup>52</sup> Se prohibió que los funcionarios de la comuna se sometieran a cualquier otro tipo de autoridad; se abolieron, de un modo u otro, las fortalezas de los señores seculares o eclesiásticos dentro de los muros de la ciudad, así como los privilegios señoriales de residencia. Se llegó en esta forma a la conquista más importante: la codificación e imposición de un fuero municipal que eliminaba el combate como forma de prueba, y circunscribía la acción legal contra los ciudadanos a la jurisdicción urbana.

Seguramente esta caracterización general simplifica demasiado aún el desarrollo de las ciudades italianas que se tomó como base, y que Weber comparó con lujo de pormenores a ciertos procesos análogos en otras partes de Europa. Sin embargo, en el presente contexto acaso basten esas pocas referencias para recordar al lector el fondo histórico que puede «rectificar el aislamiento» del ensayo de Weber sobre la ética protestante.<sup>53</sup> La aplicación de un solo criterio ético a todas las transacciones comerciales, y el uso de controles de comunidad para garantía de la honradez personal y la corrección del procedimiento jurídico, sin duda tuvieron importantes antecedentes en el movimiento hacia la autonomía urbana iniciado cuatro siglos antes de la Reforma protestante. Los servicios de una fraternidad juramentada constituyen un importante precedente de la forma congregacional de gobierno eclesiástico. La ciudad como asociación confesional de todos los creyentes *individuales* evidenciaba la destrucción de los vínculos de clan sancionados ritualmente (por ejemplo en el culto de los antepasados, destrucción que la ciudad medieval y *también* la Reforma protestante debían a la tradición cristiana.<sup>54</sup> Esa tradición

52 El significado de estos términos se examina en el cap. xi. Conviene agregar que, desde otro punto de vista, el impulso hacia la autonomía urbana puede interpretarse como una elaboración del gobierno feudal o patrimonial.

53 Cf. *Protestant Ethic*, pág. 284, n° 119, donde Weber usa esta expresión en la última nota.

54 Aclaró más este punto, al afirmar que la fraternidad y la comunidad de culto solo eran posibles porque el cristianismo primitivo había derribado las barreras rituales que separaban a judíos y gentiles. El principio de una comunidad de todos los creyentes quedó ya claramente establecido cuando Pablo reprochó disimuladamente a Pedro por haberse retirado de la mesa donde comía con los gentiles, por temor a la censura de los judíos, que acababan de llegar. Pablo dijo a Pedro que si él, con ser judío, vivía «a la manera de los gentiles», no tenía derecho de inducir a los gentiles a que viviesen a la manera de los judíos. «No se justifica el hombre por las obras de la ley (como las que se refieren a ciertos alimentos y a la circuncisión) sino por la fe de Jesucristo... Porque si la justicia viene por la ley, Cristo ha muerto en vano» (Gálatas, 2:16, 21. Cf. también 2:11-14). Weber juzgaba esta destrucción del ghetto y de sus barreras rituales, como un acontecimiento de tremenda significación en la historia del cristianismo occi-

estimulaba la igualdad, no solo religiosa sino además jurídica, de todos los creyentes dentro de la comunidad urbana, y facilitaba la admisión de los forasteros como ciudadanos con iguales derechos, mientras se los admitiese en la Comunión. Al despojar a los vínculos de clan de toda significación religiosa, el cristianismo había hecho posible que los ciudadanos de una comunidad establecieran una asociación, sin violar las sanciones mágicas y religiosas de su grupo consanguíneo. Había fomentado también aquella separación entre los asuntos de negocios y los asuntos de familia, que se fue pronunciando con la creciente necesidad de crédito y las innovaciones en los métodos de contabilidad, particularmente en las ciudades italianas, para culminar en la admonición de los puritanos contra las redes emocionales de la familia y los amigos.

No había sido, empero, el cristianismo el único factor determinante en la evolución que hizo de la ciudad occidental un ayuntamiento con funcionarios propios. Había facilitado esta evolución, desde el principio, la privilegiada posición jurídica del ciudadano, que consistía en el reconocimiento de sus derechos subjetivos, especialmente el de intervenir en la administración de la justicia.<sup>55</sup> Tales privilegios se relacionaban a su vez con ciertas características principales de la organización militar. Weber destacó que en Occidente, hasta los tiempos del Imperio Romano, el ejército se componía de soldados que se equipaban por cuenta propia. Esto significaba que las autoridades seculares dependían de la buena voluntad del ejército, particularmente allí donde los funcionarios administrativos superiores debían reclutarse entre las filas de la oficialidad militar. Las asociaciones militares de tropas autoequipadas fueron la base de la oposición efectiva al gobernante supremo, y tales asociaciones no solo se establecían entre los terratenientes, sino también entre los habitantes de la ciudad.<sup>56</sup> Por cierto que la ciudadanía plena en las ciudades de la Europa medieval comportaba el servicio militar obligatorio; sobre esta base había de ganarse la lucha por la autonomía jurídica y política de la ciudad. Se obtuvo el triunfo porque, al declinar las sanciones religiosas que protegían la solidaridad del clan, se había robustecido correlativamente la unidad urbana, y porque las autoridades seculares no disponían de una fuerza militar estable ni de un aparato administrativo que se extendieran a toda la nación. En sus estudios sobre la China y la India, Weber se concentró en el análisis de los factores que explicaban la inquebrantable firmeza

dental, por cuanto dicha destrucción era requisito imprescindible para la solidaridad y la acción colectiva de hombres que *no* estaban unidos por vínculos de parentesco. Cf. *Religion of India*, págs. 37-38.

<sup>55</sup> Se encontrarán pormenores en *Law*, págs. 86, 90 y *passim*. Cf. el examen de los acontecimientos jurídicos de la civilización occidental, en el cap. XII, B.

<sup>56</sup> La significación de este antecedente para el desarrollo del feudalismo europeo se considera en el cap. XI.

de los vínculos de parentesco en ambos países, el establecimiento de una gigantesca burocracia nacional en la China y la ausencia, en las ciudades y otras instituciones, de ese fenómeno típicamente occidental que es la autonomía política. Este contraste entre la civilización de Oriente y la de Occidente permite ubicar *La ética protestante* en la perspectiva adecuada. Las ideas que analizó en ese ensayo no hubieran podido producir el impacto que Weber les atribuya, sin los múltiples legados ideológicos e institucionales que poco a poco habían ido haciendo de la población urbana de la Europa occidental el auditorio más susceptible que podían encontrar las doctrinas de los grandes reformadores:

El origen de una ética racional e intramundana se asocia en Occidente a la aparición de pensadores y profetas . . . que surgieron en un contexto social ajeno a las culturas asiáticas. Formaban este contexto los problemas *políticos* planteados por los grupos estamentales burgueses de la *ciudad*, sin los que resultan inconcebibles el judaísmo, el cristianismo y el desarrollo del pensamiento helenístico.<sup>57</sup>

57 *GAZRS*, vol II, pág. 372. (*Religion of India*, págs. 337-38. Las referencias a esta traducción inglesa, aparecida después de terminado este libro, se han añadido entre paréntesis, a continuación de cada cita del original.)

**Segunda parte. La sociedad, la  
religión y la ética secular: estudio  
comparativo de las civilizaciones**

## 4. Introducción

En *La ética protestante* se pregunta: ¿de dónde surge la idea occidental que impone al hombre el deber de trabajar en su vocación? De este problema específico pasó Weber a una indagación de alcance mucho más amplio: la relación entre religión y sociedad, en diferentes civilizaciones. Comparando la ética de varias doctrinas religiosas, procuró demostrar que algunas tenían un efecto de aceleración y otras un efecto de retardo sobre la racionalidad de la vida económica. En este contexto es oportuno recordar algunos aspectos de la formación jurídica de Weber.<sup>1</sup>

En la historia como en el derecho, el análisis causal se basa en experimentos mentales y construcciones hipotéticas que relacionan un acontecimiento determinado con una infinidad potencial de antecedentes. Estos antecedentes pueden fijarse preguntando: si la condición X no hubiera ocurrido, ¿habría resultado de todos modos Y?; o bien: ¿la ausencia de X hace presumible la ausencia o una modificación fundamental de Y? Puede responderse a tales interrogantes en términos de reglas empíricas y de pruebas comparativas o circunstanciales pertinentes, pero las respuestas siempre serán aproximadas. En el caso que nos ocupa, Weber llegó a la conclusión de que nadie puede saber cómo se hubiese originado el sistema económico capitalista sin la ética protestante, y en cambio existen pruebas circunstanciales que atestiguan el retardo en el desarrollo económico de otras partes donde esta ética faltó.<sup>2</sup> Hay también numerosas pruebas de la afinidad entre la ética protestante y el «espíritu del capitalismo». Weber la consideraba un factor causal de magnitud incierta, cuya importancia solo podría negarse si hubiera una explicación mejor del origen de ese espíritu en Occidente.<sup>3</sup> De cualquier modo el «análisis cau-

1 Al mismo tiempo que trabajaba en *La ética protestante*, estaba escribiendo un ensayo metodológico en el que se refería específicamente a la importancia del razonamiento jurídico para el análisis causal de los fenómenos históricos. Cf. *Methodology*, pág. 166 y sig.

2 Puede consultarse una exposición detallada de este análisis causal en Talcott Parsons: *The Structure of Social Action* (The Free Press, Glencoe, 1949), pág. 500 y sig. Hay versión castellana: *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 2 vols., 1969.

3 El niega la posibilidad de precisión cuantitativa en este terreno. Ver *Antikritisches Schlusswort zum «Geist des Kapitalismus»*, Archiv für Sozialwissenschaft, vol. xxx (1910), pág. 598.

sal» no es sino uno de los varios problemas que rastreó en su estudio de la religión.

Cabe distinguir en la obra de Weber por lo menos tres problemas de este tipo: 1) el efecto de las grandes ideas religiosas en la ética secular y en el comportamiento económico del creyente medio; 2) el efecto de la formación de grupos sobre las ideas religiosas; 3) la determinación de todo lo que distinguía a Occidente, por el cotejo de las causas y las consecuencias de las creencias religiosas en diversas civilizaciones. Sostenía que era imposible someter a un análisis causal la evolución de la cultura en Occidente mientras no se hubieran investigado esos problemas; por su parte quería examinar la influencia de las ideas sobre el comportamiento económico y de las condiciones sociales sobre las ideas, «en la medida necesaria a fin de encontrar puntos de comparación con la evolución occidental».<sup>4</sup>

Este interés en las diferencias entre Oriente y Occidente no proporciona sin embargo un marco referencial preciso. Como sus escritos son una intrincada red de temas conexos, hay que articular los interrogantes que formuló y la perspectiva que orientó su enfoque.<sup>5</sup>

## A. Grupos estamentales y clases

En sus tempranos estudios sobre el trabajo agrario en Alemania oriental y sobre la bolsa de valores, Weber usó el término *Stand* (estamento)\* en forma accidental, para referirse a ciertos grupos como los *Junkers*, los industriales y los funcionarios del Servicio Civil.

En la Alemania Imperial, *Stand* designaba la jerarquía social de un individuo y de su grupo. La palabra solía acudir también al habla corriente, cuando se comentaba una boda que estaba, o no, de acuerdo con la posición de la novia o del novio. Esta conciencia de rango formaba parte de un fenómeno complejo. Weber insistía en que las acciones colectivas de los *Junkers* o de los trabajadores agrícolas no hubieran podido entenderse en términos

4 Cf. *Protestant Ethic*, pág. 27, que contiene la declaración de propósitos completa.

5 Me circunscribo aquí a una caracterización escueta de esta perspectiva. El capítulo VIII ofrece un análisis del enfoque de Weber.

(\*) En este y en otros casos se han respetado las versiones de los términos clave que figuran en *Economía y Sociedad*, la obra mayor de Weber editada en traducción española por el Fondo de Cultura Económica de México. Lo justifica por una parte la solvencia técnica y lingüística del equipo de traductores, y por otra el sano criterio que aconseja no acuñar una nomenclatura nueva, cuando la anterior, vastamente difundida, circula ya entre el público de habla castellana. (*N. del T.*)

exclusivamente económicos. Había que analizar además las ideas derivadas de la subcultura de cada grupo —lo que él llamaba su «estilo de vida»—, que intervenían en la evaluación de sus intereses económicos. En este sentido, los braceros constituían un estamento, ni más ni menos que los *Junkers*, porque su resistencia al sometimiento personal había llegado a fundirse tan íntimamente, en su visión del mundo, como la modalidad patriarcal en la forma de vida de los *Junkers*. Aunque de ordinario la palabra *Stand* se aplicaba solo a las categorías superiores, Weber la usaba para todos los grupos sociales, destacando que las distinciones de prestigio tenían un aspecto positivo y un aspecto deleznable. Así, por ejemplo, la negativa de los *Junkers* a vincularse en términos de igualdad con miembros de la clase media testimoniaba su vanidad personal, pero también el deseo de salvar una forma de vida que había encarnado, en otro tiempo, los genuinos valores de la civilización prusiana.

La íntima significación de este concepto de *Stand* o estamento<sup>6</sup> saltaba a la vista por contraposición con el concepto de clase:

El término «clase» designa a cualquier grupo de personas. . . [que tienen las mismas] oportunidades típicas con respecto a provisión de bienes, condiciones externas de vida y experiencias vitales de carácter personal, en cuanto dichas oportunidades están determinadas por el. . . poder. . . disponer de bienes o habilidades en consideración al ingreso, dentro de un determinado orden económico. En este sentido, «situación de clase» significa, en definitiva, «situación de mercado».<sup>7</sup>

Para Weber - y para Marx también— la condición fundamental de la «clase» consiste en la desigual distribución del poder económico y, consiguientemente, de las oportunidades. Solo que para Weber esta determinación económica no agotaba las condiciones de integración del grupo. Era preciso formular un concepto que abarcara la influencia de las ideas en la formación de los grupos, sin perder de vista las condiciones económicas.

En contraste con la «situación de clase», determinada económicamente, deseamos llamar «situación estamental» a todo componente típico del destino humano, determinado por una específica estimación social, positiva o negativa, del *honor*. . . En sustancia, el honor estamental se expresa normalmente por el hecho de que

6 Creo que una versión inglesa adecuada de *Stand* sería «status group». En la sociedad de la Edad Media, el significado originario había sido «estamento». Según el uso de Weber, la palabra se extendía a toda especie de grupos dotados de cohesión social, con sus subculturas correspondientes y su exclusión de los extraños.

7 *Essays*, págs. 181-82.

puede presumirse un *estilo de vida* específico en todos los que desean pertenecer al círculo. Ligadas a estas expectativas hay restricciones al intercambio «social» (es decir, un intercambio que no está subordinado a fines económicos). Tales restricciones pueden confinar a los matrimonios normales dentro del círculo estamental...

La estratificación por estamentos corre pareja con una monopolización de los bienes o las oportunidades ideales y materiales... Además del específico honor estamental, que reposa siempre en la exclusividad y en la distancia, encontramos toda clase de monopolios materiales. Estas preferencias honoríficas pueden consistir en el privilegio de usar determinada ropa, de comer platos especiales, que son tabú para los otros... de portar armas.

El papel decisivo de un «estilo de vida» en el honor estamental significa que los grupos estamentales son los portadores específicos de todas las «convenciones».<sup>8</sup>

Estas dos condiciones para la actuación colectiva son antitéticas. El mercado no reconoce distinciones personales. Las transacciones en la bolsa de valores, por ejemplo, se reducen a unas pocas frases o signos estandarizados. La única distinción pertinente entre los corredores de bolsa es la de sus márgenes de crédito respectivos. En suma, las actividades económicas se orientan hacia «un ajuste de intereses, racionalmente motivados».<sup>9</sup> En el orden estamental se verifica exactamente lo contrario: los hombres se agrupan según su prestigio y su forma de vida. Todos los actos fundados en consideraciones de estamento se orientan hacia «el sentimiento de los actores de su sentencia común».<sup>10</sup> Para salvaguardar el estamento, los hombres rechazarán toda sugestión de que la fortuna pueda constituir por sí misma una base válida de prestigio. De lo contrario, un rico podría arrogarse más honor que el descendiente de un encumbrado linaje, con lo que se socavaría el orden estamental.

La diferenciación entre clase y estamento se relaciona directamente con la sociología de la religión de Weber. Por una parte, investigó la formación de grupos fundada en ideas religiosas compartidas. Aquí las ideas servían como llave de la cohesión del grupo, como medio de distinción estamental, y como base para monopolizar oportunidades económicas. Por otra parte, examinó ciertos grupos sociales determinados, como los de artesanos y los de caballeros feudales, atendiendo a las propensiones religiosas creadas por su situación de clase y por sus intereses de estamento. Aquí las ideas se hacían un reflejo de los intereses materiales.

8 *Ibid.*, págs. 186-87, 187-88, 190-91.

9 *Ibid.*, pág. 183.

10 *Ibid.*, págs. 183, 192. Las frases citadas definen la distinción de Weber entre acción *societaria* y acción *comunal*.



## B. El liderazgo religioso

Según Weber, las grandes religiones del mundo se habían originado en ideas religiosas, y deberían estudiarse de acuerdo con su «contenido de anunciación y de promesa».<sup>11</sup> Este aspecto doctrinal implica una «racionalización de la vida religiosa» que supera las rogativas y los sacrificios para propiciarse a la divinidad. Por lo demás, el desarrollo de un concepto sistemático de las relaciones del hombre con lo divino es inseparable de los grupos empeñados en esa «racionalización» (los sacerdotes y profetas, entre otros).<sup>12</sup> Cuando se analiza la aparición de grupos semejantes, las vicisitudes de su posición en la sociedad, y sus «intereses materiales y espirituales», se hace comprensible el impacto social de las ideas.<sup>13</sup>

El hombre puede mantener con los poderes trascendentes una relación de plegaria, sacrificio y adoración, o bien de compulsión mágica. De acuerdo con esto, cabría llamar «dioses» a los poderes que son objeto de culto, y «demonios» a los que se compelen mediante conjuros mágicos. La distinción no es tajante ni segura<sup>14</sup>, pero sirve como punto de partida para diferenciar a los sacerdotes de los «hechiceros». Los sacerdotes administran el culto de los dioses, mientras los hechiceros intentan forzar a los demonios; los sacerdotes son funcionarios empleados en una organización permanente, para que influyan sobre las divinidades, mientras los hechiceros son profesionales libres, contratados de tiempo en tiempo por los individuos; los sacerdotes poseen el conocimiento de doctrinas formuladas, y por ende capacitación técnica; los hechiceros, en cambio —y a su vez los profetas—, demuestran su carisma personal mediante milagros, y a través de la revelación.<sup>15</sup> Cada una de estas distinciones crea dificultades que no es dable solucionar totalmente. Pero la piedra de toque de un

11 *Ibid.*, pág. 270.

12 La importancia que Weber concedía a este enfoque se revela en el subtítulo de su sociología sistemática de la religión: *Tipos de asociación comunal fundados en la creencia religiosa (Typen religiöser Vergemeinschaftung)*. Cf. *WuG*, vol. 1, pág. 227. Ephraim Fischhoff prepara una versión inglesa, que publicará The Beacon Press próximamente.

13 V. *WuG*, vol. 1, especialmente págs. 240-45, 249-54, 257, 260-67.

14 Weber insistió reiteradamente en la relativa artificialidad de todas las distinciones. Muchas veces la complejidad de su texto proviene del esfuerzo por demostrar la validez de una diferenciación propuesta, *después* de haber examinado ampliamente las «transiciones graduales» del fenómeno en cuestión.

15 Weber aplicará el término «carisma» a «una cualidad ostensible de la personalidad, que coloca al portador por encima de los hombres ordinarios y hace que se le considere y se le trate como a un ser dotado de poderes o virtudes sobrenaturales, sobrehumanos, o por lo menos típicamente excepcionales. Estos son... inaccesibles para la persona común, que no obstante les atribuye origen divino o carácter ejemplar. A cuenta de ellos se trata al hombre como a un conductor». Cf. *Theory*, págs. 358-59.

sacerdocio es la organización regular de un culto ceñido a normas determinadas y celebrado en circunstancias de tiempo y de lugar prescriptas. Aunque un culto semejante puede existir sin un sacerdocio diferenciado, este en cambio no puede existir sin aquel, y aunque los hechiceros solían organizarse en gildas y elaborar doctrinas religiosas, no se habían asociado en ninguna parte con una organización religiosa.

La distinción entre sacerdotes y hechiceros tenía atingencia para el tema que interesaba primordialmente a Weber: la «racionalización de la vida religiosa». No puede haber una sistematización en las relaciones del hombre con lo divino, ni una ética basada en estas concepciones metafísicas, donde el culto se celebra sin un sacerdocio consagrado, o donde prevalecen los hechiceros y no existe un sacerdocio regular. En tales condiciones las ideas religiosas tienden a conferir a todas las prácticas tradicionales un carácter sagrado y, por ende, inalterable.

Todo procedimiento mágico de «probada» eficacia se repite, como es natural, exactamente en la forma que tuvo éxito. Esto se extiende a todo lo que tiene significación simbólica. El más leve desvío con respecto a la norma aprobada podría viciar la acción. Todas las ramas de la actividad humana son atraídas hacia el interior del círculo de la magia simbólica.<sup>16</sup>

En abierto contraste con esta santificación de lo tradicional, la «racionalización de la vida religiosa» solo puede cumplirse donde un sacerdocio ha asentado previamente una ética estamental y una posición de poder. Los sacerdotes viven con la constante preocupación del culto y de sus funciones pastorales. En su ejercicio van difundiendo gradualmente un concepto ético de la divinidad, la idea de un dios que protege el orden en la naturaleza y en la sociedad, de modo que quienes violen sus sagradas leyes serán castigados.<sup>17</sup> Esta racionalización reemplaza las ideas mágicas del mal por una ética religiosa; el infortunio no sobreviene porque el dios de un hombre carezca de poder para impedirlo, sino como efecto de su cólera, que el hombre ha excitado violando sus mandamientos.

Algunas veces estas tendencias, inherentes a la institución del sacerdocio, habían recibido el poderoso refuerzo de la profecía. Un profeta es cualquier hombre que, «en virtud de un carisma puramente personal, y en virtud de su misión, predica una doctrina religiosa o transmite una orden divina».<sup>18</sup> A diferencia del

16 *WuG*, vol. I, pág. 230.

17 Este concepto contrasta con el antropomorfismo que hace que dioses y demonios parezcan meramente sobrehumanos en sus pasiones sin freno, pero no omniscientes, ni omnipotentes, ni siquiera particularmente morales.

18 *Ibid.*, pág. 250.

sacerdote, que sirve a una tradición sagrada, el profeta invoca la autoridad del mandato personal que recibió, lo cual explica que tan pocos profetas procedan de las filas del sacerdocio. Lo que hace legítima la función del sacerdote no es su propio carisma, sino la organización regular de un culto; la eficacia del profeta depende en cambio de sus dotes personales y su sentido de misión.<sup>19</sup> Weber deslindó la profecía ética propia del Cercano Oriente, de la profecía ejemplar, que se cultivaba sobre todo en la India. Sin embargo, los dos tipos parecen dar un significado coherente al mundo y orientar la conducta del hombre en el sentido de su salvación. Toda profecía intenta sistematizar la conducta en una forma de vida regulada normativamente. Si triunfan en el intento, los profetas conquistan discípulos estables y adeptos que acaso los apoyarán una que otra vez. No se formará, por el contrario, una comunidad religiosa permanente, a menos que la mediación ante la gracia divina pase del profeta a una institución permanente y que se organice una cofradía de sus prosélitos.<sup>20</sup> Por la atracción que ejerce sobre los legos, toda profecía representa una amenaza para las tradiciones sacerdotales y para los elementos mágicos que subsisten en el ritual religioso. La santidad de la revelación nueva se enfrenta con la santidad de la tradición. En esta lucha, el sacerdocio trata de proteger la doctrina establecida, o bien de sistematizar la enseñanza profética, si ha obtenido la victoria, para discriminar entre el credo ortodoxo y las creencias heterodoxas, e inculcar aquel en los legos.<sup>21</sup> Aun faltando la amenaza profética, los sacerdotes se afanan por sistematizar las creencias establecidas, a fin de defender su posición contra los ataques y combatir el escepticismo o la indiferencia. Esta sistematización se manifestará más adelante en una copiosa producción de escritos canónicos que registran las revelaciones y las tradiciones sagradas, y en tratados dogmáticos que incluyen las interpretaciones sacerdotales sobre el significado de los dogmas.

19 Los profetas están íntimamente vinculados a otros tipos de conductores religiosos. Al igual que los hechiceros, tienen carisma personal, y usan la magia como un medio de autenticación; se diferencian de ellos, no obstante, por su misión, que consiste en propagar doctrinas o mandamientos, sin recibir compensación alguna. Se parecen a los grandes legisladores en cuanto su doctrina, inspirada por la divinidad, es casi idéntica a las leyes que se sancionarán subsiguientemente, mediante invocaciones a los favores divinos; pero los profetas centran todo su interés en los asuntos religiosos, aunque rocen problemas sociales, mientras que en los grandes legisladores el orden de preferencia va a invertirse. Por último, tienen algunos rasgos en común con los maestros de la filosofía ética, como Pitágoras, que reúne discípulos y funda escuelas. Solo que aquellos maestros carecen del sermón patético que sirve de instrumento al profeta para difundir verdades religiosas. Cf. *ibid.*, págs. 250-57.

20 Weber examinó también algunos desarrollos institucionales equiparables, en el caso de otros tipos de conductores religiosos.

21 Cf. en *AJ*, pág. 336 y sig., un análisis minucioso de este proceso.

Poco a poco el saber secreto de hechiceros y sacerdotes, por tradición oral, se va convirtiendo en tradición escrita, que llegará a constituir, como tal, la base común de la educación para religiosos y seglares. Las comunidades religiosas nacientes darán al sacerdocio un impulso siempre renovado para la sistematización ulterior de su sabiduría sagrada, y esta llegará a ser un símbolo de participación en la comunidad, y a exigir una celosa vigilancia para mantener sin deterioro la doctrina.

He ahí de qué modo una orientación hacia el más allá, como la única actitud correcta y auténticamente religiosa, ha sido obra de líderes religiosos que constituyeron grupos estamentales dominantes en cada una de las grandes religiones del mundo.

Weber identificó cada gran sistema religioso con un grupo estamental de conductores. El confucionismo fue la ética de los funcionarios del gobierno en la China dinástica, hombres de formación literaria que excluían de su situación de privilegio a los que no estaban a la altura de las condiciones culturales requeridas; y el confucionismo impregnó la forma de vida china. El hinduismo primitivo fue producto también de intelectuales cultivados, que a diferencia de los burócratas chinos no ocupaban ningún cargo, pero funcionaban como una casta hereditaria de consejeros expertos en materia de ética personal y de prescripciones rituales. Educados en el Veda, los brahmines fueron un grupo estamental religioso de reconocida preeminencia, que impuso su sello al orden social. El budismo surgió posteriormente. Este movimiento de monjes mendicantes y contemplativos se aisló del mundo y representó un tipo de religiosidad sacramental tan extremado que los mundanos brahmines parecían descender, por comparación, al nivel de los legos menos religiosos. El islamismo originario fue una religión de guerreros disciplinados para la conquista del mundo, el estrato superior de la sociedad árabe. Pero en los siglos medios del Islam pasó a primer plano un nuevo movimiento religioso, el sufismo, que dio más importancia a las prácticas místicas y contemplativas, y que andando el tiempo adoptó la forma de fraternidades dirigidas por individuos de la clase inferior, especialistas en prácticas orgiásticas. El judaísmo, a partir del Cautiverio, fue la religión de un pueblo de parias —un grupo de ciudadanos de segunda categoría, que se especializaban en los menesteres despreciados por los demás, y estaban separados de ellos por barreras rituales y jurídicas que restringían el intercambio social—, que en la Edad Media empezó a moverse bajo la conducción de intelectuales, diestros en el ritual y en la literatura. El cristianismo se originó —también— como una doctrina de artesanos ambulantes. A través de su historia siguió siendo una religión de clase media urbana. La ciudad de Occidente llegó a ser su centro principal: empezó por alojar a las antiguas comunidades religiosas, recibió en la Edad Media a las órdenes mendi-

cantes, y en la Edad Moderna a las sectas y congregaciones del protestantismo.<sup>22</sup>

Cada una de las religiones que acaban de mencionarse fue evolucionando internamente hacia una «religión de libro», al mismo tiempo que los títulos carismáticos de los funcionarios religiosos iban haciéndose cada vez más impersonales y ficticios. Según Weber esto se debía al contacto de los profetas, los sacerdotes y el público lego, ya que el inspirado mensaje profético, así como la ética más casuística del sacerdote, tenían que entroncar en las convenciones y los imperativos de la vida cotidiana. En el intento de guiar a los legos de acuerdo con la voluntad de Dios, los sacerdotes adaptan sus doctrinas y consejos a los pensamientos y sentimientos tradicionales de los legos, sobre todo, si su poder y su ingreso sacerdotales dependen de una función pastoral. Ahora bien, el tradicionalismo religioso de las masas suele consistir en ciertas creencias y prácticas mágicas tendientes a complacer la esperanza de alcanzar los bienes de este mundo. Otro tanto puede aplicarse a la profecía. Inicialmente los profetas vapulean la creencia popular en la magia, así como el ritualismo tradicionalista de los sacerdotes, y les oponen su nueva o renovada visión del hombre y de Dios. Sin embargo, la autenticación del mensaje profético ante el público presupone siempre que los poderes mágicos del profeta se manifiesten superiores a los del resto de los hombres. Y aunque él se rehúse de ordinario a las solicitudes insistentes de nuevos milagros, excede a sus posibilidades detener el proceso consagratorio que conduce a su propia deificación, o en el que se reafirma el tradicionalismo religioso del pueblo. Ni profetas ni sacerdotes pueden rechazar de plano toda conciliación con las creencias religiosas de las masas.

### C. La religiosidad de las masas

Weber pensaba que el hombre ordinario es susceptible a la influencia de la religión, más por lo que vagamente espera obtener de ella en el mundo que por lo que puedan interesarle las grandes ideas religiosas.

Los hombres actúan obedeciendo a creencias religiosas o mágicas, que auguran «muchos años de vida próspera y feliz»... Estos actos son, por lo demás, relativamente racionales. Aunque no se funden necesariamente en la consideración de los medios y los fines, se basan en reglas empíricas. La gesticulación mágica del brujo atrae la lluvia del cielo, como la aguja del torno arranca una

22 Cf. *Essays*, págs. 268-69, y *WuG*, vol. I, especialmente pág. 293.

chispa a la madera. Y la chispa producida por la aguja es un producto tan mágico como la lluvia que ha producido el brujo con su mímica. De modo que los actos o ideas, religiosas o mágicamente motivados, no tienen por qué desbrozarse de la actividad práctica de cada día, ya que los fines de tales actos e ideas son en sí mismos predominantemente económicos.<sup>23</sup>

Por todo ello le pareció conveniente examinar las propensiones religiosas de diferentes grupos sociales, de cuyos intereses materiales pudiera pensarse que determinarían creencias religiosas divergentes.<sup>24</sup>

Empezó por establecer una separación entre los grupos que se ganaban la vida en el comercio, la artesanía y la industria, y los que se la ganaban en la agricultura. El comercio y la industria son actividades estables; la agricultura es estacional. El comercio y la industria requieren cálculo: la relación entre el trabajo y el producto terminado es, en gran medida, previsible. Dependen mucho menos que el trabajo agrícola de las fuerzas naturales y del carácter inescrutable del nacimiento y el crecimiento orgánicos. Las operaciones comerciales e industriales se efectúan en el interior de las casas y, por lo tanto, en condiciones de relativa independencia con respecto a los procesos de la naturaleza. Ahora bien: estos procesos se hacen problemáticos y misteriosos en cuanto no se dan por sentados. Surgen entonces cuestiones racionalistas concernientes al «sentido» de lo que existe más allá de donde estamos, y estas conducen a especulaciones religiosas.

Durante el siglo XIX se había difundido en Europa la costumbre de atribuir un alto grado de religiosidad a los campesinos, opinión que, según Weber puntualizó, no hacía más que reflejar la expansión reciente del Romanticismo agrario. Un planteo comparativo sugería, más bien, que los estratos sociales dependientes de la producción agrícola tienden ya a la magia, ya a la indiferencia religiosa. Los sistemas religiosos raramente fueron obra de campesinos. Sus mismos intereses económicos, ligados como están a los hechos naturales, no se prestan a una sistematización racional. Las excepciones aparecen principalmente cuando se cierne sobre los campesinos una amenaza de esclavitud o de servidumbre proletaria. Por otra parte, una aristocracia militar terrateniente, o cualquier otra clase gobernante cimentada en la propiedad territorial, suele sentir aversión hacia toda forma de sentimentalismo religioso.

El estilo de vida de un guerrero no tiene ninguna afinidad con la idea de una Divina Providencia de corazón tierno, ni con la

23 *WuG*, vol. I, pág. 227.

24 La argumentación que sigue se apoya en *WuG*, vol. I, págs. 267-78, y vol. II, págs. 793-96.

idea de un dios que no es de este mundo y que plantea exigencias éticas sistemáticas. Conceptos tales como el de «pecado», «salvación» o «humildad religiosa» no solo son totalmente ajenos al sentimiento de dignidad característico de todos los estratos políticamente dominantes... sino que se ven, además, como un ultraje directo a esa dignidad. Un héroe de la guerra o un hombre de alto rango juzgará vulgar e indigno inclinarse profundamente ante un profeta o un sacerdote, y aceptar una religiosidad que usa conceptos como los antedichos.<sup>26</sup>

Ni señores ni campesinos tienen anhelo alguno de «salvación», ni una idea clara sobre el destino del que deberían desear salvarse. Sus dioses son seres poderosos, con pasiones muy parecidas a las humanas: astutos o valientes, benévolos o encendidos de furor y, por añadidura, totalmente amoraes, según los criterios corrientes. Son susceptibles al soborno ejercido mediante sacrificios, y a la coerción operada mediante manipulaciones mágicas. La existencia del sacerdocio y el cumplimiento de prescripciones rituales se ven en el campo con una perspectiva utilitaria: sirven como medios para ejercer un dominio mágico sobre las fuerzas naturales, especialmente como una defensa contra los demonios, cuya malignidad puede acarrear el mal tiempo, la peste y los diversos daños causados por insectos o animales salvajes. En estas condiciones no puede haber ninguna inclinación al desarrollo de una teodicea, ni a las especulaciones de carácter ético sobre el orden del cosmos. El interés de Weber en el desarrollo del capitalismo occidental hizo que se ocupara especialmente de las propensiones religiosas de los estratos «burgueses». Como antes se ha mencionado, la adhesión de las clases medias al movimiento puritano es insólita, por cuanto el puritanismo lleva implícitas ciertas cualidades heroicas y ascéticas de las que siempre carecieron las clases medias de otros tiempos y lugares. Weber elaboró el punto, demostrando que el rasgo general es compatible con muchas propensiones diferentes. Los grandes comerciantes y financistas de todas partes suelen presentar una actitud escéptica o indiferente hacia las cuestiones religiosas. En cambio una orientación religiosa intensa ha existido, no solo en los puritanos, sino también en los jainas de la India, en los parsis de la India y de Persia, en los judíos y acaso en los grupos mercantiles del Islam. Esta religiosidad de los estratos burgueses parece originarse en la vida urbana. En la ciudad, la experiencia religiosa del individuo tiende a perder el carácter de un sueño o un rapto de éxtasis y a adoptar las formas más pálidas del misticismo contemplativo, o bien de una piedad cotidiana en tono menor. Al artesano, el trabajo estable con sus clientes puede sugerirle la formación de conceptos como «deber»

25 *Ibid.*, vol. 1, pág. 270.

y «recompensa», a modo de orientaciones básicas frente a la vida. A partir de ellas, cabe concebir a los dioses como poderes éticos que desean y recompensan el «bien», al par que castigan el «mal». Los dioses mismos se pliegan a las exigencias éticas; los hombres, por su parte, cultivan el sentimiento de culpabilidad y el anhelo de «salvación». No hay duda alguna, en fin, de que ciertos acontecimientos religiosos han ocurrido en conexión con determinados acontecimientos comerciales en las ciudades.

Pero la racionalización religiosa que van operando los acontecimientos urbanos solo puede empezar cuando aparece la educación sacerdotal. El judaísmo antiguo probablemente sufrió la influencia de los grandes centros culturales, pero en comparación con Egipto y Mesopotamia hubo escaso desarrollo comercial en Palestina, y las ciudades no representaron un papel prominente en la configuración del racionalismo ético. El desarrollo ulterior del judaísmo, por otra parte, era obra del sacerdocio de Jerusalén. Tampoco en la antigua Grecia consumaron las ciudades una racionalización religiosa, como se ve por la influencia de Homero, lo que puede atribuirse a la falta de un sacerdocio establecido. Estos ejemplos sugieren que el comercio urbano en sí mismo no tiene un determinado efecto sobre la religión, en ausencia de un sacerdocio organizado. Sin embargo, apenas aparezca este sacerdocio podrá encontrar apoyo cordial para sus propias tendencias hacia la autonomía y el racionalismo religioso en los estratos burgueses urbanos.

En esta forma, según Weber, ciertas propensiones generales arrancan, en realidad, de las circunstancias materiales y la situación estamental de grupos diferentes, y engendran, a su vez, distintos estilos de vida que tienen una expresión intrínsecamente afín en ciertas ideas religiosas y en otras no.<sup>26</sup> Esta compatibilidad muy general entre grupos estamentales y sistemas de creencias puede ser anulada por condiciones históricas que militen contra la orientación «típica» de tales grupos. En todo caso, las ideas son algo más que ajustes intencionales o involuntarios a las exigencias de la situación social. Por estas razones Weber destacó la importancia de los líderes intelectuales en el desarrollo de las ideas religiosas, aunque la contribución de estos resultó afectada por sus orígenes sociales y por su variable relación con el sacerdocio y los poderes políticos.<sup>27</sup> Para él los nexos entre las ideas y las condiciones históricas dadas resultan de las elecciones que se hacen,

26 Cf. por ejemplo, el examen de las propensiones religiosas de los artesanos (*ibid.*, vol. 1, pág. 275 y sig.) que desempeñaban un papel importante en la evolución del cristianismo. Debe señalarse que Weber invirtió este enfoque, analizando la atracción variable de las concepciones religiosas para los grupos estamentales mayores, en diferentes condiciones históricas. Cf. *Essays*, caps. 11 y 13. Este análisis se omite aquí.

27 Cf. *WuG*, vol. 1, pág. 286 y sig.



si bien hay límites para estas elecciones, y están dados por el juicio de los grupos estamentales acerca de lo que mejor se aviene con su experiencia vital.

En la argumentación que antecede se ha sugerido que los estudios sobre el confucianismo, el hinduismo y el judaísmo pueden considerarse en una subdivisión de tres aspectos, tarea emprendida en los tres capítulos que siguen. La primera sección de cada uno esboza a grandes rasgos la estructura social de la China, la India y Palestina. Como los grandes reformadores religiosos vivieron todos durante los mil años anteriores al comienzo de la era cristiana, los estudios de Weber se circunscriben a esta época de creatividad religiosa. La segunda sección de cada capítulo trata de los principales dogmas de la ortodoxia prevaiente, así como de los principios de ética económica implícitos. Y puesto que la ortodoxia siempre ha sido atacada por doctrinas y movimientos sectarios que en Occidente resultaron ser de esencial importancia para el «espíritu del capitalismo», se refiere en cada caso a esas tendencias heterodoxas. Por último la tercera sección procura fijar el ordenamiento típico de la vida humana que el sistema de creencias religiosas dado alienta más, ver qué inconvenientes y qué ventajas presenta en comparación con los de otros sistemas religiosos, y especialmente cómo se relaciona con la racionalidad del comportamiento económico que caracterizó la civilización occidental.

## 5. La sociedad y la religión en la China

El ensayo sobre el confucionismo y el taoísmo<sup>1</sup> fue el segundo aporte de Weber a la sociología de la religión; a diferencia de lo que había hecho en *La ética protestante*, lo inició con un análisis de la sociedad china. Convendrá explicar dos aspectos de ese análisis, a manera de introducción. En su planteo general, se circunscribió al período inicial de la historia china: era la época en que habían vivido los grandes maestros e innovadores religiosos, semilegendarios; resultaba, pues, un marco inmejorable para intentar la comprensión de sus obras.<sup>2</sup> El interés que consagró a este período no fue, sin embargo, excluyente. A lo largo de la argumentación menciona con toda libertad datos que llegan hasta comienzos del siglo xx, desentendiéndose de la cronología. Sobre esta peculiaridad, criticada a menudo, basta para nuestros fines observar que no carece de lógica. Hay ciertos aspectos de la estructura social china que se han mantenido relativamente invariables —o que por lo menos no cambiaron hasta la caída de la dinastía Manchú, en 1911—. Cabía, por lo tanto, elucidar las diversas posibilidades inherentes a esa estructura, con referencia a acontecimientos de diferentes períodos. Por lo demás, Weber aclaró que no era un especialista en la materia, y que no tenía la intención de escribir una historia social y económica de la China.<sup>3</sup> Deseaba solo dirigir la atención hacia aquellas condiciones de la sociedad china, tan peculiares, que no presentaban ningún parecido con las condiciones análogas que se daban en Europa occidental. Al establecer comparaciones y cotejos prescindió de la cronología, con el propósito de formular conceptos que pudieran aplicarse, en lo sucesivo, al análisis de los hechos históricos.<sup>4</sup>

1 *The Religion of China* (The Free Press, Glencoe, 1951) es una traducción de GAZRS, vol. 1, págs. 276-526. El traductor H. H. Gerth cambió el título para evitar los «ismos» del original.

2 Confucio vivió aproximadamente entre 551 y 479 a. C.; Lao Tsé, cuyos adeptos se llamaron taoístas, fue probablemente posterior, quizá del siglo iv a. C.; Mencio, principal expositor de la doctrina confuciana, vivió de 372 a 289 a. C. En los tiempos en que Weber escribía, se ubicaba a Lao Tsé en el siglo iv, pues se le consideraba casi coetáneo de Confucio. Esta opinión ha sido después rectificad.

3 *Ibid.*, págs. 80-252.

4 A esto aludía Weber al anunciar que consideraría la sociedad y la religión de la China y de la India para encontrar algunos puntos de comparación con el desarrollo occidental.

## A. Contrastes e historia primitiva

Como los rasgos típicos más consistentes de esa sociedad, Weber describió el carácter de sus ciudades, su patrimonialismo y funcionarismo políticos y su organización religiosa.

*Ciudades.* El contraste entre las ciudades de la China y las de Europa occidental no era absoluto. A menudo unas y otras fueron en su origen fortalezas o residencias de príncipes. Después se convirtieron en centros de comercio y producción artesanal; sus barrios aislados solían estar bajo el dominio de organizaciones gremiales; el dinero que en ellas se gastaba procedía ordinariamente de las rentas, así como del comercio. Pero en la China, las ciudades no adquirían nunca autonomía política, en ninguna de las formas comunes en Occidente. No tenían carta que estipulara los privilegios políticos de la comunidad, a la que ni siquiera podían ofrecer las escasas garantías de gobierno propio que brindaban las aldeas. Lejos de constituir distritos jurídicamente independientes, las ciudades comprendían varios «distritos aldeanos» —o bloques—, de modo que no podían funcionar como unidades corporativas. Tampoco surgieron allí ciertas fuerzas, como las «fraternidades por conjuración», o las corporaciones políticas autónomas de las ciudades europeas, que tal vez habrían posibilitado su independencia militar y jurídica.

Esta debilidad política de las ciudades se debió en parte a que en la China «no se rompieron nunca las ataduras del clan». Todo nuevo residente de una ciudad conservaba los lazos que lo ligaban al lugar de origen de su familia, manteniendo relaciones ritual y personalmente importantes en la tierra ancestral.<sup>5</sup> La preservación de los vínculos de consanguinidad era inherente al culto de los antepasados, que hacía de esos vínculos el fundamento invariable de la comunicación entre el hombre y los espíritus. Aquí aparecía una discrepancia profunda con el cristianismo, que por el contrario cargaba el acento sobre el carácter personal de la relación entre el hombre y Dios. Eran lazos de sangre los que mantenían unido a cada residente de una ciudad con la aldea donde se practicaba el culto de sus antepasados; lazos que por fuerza debían interponerse entre los ciudadanos, estorbando su solidaridad. Los gremios chinos de artesanos y comerciantes ejercían un poder efectivo sobre sus miembros; pero entre las diversas corporaciones gremiales no existía cohesión alguna. Al igual que los clanes en que se fundaban, eran asociaciones de ayuda mutua, que competían entre sí por los favores del emperador y sus funcionarios. De ahí que los habitantes de una ciudad china no constituyeran nunca un estamento definido, sujeto a una jurisdicción urbana autónoma, con privilegios y obligaciones claros y explícitos.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*, pág. 14.

<sup>6</sup> Estas y otras peculiaridades que distinguen la ciudad china de la ciudad

*Patrimonialismo.*<sup>7</sup> Otra razón igualmente importante que explica la falta de autonomía urbana en la China fue la pronta, si bien relativa, centralización del gobierno imperial. Weber mencionó varias causas que la favorecieron. En los valles del gran río, el peligro periódico de las inundaciones, al par que las necesidades de la agricultura, impulsaron la temprana construcción de diques, represas y canales. La defensa del país contra los invasores nómades exigió, al mismo tiempo, la fortificación de las fronteras. La prosperidad económica de las ciudades, así como la recaudación central de los impuestos y la organización central de la defensa, dependían de una eficiente regulación fluvial.<sup>8</sup> Todo esto requirió un personal administrativo en gran escala, aproximadamente desde el siglo III a. C. en adelante. Con una imponente burocracia a su disposición, los primeros emperadores chinos pudieron establecer una buena organización militar, controlada centralmente. Los depósitos imperiales equiparon y abastecieron a la oficialidad y a las tropas. Los reclutas fueron destacados a zonas muy distantes de la localidad de procedencia, para que las autoridades vigentes no corrieran ningún riesgo.

Hay que contrapesar estas evidencias de un poder centralizado con evidencias equivalentes de un poder local, para lograr una visión equilibrada del asunto. Las encontramos, sin salir del terreno militar, recordando que el reclutamiento estaba en manos de funcionarios locales. Las ciudades no podían constituir milicias propias, pero las familias prominentes de una localidad podían hacerlo, sobre todo en tiempos de emergencia. Por cierto que el gobierno imperial se encargaba en cada caso de reprimir los arrestos locales de emancipación, mediante el dominio que ejercía sobre los funcionarios y recurriendo eventualmente a la desmovili-

occidental se analizan en *WuG*, pág. 80 y sig. de la versión inglesa: *The City*. Se encontrará una reseña y evaluación de las investigaciones más recientes en Wolfram Eberhard: *Data on the Structure of the Chinese City in the Preindustrial Period (Economic Development and Cultural Change*, vol. IV, págs. 253-68, 1956).

<sup>7</sup> Este concepto se discute ampliamente en el capítulo XI, pero como el vocablo reaparece a menudo en los anteriores, conviene adelantar una breve explicación. Weber lo aplicaba a cualquier tipo de gobierno organizado como una ampliación más o menos directa de la casa real. Los funcionarios empiezan por ser servidores en ella, de ahí que continúan subordinados personalmente al gobernante mientras el patrimonialismo se mantiene sin deterioro. Contraopón a esta situación la del feudalismo. En ella, el gobierno se organiza sobre la base de una relación de fidelidad al señor por parte de sus vasallos, guerreros independientes y autoequipados, que ejercen la autoridad del gobierno, con más o menos autonomía, en tierras cuya posesión le aseguran sus derechos hereditarios.

<sup>8</sup> La importancia que Weber asignó a la regulación fluvial y a la construcción de sistemas de riego ha servido como punto de partida a Karl A. Wittfogel para elaborar una teoría sobre la sociedad asiática: *Oriental Despotism* (Yale University Press, New Haven, 1957). Hay que advertir que Weber fue mucho más cauto al exponer sus conclusiones.

zación de las tropas de emergencia. No siempre le resultaba empresa fácil, y a menudo atravesaba muchas vicisitudes, pero a la larga se imponía. Weber se explicaba este éxito, y la consiguiente incapacidad de los residentes urbanos y de los señores feudales para montar y mantener un pequeño ejército, por la falta de estamentos locales autónomos, organizados eficientemente, y por la paz que prevaleció en los tiempos del Antiguo Imperio. Este último factor permitió gobernar su inmenso territorio con un ejército estable de discreta magnitud, y afianzó la autoridad central, evitando que dependiera de sus fuerzas militares.<sup>9</sup>

De cualquier modo, el grado de centralización patrimonial era muy limitado, y la ausencia de autonomía política a nivel local, en el sentido de Occidente, no era indicio de debilidad. El análisis de Weber se propuso demostrar, precisamente, por qué los grupos locales, que eran en la China tan poderosos, no habían conseguido unirse y enfrentarse con el gobierno central, salvo en rebeliones esporádicas, que no habían cambiado fundamentalmente la estructura de las relaciones de poder. La respuesta era, a su juicio, que el poder local estaba en manos de grandes clanes, constituidos por las familias residentes en las tierras ancestrales; por las familias de los comerciantes y funcionarios radicados en las ciudades y en las capitales de provincia; por las familias de los funcionarios instalados en la corte imperial.

Según Weber, la fuerza de estos grupos consanguíneos tenía su origen en el poder independiente de los jefes tribales o príncipes, a quienes se creía dotados de cualidades sobrenaturales o sobrehumanas (carisma) que los capacitaban para el ejercicio de la autoridad. Estas cualidades y el derecho consiguiente a la dominación se consideraban hereditarios por la línea masculina.<sup>10</sup> Eventualmente podía ocurrir que los descendientes varones de los primeros jefes o caudillos se sometieran junto con el territorio que rodeaba la residencia de un príncipe victorioso. Cuando se efectuaban estas afiliaciones,

el grupo consanguíneo del emperador tenía la preeminencia, pero a las familias de los señores que se habían sometido a tiempo se las dejaba en plena o parcial posesión de su poder. El temor de

9 Cf. *Religion of China*, pág. 75 y sig. También *The City*, págs. 119-20, y *WuG*, vol. II, pág. 710.

10 Weber reserva específicamente la expresión «carisma hereditario» para los más importantes descendientes varones de los caudillos carismáticos que habían tenido un extraordinario ascendiente personal sobre sus secuaces, en virtud de dones y poderes reales y reconocidos. Dones y poderes semejantes se atribuían a las familias de dichos caudillos, y sus sucesores los reivindicaban para sí como su legítimo patrimonio. Por eso Weber suele decir que una familia tiene «carisma hereditario» (o familiar). Se encontrará un examen más detenido en las págs. 146 y 308 y sig. Con referencia al término *sib*, cf. pág. 85, nota 45.

irritar a los poderosos espíritus ancestrales de los linajes carismáticos hacía que el vencedor se resistiese a despojar de todas sus tierras a los descendientes. El contrato feudal no crea el estamento, que tampoco se establece cuando el vasallo recibe el feudo en virtud de sus méritos y de su investidura. Más bien sucede lo contrario, al menos en principio. Un hombre está calificado para un cargo de cierta jerarquía por el hecho de pertenecer a una familia noble, de rango tradicional.<sup>11</sup>

El prestigio carismático de los jefes de clan y la arraigada creencia en los espíritus ancestrales da cierto fundamento espiritual a las reivindicaciones de las familias nobles, cuyo poder local era ya grande, debido a la vasta extensión territorial de la China y a las condiciones primitivas del transporte. Los emperadores chinos tuvieron así que enfrentarse con una nobleza hereditaria, que tenía un gran poder local, pero que no constituía, como en Occidente, un estamento social relativamente unido.

La temprana unificación del estado y el subsiguiente establecimiento de una organización centralizada de funcionarios determinó que la lucha por el poder político se entablara en torno a la distribución de los cargos, y no ya en torno a la distribución de las tierras. Los miembros de las más encumbradas familias terratenientes empezaron a competir por los nombramientos en la administración, y por los ingresos que redituaban los sueldos oficiales y la recaudación fiscal. El gobierno del Imperio Chino dependía de los servicios militares de estos prebendados y no de los servicios militares de los caballeros, que corrían con sus gastos de guerra. Individualmente, los funcionarios chinos no tenían estabilidad alguna en sus empleos, a diferencia de sus colegas occidentales, que podían tomar la posición oficial como propiedad privada y aun transmitirla a sus herederos. Una vez que se hubo establecido esta estructura, el interés *colectivo* de los funcionarios tendió a perpetuarla: les convenía que se mantuvieran indefinidamente las oportunidades de lucro y de prestigio. Cualquier cambio tendiente a una organización administrativa más racional las habría eliminado.<sup>12</sup>

*Organización religiosa.* El tercer aspecto destacado por Weber para caracterizar la civilización china fue la ausencia de profecía y la escasa gravitación del sacerdocio en su vida religiosa. El emperador era el jefe supremo y a la vez el sumo sacerdote del reino. Aunque sometido ocasionalmente al control ritual de censores oficiales, le incumbía como asunto de estado el culto de los

11 *Religion of China*, pág. 34. Se ha modificado levemente la traducción de Gerth.

12 *Religion of China*, pág. 58 y sig. Lo que se infiere de este contraste con respecto a la estructura social china se trata más adelante. Un análisis del proceso occidental se encontrará en el cap. XI.

dioses mayores. Esta suprema función religiosa del emperador no sufrió nunca menoscabo; en la China no existió nada semejante a la profecía religiosa, que en el judaísmo antiguo se atrevió a oponer al credo oficial una ética independiente, fundada en una doctrina de salvación futura.<sup>13</sup> Los diversos cultos permanecieron así en manos de la autoridad secular, asentada sobre una burocracia de funcionarios laicos ilustrados que frenaban la influencia política de los sacerdotes, pero consideraban la religión como un instrumento útil para dominar a las masas. Desde este punto de vista, el poder imperial aseguraba el mantenimiento del orden social, en virtud de su investidura religiosa, que lo colocaba por encima de los numerosos cultos populares en honor de los héroes y los espíritus mágicos. La religión china comprendía, pues, los siguientes elementos: un culto del estado, en que el emperador oficiaba como sumo sacerdote; la creencia en los espíritus ancestrales y su veneración, que el estado auspiciaba; una cantidad de divinidades menores que eran objeto de la devoción popular y que las autoridades toleraban más o menos. Esta fusión del culto y del estado en una sola unidad, y la separación entre el culto del estado y las religiones populares, contrastaban violentamente con las condiciones de la vida religiosa en la Europa del medioevo: por una parte, la iglesia había doblegado allí, durante largos siglos, el poder de las autoridades temporales; por otra, gobernantes y gobernados profesaban allí la misma fe.<sup>14</sup> Estos contrastes entre la China y el mundo occidental fueron el punto de partida para el análisis de Weber.

*Historia primitiva.* Las relaciones entre ciudad y aldea, la existencia de poderosos grupos consanguíneos locales, el temprano desarrollo de un gobierno central débil, pero con tendencia a la expansión, y por último la identidad entre gobierno secular y culto de estado, crearon la pauta en el curso de la historia primitiva. Una civilización de corte netamente chino se perfila ya con el gradual desenvolvimiento del estado Chou, cuyo origen hay que situar en la moderna provincia de Shensi. En 1050 a. C., el conquistador Wu Wang fundó la dinastía Chou, que empezó a declinar hacia el 700 a. C. y fue definitivamente derrocada en 247 a. C. Unos pocos datos nos permitirán caracterizar algunos aspectos de este período feudal de la historia china.

La conquista emprendida por Wu Wang se basó en una alianza de varias tribus. Para conservar su poder, los conquistadores victoriosos edificaron ciudades fortificadas a través del territorio, e hicieron de cada una el centro de un dominio feudal. Estos feudos se adjudicaron a los miembros de la familia Chou, o bien a ciertos antiguos señores y jefes tribales. Al principio algunos señores independientes ofrecían tributos al emperador en testimonio de va-

13 Cf. el análisis de la profecía judía en el cap. VII.

14 *Religion of China*, págs. 142-44.

sallaje, y el emperador, por lo menos en teoría, estaba obligado a retribuírse los concediéndoles derechos de propiedad sobre la tierra. Las contribuciones militares obligatorias se prorrateaban de acuerdo con la extensión territorial del dominio. Siempre en teoría, el emperador podía designar al sucesor legítimo del feudo, a la muerte del usufructuario anterior; pero en la práctica renunciaba ordinariamente a este derecho. Como resultante, la dinastía Chou llegó a constituir una «federación» libre, integrada por unos mil territorios feudales, más bien que un estado unificado. Durante un tiempo (aproximadamente de 600 a 400 a. C.) los grandes señores de esas tierras se reunieron en asambleas solemnes que, según el protocolo estricto, debían ser presididas por el emperador, aunque los vasallos las aprovechaban a menudo para impugnar las prerrogativas imperiales.

De cualquier modo, el emperador representó un principio de unidad cultural que hubo de adquirir una importancia decisiva, a pesar de su impotencia política frecuente. Salvaguardaban su posición ciertos principios religiosos que eran parte intrínseca de la civilización china. Así como los campesinos adoraban a los espíritus ancestrales de sus familias y también a las divinidades locales asociadas a la agricultura, el fundador de la dinastía Chou adoró a los espíritus asociados al territorio del imperio y también al Dios del Cielo, concebido como el espíritu ancestral de la imperial estirpe. Solamente al emperador, en su dignidad de «Hijo del Cielo», le correspondía actuar como oficiante en la liturgia del sacrificio.

El monarca chino... era el antiguo hechicero de la religión mágica, traducido a la religión ética... El emperador chino ilustraba como gobernante la acepción primitiva y genuina de la autoridad carismática. Debía corroborar que era «Hijo del Cielo» y soberano por designio de Dios, lo que se comprobaba en la medida en que el pueblo disfrutaba de bienestar. Si fracasaba quería decir, simplemente, que no había carisma. Si los ríos rompían los diques, o si no se descargaba la lluvia pese a los sacrificios realizados, se ponía en evidencia... que el emperador carecía de las cualidades carismáticas exigidas por el Cielo. En casos semejantes, el emperador hacía pública penitencia por sus culpas... Si ello no daba resultado, tenía que disponerse a la abdicación, que en la antigüedad equivalía probablemente al autosacrificio. Como otros funcionarios, estaba expuesto a la reprimenda oficial de los censores.<sup>15</sup>

Así mantenía el monarca el antiguo orden social, mediante sus actos rituales, a la vez que resguardaba con ellos la providencial

15 *Ibid.*, págs. 31-32. Una breve explicación comparativa de este concepto, con referencias a la investigación subsiguiente a la época de Weber, puede



armonía del cielo y de la tierra. Combatir contra un príncipe o contra un emperador que descuidaba la debida observancia del ritual se consideraba empresa meritoria, aunque, por razones análogas, también se consideraba legítima una dinastía fundada en la conquista, si los conquistadores se sometían a la debida observancia del ritual.<sup>16</sup>

Con solo hacer esto, los emperadores Chou habían contribuido a crear una unidad cultural, en medio de las incesantes luchas por el poder que sostenían los señores feudales. Dentro de su feudo, cada uno de estos señores procuraba proteger la armonía entre el cielo y la tierra mediante la estricta observancia del ritual, y era tan responsable de su dominio como el emperador lo era de todo el país. Actuaba en su territorio como jefe de una aristocracia militar, sujeta a un código de caballería semejante al de los caballeros medievales de Occidente; pero al margen de su actividad guerrera de caudillo, cada príncipe desempeñaba, como el mismo emperador, funciones sacerdotales y administrativas. Para estos menesteres se requerían personas diestras en las artes de las letras y de la diplomacia; así los señores tuvieron que contratar letrados profesionales, gente que no alcanzó mayor prestigio durante el período feudal. Dominaban el código caballeresco y al exponerlo forzosamente debieron exaltar las virtudes militares; pero también prestaron servicios en calidad de astrónomos y astrólogos de la corte, y de ahí pasaron a ejercer su pericia en la exposición del ritual y en la supervisión de su estricta observancia.<sup>17</sup> En tiempos de la dinastía Chou, los señores territoriales se disputaban todos los medios accesibles de este saber ritual —obras, autores, comentaristas— porque se lo estimaba indispensable para mantener el orden social y asegurar la armonía entre el cielo y la tierra.

La unidad política lograda bajo los emperadores Chou solo subsistió en los primeros siglos de la dinastía. La enorme extensión del imperio, la independencia de los señores feudales, las precarias defensas de su capital contra los ataques de las tribus nómades, debilitaron la posición del emperador. Por lo demás, la dispersión de la nobleza dirigente por todo el territorio favoreció una amalgama cultural paulatina, a nivel local, de los jefes conquistadores y de la población nativa. Aproximadamente desde el siglo VII en adelante, el poder central del emperador había perdi-

consultarse en el ensayo de Wolfram Eberhard: *The Political Function of Astronomy and Astronomers in Han China*, incluido en la compilación de John K. Fairbank: *Chinese Thought and Institutions* (University of Chicago Press, Chicago, 1957), págs. 33 34 y *passim*.

<sup>16</sup> *Religion of China*, pág. 40.

<sup>17</sup> Los sacerdotes de la dinastía Chang (1450-1050 a. C.) quedaron sin empleo cuando esta fue derrocada por la Chou, cuyo emperador era sumo sacerdote. Pero como los soberanos Chou necesitaban, de todos modos, buenos funcionarios administrativos, y técnicos idóneos en ritual, los reclutaron entre los sacerdotes Chang desocupados.

do toda realidad política efectiva, aunque su investidura religiosa como sumo sacerdote del reino conservaba su importancia. Aún trataría de salvar su posición, intentando efímeras coaliciones con varios señores feudales, de acuerdo con las cambiantes constelaciones de poder que se formaban entre ellos, y durante un tiempo estos señores establecieron una dictadura, asentada sobre su poderío militar conjunto. Ninguno pudo, sin embargo, sostener mucho tiempo la supremacía, y el régimen feudal de la dinastía Chou se fue desintegrando poco a poco. Esta desintegración, ocurrida a través de los siglos VII y VI a. C., acabó finalmente en el período de los Estados Guerreros (o Contendientes), período que se extendió desde el año 481 al 256 a. C. Esta etapa de disolución de un sistema feudal constituyó un momento capital de la primitiva historia china, y en ella vivieron Confucio y Lao Tsé (al igual que muchos otros filósofos).

Del mismo modo que el feudalismo inglés concluyó con la Guerra de las Rosas y el surgimiento de la monarquía Tudor (1465-1485), el feudalismo chino llegó a su término durante el mencionado período de los Estados Guerreros. A partir del siglo VII a. C., los «mil» estados que componían la dinastía Chou se redujeron a 14, eliminados a su vez uno tras otro desde el siglo V a. C. en adelante, hasta que a mediados del siglo III se produjo la unificación del imperio. En el transcurso de estas contiendas las tierras de muchos príncipes feudales y nobles fueron expropiadas y gran cantidad de campesinos resultaron muertos o debieron emigrar. En los territorios que quedaron libres, los señores feudales victoriosos establecieron campesinos que habían emigrado de otras tierras o que habían sido reclutados para la guerra. Puesto que la tierra de muchas familias nobles había sido expropiada, esta comenzó a ser comprada y vendida.

Por esa época comenzó a difundirse el uso de los metales, tanto en su carácter de moneda circulante, como para la producción de herramientas. El comercio se incrementó con rapidez y los mercaderes, en pleno ascenso, invirtieron su dinero en tierras. En su condición de comerciantes y de terratenientes, también tomaron a su cargo la recolección de impuestos para los gobernantes feudales remanentes, cuyos estados habían aumentado enormemente de extensión al par que las repetidas contiendas eliminaban a los lores menores, encargados antes de recoger los tributos de los campesinos.

El hecho de que los Estados Contendientes se redujeran en número y aumentaran de extensión tuvo otras repercusiones. Al consolidar e incrementar su poder político y militar, cada uno de los gobernantes rivales enfrentó mayores responsabilidades administrativas. A medida que ganaban importancia los centros urbanos de gobierno, debieron construirse caminos para abastecer de alimento a las ciudades y mantener el ejército, y paralelamente

canales, que tenían el doble objeto de facilitar las comunicaciones y de aumentar la productividad agrícola. En las zonas septentrionales, también se volvió necesario erigir murallas para proteger a los campesinos contra las súbitas incursiones de las tribus nómades. Estos cambios administrativos allanaron el camino para la primera unificación del «Reino Medio», que tuvo lugar en el año 221 a. C., bajo el emperador Shih Huang Ti, fundador de la dinastía Ch'in (256-207 a. C.).

El éxito alcanzado en las conquistas transformó a los restantes estados feudales en un único imperio dividido en provincias. El gobierno militar y civil de las provincias fue separado y colocado en manos de dos funcionarios distintos, supervisados al principio por otros funcionarios pertenecientes a la casa imperial, y más tarde por inspectores viajeros. Debido a las rivalidades existentes entre ellos, ninguno de estos funcionarios pudo desarrollar un poder independiente, como sucedió con los príncipes feudales. Sin embargo la unificación administrativa del imperio bajo Shih Huang Ti resultó obstaculizada por las diferencias de lenguaje y también por la variedad de pesas y medidas empleadas en diversos sitios, legado del feudalismo. El gobierno ordenó entonces unificar la lengua del país y establecer reglamentaciones con respecto a las medidas y al estilo de escritura. Estas disposiciones fueron promovidas por los denominados «legalistas», quienes, advertidos de la declinación del feudalismo, abogaban por un fuerte gobierno central bajo la égida del emperador y sus consejeros, y en consecuencia se oponían a la idealización del régimen feudal que propugnaban los literatos confucianos. En el año 213 a. C. se destruyeron los escritos confucianos, y, según reza la tradición, el emperador ordenó que se quemaran vivos a 460 letrados. Esta fuerte represión de las tendencias feudales implicó también, bajo el régimen de Shih Huang Ti, un aumento tremendo de los impuestos, los trabajos forzados y el servicio militar. Si la administración centralizada hizo posible estos aumentos, la protección del país contra las invasiones procedentes del norte los hicieron necesarios.<sup>18</sup> Luego de la muerte de Shih Huang Ti, la dinastía Ch'in fue derrocada, en violenta reacción contra el gobierno autocrático, reacción que contó con el apoyo de todos los sectores de la población. A pesar de su corta permanencia, la dinastía Ch'in abolió el sistema feudal —aunque este tuvo ocasionales apariciones en períodos posteriores—, estableciendo un sistema administrativo consolidado más tarde bajo la dinastía Han (206 a. C. al 220 d. C.).

En esta breve revista de la antigua historia China, hemos puesto

<sup>18</sup> En el norte se mantuvo un gran ejército permanente, y las primeras empalizadas de frontera fueron vueltas a construir en escala más amplia, hasta que en el año 214 a. C. quedó completado un gran sistema de fortificaciones, la famosa Gran Muralla China.

de relieve cómo el país pasó de una desarticulada federación de estados feudales a un imperio unificado con gobierno patrimonial. Volvamos ahora al análisis weberiano del gobierno en relación con la estructura social.

## B. El gobierno dinástico y la estructura social

El análisis de Weber se centró en el equilibrio existente entre los poderes balanceados de la burocracia central y del gobierno local autónomo. En un país tan vasto como China, la centralización administrativa debía ser necesariamente limitada. De ahí que la relación entre la administración local de pueblos y aldeas, y los gobernadores provinciales designados por el emperador, revistiera especial interés. Puesto que la recolección de tributos dependía de esa relación, los problemas recurrentes de la política tributaria proporcionaban una clave para entender los rasgos más perdurables de la estructura social china.

La debilidad del gobierno central se reflejaba en el hecho de que el emperador solo tenía las manos libres para actuar en la designación de los gobernadores de provincia; con respecto a los funcionarios de menor rango, debía elegir en la mayoría de los casos entre los candidatos nominados por dichos gobernadores. Por otra parte, el número de funcionarios oficiales designados en cada zona era bastante pequeño. En relación con estos agentes del gobierno central, los emperadores aplicaban los métodos característicos de un régimen patrimonial.

Luego de una permanencia en el cargo, que duraba teóricamente tres años, el funcionario debía ser trasladado a otra provincia. Ningún funcionario podía ocupar cargos en su provincia natal, como tampoco ofrecer empleo a sus parientes en la bailía en que actuaba. Existía un verdadero sistema de espionaje representado por los denominados «censores».<sup>19</sup>

Por sobre todas las cosas, la designación para el cargo se basaba en exámenes, y, por ende, en la educación de los postulantes, antes que en su linaje o rango.

Luego de haber sido designado, teniendo en cuenta el número y jerarquía de los exámenes aprobados y los «dones» distribuidos, el funcionario continuaba bajo el control de las autoridades educativas y de los censores del gobierno. (Estos últimos dictaminaban incluso en lo que atañe a la propiedad ritual del emperador.) Cada tres años se pasaba revista a los informes de los funciona-

19 *Religion of China*, pág. 48.

rios, se evaluaban sus méritos y defectos, el hecho de que hubieran sido colocados en disponibilidad, promovidos o degradados, y las razones que motivaron tales actos, todo lo cual se registraba y publicaba. Estas medidas contribuyeron a centralizar el control sobre los administradores de provincias y evitaron en forma efectiva que los funcionarios «adquirieran poder independiente a la manera de los vasallos feudales».<sup>20</sup> Este importante resultado —aunque en gran medida negativo— se alcanzó asegurándose que tanto el gobernador provincial como una buena parte de su cohorte administrativa fueran forasteros en la provincia bajo su control, práctica que tuvo tres consecuencias significativas:

1. El gobernador debía proponer parientes, amigos y clientes personales para su designación por parte del gobierno central.

2. A causa de su corta permanencia en el cargo, los funcionarios se veían compelidos a aprovechar al máximo las oportunidades pecuniarias que se les presentaban, ya que muchos de ellos se habían endeudado para asegurarse la obtención del puesto; además, su retribución era insuficiente y se los consideraba responsables directos de la cuota total de tributos.

3. Puesto que asumían el cargo en una provincia extraña para ellos, cuyo dialecto, leyes y tradiciones sagradas ignoraban, se veían obligados a recurrir a los servicios de intérpretes y de consejeros oficiosos, elegidos entre los nativos de la provincia con cualidades para tales funciones. Esta dependencia con respecto a los consejeros locales oficiosos significó, en la práctica, que los decretos de los gobernadores provinciales fueran dictados por subordinados no oficiales, que los consideraban meras propuestas éticas —bien que autoritarias— del poder imperial, en lugar de órdenes a cumplir.

La situación a que hacemos referencia tuvo también vastos efectos en lo atingente al pago de salarios y la recolección de tributos. En teoría, los funcionarios estaban obligados a cubrir los costos de gobierno mediante los salarios que percibían, aunque dichos salarios eran completamente insuficientes para tal fin. En la práctica, el gobierno establecía cuotas impositivas para cada región, de modo tal que el funcionario era responsable ante el gobierno de la entrega de una proporción fija del producto de los impuestos, mientras por otra parte hacía frente a los costos de gobierno y aumentaba sus propias entradas con lo proveniente de los honorarios e ingreso impositivo correspondiente a su zona.<sup>21</sup> En con-

20 *Ibid.*, pág. 49.

21 Y como las cuotas eran asignadas sobre la base de la tierra imponible y del número de contribuyentes, los funcionarios se mostraban muy interesados en presentar cifras menores a las reales, tanto para reducir la cantidad que debían remitir al gobierno como para incrementar su propia porción. Weber citaba pruebas de estimaciones menores en 40 % a la cifra real para diversos años del período que se extiende entre los siglos XIV y XVIII (*ibid.*, pág. 47). En una comunicación personal al autor, el profesor Wolfram

secuencia, resultaba imposible distinguir los ingresos y gastos personales de los funcionarios de la recaudación impositiva del área y los gastos necesarios para administrarla. Aun en los distritos más pequeños, los funcionarios oficiales dependían de un cuerpo compuesto de treinta a cien funcionarios menores, reclutados muchos de ellos entre los propios habitantes del distrito. Los oficiales superiores extraían sus ingresos de las entradas brutas de los oficiales inferiores; estos últimos estaban en contacto directo con la fuente de las contribuciones y debían transferir a aquellos una cantidad estipulada por la tradición. Cada acción oficial debía pagarse mediante «presentes» o «dones»; pero no existía ningún plan legal que rigiera tales dones, y, por ende, a fin de asegurarse la buena voluntad de los funcionarios superiores, debía recurrirse a «presentes» adicionales cuando la ocasión lo exigía.

Estas prácticas se aplicaban tanto a las relaciones entre los funcionarios de diversos rangos de la jerarquía, como a las que existían entre el último de los contribuyentes y el recolector de impuestos. El ingreso percibido en cada nivel de la jerarquía era, por lo tanto, una pequeña fracción del total recogido en los niveles inferiores, si bien la cantidad a percibir en cada nivel la fijaba la tradición. De esta manera se explica la simultánea debilidad y omnipresencia del gobierno. Constantemente, los funcionarios superiores exigían honorarios y «presentes» adicionales, mientras que los inferiores hacían todos los esfuerzos a su alcance para extraer tributos de cualquier fuente potencial, con el resultado de que la presión que sufría el contribuyente campesino era enorme. Ahora bien: esta presión conseguía aumentar de hecho el total de contribuciones, pero no siempre fortalecía al gobierno central, puesto que con suma frecuencia el aumento terminaba por diluirse en honorarios y «presentes» a lo largo del camino ascendente por la jerarquía de funcionarios.

Esta situación se reflejaba en el vínculo entre la administración gubernamental y la estructura de la sociedad rural. Las políticas gubernamentales ejercían influencia directa sobre la comunidad rural, dado que los campesinos eran la principal fuente de tributos y de reclutamiento militar. Desde los primeros tiempos, los funcionarios imperiales habían considerado a la familia extendida, más que a la aldea, como unidad de asignación de tributos y otras cargas públicas. El jefe de familia era juzgado responsable de su distribución y posterior recolección. En ciertos períodos el gobierno propugnó la asociación compulsiva de 5 a 10 familias

Eberhard nos señalaba que los funcionarios tenían interés también en sobrestimar las cifras de población, en especial cuando estaban por abandonar el cargo, puesto que un aumento en tal sentido se consideraba una prueba de buen gobierno. En su conjunto, estos dos principios nos proporcionan otro ejemplo del juego de «columpio» establecido entre el gobierno central y los funcionarios locales. Cf. también *ibid.*, pág. 270, nota 60.

obligadas en forma conjunta al pago de los tributos, ya fuera en dinero o en especie. Dentro de este marco general, los métodos de tributación y recolección y las tentativas de regulación de la tierra variaban considerablemente. Weber analizó alguno de estos cambios, pero bastará por ahora definir su común denominador. El gobierno central perseguía el propósito de aumentar sus propios ingresos reduciendo los de los funcionarios designados, e impidiendo que las familias y funcionarios ricos acumularan tierras y alcanzaran la independencia política. Por su parte, los funcionarios intentaban hacer lo propio imponiendo mayores tributos en su distrito y aumentando así la diferencia existente entre el total recogido y la cuota que debían elevar al gobierno. Por último, los grupos de parentesco se resistían a toda tentativa de aumento tributario apelando al uso estratégico de «presentes» y a las conexiones familiares. Como decía Weber, «la ley patrimonial proveniente de arriba se daba de bruces contra el sólido contrapeso del grupo de parentesco proveniente de abajo», en especial en las aldeas.<sup>22</sup> En este triángulo de enfrentamientos entre el gobierno central, los funcionarios por él designados y los grupos locales de intereses, la solidaridad de parentesco desempeñó un papel estratégico. La cohesión del grupo de parentesco, fundada en el culto de los antepasados, descansaba en la creencia en el poder de los espíritus ancestrales y, como consecuencia de ello, en la necesidad de satisfacerlos y ganar su favor mediante sacrificios. La solidaridad de la familia estaba asegurada, además, por gran número de funciones económicas y sociales consideradas como obligaciones familiares. Desde el punto de vista legal, solo existía obligación conjunta en relación con los casos criminales; en la práctica, sin embargo, dicha obligación se hacía extensiva a muchos otros casos, incluyendo la cesión de créditos, la ayuda a los necesitados (tales como las viudas y los ancianos) y el suministro de atención médica, educación y servicios mortuorios. Asimismo, el grupo de parentesco funcionaba como unidad en lo que respecta a la posesión o arrendamiento de propiedades, que a su vez podían arrendarse, pero sobre las cuales no tenían derecho de posesión los jefes de las familias individuales. Para cumplir con estas y muchas otras funciones se organizaron consejos familiares:

Dentro del grupo de parentesco, prevaleció una combinación de principios hereditarios-carismáticos y democráticos. Todos los hombres casados gozaban de iguales derechos; los solteros solo tenían voz en el consejo; las mujeres estaban completamente excluidas de él y tampoco gozaban del derecho a la herencia... El comité ejecutivo estaba compuesto por los individuos de mayor edad,

<sup>22</sup> *Religion of China*, pág. 86.

cada uno de los cuales representaba un linaje particular dentro del grupo de parentesco. . . La función de estos ancianos era recoger los tributos, dar utilización a las propiedades y distribuir los ingresos, y, sobre todo, asistir a los sacrificios ancestrales, a los lugares tradicionalmente destinados a las festividades y banquetes y a las escuelas. Cuando alguno de estos sujetos abandonaba su cargo, proponía candidatos, rigiéndose por el principio de antigüedad, para su elección; en caso de que desistiera de continuar en él, se presentaba al anciano que le seguía inmediatamente en antigüedad.<sup>23</sup>

Los consejos ejercían sobre los miembros una amplia autoridad, legalmente reconocida. Por su parte, los elementos que lo constituían no se mostraban dispuestos a cortar los lazos que los unían al grupo de parentesco extendido, dado que la unidad ceremonial con vistas a los festivales semestrales de antepasados era no solo importante para cada uno de ellos, sino también la fuente de un capital por el que se pagaban bajas tasas de interés. Los ancianos de la familia estaban encargados además de elegir a aquellos jóvenes que mostraran aptitudes para el estudio, con el fin de subvencionar su educación, los costos de los exámenes y la eventual compra de un cargo. Puesto que estos grupos de parentesco estaban localizados en las aldeas, las tentativas de las autoridades para afirmar su poder más allá de las ciudades se redujeron a la nada. Como dijo Weber, «una "ciudad" era el lugar en que el mandarín sentaba sus reales y carecía de gobierno propio; una "aldea" era una colonia autogobernada sin mandarín».<sup>24</sup> El autogobierno de las aldeas fue consecuencia de la necesidad de defender a la comunidad frente a la incapacidad del gobierno central para hacerlo. Debían organizarse la vigilancia, la policía, las acciones militares y tomar los recaudos para los préstamos monetarios, para la construcción y mantenimiento de rutas, canales y escuelas y para los servicios médicos y entierros. Estas funciones administrativas de los grupos de parentesco —o en algunos casos del templo de la aldea— eran financiadas y puestas en práctica por los padres, que se turnaban para ello de acuerdo con una división de las aldeas en distritos.<sup>25</sup> Teniendo ante la vista este análisis de

23 *Ibid.*, pág. 89. Omito aquí la referencia de Weber a la elección de los ancianos, que parece haber sido la excepción y no la regla.

24 *Ibid.*, pág. 91.

25 Aunque la aldea contaba con una organización para protegerse contra amenazas militares y saqueos, a la vez que contra el gobierno central, no contaba con una protección semejante frente a las protestas organizadas o los levantamientos de los aldeanos carentes de propiedades, o sea, los arrendatarios de los poderosos grupos de parentesco, explotados por estos últimos y que constituían —como señaló Weber en 1913— una buena audiencia para la propaganda bolchevique. Ocasionalmente, estos pobres aldeanos eran protegidos por medidas del gobierno central destinadas a sal-



la estructura social, se vuelve notorio de inmediato por qué motivo no surgió en China una economía capitalista. En primer lugar, los grupos de parentesco extendidos funcionaban como asociaciones protectoras, en el sentido de que defendían a cada uno de sus miembros contra las adversidades económicas que lo asediaban en su relación con los terratenientes, los prestamistas y los empleados que no pertenecían a la familia. De este modo, no se estimulaba el pago de las deudas (y tampoco, en alguna medida, la disciplina laboral). Por otra parte, la venta de tierras fue prohibida por el gobierno en muchos períodos, o bien las regulaciones familiares la dificultaban en extremo, aun cuando el desarrollo de una economía basada en el dinero facilitaba la transferencia de los bienes raíces. La oposición que ello encontraba tenía motivos similares a los que regían la oposición a las innovaciones técnicas: tanto la venta de tierras como las invenciones se juzgaban perturbadoras de los espíritus ancestrales y, por ende, conducentes a males de origen mágico.

La organización patrimonial del gobierno militaba también contra el desarrollo de una administración racional. Los ingresos de los funcionarios y del estado estaban inexplicablemente entrelazados; aquellos tenían gran interés en conservar las oportunidades peculiares derivadas de la posesión de los cargos, altamente remunerativos. El creciente uso del dinero en el pago de los tributos no hizo sino incrementar tales oportunidades, reforzando el tradicionalismo del gobierno y la sociedad chinos. Los funcionarios siguieron precisados de recurrir a sus familias, por dos motivos: por una parte, la educación y el dinero necesarios para la designación eran imposibles de obtener sin su apoyo; por la otra, la veneración de los antepasados y piedad filial daban a esta dependencia financiera un perdurable fundamento espiritual. Los mismos factores se combinaron para obstaculizar desarrollos de índole legal que hubieran resultado favorables a la implantación del capitalismo. Las prerrogativas y el poder de autoprotección de los grupos de parentesco de base aldeana eran incompatibles con el concepto de ley natural —por oposición a la tradición sagrada— y con el establecimiento de instituciones legales semejantes a las de Europa occidental. Aquí, la ley existente había sido sistematizada, entre otras causas, porque los budistas constituían un grupo de status separado, la vida comercial urbana exigía procedimientos legales fijos y las autoridades de los estados absolutistas tenían positivo interés en la existencia de tales procedimientos regularizados. En China, en cambio, no había ningún grupo de status semejante. Las ceremonias sagradas eran las únicas leyes inmodificables aceptadas por los funcionarios cultos y la codifica-

vaguardar la productividad de la villa como fuente de contribuciones, y frenar el poder de los notables.

ción formal de las leyes hubiera representado una amenaza al orden establecido. En la dinastía Ch'in (256-204 a. C.) un ministro había dicho que si los libros sagrados estuvieran al alcance del pueblo, este muy pronto despreciaría a sus superiores.<sup>26</sup> Los jueces chinos llevaban a cabo su actividad, por lo general, en términos de equidad y propiedad; tomaban sus decisiones atendiendo convenientemente a las personas y circunstancias del caso, en armonía con la tradición sacra y las nociones vigentes sobre las relaciones familiares —notable contraste con lo que sucedía en Occidente, donde a lo largo de toda la historia imperó una tensión típica entre el mundo social y las normas legales basadas en principios abstractos—. <sup>27</sup>

Pero Weber enumeró asimismo una serie de condiciones que favorecían en China el desarrollo de una economía capitalista. En la dinastía Manchú (1644-1911) el imperio gozó de paz (después del año 1700 aproximadamente) y el control más efectivo de los ríos redujo el número de inundaciones. Estas mejoras, junto con los nuevos métodos de cultivo, provocaron un tremendo aumento de la población, cuyo número —unos 60 millones de habitantes a fines del siglo xvi— se duplicó a comienzos del xviii. También se acumularon grandes fortunas privadas, aumentó la libertad para adquirir tierras y para establecerse fuera de la comunidad nativa, y la relativa libertad de elección de trabajo; a ello se agregó, en tiempos modernos, la ausencia de educación y servicio militar obligatorios. Ciertamente es que estos factores no siempre resultan favorables para la implantación de un sistema capitalista; más aún, Weber apuntó que en Europa occidental el capitalismo se había desarrollado a pesar de las frecuentes guerras, el lento crecimiento demográfico y las restricciones imperantes con respecto a la migración, la elección ocupacional, el comercio y el aprendizaje de un oficio. No obstante, en China los factores de suyo provechosos para un desarrollo capitalista no llegaron a superar los obstáculos creados por la estructura patrimonialista del estado y la tradición incólume de la familia extendida, obstáculos fuertemente reforzados por una mentalidad particular —el *ethos* chino—, a la que Weber designó como la ética de status de los letrados.

### C. Los letrados y la ortodoxia confuciana

Los funcionarios gubernamentales constituyeron el estrato dirigente de China durante más de dos mil años. La educación literaria era el patrón de su prestigio social y la cualidad básica para

26 Citado en *ibid.*, pág. 101.

27 *Ibid.*, págs. 100-04, 148-50. Estos puntos se analizan en mayor detalle en el capítulo xi, sección B.

ocupar el cargo. Pero aunque conocían bien a fondo el ritualismo, los hombres de letras chinos integraban el grupo de status de los legos cultos, no de los sacerdotes o ministros ordenados. Tampoco formaban un grupo social hereditario como los brahmines de la India, dado que su posición se basaba, en principio, en el conocimiento de la escritura y la literatura y no en su cuna. Todos los eruditos poseían el mismo alto prestigio con independencia de su origen social, si bien el acceso a esa educación indispensable dependía sobre todo de la riqueza familiar. Pero a este respecto no era decisivo que la familia tuviera una prosapia muy antigua. Comparados con los intelectuales de otras civilizaciones, los letrados chinos presentaban muchos aspectos singulares. Los libros rituales, el calendario y los Anales integraban un cuerpo de escrituras antiguas de carácter mágico —el mismo carácter que en la India se juzgaba intrínseco de un hombre por el solo hecho de haber nacido brahmín— y se suponía que los letrados eran poseedores de «carisma mágico» o sea que estaban dotados de capacidades extraordinarias en virtud de su familiaridad con los libros sagrados.<sup>28</sup> Sin embargo, no se trataba de magos o brujos profesionales, cuya tarea consistía en curar a los enfermos o intervenir de algún modo en el destino de las personas; en China tales magos eran bien conocidos, pero el destino de la comunidad no dependía para nada de ellos, sino que estaba depositado en las manos del padre de la casa, de los ancianos del grupo de parentesco, el príncipe y el emperador. Cada uno de ellos era «responsable» de la ordenada administración de las cuestiones de bien público (en el sentido secular) y también de influir en los espíritus; cualquier desorden o catástrofe implicaba que no había cumplido adecuadamente con sus funciones. El conocimiento de las escrituras, el calendario y las estrellas resultaba necesario para discernir la voluntad del Cielo. De ahí que solo los hombres de letras fueran juzgados competentes para asesorar a los príncipes y al emperador en la conducción, ritual y políticamente correcta, de los asuntos públicos y de sus vidas personales.

Esta estrecha vinculación entre los letrados chinos y los príncipes hizo que se vieran envueltos en forma directa en las luchas para acabar con el feudalismo. Confucio (551-479 a. C.) y Mencio (372-289 a. C.) vivieron justamente en la época de los Estados Guerreros (481-256 a. C.), en la cual la contienda entre los di-

28 En relación con esto, Weber observaba que tanto en China como en la India se habían atribuido cualidades carismáticas al parentesco; pero el sistema chino de exámenes había cercenado el poder de las creencias mágicas sobre las que se basaba el «carisma familiar», al separar el aprendizaje clásico (dotado también de carisma) y el carisma atribuido al parentesco. En este aspecto, India difería de China, porque allí el aprendizaje era monopolizado por los brahmines, cuyo carisma familiar resultaba, en consecuencia, más reforzado todavía por la identificación con las enseñanzas sagradas.

versos poderes feudales dio lugar finalmente a la primera unificación del Imperio Chino. Los fragmentos más antiguos de los clásicos confucianos reflejan esta etapa de transición. Los cantos heroicos del Libro del Himno (Shih Ching), como los cantos épicos hindúes y los de Homero, cuentan de reyes que peleaban desde sus carros de guerra. Estos legendarios reyes chinos no triunfaban simplemente debido a que eran grandes héroes, sino debido a que se presentaban ante el Espíritu de los Cielos como poseedores de la razón moral. Sus enemigos, en cambio, eran criminales sin dios que habían perdido su carisma heroico por violar las costumbres antiguas y ocasionar así daños a su pueblo. Weber sentó la hipótesis de que la particular contribución de Confucio podría haber consistido en expurgar los textos clásicos, reemplazando el simple culto de los héroes y la regocijada celebración de la victoria por reflexiones moralizantes sobre el «decoro» espiritual de la victoria y la derrota, su «propiedad».<sup>29</sup> La crónica que se atribuye explícitamente a Confucio solo contiene un sobrio relato de campañas militares y expediciones punitivas. Confucio rechazó la glorificación de las virtudes heroicas y Mencio llegó a sostener que dentro de las fronteras del imperio ninguna guerra podría ser «justa». En consecuencia, «los príncipes y sacerdotes de las obras clásicas hablan y actúan como gobernantes paradigmáticos, cuya conducta ética es recompensada por el Cielo. El conjunto de los funcionarios y su promoción según el mérito son temas para la glorificación». Por otra parte, en China se despreciaba a los militares: «un literato culto jamás mantendría relación social de igual a igual con oficiales del ejército».<sup>30</sup> Así, el ascenso de los hombres de letras fue un producto colateral de la declinación del feudalismo, aun cuando el propio Confucio trató de congraciarse con alguno de los gobernantes feudales de su época.

Tal ascenso implicó un proceso que se extendería a lo largo de muchos siglos. En época de Confucio, la designación para los cargos oficiales dependía ya, en cierta medida, de los méritos del candidato; este principio no era *prima facie* incompatible con el hecho de que los vínculos de parentesco con una de las «grandes familias» resultaran de importancia decisiva. A este respecto, la creencia de que el funcionario debía probar su aptitud para el cargo manteniendo la tranquilidad social representaba una importante salvaguarda ideológica. En la época de los emperadores Han (206 a. C. a 220 d. C.) se instituyó un sistema de capacitación

29 Estas especulaciones fueron confirmadas unos 15 años después por el sinólogo Otto Franke, quien demostró que en los *Anales de primavera y otoño* Confucio había falsificado los hechos históricos con vistas a describir su propia imagen del gobernante ideal. (Cf. Wolfram Eberhard, *A History of China*, Berkeley, Univ. of California Press, 1950, págs. 40-41.)

30 *Religion of China*, págs. 114, 115.

para los postulantes a los puestos. La selección favorecía siempre a los que procedían de familias acaudaladas y bien relacionadas, con independencia de sus aptitudes, y la instrucción que recibían era con frecuencia de muy bajo nivel. Sin embargo, se inculcaban los preceptos éticos del confucianismo, estableciéndose una ética de status entre los funcionarios chinos. En la dinastía T'ang (618-906 d. C.), más exactamente en el año 690, se consolidó el sistema de instrucción mediante el establecimiento de colegios para funcionarios y la implantación de una detallada serie de exámenes. Estas medidas regularon oficialmente la posición social de los hombres de letras, convirtiéndolos en un grupo de status de «reclamantes diplomados a las prebendas de oficio».<sup>31</sup> Los funcionarios se reclutaban exclusivamente en este grupo, calificándose a los candidatos en términos del número de exámenes aprobados. Se tomaban tres clases principales de exámenes, a cada uno de los cuales se añadían exámenes preliminares, repetidos e intermedios, y otros prerrequisitos. En su cabal desarrollo, ese sistema servía de base para la fijación del rango social de los individuos y las familias.

Cuando se ignoraba el rango que poseía un extraño, lo primero que se hacía era preguntarle cuántos exámenes había aprobado. Así, a pesar del culto a los antepasados, el hecho de que uno tuviera muchos o pocos no afectaba de modo primordial el rango social; más bien ocurría lo opuesto: que a alguien se le permitiera o no poseer un templo ancestral (o una mera «tabla sagrada» de antepasados, como ocurría con las personas iletradas) dependía de su rango oficial, como también la cantidad de antepasados que el sujeto estaba habilitado a mencionar. Hasta el rango que ocupaba en el panteón un dios urbano derivaba del rango del mandarín de la ciudad correspondiente.<sup>32</sup>

Los exámenes institucionalizaron en la sociedad china un orden de rangos que promovía la lucha competitiva para aspirar a los puestos, y de esa manera «frenaba la consolidación de una nobleza de funcionarios feudales», resultado obviamente provechoso para los emperadores.<sup>33</sup> Asimismo, el sistema reforzaba el prestigio de los hombres de letras, favorecidos por exenciones especiales con relación al trabajo y los castigos corporales y con un acceso privilegiado a los cargos y estipendios gubernamentales. Todos los que aprobaban los exámenes gozaban de estos privilegios

31 *Ibid.*, pág. 115. Debe agregarse, no obstante, que el sistema de enseñanza de los funcionarios y el sistema de exámenes sufrían frecuentes modificaciones menores, como resultado de las luchas por el poder entre los sectores del gobierno y las diversas regiones, y entre los emperadores, su séquito y los hombres de letras.

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*, pág. 119.

de status, bien que cualquier remoción del cargo conducía a su inmediata pérdida. Sin embargo, como la disponibilidad de cargos y estipendios se fundaba en las finanzas del estado, se empleó un sistema de cuotas tal, que el número de candidatos aprobados correspondiera al número de vacantes. Ello implicó la existencia de una alta proporción de desaprobados y de hombres con educación literaria pero sin cargo alguno. Uno de los motivos de esta continua hiper-oferta de hombres de letras era que el peso financiero de la educación recaía en la familia extendida en su conjunto, y esta última conservaba las esperanzas de recuperar alguna vez todos sus gastos gracias a la eventual designación de uno de sus miembros, con todas las ventajas sociales, políticas y financieras de ello derivadas. Además, el gobierno alentaba la competencia entre los aspirantes, y en muchos períodos los ingresos provenientes de la venta de cargos públicos constituyeron un medio importante de aumentar las entradas oficiales. De ahí que el incentivo para competir por los cargos, y por ende para adquirir la indispensable educación, continuó en vigencia a pesar de la relativa escasez de puestos.

El gran prestigio de los funcionarios chinos se sustentaba en ciertas creencias populares. Las masas chinas desconfiaban de los oficiales de menor rango y evitaban en lo posible todo contacto con el gobierno, pero a pesar de ello creían que la educación literaria investía a los funcionarios de poderes mágicos extraordinarios.

Al pasar el examen, el graduado demostraba que era poseedor, en grado eminente, de *shen*. Se juzgaba que los altos mandarines estaban dotados de cualidades mágicas; tanto en el curso de su vida como luego de su muerte podían convertirse en objetos de culto con solo que se «probara» su carisma. El primitivo significado mágico de las obras escritas y los documentos otorgaba un carácter semidivino y terapéutico a sus sellos y a sus manuscritos, y esto podía hacerse extensivo al conjunto de elementos que portaba en el momento del examen cada uno de los candidatos.<sup>34</sup>

Se suponía que los individuos graduados con las más altas distinciones honraban a sus provincias natales y les traían grandes beneficios. Cada aldea otorgaba reconocimiento público a los que aprobaban con éxito sus exámenes. En todas las asociaciones, como los gremios o clubes, el cargo de secretario debía ejercerlo un hombre de letras; incluso en los consejos familiares, la opinión de los sujetos que ostentaban cargos y los candidatos examinados tenía gran peso, aunque permanecieran subordinados a la autoridad de sus mayores. El hecho paradójico es que la educación literaria de los funcionarios no guardaba correspondencia

34 *Religion of China*, pág. 135.

con el énfasis popular en los dones mágicos o heroicos. Según Weber, la educación china perseguía como objetivo cultivar a los hombres «para un cierto proceder interno y externo en la vida».<sup>35</sup> Difería del aprendizaje de la magia en que no se fundaba en los dones carismáticos del novicio, y del aprendizaje especializado del funcionario experto en que no tenía como meta la adquisición de un conocimiento práctico y útil. Por el contrario, en los exámenes se comprobaba si el candidato estaba cabalmente familiarizado con la literatura clásica y si había adquirido modos de pensamiento y un código de conducta basado en tales obras.<sup>36</sup> De manera análoga, la educación doméstica consistía en inculcar normas tendientes al ejercicio del autocontrol y de un comportamiento correcto en el aspecto ceremonial, principalmente piedad y respeto hacia los padres, superiores y ancianos.

Esta educación puramente literaria poseía ciertas características singulares. Más que la capacidad para el discurso, eran la escritura y la lectura las que gozaban de valoración artística y se juzgaban dignas de un caballero. No se ponía el acento en el aprendizaje del arte del razonamiento lógico, y la geografía, la ciencia natural y la gramática estaban ausentes de los programas de estudio. La educación clásica china, dice Weber, siguió orientada primariamente hacia los «problemas prácticos y los intereses de status de la burocracia patrimonial».<sup>37</sup> Como tal, se trataba de una educación totalmente laica, que ponía el énfasis en el decoro convencional y el aprendizaje clásico. Su objetivo expresaba la idea de que el mundo y el hombre contenían un dualismo básico: los espíritus del bien y del mal (*shen* y *kuei*), la sustancia celestial y terrenal (*Yang* y *Yin*). La educación tenía por misión contribuir a desplegar la sustancia *Yang* en el alma del hombre.

Porque el hombre en cuyo interior la sustancia *Yang* tiene completa supremacía sobre los demoníacos poderes *kuei*, que también residen en él, domina a los espíritus; vale decir, de acuerdo con la antigua creencia, posee poderes mágicos. Sin embargo, los buenos espíritus son aquellos que protegen el orden, la belleza y armonía del mundo; perfeccionarse a sí mismo, y de este modo reflejar tal armonía, es el único medio —y el supremo— mediante el cual se puede alcanzar dicho poder... Desde los últimos tiempos del período Han, era creencia firmemente arraigada entre los hombres de letras que los espíritus otorgaban, a modo de recompensa, la «benevolencia», en el sentido de excelencia social y ética...

35 *Ibid.*, pág. 120.

36 Este tipo de educación desplazó a la tendencia predominante en el período feudal, cuando además de los ritos y la literatura se enseñaban artes militares y danza. La educación primitiva de la época feudal tenía muchos puntos en común con la de los jóvenes nobles en la antigua Grecia.

37 *Ibid.*, pág. 127.

El funcionario chino... demostraba la calidad de su status, o sea su carisma, mediante la corrección canónica de sus formas literarias... Por otra parte, debía probarlo con el desarrollo «armonioso» de su labor administrativa.<sup>38</sup>

En consecuencia, los espíritus inquietos de la naturaleza y del hombre no causarían trastorno alguno en tanto el funcionario-caballero actuara de acuerdo con la sustancia *Yang*.

Sobre esta base, el confucionismo hizo hincapié en ciertas fases de la personalidad humana y de la vida social y dejó de lado otras, en concordancia con los intereses e ideales de status de los letrados. La doctrina de Confucio se compone de una serie de máximas éticas relativas a la vida política y a la interacción social. El orden de la sociedad forma parte del orden cósmico, dentro del cual los grandes espíritus anhelan la felicidad del mundo y del ser humano; la mejor manera de servir al Cielo es que cada uno desarrolle su verdadera naturaleza, dando así lugar a que aparezca el bien que reside dentro de él. Los hombres no son básicamente perversos sino que sus defectos derivan más bien de una educación defectuosa, y por ende pueden remediarse mediante la reeducación. Del mismo modo, las perturbaciones en la naturaleza y la sociedad provienen del liderazgo desordenado de los funcionarios, de donde se deduce que si estos últimos se comportaran o actuaran en forma apropiada, se restauraría la tranquilidad. Según ello, el confucionismo hace especial hincapié en el *decoro*. El hombre educado debe participar en las ceremonias antiguas con todo el respeto que ellas merecen; toda su actividad manifiesta está signada por un gentil equilibrio y por una cortés dignidad. La «compostura, corrección y modo controlado y grácil de actuar» con que se expresa exteriormente reflejan la paz interior que siente con respecto a sí mismo y a la sociedad en la que vive. Esta idea del hombre no tiene cabida para la pasión o la ostentación, que perturban la armonía del alma, ni para la huida del mundo. El distanciamiento y el control de los deseos persiguen más bien como meta un dominio prudente de las oportunidades que se le presentan al sujeto. A diferencia del budismo o el catolicismo, no hay en el confucionismo noción de salvación. El confucionismo ortodoxo cumple con sus ritos del culto a los antepasados con vistas a su propio destino en este mundo —para asegurarse una larga vida, herederos varones y riqueza— y no con vistas al «más allá». Para asegurar la tranquilidad del orden social y del hombre interior, el confucionismo prescribe una virtud suprema, de la que dependen todas las demás: la piedad (*hsiao*) hacia los padres y superiores. «Se sostenía que la piedad filial era prueba y garantía de la adhesión a una disciplina incon-

38 *Religion of China*, págs. 131-32.



dicional, la más importante de las obligaciones de status de la burocracia.»<sup>39</sup> Así, el confucionismo representa una forma peculiar de racionalismo, que trata de mantener el orden celestial y social y la armonía interna del hombre por medio de una ética de la conducta. En este contexto, «razón» significa control de todas las pasiones humanas en aras de la paz y la armonía; como escribió el emperador Ch'ien Lung (1736-96): «Los caminos del Cielo son mutables y la razón es nuestra única ayuda».<sup>40</sup> Esta orientación básica poseía importantes repercusiones en la vida económica. Los escritos confucianos sobre tópicos económicos reflejan la preocupación de los funcionarios más que los pensamientos de los hombres que participaban activamente en los asuntos económicos. No es propio de un hombre culto aprender el manejo de tales asuntos, tarea inadecuada para su posición social y por ende moralmente dudosa. Sin embargo, el decoro en el consumo constituye una de sus preocupaciones legítimas: tanto la excesiva prodigalidad como la frugalidad indebida son objeto de condena, la primera porque implica «extravagancia» y la segunda porque es indicativa de una actitud vulgar. Ello no significa que haya de despreciarse la riqueza; por el contrario, bajo un buen gobierno la gente se avergonzaría de su pobreza (bien que bajo uno malo deberían avergonzarse de su riqueza, si esta hubiera sido adquirida por medios deshonestos, como es muy probable que sucediera en tales condiciones). Vemos, pues, que la riqueza está vinculada con la regulación administrativa del orden social. Se presta considerable atención a temas tales como la oferta y la demanda, y se aceptan como cosa natural la rentabilidad del dinero y la percepción de intereses sobre los préstamos. No obstante, Confucio advertía que el hombre culto debía apartarse de la búsqueda de riquezas —aunque no de la riqueza misma— porque el deseo de posesiones era fuente de intranquilidad social y personal. Por cierto, no sería este el caso si el éxito de las empresas económicas estuviera garantizado, pero la ausencia de tal garantía hace que el equilibrio y la armonía del alma se vean amenazados por los riesgos implícitos. Para el hombre superior (culto) ocupar una función pública es lo único que cuadra. Si desea perfeccionar su personalidad, no debe sufrir perturbaciones de ninguna índole, y Mencio sostenía que es difícil alcanzar tal objetivo si se carece de un ingreso permanente.<sup>41</sup> El hombre cultivado se esfuerza por perfeccionarse a sí mismo, en tanto que todas las ocupaciones que implican la búsqueda de riquezas requieren una especialización unilateral que se opone a la universidad del caballero.

39 *Ibid.*, pág. 158.

40 Citado en *ibid.*, pág. 169.

41 *Ibid.*, págs. 159-60.

El aserto fundamental, «un hombre culto no es una herramienta», significaba que era un fin en sí mismo, y no un mero medio para el logro de un propósito específico... La virtud confuciana... era superior a todos los bienes adquiribles mediante una perfección unilateral. Ni siquiera en la posición de mayor influencia podría alguien conseguir nada en el mundo si careciera de la virtud que emana de la educación; y viceversa, nada se podría conseguir, cualesquiera fueran las virtudes que se poseyeran, sin esa posición de influencia. De ahí que el hombre «superior» codiciara dicha posición, y no la mera ganancia.<sup>42</sup>

Weber puso de relieve la gran significación política de estas creencias. El confucionismo mostró una actitud tolerante ante la enorme multitud de cultos populares, sin hacer esfuerzo alguno por sistematizarlos en una doctrina religiosa. En lugar de especulaciones metafísicas, enseñaba a adaptarse al mundo. La religión de los ciudadanos permanecía así en manos de los ancianos y de los practicantes privados de la magia, en tanto que el manejo del culto oficial quedaba en manos del emperador y de los hombres de letras. La persona común y corriente solo debía preocuparse de llevar a cabo los actos rituales; los rezos eran función de los príncipes y de los oficiales superiores, en provecho de la comunidad política. El culto oficial del estado era deliberadamente sobrio y carente de todo artificio; minimizaba todos los elementos extáticos y ascéticos que implicaran algún tipo de entusiasmo irracional y pudieran amenazar así la anhelada tranquilidad del orden social. Un hecho característico de toda esta orientación es que el confucionismo rechazaba la contemplación mística y trataba con reserva o indiferencia a la esperanza popular en un emperador modelo, un mesías que habría de llegar en el futuro.

#### D. Culto de estado y religiosidad popular

De acuerdo con el confucionismo, la adoración de las grandes deidades es una cuestión de estado, en tanto que el culto a los antepasados constituye una exigencia general; la multitud de cultos populares, por su parte, apenas se toleran. Ilustra la índole de esta transacción el hecho de que al pasar ante los templos taoístas y budistas el emperador solo realizaba una inclinación cortés, re-

<sup>42</sup> *Religion of China*, págs. 160-61. En una comunicación personal al autor, el profesor Peter Boodberg nos señalaba que el refrán citado por Weber puede traducirse también como «Un hombre culto no lleva a la práctica nada»: se remite a establecer los principios generales que otros aplicarán. Esta traducción convierte al refrán en un eco más directo del disgusto aristocrático por el trabajo.

servando el acto formal de reverencia —el *kowtow* \*— para los grandes espíritus oficiales a los que se les rendía el culto de estado.<sup>43</sup> Si bien el culto oficial reconocía deidades populares, tales como los amos del trueno y del viento, los relegaba junto con una pléyade de espíritus sobrenaturales que no exigían más que gentil atención. A medida que el culto de estado se convertía en un mero ritual y que los grandes espíritus de la naturaleza perdían gradualmente su significación personalizada, la religión oficial se iba vaciando de contenido y atractivo emocional. El rechazo de todo éxtasis religioso y de la idea de otro mundo podría satisfacer, presumiblemente, a los hombres de letras, pero es improbable que satisficiera las típicas necesidades emocionales de las masas.<sup>44</sup> Para Weber, el abismo existente entre el confucionismo y la religión popular ilustra el problema que surge siempre que una minoría culta se enfrenta con creencias religiosas de gran vigencia entre las masas. En la antigua Grecia, por ejemplo, las autoridades públicas otorgaban a los filósofos gran libertad para sus especulaciones metafísicas, y estos últimos apenas toleraban los tradicionales ritos religiosos. Platón expresó el anhelo de sustituir a las deidades homéricas y a los héroes-dioses con sus propias doctrinas ajenas a la magia, como credo oficial de su estado ideal. Empero, los filósofos griegos no tuvieron éxito en este sentido; el estado exigió que las deidades heroicas y tradicionales de la época homérica fueran adoradas como correspondía, so pena de que la ciudad se viera envuelta en la desgracia. Las enseñanzas de los sabios terminaron por quedar a discreción del ciudadano individual.<sup>45</sup> En China las cosas siguieron una evolución totalmente distinta. Allí, antes que las creencias religiosas populares, fueron las doctrinas de los letrados las que dominaban y siguieron dominando. Los rituales del culto de estado eran preparados y supervisados por una minoría culta, que miraba con desdén y suspicacia la adoración de los dioses populares. A pesar de ello, el dominio de los letrados no era completo, y estos últimos siguieron floreciendo. A la postre, esta religiosidad popular vino a quedar bajo el patronazgo de los clérigos taoístas y budistas, cuyas doctrinas y prácticas reflejaban las creencias de las masas mucho más que las de Confucio. Pero aunque el taoísmo y el budismo consiguieron ocasionalmente ganar muchos adeptos, a la larga los letrados confucianos lograron evitar que surgiera un movimiento religioso popular. La ética y las teorías sociales de los intelectuales se transformaron en China en el clero dominante del estado, así como en Occidente predo-

(\*) El «*kowtow*» es la clásica reverencia oriental consistente en hincarse de rodillas y tocar la frente con el suelo. (N. de la T.)

43 *Ibid.*, pág. 214.

44 *Ibid.*, pág. 173.

45 *Ibid.*, págs. 175-77.

minaron las doctrinas populares de la cristiandad.<sup>46</sup> Dado que el movimiento popular del puritanismo contribuyó a crear un orden racional, en especial en lo que atañe a la vida económica, Weber juzgó necesario analizar la naturaleza de la religiosidad popular china para comprender cabalmente por qué motivo había tenido pocas posibilidades de florecimiento en ese país un racionalismo análogo.

La cosmovisión confuciana abarcaba no solo el énfasis en el comportamiento caballeresco, sino también experiencias místicas y especulaciones metafísicas. Esta última tendencia resultó asociada al nombre de Lao Tsé, quien vivió alrededor de un siglo después de Confucio. Muy pronto se dejó de ver el antagonismo existente entre estos dos maestros semilegendarios y sus doctrinas. Para ambos, la perfección del yo era la más consumada búsqueda del hombre, pero las finalidades que cada uno de ellos tenía presente eran bien distintas. Los eruditos confucianos solo juzgaban apropiado que un funcionario se retirara a vivir en soledad cuando el estado estuviera en manos de un gobierno muy ineficaz. Según la tradición, el propio Confucio se oponía a un retiro de esa índole, interpretándolo como un signo de egotismo. Afirmaba que los que vivían ocultos y realizaban milagros lo hacían «para ganar fama entre las generaciones venideras». Posiblemente, detrás de ello había una intención polémica contra una de las formas primitivas del misticismo taoísta, que perseguía como objetivo una larga vida y el logro de poderes mágicos. Ambos maestros vivieron en soledad y no ocuparon cargos públicos, pero en tanto Confucio sentía la privación que esto le ocasionaba, Lao Tsé los rechazaba en forma absoluta; ambos enseñaban el dominio de sí mismo, pero para Confucio el ideal era el hombre superior y culto que se hubiera adaptado al mundo tal como este es, mientras que para Lao Tsé era el hombre culto indiferente al mundo en que vivía. Destaca aún más este contraste la interpretación taoísta de las cuatro virtudes cardinales del confucionismo: el amor de hombre (*shen*), las normas de vida (*li*), la obligación de liberalidad (*i*) y la importancia del saber (*chi*). Para el poeta taoísta Chuang Tsé (siglo IV a. C.), estas virtudes amenazaban la autoperfección del hombre:

1. La búsqueda de «inteligencia» implica adhesión a los elementos externos;
2. la búsqueda de «razón» implica adhesión a las palabras;
3. el «amor de hombre» implica confusión en la práctica propia de la virtud;

46 A este respecto, Weber hacía hincapié en que los eruditos confucianos se abstendían constantemente de sistematizar las creencias religiosas populares, en tanto que en Occidente los filósofos y teólogos hicieron exactamente lo contrario con los dogmas básicos del cristianismo.

4. cumplir con el propio deber implica rebelarse contra las leyes de la naturaleza (la omnipotencia de *Tao*);
5. la adhesión a las normas de vida implica adhesión a los elementos internos;
6. la adhesión a la santidad implica afectación;
7. la búsqueda de saber implica detenerse en las trivialidades y minucias.<sup>47</sup>

El antagonismo entre estos dos modos de pensar surgió como un agravamiento de lo que al principio había sido una mera diferencia de énfasis. Ambas escuelas se basaban en la misma literatura clásica, ambas compartían la idea del *Tao* —el orden eterno y el cambio ordenado del cosmos— pero los escritos y deidades agregados por los taoístas eran considerados como no clásicos por los confucianos. Ambas estaban integradas por letrados que daban por supuesto que el bien del hombre depende, en última instancia, de las cualidades de quien lo gobierna más que de la salvación en otro mundo. Ambas aceptaban las deidades tradicionales y compartían la creencia en los espíritus del bien y del mal, y enseñaban que la mejor manera de preservar el buen orden del gobierno era mantener en calma a los demonios o espíritus malignos. En realidad, una misma persona podía ser confuciana en tanto funcionario y jefe de familia, y taoísta (vale decir, adorador de una deidad distinta), una vez que abandonaba su puesto o cuando se topaba con alguna circunstancia adversa, como su despido de este último. Para Lao Tsé y los que se decían sus seguidores (los taoístas) resultaba fácil, pues, aceptar los supuestos básicos del confucionismo, contribuyendo así a asegurarse su predominio. Pero al propugnar el misticismo y el retiro del mundo incrementaron poco a poco la distancia que los separaba del confucionismo y se aproximaron a las prácticas mágicas y a las deidades personalizadas de la religión popular.

Para Lao Tsé, el ideal del «santo» místico gozaba de más predicamento que el ideal confuciano del caballero. Sin apartarse de la tradición confuciana, afirmó que la aceptación del mundo tal como es y del ideal de decoro constituían la «pequeña» virtud, en contraste con la «gran» virtud de la perfección ética. Por medio de la contemplación mística, el hombre mejoraría su bondad y humildad llevando una «existencia de incógnito en el mundo»; otorgando mínima importancia a sus acciones, puede probar su estado de gracia, la mejor garantía para la continuación de su vida sobre la tierra y posiblemente también en el más allá. Por ende, los prosélitos de Lao Tsé abogaban por la mayor autonomía posible del individuo y de las pequeñas comunidades, y por una burocracia mínima, puesto que la perfección del hombre no aumen-

47 *Ibid.*, págs. 189-90.

taría gracias a la intermediación del estado. Confucio juzgaba a la vez inalcanzable y egoísta este ideal de santidad mediante la contemplación mística y la humildad, y totalmente inaceptable el rechazo místico del saber como medio de actuar en pro del bien personal o general. Pero para Lao Tsé el punto cardinal era

la evaluación de la vida física *per se*, y por ende de la larga vida, y la creencia de que la muerte es un mal absoluto. Porque si bien se mira, para el hombre verdaderamente perfecto la muerte debe ser evitable. El hombre verdaderamente perfecto debe estar dotado de invulnerabilidad y de poderes mágicos... De acuerdo con la experiencia de siglos la limitación de las excitaciones y la vida calma eran medios efectivos para asegurarse una larga vida. La tesis de que la abstención de los deseos y pasiones era el medio primario para alcanzar este fin, y la virtud cardinal, parecía inobjetable...<sup>48</sup>

El taoísmo se oponía a la intrusión de los asuntos mundanos en los pensamientos del individuo, considerando que ellos ponían en peligro el logro de la armonía interior de este último; pero en cambio alentó la apelación a la magia, que los confucianos solo toleraban. De este modo, algunos de los que se proclamaban prosélitos de Lao Tsé combinaron el retiro del mundo por parte de los intelectuales con el muy mundano comercio de los practicantes de la magia,<sup>49</sup> reclutados entre las filas populares, antes que entre las familias de los terratenientes adinerados, como ocurría con los hombres de letras. Los magos se ganaban la vida complaciendo las demandas populares de aplacamiento y obtención de favores de los espíritus. En tanto que el confucionismo, como decimos, mostró una actitud apenas tolerante con respecto a estas creencias y prácticas mágicas, el taoísmo las cultivó e hizo de ellas un aspecto decisivo de la vida china.

Weber analizó esta influencia del taoísmo en un fragmento de su

48 *Religion of China*, pág. 191. Véase también el siguiente comentario: «El hecho fisiológicamente verificable de que la regulación de la respiración puede facilitar determinadas condiciones mentales llevó las cosas aún más lejos. El "santo" no debe estar "ni muerto ni vivo", y ha de comportarse como si en realidad estuviera muerto. "Soy un hombre tonto, y por tanto he eludido la sabiduría mundana", decía Lao Tsé para afirmar su santidad. Chuang Tsé prefería vivir "como un cerdo en una zanja lodosa" antes que ser "acollarado" a un cargo público. El objetivo perseguido era "volverse igual al éter", "desprenderse del cuerpo". *Ibid.*, pág. 179.

49 Los expertos no están de acuerdo sobre esta afinidad entre el taoísmo filosófico de Lao Tsé y sus acólitos y el taoísmo popular de los magos. Lo cierto es que los escritos filosóficos de la escuela taoísta declinaron luego del siglo IV de nuestra era, mientras que las ideas shamanísticas del taoísmo popular continuaron floreciendo durante muchos siglos. En su análisis del taoísmo heterodoxo, Weber se centró fundamentalmente en el taoísmo popular, aunque enfatizando su continuidad respecto de las ideas de Lao Tsé.

obra que lleva el sugestivo título «La racionalización sistemática de la magia», palabras con las que quería significar que tanto el saber empírico como las habilidades artesanales se orientaban hacia las ideas y prácticas mágicas. El conocimiento del calendario, debido a su presunta significación mágica, se empleó al principio para distribuir los trabajos agrícolas según las temporadas del año más apropiadas; posteriormente se convirtió en la base para la asignación mensual (e incluso diaria) de tareas y deberes rituales, de acuerdo con especulaciones cósmicas. Esta utilización mágica del calendario pasó a ser una fuente de ganancias para los adivinos oficiales. El cultivo de la astronomía no impidió que floreciera la astrología, en la medida en que los magos y los «propiciadores de lluvia» utilizaban fenómenos como la visibilidad de Venus, los terremotos, el nacimiento de seres monstruosos y muchos otros como señales indicativas en virtud de las cuales podía saberse si los espíritus estaban o no en regla.<sup>50</sup> Análogamente, la medicina y la farmacología chinas se desarrollaron en una dirección mágica, caracterizada por la búsqueda de plantas que prolongaran la vida y por la creencia de que el ser humano guardaba cierta vinculación con los elementos naturales, el clima y las estaciones. También se creía factible curar los males mediante la gimnasia y mediante técnicas respiratorias tendientes al «almacenamiento» del aire, como portador de la vida. Se recurría a la geomancia, o práctica de la adivinación por medio de figuras hechas al azar sobre la tierra o por medio de manchas, a fin de determinar no solo la época conveniente para la construcción de edificios, sino también su forma y ubicación. A su tiempo, ello condujo a la noción de que la forma de las montañas, rocas, árboles, cursos de agua, etc., poseían significado adivinatorio.

En virtud de su forma, un trozo de roca podía proteger a toda una región contra los ataques de los demonios malignos. Nada dejaba de tener relevancia. Además, las sepulturas, muy sensibles desde el punto de vista geomántico, eran consideradas lugares de influencia pernicioso, y el control geomántico se tornó indispensable para todo tipo de construcciones, incluso las de las cañerías internas de las casas. De ahí que toda muerte acaecida en la casa del vecino podía guardar relación con el edificio en que uno vivía, o bien tener el significado de un desquite; el establecimiento de un nuevo lugar para los oficios fúnebres podía perturbar a los espíritus de las tumbas y causar, por consiguiente, terribles desgracias.<sup>51</sup>

50 El profesor Wolfram Eberhard ha demostrado (véase pág. 112, nota 15) que estas prácticas cumplen una función política, pero, en mi opinión, Weber se refería en este caso a la magia popular, no a la que se practicaba en la corte imperial.

51 *Religion of China*, pág. 198.

Si bien es cierto que en Occidente se encuentran ideas y prácticas análogas a estas, no lo es menos que allí no alcanzaron una prevalencia tan grande como la que tuvieron en China. Weber sostenía que al estimular estas creencias populares el taoísmo contribuyó a crear una imagen del mundo y el cosmos en la cual aparecían espíritus salvajes que sin motivo alguno eran capaces de realizar todo tipo de acciones, y en que la buena o mala fortuna de los hombres dependía de la eficacia de los hechizos y de los sortilegios tendientes a contrarrestarlos. Esta imagen de un «jardín mágico» tenía especial significación para la vida económica. El taoísmo se oponía, por principio, a todas las innovaciones, debido a que ellas podrían suscitar la ira de los espíritus. En verdad, la creencia en los espíritus condujo a pensar que toda invención técnica o empresa, como la construcción de caminos, canales y puentes, era peligrosa y exigía especiales precauciones mágicas, y que en caso de necesidad podría modificarse el proyecto o incluso abandonárselo. En China, la profusión de demonios y la prevalencia de la magia probó ser un obstáculo tremendo para el desarrollo económico autóctono y Weber destacó que estas creencias constituían una parte integrante de la estructura social. Los magos que seguían la tradición taoísta tenían, obviamente, interés en cultivar la demonología popular. A ojos de la masa, la práctica de la magia podía traer buena fortuna o evitar las desgracias. En cuanto a los confucianos, aunque desdeñaban la magia y el misticismo, no podían rechazar las deidades tradicionales o la creencia en los espíritus sin poner en peligro su propio poder. El confucionismo atribuía todas las catástrofes naturales y otros males a espíritus airados por la conducta ritual impropia de algún funcionario en particular; en tales casos, solo llevando a cabo los ritos apropiados sería posible apaciguarlos. Se acusaba, sí, a funcionarios individuales, pero jamás se cuestionó la legitimidad de los cargos oficiales en general, ya que hacerlo habría constituido un reto a la noción de que la armonía entre el cielo y la tierra se mantenía gracias a la intervención de un buen gobernante. Además, la creencia en los espíritus proporcionaba a los letrados un instrumento de defensa contra la usurpación del poder por parte del emperador. Como dijo uno de ellos, «¿Quién podrá impedir que el emperador actúe a su antojo cuando ya no crea más en augurios y presagios?». Vemos, pues, que la creencia en los espíritus resultaba provechosa para muchos: a los magos les rendía buenas ganancias; a las masas les ofrecía la promesa de un futuro mejor y les proporcionaba satisfacción emocional, y a los confucianos ortodoxos les suministraba un medio para defender el orden social contra los levantamientos de la masa y la dictadura.<sup>52</sup> Aunque esta adaptación recíproca de los intereses de las partes

52 *Ibid.*, págs. 199-201.



es por cierto una razón importante de la famosa estabilidad de la estructura social china, la tolerancia de la magia por parte de los confucianos y la aceptación taoísta del confucionismo no eliminaron el conflicto. En la época de la dinastía Han, los líderes taoístas formaron sociedades secretas y organizaron el culto entre el campesinado. En el año 184 d. C. estas sociedades clandestinas fueron denunciadas, lo que dio por resultado un movimiento revolucionario (el de los «Turbantes Amarillos») que eventualmente fue reprimido. No obstante, luego de someterse a la condición de tributario del príncipe en el año 215, el sacerdote supremo hereditario de esta «iglesia» taoísta fue confirmado en sus funciones religiosas por las autoridades. Se trató del primero de muchos practicantes de la magia (*Tao shih*) cuyas demandas de poder sobre los demonios adquirieron significación política. Todos los grupos que se oponían a los eruditos confucianos, a sus ritos y a su énfasis en la educación, se unieron a ellos. En muchos casos esto tomó la forma de una alianza de eunucos, generales y otros favoritos del emperador, que no vacilaban en sumar a sus huestes a los sacerdotes taoístas en su lucha contra los confucianos. Pero también los mandarines confucianos requirieron para ciertos servicios a los sacerdotes taoístas, en armonía con la aceptación oficial —bien que desdenosa— de la magia. Así ocurrió que el taoísmo llegó a ser un elemento permanente del orden establecido, a la vez que una fuente constante de oposición potencial a los funcionarios gobernantes. La disputa entre los eruditos confucianos y los clérigos taoístas se centraba en torno de la distribución de cargos y prebendas. Los taoístas consiguieron, en repetidas oportunidades, ganar el reconocimiento del emperador. En el siglo XI, por ejemplo, establecieron un sistema de exámenes paralelos a los ortodoxos, de tal modo que los estudiantes que habían sido educados en el culto taoísta pudieran ser elegidos para ocupar cargos públicos. Dado que dichos exámenes eran administrados por una agencia del gobierno imperial, muy a menudo se entablaban luchas entre los favoritos del emperador, los clérigos taoístas y los hombres de letras confucianos con respecto a la designación para el cargo de presidente de la Academia.<sup>53</sup> La tolerancia oficial de las creencias taoístas y de la magia popular solo perduraron en la medida en que no se vieron afectados los intereses materiales y la ética de status de los hombres de letras confucianos, así como el fundamental culto de los antepasados. Cada vez que las demandas conflictivas y las ideas del taoísmo o las prácticas religiosas de taoístas y budistas parecían convertirse en una amenaza política para el orden prevaleciente, dicha tolerancia daba paso a la persecución de los herejes.<sup>54</sup> Desde los más

53 *Religion of China*, págs. 192-95, 202-03.

54 El budismo Mahayana fue introducido en China en el primer siglo a. C.,

lejanos tiempos, los edictos religiosos del emperador habían dictaminado que la persecución de la herejía era un deber. Pero en China la herejía no constituía una cuestión de doctrina en el mismo sentido que en el catolicismo europeo. El culto del estado y la adoración obligatoria de los antepasados tenía sus fundamentos en máximas filosóficas y éticas y en reglas de conducta que abarcaban ideas y prácticas mágicas heterodoxas, o por lo menos se mostraban indulgentes ante ellas. Tanto el taoísmo como el budismo estimulaban el sometimiento y la obediencia, al hacer hincapié en el retiro del mundo y la búsqueda contemplativa para alcanzar la salvación. Estas ideas y prácticas solo se juzgaban heréticas cuando ponían en peligro los poderes extraordinarios (carisma) atribuidos a los burócratas, desde el emperador para abajo. Dicho peligro existía cada vez que los místicos taoístas y budistas se apartaban de la mera perfección del yo y del cumplimiento de los ritos mágicos, para dedicarse a instruir a la gente en los misterios religiosos y al establecimiento de organizaciones religiosas. Los edictos imperiales recriminaban a los heréticos que se dirigieran al pueblo con sus promesas de recompensas y la salvación del alma en el más allá, y que lo instaran a separarse de sus familias (llevándose consigo las tablas sagradas ancestrales), con vistas a llevar una vida monástica. Toda creencia en las recompensas futuras y en la salvación —a través de la práctica de ritos especiales— implicaba desdeñar la eficacia de la administración estatal y una amenaza a la idea de que los antepasados cuidaban el alma del individuo. El rechazo franco y directo de los vínculos familiares en aras de una vida monástica socavaba la base de la piedad y, en consecuencia, la disciplina y la obediencia de la que dependían el poder del emperador y sus funcionarios.<sup>55</sup> Por añadidura, la vida en los monasterios se juzgaba como una forma de parasitismo —en tanto implicaba el rechazo de la labranza y de las labores de tejido, y la dependencia económica de la caridad— que disminuía los ingresos impositivos del estado. Una y otra vez se prohibió la mendicidad y la predicación fuera de los monasterios. A la postre, el número de monasterios budistas se redujo drásticamente y cada uno de ellos fue obligado a obtener una licencia (843 d. C.), debido a que la amplia difusión de las doctrinas búdicas había reducido los ingresos del estado. Sin embargo, el desafío más importante tuvo lugar cuando los legos se agruparon en comunidades sectarias bajo el liderazgo de clérigos seculares casados. Estas comunidades budistas constituían asociaciones para la práctica de la virtud carentes de autorización expresa y se las decidió suprimir, debido a que parecían amenazar en su totalidad la estructura social china. El adepto

pero solo llegó a constituir una influencia importante tres siglos más tarde, al terminar la dinastía Han (220 d. C.).

<sup>55</sup> *Ibid.*, págs. 215-16.

de Confucio practicaba las virtudes cardinales dentro del círculo de la familia patriarcal, en tanto que estas asociaciones renegaban de todo el orden de rangos de la sociedad, fundado en los vínculos de sangre y en los exámenes literarios. El confucionismo toleró la magia y el misticismo en la medida en que le resultaron medios útiles para el control de la masa, pero toda vez que surgía una institución que ponía en peligro el orden establecido, la denunciaba como herética y tomaba los recaudos para su implacable represión.

## E. Confucionismo y puritanismo

Weber concluyó su análisis de la religión en China comparando el confucionismo con el puritanismo, no en tanto ética de status de dos grupos diferentes, en dos de las grandes civilizaciones mundiales, sino en tanto dos orientaciones posibles con respecto al hombre y con respecto a Dios. Si bien colocaba todavía su acento sobre el significado de las cosmovisiones religiosas para la vida del hombre sobre la tierra, las consideró en abstracto, antes que en relación con la historia y la estructura social de un país determinado. Plantea así diversos contrastes entre el confucionismo y el puritanismo en términos de «el grado en que [cada una de] estas religiones se despojaron de la magia [y] el grado en que unificaron sistemáticamente la relación entre Dios y el mundo, y por ende su propia relación ética con respecto al mundo».<sup>56</sup> El confucionismo ortodoxo, como ya dijimos, apenas toleraba la magia, pero a pesar de ello la creencia popular en esta última constituyó un factor importante en el mantenimiento del poder por parte de los funcionarios confucianos. El puritanismo, en cambio, se negaba de plano a depositar confianza en las manipulaciones mágicas; sus voceros prohibieron el uso de los sacramentos y símbolos como señales externas que distrajeran al hombre de la experiencia interior de temor a Dios y confianza en él, y que por lo tanto apartaran su conducta de la única vía aceptable: la de los mandamientos divinos.

Toda religión exhibe una actitud particular hacia las cosas que componen su mundo. El confucionismo aceptaba al mundo y al hombre considerándolos buenos por naturaleza; el puritanismo los juzgaba por naturaleza malignos. Si las demandas éticas del primero originaban una tensión mínima con el mundo, la ética puritana llevaba esta tensión a su punto máximo. Gracias a la educación clásica, el adepto de Confucio era capaz de alcanzar una perfección ilimitada; la ausencia de paz y prosperidad eran

<sup>56</sup> *Religion of China*, pág. 226.

faltas que debían atribuirse al gobierno, el resultado de la carencia de decoro de los funcionarios. El puritano era incapaz de alcanzar la perfección mediante su propio esfuerzo; guiado por su fe en Dios, debía mostrarse solícito en su vocación y confiar tácitamente en el inexorable juicio del Señor sobre los elegidos y los maldecidos. Asimismo, toda religión desarrolla una imagen ideal del hombre que bosqueja cuál es su camino correcto para alcanzar la salvación. Ajustándose a los requerimientos del orden social, el confuciano se ajustaba a la vez a la armonía cósmica de cielo y tierra. Su virtud cardinal consistía en cumplir con las obligaciones tradicionales de la familia y del cargo, y observar las ceremonias apropiadas en todas las circunstancias de la vida; para ello debía perfeccionarse mediante un «autocontrol alerta y racional y la represión de cualquier pasión irracional que pudiera perturbar el equilibrio».<sup>57</sup> El hombre que actuaba de esta manera estaba libre de «pecado», aunque en la doctrina de Confucio se evitaba este término, juzgándolo carente de dignidad y prefiriendo frases tales como «indecoroso» o «de mal gusto». Un hombre tal no poseía concepción alguna sobre la maldad básica, el más allá no atraía sus inquietudes, y así no experimentaba conflicto entre las tentaciones de este mundo y las demandas éticas del otro. El mal consistía en la falta de respeto hacia las autoridades tradicionales y en la quiebra de los ceremoniales o convenciones; era provocado por la falta de educación y, por lo tanto, podía ser corregido aquí y ahora. De acuerdo con esto, las metas para el hombre bueno eran la salud, un ingreso cómodo, una larga vida y la fama póstuma —a todas luces finalidades propias de este mundo y no del otro—.

En todos estos aspectos el puritanismo presentaba divergencias profundas. El puritano debía obedecer los mandamientos divinos y, al hacerlo, renegar del mal camino mundano. Su virtud cardinal consistía en vivir de manera tal de ser justificado por su fe y por sus obras, tratando siempre de alcanzar un precario equilibrio entre la excesiva preocupación por su condición de pecador (que conducía al retiro egoísta y a la automortificación), y un orgullo y confianza desmedidos y equívocos con respecto al éxito exterior como signo de gracia. Para lograrlo debía actuar como siervo de Dios en el transcurso de su corta vida, siempre consciente de que a su término habría de responder por sus actos. Nadie podía hacer esto sin caer en el pecado; pero bastaba con que se mostrara siempre vigilante y presto, atento al peligro del orgullo en los actos más humildes de fe, y al peligro que entrañaba la vida mundana en sus tareas y actividades cotidianas. Había en el hombre una maldad fundamental, capaz de ser apaciguada únicamente por los verdaderos creyentes —servidores de la invisible iglesia de

<sup>57</sup> *Ibid.*, pág. 228.

Dios— que se esforzaban en cada acto de sus atareadas y vulgares vidas por alcanzar la salvación en el más allá. Las actitudes con respecto a la magia, a los objetos de este mundo y a la imagen ideal del hombre se relacionan, por su parte, con el fenómeno de la profecía. La profecía pone típicamente a los hombres frente a exigencias que entran en conflicto con los intereses mundanos, en dos sentidos: ya sea porque Dios impone al hombre demandas éticas y así le prescribe la obediencia como deber ético, ya porque el profeta mismo aconseja a los hombres necesitados de salvación que se alejen del mundo y lo imiten en su conducta ejemplar. Esta profecía ética, ausente en el confucianismo, constituyó los cimientos mismos de la cristiandad; en el contraste entre el impersonal Espíritu del Cielo y la idea de Dios como Padre personal en el cielo se refleja también la diferencia entre ambas doctrinas. Weber meditó acerca del vínculo existente entre estas ideas religiosas y las economías de la primitiva civilización china y de la civilización de Medio Oriente. En las dos regiones, la agricultura (y la consecuente prosperidad del pueblo) dependieron, desde los más antiguos días, del riego, vale decir, de la existencia de un gobierno centralizado a cuyo frente estaba el rey o emperador. Este último era el «propiciador de lluvias» que «producía» la cosecha, hecho que puede haber sugerido la idea de una deidad de cuya voluntad dependía el bienestar del pueblo. No obstante, también aquí se presentaba una diferencia importante. En Medio Oriente, la imagen de un Dios-Padre personal estaba vinculada con la suerte cambiante de la guerra y de las relaciones con los países extranjeros. Cuando el pueblo judío «se convirtió en un pequeño estado inmerso en medio de poderes mundiales a los que finalmente sucumbió», Jahvé pasó a ser el «regidor supramundano del destino», que castigaría con su ira a los que no prestaran obediencia a sus mandamientos. En su carácter de «publicistas políticos», los profetas dieron tésitura dramática al destino de su pueblo entre las potencias mundiales, vinculándolo con la obediencia o desobediencia que había demostrado con respecto al pacto ético que celebró con Dios.<sup>58</sup> En China, por el contrario, la concepción de la deidad fue más impersonal, quizá porque el país se había convertido ya en un imperio mundial que gozaba de paz interna. Con la caída del feudalismo, se declaró ilegítima toda guerra interna y el gobierno sancionó con carácter obligatorio la defensa de los ciudadanos contra las invasiones nómades. El propio cambio indicaba una inquietud y desorden que guardaba relación con la inquietud prevaleciente entre los espíritus. El orden era preservado por el Espíritu del Cielo, que se mantenía en calma gracias al decoro ritual del emperador y sus funcionarios. Esta imagen de la «deidad» no daba lugar a la ira o la

<sup>58</sup> *Religion of China*, págs. 21-24 y *WuG*, vol. I, págs. 255-57. Véase más adelante, en el capítulo VII, el análisis detallado de la profecía judía.

pasión, ni siquiera a una identidad personificada; tampoco facilitaba la noción de un pacto con demandas éticas a cumplir. Como además se suponía que la tranquilidad del cielo y la tierra, y la preservación serena de la autoridad burocrática, se apuntalaban mutuamente, los funcionarios tenían un interés obvio en eliminar todos los elementos emocionales y orgiásticos del culto del estado, y en suprimir todas las formas de profecía religiosa.<sup>59</sup>

La presencia o ausencia de profecía religiosa puede, por su parte, asociarse con la imagen del mundo y del hombre que proyecta cada religión. Al demandar obediencia a las órdenes divinas, los profetas del Antiguo Testamento crearon la imagen de un mundo, que el hombre debía plasmar guiado por ciertas normas éticas. Este contraste deliberado entre el mundo tal como es y tal como debería ser exigía que el hombre se desarrollara a sí mismo, como medio para el logro de metas que trascendían al mundo. Según esta concepción, la vida y la personalidad del hombre resultan unificadas por una aspiración ética que otorga autonomía al individuo en su confrontación con el mundo. En este sentido, la ética puritana «significa una objetivación de los deberes del hombre como criatura de Dios», puesto que esos deberes son ajenos a las «relaciones orgánicas de la vida».<sup>60</sup> Frente al confucionismo, inclinado por la adaptación al mundo tal como es y por un estilo de vida basado en el cultivo tradicional de las relaciones familiares, dicha ética representaba un contraste absoluto:

En la ética confuciana no había signo alguno de tensión, frente a la naturaleza de la deidad, entre la demanda ética y las fallas humanas, entre la conciencia del pecado y la necesidad de salvación, la conducta sobre la tierra y la compensación a recibir en el más allá, el deber religioso y la realidad sociopolítica. No existía, pues, ningún punto de apoyo para influir en la conducta a través de fuerzas internas, liberadas de la tradición y la convención.<sup>61</sup>

La conducta era regida, en cambio, por la piedad filial, apuntalada por el culto de los antepasados y la creencia en los espíritus. El creyente confuciano perseguía como objetivo un justo equilibrio con el mundo, alcanzable mediante la observancia concienzuda de sus deberes hacia los seres, vivos o muertos, que lo rodeaban. El santo y seña de la piedad confuciana era el deber religioso hacia la familia, no hacia un Dios supramundano, y, en consecuencia, las relaciones personales eran consideradas como fin más que como medio. Sin embargo, esta ausencia de demandas éticas que trascendieran los asuntos mundanos indicaba también

59 Véase *Religion of China*, págs. 26-27.

60 *Ibid.*, pág. 236.

61 *Ibid.*, págs. 235-36.

el rechazo confuciano de la idea de una ética universal al estilo de la demanda cristiana del «amor al prójimo». Como dijo Mencio, una idea tal «acabaría con la piedad y la justicia... únicamente los animales carecen de padre y de hermanos».<sup>62</sup>

La presencia o ausencia de la profecía se encuentra relacionada, como vemos, con el predominio o la subordinación de los vínculos familiares y personales. En China, las consideraciones éticas relativas a transacciones económicas eran en general coextensas con las asociaciones personales controladas por la piedad filial y fundadas en el rechazo confuciano de la profecía y de las demandas éticas que entraban en pugna con el mundo tal cual es. En la civilización occidental, en cambio, los lazos familiares se subordinaban a consideraciones impersonales, debido, al menos en parte, a que la profecía religiosa había subordinado las obligaciones propias del parentesco a principios éticos universales.

El gran triunfo de las religiones éticas, y sobre todo de las sectas éticas y ascéticas del protestantismo, fue romper las cadenas del grupo de parentesco. Estas religiones establecieron la comunidad superior de la fe y una ética común de vida en oposición a la comunidad de la sangre, y aun en gran medida a la familia. Desde el punto de vista económico, esto significó fundar la confianza comercial en las cualidades éticas del individuo, puestas en evidencia en su impersonal trabajo profesional.<sup>63</sup>

El confucionismo y el puritanismo nos sirven también para ilustrar la paradoja de la racionalidad. En China, el bienestar material fue exaltado por encima de todos los otros objetivos vitales, y las enseñanzas políticas y económicas de Confucio y sus acólitos intentaban deliberadamente maximizarlo. No obstante, ante la ausencia de una mentalidad económica apropiada para el caso, las políticas seguidas en esta materia no lograron alcanzar dicha meta. El puritanismo, que abjuraba de la búsqueda de las riquezas como fin, ayudó en forma inintencional a crear una mentalidad económica y una manera metódica de vivir que condujeron a un aumento de la prosperidad y amenazaron la supervivencia de la verdadera religión, como señaló Wesley. Existe, pues, «una extraña reversión de la relación natural» entre lo que los hombres intentan con sus actos y lo que resulta verdaderamente de ellos —la paradoja de las consecuencias indeseables—.<sup>64</sup> En las páginas previas hemos analizado algunas diferencias entre el confucionismo y el puritanismo, que ahora sintetizaremos para mayor claridad del lector.

62 Citado en *Ibid.*, pág. 236.

63 *Religion of China*, pág. 237. Véase el capítulo III, sección D, y la nota del revisor técnico de pág. 66.

64 *Ibid.*, págs. 237-38.

## *Confucionismo*

Creencia en un orden cósmico impersonal; tolerancia de la magia.

Adaptación al mundo para mantener la armonía de cielo y tierra; ideal de orden.

Autocontrol vigilante en aras de la dignidad y la autoperfección.

Ausencia de profecía, vinculada con la inviolabilidad de la tradición; el ser humano puede, actuando adecuadamente, evitar la ira de los espíritus y ser «bueno».

La piedad familiar es el principio rector de todas las relaciones humanas.

Las relaciones de parentesco constituyen la base de las transacciones comerciales, de las asociaciones voluntarias y de la ley y la administración públicas.

Desconfianza hacia todas las personas ajenas a la familia extendida.

La riqueza como base de la dignidad y la autoperfección.

De estas diferencias se desprende que estamos ante dos tipos, amplios, pero mutuamente excluyentes, de racionalismo, cada uno de los cuales intenta ofrecer un ordenamiento intelectual de la vida humana dotado de coherencia interna y fundado en ciertas creencias últimas de carácter religioso. Ambas cosmovisiones estimularon la sobriedad y el autocontrol y convirtieron a los asuntos personales y cotidianos en materia de deliberación consciente. Ninguna de ellas era incompatible con la acumulación de riqueza.

## *Puritanismo*

Creencia en un Dios supremo; rechazo de la magia.

Dominio del mundo en una búsqueda incesante de lo que es virtuoso a los ojos de Dios; ideal del cambio progresivo.

Autocontrol vigilante en aras del control de la naturaleza perversa del hombre y del cumplimiento de la voluntad divina.

La profecía presenta como perversa a la tradición, y al mundo tal como es; el hombre no puede alcanzar la bondad por su propio esfuerzo.

Subordinación de todas las relaciones humanas al servicio de Dios.

La ley y el acuerdo racionales constituyen la base de las transacciones comerciales, de las asociaciones voluntarias y de la ley y la administración públicas.

Confianza depositada en todos los «hermanos de fe».

La riqueza como tentación y producto colateral indeseable de una vida virtuosa.



zas, pero ni el racionalismo ni el espíritu adquisitivo de los hombres se vuelven inteligibles si no se comprenden los fines que estos persiguen. El adepto de Confucio tenía como objetivo el logro y preservación de una «posición de status cultivada»; el medio para alcanzar este fin era la adaptación al mundo, la educación y la autoperfección, el ademán gentil y la observancia de los cánones del decoro, el disfrute de la riqueza contrapuesto al espíritu adquisitivo, el refinamiento estético contrapuesto a la técnica especializada y, por sobre todo lo demás, la piedad familiar como modelo de conducta en un contexto burocrático. Para el puritano, racionalismo y espíritu adquisitivo tenían una connotación distinta. El control sistemático de la propia naturaleza y la contabilidad moral de la vida cotidiana eran herramientas puestas al servicio de Dios y conducentes al dominio del mundo. En tanto «herramientas divinas», los puritanos combinaban su conducta ascética con una intensidad de creencia y un entusiasmo por la acción completamente ajenos a los valores estéticos ostentados por el confucionismo. Esta divergencia de mentalidad fue lo que contribuyó al desarrollo capitalista autónomo de Occidente y a la ausencia de una evolución similar en China.

## 6. Sociedad y religión en la India

El tercer estudio de Weber sobre la sociología de la religión llevó por título *Hinduismo y budismo*.<sup>1</sup> Su bosquejo general era similar al del estudio sobre China, es decir que trataba en primer término la estructura social, luego las doctrinas ortodoxas del hinduismo y las heterodoxas del budismo, para pasar más tarde a las modificaciones producidas por la influencia de la religiosidad popular, y por último al impacto de las creencias religiosas sobre la ética secular de dicha sociedad.<sup>2</sup> Abordó el primero de estos tópicos considerando la casta desde una perspectiva comparativa.

### A. El sistema social hindú

#### *El concepto de casta*

Así como la relación entre el grupo de parentesco y la burocracia constituía el hecho central de la sociedad dinástica china, en la India, el hecho central era la casta. Esta última establecía una conexión directa entre la creencia religiosa y la diferenciación social, conexión indirecta en la mayor parte de las restantes sociedades. Weber hizo hincapié en ese contraste, analizando la casta en relación con las sectas e iglesias de la civilización occidental. Las castas compartían con las sectas protestantes el elemento de exclusividad social: el individuo que viola el ritual de su casta puede ser castigado con el ostracismo, de tal modo que ningún miembro de la casta (incluyendo sus propios padres y familiares) mantengan contacto alguno con él. Este ostracismo es análogo a la práctica sectaria de prohibir la admisión de los miembros a la Comunión cuando se los halla culpables de pecado. La diferencia entre la casta y las sectas religiosas está dada por el hecho de que

1 Weber murió sin revisar esta parte de su obra, previa su publicación en forma de libro. Existe una traducción inglesa efectuada por H. H. Gerth y Don Martindale bajo el título de *The Religion of India* (Glencoe, The Free Press, 1958); se publicó con posterioridad a la redacción de este capítulo.

2 Omíto aquí el análisis weberiano del budismo, por los motivos que se aducen más adelante, en la pág. 188, nota 69.

no son las cualidades religiosas del sujeto, sino su linaje, las que determinan su pertenencia. También en las comunidades católicas los individuos pertenecen a la Iglesia por nacimiento, pero, a diferencia de lo que ocurre con la Iglesia, los integrantes de la casta se reclutan únicamente en un grupo social particular y no persiguen como objetivo la conversión de los no creyentes. En concordancia con ello, en las castas se combinan las creencias religiosas con una rígida observancia de las diferencias de status. Se trata de comunidades exclusivas, en las que el linaje determina el status social, compartido en virtud de las prácticas rituales.<sup>3</sup>

Weber consideró a la «casta» como un caso especial de grupos de status. En todas las sociedades, tales grupos mantienen su identidad imponiendo restricciones al matrimonio exogámico y a las relaciones sociales con personas que «no pertenecen al grupo». Las castas constituyen grupos de status hereditarios, cuyas prácticas restrictivas no tienen paralelo, por las barreras que levantan entre los miembros de diferentes castas y por la minuciosidad con que regulan la vida del individuo.

3 A fin de orientar al lector en esta materia, agregaré una breve nota sobre los aspectos más generales del sistema de castas. De acuerdo con las fórmulas clásicas, el sistema se dividía en cuatro grupos o *varnas* (palabra que originalmente significaba «color»): los brahmines (sacerdotes), los kshatriyas (guerreros), los vaisyas (mercaderes) y los sudras (trabajadores). Los primeros tres constituían las denominadas castas de doble nacimiento, que gozaban del derecho a usar el hilo sacro, derecho conferido a los niños varones en una minuciosa ceremonia de iniciación. Los sudras no gozaban de él, y, por ende, eran «de un solo nacimiento». Con rango inferior a los sudras estaban los intocables, que tenían vedada la entrada a los templos y no podían recibir servicios de ningún miembro de una casta de doble nacimiento. Se suponía que con su mero contacto profanaban a las demás personas, y en algunos casos bastaba para ello su presencia a cierta distancia. Las cuatro *varnas* y los intocables se dividían en un gran número de subcastas (*jati*). En la actualidad, estas amplias categorías pueden ser consideradas, quizá, como una norma nacional que posee sentido claro únicamente en los extremos superior e inferior de la jerarquía. Aunque las disputas relativas al rango abundan en todas las jerarquías, la división clásica conserva su importancia, en parte porque las demandas conflictivas se efectúan en términos de esa división, y porque se elitan presuntos antecedentes históricos a fin de justificar la inclusión de una casta en una de las cuatro categorías. Dado que existe una variedad asombrosa de prácticas rituales, todo lo que puede decirse en cuanto a las variaciones de rango correspondientes a las castas de doble nacimiento es que parecen regirse por la estricta adherencia a la endogamia, el matrimonio de los niños, la castidad de las viudas, la cremación de los muertos, los sacrificios en honor de los antepasados, las dietas vegetarianas y la prohibición de ingerir bebidas alcohólicas, y el comportamiento adecuado en relación con los sudras y los intocables. Entre las castas inferiores, el rango depende también del que poseen los brahmines dispuestos a prestar servicios a la casta en cuestión (o que ya no muestran tal disposición), y asimismo de las castas que se muestran o no dispuestas a aceptar agua de la casta en cuestión. Una observación relativa a la ortografía: brahmín hace referencia a un miembro de la casta alta; brahmán se refiere al concepto hindú de un Ser Divino, impersonal; brahma designa al Creador.

Es oportuno citar al respecto el caso del matrimonio exogámico. Según Weber, el matrimonio entre una muchacha de casta alta y un hombre de casta baja estaba originalmente prohibido, juzgándose una violación del honor de status, pero en cambio el matrimonio entre un hombre de casta alta y una mujer de casta baja (hipergamia) era tolerado, aunque no gozara de aprobación. (Los individuos varones que pertenecían a las castas altas y estaban en condiciones de mantener a varias esposas tenían interés en que este último tipo de matrimonio fuera aceptado.) En consecuencia, las mujeres de casta alta no podían unirse sino con hombres de su propia casta. Para evitar que una joven se quedara soltera, los padres tomaban los recaudos del caso a fin de unirla en matrimonio antes de que alcanzara la pubertad. Más aún: el temor de fracasar a este respecto llevó a algunas castas altas a practicar el infanticidio de las mujeres, práctica a la que por lo general solo recurre una población empobrecida como reacción frente a una grave carencia de alimentos.<sup>4</sup> El hecho de que las castas más adineradas acudieran a una medida de esa índole indica hasta qué extremo podía llevarse el principio de la casta. Un extremismo similar se manifestaba en las reglas que prohibían ingerir determinados alimentos, que determinaban quiénes podían compartir la misma mesa,<sup>5</sup> y que especificaban de quiénes podían aceptar ciertas comidas los integrantes de una casta particular. Estas reglas representaban solo el primer paso de un intrincado sistema de discriminación denigratoria, sistema por medio del cual las castas ponían bajo control ritual todos los contactos entre sus respectivos integrantes, cada uno de los cuales utilizaba el terror a la contaminación mágica como medio estratégico para degradar a los demás y elevarse a sí mismo de categoría.<sup>6</sup>

4 La concertación de matrimonios prematuros se explicaba en términos rituales. En cada una de sus menstruaciones, una niña «crecida» de casta superior que no hubiera contraído matrimonio atraía la contaminación, si no el pecado, sobre sí misma y sus padres. No obstante, tales motivos se dejaban de lado cuando no era posible concertar ningún matrimonio satisfactorio, en cuyo caso las familias preferían que la niña quedara soltera.

5 El término técnico «comensalidad» deriva del latín *mensa*, mesa, de modo tal que significa *mesa común*; por lo tanto, todas las personas que se muestran dispuestas a compartir la mesa común en forma habitual practican la «comensalidad».

6 Weber no analiza explícitamente la idea de contaminación; todo lo que anota es que se fundaba en creencias mágicas. La mayor parte de sus ejemplos se referían a los contactos entre castas más que a las numerosas funciones corporales (le menstruación, el acto de afeitarse, las relaciones sexuales, las emisiones, etc.) que se consideran contaminadoras independientemente de su influencia sobre los contactos entre castas. Sospecho que Weber habría intentado relacionar la idea de que las funciones corporales son una fuente de profanación, con la importancia mágico-religiosa de los vínculos de sangre. Si el parentesco determina el lugar que ocupa el hombre en el mundo y sus posibilidades de encarnación futura, es preciso preservar la

Las castas diferían entre sí en cuanto al grado en que adherían a muchas de las reglas. En ciertos casos, recurrían a la obediencia estricta como el fin de mejorar su rango relativo en la jerarquía de castas, aunque, en su mayoría, tales tentativas solo tuvieran éxito a largo plazo. En cambio las castas altas se mostraban bastante despreocupadas ante ciertas faltas, puesto que cualquiera de sus miembros podía redimirse de su transgresión mediante la purificación ritual —consistente, por lo regular, en un baño y/o en el frotamiento del cuerpo con una solución de estiércol de vaca—. De modo que si bien la práctica ritual era común a todas las castas, las variantes observadas en su cumplimiento reflejaban tanto las aspiraciones sociales, o conciencia de status, como la ortodoxia religiosa. Allí donde se observan en forma estricta las prácticas rituales, la vida tiende a convertirse en una sucesión cotidiana de actos prescriptos.<sup>7</sup>

Estas barreras sociales y rituales entre las castas se basan, en última instancia, en la creencia en la magia, que sustenta la idea de que las relaciones de parentesco son sacrosantas. Según el punto de vista de Weber, la sociedad de la India dependía en medida mucho mayor que cualquier otra del principio del «carisma familiar» o «carisma atribuido al parentesco».

Por «carisma familiar» queremos designar ciertas cualidades personales [es decir, el carisma], supuestas originalmente mágicas, y que son en todo caso extraordinarias y casi inaccesibles a otras personas, en la medida en que se atribuyen ciertos individuos por su pertenencia a un grupo de parentesco.<sup>8</sup>

En la civilización occidental este concepto tomó la forma de un parentesco hereditario «por la gracia de Dios», pero en la India se difundió en toda la sociedad. Weber designó como «rutinización del carisma» el proceso mediante el cual el carisma personal del líder heroico, de todas las personas que ostentan posiciones de autoridad y, por último, de todas las personas poseedoras de una técnica o habilidad práctica especial, recae sobre su pariente, de tal modo que, a la postre, el carisma terminó por ser considerado un atributo del parentesco más que del individuo.<sup>9</sup>

«potencia» de tal parentesco; esta idea y sus derivadas pueden estar implícitas en la preocupación por la pureza ritual en las funciones corporales, así como en la inquietud corriente con respecto al matrimonio exogámico y la «pureza» de sangre.

7 Este ritualismo implica, por ejemplo, que cualquier cambio de ocupación y de técnica de trabajo puede conducir a la degradación social. Se lo utiliza, asimismo, para proteger las *jajmani* o relaciones de clientela establecidas, de modo tal que una casta determinada posee el derecho hereditario y exclusivo de servir a los miembros de otra casta, a cambio de una remuneración que se fija de acuerdo con las costumbres locales.

8 *GAZRŚ*, vol. II, pág. 51 (*Religion of India*, pág. 49).

9 *Religion of India*, págs. 49-50. Weber emplea el término «carisma gentil»

## *Difusión del sistema de castas*

Las distinciones denigratorias que existen en todas las sociedades adquirieron en la India una significación religiosa o mágica de muy vastos alcances.

Weber se formulaba la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que las creencias que sustentan el sistema de castas se hayan convertido en la religión dominante de todo un subcontinente? Trató de responder a este interrogante en relación con las consecuencias directas e indirectas de la conquista, la conversión de las tribus al hinduismo y la subdivisión de las castas existentes.

1. *Consecuencias de la conquista.*<sup>10</sup> La India sufrió repetidas conquistas por parte de invasores extranjeros, que condujeron a la yuxtaposición y posterior aculturación de pueblos poseedores de rasgos físicos marcadamente diferentes. Es probable que las distinciones raciales ejercieran un importante influjo sobre el sistema de castas, aunque a juicio de Weber nada tenía que ver con los sedicentes instintos o cualidades raciales, tan ajetreados en su época, como en la nuestra, por diversos autores. Más bien, el hecho fundamental es que los conquistadores rehusaban establecer vínculos de sangre con los nativos, por el menosprecio que sentían hacia ellos. Este tipo de discriminación, contraria al matrimonio exogámico con individuos socialmente inferiores, existe en todas las clases gobernantes del mundo, pero en la India condujo a un incremento de la alienación ya existente entre pueblos que diferían desde el punto de vista racial y cultural, cuyo contacto había sido a menudo el resultado de la conquista militar, y en los que regían reglas contrarias a su fusión con otros pueblos —a despecho de que, en la práctica, las mezclas raciales entre los conquistadores y las mujeres nativas eran muy frecuentes—. Por otra parte, las creencias mágicas otorgaban especial significación a la idea de que los derechos y deberes de un individuo eran un atributo de cuna, creencias que reforzaron las restricciones impuestas al matrimonio exogámico.

Otros derroteros seguidos por la estructura social de la India pueden comprenderse, asimismo, como consecuencia de la conquista y de la peculiar distribución del territorio que siguió a ella. Las familias nobles se establecían en aldeas donde la población nativa a ellas sometida se dividía entre los arrendatarios, los trabajadores agrícolas o artesanos, y los parias («siervos»); estos últimos estaban obligados a realizar tareas consideradas deni-

en el sentido de que se considera al carisma un atributo del «gens», o clan, o familia extendida. En inglés, esta derivación no resulta fácilmente inteligible, por lo cual me he visto obligado a emplear la frase «carisma familiar» o «carisma atribuido al parentesco». Véase el capítulo 10, sección B, donde se examina este fenómeno en el contexto de la historia política occidental.

10 *Religion of India*, págs. 123-33.

grantes y a establecer su residencia fuera de los límites de la aldea. Ambas colectividades tenían intereses encontrados: los conquistadores ejercitaban su «derecho sobre la tierra», reclamando una porción de la producción de la aldea, en tanto que los nativos cumplían sus servicios obligatorios no en relación con los individuos integrantes de las castas gobernantes, sino en relación con estas castas en su conjunto. Sobre estos fundamentos, la producción y el comercio condujeron a una división del trabajo y un intercambio inter-aldeano antes que intra-aldeano, división e intercambio que tenían lugar, en consecuencia, entre diferentes grupos étnicos y no dentro de cada uno de ellos. Ciertamente es que esta especialización ocupacional podía haber sido frenada por un desarrollo vigoroso de mercados urbanos centrales; pero tal cosa no ocurrió jamás.<sup>11</sup> Por el contrario, las casas aldeanas y las mansiones reales continuaron siendo durante siglos las principales vías de salida para la producción local.

Los gobiernos establecidos en los primeros tiempos favorecieron estas condiciones al implantar su sistema de tributos. Resultaba conveniente tratar con un único individuo responsable de la recolección de impuestos y considerar como deudores conjuntos a todos los terratenientes de la aldea. Dejando todos los detalles

11 Si bien tuvo lugar una cierta evolución que apuntaba a la autonomía urbana, el gobierno de las ciudades quedó en manos de los oficiales *reales* y en pasajes posteriores del mahabharata se hace referencia a la ciudad como el «lugar donde se encuentran los sacerdotes instruidos». Los reyes patriomoniales, con sus ejércitos y funcionarios disciplinados, sentían un natural resquemor por su dependencia financiera de los gremios. Si bien la riqueza de los mercaderes había incrementado su influencia, las condiciones especiales de la sociedad de la India impidieron que dicha riqueza se transmutara en poder político permanente. En las ciudades de Europa occidental, tal evolución fue posible debido a que los residentes urbanos, bajo el liderazgo de los gremios de artesanos y mercaderes, se convirtieron en una ciudadanía armada. Pero en la India, el surgimiento de las ciudades coincidió con el desarrollo de movimientos pacifistas de corte religioso —el budismo y el jainismo—, movimientos que militaban contra la autonomía urbana fundada sobre el poder armado. Asimismo, el sistema de castas constituía un obstáculo para establecer entre los mercaderes y artesanos urbanos una suerte de amplia fraternidad, y por ende la solidaridad que requiere la acción militar y política.

Aparentemente, los gremios eran incapaces de llevar a la práctica sus propias regulaciones; debían apelar al rey o a las diversas castas que contaban con el poder necesario para hacerlas cumplir. Fue así que el rey y sus funcionarios pudieron conservar su predominio en la gran mayoría de las ciudades, aunque ocasionalmente debían llegar a un acuerdo con los gremios de mercaderes, debido a los caudales con que estos últimos contaban. Véase *Religion of India*, págs. 33-39, donde Weber establece el contraste entre el gremio y la casta.

En este y otros puntos vinculados a la historia primitiva de la India, Weber acudió en parte a la obra de E. W. Hopkins, «The Social and Military Positions of the Ruling Caste in Ancient India, as represented by the Sanskrit Epic», *Journal of the American Oriental Society*, vol. XIII, 1899, pág. 57 y sig.

administrativos en manos de las familias gobernantes, el soberano contribuía a aumentar a la vez su cohesión social y la distancia social que las separaba de la población aldeana. Weber suponía que las tribus y los parias conquistados eran considerados deudos conjuntos para el pago de una suma total, lo cual llevó a un posterior incremento de la especialización ocupacional por localidad y por afiliaciones de grupo, y promovió el predominio del sistema de castas.

2. *La casta y la tribu.* Un segundo proceso responsable de la difusión del sistema de castas fue la conversión de las tribus al hinduismo. Partiendo de diversos criterios, tales como la denominación de la casta, el reclutamiento de sus miembros en una localidad particular, etc.,<sup>12</sup> el censo de la India identifica a un gran número de castas como «tribales», aunque desde el punto de vista conceptual, «casta» y «tribu» tienen poco en común. Weber destacó entre los rasgos característicos de las castas los siguientes: establecen los límites de las ocupaciones que son aceptables para ellas, son análogas a un grupo de status de un rango determinado, constituyen grupos puramente sociales y practican la endogamia. Las tribus, en cambio, abarcan todas las ocupaciones y rangos, constituyen asociaciones específicamente políticas y practican la exogamia de los grupos de parentesco y los tótems. Además, las tribus están siempre confinadas en un territorio, en tanto que muchas castas no lo están. En su mayoría, las tribus carecían de reglas concernientes a los alimentos y a la comensalidad, mientras que todas las castas las imponían a sus miembros.<sup>13</sup> Pese a estas diferencias, a menudo se produjeron en el pasado transiciones de las comunidades tribales a las castas, que solían seguir uno de los dos caminos que indicaremos a continuación. Durante toda la historia de la India, el orden de castas establecido entró en contacto con tribus étnicamente distintas, que ocuparon territorios propios. Las familias gobernantes de una de esas tribus podían, por ejemplo, decidir convertirse en vegetarianos, oponerse a la matanza de ganado vacuno, modificar sus prácticas matrimoniales y hábitos de alimentación en relación con los de los status humanos inferiores, exigir que las viudas observaran castidad, cremar a los muertos en lugar de enterrarlos, etc. Incorporándose a la sociedad hindú, los grupos dirigentes de tales comunidades podían obtener la legitimación religiosa de su situación, en contraste con la de los grupos sociales inferiores de su propia sociedad. Luego de modificar los nombres asignados a las deidades para adecuarlos a la nomenclatura hindú y abolir a sus clérigos nativos, tales dirigentes se acercaban tal

12 El libro de G. S. Ghurye. *Caste and Class in India* (Bombay, Popular Book Depot, 1957) contiene en su cap. 2 un estudio de las castas en función de dichos criterios.

13 *Religion of India*, págs. 30-33.



vez a un brahmín solicitándole que condujera sus ritos y confirmara su status de casta alta, que habían temporariamente «olvidado». Si tales tentativas eran coronadas por el éxito, producían como resultado inevitable la transformación de la tribu en un cierto número de castas hindúes.

Pero la transición de la tribu a la casta podía adoptar una segunda forma, allí donde el orden de castas establecido entraba en contacto con grupos étnicos u ocupacionalmente diversos entre sí que carecían de territorios propios, aun cuando los hubieran poseído en el pasado. Para el lector occidental, no hay mejor ejemplo de esta última alternativa que la que brindan los judíos y los gitanos. Originalmente, estos dos pueblos constituyeron comunidades dotadas de todos los rasgos de una tribu, pero más adelante perdieron sus territorios primitivos y se convirtieron en pueblos de forasteros o «pueblos parias», según la expresión de Weber. Como tales, comparten muchas de las características de las castas: no poseen territorio propio, el número de tareas que les está permitido desempeñar es restringido y se han identificado como un grupo de status que practica la endogamia e impone reglas relativas a la alimentación y al intercambio social.

Vemos, pues, cómo determinados grupos que otrora constituían tribus, funcionando como asociaciones políticas en sus territorios primitivos, podían transformarse en castas. Tal evolución contribuyó en la India a la difusión del sistema de castas. Por supuesto, los grupos tribales con asiento permanente en un lugar pueden perder de muchas maneras los derechos sobre la tierra que ocupan, y pasar a depender por completo de la población ya establecida, sea produciendo para ella o en carácter de servidores.<sup>14</sup> Tal especie de parias ha existido en muchas civilizaciones, pero las castas hindúes llevaron a sus últimas consecuencias la creación de métodos para excluirlos de la comunidad de los ortodoxos. En la India los miembros de las castas inferiores se consideran fuente de contaminación; tal es así que los restantes habitantes se mantienen a un brazo de distancia de ellos, como mínimo; además, están obligados a observar cánones rituales que confirman su inferioridad social en cada uno de sus actos.

3. *Subdivisión de las castas.* La difusión del sistema de castas

14 Sobre la base de sus estudios comparativos de las sociedades asiáticas, el profesor Eberhard señaló que el proceso toma a menudo la forma siguiente. Un grupo tribal se encuentra rodeado por grupos agrarios más avanzados, como los terratenientes hindúes de casta alta. A medida que se expande la agricultura, la tribu halla más y más restringidos sus medios de vida (por ejemplo, sus cotos de caza); en consecuencia, debe establecer contacto con otros grupos que tal vez necesiten sus servicios (como desolladores de animales, digamos). De este modo se quiebra el sistema económico de la tribu autónoma y la tribu se convierte en una casta especial de rango inferior. Cito este ejemplo porque aclara las ideas que rondaban por la mente de Weber.

puede tener lugar también a través de un proceso de subdivisión. Por ejemplo, las migraciones, al desplazar a los individuos a un nuevo ambiente social con prácticas rituales distintas, hacen que se vuelvan sospechosos de violar sus deberes en tal sentido. Los cambios permanentes del lugar de residencia conducen habitualmente a la subdivisión de una casta.<sup>15</sup> También pueden producirse subdivisiones cuando ciertos miembros de una casta dejan de considerar coercitivas a algunas obligaciones rituales particulares, o a la inversa, cuando aceptan como obligatorios deberes nuevos. Varias son las razones de tal proceder:

- a. La pertenencia a una secta hindú que exime de ciertos deberes rituales o impone otros nuevos.
- b. La creciente desigualdad de bienes, que conduce a las personas adineradas a asumir los deberes rituales de una casta superior con el fin de que se le acuerde un rango más alto. En la actualidad, la diferenciación de las propiedades es uno de los frecuentes motivos que originan desprendimientos en la comunidad de la casta, desprendimientos que presuponen siempre el rechazo del matrimonio exogámico y de la comensalidad en todos los casos en que antes se los practicaba.
- c. El cambio de ocupación o incluso de una técnica de trabajo, dado que el ortodoxo considera tales cambios como incompatibles con la perpetuación de la comunidad de la casta.
- d. La disminución de las observancias rituales por parte de algunos miembros, que lleva a los más ortodoxos de la comunidad a poner término a la relación.
- e. Las disputas internas de la casta, sea cual fuere la ocasión en que se producen, en la medida en que no pueden ser dirimidas, si bien tales disputas no se admiten abiertamente, citándose, a fin de racionalizar la subdivisión, los agravios rituales de los contendientes.<sup>16</sup>

Estas consideraciones sugieren que la difusión del sistema de casta refleja, en cada etapa, una compleja interacción de diferencias, provenientes de los procesos económicos (tales como las crecientes desigualdades y la división del trabajo), de la incorpora-

15 Esto explica en parte el hecho de que en la India solo un décimo de la población total viva fuera de los límites de su *distrito* de nacimiento. Weber tomó las cifras del censo de 1911, donde el porcentaje correspondiente es de 8,7, en tanto que en el censo de 1921 es de 9,8. En 1931 estas cifras no se publicaron pero se sabe que solo 3,59 % de la población vivía fuera de sus *provincias* o *estados* nativos. Kingsley Davis, empero, ha aclarado que aun estas cifras ínfimas exageran, probablemente, el monto de la migración interna. Véase su análisis de este punto en *The Population of India and Pakistan*, Princeton, Princeton University Press, 1951, pág. 107 y sig.

16 *Religion of India*, págs. 102-08.

ción de las comunidades tribales en posiciones de dependencia social y económica variable, y por sobre todas las cosas, del esfuerzo realizado por cada casta para utilizar las prácticas rituales como un arma en la lucha por la conquista de un rango social superior. En la India, dicha competencia por el rango social no condujo, a la postre, a la formación de grupos de interés capaces de participar en la vida política de su país y así ejercer un efecto permanente sobre la distribución del poder en su sociedad. Análogamente a lo que ocurría en el caso de China, Weber observó que en la India no se habían desarrollado dentro de su estructura social fuerzas políticas autónomas, debido a los poderes mágicos atribuidos al parentesco. Ante la carencia de una unificación política interna —que no fuera la impuesta por la conquista— el resultado era una desconcertante proliferación de castas y subcastas.

### *El brahmin y la «intelligentsia» confuciana*

La consideración weberiana del sistema de castas constituyó una tentativa de comprensión del medio en que los brahmines habían ocupado, durante siglos, un lugar preeminente. Al igual que en sus otros estudios, su interés se centró en los sacerdotes y letrados, quienes habían ejercido una influencia poderosa sobre la formación del pensamiento religioso. Un estudio de tales minorías cultas en el periodo primitivo reveló similitudes y diferencias de significativa repercusión sobre el desarrollo de las civilizaciones mundiales.

Weber señaló, por ejemplo, que muchas de las ideas del hinduismo podían hallarse también en la antigua Grecia. La noción del mundo como morada transitoria y valle de lágrimas, de liberación de un ciclo de «resurrecciones» y recuerdo de los nacimientos anteriores, eran familiares a todos los escritores griegos desde Homero en adelante.<sup>17</sup> También podían observarse similitudes entre las *intelligentsias* de los brahmines y los confucianos. Ambos grupos estaban compuestos por hombres de letras de alto rango cuyo carisma mágico se basaba sobre el conocimiento de las ceremonias y los rituales, derivado a su vez de textos sagrados o clásicos escritos en una lengua sacra muy distante del habla cotidiana.

17 También existen pruebas de una influencia directa de la India sobre el pensamiento griego, en especial sobre la filosofía de Pitágoras. Con referencia a este problema Weber se basó en Richard Garbe, *Die Samkhya Philosophie*, Leipzig, H. Haessel Verlag, 1917, págs. 113-37. Un enfoque reciente y muy notable con respecto a tales afinidades del pensamiento antiguo aparece en E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, The Beacon Press, 1957, cap. 5.

Entre los hombres de letras de la India y China prevalecía un sentimiento de orgullo por la posesión de cultura que llevaba a identificar este conocimiento clásico —así como las experiencias místicas a él asociadas— con la virtud cardinal del hombre y la buena fortuna, en tanto que se hacía responsable a la ignorancia de las desgracias humanas. Weber estableció que estas minorías cultas de las primeras civilizaciones desarrollaron ideas similares debido a que utilizaron su saber tanto para distinguirse de los magos populares como para reclamar un alto rango, y encomendar sus servicios a los gobernantes seculares. Pero a pesar de lo notable de sus semejanzas, más instructivos aún resultan sus contrastes.

La *intelligentsia* china era un grupo de status de funcionarios o aspirantes a funcionarios, mientras que los brahmines constituían un grupo algo heterodoxo formado por capellanes reales, clérigos familiares, teólogos y juristas, que actuaban como consejeros espirituales y administradores, maestros consultores y personas versadas en cuestiones de decoro ritual. En verdad solo una fracción de los eruditos confucianos eran funcionarios y solo una fracción de los brahmines eran sacerdotes, pero la situación estratégica y el poder ostentado por los que lo eran, así como las expectativas de los que esperaban ocupar tales cargos, otorgaba suprema influencia a la carrera burocrática o sacerdotal y la convertía en el modo de vida ideal. Para un mandarín, la carrera de funcionario era la única digna de un hombre culto, bien que su *sinécure* en cualquier localidad fuera en principio temporaria y sus ingresos derivaran de un sueldo gubernamental al que se añadían diversas formas de soborno. Para un brahmín, dicha carrera se presentaba como una cuestión de conveniencia práctica y carecía de todo mérito; extraña sus ingresos de rentas o regalías fijas derivadas de la tierra como compensación por su gobierno y de los «dones» que percibía por sus servicios sacerdotales. Sus derechos a tales ingresos no podían ser revocados ni limitados a períodos breves; eran vitalicios y sus familias podían gozar de ellos durante varias generaciones. Este contraste entre el ingreso típico del mandarín y del brahmín se vincula con el que existía entre la primitiva unificación política de China y la carencia de unidad política en la India.<sup>18</sup> La situación de los mandarines y brahmi-

18 Vale decir, hablando en términos relativos, los sueldos que percibían los funcionarios chinos y el corto lapso durante el cual permanecían en sus cargos constituían un índice de centralización, mientras que los beneficios fijos que se cedían a los brahmines por toda la vida, e incluso por varias generaciones, eran un índice de autonomía local. El lector debe tener presente que esta comparación se establece en términos amplios, y por lo tanto no excluye la autonomía local de las comunidades chinas o la centralización temporaria de poder en la India. Pero el contraste es tan grande que sugiere que, frente a la centralización administrativa, la autonomía local de las aldeas chinas encontraba más provechoso implantar una política de aislamiento con respecto a los funcionarios. Una consideración análoga indica

nes, como clase de funcionarios y propietarios de tierras, guardaba correspondencia con su cercanía al centro del poder. En China, los letrados de todas las escuelas se identificaban con el emperador, sacerdote supremo del reino y en tal sentido principal sostén de la tradición sagrada. Según la interpretación de Confucio, el emperador reunía en su persona la más alta función secular con la más alta función sacra. En la India no existía nada semejante; ningún rey cumplió allí jamás las funciones de sacerdote, por poderoso que fuera en cualquier otro aspecto. En el período más antiguo, el rey necesitaba la sanción de su *purohita* o capellán real para todos los asuntos religiosos. Aunque los reyes solían manejar a su arbitrio a estos sacerdotes poderosos, ellos eran los únicos árbitros legítimos reconocidos en materia de ritual.

Este contraste sugiere que la bifurcación de la autoridad contribuyó a la relativa debilidad de los dirigentes seculares. Aparentemente, los sacerdotes estimulaban la desunión política con el fin de fortalecer su propia posición. En esas circunstancias, la autoridad solo podía ser legítima en el sentido de que el dirigente individual actuara con corrección ritual, siguiendo la tradición sagrada, en especial en lo que atañe a su relación con los brahmines. De lo contrario era juzgado un bárbaro.<sup>19</sup> Tal subordinación de los gobernantes seculares a la autoridad religiosa de los brahmines significó que estos últimos llegaron a constituir una casta sacerdotal independiente, dotada de poder absoluto en cuanto a la educación y reclutamiento de los novicios.

Las discrepancias generales que presentan la literatura india y la china reflejan estas diferencias en la posición social de sus respectivas *intelligentsias*.<sup>20</sup> En China, el aprendizaje estaba íntimamente vinculado con el arte de la escritura, lo que puede atribuirse a la importancia que desde un primer momento —aun

que en la India la centralización no resultaba conveniente, puesto que era imposible romper con la fuerte autonomía local, previamente estimulada por la desunión política.

19 En los más antiguos documentos escritos de que se dispone aparece ya este contraste entre China y la India. La tradición védica caracteriza a los oponentes «negros» de los pueblos arios como «carentes de sacerdotes» (*abrahmana*), por oposición a los dirigentes arios, cuyos sacrificios rituales eran supervisados por un sacerdote erudito. En cambio la vieja tradición china no hace referencia alguna a sacerdotes independientes de los gobernantes seculares. Entre las tribus nómades que conquistaron China y establecieron la dinastía Chou en el año 1050 a. C., el jefe guerrero era, a la vez, el jefe de la familia principal y el sacerdote mayor de la tribu. Aparentemente, entre los pueblos arios que conquistaron la India, los dirigentes y los sacerdotes ya constituían dos categorías separadas.

20 Al establecer este contraste Weber tuvo particularmente en cuenta la literatura brahmínica posterior al período védico de escritos épicos; específicamente, los «Brahmanas», que describen e interpretan los sacrificios y rituales, y los «Upanishads», que contienen especulaciones esotéricas con respecto al sentido íntimo de la vida.

en la época en que la escritura china era sumamente primitiva—tuvieron los anales y cómputos vinculados con el calendario que se llevaban a cabo en la corte imperial. Por otra parte, la escritura resultaba un elemento esencial para el tipo de administración altamente desarrollado del Imperio Chino.

No cabe decir lo mismo de la India. Durante mucho tiempo, los sacerdotes brahmines sostuvieron el principio de que las enseñanzas sagradas solo podían ser transmitidas oralmente. Las audiencias judiciales eran también totalmente orales. El discurso era considerado, en general, como el medio más importante para la defensa de determinados intereses, así como para el ejercicio del poder, en tanto la magia se empleaba para asegurar la victoria en los debates. Las disputas religiosas, los debates y las contiendas forenses referentes a los galardones constituían instituciones importantes en la cultura hindú. La historia de la literatura de la India es la historia de hombres que se esforzaron por sobresalir en virtud de su talento oratorio: primero los rapsodas de la edad védica, luego los clérigos brahmines que pusieron énfasis en la tradición oral, más tarde los poetas y declamadores que combinaban la enseñanza con la narración de historias en la forma de mitos o textos legales. Hasta el siglo II d. C. los hombres instruidos de la casta brahmínica no pasaron a constituir una clase de escribas. La fundamental importancia de la tradición oral y del recitado contribuyeron a fijar el carácter de la literatura sagrada. La comprensión fácil y la fácil reproducción constituían un imperativo; de ahí que los escritos filosóficos más antiguos y la literatura sutra (que versaba sobre las prácticas rituales de la vida cotidiana) fueran escritas en forma de epigramas, que era posible aprender de memoria y que el maestro podía comentar. Por la misma razón, gran parte de la literatura no filosófica se vertió en versos que repiten infinitamente diversas formulaciones de una misma idea o prescripciones referentes a una observancia ritual, modificando cada vez alguna palabra u oración, pero manteniendo la secuencia de pensamiento. Motivos similares pueden explicar la profusión de esquemas numéricos y bosquejos detallados hasta la pedantería del material en cuestión. Estos «manerismos» de la literatura de la India, que bien pueden haberse originado en una tentativa de facilitar su memorización, condujeron a una interminable acumulación de objetivos, comparaciones y símbolos embellecedores, al intento de reflejar la sensación experimentada ante lo grande y divino mediante el uso de números gigantescos y de fantasías exuberantes. La escritura china, en la que se combinan la graciosa síntesis con la sobriedad de expresión, la economía y la clara imagen visual, presenta un contraste notable con la hindú. Weber juzgaba probable que la afición hindú por la retórica y el adorno puro disminuyera el sentido de lo empírico, tendencia que en

última instancia derivaban de una deliberada indiferencia con respecto al mundo.

Las literaturas de ambos países reflejan, pues, las distintas cosmovisiones de los respectivos grupos. Como ya hemos visto, el confucionismo despreciaba las prácticas mágicas, y si bien en ciertos momentos en China floreció el ascetismo y continuó practicándose la magia, el establecimiento exitoso de una oficialidad aprobada contribuyó a convertir en doctrina estatal la oposición confuciana a tales prácticas. Para los brahmines era imposible sostener una posición de esa índole, ya que constituían una casta sacerdotal, no un grupo de status de postulantes a cargos públicos. Su alto rango (e indirectamente, también, todo el orden de la casta) se fundaba en la creencia y la eficacia de la magia. Por lo tanto, los brahmines no podían relegar los poderes mágicos a los magos profesionales populares, quienes entrarían así en competencia con los sacerdotes. En la India, la reverencia a los poderes mágicos de los ascetas era tan incuestionable que el ideal ascético parece haber gozado de supremacía, incluso, sobre los deberes de piedad familiar. En China, en cambio, el ascetismo fue rechazado en parte porque probó ser incompatible con la preponderancia de los lazos familiares. Pero los brahmines integraban, igual que los confucianos, una minoría culta, y consecuentemente aceptaron y desarrollaron formas *apáticas* de ascetismo congruentes con el orgullo del rango y la cultura propios de una élite intelectual.

Estas desemejanzas entre las élites china e india influyeron, asimismo, en sus diversas actitudes sociopolíticas. Los letrados y funcionarios chinos avalaban la idea de un estado de bienestar, con su fuerte énfasis en el confort material, tan a menudo expresado en la creencia de que las masas quieren tener su estómago lleno. Según Weber, esta tendencia combinaba el orgulloso desdén por las masas iletradas con el mundano interés de los funcionarios en un ingreso seguro y estable como base de una vida digna de un caballero.

La primitiva historia de la India, a diferencia de la de China, estuvo signada por prolongadas luchas entre la casta sacerdotal y los gobernantes seculares. Aunque la relación de poder resultante fue inestable, los brahmines constituyeron siempre la suprema instancia en todas las cuestiones religiosas y reclamaron el derecho al más alto rango social. La teoría brahmínica puntualizó los derechos y deberes de los reyes de acuerdo con los escritos sagrados, a la vez que especificaba la situación social y ritual de todas las restantes castas. Este pluralismo ético se vio intensificado por el éxito que lograron los brahmines en su demanda de superioridad social y jurisdiccional. El resultado fue el surgimiento de un gran número de tendencias aisladas, ligadas por la casta, mientras que la cosmovisión universalmente válida para

la sociedad india en su conjunto constaba de creencias metafísicas y mágicas que explicaban y justificaban a las castas y sus modos de vida diferentes.

No solo el orden de castas existentes en este mundo, sino también el orden de rangos de la totalidad de las criaturas divinas, humanas o animales, se interpretaba en términos de la doctrina de la retribución por los hechos de una vida anterior. [En la sociedad india] la yuxtaposición de grupos de status cuyas orientaciones éticas estaban en flagrante contradicción mutua no constituía un problema. Las prostitutas, los ladrones y los bandoleros podían tener un *dharma* de sus ocupaciones, de la misma manera que lo tenían los brahmines y reyes, al menos en principio. . . Los conflictos entre los hombres, las luchas que libraban contra los animales y también contra los dioses, la existencia de la fealdad franca, de la estupidez y del odio total: nada de esto se cuestionaba. Los hombres no eran por principio iguales, como ocurría en la concepción del confucianismo clásico. Por el contrario, su linaje fue siempre distinto a lo largo del tiempo, tan distinto como lo era el de los animales con respecto a ellos<sup>21</sup>

La teoría brahmínica consideraba sagradas las regulaciones de cada casta y aceptaba todas las leyes positivas que complementaban las reglas de casta. Según ella, el orden de rangos del cosmos era eterno, puesto que cada animal o dios y cada ser humano, de acuerdo con la casta a que perteneciera por nacimiento, eran almas cuyas respectivas posiciones derivaban de los méritos logrados y de los pecados cometidos en una vida anterior. Una teoría que atribuye desigualdades actuales a los méritos y deméritos acumulados en las reencarnaciones previas no puede concebir «la igualdad natural» entre los hombres, ni tampoco pueden estos últimos tener «derechos» u «obligaciones» comunes cuando todas las diferencias existentes entre ellos —incluyendo sus diferentes derechos y deberes— se consideran justas y merecidas.<sup>22</sup> En consecuencia, el hinduismo aceptaba y promovía la especialización, en contraste con los letrados confucianos, quienes se oponían a ella por juzgarla incompatible con el ideal del aprendizaje clásico. En armonía con el modelo de un orden social en que cada casta tiene su propio modo de vida (*dharma*), esta especialización llevó a que se asignara técnicas propias a cada ocupación

21 *GAZRS*, vol. II, págs. 142-43 (*Religion of India*, pág. 144).

22 Esta aceptación completa del orden social existente impidió el desarrollo de ideales que tuvieran como objetivo su transformación; si bien las ideas de «ley natural» y «derechos naturales» no estaban totalmente ausentes del pensamiento religioso social de la India, este militaba en contra de ellas. Weber observó que en la literatura épica había indicios de la idea de «ley natural». Véase *Religion of India*, pág. 352, nota 8.



o esfera de actividad.<sup>23</sup> Así, la lógica formal se desarrolló como una técnica de prueba y controversia racional, del mismo modo que los escritos políticos contenían una técnica para el ejercicio del poder, y los eróticos una técnica de las relaciones sexuales. Igualmente, los escritos filosóficos analizaban las técnicas mediante las cuales podían los hombres alcanzar los fines establecidos para ellos por el *dharma* de su casta —pluralismo ético totalmente diferente de la ética universal prohijada tanto por el confucianismo como por el cristianismo—.

## B. Primitiva organización social en la India

Weber intentó abordar el estudio de la primitiva organización social en la India debido a la importancia, que revestía con respecto al período formativo del pensamiento religioso en ese país. Si bien las excavaciones realizadas demostraron la existencia de grandes culturas urbanas en el año 2000 a. C. y aun antes, las pruebas documentales más antiguas de que se tiene noticia provienen del período védico (1500-800 a. C.).<sup>24</sup> Tales documentos contienen muy pocas referencias a las típicas creencias y prácticas hinduistas, que se desarrollaron probablemente durante el denominado período brahmínico (800-500 a. C.). La etapa siguiente, desde el 500 al 100 a. C., constituyó una era de innovaciones religiosas y filosóficas que culminó en la portentosa síntesis del hinduismo, por un lado en el *Bhagavad Gita* y por el otro en el movimiento heterodoxo del jainismo y el budismo.<sup>25</sup> A Weber, este último período le preocupó particularmente, y para nuestros propósitos será suficiente considerar su análisis de los brahmines y los *kshatriyas* en la medida en que sus relaciones en la primitiva sociedad de la India echan luz sobre el punto de bifurcación entre el hinduismo y el budismo.

23 El término *dharma* tiene muchos significados. «El código moral vigente se conoce como *dharma*. Un hombre que acepta el sistema de castas y las reglas de su casta particular vive de acuerdo con el *dharma*, mientras que quien los cuestiona, lo transgrede. Los primeros serán recompensados en la vida presente y futura, los segundos serán castigados.» Véase M. N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, The Clarendon Press, 1952, pág. 26.

24 En el libro de K. M. Kapadia, *Marriage and Family in India* (Londres, Oxford University Press, 1955, págs. XXVII-XXVIII), se incluye una útil cronología de textos y autores sánscritos, añadiendo los juicios estimativos de diversas autoridades en la materia.

25 Se suele considerar que el *Bhagavad Gita* fue compuesto entre los años 500 y 200 a. C.; vale decir, evidencias relativas a las ideas contenidas en este poema retrotraen al siglo IV a. C., mientras que la versión que ha llegado hasta nosotros sufrió luego numerosas revisiones. El Buda vivió aproximadamente entre 560 y 480 a. C. mientras que Mahavira, fundador de la secta jaina, vivió entre los años 539 y 467 a. C.

## *Brahmines*

Es probable que en la primitiva sociedad de la India los brahmines no constituyeran el rango más alto, y fuera desconocido el sistema de castas tal como se desarrolló posteriormente. La más antigua obra literaria de la India, el *Rigveda* (1500-1000 a. C.), sugiere la existencia de magos que cantaban loas a los dioses y competían entre sí en cuanto a las imágenes misteriosas, superlativas, de sus invocaciones poéticas. El hecho de que condiciones similares existieran en otros lugares supone que estos magos estaban organizados en gremios; Weber presume asimismo que a partir de estos antecedentes surge una casta de sacerdotes hereditarios.

La preeminencia de los brahmines se debió casi con certeza a que en su calidad de clérigos familiares de los reyes y nobles ganaron ascendiente sobre los que oficiaban los sacrificios comunales. En ese papel, los brahmines podían apuntalar su posición mediante la elaboración detallada de las prácticas rituales y las amenazas de índole mágica; pero su preponderancia se fundaba en el servicio personal, hecho que militaba contra la formación de una jerarquía impersonal comparable a la del clero católico. El rey estaba habilitado a escoger a aquellos brahmines que acababan su voluntad y servían sus intereses políticos; originalmente, él decidía las disputas relativas al rango, defecto endémico del orden de castas. No obstante, esto no constituía prueba del poder secular con respecto a los sacerdotes, puesto que los males mágicos podían recaer sobre cualquiera que violara los ritos tradicionales, y los brahmines encontraban justificado destronar a un rey culpable de tales violaciones. Así, las decisiones reales quedaron sujetas a la influencia de los brahmines, quienes insistieron tenazmente en su demanda de que el sacerdote familiar del rey o príncipe (*purohita*) fuera uno de ellos. En tal situación, los brahmines más prominentes se convirtieron en guías y consejeros del rey en lo que atañe a todos los asuntos sociales y políticos, lo cual explica el extraordinario poder alcanzado en ese terreno por la clase sacerdotal hindú, a despecho de la ausencia de una jerarquía eclesiástica formal. A juicio de Weber, la fuerza eventual que adquirió el orden de castas podría entenderse como producto del poder de que gozaban los brahmines en virtud de su situación como sacerdotes familiares:

Un rey sin su *purohita* no es un rey en el pleno sentido de la palabra, así como un brahmín sin rey no tiene el más alto rango. Incluso en la actualidad, la posición de los brahmines depende mucho más de su carácter ritual de confesores, y del hecho de ser indispensables en muchas ceremonias familiares de castas de alto rango, que de la organización formal (prácticamente in-

existente) de su casta. Por ende, los brahmines impusieron las regulaciones propias del orden de castas (cual las relativas al matrimonio y al sistema de parentesco) sobre las castas que reclamaban alto rango, pero lo hicieron en tanto sacerdotes familiares, no por la decisión de una autoridad de casta organizada... La competencia entre los brahmines estaba regida por reglas de etiqueta estrictas; sus relaciones de clientela (*jajmani*) gozaban de protección, según el principio de que, no existiendo urgencia, no debía cambiarse de sacerdote una vez que se hubieran requerido los servicios de alguno de ellos... Estas relaciones de clientela voluntarias [entre las familias y sus sacerdotes] ocuparon el lugar de la feligresía o de los miembros de la parroquia en una iglesia organizada jerárquicamente; en este sentido, la posición de los brahmines era similar a la de los viejos magos y curanderos.<sup>26</sup>

En concordancia con esta posición, la ocupación clásica de la casta brahmínica consistía en los estudios védicos, las enseñanzas religiosas y el cumplimiento de funciones sacerdotales en retribución por los «dones». Un brahmín no «ganaba» su vida mediante tales servicios; todo lo que hacía era aceptar los dones (*dakshina*), cuyo ofrecimiento constituía un deber ritual para quienes requerían sus servicios. Los sacrificios que no iban acompañados de «dones» acarreaban males mágicos; recurriendo a sus poderes mágicos, los brahmines podían tomar venganza mediante las maldiciones o cometiendo errores deliberados en los rituales prescritos. Si bien la magnitud de los «dones» estaba más o menos regulada, era legítimo que un brahmín indagara la magnitud probable de un «don» prospectivo, dejando así el camino ampliamente abierto a la práctica de la extorsión. Durante mucho tiempo, estos dones consistieron en grandes donaciones de tierras, o en rentas a perpetuidad derivadas de la agricultura o de los impuestos de un área determinada. Según la teoría brahmínica, la recepción de tierras en calidad de «dones» era monopolio de esta casta; inscripciones medievales revelan que esta teoría fue llevada a la práctica en un gran número de casos. La gran importancia atribuida a los «dones» refleja la preocu-

26 *GAzRS*, vol. II, págs. 62-63 (*Religion of India*, pág. 61). A pesar de su ritual, a pesar de que emplearan los servicios de sacerdotes reclutados tanto dentro de la sociedad hindú cuanto como resultados de la conquista. Weber mencionaba, por ejemplo, que ciertas castas recalcitrantes desafiaron a los brahmines reclamando un alto status sobre la base de la ortodoxia de su rango superior, la casta de los brahmines había sufrido varios retos, entre sus propias filas. Históricamente hablando, los grandes desafíos a la supremacía de los brahmines tuvieron lugar durante el período budista (500-100 a. C.), en la época de la supremacía musulmana (a partir del siglo XIII, aunque no, probablemente, bajo el gobierno británico (a partir del siglo XVIII). Ninguno de estos desafíos logró, a la postre, éxito.

pación por el rango de los brahmines de la casta superior. Convertirse en empleados permanentes de una secta hindú o de una comunidad era para un brahmín perder status social; aun la aceptación del cargo de sacerdote de un templo era considerada degradante en ciertas circunstancias. De este modo, los brahmines insistieron en mantener su independencia, evitando todo lazo permanente y todas las relaciones que pudieran llevar implícito un status servil. Por otra parte, estaba prohibido ejercer sobre los brahmines cualquier tipo de vejamen (*ajucyata*), lo que entre otras cosas significaba que en caso de litigio el árbitro no podía inclinarse en su contra. El status de los brahmines era, al menos en términos de sus demandas, superior al de los reyes, y exigían una diferencia (*arca*) conmensurable con dichos reclamos. Weber señaló que en ningún lugar del mundo había alcanzado una posición comparable una clase sacerdotal.<sup>27</sup>

### *Kshatriyas*

La literatura clásica de la India señala que los kshatriyas, o guerreros, comprendían a todas las personas de autoridad, desde los reyes, príncipes y nobles hasta los notables de las aldeas. Los textos tratan sobre la función apropiada (*dharma*) de los reyes y nobles; estas prescripciones morales revelaban, según Weber, los rudimentos de la más antigua concepción carismática de la realeza: el rey es un ser bueno cuyos súbditos gozan de bienestar y bajo cuyo reinado no se sufre el hambre. Su deber es proteger a la población desde el punto de vista político y militar; si no lo hace, está obligado a compensar al pueblo por los perjuicios que ello le ocasione. El rey derrotado en la guerra ha pecado, y debe cargar con los pecados de todos sus súbditos. Esta concepción del dirigente patriarcal, centrada en el bienestar, desempeñó un papel importante en la antigua India, pero fue acompañada y gradualmente reemplazada por la idea de que la función propia

27 Aunque la función sacerdotal de los brahmines era el fundamento de su rango superior, el número de los que la cumplían en un momento determinado era necesariamente pequeño. Por ejemplo, las familias de brahmines heredaban grandes extensiones de tierra donadas a sus antepasados como retribución por sus servicios sacerdotales, de modo tal que muchos brahmines eran poderosos terratenientes. Una buena proporción se veía forzada asimismo a realizar otras tareas (cocineros en casas de familias de alto rango, empleados administrativos), aunque evitando siempre el trabajo agrícola y todas las actividades productivas. Como resultado de esta diferenciación ocupacional, que representaba una amenaza continua de degradación de rango, se produjeron entre ellos grandes diferencias de rango social. Esta amenaza estimuló probablemente el refinamiento de los rituales, en especial entre los brahmines de alto rango, puesto que su observancia era a la vez un símbolo del rango y un arma para defenderlo.

de los kshatriyas era la guerra más que el bienestar. La literatura hinduista religiosa y secular supone que el objetivo del rey es siempre conquistar a sus vecinos, sea mediante el uso de la fuerza o de la astucia; puesto que esta literatura era escrita especialmente por brahmines, y que la posición de estos mejoró en forma proporcional al debilitamiento de los gobernantes seculares, Weber infirió que esta idealización de la guerra como el *dharma* del rey constituyó un importante elemento en la lucha entre brahmines y kshatriyas.

El orden de rango de las castas se vinculaba en la India con la propiedad de la tierra en varios aspectos. Ya hemos mencionado los grandes «dones» de tierras que recibían los brahmines por sus servicios sacerdotales; no obstante, los terratenientes más antiguos se encontraban principalmente entre aquellos kshatriyas que gozaron antaño de poder político. La historia de estos terratenientes y gobernantes locales es a la vez la historia del gobierno patrimonial en condiciones de descentralización relativa. La preocupación fundamental de todo gobernante secular consistía en reclutar el número necesario de guerreros para su ejército y recolectar los tributos. En muchos casos, para alcanzar esta meta se distribuían beneficios o sinecuras a cambio de una cantidad global de dinero o de la conscripción de un número determinado de soldados; además, los terratenientes eran en general responsables de la construcción de caminos, las decisiones judiciales y la vigilancia policial. Los costos que demandaban estas tareas locales de gobierno se financiaban con las penalidades, los aranceles correspondientes a las licencias o permisos especiales y los variados tributos recogidos entre la población. Bajo este sistema de gobierno patrimonial, los concesionarios de la recolección de tributos o las personas que gozaban de un beneficio militar estaban libres de todo control gubernamental, en la medida que garantizaran el cumplimiento de las obligaciones militares y financieras del distrito y compensaran por los gastos que demandaba su tarea administrativa. De modo análogo, todos los campesinos y trabajadores agrícolas dependían por completo de los propietarios locales —dependencia reforzada por el hecho de que entre el trabajador campesino y el responsable directo del reclutamiento militar y el pago de tributos ante los funcionarios reales no existía uno sino varios «intermediarios»—. El campesino pagaba sus contribuciones a los propietarios de la tierra, pero estos a su vez eran responsables ante otros sujetos, a quienes les correspondía una porción de aquellas y gozaban, además, de otros derechos sobre la propiedad, de vastos alcances. En algunos casos, entre las aldeas y los funcionarios intervenían más personas aun. Por ejemplo, cuando aquellas se atrasaban en los pagos un hombre adinerado podía asumir la responsabilidad de la deuda y apropiarse así de una parte de la contribución futura total. El

carácter colectivo de la clase terrateniente estaba determinado, pues, por el vínculo existente entre la posesión de tierras y el cumplimiento de funciones administrativas, y sus ingresos derivaban siempre en parte de los tributos, aranceles y otros emolumentos recolectados en el transcurso de estas funciones. Empero, este tipo de administración local no era la única base de la propiedad de la tierra. En la India existía también un feudalismo más parecido al que conocemos en Europa occidental. La coexistencia de elementos patrimoniales y feudales se refleja en la organización de las fuerzas militares, desde los tiempos de la antigua épica de la India hasta los emperadores mogoles. Ejércitos de mercenarios, equipados y mantenidos gracias a los productos provenientes de los graneros y almacenes reales, marchaban lado a lado con caballeros que se equipaban y mantenían a sí mismos y que, en consecuencia, poseían los «instrumentos de guerra», cosa que no ocurría con los mercenarios. El status social de los caballeros era obviamente superior al de los mercenarios, y se los recompensaba con donaciones de tierras, igual que a los señores feudales. Esta división entre caballeros y mercenarios se relacionaba a su vez con la coexistencia de métodos feudales y patrimoniales de gobierno. Ni la nobleza de tipo militar ni el gobierno central consiguieron adquirir ascendiente político permanente, y en la historia de la India se alternan los períodos de fragmentación en pequeños reinos y de concentración de varios de ellos en imperios patrimoniales centralizados.<sup>28</sup>

### *Cambio social y religioso en los imperios primitivos*

La leyenda sostiene que las antiguas familias kshatriyas fueron eliminadas en venganza por haberse rebelado contra el gobierno brahmínico. Es probable que esto contenga algo de verdad, dado que tales familias integraban una nobleza de alto nivel cultural, que, como tal, hacía peligrar el monopolio educativo de los brah-

28 Las posiciones de los gobernantes, guerreros y propietarios de tierras seculares pasaron a ser ocupadas por grupos diversos. Los reyes y sus familias extendidas, los caballeros que eran servidores o vasallos de un rey, los concesionarios de la recolección de tributos en los distritos administrativos, los favorecidos con tierras, los mercaderes reclutados para cumplir servicio militar y que se establecían en los campos, los mercenarios que pasaban a desarrollar una ocupación pacífica, incluso grupos tribales como el maharatta, que consiguió dominar todo un imperio gracias a sus conquistas en el siglo XVII: todos ellos reclamaban el rango de la antigua nobleza kshatriya; si era necesario, esperaban para ello a que su origen social se perdiera en las brumas del pasado. Aunque tales reclamos eran motivo de disputas, estas tentativas de elevación de rango ilustran de qué modo se utilizaban los antiguos nombres de castas como marcos de referencia aceptados en toda la India.

mines, a la vez que se oponía, en el terreno político, a los brahmines terratenientes. En el período de pequeños reinos que precedió a la dinastía Maurya (antes del año 321 a. C.) la sociedad había estado dominada por los kshatriyas; varios pasajes del *Bhagavad Gita* parecen reflejar los ideales de esa sociedad y las subsiguientes controversias entre ambos grupos.<sup>29</sup> Las especulaciones con relación a la naturaleza de los dioses, el destino de los héroes y la justicia de las guerras que allí figuran son similares en muchos aspectos a los de la época heroica de la épica homérica. A veces se supone que el destino del héroe está en manos de un dios poderoso, que juega con los hombres para satisfacer sus caprichos; en otras ocasiones, se cree que el buen héroe es inmortal por gracia de un dios, si bien se menciona el hecho de que el pueblo perdería su virtud si dejara de sostener esta creencia. Hay referencias al gran héroe que no teme a los dioses del Veda y que anhela ingresar al cielo de los guerreros, el Indra, si encontrara una muerte honorable sobre el campo de batalla. En algún lugar se dice que la acción heroica es mejor que la austeridad y que la acción es mejor que la inacción, puesto que el hombre persigue como objetivo la virtud, las ganancias materiales y el placer. Según Weber, tales formulaciones reflejaban los ideales y especulaciones de una sociedad dominada por los kshatriyas, donde los grupos dirigentes no estaban aún subordinados a los brahmines en las cuestiones pertinentes a la religión.

A la postre, la posición de la antigua nobleza kshatriya fue minada no solo por los sacerdotes brahmínicos, sino también por el surgimiento de una casta de guerreros en el noroeste de la India.<sup>30</sup> La mayor parte de los rajputs eran mercenarios iltrados puestos al servicio de un rey; el apoyo que brindaron a los gobernantes de la dinastía Maurya (aproximadamente 321-185 a. C.) puede muy bien explicar el hecho de que esta última destruyera el antiguo monopolio kshatriya de los cargos oficiales. Además, los Maurya socavaron la preeminente posición de los brahmines, siquiera durante un tiempo, al ofrecer su apoyo al budismo; el medio social en que se desarrolló el movimiento budista nos proporciona una de las claves para comprender el cambio social que tuvo lugar en este período.

Los primeros acólitos del budismo provenían fundamentalmente de la nobleza y de la rica clase de los mercaderes. Durante el período de pequeños reinos anterior a la dinastía Maurya, estos grupos constituían una élite muy culta, mientras que la casta

29 Véanse las págs. 191-95 para una consideración más detallada del *Bhagavad Gita*.

30 El nombre de rajput correspondía a una casta guerrera y perdura hoy como apelativo de una región (Rajputana) en la que presumiblemente tuvo su origen aquella. «Rajaputra» significa «hijo del rey» o «príncipe».

brahmínica no había adquirido todavía gran poder, al menos en las regiones de la India septentrional donde tuvo su origen el budismo. Consecuentemente, el budismo primitivo reflejaba a la vez el orgullo de status de una élite culta y su idónea oposición a los reclamos y pretensiones de la casta sacerdotal. Para Weber, eran prueba de ese orgullo las normas que exigían a los monjes budistas ir correctamente vestidos y los recaudos que se tomaban en lo atingente a sus vestimentas, todo lo cual contrastaba con la indiferencia de los ascetas por su apariencia exterior, símbolo de su alejamiento del mundo. De modo análogo, las reglas relativas a las formas de mendicidad adherían a los cánones de decoro convencionales y manifestaban un sentimiento de dignidad y de buen gusto. La idea de la liberación alcanzada a través de la contemplación, y la noción burguesa de que el creyente común podía ganar todos los méritos a su alcance brindando apoyo financiero a los monjes, parecían reflejar la tendencia de grupos de alto status, más que la esperanza sustentada por las clases oprimidas de lograr un futuro mejor en este mundo o la redención en el otro. Por añadidura, las enseñanzas del Buda presuponían un alto nivel de conocimientos en sus discípulos: análisis sistemáticos y desapasionados que apelaban al intelecto presentan un franco contraste con las metáforas populares, las réplicas mordaces y la prédica emocional de Jesús, o con los mensajes visionarios de Mahoma. No es probable, en cambio, que una élite cultural de esta naturaleza se pronuncie conscientemente contra el orden social. El budismo era un movimiento religioso, no un movimiento social, y no le preocupaban los problemas sociales, al menos en forma directa. Esta tendencia apolítica, esta indiferencia con respecto al mundo e idealización de una vida dedicada a la contemplación guardaban una armonía tal con la tradición establecida que, aunque las doctrinas búdicas mostraran enorme discrepancia con la ortodoxia brahmínica, el movimiento fue en sus comienzos tolerado.

En los sermones del Buda la naturaleza de los dioses quedaba imprecisa. Desvalorizó explícitamente la importancia de la filosofía brahmínica y el saber ritual de los sacerdotes y rechazó el incomprensible lenguaje sánscrito mediante el cual los brahmines justificaban la minuciosa regulación ceremonial de la vida. Mantenía que no era el linaje, sino la conducta recta, lo que convertía a un hombre en un verdadero brahmín. La norma monástica que exigía a los frailes ambulantes pedir limosna a ricos y pobres por igual simbolizaba presuntamente la creencia búdica en que las distinciones mundanas entre los hombres carecen de importancia para el monje que busca la salvación. Con su rechazo del ascetismo, en un país en que la práctica ascética constituía una antigua y reverenciada tradición, el budismo no solo promovía la incredulidad y el menosprecio de los que veían en tales



prácticas la ruta conducente a la salvación, sino su flagrante rechazo. El budismo intentó disminuir la significación religiosa del orden de castas, tratándolo con una suerte de estudiado desprecio,<sup>31</sup> y el monacato budista oponía, a la exclusividad de las pretensiones de la clase sacerdotal de los brahmines, un grupo de hombres santos que llevaban una vida religiosa con absoluta buena fe.

A juicio de Weber, la primitiva ortodoxia del budismo, el jainismo y el hinduismo era el producto religioso de una élite cultivada que consideraba a los laicos como ciudadanos de segunda categoría en todas las cuestiones sagradas. El budismo primitivo, en particular, no impuso demandas severas a los laicos, acomodándose así a los intereses de los grupos dirigentes seculares. En tales circunstancias —decía Weber— las religiones principales entraron en competencia mutua a través de un proceso masivo de «popularización». El budismo dejó de ser la religión exclusiva de una élite culta para convertirse en un gran movimiento misional, en tanto que la ortodoxia brahmínica se ajustaba a los intereses religiosos de los creyentes comunes con el fin de combatir con armas más efectivas la herejía búdica.<sup>32</sup>

Esta respuesta a los intereses religiosos de los laicos estaba vinculada con la cambiante estructura de la sociedad india, que siguió al establecimiento de un imperio unificado en la dinastía Maurya. El gobierno de los Maurya marcó el ascenso del ejército permanente y sus oficiales, de los funcionarios reales y de los arrendatarios encargados del reclutamiento de los soldados y la recolección de impuestos. Ello implicó que los laicos ya no eran solamente de la nobleza culta, sino además los cortesanos, los escribas oficiales, los mercaderes y los dueños de tierras. Pueden extraerse algunas pruebas del conflicto existente entre estos grupos y los sacerdotes brahmínicos a partir de los famosos edictos grabados sobre roca del emperador budista Asoka (aprox. 264-226 a. C.). Uno de estos edictos establece que «según se ha demostrado, los hombres considerados en toda la India como verdaderos, junto con sus dioses, resultaron ser falsos» —formulación que refleja presumiblemente el conflicto entre los budistas y los brahmines—.<sup>33</sup> Otro edicto afirma que ni la gloria ni

31 En el período en que surgió el budismo, el orden de castas no estaba aún firmemente establecido. Los adherentes a las doctrinas búdicas provenían sobre todo de familias de alto status, pero la admisión al orden budista no tenía en cuenta la casta. En verdad, se ha dicho que ciertas escuelas primitivas habían sido fundadas por miembros de una casta sudra, algunos de los cuales se convirtieron, asimismo, en funcionarios bajo la dinastía Maurya.

32 Véase más adelante la sección C.

33 Véase Vincent A. Smith, *Asoka*, Oxford, The Clarendon Press, 1901, pág. 139. Weber utilizó esta obra, en la que se dieron a publicidad los edictos a que hacemos referencia.

la fama procuran muchas ganancias si la gente no obedece la ley de la piedad. Pero esto último es arduo: requiere esfuerzos supremos y renunciación total, todo lo cual presenta dificultades extraordinarias para la gente de alto rango —mordaz advertencia, dirigida a todas luces a la nobleza de la época—. <sup>34</sup> Así, «no solo el gran hombre recogerá... los frutos de sus esfuerzos; porque aun el hombre pequeño puede gracias a ellos ganar para sí gran bendición celestial». Y con este propósito, un edicto afirmaba: «dejad que los grandes y los pequeños se esfuercen». <sup>35</sup> Tales tendencias, deliberadamente niveladoras, estaban implícitas ya en las ideas religiosas del Buda; todo lo que hizo el emperador Asoka fue explicitarlas, y esto, según Weber, nos está indicando de qué manera apelaban los gobernantes seculares a la religión para satisfacer las necesidades emocionales de la población y asegurar la paz. Bajo los auspicios de Asoka, el budismo se convirtió durante un tiempo en la religión dominante del subcontinente indio. El propio Asoka fue un creyente devoto de esa doctrina y, en armonía con la importancia que se asignó en su régimen a los registros escritos, tomó las providencias del caso para que la tradición oral del budismo, que ya tenía un siglo de antigüedad, fuera documentada. Guiado por el mismo espíritu, inició la difusión de la doctrina más allá de las fronteras de su reino.

Paralelamente al auge de este movimiento tuvo lugar una declinación de la clase sacerdotal brahmínica. Weber observó que en el transcurso de los cuatro siglos posteriores al reinado de Asoka no existía evidencia alguna de gracias concedidas a los brahmines, lo cual lleva a suponer que en la época de los dirigentes budistas los brahmines perdieron probablemente influencia política. Durante un lapso considerable, deben de haber ocupado una posición subordinada con relación a las congregaciones monásticas de la orden budista y de la secta jaina. No obstante, los clérigos brahmínicos conservaron su gran ascendiente debido a que los movimientos heterodoxos ignoraron o desvalorizaron el orden de castas existente, pero sin hacer tentativa alguna de atacarlo ni, por ende, de reemplazar a los brahmines en el cumplimiento de los ritos. De ese modo, aunque el budismo se convirtió en una de las grandes religiones misionales en una vasta región del Asia, su influencia en la India propiamente dicha, a la postre, declinó.

A partir del siglo I a. C., aproximadamente, comenzaron a producirse dentro del budismo tendencias cismáticas, seguidas de un debilitamiento gradual del movimiento. A diferencia de los

<sup>34</sup> *Ibid.*, págs. 126-27.

<sup>35</sup> Tomado del «Minor Rock Edict n° 1» (versión Rupnath), en *ibid.*, pág. 141.

brahmines, los budistas carecían de fuertes raíces sociales; reunidos principalmente en comunidades monásticas, imponían escasas demandas a los legos y estimulaban a sus monjes para hacer vida de peregrinos. Estos elementos los volvieron muy vulnerables a los ataques de dirigentes hostiles, en tanto que los sacerdotes brahmínicos, quienes no poseían organización monástica alguna capaz de ser destruida, conservaron su fuerza mientras se mantuvo intacto el orden de castas aldeano. Por último, el budismo virtualmente desapareció de la India propiamente dicha, como consecuencia de la conquista islámica. Bajo el reinado de Mahoma, los monjes y los objetos de culto budistas fueron los principales blancos de destrucción para los musulmanes (1193 d. C.), y a la postre quedaron relegados al olvido incluso sus lugares sagrados.<sup>36</sup> A medida que se producía la declinación del budismo, los sacerdotes brahmínicos comenzaron a reafirmar su posición, hasta que al fin estuvieron en condiciones de restaurar su influencia política primitiva, con el auxilio de gobernantes seculares que se oponían al creciente poder de los gremios urbanos y de los monjes budistas. Estas tentativas trajeron aparejada una lucha de muchas centurias a lo largo de diversos frentes. Consistieron en la estereotipia del ritualismo de castas —documentado en los tratados legales de la primera centuria de nuestra era— y en el desarrollo de las sectas hinduistas (a partir de los siglos VIII y IX), que mediante la propaganda y la organización de movimientos monásticos, intentaron defenestrar a los movimientos heterodoxos del budismo y el jainismo. Para Weber, el advenimiento de estas sectas constituyó una nueva respuesta a los intereses religiosos de los grupos sociales que habían sustituido a la antigua y culta nobleza kshatriya.<sup>37</sup>

36 Weber sostenía que las características del movimiento búdico en su fase primitiva explicaban su éxito temporario y posterior declinación en la India. Guiados por un interés material, los monjes trataban de aumentar el número de sus sostenedores (*upasaka*). En la época de la expansión de la doctrina, contribuyó a sus esfuerzos la ausencia de una estricta organización monástica y el hecho de que los legos podían cosechar méritos haciéndoles dones. En tanto prevalecieron estas condiciones, el país fue inundado de misioneros ambulantes; no obstante, esas mismas condiciones revelaban la debilidad intrínseca del budismo primitivo, puesto que la ausencia de organización volvía dificultoso, a la larga, competir con los sacerdotes brahmines y con la secta jaina; por otra parte, el relativo rechazo de los laicos hizo que el éxito alcanzado al principio por la propaganda budista no perdurara.

37 Véanse las págs. 183-89, donde se considera el punto de vista weberiano sobre la evolución religiosa posterior a la restauración brahmínica de los siglos VIII y IX de nuestra era.

### C. La ortodoxia hindú y la restauración de los brahmines

Como segunda etapa de su análisis, Weber acometió el estudio de las creencias religiosas. El hinduismo incluye dos doctrinas principales: la idea de la transmigración del alma (*samsara*) y la idea de la retribución (*karma*) en cada vida de los pecados de la vida anterior (encarnación).<sup>38</sup> En sus orígenes, la creencia concerniente al destino del alma luego de la muerte era en la India bastante análoga a las que florecieron en otros sitios. El alma no se juzgaba inmortal; los sacrificios realizados para los muertos traerían paz al espíritu del difunto e impedirían que descargara su envidia y su ira contra los vivos. Tales ofrendas evitarían, asimismo, que el espíritu del difunto muriera de hambre; de ahí que los rezos expresaban frecuentemente el deseo de una «larga vida». La existencia de hombres y dioses en el más allá no se consideraba eterna; eventualmente, los brahmines desarrollaron la idea de otra muerte, que conduciría al espíritu o dios moribundo a otra existencia. Esta noción de la reencarnación, asociada con la retribución por los hechos buenos o malos del hombre, no es exclusiva de la India, pero en ningún otro lugar se la sistematizó en igual medida. Al sostener que las acciones del ser humano tienen un efecto ineluctable sobre su destino en la vida posterior, y al ligar la posición social con el orden de casta, los brahmines establecieron una suerte de libro contable para asentar los méritos —y transgresiones— rituales y éticos del sujeto: el destino de cada individuo en su vida posterior sería exactamente proporcional al saldo positivo o negativo que hubiera obtenido para sí en su vida previa.<sup>39</sup> Estas creencias guardan vinculación directa con el sistema de castas. El individuo nace de la casta que merece como resultado de su conducta en la vida previa, y su fiel adhesión al ritual de su casta se interpreta como una acumulación de méritos para una reencarnación superior. El hindú ortodoxo rechaza el punto de vista, esencialmente crítico, de que la posición del sujeto en la sociedad es consecuencia del «accidente» de su nacimiento; el intocable es, a sus ojos, un hombre que debe pagar la pena que le corresponde por la enorme cantidad de pecados cometidos en su existencia anterior.

Weber afirmaba que la influencia de esta concepción no depende

38 Véase *Religion of India*, págs. 25-29, donde Weber introduce algunas salvedades a este enunciado.

39 Con relación a esto, Weber se refirió a la superstición popular que atribuye nuestras desgracias a algún error, de significado mágico, por nosotros cometido. La interpretación brahminica constituye una extensión de esta idea, en el sentido de que el destino del hombre es producto de sus propias realizaciones. La mala fortuna de los hombres buenos y la buena fortuna de los malos son fácilmente «explicadas» si se juzga que el destino del ser humano en esta vida es la recompensa o castigo que recibe por los méritos o agravios de «su alma» en una vida previa.

de que se tenga o no cabal conciencia de las teorías cósmicas de la transmigración y la retribución; ocurría más bien que el hindú estaba preso en un modo de vida en el cual estas teorías poseían consecuencias de importante validez práctica. Al igual que el trabajador que tiene un mundo por ganar una vez que haya perdido sus cadenas, el hindú devoto de casta baja puede también conquistar «el mundo» y convertirse en un kshatriya, en un brahmín e incluso en un dios —no en esta vida, por supuesto, pero sí en su próxima reencarnación—. Eterno e inmutable como las estrellas en el cielo, el sistema de castas suministra incentivos de enorme grandiosidad. El cumplimiento estricto de los deberes rituales apropiados para la casta en la que el sujeto ha nacido puede constituir una promesa de súbita promoción en una vida futura, mientras que, por el contrario, su incumplimiento amenaza sumirlo en una degradación abismal. Incluso una adhesión deficiente a los deberes de la propia casta se juzga superior al devoto respeto de los de otra.<sup>40</sup> El olvido de tales deberes es lesivo del propio bienestar en esta vida y en la próxima. En la medida en que se acepta la idea de la retribución, no hay lugar para un cambio radical del orden de castas ni para concebir «progreso» alguno, dado que las castas inferiores pueden alcanzar los máximos logros —al menos a largo plazo— gracias a la observancia estricta de sus deberes.

### *El ascetismo y la imagen del mundo de los hindúes*

Las creencias hinduistas y del sistema de castas, con su hincapié en el significado mágico de la sucesión hereditaria, resultan incomprensibles si se dejan de lado los «intereses materiales e ideales» de los brahmines. «Como sacerdotes familiares, árbitros en todas las cuestiones de ritual, confesores y consejeros en todas las situaciones de la vida», los brahmines otorgaron al orden de casta un lugar preponderante.<sup>41</sup> Apuntalaron su posición mediante un ideal ascético que distinguía entre los laicos y los santos, bien que más tarde adaptaron este ideal, con el fin de trascender esta división básica de la comunidad religiosa. Según Weber, la práctica de la austeridad religiosa estaba asociada en sus comienzos con el éxtasis y la creencia en sus poderes mágicos. Al igual que el mago, el asceta se consideraba dotado de poder sobre los dio-

40 S. Radhakrishnan, *The Bhagavad Gita*, Londres, George Allen & Unwin, 1948, págs. 146-47, cap. III, vers. 35. Véase también pág. 368, cap. XVIII, vers. 47. Esta edición resulta especialmente útil para comparar la interpretación de Weber con la de un destacado filósofo hindú. Véanse más adelante las págs. 179-83, donde pasamos revista al análisis de Weber del *Bhagavad Gita*.

41 *GAZRS*, vol. II, pág. 130 (*Religion of India*, pág. 130).

ses, que lo temían y debían respetar sus órdenes. Los propios dioses debían practicar la austeridad si deseaban realizar hechos excepcionales; tanto es así que en la primitiva filosofía de la India la creación del mundo era atribuida a los poderosos esfuerzos ascéticos del Ser Supremo. La capacidad para alcanzar ese estado de raptó extático y lograr así poderes mágicos constituía una cualidad altamente personal, no exclusiva de grupo alguno. Muchos de los primeros ascetas se reclutaron entre los magos populares. El más antiguo de los clásicos de la India, el *Rigveda*, contiene elementos extáticos, tales como la embriaguez y la danza de Indra, la danza de las espadas de Marut y el gran sacrificio del soma. A ojos de Weber, estos fragmentos reflejan la influencia de un período anterior, cuando el éxtasis del guerrero previo a la batalla o a las orgías sexuales o alcohólicas era considerado una forma aceptable de magia.<sup>42</sup> Pero también observó que ya en el *Rigveda* el hincapié estaba hecho más en los rezos y los sacrificios que en los actos extáticos. La creencia de que el poder mágico podía lograrse mediante el éxtasis dejó lugar, gradualmente, a la creencia de que podía alcanzarse mediante la práctica de la austeridad. Esta forma apática de ascetismo se encuentra en el núcleo del ideal de vida hindú.

Como amo en el hogar (*grihastha*), se suponía que el brahmín debía evitar las ocupaciones vulgares, del tipo del comercio o la agricultura, y observar una dieta vegetariana en la que no tuvieran lugar las bebidas alcohólicas. Las reglas vinculadas con la dieta pueden haber tenido su origen en la oposición brahmínica a las orgías alcohólicas y festines de los magos populares. La prohibición de cometer adulterio y la admonición general relativa a la práctica de la temperancia sexual<sup>43</sup> sugieren también una actitud antiorgiástica. La estricta pureza ritual que se exigía, sobre todo en las comidas, derivaba del temor a la contaminación mágica. La cólera y la pasión se desaprobaban, lo mismo que en la China, porque se atribuía un común origen demoníaco a todas las emociones, con el mismo énfasis que en la China se aconsejaba, en cambio, refinamiento en los modales y conducta ajustada a los cánones del decoro.

Si el ejercicio de estas y otras virtudes en el diario vivir mejoraban las perspectivas individuales de obtener una encarnación más alta, no capacitaban al hombre para salvarse, empresa mística que los brahmines reclamaban como derecho exclusivo. La denomina-

42 Véanse las págs. 217-19, donde se analiza este fenómeno sobre la base del Antiguo Testamento.

43 En digresión característica, Weber agregaba aquí una breve tipología de la posición de las mujeres en la sociedad de la India. Véase *Religion of India*, págs. 151-52. La relevancia de la orientación ascética en el matrimonio, que él observara, está implícita en la oposición de Gandhi al control de la natalidad, fundada en que el uso de anticonceptivos constituiría un aliciente para la licencia sexual.

ción de hombres santos (*sramana*) solo correspondía a los brahmines que habían adoptado la vía de la austeridad religiosa. Se cuenta en el *Ramayana* que un asceta sudra que poseía grandes poderes mágicos fue decapitado por el héroe, que así castigó su osadía al adquirir facultades sobrehumanas. El episodio ilustra las pretensiones del brahmín a ese privilegio, pero de paso insinúa que la doctrina ortodoxa admitía la capacidad de un sudra para adquirir las mencionadas facultades. Lo cierto es que cualquier místico que practicase las virtudes ascéticas, y con ello hubiese ganado en el pueblo fama de santidad y milagrosos poderes, amenazaba gravemente el prestigio brahmínico, por cuanto presupone que el poder de cualquier hombre era directamente proporcional a su santidad. Ninguna organización jerárquica protegía a los brahmines contra esta clase de peligros. Por lo demás, tampoco hubieran podido negar siempre todo mérito a los místicos no-brahmínicos sin comprometer de algún modo los cimientos de sus propias creencias.<sup>44</sup> Prefirieron, pues, enfrentar la situación, incorporando el fomento del ascetismo a sus privilegios de casta.

El ideal clásico en esta forma de vida prescribe que el brahmín entrado en años abandone las actividades del mundo, apenas conoce al hijo de su hijo. Como cuadra al hombre que ha vuelto a la naturaleza (*Vanaprastha*), suele buscar entonces el permanente silencio del eremita (*asrama*) y acaso obtiene, mediante la austeridad, una íntima liberación de las ataduras del mundo (*yati*). Parece probable que tales ascetas hayan actuado como maestros (*gurus*) y magos, desde tiempos muy remotos, y que en ese carácter hayan atraído discípulos y devotos laicos.

Cada *guru* aceptaba en total cinco discípulos de familia noble, por lo que puede inferirse que los brahmines de aquella lejana edad, desentendidos de todo interés en la propaganda masiva, se reducirían seguramente a enseñar a otros brahmines, o a lo sumo a algún raro miembro de otra casta dos veces nacida, descendiente de linaje aristocrático. Las comunidades informales del asceta con sus discípulos o del *guru* con sus alumnos sirvieron de hogar a la enseñanza brahmínica, fundada íntegramente en el vínculo de piedad entre maestro y discípulos. Cada *guru* ejercía sobre sus pupilos una autoridad que superaba la de los propios padres.<sup>45</sup>

44 El *Ramayana* presenta el caso de un asceta kshatriya, desoso de convertirse en un sabio brahmín, que logra su aspiración al cabo de una tremenda lucha.

45 La veneración debida al maestro requería sumisión absoluta. Se imponía al novicio (*brahmacharin*) la observancia de una cantidad de reglas ascéticas: resulta significativo que en el habla arcaica el equivalente de «estudio» fuera: «practicar la castidad». Además de las abstenciones habituales, el novicio tenía prohibido peinarse, cepillarse los dientes y buscar reparo de la lluvia. Estaba obligado a mendigar su alimento, a bañarse con regularidad, a contener periódicamente la respiración y a concentrarse en la sílaba «Om», en sus devociones.

Solo un *guru* podía impartir la verdadera sabiduría, porque solo él —según la opinión general— poseía poderes mágicos en virtud de su conocimiento exacto de los *Vedas*, y estaba dispuesto a probar esos poderes sometiéndose a una ordalía por el fuego. Al designar sucesores, muchos *gurus* famosos por sus milagros, se hicieron fundadores de sectas y escuelas filosóficas, en cuyo seno se enseñaron sus doctrinas durante siglos. Más adelante se organizaron monasterios, quizá como respuesta a la provocación del movimiento budista.

En un sentido general y en la práctica de la educación, los brahmines separaban, en forma más o menos tajante, la vida religiosa que conviene al hombre común, de la búsqueda de salvación, accesible solo al hombre santo. Con respecto a este, eliminaron las supersticiones vulgares acerca de los brujos del pueblo y de sus mágicos poderes, reemplazándolas por la idea personalizada de un íntimo «estado de beatitud». Los medios para acceder a la condición de santidad se elaboran de acuerdo con el orgullo estamental de una *intelligentsia* de nivel superior: la doctrina y la práctica del Yoga bastan para comprobarlo.

Algunas prácticas autohipnóticas, tales como el retardo regulado y la interrupción momentánea de la respiración, se conocían en la India desde tiempos muy antiguos. Con ellas pueden crearse las condiciones más propicias para un profundo recogimiento religioso, si se conviene en aceptar, como punto de partida, que el hombre no alcanzará a percibir dentro de sí mismo la voz de Dios a menos que abandone previamente todos los cuidados del mundo y aguarde en silencio. Varias doctrinas metafísicas procuran dar razonada cuenta de la relación entre estos estados psicológicos y la salvación del alma, como la doctrina del Yoga, que concentra en torno a sentimientos de pura bienaventuranza, como la intimidad con Dios, una identificación compasiva con todas las criaturas y una total indiferencia del mundo. Se persigue en último término vaciar la conciencia de cuanto pueda expresarse con palabras y llegar al dominio consciente de varias funciones corporales. De tal modo, el individuo induce en sí mismo una receptividad pasiva. Su captación de lo Divino es una experiencia emocional, que solo puede obtenerse por medios como el control de la respiración, esencialmente ajeno a la comprensión intelectual. El objeto es adquirir poderes milagrosos, como sustraerse a la fuerza de gravedad, leer el pensamiento y provocar, por imperio de la voluntad, hechos imaginados. Weber destacó no obstante que las técnicas empleadas para lograr esos poderes mágicos son específicamente intelectuales. El Yoga consiste en una serie de métodos de autocontrol meditados a fondo para inducir un estado de apatía religiosa, opuesto a la sencilla devoción espontánea.<sup>46</sup> Aunque el elemento específicamente irracional del

46 Weber calificó de «racionales» las prácticas ascéticas de los brahmines,



Yoga no fue aceptado nunca en el método más clásico de los brahmines, el propósito de ambos era escapar al mundo de los sentidos y las pasiones creando un estado de reposo en que el alma, libre del tumulto de la vida, llegase a la unión con lo Divino.<sup>47</sup>

La búsqueda de la salvación es común a todos los enfoques, ortodoxos y heterodoxos, cultivados por los estratos intelectuales de la sociedad india. La teoría brahmínica idealizó la evasión de toda existencia transitoria, no meramente de los padecimientos, las culpas y las imperfecciones del mundo. En su desarrollo más coherente, concibió el mundo como una «rueda eterna», lanzada con movimiento uniforme a lo largo del corredor interminable del tiempo, donde las almas destinadas —según se creía— a subsistir, mediante el retorno de nacimientos y de muertes, eran el otro único elemento estable. El concepto brahmínico de la salvación radicaba, pues, en sustraerse no ya al mundo, sino a esa eterna «rueda» de encarnaciones y retribuciones.

Esta imagen del mundo fue desarrollándose lenta y gradualmente. La teoría brahmínica, semejante en esto a otras teorías religiosas, hubo de librar, para sostenerla, múltiples controversias intelectuales. Los análisis de Weber se ocupan de los problemas espirituales y psicológicos reflejados en estos conflictos de ideas.

### *Variedades y síntesis de la doctrina ortodoxa*

Su análisis del concepto hindú de Dios muestra que Weber encontró distintas variedades dentro de la ortodoxia y que intentó discernir los problemas sociales de fondo en que tales diferencias hundían sus raíces. Según las fuentes primitivas, un Dios-Padre personal (*Prajapati*) había creado el mundo en su diversidad portentosa. Subsiguientemente, se desarrolló el concepto de un Ser Divino impersonal, el Brahmán; primero, en el sentido de una fórmula mágica de oración y después, en el de una potencia mágica universal, trascendente a todas las cosas finitas de la tierra y del cielo. La dualidad entre la idea de un dios personal y el concepto de un ser divino impersonal reaparece a lo largo de toda la historia del hinduismo.

porque entendía referirse al uso sistemático de los medios, sin atender a los fines que los hombres tenían en vista. Cualquier meta o valor puede alcanzarse con un empleo sistemático o fortuito de los medios correspondientes. En este caso, la teoría brahmínica respaldaba el ejercicio de la austeridad religiosa, como el medio mágico que permitía a los hombres lograr la salvación. La creencia en la virtud de las prácticas ascéticas para este fin es una convicción suprema, a la que no cuadra aplicar significativamente el calificativo de «racional». Sin embargo, admitida esta convicción, el término puede aplicarse a las técnicas del ascetismo, con tal que hayan sido deliberadamente escogidas y sistemáticamente practicadas.

47 *Religion of India*, pág. 166.

El concepto de una remota deidad, impersonal pero todopoderosa engendra necesariamente este interrogante: ¿qué puede hacer el hombre a fin de lograr una cabal identificación con el Brahmán? Para responder, se elaboraron muchas filosofías, que Weber examinó, porque las cuestiones de interpretación incumben a los intereses vitales de los creyentes, como en todas las grandes religiones. Y que él mismo reseñó estas doctrinas, de acuerdo con su impacto general sobre el laicado, me circunscribiré aquí a este último tópico.

La idea de la salvación a través de la identificación mística con el Brahmán no contenía ninguna prescripción ética para la conducta del hombre en este mundo, aunque ciertamente desvalorizaba el panteón entero de los dioses individuales, el contenido tradicional de las sagradas escrituras y el ritual de las castas. Por su misma naturaleza, un misticismo semejante era incompatible con estos elementos específicos de la religiosidad hindú, o acaso indiferente a ellos. La existencia de una vía mística de salvación suscitaba a su vez otra pregunta: ¿tendrían sus peregrinos un acceso privilegiado a la unión con el Brahmán? Según la opinión que aparentemente auspiciaba la élite intelectual de los brahmines, una estudiada apatía y la conquista del «saber sagrado» (*gnosis*) eran los principales medios para poner la mente humana a salvo de la maraña demoníaca. El asceta es un hombre que rompe todas las ataduras con el mundo y aspira a una condición en que será invulnerable a las angustias nacidas del desasosiego, como la condición de la llama, que arde apaciblemente cuando ningún soplo turba la atmósfera. El santo genuino (*sramana*) experimenta la bienaventuranza celestial en esta vida, no en la próxima, al sacudir la cadena inexorable de las retribuciones. A este hombre sin pecado ni siquiera lo desazona la duda de estar procediendo mal o bien. Algunos filósofos indios aventuraron la conclusión de que el santo se halla inclusive al margen del ritual y puede hacer cualquier cosa, sin que peligre su beatitud; aunque desde luego se lo suponía incapaz de hacer nada malo.

Por cierto que un antagonismo tan radical entre la forma de vida ascética y los deberes rituales de la vida cotidiana no era universalmente aceptado. De cualquier modo la teoría brahmánica, por su extraordinaria idealización del ascetismo, cuestionaba implícitamente las esperanzas de salvación del hombre común. No había institución alguna que pudiese interceder por el individuo y le permitiese obtener gracia, como en la iglesia católica. Aunque el *sramana* pudiera ayudar a una persona mediante su enseñanza, su ejemplo edificante y sus poderes mágicos, el creyente individual hindú dependía irremisiblemente de sus propios esfuerzos, para alcanzar la salvación. Y aunque pudiera hacer méritos por sí mismo, venerando a un hombre santo y ofrendándole dones, seguiría siendo una persona inferior al asceta, en status y

logros religiosos. Estos contrastes indican la tensión hondamente arraigada que existía entre el ideal ascético, personificado en la santidad y el «saber» del *sramana*, y el ideal de corrección ritual propio del creyente ordinario.

Todas las religiones deben reconocer que los hombres no están igualmente dotados; que mientras unos muestran un verdadero virtuosismo religioso en la búsqueda de la salvación, otros la intentan con desmañada torpeza. El hinduismo no es una excepción en este sentido, aunque quizá lo sea en otro aspecto, por cuanto en él los deberes rituales del brahmín parecen el único camino que lleva indirectamente a la meditación y a la austeridad religiosa del santo. No parece haber, por ejemplo, ninguna esperanza de salvación para los *kshatriyas*. En calidad de guerreros y gobernantes, la idea de una estudiada apatía presumiblemente repugnaba a su forma de vida y a su sentimiento del honor, y difícilmente aceptarían de buen grado una posición de inferioridad religiosa. De ahí que la lucha entre las castas, que observamos antes en lo referente a sus pretensiones de aptitud ritual y a su rango social respectivo, reaparezca ahora al nivel de la ortodoxia doctrinaria. Otro carácter recurrente que se observa en la historia de la religión hindú es la tendencia a concebir lo Divino como un Dios-Padre personal, más bien que como un principio impersonal, o Brahmán. Estas tensiones entre una imagen personalizada y una imagen impersonal del Ser Divino, por una parte, y por otra entre el *dharma* de la casta militar y la búsqueda ascética de la salvación religiosa, estaban ya manifiestas, según opinaba Weber, en la epopeya grandiosa del *Mahabharata*, y sobre todo en la síntesis intelectual de su sección más famosa, el *Bhagavad Gita*.<sup>48</sup>

El *Bhagavad Gita* es un diálogo entre el héroe, Arjuna, y el conductor de su carro de guerra, Krishna, representado como la encarnación humana del Ser Divino supremo. Se desarrolla poco antes de la gran batalla de Kurukshetra, en la que parientes cer-

48 La última revisión del *Mahabharata* probablemente se hizo alrededor del siglo vi d. C. Sin embargo, su redacción original debió ocurrir unos mil años antes, ya que solamente ciertas adiciones tardías a la epopeya revelan la influencia de ideas budistas que se originaron en el siglo vi a. C. El argumento refiere la historia del rey Bharata y de sus descendientes. (El prefijo *maha* significa «grande».) *Bhagavad Gita* quiere decir «cantar (*gita*) del Exaltado Ser o Dios (*Bhagavad*)». Weber se sirvió, para su comentario, de la primera edición de Richard Garbe, *Die Bhagavad Gita* (H. Haessel, Leipzig, 1921), cuya traducción se acepta aún como exacta desde el punto de vista filológico, aunque se haya rechazado su interpretación del poema. Las referencias que siguen corresponden a libros y a versos, no a páginas. Una autorizada interpretación y traducción de un erudito occidental en letras sánscritas es la de Franklin Edgerton, *The Bhagavad Gita* (vols. 38 y 39 de la Colección de Clásicos Orientales de Harvard; Harvard University Press, Cambridge, 1944). Las transcripciones directas se han extraído de la versión de S. Radhakrishnan, a menos que se especifique explícitamente otro origen.

canos están dispuestos ya para enfrentarse. Arjuna siente una honda turbación ante la perspectiva de matar a algunos de su sangre en el combate próximo. Describe las consecuencias del crimen horrendo —el quebranto de las familias, el descuido del ritual, la mezcla de castas, el deshonor infligido a los antepasados— y su ánimo se arredra. El poema consiste en las respuestas de Krishna, que empiezan por una refutación a los escrúpulos de matar a los parientes, siguen por una amplia exposición de una ética de la conducta y culminan en un solemne mensaje sobre la naturaleza de Dios. Como Weber ha señalado, Krishna propone varias respuestas. Vuelve a enunciar la doctrina de la reencarnación: los cuerpos de los enemigos se desvanecerán, pero el Atman es eterno y no puede morir con la muerte del cuerpo. Exhorta a Arjuna a que se yerga y gane gloria, matando a los enemigos a quienes él (el Dios) ya ha dado muerte; el héroe no es, de tal modo, sino mero instrumento del destino inexorable.<sup>49</sup> Pero, además, Arjuna es un kshatriya, y su misma naturaleza lo precipitará al combate, aunque en su necedad resolviera no combatir.<sup>50</sup> El meollo del asunto es que Arjuna no puede combatir contra lo que no existe. Como toda acción humana, el combate se ha trezado en el mundo material, sujeto a la eterna cadena de las transmigraciones. Solo una mente que ha alcanzado la verdadera sabiduría puede sacar al hombre de esta confusión, porque reconoce que el hombre no actúa: se limita a sufrir que el mundo material de los sentidos actúe sobre él. El hombre que ha llegado a esta sabiduría no volverá a nacer, como quiera que eventualmente haya vivido.<sup>51</sup> Por cierto que, en su condición de kshatriya, Arjuna debe obedecer al *dharma* de su casta, de manera que, si retrocede ante la lucha, se cubrirá de oprobio. Pero lo que aquí importa es cómo tal obediencia al *dharma* de la casta puede ayudar al hombre en la búsqueda de la salvación si, lejos de arrancarlo al mundo, lo lanza a la red de sus apariencias. La originalidad del *Bhagavad Gita* reside, según Weber, en la respuesta que da a este interrogante. Nadie —dice Krishna— puede renunciar a los deberes que le impone la casta en que nació, aunque todos los actos humanos estén rodeados de imperfecciones, como el fuego está rodeado de humo.<sup>52</sup> De acuerdo con esto, hay que emprender la acción, pero esquivando el riesgo de quedar cautivo en el mundo material y por ende en la cadena de las reencarnaciones. Hasta en plena lucha reduce el sabio a un mínimo sus ligaduras con el mundo material. Austeridad y sacrificios solo conducen a la salvación a quien los emprende sin mezcla de inte-

49 *Bhagavad Gita*, Libro XI, 32-34. «Atman» es el término que corresponde a «alma íntima», aunque a veces se usa como sinónimo de «Brahmán».

50 *Ibid.*, Libro XVIII, 59.

51 *Ibid.*, Libro XIII, 23.

52 *Ibid.*, Libro XVIII, 48.

rés ajeno a ellos.<sup>53</sup> El hombre que renuncia de antemano a saborear sus frutos entra en la acción sin que la acción lo manche; actúa como si en realidad no actuara. Sin ansiedades, dueño de sí mismo y voluntariamente desposeído de todo lo demás, no incurre en culpa, ya que su acción solo tiende al estricto mantenimiento del cuerpo y se conforma con lo que sobreviene y no ha buscado.<sup>54</sup> Si encuadran sus actos en la imperturbable «calma del propio sometimiento»<sup>55</sup> los hombres pueden escapar a la cadena de las reencarnaciones.

El desapego al mundo, en el vórtice de los negocios mundanos, se manifiesta así como la idea culminante de una religiosidad que, a los ojos de Weber, reflejaba el *ethos* de la *intelligentsia* brahmínica. Las necesidades de su papel sacerdotal impedían a los brahmines prescindir de la magia; pero las exigencias de su cultura superior los apartaban de las formas exteriormente extáticas de la devoción religiosa, inclinándolos a preferir las prácticas mágicas cuya nota dominante era una austeridad impasible. El ideal del santo ascético no comportaba sin embargo ninguna promesa de salvación para el creyente común. Con este fin, los brahmines desarrollaron la idea del desprendimiento en la acción que correspondía al *dharma* de cada hombre, idea que acentuó la significación religiosa de las diferencias de casta. El *Bhagavad Gita* enseña que toda observancia religiosa genuina conduce a la salvación, si bien admite que los hombres difieren en su capacidad de experiencia religiosa. Hay quienes, carentes del saber verdadero, no consiguen hacerse indiferentes a los resultados de sus actos; el sabio debería tolerar a los ignorantes y no turbar su certidumbre ni su confianza en sí mismos, porque de lo contrario los expondría a perder el rumbo.<sup>56</sup> Hay cierto número de personas religiosas que desean servir a lo Divino bajo determinadas apariencias, y el dios, Krishna, las confirma en su fe: si sirven con fidelidad a «sus dioses», tendrán su recompensa, aunque tan limitada como los mismos dioses a quienes ofrecen sacrificios.<sup>57</sup> Por otra parte no basta el conocimiento de los *Vedas*, ni la práctica de la austeridad, para aprehender a Krishna; y la tentativa de lograrlo a través de la identificación con el Brahmán impersonal resulta sumamente ardua, aunque posible.<sup>58</sup> Solo se juzga verdaderos creyentes en el sentido más alto a quienes, fijos en Krishna sus pensamientos para no fluctuar más, lo sirven con devoción segura, penetrados por una fe perfecta. Solo ellos pueden estar

53 *Ibid.*, Libro XVIII, 5, 6, 11.

54 *Ibid.*, Libro IV, 20-22.

55 He tomado esta frase de la versión del Swami Prabhavananda y Christopher Isherwood, *The Song of God: Bhagavad Gita* (Mentor Books, Nueva York, 1954, pág. 41).

56 *Bhagavad Gita*, Libro III, 26.

57 *Ibid.*, Libro VII, 21-23.

58 *Ibid.*, Libro XII, 3-5; Libro XI, 52-53.

seguros de salvarse: no sucumbirán en «el océano de la existencia condenada a la muerte».<sup>59</sup>

Esta síntesis de la sabiduría brahmínica esboza la imagen de un mundo en el que cada hombre tiene fijados no solo sus deberes de cada día, sino hasta su puerto definitivo de salvación, según el lugar que le ha tocado en el orden de las castas. Sus actos y sus devociones, cualesquiera fueren, son cotizables *en sus propios términos*; en un mundo que ha sido previamente desvalorizado, pocos hombres pueden tener algo más que un mérito relativo.

Además de esta síntesis de doctrina, el *Bhagavad Gita* da testimonio de algunas tendencias que la contrarrestan. Había en las antiguas enseñanzas del *Veda* un vigoroso apetito de felicidad y una complacencia franca en los frutos del mundo, que todavía se acusan bajo las nuevas ideas como vestigios de otra edad, dominada por los kshatriyas.<sup>60</sup> El propio Krishna se recorta contra el fondo general de *Mahabharata* como una figura notable por su reconocida falta de virtud, reflejo presumible de primitivos relatos épicos en que los dioses solían comportarse a la manera de héroes sobrehumanos. También sale a luz el misticismo escapista de ciertos santones, equivalente al desapego del hombre de acción por la vida del espíritu.<sup>61</sup> Al margen, y por encima de estos temas, se coloca el acento sobre una religiosidad de la fe concentrada en Krishna, el dios personalizado. «Abandona todos los deberes y acude solo a mí en procura de refugio», dice Krishna a Arjuna en el último Cantar del *Bhagavad Gita*.<sup>62</sup> Hasta los hombres perversos y los seres de origen tan bajo como las mujeres, los vaisyas y los sudras alcanzarán la más alta meta espiritual con que solo amen a Dios y busquen su refugio en él.<sup>63</sup> Estos y muchos otros pasajes similares del *Bhagavad Gita* combinan la indiferencia hacia el mundo, en plena acción, con un sentimiento de fe en Dios. Por la piedad religiosa y la obediencia incondicional y confiada, el hombre entrega su vida a Krishna, que deja caer sobre él la luz de la divina gracia (*prasada*). Este concepto diverge de la doctrina clásica de los brahmines, en cuanto postula la existencia de un dios personal supramundano. Diverge también del viejo principio que reconoce en el alma misma el único arquitecto de su propio destino. Se opone abiertamente, en fin, a la teoría de la retribución, al sostener que el hombre puede salvarse de este mundo, y por lo tanto de la eterna rueda

59 *Ibid.*, Libro XII, 7.

60 *Ibid.*, Libro II, 31-38, 46.

61 *Ibid.*, Libro V, 2. En este pasaje se dice que la acción, y no el renunciamiento, es el medio superior de salvación, presumible reflejo de la influencia kshatriya en el tiempo en que se compuso el poema. Ocasionalmente se encuentran invertidos los términos. Con todo, el tema central es la equivalencia del ascetismo y la acción desinteresada.

62 *Ibid.*, Libro XVIII, 66.

63 *Ibid.*, Libro IX, 30-32.

de las reencarnaciones, mediante la austeridad y el desinterés en la acción, sin duda, pero de igual modo mediante su piadosa fe en Dios (*bhakti*).<sup>64</sup> Weber interpretó estas creencias como una concesión sacerdotal a favor de los laicos, que necesitaban depositar su confianza en un Salvador y cuyo sentimiento de dependencia buscaba ansiosamente el reparo de la gracia divina.

### *La restauración hindú*

El *Bhagavad Gita* es la gran síntesis intelectual de la religión hindú. Tal como ha ocurrido con muchos otros importantes documentos en la historia de las ideas, su perspectiva del mundo ejerció una influencia descollante sobre el espíritu de los hombres, quizá porque prometía liberación a todos. No abolió, empero, el contraste entre los pocos que podían acceder a la iluminación, y la masa de los restantes, cuya aptitud no rayaba a tal altura, ni entre el ascetismo y los medios más comunes de alcanzar la salvación. No abolió tampoco las tendencias ancestrales a las prácticas mágicas y orgiásticas, fuente primaria de la devoción religiosa a un supremo Dios personal y a un Salvador que ayudaría a los hombres en su búsqueda incesante. Todas estas tendencias existieron en la historia de la India desde los más remotos tiempos, así como las ideas incorporadas al *Gita* habían existido mucho antes de su redacción real. Weber pensaba que gran parte del desarrollo ulterior de la religión hindú podía entenderse en términos de estas tendencias conflictuales, que reflejaban en cierta medida las variables relaciones entre las creencias del laicado y los intereses estamentales esotéricos de la casta superior de los brahmines.

Las tendencias divergentes del pensamiento y de la acción, expresadas en el *Bhagavad Gita*, originaron amargos conflictos entre los hombres, al ver que les iban el alma y la vida mismas en tales cuestiones. La aparición de los movimientos jainista y budista, coincidentes en el tiempo con la composición del *Gita*, basta para probarlo; y los movimientos en sí pueden interpretarse como dos tentativas más de enfrentar los mismos problemas que el famoso fragmento épico había procurado resolver. El jainismo eligió la vía de la austeridad religiosa, y el budismo, la del total desasimiento interior. Ambos se opusieron a la síntesis brahmínica expuesta en el *Gita* y ya hemos visto que el budismo obtuvo preeminencia temporaria. Con el correr del tiempo, los brahmines

64 Esta religiosidad de la fe, y la creencia en un Salvador divino, florecieron especialmente en el período búdico, iniciado en el siglo vi a. C. Se considera improbable, sin embargo, que se originaran en el budismo. Una reseña completa de las investigaciones en este terreno se encontrará en A. L. Basham, *The Wonder That Was India* (Macmillan, Nueva York, 1955).

reconquistaron su prioridad como sacerdotes y maestros religiosos, y la restauración encontró cauce expresivo en las versiones más tardías de los cantares épicos, especialmente en el *Mahabharata*, y en la literatura purana, en particular en el *Bhagavata Purana*.

Si se comparan estas fuentes con los escritos védicos primitivos, se advierte que la magia y el animismo han cobrado un relieve mucho mayor. Espíritus de ríos, lagos y montañas; magia operada mediante fórmulas verbales, mímica manual y símbolos gráficos, se han situado en un lugar de veneración contiguo al de las deidades viejas y nuevas. Al culto de los antepasados, los sacerdotes y las vacas, se ha añadido la veneración patriarcal del rey, que ahora es una especie de dios mundano para su pueblo y está muy por encima de la posición secundaria que tenía en la literatura védica. (Este énfasis patriarcal probablemente encareció los méritos de los sacerdotes brahmínicos ante el favor de los gobernantes seculares.)

El mismo incremento se advierte en lo relativo a la promesa de salvación. Además del panteón heroico de Indra, el cielo universal de Brahma y la unión con el Brahmán impersonal, los relatos épicos acogen la vieja creencia popular de que las almas de los hombres buenos serán transformadas en estrellas. Esta maraña de elementos dispares sigue siendo objeto de recitado público en la India, y Weber se aplicó a indagar cuáles serían las ideas nuevas que se habían incorporado en el curso de la restauración brahmínica.

El interés del pueblo en la magia se había mantenido invariable en todo momento, a pesar del rechazo opuesto en ocasiones por la antigua teoría brahmínica de la salvación, que a lo sumo llegó a tolerar los elementos orgiásticos y emocionales de la religiosidad popular. En el esfuerzo por contrarrestar los alicientes de los movimientos jainista y budista, aquella tolerancia y aun las concesiones adicionales resultaron insuficientes; hubo que reemplazarlas, en parte al menos, por la aceptación o transformación de las prácticas orgiásticas, que se conoce con el nombre de magia *Tantra*. Estas prácticas habían consistido originariamente en orgías provocadas por la participación colectiva en excesos de alcohol, carne, pescado, promiscuidad sexual y pantominas manuales sagradas: los cinco *Mudra*. Se pretendía lograr así una autodeificación extática —y las aptitudes mágicas consiguientes— mediante la unión con la fuerza creadora femenina (*Sakti*). Weber veía en las principales sectas hindúes otras tantas sublimaciones diversas, a menudo anacrónicas, de esas prácticas antiquísimas, usadas como medio de salvación por los grupos sociales inferiores. Muchos místicos, algunos de ellos brahmines y otros que no lo eran, fueron operando lentamente la sublimación, y todavía es posible encontrar formas transicionales en que la amal-



gama de cultos populares y ortodoxia brahmínica resulta evidente. La amplia admisión de las ideas y las prácticas religiosas del pueblo en las doctrinas y las prácticas del brahmanismo ortodoxo tuvo que afectar el panteón hindú. Los viejos espíritus demoníacos femeninos de la fecundidad ascendieron a la condición divina, para desposarse con los dioses tradicionales. Entre las deidades védicas, las que mejor se adecuaron a este fin fueron, según se comprobó, Siva (el Rudra Védico), dios de la fertilidad, y Vishnu, dios del sol y de la fertilidad a la vez, ambas figuras menores en los escritos clásicos, de acuerdo con la primitiva tendencia antiorgiástica del sacerdocio brahmínico. Por su parte tres antiguas diosas de la fertilidad se convirtieron en esposas secundarias de los tres dioses principales: Lakshmi, de Vishnu; Parvati, de Siva, y Sarasvati, de Brahma. Muchas otras seguirían tras ellas. La doctrina ortodoxa abrió sus puertas a una muchedumbre de dioses y de diosas, ausentes en los textos clásicos, hasta que esta proliferación del panteón hindú se detuvo y ocupó su lugar una síntesis nueva, aunque bastante ecléctica. Sankaracharya, comentarista de la literatura vedanta que vivió en el siglo IX d. C., aportó en este sentido la contribución más influyente,<sup>65</sup> pues él restauró la antigua idea de un solo Ser Divino supremo (Brahma-Para-Brahma). Todas las deidades debían considerarse simples encarnaciones de este Dios, que era personal —aunque carecía de identidad comprensible— y gobernaba el mundo —aunque no era su causa fundamental—. Sobre esta base pudo surgir el concepto de una trinidad de deidades: Brahma, Vishnu y Siva, trinidad en la que Brahma evolucionó hasta hacerse casi una abstracción, mientras Siva —y también Vishnu, aunque en menor medida— sembraba el disentimiento en la opinión ortodoxa y sectaria, que no acertaba a resolver si debía considerarlos encarnaciones de la deidad suprema o tomar a uno u otro por el más alto y, en verdad, único Dios.

Weber veía en estos cambios del panteón hindú los esfuerzos de los sacerdotes brahmínicos por absorber los cultos populares, amoldándolos a las prácticas ortodoxas del régimen vegetariano y la abstinencia alcohólica y sexual. El método de asimilación formal consistía en identificar a un dios o a un demonio del pueblo con alguno de los dioses hindúes o, si se trataba de cultos animales, con alguna de sus encarnaciones. Siva y Vishnu, antiguos dioses de la fertilidad, parecían los más indicados, pues procedían de los cultos orgiásticos primitivos. La literatura tantra, constituida en gran parte por los diálogos entre Siva y su despo-

65 La más distinguida escuela brahmínica de la India moderna, llamada «Smarta Brahmins» (de *Smriti*, que significa «tradición») sigue las enseñanzas de Sankaracharya. Los centros de estudios de esta escuela están localizados, al sur, en el monasterio de Svingeri y, al norte, en el monasterio de Sankeshwar.

sada, sugieren ese origen. La persistencia del símbolo fálico, reliquia de los demonios inmemoriales de la fertilidad, como objeto de veneración religiosa demuestra el arraigo de las tradiciones religiosas populares. Sin embargo, los brahmines consiguieron despojar a este culto de su carácter orgiástico, mediante el sencillo recurso de transformarlo en una devoción puramente ritual y circumscripita al templo, cuyo particular atractivo para las masas era el costo insignificante de los objetos requeridos para las ceremonias: agua y flores.<sup>66</sup> Weber creía que los sacerdotes habían prolongado el proceso de asimilación por razones materialistas: por un lado la imposibilidad de suprimir las deidades populares; por otro, la posibilidad de que rindieran importantes ingresos a los sacerdotes consagrados a su servicio. Un factor más era la necesidad de combatir la atracción ejercida por el budismo y el jainismo, que acaso podía contrarrestarse más eficazmente mediante la activa acomodación a las tradiciones populares.

Weber examinó las ideas religiosas de la restauración brahmínica con referencia a dos movimientos religiosos mayores: el sivaísmo y el vishnuismo. El primero había transformado las prácticas orgiásticas populares en el ritual del culto del Linga; el vishnuismo, entre tanto, había convertido esas prácticas en una ferviente devoción religiosa de un Salvador. Para nuestros fines, bastará una breve consideración al segundo. El vishnuismo llegó a ser la religión de un Dios supremo (Vishnu), que llegaba a la tierra en siempre nuevas encarnaciones, entre las cuales las más eminentes eran dos dioses, Krishna y Rama. En términos generales, Krishna es objeto de pía devoción y conserva reminiscencias de prácticas orgiásticas, en un erotismo altamente sublimado. Rama aparece más bien en el papel de un Salvador moralizante, cuyo auxilio se solicita por medio de fórmulas de plegaria ritual.

Caracterizó el culto de Krishna una calidad nueva de devoción religiosa, un apasionado abandono íntimo al Salvador y a su Gracia (*bhakti*), que se manifiesta en las interpolaciones tardías de *Mahabharata*. Su culto difiere de las doctrinas expuestas en el *Bhagavad Gita*, por cuanto subordina todas las formas de adoración a esta piedad entusiasta, concebida como el principal medio de salvación. El aprendizaje del saber sagrado, el cumplimiento de los deberes rituales, las prácticas del ascetismo y la meditación del Yoga solo adquieren valor en la medida que contribuyen a crear la devoción religiosa. El *bhakti* puede alcanzarse mediante la entrega total de uno mismo al imperio irresistible de la gracia divina, o mediante la activa cooperación con ella, el sacrificio del

66 La teoría brahmánica relaciona el espíritu que reside en el símbolo *Linga* con el dios Siva. (*Linga* es el nombre indo de un símbolo fálico que representa una combinación de los órganos sexuales masculino y femenino.) Weber dice que por lo menos ochenta millones de hindúes eran adoradores del *Linga*, y que casi todas las casas de las aldeas tenían un ídolo.

intelecto, la obra desinteresada o cualquier otra vía similar. Esta forma sublimada de piedad encontró fácil eco entre la gente culta y de posición social superior, pero estuvo asociada mucho tiempo a ciertas formas de adoración en las que sobrevivían elementos orgiásticos. Excluidas del ceremonial las orgías eróticas y los éxtasis místicos, no se había podido, en cambio, impedir que ciertos elementos extáticos se infiltraran y mantuvieran en la calidad psicológica del culto de Krishna. El ascenso a *bhatki* se caracteriza, a la manera india, por la sucesión de pasos indispensables para acceder a los grados más eminentes de excelencia; tales pasos culminan en una fantasía casi erótica, en la que el creyente vive la experiencia religiosa de su entrega al Salvador.<sup>67</sup>

Dos conductores religiosos pusieron en marcha el culto de Rama: Ramanuja, en el siglo XII, y Ramananda, en el XIV. Como antes Sankaracharya, ambos se preocuparon particularmente por la enseñanza religiosa y la organización de una orden monástica a la que dieron carácter hereditario, con lo que aseguraron firmemente su estabilidad. En lo que a doctrina se refiere, Ramanuja se apartó del sistema vedanta de Sankara, al negar el principio del Brahmán impersonal y la idea del mundo como una ilusión (*maya*). Sostuvo, por el contrario, que el mundo era una manifestación de lo divino y que la salvación prometida era la inmortalidad, no la unión con el Brahmán. Volviendo a la clásica enseñanza védica, acentuando con singular relieve el justo sometimiento de los laicos al *guru*, educado en los vedas y ubicado en la posición que por herencia le correspondía, Ramanuja entabló una lucha progresiva contra las sectas sivaítas y en especial contra el culto del Linga. Las comidas rituales fueron sucediendo a este culto, y en las sectas de Rama, iniciadas por Ramananda, las fórmulas de la plegaria adquirieron preeminencia y condujeron con el tiempo a los *mantra* —invocaciones devotas a Rama, el Salvador—, consistentes en unas pocas palabras y a veces hasta en sílabas sin sentido. El culto de Rama llegó a sobreponerse así completamente a todas las supervivencias orgiásticas, mediante las devociones de la plegaria y la prevención de las tendencias eróticas.

La resistencia al orden de las castas señaló con un sello propio la misión de Ramananda. No fue su intención combatirlo en la vida real, sino luchar para que también los miembros de las castas inferiores tuvieran acceso a la condición de *guru*. Weber interpretó este propósito como un esfuerzo por entablar contacto con las masas, en tiempos en que el dominio islámico había arrebatado a los brahmines casi todos los instrumentos políticos que

67 Así, por ejemplo, las sectas chaitanya distinguen cinco grados de mérito: la meditación (*santi*), el servicio divino activo (*dasya*), el sentimiento de Dios como un amigo personal (*sakhya*), el sentimiento de Dios como un padre (*vatsalya*), el sentimiento de Dios como el Enamorado, y de la propia alma, como doncella enamorada (*madhurya*).

hubieran permitido a estos el fortalecimiento de su posición de preeminencia.

Por diferentes que sean en otros aspectos, la mayoría de las sectas brahmínicas se asemejan en haber encontrado alguna forma de transacción para combinar las creencias y las prácticas ortodoxas con las ideas y los cultos que más atraían a las masas.<sup>68</sup> Sería acertado hablar de una adaptación permanente de la tradición brahmínica atendiendo a que esas creencias y prácticas ortodoxas fueron modificándose sin interrupción; primero, a través de la prolongada rivalidad con el movimiento budista; después, a lo largo de su constante esfuerzo por mantener la autonomía religiosa del orden social hindú, bajo la dominación islámica. Y dado que esta adaptación permitió a los brahmines reconquistar su perdida superioridad social y su autoridad religiosa, puede hablarse con justicia de una «restauración hindú».

Weber sostuvo que la restauración se había logrado al precio de concesiones a la religiosidad popular. En su análisis del budismo señaló que el movimiento heterodoxo que había impuesto ese precio a la élite brahmínica hubo de soportar, a su vez, una transformación paralela: nacido como religión de una minoría culta, evolucionó hacia un movimiento religioso de masas, que adaptó los dogmas del budismo a las demandas de la religiosidad popular (budismo Mahayana).<sup>69</sup>

Los términos «restauración hindú» quizá parecen implicar que los brahmines, por una razón o por otra, no resultaron en modo alguno afectados por el proceso de transformación religiosa que acaba de esbozarse. El sobrentendido sería, en tal caso, un malentendido. Para disiparlo, y visto que la mayoría de las comunidades sectarias que surgieron en el curso de la transformación realzaron la posición del *guru*, se justifica dedicar unas consideraciones finales al maestro brahmínico.

68 Cf. en *Religion of India*, pág. 237, la caracterización que hace Weber de la religiosidad de las masas en este contexto.

69 Por eso omito el extenso examen del budismo, en el que Weber analizó las diferencias en la orientación religiosa del budismo primitivo y del budismo Mahayana, y observó la difusión de este último a través del continente asiático. A pesar del interés evidente de esta exploración, tiene muchos puntos en común con las adaptaciones análogas de la ortodoxia brahmínica, y esta es la que prevalece en la India actual. Cabe añadir que en este sentido la India contrasta con la China. En la India tanto el sistema religioso ortodoxo como los heterodoxos sufrieron una adaptación análoga a la religiosidad popular; en la China, por el contrario, el confucionismo rechazó por «no clásicas» las creencias y las prácticas mágicas del taoísmo y del budismo.

## La cambiante posición del «guru»

En el curso de la transformación religiosa que queda reseñada, los brahmines recuperaron sus funciones de sacerdocio y magisterio. De labios de su *guru* —y no en libro alguno— debía adquirir el laico su saber místico. La salvación misma dependía para él, en ciertas ocasiones, de un incondicional sometimiento a su consejero espiritual. Esta autoridad absoluta del maestro no carecía sin duda de precedentes clásicos; pero había estado confinada, al principio, a las escuelas de enseñanza religiosa y a los cargos de capellán privado y preceptor de la familia real o las castas nobles. Con el nacimiento de las sectas hindúes, se amplió el radio de acción, de modo que la categoría de *guru* incluyó no solo a hombres versados en las Escrituras Védicas sino a un estrato mucho más vasto de consejeros religiosos menos instruidos y de mistagogos.<sup>70</sup> La gran mayoría de mendicantes y *gurus* fueron, y siguieron siendo, brahmines, y los ingresos frecuentemente cuantiosos de los *gurus* que actuaban en las sectas más populares ablandó, sin duda, la resistencia que los más ortodoxos demostraban ante la idea de servir en tal puesto. A la autoridad universal del *guru*, más bien que a la novedad de las doctrinas sectarias, hay que atribuir la restauración del hinduismo en la India.

El *guru* principal de un distrito ocupa el lugar del obispo en la iglesia de Occidente. En compañía de sus discípulos, visita su «diócesis», cuyos límites se han fijado por tradición o bien por estipulación formal. Puede excomulgar a las personas que han cometido pecados graves; conceder la absolución, a cambio de la penitencia; exigir de los creyentes el pago de impuestos (contribuciones), y, sobre todo, actuar como autoridad suprema en la función de asesoramiento. Cada miembro de una secta tiene un *guru*, de quien recibe instrucción religiosa; él es quien lo recibe en la secta —cuando ya se le ha dicho la fórmula de la plegaria (*mantra*) y se le ha señalado la insignia que le corresponde—; a él puede acudir siempre, en busca de consejo, sean cuales fueren las circunstancias.

La medida en que el *guru* ejercía una autoridad efectiva en la vida cotidiana variaba de secta en secta, aunque Weber advirtió que

70 En este contexto conviene mencionar que Weber expuso la restauración hindú en el doble aspecto de las ideas y las organizaciones religiosas. En el tiempo en que se desarrollaron las sectas hindúes, Sankaracharya (788-820 d. C.) introdujo también reformas monásticas para combatir los movimientos jainista y budista. Las órdenes mendicantes, integradas por monjes cultos, se organizaron en monasterios, y la relación entre maestro y discípulo se sistematizó, para regularizar la posición de monjes y *gurus*. Estas reformas son equiparables hasta cierto punto al desarrollo de la Contrarreforma en la Europa occidental, donde la iglesia recuperó su dominio sobre las masas mediante una intensificación de lo confesional y mediante la fundación de órdenes monásticas.

tendía a ser especialmente amplia en las «plebeyas». En las masas, la veneración del *guru* solía reemplazar otras formas de observancia religiosa. En vez de un culto trascendental de Krishna y Rama, se contemplaba al *guru* como Salvador viviente, como protector en tiempos de necesidad, terapeuta mágico y objeto de adoración. De ahí que todos los fundadores de las sectas hindúes fueran deificados y que se venerase a sus descendientes y discípulos. Llegó así a pensarse que la posición de *guru* era la que típicamente correspondía al brahmín, a quien de tal modo se concibió como un Dios viviente (*Thakur*). A lo largo de este proceso, el maestro brahmínico fue adquiriendo un carácter crecientemente plebeyo y hubo buenas oportunidades para que los maestros heterodoxos actuasen como *gurus* y congregasen discípulos. Al mismo tiempo, sin embargo, se fortaleció mucho la posición de los brahmines, principalmente en el período de la persecución religiosa que sobrevino bajo la dominación islámica (siglos XII y XIII d. C.), cuando todo dependía del efectivo ascendiente que conquistarán sobre las masas de la población. En esos tiempos de violencia, los *gurus* proporcionaron apoyo espiritual y material a las masas, ni más ni menos que los obispos católicos de Europa en el período inmediato a las grandes migraciones germánicas de los siglos VI y VII d. C.

Para justipreciar el efecto de tales acontecimientos en la posición de los brahmines hay que recordar sus excepcionales privilegios. Como *purohita* de reyes y capellanes privados de familias nobles, se les había reconocido el derecho de recibir donativos (*dakshina*) que los brahmines versados en los *Vedas* procuraron monopolizar. En la Edad Media, los que conocían el ritual y oficiaban de escribas, administradores y maestros, recibían subvenciones generosas en retribución de los servicios prestados a los señores seculares. Otros, de elevada jerarquía, actuaban como abogados y como jueces, con la misión de exponer el derecho religioso, o como superiores de los grandes monasterios, y en este carácter debían dictaminar sobre problemas rituales planteados por las sectas que reconocían su autoridad. En estos y otros casos semejantes, el dominio del saber sagrado o de las técnicas literarias y jurídicas era el criterio decisivo de la ubicación jerárquica y el mejor título de un brahmín para pretender cargos seculares. Hasta hoy siguen en vigencia análogos criterios para decidir la determinación del rango dentro de la casta brahmínica.

Perjudicó esta preeminencia el vasto desarrollo del vishnuismo, especialmente en las variantes que abandonaron el uso del sánscrito, y no impidieron que los brahmines se habituaran a aceptar donativos (*dakshina*) de las castas inferiores (por ejemplo las sectas vishnuistas que se remontaban a Ramananda y a Chaitanya). Este movimiento religioso popular carecía de la organización monástica unificada que Sankaracharya había establecido para el si-

vaísmo ortodoxo, particularmente en la India meridional. Cada «dinastía» reconocida de *gurus* estableció su propia comunidad hierocrática, que a menudo era hereditaria, lo que desembocó en una excesiva fragmentación de las sectas. En las vishnuistas, el conocimiento del ritual védico y el saber esotérico de la magia empezaron a quedar relegados ante el avance de una agitación religiosa de tipo emocional, que empleaba medios inconfundiblemente plebeyos de proselitismo y captación, por el estilo de procesiones, fiestas populares, etc. Las oportunidades de revuelo religioso se multiplicaron debido a la evolución social de las ciudades, con el creciente enriquecimiento de los estratos burgueses y el aumento creciente de los estratos inferiores de la clase media o del proletariado. Apelando a estos grupos, los *gurus* demagógicos podían explotar la excitación religiosa con vistas a mejorar sus recursos. Aunque los brahmines intransigentes manifestaban un supremo desdén hacia estos maestros y la excitación que provocaban, muchos desertaron de las filas ortodoxas y se adhirieron a los cultos vishnuistas populares. Como consecuencia, la autoridad de los brahmines que enseñaban a la manera clásica, como habían sido educados, sufrió una declinación a favor de estos jerarcas o mistagogos de la plebe, relativamente indoctos en materia de literatura sánscrita.

Esta evolución, que según Weber se ha intensificado en el curso de los cinco o seis siglos últimos, cayó en una verdadera idolatría del *guru* como el Salvador viviente. No solo en las sectas vishnuistas, sino aun en aquellas que habían eliminado de raíz, en la práctica del culto, cualquier forma de idolatría y todos los elementos extáticos y orgiásticos, el *guru* llegó a ocupar una posición casi divina. Contribuyó a ello la falta de una iglesia, en el sentido occidental. Si bien los gobiernos seculares donaban templos para los sacrificios públicos y para el adoctrinamiento brahmínico, a menudo se fundaban mediante suscripción pública otros templos y monasterios, sostenidos después por una junta que supervisaba su orden exterior y su mantenimiento económico. La fundación de nuevos cultos sectarios alcanzó un apogeo insólito bajo la dominación islámica, que destruyó el poder político de las castas hindúes más elevadas y, de tal modo, facilitó la oportunidad para combatir las pretensiones de monopolio de la casta brahmínica. Esta contingencia determinó indirectamente la mayor preponderancia de los grandes grupos intermedios de la sociedad india, cuyos intereses religiosos se combinaron con su pujanza económica para brindar a las sectas prolíferas el ímpetu y los recursos materiales que requería el establecimiento de nuevos templos y cultos. Los gobernantes seculares toleraron el poder creciente de monjes y conductores carismáticos o hereditarios, en la medida que resultó un instrumento útil para la «domesticación de las masas», según la fórmula que Weber se complacía en usar.

Pero como el impacto de la dominación islámica socavó también la eficacia del control que los grupos gobernantes nativos podían ejercer sobre las sectas, los *gurus* se hicieron objeto de deificación y obtuvieron la consiguiente supremacía sobre los sacerdotes brahmines ortodoxos.

Esta evolución hubo de intensificarse cuando el dominio británico creó nuevas fuentes de riqueza y nuevas oportunidades de desarrollo económico, que facilitaron a su vez la agitación religiosa entre las masas. A falta de una iglesia establecida y de un supremo poder pontificio, como los del mundo occidental, la religión hindú careció de medios para legitimar las órdenes o sectas religiosas, para subordinarlas a una disciplina severa y, por ende, también para impedir la deificación del hombre (esto es, del monje o del *guru*).

#### D. La ética secular

El estudio de Weber sobre la estructura y la evolución religiosas de la sociedad india se concentró principalmente en la conducción y las inclinaciones religiosas del pueblo, encuadradas en el régimen de castas. Intentó, además, responder a estos interrogantes: ¿tuvo alguna influencia el hinduismo (y el budismo) sobre la rutina diaria de las actividades mundanas? De ser así, ¿qué orientación habían impreso estos sistemas de creencias a la conducta económica?

Primeramente descubrió que casi todas las tendencias del pensamiento hindú —ortodoxas o heterodoxas— compartían la idea de un orden inmutable del mundo, orden que identificaban con el eterno ciclo de las transmigraciones. En segundo lugar, reconoció en el hinduismo, como en las otras religiones de salvación, un hondo menosprecio de los intereses mundanos. En la India, este juicio se había expresado en el ideal de evadirse del mundo y en la confianza de lograrlo por vía de la contemplación mística, y no mediante un activismo ascético en la vida real. El prestigio de la empresa mística, medio de conseguir la deseada indiferencia del mundo y, por lo tanto, promesa de salvación, nunca se vio disminuido en la religión hindú, cualesquiera fuesen las divergencias que desgarraban, en otros aspectos, sus múltiples doctrinas. Una tercera conclusión afirmaba el carácter extraordinario e irracional de todos los medios aceptados de procurar la salvación; esto no se veía solo en las formas orgiásticas de adoración religiosa, sino en los diversos métodos ascéticos que constituyen un rasgo tan acentuado de la religión hindú. Weber señaló que el ascetismo indio, aunque metódico en sus medios, apuntaba a un estado de espíritu extraordinario (en cuanto significaba una desviación res-



pecto de los asuntos ordinarios) e irracional (en cuanto entrañaba una experiencia de éxtasis). Hasta cuando los medios de alcanzar la salvación eran compatibles con las actividades mundanas, como en el *Bhagavad Gita*, que insiste tan enérgicamente en destacar los deberes de la casta, el resultado sigue siendo una forma de vida orientada tradicional y místicamente. Los hombres deben estar en este mundo, pero no pertenecerle; deben actuar, pero mantener en la acción su esencial desasimiento.

A ningún hindú se le hubiera ocurrido ver un signo de salvación en el éxito económico alcanzado mediante la dedicación al trabajo profesional. Y, lo que todavía tiene mayor importancia, a ninguno se le hubiera ocurrido atribuir un gran valor a la transformación racional del mundo, en consonancia con argumentos de orden práctico, ni asumir su parte en dicha transformación como acto de obediencia a una Voluntad Divina.<sup>71</sup>

Weber aclaró dos puntos principales acerca de las conclusiones que anteceden, a fin de ubicar en una perspectiva adecuada todo su examen de la religión hindú. Por una parte, recomendó tener presente siempre que, de un extremo a otro de la historia india, apenas un estrato de la población, sumamente reducido y altamente culto, se había preocupado mucho o poco del problema intelectual de la «salvación». Ni las sectas hindúes tuvieron un verdadero contacto con las masas: tomadas en conjunto, quizá no habían admitido formalmente ni siquiera a un cinco por ciento de la población, salvo tal vez en algunos breves períodos. En general, las masas de creyentes hindúes ordinarios son religiosas sin estar afiliadas a un determinado tipo de doctrina o de culto.<sup>72</sup> Se comportan, ni más ni menos, como la gente común de la antigua Grecia, devota a la vez de Apolo y de Dionisos; o como los chinos, que practicaban su culto, ora mezclados en las muchedumbres budistas, ora participando en los ritos mágicos del taoísmo, ora frecuentando los templos confucianos. En las grandes fiestas «ortodoxas» hindúes no solo se hacía objeto de veneración a los santos jainistas y búdicos, sino también a algunos del Islam y del cristianismo. Weber pensaba que, frente a esta diversidad de ideas y prácticas religiosas, el interés de las masas debió limitarse, como de costumbre, a las aspiraciones hartamente mundanas de gozar una vida placentera en este mundo, al uso de groseros procedi-

71 *GAZRS*, vol. II, pág. 360 (*Religion of India*, pág. 326).

72 Hay sectas, como los lingayats de la India meridional, que constituyen excepciones de este aserto, puesto que representan una fracción ponderable de la población y, en cuanto sectas, se atienen más estrictamente a una serie de ideas y de prácticas religiosas. En vista de la diversidad abarcada por el hinduismo, probablemente ninguna afirmación general puede ser del todo exacta a su respecto, según advertía Weber al comienzo de su estudio.

mientos mágicos para atraerse la buena suerte y alejar la mala, y a la tentativa de acrecentar las posibilidades de una reencarnación más alta en la existencia próxima.

Destacó, sin embargo —y este fue el segundo punto especificado—, la probabilidad de que esas masas hubieran recibido la influencia de ciertas ideas religiosas fundamentales, a despecho de la orientación mundana que compartían con el pueblo de cualquier otra parte y pese a la heterogeneidad de ideas religiosas, típica del hinduismo. Esta influencia debía entenderse en su sentido cabal. Weber aclaró que, en la India, la fe en el otro mundo no restaba interés al sentimiento del hindú medio por este. A su modo de ver, las ideas religiosas habían influido sobre la dirección, y no sobre el grado, del impulso materialista.

Los pueblos del Asia son famosos en el mundo entero por su codicia sin límites y sin igual. . . Pero lo importante es que siguen este «impulso adquisitivo» con todas las mañas del oficio y con ayuda de una panacea universal: la magia. Faltó en Oriente el elemento que hubo de ser decisivo para la economía de Occidente: la sublimación y utilización racional de dicho impulso emocional, endémico en la persecución del lucro. . .<sup>73</sup>

Las conclusiones del estudio sobre la India acusan una paradoja superficial: por un lado, afirmó que las masas de hindúes ordinarios, como el pueblo de cualquier parte, obedecen a una orientación mundana en cuestiones religiosas, y que en razón de ello las doctrinas de filósofos y teólogos no las afectan; por otro lado, analizó esas doctrinas sobre el supuesto de que habían afectado la dirección del esfuerzo materialista, no solo en la minoría cultivada sino, además, en los grandes estratos intermedios de la sociedad. Parte de la explicación se encuentra en el análisis mismo. Weber demostró que la doctrina ortodoxa hindú se había acomodado paulatinamente a las propensiones generales que él atribuía a todo pueblo, pero a su vez había influido sobre esas propensiones. Por lo demás, ciertos denominadores comunes en la religión de la India —la creencia en las reencarnaciones, la idea de la retribución (*karma*) y la tendencia a identificar la virtud con la observancia ritual— hubieron de influir sobre las masas, mediante las presiones sociales propias del régimen de castas.<sup>74</sup> La casta había actuado como una «correa de transmisión» entre las ideas especulativas de una élite intelectual y la orientación mundana que imprimía el pueblo siempre a la observancia religiosa.

73 *GAZRS*, vol. II, pág. 372 (*Religion of India*, pág. 337).

74 En el análisis de la India, Weber adjudica al examen de la casta el papel que el examen de la secta y de la comunidad urbana desempeña en su exposición del protestantismo, o el que cumple su estudio sobre los grupos de consanguinidad y la burocracia en el análisis del confucianismo.

Por eso creía Weber que el análisis conjunto de las ideas y de las castas aportaba indicios de importancia para llegar a entender esa orientación.

¿Qué efectos tuvo, pues, tal régimen sobre la vida económica? Su respuesta, en términos generales, fue simplemente que, debido a su tradicionalismo, el régimen de castas retarda el desenvolvimiento económico, y que, inversamente, las barreras entre las castas se atenúan, donde quiera que las actividades económicas incrementan su impulso. Recalcó, no obstante, que esta respuesta general era insuficiente. La religión hindú y el sistema de castas habían probado ser conciliables, de igual modo que todas las otras religiones del mundo habían llegado a transigir con las exigencias prácticas que se habían opuesto a sus dogmas básicos. Podría suponerse, por ejemplo, que el ritual de la casta hubiera debido impedir las grandes empresas que, por la necesaria división del trabajo, requiriesen la cooperación de artesanos de castas diferentes, en el mismo taller. Sin embargo, según establece el código de Baudhayana, todo taller es ritualmente puro —con excepción de las destilerías—; de ahí que el ritual hindú no interfiriese en la evolución de las empresas, como no interfirió la prohibición medieval de la usura en la acumulación de capitales. Se producía una adaptación similar cada vez que las castas superiores solicitaban los servicios de artesanos de casta inferior, o intocables, ateniéndose al principio de que «la mano del artesano siempre es pura en su oficio».<sup>75</sup> En la opinión de Weber, empero, estas adaptaciones convenientes solo ayudaban a sortear algunos obstáculos particulares; pero quedaba en pie, como un hecho incontrovertible, que el «espíritu» del régimen de castas había militado contra el desarrollo de un capitalismo vernáculo.

El estudio sobre la India llegó así a una conclusión en cierto sentido negativa, al demostrar que la situación religiosa e institucional de ese país no había llenado los requisitos indispensables para «la incorporación del impulso adquisitivo a una ética intramundana de la conducta».<sup>76</sup> Los pensadores indios habían visto en el mundo una morada transitoria y un estorbo para la misión espiritual del hombre, mientras la doctrina occidental de la salvación había destacado, inversamente, la brevedad del plazo concedido al hombre para que determinara, con sus propios actos, su salvación o su perdición «eterna». En la perspectiva hindú, todo el bien y todo el mal que un ser humano puede hacer se reducen a la obediencia o a la transgresión del *dharma* de su casta. La virtud no es, pues, otra cosa que un atributo de su conducta en

75 El mismo principio de pureza se aplicaba a todas las mercaderías exhibidas públicamente. Cf. el código de Baudhayana citado en *GAzRS*, vol. II, pág. 110 (*Religion of India*, pág. 111).

76 *GAzRS*, vol. II, pág. 372 (*Religion of India*, pág. 337).

este mundo; no cabe en la doctrina brahmánica el contraste cristiano entre la relativa virtud del hombre en esta vida y su inocencia bendita en un primitivo «estado de naturaleza» (el Paraíso). Análogamente, su único pecado consiste en violaciones contra el ritual de la casta, para las que se han fijado castigos específicos en esta vida o en las encarnaciones futuras. No hay en la teoría hindú ninguna concepción de la culpa como algo inherente a la naturaleza humana, concepción que tiene su símbolo en la caída de Adán y Eva, ni idea del «mal absoluto», como el que se concreta en el concepto cristiano del demonio. La doctrina de la retribución y la creencia en un ciclo interminable de reencarnaciones no consienten tampoco especulación alguna acerca de un estado definitivo (escatología), como el que se expresa en la previsión de un juicio final ineludible para la humanidad.<sup>77</sup> La especulación hindú gira en torno de los intentos del individuo por sustraerse a la eterna repetición de nacimientos y de muertes.

Esta interpretación metafísica, notable por su coherencia interna, a los ojos de Weber, debe suscitar interrogantes hondamente perturbadores en cualquier espíritu inquisitivo. ¿Qué significa la vida humana, si cada individuo es parte de un orden cósmico gobernado por un mecanismo de retribución eternamente válido? Cada vida es solo un espécimen en una interminable secuencia de vidas, y puede mirarse como algo en absoluto indiferente. Acaso se debiera a esta actitud —razonaba Weber— la falta de interés por la vida política y social, reflejada en la ausencia de historiografía que caracteriza la tradición cultural de la India. Al nivel del individuo, esta orientación podría constituir una fuente de preocupación grave, no tanto porque le impidiera disfrutar de la vida, como porque el ciclo de las reencarnaciones continuaría para siempre jamás.

El alma se enredaría una vez y otra en los cuidados propios de la humana existencia; se ataría a las cosas, sobre todo a las cosas amadas, con todas las fibras del corazón. Arrancada después a tales ataduras, sin razón ni motivo, seguiría atándose, de transmigración en transmigración, en nuevas y desconocidas relaciones, solo para enfrentar de nuevo el mismo destino.<sup>78</sup>

77 La religión hindú no puede, por lo tanto, encontrar sentido en la idea cristiana según la cual los buenos obtendrán la salvación y vivirán eternamente en el cielo, y los malos serán condenados a padecer eternamente en el infierno. La hipótesis de un castigo o una recompensa distribuidos para toda la eternidad a virtudes o a culpas humanas y finitas parece inmoral e injusta al creyente hindú. Nada de lo que hacen los hombres durante su temporaria residencia en la tierra puede ser en modo alguno proporcional a semejante juicio. Las ideas de transmigración y retribución están vinculadas estrechamente con un profundo sentido de las proporciones éticas, por muy exóticas que en otros aspectos parezcan a los occidentales.

78 *GAZR*, vol. II, pág. 133 (*Religion of India*, pág. 133).

De ahí que los sermones de Buda y otros profetas indios de salvación traten el problema de si debe procurar el hombre liberarse de la vida, a fin de salvarse de muertes siempre renovadas en las encarnaciones futuras.

Esta visión del mundo contrasta con la ética intramundana que desarrollaron en Occidente pensadores y profetas que mantuvieron relación específica con una burguesía dotada de conciencia política. Estos grupos estamentales no prosperaron en las ciudades de Oriente debido al poder de resistencia de los clanes, al predominio de las diferencias de casta (en la India) y a la organización central de una burocracia, cuyo ascendiente podía aumentar mientras no se formaran agrupaciones autónomas políticamente efectivas (en la China). En tales circunstancias, los intelectuales asiáticos tendieron a una orientación apolítica. Apolítica fue la cosmovisión de los brahmines, enderezada a emancipar al individuo de las ataduras del mundo. Lo fue igualmente la de los eruditos funcionarios confucianos que, entregados al cultivo de las letras y de la cortesía, habían preferido delegar en sus subordinados, cuantas veces les resultó posible, los asuntos de la política y la administración. Los esfuerzos de los brahmines, de los budistas y de los taoístas por comprender e interpretar el significado de la vida culminaron siempre en alguna forma de experiencia mística ultraterrena. El afán del confucionismo por alcanzar el más alto grado de perfección interior, mediante el cultivo consciente de la gracia y la dignidad en el gesto bello, culminó en el ideal de refinamiento aristocrático. Según Weber, la cultura intelectual del Asia alternó siempre estas dos tendencias o bien intentó combinarlas. Pero los fines místicos o estéticos de la autodisciplina imponen un forzoso apartamiento del mundo y son ajenos a los intereses materiales de las masas. El mundo social queda así fundamentalmente escindido entre las personas cultas, cuyas vidas se orientan hacia el comportamiento *ejemplar* del profeta o del sabio, y las masas iletradas, que permanecen presas en los cuidados de cada día y en su creencia inquebrantada en la magia. No surgió en Oriente ninguna profecía *mesiánica* que pudiera dotar de *plan y de sentido a la vida cotidiana de cultos y de incultos por igual*. Este tipo de profecía mesiánica —distinta de la profecía ejemplar, que floreció en el continente asiático— hubo de nacer en los países del Cercano Oriente, y gracias a ella los países occidentales no siguieron en su evolución los itinerarios trazados por la China y la India. De ahí que el estudio del judaísmo antiguo represente la piedra angular en el intento de Weber por explicar los rasgos diferenciales de la civilización occidental.

## 7. La sociedad y la religión en la Palestina antigua

«Quienquiera haya heredado las tradiciones de la civilización europea moderna aplicará a los problemas de la historia universal una serie de interrogantes, que le resultan a la vez inevitables y legítimos. Todos giran en torno del concurso de circunstancias por cuya mediación se produjeron los fenómenos de cultura que, siendo intrínsecamente occidentales, tienen al mismo tiempo... una significación universal.»<sup>1</sup> Esta declaración general de propósitos que Weber escribió, poco antes de morir, para sus ensayos de sociología de la religión se ajusta específicamente a su estudio *El judaísmo antiguo*. En él se había propuesto explicar el «concurso de circunstancias» que habían determinado la diferenciación inicial entre la religiosidad de Oriente y la de Occidente. Si se quiere comprender en todo su alcance la significación del tema, bueno será cotejar punto por punto la contemplación mística —tal como llegó a configurarse en la India, especialmente— con el ascetismo religioso, tal como fue cultivado por la cristiandad occidental.<sup>2</sup>

### A. Los tipos de ascetismo y la significación del judaísmo antiguo

Todas las religiones proyectan imágenes del comportamiento ideal, que varían en las virtudes que exigen del hombre y en las metas que le señalan.<sup>3</sup> El judaísmo y el cristianismo se definen, en su singularidad típica, por un ascetismo religioso activo y por la idea de una actividad ética positiva que se encauza bajo la orientación divina. El hombre, mero instrumento en las manos de Dios, de-

1 *GAZRS*, vol. 1, pág. 1.

2 Weber manifestó, en la introducción de sus estudios, que los contrastes cualitativos que le importaba destacar podían entenderse también como «diferencias puramente cuantitativas en la combinación de factores simples», pero que tal planteo inevitablemente pasaría por alto lo que era de particular interés para un estudio de contrastes típicos, como el que había proyectado. Ver *Essays*, pág. 292. Estas observaciones tienen especial pertinencia para la confrontación abstracta que sigue.

3 La exposición que sigue se basa en *WuG*, vol. 1, págs. 310-17.

bería atender en toda ocasión a que sus actos no fueran sino medios para que Dios ejecutara Sus Designios. En esta perspectiva, el mundo es fuente de tentación: todos los placeres de los sentidos apartan de Dios al hombre. Lo acecha también el peligro de ceder a la autocomplacencia y el halago, y a darse por satisfecho con cumplir sus deberes religiosos de cada día; así su espíritu no acierta a concentrarse, con estricta unidad de propósitos, en los únicos actos que pueden llevar a la salvación.

En el cristianismo, la integridad de la dedicación religiosa engendró una disciplina ascética que por una parte negó al mundo y se sustrajo a sus cuidados (como en el monaquismo medieval), y por otra parte procuró transformarlo (como en las sectas puritanas).

A Weber le interesaba especialmente el segundo tipo de ascetismo, el que no retrocedía ante las imperfecciones del mundo, sino que aspiraba a vencerlas. Para el devoto puritano, el mundo era obra de Dios, y único terreno donde el hombre temeroso de Dios podía acceder a un estado de gracia y a la certidumbre de su salvación definitiva. Entre el ascetismo religioso activo y el contemplativo existen algunas similitudes, pero solo de superficie. El asceta contemplativo no lucha por la causa de su Dios, no persigue la conciencia de la gracia divina mediante victorias siempre renovadas sobre tentaciones siempre nuevas, en pugna sin tregua contra el mundo y el hombre, tales como son realmente. No se trenza en un cuerpo a cuerpo con el mundo: lo rechaza.<sup>4</sup> Para rechazarlo cabalmente intenta vaciarse de todo resto mundano, eludir todo contacto con la realidad y obtener «reposo» en lo Divino. Esta experiencia emocional no se funda en conocimiento alguno de hechos ni doctrinas, sino en la simple aceptación de lo que vale o no vale en el mundo, y como tal afirma un carácter eminentemente práctico.

Para lograr el estado contemplativo se requieren defensas negativas contra las perturbaciones naturales y sociales, y como elemento positivo, una enérgica concentración en ciertas «verdades», de las que tampoco interesan al místico el contenido ni el acto de comprensión en sí: le importa solamente la experiencia emocional, que identifica con una sabiduría práctica.

A los ojos de quienes cultivan el «ascetismo intramundano», este tipo de contemplación parece una poltronería sin dignidad, estéril en sentido religioso. Un teólogo puritano se inclinaría a decir que el místico no piensa en Dios, sino solo en sí mismo. Para ser consecuente con sus ideas quiere vivir solo de lo que el azar pone libremente a su alcance: las limosnas que recibe o las boyas

<sup>4</sup> En este aspecto tiene algunos puntos de contacto con el ascetismo ultraterreno de algunas órdenes católicas que también renuncian al mundo y escapan de él, aunque su orientación religiosa difiere del ascetismo búdico o hindú.

que encuentra en el bosque. Su dependencia de la caridad significa, sin embargo, que no podría subsistir si otros no hicieran en el mundo el trabajo que él juzga pecaminoso y ajeno a Dios. Así el monje budista, por ejemplo, considera sacrílega la agricultura, en cuanto supone destrucción de la vida oculta en la tierra; pero se vive de limosnas que son frutos de la agricultura. En realidad, ha hecho de la limosna la suprema virtud de los laicos, a quienes está definitivamente vedada la experiencia de la iluminación espiritual. En el extremo opuesto, el hinduismo y el budismo ven en la conducta ascética del puritano una permanente violación de lo divino. El budismo antiguo encaraba toda actividad enderezada a un propósito como una peligrosa forma de secularización. «El que quiera realizar buenas obras no debe hacerse monje», reza un proverbio budista. Entre un instrumento de Dios y ser un «vaso» dispuesto a recibirlo hay una oposición irreductible. El ascetismo puritano aleja de Dios y se hunde en contradicciones y componendas absurdas, porque todos los actos de este mundo están desgarrados por tensiones insolubles entre la violencia y la benevolencia, la objetividad y el amor.

También pueden confrontarse ambas orientaciones religiosas atendiendo al diverso enfoque de problemas comunes. El asceta que pretende ponerse a prueba mediante sus actos en este mundo sufre un mal que cabría calificar como una regocijada estrechez de criterio. El puritano es el paradigma del especialista vocacional. No le inquieta qué significación puede tener su especialidad para el resto del mundo: la responsabilidad de eso incumbe a Dios, y él se conforma con saber que su trabajo contribuye al cumplimiento de los inescrutables designios divinos. El puritano repudia el mundo, porque el goce y el bienestar son para la criatura humana satisfacciones y tentaciones desprovistas de significado ético, que comprometen sus esfuerzos por conseguir la salvación. Su humildad resulta, sin embargo, dudosamente auténtica, ya que el éxito de sus actos, por haber sido al fin y al cabo dispuesto por Dios, constituye, al menos, un indicio de Su bendición especial. Al místico le importa llegar a una visión del «significado» cósmico, pero en último análisis no puede captar este significado racionalmente porque lo ve como una unidad que trasciende lo real. Semejante misticismo no siempre es una evasión del mundo. Puede el místico perseguir su visión contemplativa, en medio de un mundo que repudia, aunque la actividad en sí represente para él una tentación que amenaza su estado de gracia. Por lo tanto, se limitará a aceptar su inevitable cautiverio y actuará con mansedumbre y sin continuidad, persiguiendo una íntima y apacible unión con lo Divino. Esta plácida euforia puede, no obstante, convertirse en una experiencia aguda de la posesión divina. Dios habla entonces a través del místico; se hace inminente; promete de inmediato a los hombres la salvación eterna si lo reciben en



sus corazones con la misma docilidad. En tales casos, el místico puede transformarse en un mistagogo, dedicarse a prácticas de magia y a instruir a la gente en los misterios de la religión. También puede ocurrir que se transforme en un profeta ejemplar, y transmita al mundo el mensaje divino de una comunidad mística-mente renovada entre los hombres.

El misticismo contemplativo y el activismo ascético señalan un contraste fundamental entre la religiosidad de Oriente y la de Occidente. Basta distinguir la creencia cristiana en los milagros de la creencia oriental en la magia<sup>5</sup> para que ese contraste resalte a plena luz. Se ve en el milagro una divina concesión de la gracia, un acto emanado del supremo poder que, según se supone, gobierna el mundo de acuerdo con sus principios. El mismo supuesto táctico impulsa, desde hace dos mil años, la porfiada indagación humana que en vano sondea los ocultos «principios» de un Dios que ha creado un mundo en que el mal puede triunfar sobre el bien. Por el contrario, la creencia en la magia solo cobra sentido si se supone que el mundo entero está densamente poblado por misteriosos poderes cuyos actos exceden la comprensión humana. En el Asia, esta imagen del mundo impregnó toda la vida real. La gente recurrió a la magia en sus intentos por dominar las tareas de cada día. La magia servía como medio terapéutico para asegurar el nacimiento de herederos varones, o bien el resultado feliz de exámenes, pleitos y negocios —en una palabra, para todos los fines materiales posibles—. La élite ilustrada, que suprimió o con- tuvo las prácticas mágicas, no pudo evitar que el pensamiento mágico se infiltrase en el diario vivir y tendiese a gobernarlo, impidiendo la sistematización y la penetración éticas del comportamiento habitual.

El origen de este contraste entre las formas de religiosidad de Oriente y Occidente se remonta a la idea de un dios todopoderoso, que ha creado el mundo sacándolo de la nada y que, según el judaísmo antiguo, rige con sobrenatural imperio los cambiantes destinos de las naciones. Con anterioridad a este Dios, todos los hombres eran criaturas ruines y culpables, en quienes cualquier conato de unión mística con la divinidad fue solo una forma de sacrilegio que equivalía siempre a una autodeificación. Los hombres solo podían ganar su salvación por medio de actos que los «justificasen» o diesen prueba de sus méritos a los ojos de Dios. Pese a todo, la religión occidental no acertó a resolver nunca la paradoja de un mundo imperfecto creado por un Dios perfecto, y en todo esfuerzo decidido por aclararla revelaba una mengua de la fe y una tendencia a apartarse de Dios. La religiosidad oriental conservó, en cambio, una intelectualidad más pura, debido a la consistencia de sus esfuerzos por revelar la falta de sentido del

<sup>5</sup> *GAzRS*, vol. II, pág. 370 y sig.

mundo empírico y buscar la unidad del «saber» y el «hacer» a través de la iluminación espiritual.

La originalidad de la orientación religiosa de Occidente arranca de la antigua profecía judaica. Weber expuso las razones que lo movieron a investigar el judaísmo antiguo, en los siguientes términos:

Una conducta ritualmente correcta, esto es, una conducta ajustada a las normas de la casta, significaba para los parias de la India la recompensa de ascender, por vía de reencarnación, dentro de un mundo estructurado en castas, que se creía eterno e inmutable...

Para el judío la promesa religiosa consistía exactamente en lo contrario. Concebía el orden social del mundo como el resultado de un vuelco, que lo había transformado en la antítesis del orden prometido para un porvenir en que el pueblo judío podría restablecer su predominio. El mundo ya no se consideraba eterno e inmutable, sino algo *creado*. Sus estructuras presentes eran producto de las actividades humanas, principalmente de las actividades de los judíos y de la reacción de Dios ante ellas. De ahí que el mundo mismo fuese, por su parte, un producto histórico, destinado a someterse una vez más al orden verdaderamente decretado por Dios. La actitud del viejo pueblo de Judá hacia la vida estaba determinada en todo por este concepto de una futura revolución política y social, encabezada por Dios...

Había, además, una ética religiosa altamente racional del comportamiento social, sin contaminación de magia ni de las formas irracionales de las religiones asiáticas, cuyas vías de salvación parecían en lo intrínseco tan lejanas como si pertenecieran a diferentes mundos. *Esos fundamentos ancestrales sostienen aún en gran medida la ética contemporánea del Medio Oriente y de Europa. De ahí el interés que conserva el judaísmo en la historia universal...*

En este punto, desde el que vamos a observar las condiciones en que evolucionó la judeidad, estamos situados en una importante encrucijada del movimiento cultural que empalma el Occidente con el Oriente medio.<sup>6</sup>

## B. Historia y organización social de la antigua Palestina

El judaísmo antiguo se originó en las llanuras y montañas de Siria y Palestina, zona alternativamente expuesta a la influencia de las

6 AJ, págs. 3-5. Las bastardillas son mías.

dos grandes civilizaciones que florecieron en los valles fluviales de Mesopotamia y de Egipto, y fueron en la antigüedad los centros culturales y políticos del Medio Oriente. Hasta el siglo XVIII a. C. ninguna de estas potencias había logrado la conquista estable del territorio. La situación varió cuando el caballo y el carro empezaron a usarse en la táctica militar. A fines del siglo XVIII se inició un período de grandes migraciones, en cuyo curso los hiksos establecieron su dominación en Egipto (1710 a. C.), y los kasitas emprendieron la conquista de Asiria y Babilonia (después de 1686 a. C.).<sup>7</sup> Cabe añadir que la migración de Abraham a Palestina, así como la entrada de tribus israelitas en Egipto, coincidieron probablemente con este vasto movimiento de pueblos.<sup>8</sup> A la caída de los reyes hiksos, hacia 1550, sucedió un impulso egipcio de expansión, que llegó hasta el Éufrates. Durante unos cuatro siglos, Siria y Palestina cayeron bajo la dominación de Egipto, que al parecer fue más o menos nominal. En el reinado de Ramsés III (1175-44), el poderío egipcio sobre esta región declinó totalmente.

El Exodo de Egipto debió de ocurrir hacia 1280, y las tribus judías siguieron ocupando gradualmente el territorio de Palestina en años posteriores del mismo siglo.<sup>9</sup> A pesar de la declinación del poderío egipcio y asirio, no fue este un período de paz para la naciente comunidad nacional. Apenas consumada la conquista judía de las ciudades canaanitas, llegó del Mar Egeo la amenaza de los filisteos invasores (en la segunda mitad del siglo XII). Hacia 1050, estos derrotaron a los israelitas, destruyeron el templo de Siló y robaron el Arca de la Alianza. Al ataque procedente del oeste siguió de cerca, si acaso no coincidió con él, la aterradora invasión de los medianitas, que venían del sur y usaban el camello, recientemente domesticado, en sus prolongadas incursiones a través del desierto. Hubo también luchas intermitentes con las ciudades-estados de los canaanitas, con los amonitas y los moabitas del desierto al este y, al norte, con las tribus arameas que

7 Todas las fechas de este capítulo son anteriores a la Era Cristiana, y a partir de este punto prescindiré de especificarlo. No llevan más propósito que orientar al lector, y se han extraído de textos de referencia histórica corrientes. He agregado algunos materiales fácticos de diversas fuentes, destinados a proporcionar una información que Weber daba por sentada. Además de las noticias en que hubo de confiar en la autoridad de los eruditos bíblicos de su tiempo, hizo numerosas investigaciones por cuenta propia, que están esparcidas en todo el libro. Se trataba de argumentos dedicados a los especialistas, que se omiten en la exposición que va a leerse. Las citas bíblicas contenidas en este capítulo servían de ilustración a su razonamiento, y yo las he transcritas a veces directamente, en sustitución de la paráfrasis que Weber daba de su contenido.

8 V. William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (2a. ed., Doubleday Anchor Books, Garden City, 1957), págs. 236-43, donde se reseña el estado actual de los conocimientos y especulaciones sobre esta cuestión.

9 *Ibid.*, págs. 255-56.

habitaban el desierto de Siria. Hubo, en fin, discordias intestinas entre los israelitas mismos.<sup>10</sup> La unificación de la monarquía en tiempos de Saúl (1030-10) y de David (1010-971), y la centralización intensa del reinado de Salomón (971-932), representaron esfuerzos, momentáneamente logrados, por contrarrestar estas amenazas masivas, reemplazando la primitiva confederación de tribus israelitas, profundamente inestable, por una organización centralizada militar y administrativamente. Ello no obstante, la monarquía unificada se dividió al cabo de un siglo. Existió una estrecha relación entre los acontecimientos antedichos y la organización social de la antigua Palestina.<sup>11</sup> Las hostilidades y la guerra casi permanentes, y la efímera duración de la unidad política, derivaron en parte de las formas de vida antagónicas que predominaban en las diferentes regiones del país. En el centro y al norte, el riego y un régimen de lluvias anuales parecido al de la Europa central hacían posible el cultivo de granos y la cría de ganado. Bastaba, sin embargo, una sequía para que un año de escasez se convirtiera instantáneamente en un año de hambre y devastación. Las zonas del sur y del este, periódicamente sometidas a chaparrones aislados, eran áreas marginales que proveían forraje para los camellos y el ganado menor, y aun para el mayor algunas veces, y que en los años propicios habían dado una que otra cosecha pobre. De todos modos, siempre se hacía necesario cambiar de tierras de pastoreo con cada estación, ya alternando las aldeas de invierno y las de verano, ya adoptando un nomadismo permanente, que permitía a los criadores de ganado menor atravesar con sus rebaños enormes distancias, en busca de praderas más fértiles. Al este y al sur de estas tierras marginales se extendía el desierto.

*Los beduinos.* El desierto que ceñía el territorio de Palestina era el hábitat de los beduinos, pueblo que ignoraba la agricultura, las viviendas estables y las fortificaciones. Pastores nómades de camellos, completaban la dieta mínima de leche de camello y dátiles con ganancias obtenidas en los servicios de transporte, el comercio y la rapiña, que practicaban a lo largo de las rutas seguidas por las caravanas. Su dominio de estas rutas y su carácter de grupos extremadamente móviles los constituían en enemigos naturales de las tribus israelitas, más sedentarias, en cuya tradición no hay rastros significativos de influencia beduina.

*Las ciudades y los «gibborim».* Probablemente las primitivas instalaciones que se establecieron en el territorio fueron castillos de jefes guerreros y fortalezas destinadas a refugiar tropas y ganado. La tradición bíblica hace referencia a instalaciones ulteriores de una organización muy superior: pequeñas comunidades agrícolas

10 La ciudad de Bethel fue destruida cuatro veces en el lapso de un siglo (entre 1200-1100). *Ibid.*, pág. 287.

11 Ver *AJ*, capítulos 1-2.

fortificadas y con mercado propio, o verdaderas ciudades plenamente desarrolladas. Estas últimas no solo comprendían una fortaleza y una plaza de mercado: eran además «la sede propia del ejército, de la divinidad local, de los sacerdotes y (de) las respectivas autoridades, monárquicas u oligárquicas, del cuerpo político».<sup>12</sup> Muchas de las comunidades menores dependían políticamente de la plaza fuerte más importante de la región.<sup>13</sup>

El grupo dirigente de las ciudades principales consistía en un «patriado militar», organizado en clanes muy numerosos, cuyo poder estaba condicionado por la extensión de su propiedad territorial y la importancia de las tropas que su riqueza les permitía equipar y sostener. La palabra que en lengua hebrea significa *guerrero* (en singular, *gibbor*; en plural, *gibborim*) alude regularmente a los «propietarios de heredad» (*bne chail*), ya que el servicio de las armas, los privilegios políticos y la riqueza heredada se presuponian recíprocamente.

*Los pastores.* Un tercer grupo de gran importancia era el de los criadores de ganado menor, que llevaban una existencia seminómada. No criaban camellos, como los pastores del desierto, sino ovejas y cabras, y solicitaban permiso de los terratenientes para atravesar sus campos y hacer que pastaran sus animales. Aunque se producían transgresiones y estallidos de violencia frecuentes, las relaciones entre los pastores trashumantes y la población fija se regulaban mediante convenios formales.

Las sagas de los patriarcas judíos ilustran la posición intermedia de estos criadores de ganado casi nómades y muestran en algunos casos la radicación paulatina de sus familias más ricas en el territorio. Abraham posee camellos y también ovejas, y a semejanza de los beduinos se abstiene de beber vino; es un forastero que deambula de un lado a otro, según lo conducen los derechos contractuales de pastoreo, y que solo al final de su vida y después de prolongadas negociaciones adquiere una parcela hereditaria para sepultura de los suyos (*Génesis*, 23:3-20). Jacob es criador de ganado y habita una tienda de campaña, pero se instala en Sechem, y compra tierras a extramuros de la ciudad.

*El agricultor israelita.* Al igual que en otras fuentes antiguas, faltan en la *Biblia* referencias directas al agricultor libre. Por analogía con situaciones comparables, cabe conjeturar que ocuparon una posición de terratenientes o arrendatarios, como los campesinos

12 *Ibid.*, pág. 14.

13 Esta relación política parece presupuesta en referencias como aquella que encontramos en *Josué*, 15:20-47, a «Egrón, con sus ciudades añejas y sus aldeas». Ciudades-estados semejantes existían en la antigua Canaán, ya antes de la ocupación israelita. Baron ha sostenido que «en Israel y en Judea, en su mayoría cubriendo solamente alrededor de siete mil millas cuadradas de superficie, había no menos de cuatrocientas instalaciones clasificables como ciudades». Ver Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (Columbia University Press, Nueva York, 1952), vol. 1, pág. 72.

que se describen en la obra de Hesíodo, y que debieron tener ciertos derechos bien protegidos, mientras formaron la columna vertebral del ejército israelita.<sup>14</sup> Sea como fuere, los cambios introducidos en la técnica de la guerra disminuyeron la importancia anterior de las milicias campesinas; con el tiempo, los agricultores perdieron sus derechos políticos y la poca o mucha independencia que habían conocido en épocas mejores.

*Pautas de conflicto en la Palestina antigua.* Desde el tiempo en que los israelitas se radicaron en el territorio, hasta el reinado de Salomón, la posición de pastores y labradores fue decayendo gradualmente, mientras aumentaba en las ciudades el número de habitantes y estos incrementaban su poder político y económico.<sup>15</sup> El interés común de los israelitas en la pacificación del desierto se concretó de tanto en tanto en alianzas militares entre clanes y tribus. El bienestar político y económico de los mercaderes urbanos y la suerte de sus negocios en las rutas de las caravanas, la situación de los criadores de ganado menor y de los grupos de agricultores radicados en la tierra, variaban en la medida en que podía tenerse a raya a las tribus de beduinos. No se obtuvo ascendiente sobre estos nómades hasta el reinado de David (1010-971), con la conquista de Edom y el dominio sobre las rutas de caravanas que se dirigían hacia el Mar Rojo.

Solían estallar rudos choques de intereses y violentos conflictos entre los criadores de ganado y los labradores; ejemplo, las guerras de Efraim contra Gedeón (*Jueces*, 8:1 y sig.), contra Galaad (*Jueces*, 12:1-6) y otros. En la guerra de Deborah, mientras los labradores combatían contra una ciudad-estado canaanita, las tribus de Rubén y Galaad, que criaban ganado en la Jordania del este, no se plegaron a la lucha. En opinión de Weber, tales acontecimientos representaban invasiones de campesinos en las tierras montañosas habitadas por los criadores de ganado y contraataques de éstos contra el territorio de aquellos. A menudo las reyertas engendraron tenaces antagonismos.<sup>16</sup>

Estos conflictos deben adscribirse principalmente a la economía de los pastores. En tiempos de paz, cuando crecía la población y se acumulaban los bienes, podía destinarse al cultivo una cantidad mayor de tierra. Entonces, a medida que se iba reduciendo el forraje disponible y que se intensificaba la explotación agrícola

14 Es la condición que parece presuponer el llamado Canto de Deborah, que describe la guerra de las tribus israelitas contra Sísara, rey de los canaanitas, hacia 1250. Los eruditos consideran este canto como el texto más antiguo que se conserva en la versión actual de la Biblia (*Jueces*, 5).

15 Ninguno de estos grupos se distinguía nítidamente. Los mercaderes de la ciudad eran también propietarios de tierras; los agricultores residían en la aldea, y a veces en la ciudad; las tribus de pastores incluían labradores dueños de tierras, y si tenían ganado vacuno hasta concertaban alianzas temporarias con los beduinos.

16 *AJ*, pág. 54.

de las tierras de pastoreo, se limitaba más y más la libertad de movimientos de los pastores, y aun se los confinaba a unos pocos y pequeños distritos fijos. Sus rebaños, sus familias y sus tribus se restringían y debilitaban visiblemente. En tal aprieto les quedaban dos caminos: dispersarse o incorporarse a algunas asociaciones mayores, bajo el mando de un caudillo militar, para expandir por la acción armada sus tierras de pastura. Esta unidad de tiempos de guerra era precaria, porque los conflictos suscitados en torno de los apacentadores encendían discordias entre ellos mismos. Por todas las causas mencionadas, la disminución de las áreas de forraje y los hatos de ganado, bajo el impacto de la expansión agrícola — a la que había que sumar las guerras y las epidemias —, coincidió con una lenta transformación de las tribus israelitas, que poco a poco fueron congregándose en una sociedad más urbana, con sus grupos de familias dirigentes y en una comunidad agrícola más estable, con labradores libres, aunque empujados por las deudas a la prestación obligatoria de servicios.<sup>17</sup>

Entre el patriciado de la ciudad y los labradores tampoco faltaron antagonismos. Las principales estirpes urbanas estaban constituidas por mercaderes, que eran a la vez terratenientes aunque no pisaban sus tierras, arrendadas para aumentar las ganancias que les dejaba el comercio con las rentas que debían pagar los arrendatarios y el dinero que exprimían de los agricultores libres mediante la usura, hasta despojarlos de todo y hundirlos en la esclavitud por deudas. La adopción del carro de guerra en la táctica militar permitió a los opulentos terratenientes afianzar más su posición económica, porque los otros grupos carecían de recursos para financiar su propio equipo bélico. En tales condiciones, el «patriciado de las armas» concitó la enemistad natural de los campesinos, cuyo franco antagonismo los expuso aún más a la servidumbre del trabajo forzado.

En el transcurso de estos conflictos, la antigua tripartición en propietarios rurales, pastores y artesanos fue sucedida por una nueva división de la sociedad. La supremacía de los «terratenientes urbanos» chocó una y otra vez contra la rebelde resistencia de las tribus radicadas en las áreas rurales, cuya fuerza militar se había fundado, desde los tiempos primitivos, en la respuesta unánime de todos los hombres físicamente aptos a la convocatoria tribal o intertribal de un caudillo guerrero carismático.

La historia bíblica de la Monarquía Unificada mantiene aún el cuadro de estos enfrentamientos internos y demuestra con ellos que la unificación política no podía durar sobre una base tan precaria. Al combatir contra las ciudades-estados de los filisteos, David no contó con más apoyo que el de su propio clan y el de sus partidarios personales. Entre estos últimos, algunos procedían

17 *AJ*, pág. 42.

de familias pertenecientes, como la suya, a la tribu de Judá; otros no eran de origen judaico ni israelita; también había soldados mercenarios y reclutas a quienes la esclavitud por deudas ataba a las tropas. La tribu de Judá no respaldó colectivamente a David hasta mucho después; y las tribus campesinas del norte, reacias a comprometerse en una guerra nacional a las órdenes de un «pastor de ganado», se le plegaron tarde y de mala gana, bajo la garantía de un tratado especial, que sus ancianos le impusieron. Pero cuando la toma de Jerusalén afianzó el reinado de David, la alianza concertada no impidió que las tribus se rebelaran repetidamente contra la autoridad real. Tenían un nuevo motivo de encono, porque David había erigido en reino la ciudad de Jerusalén y esta medida había despertado la suspicacia de los labradores. El viejo rencor campesino contra la dominación urbana era demasiado poderoso para aplacarse ante la idea de que la ciudad estaba identificada a la sazón con la unidad nacional y era asiento de una monarquía legítima. La oposición de las tribus no-urbanas al régimen monárquico, que en lo sucesivo asociarían indisolublemente al predominio odioso de la ciudad, conservó su virulencia en todo momento; no paró hasta ver desgarrado el reino de David después de la muerte de Salomón, y aún persistió dos siglos en el reino de Israel, hasta asistir a su derrumbe definitivo.

La historia de la Monarquía ilustra así la importancia permanente de las tribus agrarias, invulnerables al influjo avasallador del patriciado militar. El apogeo de la monarquía había atizado, por otra parte, el antagonismo existente entre el rey y las oligarquías urbanas. Aunque los primeros reyes habían empezado por ser caudillos guerreros de la gente campesina, una vez afianzados en su poder necesitaban inevitablemente el apoyo de las ciudades. Si les llegaba a pesar la dependencia, tenían recursos a su alcance para contrarrestarla. Podían, por ejemplo, conquistar un séquito leal a su persona; contratar mercenarios de cuna extranjera para su cuerpo de guardia; encargarse personalmente de reclutar funcionarios adictos, no en las familias principales, sino en los grupos más modestos de la población.<sup>18</sup> En las emergencias graves, y sobre todo si el éxito coronaba sus medidas, era posible que este conductor fuera aceptado como «príncipe» legítimo y que se reconocieran los derechos que lo acreditaban como tal, en virtud del carisma hereditario atribuido a su estirpe. En este papel positivo, solía representarse en la figura de un hombre humilde, que montaba un asno, esta imagen llegó a fundirse, con el correr del tiempo, con la creencia en un príncipe mesiánico. Pero si este conductor confiaba exclusivamente en su séquito personal, su dominación se identificaba con la de un «rey» que poseía corceles y carros de guerra como el faraón, y que desde lo alto de

18 *Ibid.*, pág. 18.



sus castillos mantenía sujetos, a su autoridad soberana, a la ciudad que era su sede y a la comarca que correspondía a la ciudad.<sup>19</sup> Tal había sido el panorama bajo el reinado de Salomón, que convirtió la organización militar casi tribal de Saúl y de David en un despotismo de corte asiático, emplazado en la ciudad como en su propio centro. Según la tradición bíblica, su gobierno había tenido afinidades con el estado egipcio, por la administración rigurosamente centralizada alrededor de un monarca todopoderoso. Su poder se había apoyado en un ejército de señores, para quienes se encargó a Egipto carros y corceles de guerra. Los artesanos reales y un enorme número de trabajadores forzados habían emprendido la construcción de magnos proyectos de palacios y fortalezas y la edificación del Templo. La expansión del dominio real hubo de recurrir igualmente a la prestación obligada de servicios. Funcionarios reales, a quienes se concedieron tierras y privilegios, actuaban en carácter de oficiales y de jueces. El tesoro perteneciente a la corona acumuló incontables riquezas, gracias al tráfico que el Rey dirigía personalmente en el Mar Rojo, a los tributos exigidos de territorios extranjeros y a una contribución regular en especies, impuesta a todos los súbditos. Tales actividades requerían una compleja organización, y en consecuencia se dividió a Palestina en doce distritos administrativos, que se turnaban para proveer mensualmente de vituallas la mesa real.<sup>20</sup> A la cabeza de esta organización administrativa estaba un cuerpo de funcionarios, algunos de ellos sacerdotes o hijos de sacerdotes, cuya pericia en el arte de la escritura les había valido la elección para el cargo.

El reinado de Salomón había impreso un giro singular a la historia antigua de los judíos. Su extraordinario encumbramiento en riqueza y poder brindó por primera vez al pequeño estado la oportunidad de intervenir en la política mundial. Alianzas políticas concertadas con Egipto y Fenicia fueron confirmadas mediante bodas dinásticas; de igual modo se habían introducido cultos extranjeros y se habían incorporado dioses extraños a las observancias religiosas vernáculas. Tales hechos coincidieron con cambios importantes operados en la organización social y política; los de mayor trascendencia fueron: la desmilitarización de labradores y pastores, y el encumbramiento del patriciado militar en las ciudades.

La evolución de la Monarquía fue breve; su síntesis, cumplida bajo el reinado de Salomón, duró alrededor de cuarenta años.<sup>21</sup>

19 *Ibid.*, págs. 18-19.

20 Quizá el estereotipo de las doce tribus de Israel derivó de esta disposición administrativa.

21 Después de la muerte de Salomón, las tribus del norte se rebelaron en 922, acontecimiento que condujo a la división de la monarquía, en el Reino de Israel al norte, con su capital en Shechem (luego en Samaria) y el Reino

El siguiente período, que se extendió aproximadamente a cuatrocientos (922-538), presenció una serie de catástrofes políticas y militares, que culminaron en la cautividad en Babilonia y desembocaron en la dispersión subsiguiente de los judíos. La Monarquía aparece como un mero «episodio», que separa el período de la Confederación, a partir del Exodo y el establecimiento de los israelitas en la Palestina, del período de declinación política que sucedió a la división de la Monarquía. Este deslinde en períodos alcanzaba proyecciones eminentes en la historia religiosa. Los dogmas básicos del judaísmo (que se examinan en la inmediata sección C) se formularon en tiempos de la Confederación israelita. Al caer la Monarquía Unificada, estas creencias cimentaron el movimiento profético que dejaría huella duradera en la civilización Occidental (ver la próxima sección D).<sup>22</sup>

### C. Organización política e ideas religiosas en tiempos de la Confederación y de los primeros reyes

#### *La Confederación*<sup>23</sup>

La Confederación Israelita careció de instituciones políticas permanentes. El pueblo estaba organizado en asociaciones tribales de clanes, ligados por una observancia religiosa común; pero ninguna comunidad de orden civil, jurídico o administrativo ligaba a las tribus. Las peleas entre ellas eran bastante frecuentes; la unión se producía solo en tiempos de guerra contra un enemigo común, y aún en tales circunstancias algunas de las que pertenecían a la Confederación escatimaban su apoyo (ejemplo: la guerra de Deborah).

El tipo de autoridad judicial en tiempos de paz revela la inestabilidad política de la Confederación. Los héroes victoriosos y los profetas «probados» arbitraban las disputas legales mediante

de Judá al sur, con capital en Jerusalén. A partir de este punto, la reseña de los hechos históricos se reanuda en la sección D de este mismo capítulo.

<sup>22</sup> Algunas figuras proféticas (Samuel, por ejemplo) son anteriores a la Monarquía Unificada, así como al comienzo de la profecía bíblica en sentido propio; a su vez ciertas instituciones de la Confederación (como los santuarios rústicos o los derechos legales del residente forastero) existieron durante la mayor parte del período que siguió a la División de la Monarquía. Por lo demás, el movimiento profético desde el siglo IX en adelante tendió a idealizar el pasado y la Confederación, en contraste con el «degenerado presente» de los cultos extranjeros y las amenazas de invasiones desde el exterior. Sin embargo, las diferencias reales entre los períodos anteriores y posteriores a la unificación política lograda bajo la Monarquía Unificada son importantes, a pesar de estas inevitables complicaciones

<sup>23</sup> Ver *AJ*, págs. 75-89.

oráculos, únicamente cuando se les solicitaba, no como ejercicio de una función regular. Según todo lo hace presumir, los llamados Jueces (*shofetim*) fueron, al igual que los primeros reyes, caudillos religiosos y militares en la guerra, que aparecían como reductores cuando tomaban las medidas militares, religiosas y políticas más acertadas en los trances de emergencia. Las condiciones diferían algo en las ciudades. La Biblia suele referirse a varios ancianos (*zekenim*) de las familias dirigentes, que actuaban a la vez como jueces y como representantes legítimos de la comunidad. Pese a la ausencia de una organización jurídica y política unificada, existió cierto grado de cohesión, en virtud de las creencias religiosas comunes. La gran inestabilidad que presentaban, en cuanto organizaciones políticas, muchas tribus de criadores de ganado contrasta típicamente con la notable permanencia de las órdenes religiosas, esto es, con las organizaciones fundadas en un «culto» común. El caso de los recabitas lo demuestra. Este pueblo de pastores había dado un profundo sentido religioso a sus costumbres tradicionales y a su forma de vida seminómada, contemplándolas como el cumplimiento de un decreto celestial, que se había transmitido hasta ellos de generación en generación.<sup>24</sup> En la Biblia hay referencias a este grupo desde los tiempos de Jehú (en el siglo ix) hasta los de Nehemías (en el v), y parece probado que algunos descendientes de los recabitas sobrevivían en el desierto babilónico en la Edad Media y aun después.<sup>25</sup> Tan extraordinaria cohesión social arraigaba en la fraternización religiosa, que unió a numerosos clanes de diversos orígenes étnicos en la práctica de la misma adoración.

Este principio de organización tuvo cierto efecto político, particularmente sobre el problema planteado por extranjeros y forasteros, que en esta encrucijada del Cercano Oriente antiguo iban y venían sin cesar a lo largo de las rutas comerciales y a través de las tierras de pastoreo. Se estableció una distinción entre los extranjeros —esto es, los no judíos— y los judíos procedentes de otras tribus, que no poseían tierra en la zona donde residían. Los extranjeros podían obtener protección personal, ya como huéspedes temporarios, ya como clientes fijos de una familia establecida; aunque desde luego su seguridad dependía de que esa familia tuviera la influencia necesaria para hacer valer su protección, en casos de litigio. Los judíos sin tierra, oriundos de otras tribus, estaban en diferente situación. Se les consideraba de estirpe extranjera: en su condición de residentes forasteros (*gerim*) eran diferenciados claramente, tanto de las familias del «patriado de armas» local como de los residentes ordinarios. La tradición bíblica no proporciona los elementos de juicio indispensables para caracterizar las diversas clases de forasteros; aclara, no obstante,

24 Ver *Jeremías*, 35:6-8.

25 *AJ*, pág. 79.

que los *gerim* gozaban de la protección legal de la comunidad, y no ya solo de una familia encumbrada. Si bien excluidos de la posesión de la tierra, y por consiguiente del servicio militar, estos forasteros tenían derecho a la concesión de tierras, fuera del recinto de la ciudad, para asentar sus viviendas y apacentar sus rebaños. Por otra parte, estaban ritualmente segregados de las familias locales, con las que no podían contraer matrimonio. Debido a tal segregación y a su status legal de aislamiento, los residentes forasteros conservaban su identidad tribal. El reconocimiento de sus derechos se incluía, sin embargo, entre las obligaciones religiosas de cada comunidad y de cada tribu, y la violación de los mismos podía desencadenar una guerra santa de la Confederación contra la parte ofensora.<sup>26</sup>

La organización del culto recabita y la posición legal de los *gerim* ilustran la cohesión social que existió en la Confederación, a pesar de la falta de instituciones políticas permanentes, y señala el influjo unificador de las ideas y las prácticas religiosas, aun en tiempos de paz. Empero, como cuerpo político, la Confederación se activaba principalmente en tiempos de guerra, y los dogmas esenciales del judaísmo antiguo se desarrollaron en íntima conexión con sus guerras santas. Todos los israelitas constituían entonces una «asamblea armada», que funcionaba en carácter de cuerpo legislativo y judicial, mediante aclamación de las mociones propuestas por los jefes o los profetas de la guerra, que se arrogaban una misión certificada por Dios para reclamar una autoridad que trascendía los límites de la tribu. La idea de una alianza con Dios, y de todo Israel como una confederación ligada por juramento a esta alianza (*berith* en hebreo), fue un dogma fundamental del judaísmo antiguo.<sup>27</sup>

Durante toda la antigüedad, las alianzas políticas y los contratos privados se confirmaban por lo general mediante juramento solemne, que los ponía «bajo la protección de Dios, invocado como testigo y vengador del perjurio».<sup>28</sup> El viejo concepto judaico de una *berith* contraída por el pueblo entero de Israel, de una básica alianza con Dios mismo, difiere categóricamente de esta práctica.<sup>29</sup> Hemos encontrado ya entre los israelitas varios ejemplos de pactos semejantes, en los que Dios figuraba como parte del convenio, y no como testigo.<sup>30</sup> En la época de la Confederación, la unidad era presumiblemente difícil de alcanzar, como no fuese por medio

26 *Jueces*, 19:20.

27 *AJ*, pág. 75.

28 *Ibid.*, pág. 78.

29 *Ibid.*, pág. 78.

30 David se convierte en legítimo rey sobre la base de una *berith* con los ancianos de la tribu; mediante una *berith*, Abraham se establece como residente forastero en Beersheba (*Génesis*, 21:31); las relaciones entre las tribus se santificaban mediante *berith*, como en el caso de los gabaonitas al hacerse comunidad tributaria de Israel (*Josué*, 9:14-21).

de actos de consagración que santificaran cualquier empresa militar conjunta.<sup>31</sup> Una vez comprobada su eficiencia económica y militar, estas formas de confraternidad religiosa contribuyeron enormemente a la difusión de las creencias en que se fundaban. Pero las creencias en sí no podían explicarse, a juicio de Weber, como simples subproductos de la organización social. Surgieron, por el contrario, en circunstancias históricas específicas, en las que un profeta como Jonadab ben Recab, o Moisés, había expresado experiencias e intenciones religiosas de índole altamente personal.<sup>32</sup>

Reseñaré, a continuación, el examen que Weber dedicó a las creencias fundamentales del antiguo judaísmo, que se formularon durante el Exodo de Egipto y la instalación de los hebreos en Palestina.

### *Israel y Yahvé*<sup>33</sup>

La orientación religiosa tradicional del pueblo israelita se remontaba a la antigua alianza que había concertado con Yahvé, por mediación de Moisés, servidor y profeta de El. Los hijos de Israel se habían libertado de la esclavitud gracias a la destrucción milagrosa del ejército egipcio —señal del poder de Dios, de la verdad de Sus promesas y de la eterna gratitud que le debía el pueblo—. Este concepto era relativamente común a muchas religiones. El dios o el rey de la tribu solía verse en todas partes como un aliado contra los enemigos. Muchos pueblos adoraban a dioses semejantes a Yahvé, señores también de la guerra y el exterminio; confiaban en su particular protección y esperaban de ella el castigo de sus adversarios. Casi universalmente se concibe a Dios como custodio del orden social y se cree que premia a sus fieles prometiéndoles prosperidad, una descendencia numerosa, una larga vida y un nombre honrado.

Pero las creencias propias del judaísmo se apoyaban en un fundamento excepcional: la palabra explícita que Yahvé había empeñado con Su pueblo. Había elegido entre todos a Israel para dispensarle Sus privilegios, imponiendo como única condición que Israel lo reconociera siempre por su Dios y como a tal lo adorase.

31 Nada se sabe de cierto sobre el carácter de tan tempranas fraternizaciones, pero parece probable que consistieron en algunos ritos celebrados en los lugares del culto a Yahvé y que comportaron ciertos tabúes especiales contra el uso del botón de guerra (que debía consagrarse a Dios), contra el asesinato de compatriotas, y contra la violación de los «derechos del huésped» (derechos de los *gerim*). Véase AJ, págs. 93-126.

32 *Ibid.*, pág. 80.

33 Ver *Ibid.*, capítulo v.

Ya habéis visto lo que hice con los egipcios y cómo os arrebaté a ellos, y sobre alas de águila os traje hacia mí. Por lo tanto, ahora, si obedecéis mi voz y mantenéis mi alianza, seréis vosotros mi tesoro particular entre todos los pueblos. Porque la tierra entera me pertenece, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa.<sup>84</sup>

Por su parte, el pueblo de Israel se había comprometido a ser Su pueblo:

Hoy has dado testimonio ante el Señor obligándote a tenerle por Dios tuyo, a seguir sus caminos, cumplir sus leyes, sus mandamientos y su voluntad, y obedecer a su voz; y el Señor ha confirmado hoy que serás su pueblo singular, como ya lo había prometido y que deberá guardar todos sus mandamientos.<sup>85</sup>

«De acuerdo con el orden ritualista y social de la Confederación», Yahvé era «una de las partes contractuales», y los otros pueblos eran inferiores a Israel, porque desconocían los mandamientos de Dios.<sup>86</sup>

El carácter bilateral del convenio resulta definitorio. El pueblo de Israel había elegido a Yahvé por su Dios, concertando con El una alianza; simultáneamente había sellado su unidad interna, mediante un pacto de confederación: andando el tiempo, consagraría de igual modo la autoridad de un rey, sobre la base de un tratado de alianza. Quienquiera desoyese los mandatos de la Confederación, se alzaba así contra la voluntad del Señor. Yahvé, por su parte, había elegido a Israel libremente; le había hecho promesas que no se había dignado hacer a ningún otro pueblo, y había aceptado los testimonios de lealtad ofrecidos en prenda por Israel.<sup>87</sup>

¿Quién era este Dios, que refrendaba, como parte contractual, todas las leyes impuestas a la sombra de su alianza? Originariamente, Yahvé había sido para Su pueblo el divino señor de la guerra, un «dios remoto», esencialmente inaccesible y aislado; su presencia infundía pavor mortal y se aseguraba que solo Moisés lo había visto en una ocasión de espaldas. Como al dios Indra de los hindúes, lo devoraba una sed que solo se aplacaba con la sangre de los enemigos y los rebeldes. Desatado su furor, hacía que el fuego los consumiera y los precipitaba en el mar (como a los carros de guerra de los egipcios). En consonancia con esta imagen bé-

34 *Exodo*, 19:4-6.

35 *Deuteronomio*, 26:17-19; ver también la descripción de los sacrificios y la comida ritual mediante los cuales se santificó la alianza con Yahvé (*Exodo*, 24:4-11).

36 *AJ*, pág. 120.

37 *Ibíd.*, págs. 130-31.

lica, Yahvé era asimismo el dios de las catástrofes naturales. Temblores de tierra y erupciones volcánicas, tormentas, incendios y huracanes acompañaban su aparición: castigaba a los enemigos de Su pueblo con plagas de langostas; a su propio pueblo con serpientes; con la peste a los egipcios. Sin embargo, esta imagen aterradora y demoníaca tenía otro aspecto. Cuando los hombres no cumplían sus obligaciones hacia él, estallaba en la cólera de un rey ultrajado; y su corazón era tornadizo como el de un rey. Bastaba una inocente negligencia para excitar su enojo, y no era imposible que la ira de Dios se desencadenase con menos causa, y amenazaba fulminar al hombre instantáneamente, como simple prueba de su poder sin límites. Pero a partir de la Alianza, Yahvé reconoció siempre las garantías dadas a Su pueblo, y consintió que se las recordasen. De ahí que «arguya» contra el pueblo elegido, en su diálogo con Jeremías: «¿Qué iniquidad pudieron descubrir vuestros padres en mí, que se alejaron de mi lado y corrieron en pos de las vanidades hasta volverse vanos también ellos?». Aunque el profeta admite los pecados del pueblo, se aventura a abogar en su defensa: «¡No nos repudies, siquiera sea en honor de Tu propio nombre! No desampares el trono de Tu gloria: acuérdate, y no quebrantes Tu alianza con nosotros».<sup>38</sup>

Tanto la aterradora majestad como los rasgos benignos de este Dios formaron parte, desde el comienzo, de su alianza con Israel. Si Yahvé protegió en tal forma las leyes y costumbres de la Confederación, no santificó un orden inmutable, a la manera de los dioses indios. Establecida mediante una alianza, la ley de Israel podía en virtud de ello cambiar, como resultado de una revelación y de una alianza nuevas. Los decretos de Yahvé solo serían permanentes mientras pluguiese a su libérrima voluntad sujetarse a ellas. Cualquier otra hipótesis era incompatible con la idea de su Soberanía absoluta.<sup>39</sup> Según los términos de la alianza con Israel. Su cólera, al igual que Su misericordia, no eran, por lo demás, sino la retribución que los hombres se acarreaman con su conducta. Las vicisitudes históricas del pueblo elegido tenían relación intrínseca con la omnipotencia de Dios: El había prometido salvarlos del cautiverio en Egipto, no de un mundo desquiciado; les había prometido el dominio sobre una tierra de «leche y

38 *Jeremías*, 2:5; 14:19-21. Ver también *Miqueas*, 7:18 y sig. La Biblia contiene otras imágenes positivas de Yahvé: El interviene personalmente para ayudar a sus amigos; lamenta los excesos de su cólera; es amo de la lluvia, y dice a su pueblo que en Israel esta es obra de la gracia de Dios y don gratuito suyo, no —como en Egipto— resultado del riego y de la burocracia. La imagen de Yahvé, dios de la lluvia, hubo de fundirse, andando el tiempo, con la idea de Dios como gobernante benévolo del universo.

39 Cuando Job reclamó de Dios una respuesta para entender la injusticia de la condición humana, Yahvé no se refirió a la sabiduría de Su orden, sino a Su soberano poder sobre los acontecimientos del cosmos. Ver *AJ*, págs. 132-33, y *Job*, capítulos 38-40.

miel», no la bienaventuranza en el otro mundo. Yahvé no demostraba Su poder supremo por la existencia de un orden sabio, sino encauzando los acontecimientos históricos según Sus designios inescrutables.<sup>40</sup>

### *Cultos extranjeros y demonios nativos*

En el Medio Oriente antiguo, la idea de una alianza particular con Dios carecía de precedentes. Cuando las tribus israelitas ocuparon la Palestina, por fuerza debieron entrar en contacto con pueblos cuyas creencias y formas de adoración diferían de las suyas, y tenían muchos elementos afines con las vecinas áreas culturales de Egipto y Babilonia.

*La adoración de Baal y el culto de los muertos.*<sup>41</sup> Baal era una deidad de los canaanitas. En realidad, el nombre designaba genéricamente a numerosas deidades que regían determinados objetos o procesos de la naturaleza, como podía «mandar» un hombre sobre el animal o la parcela de su propiedad. Este concepto, vastamente difundido, era ya funcional, si se trataba de un dios de la guerra o de los sueños, ya local, si se trataba de un dios de la tierra. En este último caso, tenía derecho a todas las primicias del suelo, así como del ganado y de las personas que lo habitaban, de modo que los sacrificios humanos y de animales eran costumbre generalizada. A semejanza de otros cultos agrícolas, la adoración de Baal comprendía ceremonias mágicas de copulación sobre el campo labrado, para obtener su fertilidad, y orgías de alcohol y de danzas, con desenfreno sexual, como «las evoluciones alrededor del becerro de oro». En el territorio canaanita, los Baales locales fueron los competidores más poderosos de Yahvé. «Propietarios» divinos de cada ciudad y de cada zona, en lo político y económico a la vez que en lo religioso, retuvieron la posesión de sus santuarios, aun después de la ocupación israelita. Sin desalojarlos del culto local, Yahvé se deslizó por uno u otro medio en la adoración. Hubo ocasiones en que ambas deidades coexistieron en tan buena armonía que varios héroes de Israel —como Jerub-Baal y los hijos del rey Saúl— recibieron el nombre del dios canaaneo. Hasta un tiempo después del exilio pudo ocurrir que una comunidad judía adorase a su dios junto a otros dioses extraños, dentro del mismo templo. Este sincretismo culminaba en las épocas de paz, cuando los protagonistas de la religión pura de Yahvé tropezaban con una fuerte oposición.

La querrela acerca de los dioses e ídolos extranjeros dependió in-

40 Cf. *Josué*, 23:14-16, y *Deuteronomio*, 7:8-10, entre muchos otros pasajes similares.

41 Ver *AJ*, pág. 139 y sig.



timamente de las relaciones militares y políticas de Israel con sus vecinos, según lo evidencia el culto de los muertos. Nada se sabe de tales cultos en tiempos anteriores a la ocupación israelita de Palestina, aunque el énfasis con que se los rechaza en la versión actual de la Biblia hace presumible su existencia. En todo caso, la adoración de Yahvé soslayó las creencias tradicionales de cada comunidad sobre el destino del alma después de la muerte. Yahvé no fue nunca un dios de los muertos; en Su creación falta esa latitud. El acento recae íntegramente en el buen nombre que toda persona podía y debía dejar en este mundo. Un nombre honrado honraba a los descendientes, y quien lo poseía aspiraba a una prole numerosa para que ese nombre, mantenido sin mancha, no se extinguiera en Israel. En este aspecto, no cabe negar que se efectuaban sacrificios a los muertos y ceremonias fúnebres;<sup>42</sup> pero no se les atribuía mayor importancia en el destino de los vivos ni de los muertos. Muchas razones justificaban este rechazo. Los oráculos asociados al culto de los muertos representaban una competencia peligrosa para los que admitían en su ministerio los sacerdotes de Yahvé. Por lo demás, bastaba que este culto prevaleciera en Egipto para que los israelitas lo repudiaran como una abominación religiosa. Con análogo criterio, surgirían más adelante conductores religiosos que iban a combatir con inspirada elocuencia a reyes como Salomón, que concertaron alianzas con Egipto e introdujeron los cultos de sus dioses y de otras deidades extranjeras en el propio pueblo de Yahvé, transformando a Israel en una «casa de servidumbre» egipcia. Finalmente, el culto de los muertos y la devoción de los antepasados habrían robustecido la significación cultural de la familia, y los fieles de Yahvé no temían menos el poder de las familias dirigentes locales, que la competencia de los cultos foráneos.<sup>43</sup>

Bastan las breves referencias anteriores como ejemplo de las numerosas formas de adoración que existieron en la antigua Palestina.<sup>44</sup> La lucha de los creyentes de Yahvé contra estas creencias y prácticas «extrañas» fue muy lenta, debido en parte a ciertas tendencias interiores del propio judaísmo. Las prácticas religiosas de la Confederación constituían de por sí una base propicia para el acceso de los cultos foráneos y sobrevivieron en una u otra forma hasta mucho después del siglo x, en que se dividió la Monarquía, refugiadas principalmente en el reino norteño de Israel. En una región donde todos los otros pueblos aceptaban la idolatría y las prácticas orgiásticas, y donde la amalgama de cultos nativos y foráneos era una consecuencia tolerada de la dominación extranjera, no tiene por qué sorprender que los antiguos is-

42 Cf. *Deuteronomio*, 26:14.

43 *AJ*, pág. 145.

44 Una vívida descripción de esta variedad puede confrontarse en *Reyes II*, 23:1-25.

raelitas se plegaran a la costumbre general. Esto destaca la magnitud de la empresa acometida por los conductores religiosos que intentaron depurar de todo vestigio espurio la adoración de Yahvé: sin ponderar previamente dicha empresa, no se podrá justipreciar el aporte del judaísmo. Y no se podrá entender a esos conductores, salvo que se los estudie en relación y en contraste con sus antecesores extáticos del período confederado.

*Tipos de éxtasis religioso.*<sup>45</sup> El nombre «Israel» se refería al «pueblo del dios guerrero»; no designaba a una tribu, sino a una liga de tribus con un culto común.<sup>46</sup> Este concepto tuvo importantes consecuencias rituales y políticas. La asamblea militar elegía a su jefe y determinaba los objetivos de la lucha, guiada a su vez por la inspiración y los oráculos recibidos de Yahvé, señor supremo de la guerra. La confederación hacía, pues, una guerra santa; y la asamblea militar, más que integrada por los miembros de una Confederación, comprometidos bajo juramento, parecía compuesta por «hombres de Dios», juramentados para combatir a las órdenes de Yahvé.<sup>47</sup>

Se prescribía a los guerreros, con fines de purificación, el uso del cabello largo, la práctica del ayuno y la abstinencia sexual. El rito de la circuncisión probablemente se vinculó, en sus orígenes, con este ascetismo. La historia de Sansón ilustra la correspondencia entre las prácticas ascéticas y los éxtasis y hazañas del guerrero. Cuando el espíritu de Yahvé se apoderaba de él, Sansón se lanzaba a un desenfreno de destrucción. Conservó su fuerza mientras mantuvo largos sus cabellos; la violación del tabú sexual del guerrero hizo que la perdiera.

El éxtasis del guerrero tenía una significación especial para el caudillo, por cuanto sancionaba las decisiones políticas o militares en calidad de inspiraciones proféticas. Así, al enterarse de que los de Jabes negociaban la capitulación, el rey Saúl fue arrebatado por una sagrada furia, despedazó los bueyes y, pronunciando una solemne maldición religiosa contra los remisos, convocó a todas las huestes de Israel para la batalla liberadora.<sup>48</sup> También se pinta a Saúl como un extático en su lucha contra David:

... y el Espíritu de Dios alentaba en él, e iba profetizando, hasta que llegó a Nayot de Rama. Y desgarró sus vestiduras y profetizó de igual modo ante Samuel, y desnudo yació por tierra durante todo ese día y esa noche.<sup>49</sup>

Si estos episodios permiten apreciar la relación entre el éxtasis, la profecía y la conducción de la guerra, la historia de David

45 Ver *AJ*, capítulo 4.

46 *Ibid.*, pág. 81.

47 *Ibid.*, pág. 91. Cf. *Jueces*, 5:11, 20.

48 *Samuel* I, 11.

49 *Samuel* I, 19:23-24.

muestra al rey actuando como director extático en una ceremonia religiosa. Cuando se recuperó el Arca de la Alianza,

David danzó ante el Señor con toda su fuerza; y vestía David un efod de lino. Así David y la casa toda de Israel transportaron el arca del Señor entre aclamaciones y al son de las trompetas.<sup>50</sup>

La existencia de especialistas que alcanzaban poderes mágicos mediante raptos de éxtasis fue otro fenómeno propio de la Confederación. Estos extáticos adiestrados profesionalmente (*nabi*, plural *nebiim*) no fueron privativos del antiguo pueblo de Israel; también los hubo en Grecia, en Fenicia y en la India antiguas. Lo mismo que en otras partes, tales magos se hallaban organizados en escuelas o gildas, y se distinguían de los hombres comunes por sus tatuajes y vestiduras especiales.<sup>51</sup> Recurrían a la música, la danza, la automortificación y otros procedimientos<sup>52</sup> para provocar el estado de trance que les daría poderes mágicos. Los milagros de Eliseo muestran un esbozo de esta hechicería profesional.<sup>53</sup> Pero los magos de Yahvé no actuaban solamente en función de curanderos o productores de lluvias, sino además como profetas de la guerra. Podían incitar a una cruzada —como en el caso de la profetisa Deborah, «Madre de Israel»— o usar de la magia para asegurar la victoria. La historia de Saúl muestra que el éxtasis profético de estas bandas de derviches se fundió en ciertas ocasiones con el éxtasis de un conductor en la guerra y en la paz. Samuel, guiando a Saúl, le dice:

... cuando hayas llegado a la ciudad, te encontrarás con un grupo de profetas que bajan de lo alto, precedidos por salterio, tamboril, flauta y arpa; y todos ellos profetizarán; y el Espíritu del Señor descenderá sobre ti, y profetizarás con ellos, y te habrás convertido en otro hombre.<sup>54</sup>

Entre el éxtasis del mago y el acto de profecía la relación era estrecha, y los jefes políticos y militares no siempre se distinguían claramente de los magos y profetas.<sup>55</sup>

50 *Samuel* II, 6:14-15. Además de estas prácticas extáticas individuales de los caudillos guerreros, se registran algunos ejemplos de éxtasis colectivo, aunque las revisiones sacerdotales posteriores de la tradición tendieron a identificar estas prácticas orgiásticas con la adoración de Baal y con otros cultos foráneos. Weber cita *Samuel*, I, 14:32, donde se describe un festín de sangre y carne cruda después de la victoria, como violación de un tabú religioso. Pese a la escasez de referencias similares a un éxtasis colectivo, opinaba que estas prácticas debieron ser ampliamente aceptadas en las tribus israelitas de tiempos de la Confederación. Ver *AJ*, págs. 94-95.

51 *Reyes* I, 20:41.

52 *Reyes* II, 3:15; *Reyes* I, 20:35 y sig.

53 *Reyes* II, capítulos 4, 6, 8.

54 *Samuel* I, 10:5-6.

55 Puede verse esta mezcla de diferentes papeles en varias combinaciones

Aún aparece otra figura religiosa en el papel del «vidente», o trasmisor de oráculos (*roeh*). La Biblia alude por primera vez a este tipo de profeta en el pasaje en que Saúl requiere de uno de ellos que bendiga a su ejército y maldiga al enemigo. Los reyes del antiguo Medio Oriente deseaban la continuidad dinástica, y creían en el poder mágico de los vaticinios inequívocos de ventura cuando procedían de fuente autorizada. Los profetas del rey emitían sus oráculos interpretando los propios sueños o los ajenos, o anunciando las visiones que les habían sobrevenido en la soledad. Otros eran consultados sobre los asuntos de cada día, y se pagaban sus respuestas con donativos. Tales videntes se distinguían de los *nebiim* por la falta de frenesí orgiástico o éxtasis litúrgico, y de los profetas bíblicos por los métodos y la sustancia de sus oráculos.

El período de la Confederación se acercaba a su fin, cuando apareció un tipo nuevo de profecía, especialmente entre las tribus del sur, criadoras de ganado. Tan ajenos al éxtasis litúrgico de los *nebiim* como a las visiones oníricas de los *roeh*, sus representantes sostenían haber escuchado la voz de Yahvé, y transmitir Sus decisiones a las autoridades políticas en nombre de El. El término *nabi* pasó a designar a estos oyentes proféticos, en quienes el pueblo reconocía el contacto directo con una deidad (epifanía) que legitimaba sus oráculos. Volvemos a encontrar aquí algunas transiciones. En un tiempo, estos «hombres de Dios» anunciaron la voluntad de Yahvé cuando se les consultaba al respecto; después lo hicieron sin que nadie se lo pidiese. Su personalidad se fue acentuando con creciente relieve, hasta diferenciarlos netamente de los profetas áulicos de la Fortuna Propicia, porque sus oráculos de perdición disgustaban a las autoridades. Esta oposición contra los poderes vigentes se refleja en la interpretación ulterior, que admitió como posible que el Espíritu de Dios se apoderase de ciertos hombres desprovistos de todo cargo oficial, y se advierte ya en la actitud de Elías, el primero de los grandes profetas, que dirigía sus oráculos al público en general, y no solamente a las autoridades.<sup>56</sup>

de liderazgo y profecía. Los jefes guerreros carismáticos de las tribus israelitas solicitaban personalmente del dios un presagio al que vincularían sus decisiones. Así, por ejemplo, antes de iniciar el ataque contra los medianitas, Gedeón había pedido al Ángel que certificara por medio de un milagro el mensaje de Dios. Se muestra a David recibiendo el oráculo de Dios mismo, y, ya en el trono, como el monarca inspirado que profetiza, a través del éxtasis, su propia ventura. (*Samuel* II, 23:1 y siguientes.) Otro pasaje de la tradición pone una profecía semejante en labios del profeta Nathán (*Samuel* II, 7:8 y siguientes).

<sup>56</sup> Hasta después de escindirse la monarquía, no salieron a luz estos caracteres de los profetas bíblicos, por lo que hemos reservado el examen general de la profecía para la próxima sección D. La tradición bíblica no hace distinciones entre *nebiim*, *roeh*, *profetas regios*, guerreros extáticos, nazareos y profetas bíblicos. Es perfectamente posible que una misma persona

La tradición bíblica contiene algunas referencias al empleo de ídolos en el judaísmo antiguo. Se mencionan santuarios domésticos y objetos de culto (*teraphim*); entre ellos, y sobre todos, el *Arca de Yahvé*, o *Arca de la Alianza*, que llegó a constituir un elemento material importante en la adoración de Yahvé. Era un santuario portátil que se llevaba al campo de batalla; allí se elevaban a Dios las súplicas rituales para que se pusiese a la cabeza del ejército; allí se oraba de nuevo al término de la batalla, para impetrar de El que se reintegrase a su tabernáculo. El caduceo, primitivo instrumento del culto, se remontaba a Moisés. Estos ejemplos sugieren que la adoración de Yahvé, en su forma originaria, no estuvo libre de ídolos ni de accesorios materiales; la fusión con el culto de Baal no tardaría en incorporarle otras imágenes nuevas, entre ellas la representación de Yahvé en figura de toro. Enemigos tan acérrimos de ese culto, como los profetas Elías y Eliseo, no opusieron objeciones al uso de tales imágenes.

De todo ello infería Weber que los israelitas, después de instalados en la tierra, habían poseído, además de Yahvé, otros dioses; y que sus cultos debieron ser no solo legítimos, sino de tal importancia que todas las correcciones sacerdotales efectuadas ulteriormente en el texto de la Biblia no habían logrado borrar su memoria.<sup>57</sup>

*Lucha de los sacerdotes contra el éxtasis y la idolatría.*<sup>58</sup> La historia del antiguo judaísmo es una sucesión de luchas interminables entre los sacerdotes que defendían la pureza del culto de Yahvé y aquellos que mantenían en vigor las prácticas extáticas y el sincretismo religioso —fenómenos vastamente difundidos en las civilizaciones antiguas—. Para comprender esas luchas es imprescindible considerar la posición de los sacerdotes en la época de la Confederación y de la Monarquía Unificada. En tiempos de guerra los jefes militares y religiosos de la Confederación ofrecían los sacrificios en nombre de las tribus coligadas. En tiempos de paz, la deidad seguía recibiendo su parte de ofrendas en cada comida. Los príncipes y los jefes de familia, o bien celebraban personalmente los ritos, o bien empleaban sacerdotes ritualmente instruidos, para que los oficiaran en los santuarios de su propiedad particular. La tradición bíblica otorga al rey (por ejemplo, a David) —no al sacerdote— la atribución específica de ofrecer sacrificios en nombre del cuerpo político, con autoridad para convocar a todo el pueblo a renovar las promesas formuladas en su alianza con Dios. En tales condiciones, los sacerdotes no podían representar un papel político independiente.<sup>59</sup>

actuara en varias capacidades. En esto, como en otras cosas, el análisis de Weber mantuvo en su integridad las transiciones graduales entre los tipos, así como la ambigüedad e inconsistencia de la tradición bíblica.

57 *AJ*, pág. 138.

58 Ver *ibíd.*, capítulo 7.

59 En *Samuel* II, 8:16 y sig.; 20:23 y sig., los sacerdotes encargados del

Existían, además, desde los tiempos primitivos, santuarios visitados por peregrinos de lejanas tierras, donde los sacerdotes residentes oficiaban solemnes ceremonias por cuenta de los gobernantes y notables de la localidad: sirva de ejemplo el santuario de Siló, destruido en 1050 por los filisteos. Weber interpretaba que la rivalidad entre los diversos santuarios, la existencia misma de santuarios privados y la subordinación política de los sacerdotes eran testimonios elocuentes de que el sacerdocio sacrificial había carecido de organización colectiva.<sup>60</sup>

En la Biblia, los pasajes donde los sacerdotes son identificados como «levitas» alternan con otros en que se hace referencia a una «tribu de Leví», no ya sacerdotal, sino guerrera. En opinión de Weber cabían dos conjeturas: 1a.) que la tribu de Leví se hubiera dispersado, al par que sus antiguos integrantes se consagraban al sacerdocio; 2a.) que en una sola rama de una vieja clase sacerdotal se hubiese hecho hereditario el status profesional y ocupacional del sacerdote, mientras las otras familias integrantes se dispersaban y perdían su dignidad sacerdotal. De cualquier modo, hay pruebas de que, en tiempos de la Confederación, los levitas constituían un grupo estamental de residentes foráneos, especializados en emitir oráculos y celebrar oficios religiosos a cambio de una remuneración conveniente. Esta posición era compatible con el trabajo que hacían los levitas para sus empleadores particulares, con los servicios que prestaban en las casas o en los santuarios privados de los notables, y también con las funciones que desempeñaban en los santuarios de la comunidad o de la tribu. En todos estos casos parecía oportuno acudir a ellos, porque su versación en la ley y en el ritual les permitía asesorar al cliente sobre las razones que desencadenaban las cólera de Yahvé, y sobre las medidas que debían tomarse para ganar Su favor.<sup>61</sup> El

culto en el templo real se enumeran como funcionarios del rey que lo acompañaban a la guerra.

60 El énfasis con que Weber destaca los conflictos entre los diferentes grupos de conductores religiosos parece compatible con esta idea, sugerida por Albright: cualquier organización que haya podido existir entre los sacerdotes tuvo que aflojarse y anularse durante las vicisitudes de la Confederación misma. Ver Albright, *op. cit.*, págs. 281-83. La cuestión no es trivial, porque su solución afectaría todo nuestro planteo del tema. Tenemos entendido, en efecto, que la Confederación logró su cohesión sobre la base de las creencias religiosas, y a la vez sobre la base de las contingencias bélicas.

61 La tradición bíblica conserva todavía algunas referencias a esta temprana instrucción levítica de los señores. El *Libro de los Jueces* (17) cuenta que el terrateniente Mica confirió a un levita las funciones de sacerdote y «padre espiritual» de su casa, a cambio de una remuneración estipulada. *Miqueas*, 3:11, se refiere a la educación religiosa impartida por un salario. El *Levítico* (4:20, 31 y 5:10) declara que el sacerdote, mediante sacrificios, «cumple la expiación» que corresponde a sus empleadores, cuyas culpas serán perdonadas.

prestigio de los levitas no se fundaba en éxtasis ni en sueños, sino en un sólido saber especializado.

A pesar de sus características comunes, se observaba entre estos sacerdotes una diferenciación considerable y una amplia diversidad de creencias y prácticas religiosas. Aspiraban unos al reconocimiento público en virtud de su carisma personal y sus méritos vocacionales; invocaban otros su nacimiento y el carisma hereditario de su familia, como títulos de su status sacerdotal. La falta de un sacerdocio consagrado probablemente intensificó la tensión entre ambos grupos de pretendientes rivales. Por otra parte, mientras se practicaban el éxtasis guerrero, la profecía bélica y la consulta a los «videntes», los sacerdotes hereditarios debían admitir la posibilidad de que existiera el don profético fuera de su círculo. Aunque habían denunciado al «hechicero» como herético, por practicar la adoración de los ídolos y los cultos foráneos, la «herejía» no se limitaba a los «hechiceros». Muchos levitas se habían adaptado, aparentemente sin escrúpulos, al culto idolátrico del norte; para degradarlos acusándolos de idolátras hubo que esperar a que el ascendiente de los levitas del sur inclinara la balanza a favor de la adoración pura de Yahvé.

La prédica de la ortodoxia religiosa debió originarse entre los pastores de las estepas sureñas. El dios guerrero de la alianza había sido, desde el principio, su única deidad mayor; otras, de índole funcional, no alcanzaron preeminencia en esta cultura seminómada. En contraste con el ritual más elaborado y con el sincretismo religioso de otras regiones, los levitas de los santuarios rústicos insistieron en que la adoración de Yahvé se ajustara a los más viejos libros de la Ley, que prescribían un sencillo altar hecho de tierra y piedra no tallada. En contraposición y competencia con el prestigio puramente personal del jeque de la tribu, a los sacerdotes, y solo a ellos, correspondía una autoridad intertribal. Esta autoridad cobraba su mayor importancia en los actos de consagración religiosa en que las tribus se organizaban de común acuerdo para las campañas militares que emprendían en defensa de sus tierras de pastoreo, o a fin de acrecentarlas.<sup>62</sup>

62 AJ, págs. 138, 187-89, 192-93, 216-18. Pueden añadirse algunos de los pormenores que menciona Weber para ilustrar el contraste entre el norte y el sur. En la lucha entre Saúl y David, el primero era de origen labriego, y auspició la adoración combinada de Baal y de Yahvé; el segundo era, en cambio, un pastor que, andando el tiempo, trasladaría el Arca al santuario de Jerusalén, y mediante este acto identificaría el viejo símbolo del dios guerrero de los Confederados con el puro culto de Yahvé. Correlativas diferencias rituales señalaban paralelamente esta escisión legendaria entre el norte y el sur. Al norte, en el santuario de Siquem, la alianza de la comunidad israelita con Yahvé quedaba sellada mediante una comida común, y este ritual se adjudicaba asimismo al pacto concertado originariamente en el Sinaí, donde setenta ancianos eran los comensales que compartían con Yahvé los manjares del sacrificio. En Judá, por el contrario, se despedazaban los animales consagrados, y los hombres que se comprome-

Bajo la Monarquía, las tensiones entre los diferentes grupos sacerdotales se agravaron aún más. Los sacerdotes y profetas áulicos intentaron monopolizar el ritual de la adoración de Yahvé y todas las actividades conexas. Los iluminados religiosos y militares, que habían guiado a los ejércitos de la Confederación, cedieron el paso a los sacerdotes de escuela y a un rey, a la sazón jefe orgulloso de un ejército de caballeros que combatían desde lo alto de sus carros. La desmovilización de pastores y labradores coincidió, así, con la desmilitarización del guerrero iluminado y del *nabi*.<sup>63</sup> El héroe militar se transformó en un nazareo (ya en la leyenda de Sansón recibía este nombre) de vida ritualmente ejemplar; y el ascetismo de la guerra se convirtió en un ascetismo de la penitencia. La tradición bíblica, que había establecido un nexo entre los primeros reyes y las manifestaciones del éxtasis religioso, insinuaba que esta religiosidad del antiguo ejército campesino —y en consecuencia también la de los *nebiim*, caudillos religiosos de ese ejército— estaba en vías de extinción. Referido el episodio en que Saúl se lanza a profetizar en medio de los derviches, la tradición comenta sarcásticamente: «¿Qué le ha ocurrido al hijo de Quiz? ¿Por ventura se cuenta Saúl en el número de los profetas?».<sup>64</sup> Después que David ha bailado frente al Arca, sale a su encuentro Micol, hija de Saúl, quien lo interpela en los siguientes términos: «¡Qué espectáculo glorioso ha ofrecido en este día el Rey de Israel, al desnudarse ante los ojos de las siervas de sus siervos, con la misma desvergüenza con que lo haría cualquier insignificante gañán de su calaña!».<sup>65</sup> De este modo se hacía escarnio de prácticas tenidas por altamente honrosas en tiempos de la Confederación, cuando sus tropas de labriegos peleaban contra los señores de canaanitas y filisteos, que combatían desde sus carros.

La debilidad y desunión manifiestas de los sacerdotes levíticos y de otros conductores religiosos muestran a las claras que el judaísmo antiguo no fue producto deliberado de un grupo que rechazó todos los cultos extranjeros y extirpó todas las tendencias «foráneas» por simple virtud de su poder intelectual y de su rectilínea devoción religiosa. El examen que antecede, al des-

tañan mediante voto solemne a la alianza ensartaban los trozos. En este ritual, y en la práctica afín de rociar el ara con sangre del sacrificio, veía Weber el testimonio de la oposición de los fieles de Yahvé a las tendencias orgiásticas de las comidas culturales, asociadas primariamente a la agricultura. Conjeturaba que los pastores eran por naturaleza contrarios a estas prácticas, y hacía observar que una cantidad de eminentes conductores religiosos, que habían combatido a los dioses extranjeros y condenado las prácticas extáticas, habían sido hombres pertenecientes a las tribus de pastores del sur.

63 *Ibid.*, págs. 100-02.

64 *Samuel I*, 10:11-12.

65 *Samuel II*, 6:20.



tacar las múltiples condiciones que favorecían la adopción de cultos extranjeros, justifica que el lector se pregunte cómo pudo ocurrir que la adoración pura de Yahvé alcanzara, en definitiva, una indiscutible victoria. Weber intentó formular una respuesta, mediante la interpretación política de las funciones que los levitas desempeñaban. Generalmente, el culto de Baal tendía a adquirir mayor impulso en los tiempos de paz y, por el contrario, la pura adoración de Yahvé y la idea de una alianza entre Dios e Israel ganaban terreno en los períodos de guerra y de invasión extranjera. La adversidad política creciente auspiciaba el renacimiento de la ortodoxia religiosa, ya que toda esperanza para lo porvenir se cifraba entonces en la obediencia del pueblo a los mandamientos de Dios. Weber creía que, en tales condiciones, ciertas peculiaridades puramente técnicas de la emisión de oráculos habían contribuido al encumbramiento de los levitas. Los diversos métodos irracionales practicados en Babilonia —inspección de entrañas de las reses, observación del vuelo de los pájaros— nunca se habían impuesto en Israel. Predominaba allí la costumbre de echar a la suerte las respuestas a cualquier pregunta, y aunque ésta no era sino una forma rudimentaria de reducirlas a un «sí» o un «no», contuvo desde el principio los avances de todo misticismo esotérico. Cuando se agravó la situación política, estos sencillos oráculos con sus crípticas respuestas, resultaron insuficientes, y hubo que usar otros métodos, cada vez más racionales o intelectualizados, para determinar la voluntad del Señor.

La idea de la obediencia debida a los mandamientos de Yahvé distinguió al judaísmo antiguo de las religiones florecientes en las culturas vecinas; para éstos todo favor que un Dios pudiera conceder se supeditaba inevitablemente a los sacrificios que se le ofrecieran. La falta de autoridades sacerdotales que ofrecieran en su nombre los sacrificios impidió que estos medios de propiciarse el favor de Dios alcanzaran en la Confederación la importancia que tuvieron en otras partes, aunque los israelitas estaban obligados a comparecer ante el Señor tres veces por año con ofrendas prescriptas. Según las condiciones estipuladas en la alianza con Yahvé, el pueblo se había comprometido a evitar ciertas cosas, «en Israel inauditas», aceptando, en virtud de ese mismo pacto, que recayera sobre todos los miembros de la Confederación la responsabilidad religiosa conjunta por las ofensas de cada uno.<sup>66</sup> El énfasis puesto en la observancia de la ley impartió al judaísmo una orientación ética que mantuvo invariablemente, aun en los

66 Los himnos babilónicos mencionan la responsabilidad que incumbe al individuo por las culpas de sus antepasados y parientes; no obstante, la responsabilidad conjunta del pueblo como un todo, por los actos de cada individuo, es una idea original del judaísmo antiguo. Weber señaló que a tal distinción servía de correlato la diferencia de organización política, ya que la responsabilidad conjunta por las obligaciones contraídas en el pacto de alianza tenía sentido en una confederación, pero no en un estado burocrático.

períodos de tremendas catástrofes que realzaron el valor de los sacrificios como medios de expiación. Para que tales sacrificios fueran eficaces, era imprescindible descifrar la voluntad de Dios y conocer los actos que lo habían ofendido. Hacer «lo que era justo a los ojos del Señor» importaba, en todo caso, más que los sacrificios. Esta intensa preocupación del pueblo por los deberes que le creaba su alianza con Dios incrementó la demanda de sacerdotes, por creérselos dotados de un conocimiento superior en lo referente a Yahvé y a Sus mandamientos.<sup>67</sup>

Ha de recordarse que la Palestina antigua pasó gran parte de su historia bajo el yugo extranjero, que los conquistadores solían imponer la adoración de sus propios dioses a la población vencida, en razón de vasallaje; que varios otros pueblos del Medio Oriente antiguo, en fin, se habían doblado a tales exigencias, en las que veían una consecuencia inevitable de la derrota militar. En el judaísmo, la orientación ética prevaleció sobre las prácticas extáticas o idolátricas siempre, y sobre todo en los períodos de infortunio nacional. Pero el judaísmo antiguo no surgió por obra de los desastres políticos y militares que afligieron al pueblo israelita, sino a pesar de ellos. Según Weber, los intérpretes de la religión de Yahvé habían fundido los dogmas elementales del período confederado en un credo religioso de nuevo cuño, por cuya virtud los judíos habían conservado su identidad a través de los dos mil quinientos años transcurridos desde el cautiverio en Babilonia. Tal fue el mayor logro intelectual de los grandes profetas, y de los partidarios de Yahvé, dentro del sacerdocio levítico.<sup>68</sup>

Algo tuvo que ver en ese logro el emplazamiento de la antigua Palestina en el cruce de las grandes civilizaciones del Medio Oriente. La escritura alfabética se remontaba al segundo milenio. Los fragmentos primitivos de literatura bíblica, como el «Canto de Deborah», se debieron a poetas y narradores profesionales; en tiempos de la Monarquía Unificada hubo una administración de la que tenemos noticia por la documentación registrada en archivos y escritos históricos. En contraste con los regímenes despóticos de los estados vecinos, las tribus seminómades y el patriado militar de las ciudades salvaron su independencia, aún bajo la Monarquía, y apoyaron a los maestros profesionales de la adoración de Yahvé y críticos acerbos del poder real. Las mismas circunstancias aumentaron la receptividad para las ideas religiosas en el pueblo ordinario, que, según observaba Weber, no se

67 *AJ*, págs. 167, 179.

68 Weber demostró hasta cierto punto que, a la larga, el judaísmo había rechazado las ideas y prácticas religiosas de Egipto y Babilonia, a pesar de la existencia probada del sincretismo religioso entre los judíos. Favoreció este rechazo la oposición de la cultura egipcia a toda forma de proselitismo religioso. Cf. pormenores en *ibid.*, capítulos VI, VIII y *passim*.

vuelve obtuso hasta que enfrenta el aparato burocrático de un estado gigantesco. Bajo el impacto de la transformación social que se operaba durante la Monarquía Unificada, la doctrina de Yahvé fue desarrollándose por interacción de un público en el que se combinaban los estratos desmilitarizados y socialmente disminuidos de la población con un estrato de intelectuales inspirados.<sup>69</sup> Favoreció la interacción creadora una condición que la Palestina de esa época compartía con las otras áreas de renovación religiosa.

Reparó Weber en que los conceptos religiosos nuevos no se han originado nunca en los grandes focos de civilización, sino en zonas limítrofes y sometidas a su influencia.

La razón es la misma siempre: las nuevas concepciones religiosas exigen del hombre, como requisito previo, que no haya perdido la costumbre de encarar el curso del mundo con sus propios interrogantes. Precisamente el que vive alejado de los grandes centros de cultura tiene motivos particulares para hacerlo así, cuando la influencia de tales centros empieza a afectar o a amenazar sus intereses vitales. El hombre que habita en zonas culturalmente saturadas, y enredado en su técnica, dirige tan pocos interrogantes al medio como el chiquillo que, habituado a los viajes diarios en tranvía, quizá no se ha preguntado nunca cómo consigue ese vehículo ponerse en movimiento.

La posibilidad de inquirir el significado del mundo presupone la aptitud de sorprenderse ante el curso de los acontecimientos.<sup>70</sup>

#### D. Decadencia política, conflicto religioso y profecía bíblica

Desde aquí podemos volver a la situación política de la antigua Palestina, en tiempos de la unificación monárquica alcanzada bajo el reinado de Salomón. La instauración de un régimen despótico, según el modelo egipcio, provocó la rebelión de las tribus del norte y escindió la monarquía en dos estados: el de Israel y el de Judá. Una rápida reseña de los acontecimientos subsiguientes mostrará la íntima conexión entre la historia política y el apogeo del movimiento profético, en el que Weber localizaba el punto de arranque de la civilización occidental.

##### *Decadencia política*

En el reino del norte, o de Israel, se desarrolló un sincretismo de creencias y prácticas religiosas. La insurrección contra el reinado

69 *AJ*, pág. 206.

70 *Ibid.*, pág. 207.

salomónico tradujo en parte la hostilidad que había despertado la construcción del templo en Jerusalén y la preeminencia consiguiente del sacerdocio jerosolimitano. El primer rey de Israel, Jeroboam I (después de 922), estableció el culto de los becerros de oro en los viejos santuarios de Bethel y Dan, presumiblemente a modo de protesta política y religiosa contra el monopolio del culto en Jerusalén.<sup>71</sup>

Bajo la influencia fenicia florecieron cultos paganos, especialmente durante el reinado de Ajab (871-852) y su esposa Jezabel, que patrocinaron la adoración de Baal. Ulteriormente los defensores de la adoración exclusiva de Yahvé, acaudillados por el profeta Elías (m. 850), se alzaron contra la autoridad real, hicieron oír su repudio, y la dinastía Omri fue derrocada por Jehú (845-818). Reprimió este los cultos no israelitas, pero no logró rechazar al invasor bélico y descendió a la condición de rey tributario de los asirios. En la primera mitad del siglo VIII, al aflojarse las presiones ejercidas desde el exterior volvió la paz, y con ella se reanudaron los cultos foráneos. A este período corresponde el resurgimiento de la profecía, por impulso de los grandes profetas escriturarios: Amós, Oseas e Isaías (m. después del 700). La segunda mitad del siglo estuvo marcada por la rápida expansión del Imperio Asirio —sobre todo bajo Tiglath-Pileser III (746-727)—, que ulteriormente condujo a la destrucción de Samaria, capital de Israel (722-721), determinó la deportación de muchedumbres israelitas a la Mesopotamia y selló la conquista con el asiento forzado de gentes de Siria y Babilonia en el territorio que había pertenecido al reino del norte. Desaparecido este, una población heterogénea volvió a mezclar la religión de Yahvé con varios otros cultos y deidades.

Entre tanto al sur, y aproximadamente hasta un par de siglos después de haberse dividido, en 922, la Monarquía, el reino de Judá estuvo menos expuesto que la región del norte a las invasiones. Fallido el intento de acabar con la dinastía de David —cuyo descendiente Roboam, hijo de Salomón, había sido el primer rey de Judá—, y como el fracaso impidió instaurar en Jerusalén la adoración de Baal, el sur logró mantener intacta la pureza de su tradición religiosa. Pero la caída del reino de Israel puso término al período de paz que había disfrutado el reino de Judá. Hubo que pagar tributo a los asirios, ya en tiempos de Ezequías (725-697), que implantó algunas reformas religiosas e hizo frente al poderoso monarca asirio, aconsejado en parte por el profeta Isaías.<sup>72</sup> Bajo el reinado de Manasés, su inmediato sucesor (696-642), se completó el proceso de subordinación política al dominio de Asiria, se reintrodujeron cultos paganos desterrados por Ezequías y ocurrieron abominaciones tales como el sacrificio de

71 Ver *Reyes* I, 12:26-31.

72 *Reyes* II, 18:4 y sig.

niños inmolados a terribles dioses extranjeros. Se mencionan también matanzas sistemáticas, acaso conectadas con la represión del movimiento profético. En la reacción que provocaron estos hechos fue asesinado el hijo de Manasés, aunque los asesinos no tardaron en correr la misma suerte. Su nieto Josías (639-609) resultó elegido rey de Judá a la edad de ocho años, elección en la que probablemente intervinieron los fieles de Yahvé. Tanto la obra del profeta Jeremías (m. d. 585) como la llamada Reforma Deuteronomica se sitúan en este período. La reforma partió del descubrimiento fortuito, en el templo de Jerusalén, de un viejo Libro de la Ley.<sup>73</sup> Sobre su texto fundó el rey Josías, en 621, una reforma religiosa total, comprometiendo a todo el pueblo, mediante una renovación solemne de la alianza, a guardar sus mandamientos. Por su parte derribó y profanó personalmente los primitivos santuarios rústicos de las afueras de Jerusalén; dio muerte a sus sacerdotes, o los redujo a la obediencia; por último aplicó estrictamente, ese mismo año, las prescripciones de la nueva ley, en la celebración de la Pascua.<sup>74</sup> No contento con obras y servicios tan eminentes, se proponía aprovechar la decadencia que se insinuaba en el Imperio Asirio para restablecer el reino de David en su integridad territorial, cuando lo sorprendió la muerte, en 609, en la batalla de Megiddo.

Consagrada Jerusalén, de acuerdo con la exigencia deuteronomica, como única sede legítima para el ceremonial del sacrificio, cundió cierta inquietud natural acerca del destino que correrían los levitas que oficiaban en otros santuarios. El *Deuteronomio*, que por una parte había exhortado a todos los hijos de Israel a cuidar que los levitas no carecieran de sustento «dentro de sus murallas», por otra parte impuso a los sacerdotes el traslado a Jerusalén, donde podrían participar en el culto. Estas admoniciones contradictorias sugieren la grave dificultad de la cuestión. Al centralizar en Jerusalén el monopolio del culto, evidentemente se perseguía eliminar las prácticas primitivas de la adoración de Yahvé, cultivadas en los viejos santuarios. Esto lesionaba los intereses de terratenientes, labradores y sacerdotes rurales, y provocaba su resistencia. Como quiera que fuese, los gestores de la Re-

73 La versión actual de este libro (la palabra *Deuteronomio* significa «segunda ley» y alude a la primera, o ley de la alianza) probablemente se redactó durante el siglo VII. La disposición de centralizar el monopolio del culto en Jerusalén, y confiarlo al sacerdocio de esa ciudad, concretó una ruptura vital con las prácticas descentralizadas de la Confederación, que habían sobrevivido en cierta medida hasta entonces. Cf. el examen que sigue. En E. Kautzsch, *An Outline of the Literature of the Old Testament* (Williams & Norgate, Londres, 1898), págs. 64-65, pueden consultarse algunos planteos y conjeturas sobre el descubrimiento del libro. Se trata, por lo demás, de una fuente utilizada por Weber. Véase también el reciente criterio sobre el asunto, en Albright, *op. cit.*, págs. 319-21.

74 *Reyes II*, 23:4-25.

forma Deuteronomica habían alternado la exigencia centralizadora y exclusivista del culto con otras disposiciones más gratas a la sensibilidad popular. Condenaban, por ejemplo, el despotismo del tipo salomónico, y presentaban, como ejemplo de rey, la imagen del caudillo israelita de los viejos tiempos: sin carros de guerra, sin serrallo, sin servidumbre condenada al trabajo forzado, sin impuestos abrumadores, ni ambición de gobernar el mundo: simplemente inconvencible en su obediencia a la ley Mosaica del Deuteronomio. Esta idealización de una figura de rey a la vez arcaica y popular promovió la revisión integral de las antiguas tradiciones, y a raíz de esa revisión había resultado, por ejemplo, que Saúl era ungido por el profeta Samuel; que David se mostraba como un pastorcillo valiente que peleaba contra Goliat; que cada rey tenía asignado un puesto en la escala jerárquica, según sus antecedentes de ortodoxia o idolatría. Todos estos conceptos y preceptos se articularon por primera vez en un todo coherente bajo el reinado de Josías; pero cuando el rey cayó en el combate, a los trece años escasos de haberse descubierto el Libro de la Ley, la posición de los sacerdotes levíticos de Yahvé se hizo de nuevo precaria.

En el lapso que sucedió a la derrota de Josías en Megiddo, el reino de Judá pasó a la condición de estado tributario, primero de Egipto, a continuación de Caldea, al fin de Babilonia. Tras dos levantamientos infructuosos contra el yugo babilónico, Jerusalén fue arrasada en 587 por Nabucodonosor, que arrastró cautiva a una gran parte de la población sobreviviente y se la llevó a tierra extranjera. Las profecías de Ezequiel (m. d. 570) y del segundo Isafas (o Deutero-Isafas, m. d. 535) entran en este período. La escasez de sacerdotes, por ausencia de los cautivos, reveló la necesidad, ya imperiosa, de establecer cierto orden regular en las relaciones internas del sacerdocio. Aparentemente se alcanzó la solución mucho después, hacia el año 538, en que el rey persa Ciro conquistó Babilonia, puso en libertad a los prisioneros judíos y les permitió regresar a su patria. Todos los sacerdotes de Jerusalén, encabezados por Esdras, fueron asignados entonces, en calidad de oficianes, a la ciudad que había de ser el único santuario, para que administraran allí el culto solemne del sacrificio. A otros levitas reconocidos se les destinó, con cargo el oficial de funcionarios, al servicio del culto menor, único permitido en las otras ciudades, cuyas ceremonias debían dirigir por turno. Otros aún, designados como asistentes litúrgicos, desempeñarían funciones diversas, entre ellas las de porteros o de cantores. Una reglamentación adecuada de los tributos aseguró la subsistencia de los sacerdotes de categoría inferior y de tal modo hizo aceptable esta organización tripartita.

Al afianzarse definitivamente en Jerusalén la exclusividad del culto, recibió un golpe de muerte la significación sagrada de los

vínculos tribales y familiares que habían contenido tanto tiempo el desenvolvimiento de un sacerdocio levítico poderoso, centralmente organizado. La matanza de reses y los festines de carne dentro de la comunidad doméstica tuvieron que secularizarse cabalmente, pues todo sacrificio o ceremonia de sacrificio se efectuaría en adelante en Jerusalén, no en la casa familiar ni en los santuarios locales. La participación en la comunidad judía se supe- ditaba desde ese punto a una condición confesional, no a una afiliación tribal ni a un vínculo de sangre. Quedó abolida en lo sucesivo la segregación de los residentes forasteros, y aún se añadió la estipulación explícita de que se aplicaría en todos los casos una sola ley, a israelitas de las estirpes locales y a forasteros de linaje extraño por igual.<sup>75</sup>

El templo de Jerusalén se reconstruyó entre 520 y 515, y el sacerdocio jerosolimitano restableció la comunidad judía sobre una base religiosa en el reino de Judá, tributario a la sazón del Imperio Persa. Los grandes movimientos religiosos de los siglos anteriores habían culminado en la cautividad de Babilonia, que señaló el fin del estado judío independiente y el comienzo de la Diáspora de los judíos entre los gentiles (*Diáspora* significa literalmente «dispersión»). El exilio fue, además, la gran vertiente de la civilización occidental, porque hacia fines del siglo vi el poderoso movimiento profético nacido en el siglo xi, en tiempos de Saúl, había plasmado ya esa ética religiosa de la conducta social que, según Weber, configuraba en gran medida la originalidad de «toda evolución cultural de Occidente». El resto del capítulo está dedicado a su análisis de este movimiento.

### *Aspectos sociales de la profecía bíblica*<sup>76</sup>

A partir de Elías en el siglo ix, los grandes profetas bíblicos aparecieron en las crisis políticas de la Monarquía Dividida. Con anterioridad a estos acontecimientos, las intensas guerras de liberación contra los filisteos, el apogeo de la cultura urbana y el triunfo del régimen monárquico habían puesto fin al período de la Confederación. La grandeza de este desarrollo histórico no se olvidó jamás, y se reflejó retrospectivamente en la imagen de Yahvé como invencible dios de la guerra. Mas, al cabo de un centenar de años, la Monarquía se había convertido en un estado despótico, la discordia interior había dividido el territorio, y la estructura política de Israel y de Judá estaban amenazadas desde el extranjero. Su independencia había sido el resultado fortuito

75 *Números*, 9:14; 15:15. Cuando se abolió la segregación ritual de los *geriim*, esta palabra sufrió un cambio semántico. No significó ya «forasteros residentes», sino «proselitos».

76 Ver *AJ*, capítulo xi.

de una tregua en los planes expansionistas de las grandes potencias. La Mesopotamia, y después Egipto, reanudaron a poco sus conquistas y Siria se transformó en campo de batalla.

Nunca hasta entonces había experimentado el mundo guerra de tal espanto y magnitud como la practicada por los reyes asirios. Los oráculos de la profecía clásica traducen el terror ciego que infundían estos conquistadores despiadados. Cuando las tinieblas cerraban el horizonte político por todas partes, la profecía clásica adquirió su forma característica.<sup>77</sup>

*Orientación social de los profetas.* Todos los profetas exaltan las glorias de la Confederación con imágenes, tan pronto pacifistas como militares, de Dios y de Su orden social. Las leyendas patriarcales describen el sentimiento de honda fraternidad y la llaneza de trato que imperaban en aquellos tempranos tiempos, e idealizan los antiquísimos derechos sociales que protegían al deudor y al residente forastero. Los patriarcas se perfilan, a través de esos relatos, como auténticos hombres de paz. Son jefes de clanes pastores que, en su carácter de residentes forasteros, gestionan ante la población local derechos de pastoreo; si la necesidad lo exige, se reparten la tierra pacíficamente, y de ordinario actúan con mansedumbre y sin heroísmo.

Sea como fuere, los profetas destacan asimismo los aspectos de cruzada de la tradición patriarcal. Se sienten, en algunos momentos, los sucesores desmilitarizados de los *nebiim* más belicosos, y se lanzan a bordar fantasías que recortan, contra un fondo irreal, imágenes de sangre y de muerte que dicen las hazañas heroicas de Yahvé. En esas leyendas hay algunas tribus criadoras de ganado —tales las de Rubén, Simeón, Judá y Leví— que se enseñorean del territorio, ganan fama por su violencia y tienen a las ciudades bajo su dominio. Hasta patriarcas como Abraham e Isaac suelen poseer, con un pronunciado carácter pacifista, ciertas virtudes extremadamente militares.<sup>78</sup>

Contra esta idealización popular y bélica de la Confederación se cierne el presagio oscuro de un porvenir en que un monarca regirá los destinos de Israel:

Estos serán los usos del rey que reinará sobre vosotros: tomará a vuestros hijos para el servicio de sus carros y de sus corceles, y hará que algunos tiren de sus carros. Los designará capitanes al mando de mil hombres y al mando de quinientos; y los pondrá a arar sus campos y a recoger sus cosechas, y a fabricar sus arreos de guerra y el atelaje de sus carros. Y tomará a vuestras hijas para que le sirvan como confiteras, cocineras y panaderas. Y

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 267.

<sup>78</sup> *AJ*, págs. 49-52, 285-86.



tomará vuestros sembradíos, vuestras viñas y vuestros olivares... y los dará a sus servidores. Y tomará el diezmo de vuestras cosechas y de vuestras vendimias... Y el diezmo de vuestros rebaños; y vosotros seréis siervos suyos... Ese día lloraréis por el rey que elegisteis vosotros mismos; y ese día el Señor no escuchará vuestro llanto.<sup>79</sup>

El vaticinio ataca visiblemente las innovaciones introducidas por el fausto real, aunque también apunta al patriciado de armas, a los *gibborim*, ejército regular de la Monarquía a despecho de los constantes choques de intereses.

Los profetas suelen hacerse eco, además, de ciertas reclamaciones del pueblo, tan persistentes como difundidas en la antigüedad: la corrupción de la justicia, manejada por las dádivas; el derramamiento inútil de sangre inocente; la arbitrariedad del poder, inclinado a favor de los inicuos, más que de los rectos.<sup>80</sup>

La aparición inicial de estos oráculos coincidió con la intensa transformación de la sociedad en los reinados de David y de Salomón. Abordaron temas de interés contemporáneo, como la edificación del templo, la sucesión real, los pecados secretos de los monarcas, las injusticias sociales, las formas de culto y otros del mismo tenor. Su ideal básico era la «ley» de la antigua Confederación israelita, honrada por los siglos; el mal básico consistía para ellos en hacer de esta excelente sociedad del pasado una «casa de esclavitud»<sup>81</sup> vaciada en el molde egipcio. No significó esto una oposición sistemática contra la Monarquía en sí, pues en las guerras de liberación el prestigio de la Monarquía era enorme.<sup>82</sup> No negaban los profetas la legitimidad de la dinastía davídica, ni que hubieran habido reyes como el propio David, o como Isafas y Jehú, que siempre hicieron «lo que era justo a los ojos del Señor». Sin embargo, sus ataques contra las alianzas políticas, la idolatría y los procedimientos despóticos de los reyes, de David en adelante, no daban mucho asidero para reconocer el régimen como una fuerza positiva, y la reprobación profética aún subía de tono y cobraba apremio en los tiempos de creciente peligro exterior. Se imploraba entonces al rey que, despojado de todo aparato de sultán, gobernara de nuevo a la comunidad con la prudencia y la investidura de juez y de caudillo. Solo así el Dios de la antigua Alianza doblegaría a todos los enemigos de Israel, por imponentes que parecieran, para someterlos al poder superior del pueblo elegido.

*Demagogos y libelistas.* Los profetas representaban una forma pe-

79 *Samuel I*, 8:11 y sig.

80 Ver en *AJ*, pág. 116, citas pertinentes.

81 *Ibid.*, pág. 111.

82 Algunos pasajes de la tradición bíblica destacan que en los tiempos anteriores a la monarquía habían imperado el desorden y la arbitrariedad: «En aquellos días no había rey alguno en Israel y cada persona obraba según le parecía personalmente más correcto.» (*Jueces*, 17:6).

culiar de conducción religiosa.<sup>83</sup> No dependían, como los adivinos oficiales del rey, del régimen político vigente, y a menudo lo desafiaron en una actitud de intransigencia irreductible. Sus profecías fatídicas no se prestaban, como los otros oráculos, a un comercio lucrativo, ya que difícilmente quisiera nadie pagar un mal presagio. Ninguna técnica profesional enseñaba a pronunciar estos vaticinios, a diferencia de lo que ocurría en la predicción de la buenaventura. De ahí que los profetas de la Biblia truenen a menudo contra los profetas «mentirosos» que establecían el carácter favorable o adverso de sus augurios de acuerdo con los estipendios que percibían.<sup>84</sup> Ellos, en cambio, mensajeros de malas nuevas, concebían sus pensamientos en la soledad y contra toda opinión difundida.

Según Weber, los profetas anteriores al Exilio habían sido demagogos en la acepción específica de oradores que hablaban en público y cuya elocuencia apelaba explícitamente al pueblo. No habrían podido surgir en las grandes potencias, y a decir verdad tampoco dentro de Palestina, en los breves períodos de fuerte autoridad real. Los monarcas de esos tiempos tomaban los oráculos políticos como asunto y función de la corte, de modo que sofocaron la profecía pública cuantas veces pretendió manifestarse. Mientras la Monarquía fue poderosa, los adivinos oficiales del rey aumentaron su prestigio, en desmedro de los profetas y caudillos iluminados de la Confederación. Después, ante el peligro exterior creciente y cada vez más próximo, la profecía libre recobró su importancia. Aunque algunos profetas se limitaban a responder a quienes iban a consultarlos, casi todos hablaban al pueblo en general: a veces en la calle, y de viva voz; otras por escrito, en cartas abiertas dictadas siempre por una inspiración repentina. Su interés absorbente en el destino del estado y del pueblo solía estallar en patéticas invectivas contra sus reyes. El profeta presentaba en esas ocasiones, en su aspecto físico, todos los síntomas de sobreexcitación emocional que en la antigüedad se asociaban habitualmente a las luchas de facciones. La maldición, la amenaza, la diatriba, los arranques desesperados o furiosos, los gritos de venganza; todo eso vibraba en los apóstrofes y oráculos de los profetas. El pueblo, a su vez, los agredía en mitad de la calle, con insultos y burlas sangrientas, y las autoridades políticas naturalmente los procesaban y hacían lo posible por dominarlos con una estudiada indiferencia o con la represión, según aconsejaban las circunstancias.<sup>85</sup>

A pesar de todo, los profetas no eran demagogos políticos en el sentido corriente, y el símil con la lucha de facciones políticas es

83 *AJ*, págs. 110-17, 279-81.

84 *Miqueas*, 3:5, 11.

85 En *AJ*, pág. 273, se encontrará la comparación desarrollada entre la profecía bíblica y las luchas de facciones.

un símil y nada más. Ni la convención ni el autodomínio ponían freno a estos «titanes de la maldición religiosa», como Weber los llamaba, cuyo móvil exclusivo parecía ser una encendida devoción a la causa del Dios Iracundo. Eran, sin duda, agitadores que auspiciaban determinados rumbos en la política internacional, aunque evidentemente no se fundaban en razones personales, ni en consideraciones de orden político. A sus ojos, todas las relaciones políticas eran como eran por voluntad de Yahvé, y solo El podía modificarlas. De ahí la perspectiva utópica adoptada por los profetas frente al acontecer político. En pleno desastre, invocaban la antigua esperanza popular en un nuevo milagro divino, que les otorgaría la dominación del mundo. Toda alianza política desencadenaba su anatema, por cuanto revelaba confianza en los auxilios humanos y en consecuencia una incredulidad impía en el poder supremo de Yahvé y en su alianza particular con Israel. Todos los acontecimientos mundiales se interpretaban como resultado directo de Su Voluntad. En la interpretación pre-exílica de Jeremías, el rey de Babilonia Nabucodonosor aparece como «siervo de Dios»; si conquista Judá y destruye el templo, eso quiere decir, simplemente, que Dios ha ordenado para Su pueblo tal castigo.<sup>86</sup>

El giro religioso impuesto a todas las contingencias de la política hubo de conducir, por fuerza, a una prescindencia total de sus realidades. Jeremías predicó el sometimiento a Nabucodonosor con una insistencia casi sospechosa de alta traición; pero después descargó sobre Babilonia su maldición profética al recibir del conquistador varios presentes y una invitación para ir a esa ciudad. Cuando el rey de Asiria Senaquerib, luego de arrasar el territorio de Judá, llegó a las murallas de Jerusalén, el profeta Isaías, que antes había saludado las devastaciones del ejército invasor, vaticinó la salvación de Jerusalén, que, a juzgar por todos los indicios, estaba condenada a una caída irremisible. Las apasionadas inspiraciones religiosas que impulsaban a estos hombres les hacían ver *todos* los acontecimientos como una simple consecuencia de la voluntad de Yahvé, y les permitían resistir a su curso.<sup>87</sup> El prestigio insuperado de los profetas se debió a sus predicciones de desastre político en plena prosperidad, y de suerte propicia en medio del desastre. Amós profetizó la ruina del reino del norte cuando aún parecía vigoroso; Oseas predijo el derrumbe de Samaria; el vaticinio de Isaías se cumplió (el ejército de Senaquerib se retiró de Jerusalén, ahuyentado por una peste repentina); y

86 *Jeremías*, 43:10. Ateniéndose a este criterio, la interpretación post-exílica llegó a hacer de Nabucodonosor un converso al judaísmo. Cf. *Daniel*, 4:33-37.

87 Weber no descartaba la posibilidad de que los profetas hubieran hecho un balance consciente de la situación política, pero insistía en que los juicios políticos por sí solos no alcanzaban a explicar el mensaje profético.

los oráculos funestos que pesaban sobre Jerusalén se cumplieron asimismo. Hubo, sin duda, vaticinios que no se realizaron; hasta las Escrituras registran algunos. Pero el pueblo prefería recordar las palabras proféticas confirmadas por los hechos,<sup>88</sup> y su fe en las intenciones y promesas de Yahvé parecía robustecerse cuando sobreenfían las calamidades anunciadas.

La elevada posición social y la independencia de todo compromiso político contribuían a dar sólido fundamento al prestigio de estos profetas. Isaías, vástago de una familia de notables, mantenía estrecho contacto con distinguidos sacerdotes, y actuaba como consejero y médico del rey. Sofonías era bisnieto del rey Ezequías; Ezequiel, un eminente sacerdote jerosolimitano; Jeremías, el descendiente de un antiguo linaje de sacerdotes campesinos. Amós, que procedía de una familia de pastores, aunque había recibido una educación excelente, era la única excepción. En todo caso, ninguno de los datos que anteceden arroja mucha luz sobre la orientación social de los profetas. Sin atender a las condiciones de sus orígenes respectivos todos maldijeron los abusos de los grandes, y con igual vehemencia despotricaron contra el gobierno de los ignorantes plebeyos. Hasta el Exilio, ninguno había expuesto públicamente un programa político o social; su mensaje entero presuponía, en vez de discutirlos, las normas éticas y rituales de los sacerdotes levíticos.<sup>89</sup> Esta actitud de independencia frente a los intereses políticos convencionales, en el centro mismo de la lucha política, no contaba en la sociedad con otra fuerza que el apoyo de algunos notables de Jerusalén, especialmente de los ancianos, que se consideraban custodios de la tradición piadosa. En los demás estratos sociales los profetas carecían de partidarios. Los labradores no los apoyaban, porque ellos combatían sin cuartel contra los cultos paganos de la fertilidad oficiados en los santuarios rústicos. Los reyes, por razones antes mencionadas. En cuanto a los sacerdotes, se limitaban a tolerarlos, porque no se les ocurría una salida mejor.

El último punto es particularmente significativo. En la mera existencia de la profecía libre desde los más remotos tiempos se denunciaba la debilidad inherente a la posición del sacerdocio. La falta de una organización central no le había permitido eliminar a los profetas durante el período de la Confederación. Bajo la Monarquía, los adivinos de la corte habían conquistado la supremacía oficial, pero los sacerdotes habían tenido que seguir tolerando a los profetas libres por el respaldo que les dispensaban ciertas familias poderosas. Hubo casos, como el de Isaías y Ezequiel, en que sacerdotes y profetas mantuvieron relaciones bastan-

88 *Jeremías*, 26:18, alude a una profecía anunciada en el reinado de Ezequías, que se recordaba un siglo después.

89 La excepción es el profeta Ezequiel, que en el período del Exilio proyectó la estructura teológica de un estado ideal.

te íntimas; muchos casos más, en que los profetas chocaron violentamente contra los sacerdotes. Amós atacó las prácticas del culto que se celebraba en Bethel y Gilgal.<sup>90</sup> Jeremías se atrajo el encono de los sacerdotes en Jerusalén, al profetizar la destrucción del templo, y por sus instigaciones tuvo que someterse a un juicio en el que la oportuna intervención de los ancianos en su defensa logró su absolución, de otro modo imposible.<sup>91</sup> El antagonismo no se extendió a las enseñanzas de los levitas; dicho de otro modo, no hubo objeciones a las reglas de prudencia que auspiciaban estos maestros de sabiduría práctica. En materia de moral, los profetas sostuvieron la que trasuntan sus oráculos, y además reconocieron todas las fuentes de autoridad consagradas,<sup>92</sup> si bien su prédica, en abierto contraste con el ritualismo sacerdotal, exaltó esencialmente el espíritu de rectitud. Condenaban rotundamente a las personas cuya religión no era más que «una costumbre tradicional adquirida a fuerza de repeticiones mecánicas».<sup>93</sup> Nada expresa este punto de vista con intensidad tan patética como el pasaje de Jeremías que predice el día en que Dios los castigará «a todos ellos juntos, circuncidados e incircuncidados a la vez...».<sup>94</sup> Esta sensata disminución de la importancia ritual ahondó, como era previsible, el antagonismo entre sacerdotes y profetas. Atribuían estos al carisma de la inspiración divina un valor mucho más alto que a los títulos invocados por los sacerdotes para reclamar el reconocimiento de su dignidad religiosa sobre la base de la palabra escrita y la autoridad eclesiástica formal.<sup>95</sup>

*Éxtasis y política.* Los profetas fueron hombres solitarios que, al descargar todo el horror de su visión apasionada contra los intereses mundanos de su tiempo, dieron significado ético y significación religiosa a calamidades que los hombres ordinarios presumiblemente atribuían a una inmerecida crueldad y a la condición versátil de la suerte. Las inspiraciones proféticas solían anunciarse con una vasta gama de estados patológicos.

Ezequiel se golpeaba los riñones y pataleaba; después de cada visión, quedaba paralizado durante siete días; experimentaba la sensación de flotar en el aire, y la inspiración solía incitarlo a comer inmundicias. Jeremías andaba tambaleándose como un borracho, sus huesos se sacudían y llevaba uncido al cuello el yugo de un arado. La descripción bíblica esboza, en su caso, fenómenos esquizofrénicos; no deseaba hablar, pero se sentía compelido

90 *Amós*, 4:4, 5:5.

91 *Jeremías*, 26.

92 «No anunciaban una nueva concepción de Dios, ni nuevos medios de la gracia, ni siquiera mandamientos nuevos.» *AJ*, pág. 300; v. también *ibid.*, pág. 304. La tendencia conservadora de los profetas contrasta con la afirmación enfática de Jesús: «Escrito está; pero yo os digo...».

93 *Isaías*, 28:13.

94 *Jeremías*, 9:25.

95 Cf. *Jeremías*, 7:8.

a emitir palabras que en realidad no salían de él. A menos que hablara, lo atacaban dolores atroces y ardía de calor. En el acto de hablar experimentaba una especie de alivio, como si se sacudiera de encima una presión insostenible. En la tradición bíblica hay alusiones ocasionales a síntomas físicos, como en la descripción que hace Isaías de su propio caso: se retuerce en las ansias de una parturienta, con la vista nublada, el oído torpe y el corazón palpitante.<sup>96</sup> Muchos profetas sufrían alucinaciones auditivas y visuales; se sumían en estados autohipnóticos, y se lanzaban a hablar incontinentemente.<sup>97</sup>

La relación del éxtasis con la profecía bíblica tuvo algunos rasgos singulares. A veces los profetas perdían el sentido y hablaban en estado de raptó; otras veces se limitaban a describir su experiencia del éxtasis. En las raras ocasiones en que se les había solicitado la profecía —es decir que no se lanzaban a ella por iniciativa propia— solían concentrar largamente su pensamiento en la oración, hasta que recibían la «palabra» en un estado de éxtasis, y solo entonces empezaban a hablar. En cualquiera de esas formas, el éxtasis profético mantenía su carácter distintivo, porque no se vinculaba con ninguno de los medios tradicionales que permitían alcanzar la experiencia. No se tiene noticia de guildas ni escuelas como las que se habían conocido en el pasado. Los profetas despreciaban el alcohol; no se sabe que practicaran ayunos ni orgías extáticas. Los milagros eran tan ajenos a su autolegitimación como los estados de éxtasis. Tendían más bien a confirmarlos en la conciencia de ser instrumentos en manos de un Dios todopoderoso. Por esta conciencia pensaban ellos distinguirse de los falsos profetas que reemplazaban con «sueños» la palabra de Yahvé:

He oído lo que decían los profetas que anuncian mentiras en mi nombre, diciendo: «Yo he soñado tal cosa . . . Yo he soñado tal cosa . . .». ¿Hasta cuándo durará este engaño en el corazón de los profetas que profetizan mentiras? Oh sí, son profetas del engaño de su propio corazón, los que pretenden hacer que mi pueblo olvide mi nombre por escuchar sus sueños, esos sueños que cada hombre cuenta al vecino, así como sus padres olvidaron mi nombre por atender a Baal. Que el profeta que ha tenido un sueño relate el sueño que ha tenido, y aquel que tuvo mi palabra, transmita fielmente mi palabra. Pues, ¿a qué viene dar la paja con el grano?, dijo el Señor.<sup>98</sup>

Con esta conciencia de ser instrumentos de la voluntad de Yahvé se ligaba la percepción lúcida de alojar una fuerza infinita, aunque prestada. Amós lo dice bien: «Seguramente no hará el Señor

<sup>96</sup> *Isaías*, 21.

<sup>97</sup> Ver *AJ*, págs. 286-88.

<sup>98</sup> *Jeremías*, 23:25-28. Ver también *Ezequiel*, 13.

cosa alguna cuyo secreto no revele a sus servidores, los profetas». <sup>99</sup> Este sentimiento de íntima certeza no era lo mismo que la certeza de la propia virtud. Los profetas nunca se pretendieron inmunes al sufrimiento y a la culpa, y su ética no difiere en ningún aspecto de la que cuadra al hombre corriente. Si exigen una fe incondicional para el mensaje que transmiten de los designios divinos, separan con toda claridad su misión profética y su comportamiento personal. Como se ve, no tienen muchas características comunes con los iluminados de tiempos de la Confederación, salvo los fenómenos psicopáticos, que en realidad son atributo de todo tipo de profecía. La función profética recae sobre ellos como don gratuito de la gracia divina, y reciben el mensaje en soledad total. <sup>100</sup> El llamado sobreviene a modo de una emergencia repentina e inmotivada; Yahvé llamó al profeta Amós, apartándolo de sus rebaños; Yahvé puso un ascua ardiente sobre la boca de Isafas. Después, los profetas cumplen su cometido, apareciendo con sus terribles mensajes en público. Sienten que están ante un pueblo que ha pecado en presencia del Señor y que pronto ha de sufrir en sus manos infortunios tremendos. Era inevitable que estos oráculos sombríos encontraran en todas partes descreimiento y hostilidad. Y donde las profecías siniestras se oponían a predicciones felices, ¿quién podía, honradamente, declararse dueño absoluto de la verdad de Yahvé?

Weber procuró encontrar la respuesta en ciertos rasgos positivos que hacen situar la profecía bíblica al margen de la opinión general sobre los estados psicopáticos, como medio que convalida la inspiración divina. Para los profetas mismos, visiones, sueños, voces y todo lo demás no eran experiencias intrínsecamente significativas, opinión opuesta a la que sustentaban los místicos de la India, por ejemplo. <sup>101</sup> El hecho de haber oído la voz de Yahvé era la señal que obligaba al profeta a hablar en Su nombre. La aptitud para haberla percibido era una credencial de la misión profética, pero solo ante sí mismo, como la experiencia exclusivamente personal e intransferible de una misión abrumadora. <sup>102</sup> No había, pues, señal exterior alguna que pudiera convencer al auditorio de que aquel hombre había escuchado realmente la voz divina. Para el grueso del público, los oráculos revelaban su autenticidad en el contexto político. A menos que un poder superior

<sup>99</sup> *Amós*, 3:7.

<sup>100</sup> *AJ*, págs. 289-92.

<sup>101</sup> Téngase presente que los grandes profetas surgieron después de haberse dividido la Monarquía en el siglo IX, y, en consecuencia, pasado ya el apogeo de los guerreros iluminados y los profetas de la guerra. Los adivinos de la corte se opusieron a la profecía libre; los profetas bíblicos se opusieron a su vez a los profetas «mentirosos»; por último, cuando otros profetas rivales apelaron a los estados extáticos como señal de legitimación, el valor de esta señal debió presumiblemente decaer.

<sup>102</sup> *AJ*, pág. 291.

lo compeliere, ningún hombre en su sano juicio se acarrearía voluntariamente la hostilidad de los reyes, de las familias importantes, del sacerdocio establecido y del público lanzando profecías de perdición que a menudo establecían una afinidad odiosa entre el orador nativo y el implacable conquistador extranjero. Hombres que se atrevían a hablar como estos tenían que haber escuchado efectivamente la voz de Yahvé: bastaba su actitud para que se les creyera.

Los profetas fueron conductores religiosos dotados de cualidades extraordinarias. A pesar de su preocupación en los asuntos de la política exterior, no se dejaron llevar por consideraciones de orden político. A pesar de la vehemencia de sus mensajes, no fueron sino voceros de la moralidad judaica tradicional. La misión profética residió esencialmente en la exhortación moral del pueblo y en sus fulminantes oráculos, que amenazaban con la destrucción irremisible a cuantos hacían el mal. Cargaban el acento sobre la idea de una retribución *aquí y ahora*, no sobre una promesa de salvación en el más allá; porque Israel se había obligado especialmente a obedecer, con lealtad inquebrantable, la Ley imperiosa de su Dios. La contribución mayor de los profetas bíblicos fue hacer de *los actos moralmente rectos de la vida cotidiana el deber especial de un pueblo elegido por un Dios de supremo poder*. Cotejaremos brevemente este aporte singular con otras formas de profecía.

Al decir que la profecía de los tiempos antiguos fue política, debe entenderse que comportaba oráculos concernientes a ciertos acontecimientos políticos y militares del futuro. Hemos visto ya que en las grandes monarquías burocráticas, a la manera de Egipto o del Imperio Romano, faltó la profecía emocional de tipo bíblico, porque la política religiosa extirpó de raíz la posibilidad de que surgieran demagogos tan peligrosos como los profetas. En cambio, en Israel la profecía alcanzó una larga tradición, porque la apoyaron las familias de los notables piadosos y porque la Monarquía resultó demasiado débil para eliminarla definitivamente.<sup>103</sup> En la antigua Grecia se encontró una solución equidistante entre ambos extremos: si bien se autorizó oficialmente la profecía, localizada en el famoso oráculo de Delfos, los raptos de profético furor de la Pitonisa quedaron clasificados como portentos, de cuya interpretación y vigilancia debía encargarse el sacerdocio. Fuera de Delfos, y de algunos otros centros también notoriamente consagrados al culto, los estados psicopáticos se desaprobaban como manifestaciones de anormalidad y faltas de decoro. El contraste entre los dos tipos de profecía, el helénico y el israelita, se traza hasta en el habla usada en los oráculos. De tono atemperado y forma perfecta en Grecia, el lenguaje profético fue en

<sup>103</sup> *Jeremías*, 26:20-23, expone una tentativa de represión.



Israel un desborde apasionado y abrupto de imágenes patéticas. En Delfos, los versos bien moldeados respondían a preguntas que formulaba la asamblea de ciudadanos a los oráculos oficiales. En Israel, los profetas eran demagogos religiosos, que hablaban en su propio nombre, como ciudadanos particulares, casi siempre sin que nadie les hubiera preguntado nada. Las autoridades religiosas legítimamente constituidas transmitían en Grecia los oráculos. En Israel eran comunicados a las autoridades políticas, que les prestaban una atención reticente solo porque los vaticinios, buenos o malos, ejercían un efecto positivo sobre las masas.<sup>104</sup>

Las distinciones de carácter primordialmente político que hemos señalado entre la profecía helénica y la israelita difieren de las distinciones religiosas que se observan entre la profecía *ética* del judaísmo y la profecía *ejemplar* de la India. Los profetas bíblicos sintieron su misión, ora como un bien que les pertenecía y cuya posesión les procuraba una orgullosa seguridad, ora como una carga especial que se les había impuesto y cuyo agobio les daba la medida de su propia insignificancia ante el poder tremendo de Yahvé. Lo que probablemente no habían experimentado nunca, era

...la plácida euforia beatífica del poseído por la divinidad; tampoco, o muy raras veces, el gustoso desahogo de una comunión devota con Dios, y en ninguna circunstancia los sentimientos de compasión y misericordia que embargaban al místico en la intimidad fraternal con todas las criaturas. El Dios de los profetas vivía, reinaba, hablaba y actuaba en el despiadado ambiente de la guerra, y ellos por su parte se sabían situados en medio de una edad trágica.<sup>105</sup>

Sin embargo ni a los profetas, ni presumiblemente a su público, se les ocurría dudar jamás de que el mundo tuviera un significado coherente. Yahvé era, a sus ojos, un gran rey, cuyos motivos no constituían un secreto impenetrable para el entendimiento humano; un rey cuyo favor importaba conseguir, y aprender cómo se conseguía. Su plan para el gobierno del mundo era simple: en el *Libro de Isaías* (28:23-29) se representaba con la sencilla parábola de las faenas diarias en una heredad rural. Al oficio del profeta incumbía comprender los mandamientos de Yahvé, y el hecho de que estos mandamientos fueran obligatorios descartaba cualquier interrogante acerca del significado del mundo. La incomparable majestad de Dios hacía que quedara igualmente des-

104 Cf. *AJ*, págs. 319-20. Aquí el examen se desarrolla en paralelos y no en contrastes. Observaciones sobre semejanzas y diferencias entre la profecía helénica y la israelita pueden consultarse también en *ibid.*, págs. 270-71, 281, 287-88, 290-92, 295.

105 *Ibid.*, págs. 312-13.

cartada toda idea de una comunión mística del hombre con lo divino, o de una perfecta y definitiva paz interior, accesible para el creyente. De ahí que los israelitas rechazaran la euforia mística del profeta indio, trocándola de buen grado por el servicio activo y el sometimiento a la obediencia de una divinidad sobrenatural, pero inteligible; y de ahí que esta obediencia los defendiera contra el peligro de las especulaciones metafísicas.<sup>106</sup>

Los conceptos antedichos se asentaban sobre un supuesto previo incommovible: ni la magia ni el ciego azar determinaban al acontecer del mundo, sino la voluntad inteligente de Yahvé. No se podía creer lo contrario sin descrédito de su majestad soberana como rey. De tal modo, la profecía bíblica trasunta una visión del hombre y de Dios diametralmente contraria a la búsqueda del saber sagrado que se cultivaba en la India. La iniciativa en esta discrepancia correspondió a los profetas mayores de las Escrituras; se justifica, pues, que Weber se aplicase al análisis de sus ideas, como acertado remate para la sociología de la religión.

### *Ética y teodicea de los profetas* <sup>107</sup>

Los acontecimientos políticos de la época plantearon, según se ha visto, los problemas centrales de la profecía. Pánico, rabia, sed de venganza; temor a la guerra, a la muerte, a la devastación, el asunto vital de las alianzas extranjeras —todo esto hubo de culminar al fin en un ansioso interrogante sobre las razones de la cólera de Yahvé y sobre los medios para recobrar su gracia— Los profetas respondieron que el infortunio se debía a la voluntad de Dios, explicación que carecía por cierto de evidencia intrínseca y que no resultaba convincente. Más natural desde el punto de vista psicológico, y también más de acuerdo con la opinión popular, hubiera sido esta hipótesis alternativa: que los dioses extranjeros superaban momentáneamente el poder de Yahvé, o que Yahvé no se ocupaba de auxiliar a su pueblo. Pero los profetas rechazaron tales interpretaciones. Argumentaban que todas las calamidades sobrevenían, siempre y en cualquier caso, porque Dios había querido que sobreviniesen, ya que solo El era autor de todas las cosas: «¿... Habrá en la ciudad algún mal que no haya sido obra del Señor?»<sup>108</sup> Yahvé era, no obstante, el mismo Dios que había concertado con Israel un pacto de alianza. «Solo a vosotros conocí entre las familias todas de la tierra. Voy a castigaros, pues, por todas vuestras iniquidades.»<sup>109</sup> Las aludidas culpas habían consistido principalmente en actos que violaban ins-

106 Ver *ibid.*, págs. 314-15.

107 Ver *Aj*, capítulos 12, 14, 16.

108 *Amós*, 3:6.

109 *Amós*, 3:2.

tituciones del período confederado, mantenidas desde entonces bajo la protección de Yahvé: actos perversos, como la opresión de los desvalidos, la idolatría, la negligencia en el ritual, la corrupción o represión de la actividad profética. La observancia de la caridad y de la pureza ritual no se había solicitado y prescripto exclusivamente en Israel, sino además en varias otras partes. Pero estas exigencias, que en general solo obligaban a los gobernantes, en Israel se habían impuesto a todo el pueblo que, según el pacto de la alianza, debía asumir conjuntamente la responsabilidad de cada uno de sus miembros.<sup>110</sup>

Al usar estas antiguas ideas judaicas en sus oráculos de perdición, todos los profetas pre-exílicos habían confrontado la misma dificultad de fondo: ¿cómo podía el pueblo conservar o recuperar una fe inquebrantable en las promesas de Yahvé si el infortunio le salía al paso en cada encrucijada y si alcanzaba a cada hombre la responsabilidad por todos? Hacia el tiempo de los profetas, esta pregunta ya había turbado largamente el espíritu de los conductores religiosos. La imagen de Dios es un caso esclarecedor en este sentido. La versión más primitiva lo presentaba guiado por intereses y pasiones egoístas; en las viejas sagas, Yahvé solía «lamentar» sus resoluciones y mudar de propósitos. Tales enfoques habían planteado un problema a la reflexión racionalista: ¿era compatible esta imagen con la majestad propia de un gran dios? Se declaró reiteradamente: Dios no es un hombre, para que tenga que arrepentirse o modificar sus resoluciones.<sup>111</sup> Pero la nueva imagen, a pesar de su cabal consistencia, era incompatible con el interés levítico en la cura de almas: si las decisiones de Dios estaban irrevocablemente fijadas, de nada servirían la oración ni la penitencia. Este interés contribuyó a que se siguiera creyendo en la versatilidad de las decisiones divinas.

Iguales reflexiones pueden aplicarse a la alianza de Israel con Dios. Los desastres políticos que perseguían al pueblo elegido encarnizadamente parecían desmentir la promesa de Yahvé de estar siempre a su lado. Hubo etapas en que la contradicción se resolvió concibiendo al hombre como un ser que hacía el mal continuamente; esta creencia tornaba infructuosa toda la práctica confesional, sin explicar en modo alguno las desgracias especiales del propio pueblo de Yahvé. Más adelante, se solucionó la antinomia transformando las garantías originarias e incondicionales de Dios, en resoluciones y promesas subordinadas al comportamiento del hombre,<sup>112</sup> aunque quizá el mismo profeta expresó más de

110 Weber advertía que esta insistencia en la «responsabilidad conjunta» del pueblo acusaba un carácter más conservador que el *Deuteronomio* (7: 10), que había reemplazado tal idea por el principio de la responsabilidad personal del pecado. Ver *AJ*, págs. 244-45, 315-17.

111 *Números*, 23:19; *Samuel I*, 15:29.

112 *AJ*, págs. 213-15.

una opinión acerca de este decisivo asunto. Como los oráculos respondían específicamente al estado de corrupción moral del pueblo y a la situación política del mundo, la profecía bíblica hubo de pasar por numerosos ajustes sucesivos, sumados a las revisiones e interpolaciones de los compiladores sacerdotales. A través de todo esto emerge y se perfila una sencilla idea: el «Día de Yahvé» está próximo; habrá un día de horror y condenación, en castigo de los pecados; pero habrá asimismo un día de ventura para el «resto piadoso» de aquellos que enmienden sus costumbres y eviten el mal.<sup>113</sup> La fe en la promesa solemne de la alianza vedaba una profecía de condenación irremisible y una imagen de Yahvé como Dios de la cólera y la venganza, de quien no pudiera esperarse gracia ni misericordia.

El Dios de los profetas asumió una majestad incomparablemente superior a la que se había vislumbrado en el antiguo Dios de la Confederación, o a la que trascendía de las enseñanzas del *Deuteronomio*. En la imagen profética, Su poder cambiaba instantáneamente la naturaleza y la historia cuando convenía a la consumación de Sus designios; movía reyes e imperios a su arbitrio, para castigar a Su pueblo pecador. Todas las imágenes anteriores de Yahvé se fundieron en la concepción de un soberano de universal majestad, que gobernaba el cielo y la tierra. Los símiles empleados por los profetas eran los de las soberbias cortes reales de los imperios vecinos. Dios no era ya el caudillo arcaico rodeado por su séquito de guerreros: era el monarca de una corte celestial, con una hueste de espíritus celestiales a sus órdenes. Conservaba como tal un carácter tornadizo. Aunque benévolo en ocasiones, se mostraba más a menudo temible: capaz de pasión y hasta de engaño, podía endurecer a Su pueblo, para luego destruirlo, al parecer sin otro propósito que la glorificación de Su poder supremo sobre todas las criaturas. Weber llegaba a la conclusión siguiente: «Su imagen total permanecía indecisa: el mismo profeta lo veía a veces en la sobrehumana pureza de lo Sagrado, y otras, en la investidura del antiguo dios guerrero de corazón tornadizo».<sup>114</sup>

Igual incertidumbre alcanzaba a Su sede. Un mismo profeta (Amós) concebía a Yahvé como el creador del cielo y de la tierra y como el dios que «bramaba desde Sión». Cuando se arrasaron los santuarios rústicos y se estableció el monopolio del culto en Jerusalén, el destino del Templo se convirtió en preocupación principal. En tal trance, Isafas fluctuó: convencido en ocasiones de que nada podría derribar jamás el asiento de Yahvé en la Ciudad Santa, otras veces se plegó a la visión de Miqueas y Jeremías, para quienes la caída de Jerusalén era un irrevocable decreto divino. Consumada al cabo la destrucción del Templo, lejos de infe-

113 Ver *ibid.*, págs. 321-24, donde Weber presenta el resumen y la interpretación de las pruebas.

114 *Aj*, pág. 310.

rir mengua a la gloria de Yahvé, pareció exaltarla. Los profetas sostuvieron que no cabía achacar la catástrofe a los dioses extranjeros, contaminados por abominaciones tales como la idolatría y los cultos licenciosos. No existían dioses ni demonios, aparte o en contra de Yahvé: un solo Dios dispensaba a todas las criaturas la buena o la mala suerte, a Israel como a todos. Yahvé había sido el dios de una asociación política; dios de acción, por lo tanto, no de un orden eterno; en la imagen de la profecía conservaba este carácter, pero por medio de calamidades insólitas que habían sido obra suya alcanzó una universalidad cósmica e histórica. Los profetas fueron elaborando así una *teodicea del infortunio*, en la que se encumbraba a Yahvé a la jerarquía del único Dios que decidía el curso del universo.

La teodicea de los profetas llegó a constituir la esencia intelectual del judaísmo antiguo. La majestad suprema de Yahvé, señor del cosmos, no impide que las promesas que en el pasado hizo a Israel se mantengan firmes. El pueblo prosperará aquí y ahora, si obedece Sus mandamientos. Un solo cuidado atañe al hombre, y es conducirse de acuerdo con su observancia. Queda excluida, pues, toda pregunta referente al más allá, a la vida ulterior a la muerte y al significado del mundo. El elemento decisivo no consiste, empero, en la observancia de determinadas reglas; otras religiones hay que imponen a sus adeptos una moral práctica muy semejante a la del judaísmo. Lo que realmente importa es que el pueblo tenga fe en los mensajes inspirados por Dios. Ello significa una «confianza incondicional en la omnipotencia de Yahvé y en la sinceridad de Su palabra», fundada en la convicción de que la palabra divina ha de cumplirse siempre, «a pesar de todas las probabilidades exteriores que parezcan estorbarla».<sup>115</sup> Esta perspectiva, directamente aplicable a la vida del hombre *aquí y ahora*, exige de él como virtudes primordiales la obediencia y la humildad. Yahvé ha dispuesto el curso de los acontecimientos: El ha ordenado a los grandes reyes y a sus ejércitos la destrucción del pueblo israelita, por sus pecados. La acusación y la amenaza profética trascienden el sentido de una mera exhortación moral, como la que se encuentra en el libro de leyes del *Deuteronomio*; tampoco fijan un plazo tan lejano como la esperanza que dejaban vislumbrar los profetas a los pocos que practicaran la virtud. El bien o el mal que anuncian puede sobrevenir en cualquier momento.

He aquí una nueva diferencia que distingue al judaísmo de las otras religiones, más que por el contenido, por la calidad misma de la mentalidad religiosa. Otras religiones alentaron también esperanzas para el porvenir, e interpretaron los desastres como el castigo que Dios les mandaba por sus pecados. Algunas exaltaron

115 *Ibid.*, pág. 318.

también la obediencia y la humildad, movidas por el temor atávico a las divinidades celosas, a quienes irritaba cualquier desmesura en la suerte del hombre o en su orgullo. Pero en el judaísmo profético estas perspectivas de próspera o adversa fortuna y esta obligación de virtud gravitan sobre el futuro inmediato. Cuando el desastre lo amenazaba desde afuera, y lo acuciaba desde adentro la voz apasionada de la profecía, el pueblo todo se convulsionaba, consciente de la íntima relación entre el curso de los acontecimientos y su propia manera de vivir, y espantado por la certidumbre de que la catástrofe o la bonanza eran ya inminentes o inevitables. Falto de toda esperanza en un más allá, ajeno a todo intento de representarse y justificar el mundo como un orden establecido por Dios para todos los tiempos, el mensaje profético aclara que la desgracia es merecida, y que si está próxima la justa retribución de los impíos, que tienen razones para temerla, los justos pueden atreverse a esperar el «Día de Yahvé», que resplandecerá durante su vida. Su inigualada pasión religiosa mantuvo a los profetas en un estado de expectación constante. En pleno derrumbe, aguardaban la prosperidad; cuando la caída de Jerusalén era inminente, Jeremías compró tierras, seguro de que la esperanza de nuevos tiempos no tardaría en cumplirse.<sup>116</sup> Así la destrucción política y militar, en vez de minarla, confirmó la fe del pueblo. Weber, a punto de concluir su estudio, reflexiona:

Paradoja estupenda la de un dios que no solo se abstiene de proteger contra sus enemigos al pueblo elegido, sino que por añadidura lo deja hundirse —o quizá lo precipita— en la ignominia y la esclavitud, tras lo cual se le adora, al fin, con un ardor más encendido. Este caso, sin precedentes en la historia, no admite otra explicación que el poderoso prestigio del mensaje profético, prestigio fundado... en la interpretación de ciertos acontecimientos como consumación de las profecías.<sup>117</sup>

La religiosidad profética alcanzó su ascendiente máximo durante la cautividad en Babilonia, después de cumplirse en toda su magnitud los oráculos de perdición. Llegó a cifrarse en el Exilio la única esperanza, la única perspectiva de bienestar futuro, antítesis de las «horrendas y odiosas impiedades» del pueblo cuando no guardaba los preceptos del Señor.<sup>118</sup> Las predicciones del segundo Isaías (llamado el Déutero-Isaías) elaboraron esta idea,

116 *AJ*, págs. 326-27.

117 *Ibid.*, pág. 364.

118 *Ezequiel*, 11:16-21. Bajo la influencia de los sacerdotes conducidos al cautiverio, la imagen profética de un futuro mejor se combinó con prácticas rituales para reconstruir la comunidad judía sobre una base no ya política, sino exclusivamente religiosa. Omitimos el análisis que hace Weber del proceso.

hasta el punto de presentar el humillante destino de Israel como el medio de mayor importancia para la realización de los secretos designios de Yahvé. Y como Yahvé es señor del universo y su dominio abarca la humanidad entera: «...mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos».<sup>119</sup>

En estas interpretaciones exílicas y post-exílicas, el significado del sufrimiento como castigo de la culpa se acentúa menos que su positivo valor en la salvación de todo pueblo. Al que conoce la rectitud se le exhorta a no temer las afrentas y los denuestos del mundo.<sup>120</sup> El profeta dice de sí mismo que dejó flagelar su espalda y mesar sus barbas, y que no hurtó nunca el rostro al oprobio ni al salivazo.<sup>121</sup> Esta imagen del profeta doliente se funde con la del «siervo de Dios», que sufrió sin protestar, que cargaba sobre sí los pecados ajenos, y que consagraba su vida en ofrenda expiatoria por esos pecados.<sup>122</sup> La redención, pagada con el sacrificio del siervo de Dios, satisface a Yahvé, que confirma su promesa declarando:

En un momento de ira desvié de ti mi rostro, pero con sempiterna misericordia me apiadaré de ti... Se apartarán los montes y se conmovieron las colinas, pero no se apartará de tu lado Mi piedad, y será inmovible mi alianza de paz contigo...<sup>123</sup>

Así reivindica Yahvé a su pueblo, al que había castigado inexorablemente. De igual modo que en un tiempo hizo fieles promesas a David, promete ahora a Israel honor y majestad «por el Señor tu Dios».<sup>124</sup> La teodicea del infortunio encuentra en este punto su culminación final. Israel en el Exilio aparece como padalín y como objeto de la salvación: el padecimiento y la resistencia del pueblo se glorifican a los ojos de Dios, y confieren a su destino el significado de una misión en la historia del mundo. Con estos conceptos, los profetas del período exílico y del subsecuente prepararon el terreno para la creencia, ya germinal, en Cristo, el Salvador. Demagogos en un principio, cuando vaticina-

119 *Isaías*, 56:7. Este y otros pasajes en que se elabora la misión mundial del destino de Israel fueron agregados al *Libro de Isaías* por compiladores ulteriores. Se cree que los capítulos 56-66 se originaron en los escritos de un autor anónimo posterior al Exilio (hacia el año 500), a quien se designa a veces como el Trito-Isaías. Los pasajes del Déutero-Isaías (capítulos 40-55) se compusieron unos cuarenta años antes, mientras la actividad del profeta se ubica bajo el reinado de Ezequías (727-699) y algo más temprano. Cf. pormenores en Kautzsch, *op. cit.*, pág. 53 y sig., 96 y sig.

120 *Isaías*, 51:7.

121 *Isaías*, 50:6-8: «...Como de pedernal hice mi rostro, y sé que no podrán cubrirlo de vergüenza. Cerca está quien me justifica. ¿Se atreverá alguien conmigo?».

122 *Isaías*, 53:3-10.

123 *Isaías*, 54:8, 10.

124 *Isaías*, 55:3-5, 10-11.

ron la ruina y apuntaron su prédica contra la política religiosa del momento, habían llegado a ser, como Isafas, maestros consagrados por el Señor: «El me ha ungido para que predique la buena nueva a los mansos; El me ha enviado para que reanime a los abatidos».<sup>125</sup> Con este cambio de carácter, la era de esplendor de la profecía tocó a su fin. En las congregaciones judías, restauradas bajo la forma de comunidades confesionales, el sacerdocio ganó prestigio en desmedro de los profetas, hasta desacreditar y escarnecer en el nombre del Señor a quienes pretendían oficiar de tales.<sup>126</sup>

La decadencia no menoscabó el extraordinario aporte de la profecía bíblica, que en su elaboración más madura aunó su universalismo religioso con una sencillez casi infantil. Aunque cualquier niño puede entender a los héroes de Homero, así como a las figuras épicas del *Mahabharata*, el contenido ético de la mitología griega, del *Bhagavad Gita* o de las enseñanzas de Buda no se entrega a la inmediata comprensión. Frente a tal complejidad, el «racionalismo» de las Escrituras Judías, moralizador por su intención y pragmático por su alcance cosmológico, resulta inmediatamente accesible al pueblo y no excede, en sus elementos esenciales, el entendimiento de un niño...

El paradigma del único dios ultraterreno ensambla la personalidad de un padre con la de un rey, tan pronto benigno como inclemente, que rige las vicisitudes del mundo. Sin duda ama a su pueblo, aunque castiga con rigor sus desobediencias; pero aun en tal caso puede reconquistarse su gracia mediante la oración, la humildad y una conducta moral.<sup>127</sup>

Libres de magia y de especulaciones esotéricas, aplicados al estudio de la ley, vigilantes en el esfuerzo de hacer siempre «lo más justo a los ojos de Dios» y atentos a la esperanza inquebrantable en un mejor destino futuro, los profetas fundaron una religión de fe, que sometió la vida cotidiana del hombre a los imperativos de una ley moral de inspiración divina. De este modo, el judaísmo antiguo contribuyó a crear el racionalismo ético de la civilización occidental.

125 *Isafas*, 61:1.

126 Cf. *Zacarías* 13, donde se identifica a los profetas con «el espíritu inmundo». Cualquiera que profetice aún será muerto a puñaladas por sus padres. Y se dice que cada profeta se avergonzará de sus visiones, y reconocerá ser un labriego, las cicatrices de cuyas manos fueron causadas por las uñas de las ramerías.

127 *AJ*, págs. 397-98.



## 8. La sociología de la religión de Max Weber

### A. Perspectivas teóricas

En los capítulos que anteceden he expuesto la sociología de la religión de Weber ajustándome a *sus* intenciones, según alcanzo a discernirlas; los comentarios que siguen son de mi propia cosecha. Weber llamó a sus «ensayos» sobre las antiguas religiones china, india y judía, «Ética económica de las religiones mundiales».<sup>1</sup> El título sugiere una prolongación de su interés inicial en la influencia de la ética protestante sobre las actividades económicas; pero en realidad solo retomó de tiempo en tiempo este gran tema común de sus investigaciones. Se hizo necesario soslayar el énfasis del título en su «sentido literal, porque algunos credos religiosos o bien son indiferentes a las actividades económicas, o bien las desaconsejan. Ello no obstante, todas las religiones procuran infundir una orientación moral a las actividades terrenas de sus fieles, aunque tal orientación no incluya explícitamente una «ética económica». En este sentido amplio, Weber abordó la ética secular que forma parte de cada una de las grandes religiones del mundo, y que puede considerarse su propio «arsenal de incentivos espirituales para el creyente laico». Sin embargo, tampoco esta declaración más general de propósitos resulta ajustada, por cuanto Weber analizó asimismo los efectos recíprocos de sociedad y religión, «en la medida necesaria para encontrar puntos de cotejo con la evolución occidental». Según dijimos anteriormente,<sup>2</sup> sus tres objetivos principales eran: a) examinar el efecto de las ideas religiosas sobre las actividades económicas; b) analizar la relación entre la estratificación social y las ideas religiosas; c) discernir y explicar los caracteres distintivos de la civilización occidental. La exposición precedente ha mostrado cómo combinó estos diversos objetivos; será oportuno ahora desentrañar la unidad subyacente de su perspectiva.

El análisis de Weber se centró en la interrelación de las ideas religiosas con la estructura de status y de poder de los grupos que constituyen una sociedad. Análogo enfoque había aplicado en

1 *GAzRS*, vol. I, pág. 237.

2 Cf. pág. anterior. La diversidad de objetivos creó algunas dificultades, aun en los casos en que Weber formuló explícitamente el propósito de una investigación, como en el *Judaísmo Antiguo*. El mantenimiento de tópicos diferentes en cada estudio sugiere que cualquier exposición sinóptica del tipo de la precedente no es sino una entre las varias que podrían deducirse de la obra de Weber.

sus estudios previos: la posición cambiante de los trabajadores agrarios y el problema de las reglamentaciones bursátiles con referencia a la orientación de los participantes revelaron aspectos primordiales de la estructura social alemana. Volvió luego la atención a los líderes religiosos de la China, la India y la Palestina antiguas, que habían formulado y difundido los dogmas centrales de varias religiones del mundo. El impulso ético de estos dogmas puede entenderse, en parte, como respuesta a los intereses materiales y espirituales de determinados grupos sociales identificables, y en parte como influencias independientes, y socialmente formativas, de una inspiración religiosa y de personalidades carismáticas. A medida que avanzaba en sus estudios, el interés de Weber fue desplazándose del análisis minucioso de estas influencias recíprocas hacia una investigación comparativa de las estructuras sociales: brindaban para ello adecuado foco las inferencias éticas de las grandes religiones, en el plano de lo mundanal. La cosmovisión religiosa había sido, en todos los casos, obra de un grupo social identificable: los teólogos del puritanismo, los eruditos confucianos, los brahmines hindúes, los levitas y profetas judíos. Cada uno de estos grupos estamentales tuvo un «estilo de vida» propio, y cada uno desarrolló determinadas creencias religiosas. Weber se propuso, como objetivo específico, analizar las condiciones sociales en que las inspiraciones carismáticas de una minoría habían llegado a hacerse, primero, el «estilo de vida» de un grupo estamental definido y, con el correr del tiempo, la principal orientación religiosa de una civilización entera. El tema común le proporcionaba la serie básica de interrogantes que podía plantear a cada una de las grandes civilizaciones, en el tiempo en que se habían originado sus peculiares credos religiosos.

La obra de Weber no contiene un examen amplio que muestre la gravitación de ese tema común en su perspectiva de la sociedad. Tal perspectiva, en cierto modo implícita, puede formularse aproximadamente como sigue. Cada sociedad es un compuesto de grupos estamentales, positiva o negativamente privilegiados, que se esfuerzan por mantener o por mejorar su «estilo de vida» vigente, por medio de la distancia o la exclusividad social, y procurando el monopolio de las oportunidades económicas. Si se quiere entender la estabilidad y la dinámica de una sociedad hay que tratar de entender esos esfuerzos, en relación con las ideas y valores que en ella prevalecen. También puede invertirse el procedimiento, y buscar, frente a cada idea o a cada valor que observemos, el grupo estamental cuya forma de vida material e ideal tiende a mejorar. Así Weber encaró el estudio de las ideas religiosas de acuerdo con su pertinencia para las actividades colectivas y, específicamente, según los procesos sociales por cuya mediación las inspiraciones de unos pocos llegan a ser convicciones de muchos. Consideró asimismo la proclividad de cada grupo social a un

determinado rumbo de ideas, en virtud de su forma de vida: los labradores, por ejemplo, se inclinan a la adoración de la naturaleza y a la magia; la piedad cristiana es un fenómeno típicamente urbano; las aristocracias militares y otros grupos con predominio político tienen un sentido de la dignidad propia que les impide admitir la humildad como virtud.<sup>3</sup> Ambas líneas de investigación parten del mismo supuesto previo; empiezan por concebir la sociedad como un agregado de grupos estamentales, cuya divergencia parcial de ideas e intereses responde a situaciones estamentales divergentes, y cuya convergencia parcial de ideas e intereses obliga a buscar, en los conflictos del pasado, las causas de la conciliación subsiguiente en un esquema de dominación y sometimiento.

Este enfoque para el estudio de la organización social caracteriza, a mi entender, toda la obra erudita de Weber, considerada en conjunto. De ahí que me parezca útil enunciar sus principios fundamentales en forma de proposiciones:

1. Toda sociedad se divide en varios estratos que se caracterizan por la estima en que son tenidos; las prácticas monopólicas que ejercen en lo económico y social; un estilo de vida propio y una cosmovisión peculiar, más o menos articulada.

2. Las actividades colectivas —inclusive las de orden económico— que se basan en consideraciones ideales y materiales de status se oponen a todas las actividades colectivas fundadas exclusivamente en una conexión monetaria.<sup>4</sup>

3. En cuanto miembros de un grupo estamental, los individuos son el producto de una organización social determinada. Sus actos e ideas pueden, por lo tanto, estudiarse como atributos de dicha organización social.

4. Del seno de los propios grupos estamentales pueden surgir —y a menudo surgen— las ideas morales que configuran el comportamiento y la cosmovisión de los individuos que pertenecen a ellos, y cuya influencia puede extenderse aun a los actos egoístas de muchísimos otros. Como contrapartida, las ideas de unos pocos pueden a su vez servir de base para la formación de un grupo estamental.

5. Tales ideas son, en primer término, respuestas a la hostilidad del ambiente, como en el caso de los *Junkers*, quienes habían idealizado la forma de vida militar respondiendo a las exigencias de una sociedad emplazada en la frontera oriental de Europa. Sin embargo, la cosmovisión de un grupo estamental nunca es nada más que una respuesta a las condiciones materiales, ni un mero producto del interés económico. También es el resultado de ideas surgidas de la inspiración humana ante una incitación espiritual, como en el caso de un profeta ejemplar a la manera de Buda.

3 Cf. referencia a este material en el capítulo iv, págs. 101-04.

4 Cf. capítulo iv, págs. 94-96.

Weber enfoca la relación entre los grupos estamentales y las ideas, en una perspectiva cargada de posibilidades para el estudio de la cultura. La ciencia social contemporánea tiende a comprender en el término «cultura» la forma de vida total de un pueblo, incluidos sus artefactos y sus pautas de conducta, sus ideas y sus ideales. Weber designaba este fenómeno general con la palabra *ethos*, entendiendo destacar así que la participación de cada hombre en la sociedad a que pertenece supone un compromiso personal en las pautas de conducta y en los intereses materiales y espirituales de un grupo estamental determinado. Estos «estilos de vida» suelen trascender los límites del grupo en que se originan. Así, la influencia de la modalidad autoritaria y patriarcal de los *Junkers* alcanzó a muchos aspectos de la sociedad alemana. Así, algunas creencias del protestantismo primitivo, como la idea del deber que tiene cada hombre en su profesión, se difundieron mucho más allá de los grupos religiosos particulares que las habían desarrollado. Por eso Weber intentó rastrear en cada caso un estilo de vida, hasta dar con el grupo o los grupos sociales de donde había arrancado el esquema original de conducta y de ideas. Por tal medio podía reconstruirse la cultura de una nación, como el trazo señalado en su desenvolvimiento histórico por las alternativas de poder y las situaciones de conflicto de los grupos.

De las numerosas ramificaciones que presenta esta imagen de la sociedad en la obra de Weber bastará señalar dos en el actual contexto. Se relacionan, por una parte, con su idea de la acción política, que procura abarcar, tanto las grandes limitaciones que cada posición social impone al individuo, como las grandes oportunidades para la acción inherentes a la inestabilidad de las estructuras políticas. Concilió estas dos perspectivas, según advierte Talcott Parsons, concibiendo las situaciones históricas como:

...un equilibrio relativamente frágil entre fuerzas que operan en direcciones radicalmente contrarias, de modo que la *diferencia* establecida por una guerra, un movimiento político, inclusive la simple influencia de un solo hombre, puede tener proyecciones de muy vasto alcance. ...No se trata de que el factor antedicho «engendre» el resultado. Lo que ocurre es que su acción, sumada a la de todas las otras fuerzas que actúan en el mismo sentido, basta para volcar la balanza a favor del único desenlace posible, y no a favor de los otros.<sup>5</sup>

El concepto de la sociedad como un equilibrio entre fuerzas opuestas explica por qué rechazó Weber explícitamente, al menos en el contexto de las investigaciones sociológicas, el intento de ex-

<sup>5</sup> Talcott Parsons, *Max Weber and the Contemporary Political Crisis*, en «The Review of Politics», vol. IV (1942), págs. 168-69. Cf. los comentarios similares del autor, en *Theory*, págs. 31-32.

plicar las estructuras sociales como totalidades.<sup>6</sup> La sociología era para él un estudio del comportamiento comprensible de los individuos en la sociedad; y colectividades como un estado, una nación o una familia, ni «actúan», ni «se mantienen», ni «funcionan». Existe, ciertamente, entre los individuos un importante nexo que puede contribuir a la estabilidad de una sociedad; las acciones de cada hombre están orientadas hacia las acciones de los otros hombres, y todos atribuyen valores específicos a las colectividades en las que participan. Cuadra asociar estas orientaciones y valoraciones subjetivas a las condiciones de la existencia social en que tienen su origen. Lo que no cuadraba, en opinión de Weber, era atribuir tanto estas condiciones de existencia como las respuestas subjetivas por ellas suscitadas a una colectividad u otra —llamárase «sociedad», «estado» o «nación»— como si aquellos fenómenos observables fueran de algún modo manifestaciones de estas «entidades superiores».<sup>7</sup>

En el enfoque de Weber, la sociedad era el terreno donde se libraba la lucha entre los grupos estamentales antagónicos, cada uno de ellos con sus intereses económicos respectivos, su propio honor estamental, una actitud diferente hacia el mundo y el hombre. Aplicó este enfoque al analizar la aristocracia de largo arraigo en la tierra, la burguesía ascendente, la burocracia y el proletariado en la Alemania Imperial. Lo aplicó a sus estudios de sociología comparada de las religiones. El triunfo obtenido por cada una de las grandes religiones del mundo a través del tiempo fue el resultado final de luchas lentas y largas. Cada uno de

6 *Theory*, págs. 101-07. Cf. también a Johannes Winkelmann, *Max Weber's Opus Posthumum*, en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», vol. cx (1949), págs. 378-79, si se quiere más documentación sobre el asunto. Cabe añadir que esta imagen de la sociedad es conciliable con la posición determinista que Weber declara en *Methodology*, pág. 187.

7 No era, pues, intención de Weber plantear la cuestión, como lo ha hecho Parsons (Cf. *Theory*, pág. 75), de «hasta qué punto las diferentes variables implícitas... necesariamente varían juntas en realidad». A juicio de Weber esta pregunta planteaba un problema empírico, no ya teórico ni de definición, señalando así su abierta discrepancia con la orientación «organo-lógica» compartida por el Romanticismo alemán y por la tradición sociológica francesa (según podía verificarse en los últimos escritos de Comte y en Durkheim). Cf. la cita siguiente: «A menos que se dé una minuciosa explicación de este concepto, tanto vale decir que todo o que nada se relaciona funcionalmente (*angepasst*) en la vida histórica. El mormonismo no se adapta ni más ni menos a las condiciones económicas de Utah, que a las [varias] formas de vida de otros estados montañosos; el estado jesuítico del Paraguay estaba tan adaptado a la jungla como las vidas de los indios anteriores y posteriores a él... Yo podría, desde luego, especificar el tema de mis investigaciones [sobre sociología de la religión] afirmando que intentan discernir en qué sentido se justificaría tal vez hablar de una "adaptación" entre los diversos elementos culturales, en los diferentes contextos». Ver *Bemerkungen zu der vorstehenden Replik*, en «Archiv für Sozialwissenschaft», vol. xxvi (1908), pág. 276 (nota). Entre comillas en el original.

los grupos estamentales dirigentes había tropezado con la oposición de uno o de varios otros, que también perseguían intereses materiales e ideales, en el intento de mantener o aumentar la exclusividad y las positivas ventajas de los privilegios reconocidos a sus «estilos de vida» particulares. Los letrados confucianos habían tenido que enfrentar a los magos, a los místicos taoístas y a los monjes budistas; los brahmines hindúes habían combatido las pretensiones de los kshatriyas, los halagos rivales del jainismo y del budismo, las diversas tendencias heterodoxas surgidas en su propio seno; los profetas judíos, en fin, habían peleado contra las huestes innumerables de los adivinos del rey, los oráculos profesionales, los iluminados extáticos y numerosos grupos de levitas. Esta carga del acento afectivo sobre la lucha de los grupos sociales era inherente a la visión personal e intelectual que tenía Max Weber de la vida. Sabía, con fundada certidumbre, que ciertos conflictos entre los hombres se deben a una honda oposición de valores esenciales, inmune a todos los argumentos y aclaraciones. Sus estudios sobre sociología de la religión le permitieron comprobarlo empíricamente. La mesura y el refinamiento impecable del caballeresco letrado confuciano, el ascetismo contemplativo del santo brahmín y el racionalismo ético del profeta judío son actitudes definitivamente inconciliables frente a la vida. No puede el hombre consagrar una adhesión estricta a más de uno de estos sistemas de creencia y de acción.<sup>8</sup>

Al decir que los conflictos irreductibles constituyen un rasgo endémico de la sociedad, no se afirma en modo alguno que la sociedad se caracterice por una inestabilidad perpetua. Lejos de ello, Weber demostró, en sus estudios sobre la China y la India, que ciertos grupos estamentales, como los letrados confucianos y los sacerdotes brahmines, llegaban a ser con el tiempo los «portadores de cultura» predominantes. Usó el término *Träger* para indicar que esos grupos daban el tono a las relaciones sociales con sus ideas y forma de vida, y que de ese modo posiblemente hu-

<sup>8</sup> Este enfoque plantea problemas éticos en los que *no* voy a internarme. El propio Weber intentó salvaguardar su posición contra el relativismo o el nihilismo, mediante la exigencia ética de que cada persona articulase su tabla personal de valores, atendiendo a su coherencia intrínseca, y con una lúcida previsión de sus últimas consecuencias. Esta posición ha sido criticada por los pragmatistas, alegando que todos los valores «últimos» resultan ser, cuando se extrema el análisis, medios para otros fines ulteriores. Cf. John Dewey, *Theory of Valuation*, en «International Encyclopedia of Unified Science» (Chicago: University Press, Chicago, 1939). También han combatido a Weber los absolutistas éticos, alegando que en el estudio de la sociedad los juicios, de hecho, son inseparables de la valoración, y que la superioridad de una posición ética sobre todas las otras es demostrable racionalmente. Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History* (University of Chicago Press, Chicago, 1953), capítulo 2. Weber habría considerado estas tesis contrarias entre los teóricos de la ética como una comprobación de su acierto al reconocer varias tablas de valores, esencialmente inconciliables.

bicran dado a la sociedad una estabilidad considerable.<sup>9</sup> No disimuló que este enfoque entrañaba una simplificación excesiva. En el caso de la China procuró contrarrestarla cortejando el estrato dirigente de los letrados confucianos con un estrato más o menos opositor, el del taoísmo y los brujos populares. Intentó demostrar entonces que el confucionismo había prevalecido por su afinidad con la estructura de la sociedad china, mientras las creencias heterodoxas se limitaban a satisfacer los intereses mundanos del pueblo en materia religiosa y a reconciliarlo con cualquier sistema de dominación vigente.<sup>10</sup> Según Weber, la orientación religiosa de estos grupos llega a ser con el tiempo, y de resultas de la dominación, el ideal convencional que la masa del pueblo da por sentado. Una vez que se fija el predominio de las ideas convencionales se explica fácilmente por referencia a «la aprobación o desaprobación del ambiente» que induce a los hombres a un comportamiento acomodaticio.<sup>11</sup>

La poderosa inercia de la convención justifica que se pregunte «cómo puede alguna vez surgir algo nuevo en el mundo», supuesto que las ideas tienen que «nacer en alguna parte, y no en los individuos aisladamente, sino como forma de vida común a grupos enteros de personas».<sup>12</sup> Si bien aplicable a todos los ámbitos de la cultura, Weber no rastreó este interrogante sino en su *Judaísmo antiguo* y en su sociología del derecho. Si sus análisis de la China y la India habían apuntado primordialmente a la preponderancia obtenida a largo plazo por los letrados confucianos y los sacerdotes brahmines, y hacia las ideas y pautas de conducta resultantes, el estudio sobre el *Judaísmo antiguo*, en cambio, encuadra más bien en una sociología de la innovación.<sup>13</sup> Esto no ha de entenderse en el sentido simplista de que los profetas del Antiguo Testamento hubiesen logrado abolir el uso establecido, por la mera virtud de sus dones incomparables.<sup>14</sup> Por deci-

9 El término *Träger* no se menciona en el léxico en que Weber compendió sus definiciones, omisión debida quizás al carácter de fragmento que conservó su examen «de las clases y los grupos estamentales», destino análogo al que tuvo el razonamiento de Marx sobre las clases, al final de *Das Kapital*. Cf. *Theory*, págs. 424-29.

10 En el caso de la India vimos que las creencias ortodoxas y heterodoxas se amoldaban a la influencia de la religiosidad popular.

11 Weber definió la convención como conducta inducida, «sin otra reacción directa que la aprobación o la desaprobación expresada por las personas que constituyen el medio del actor». Añadió que «en incontables ocasiones el individuo no tiene otra respuesta espontánea que la del ambiente, sin garantía de autoridad terrena ni ultraterrena». Ver *Law*, págs. 20-21.

12 Ver *ibid.*, pág. 22, y *Protestant Ethic*, págs. 54-55.

13 En principio, Weber habría podido concentrarse en igual medida sobre Confucio, Buda y los primitivos sacerdotes brahmánicos, tal como se concentró en los profetas judíos. No eligió hacerlo, sin embargo, porque los estudios sobre China y la India le servían como puntos de referencia para el análisis de la civilización occidental.

14 Cf. capítulo x, D, para un examen ulterior de este punto.

sivos que fuesen estos fundadores de una gran religión, su obra no habría durado si su orientación religiosa fundamental no se hubiera hecho la forma de vida común de grupos enteros. En el caso de Bismarck, Weber demostró que un gran hombre podía estar dotado de carisma y, sin embargo, carecer de capacidad para dar a su obra una solidez perdurable, y aun era posible que dejase, como él, una herencia de mediocridad política, por no haber querido aceptar a su alrededor hombres de talla.<sup>15</sup> *Judaísmo antiguo* combina, así, una exposición en que pone de relieve la importancia de los innovadores religiosos con un análisis de los procesos por cuyo intermedio su inspiración exclusiva pasó a ser la inspiración dominante para los rabinos del judaísmo ulterior al Exilio, para la masa del pueblo judío y, en ciertas formas modificadas, para la civilización occidental. Así se muestra cómo fue asomando una de las grandes religiones del mundo, en medio de las controversias de los grupos contendientes, antes de convertirse en la orientación dominante de toda una sociedad.

El impulso intelectual que respaldó este enfoque ofrecía cierta similitud con el que se trasluce en la declaración con que Jacob Burckhardt iniciaba sus reflexiones sobre la historia del mundo: «Vamos a partir del único punto accesible para nosotros, el único centro eterno de todas las cosas —el hombre que padece, lucha y hace, tal como es, fue y será en cualquier tiempo—».<sup>16</sup>

Weber no se conformó con tomar una creencia, convención o institución consagradas como algo dado: antes bien, se empeñó en demostrar que las creencias e instituciones prevaletentes hoy son reliquias de luchas pasadas entre hombres que también «sufrieron, se esforzaron y obraron». Quizá se explique así por qué un hombre tan apasionadamente comprometido en los acontecimientos de su hora dedicó una buena parte de su carrera académica a la investigación de cambios sociales ocurridos unos veinticinco siglos antes. Tampoco se conformó con aceptar que las luchas pasadas habían establecido creencias y convenciones que,

15 Cf. págs. 52-53, y págs. 414-15 y sig.

16 Jacob Burckhardt, *Force and Freedom* (Pantheon Books, Nueva York, 1943), págs. 81-82. En la Introducción a su *Historia de la cultura griega*, Burckhardt amplió aún esta declaración: «[La historia de la cultura] penetra en la entraña misma de la humanidad pasada: testimonia lo que esa humanidad era, quería, pensaba, percibía y podía hacer. En esta forma la historia de la cultura trata de algo que es constante, y en definitiva esta "constante" se revela superior y más importante que lo transitorio: una cualidad resulta ser más grande y más educativa que una acción. Porque, en efecto, las acciones son solamente expresiones individuales de cierta capacidad intrínseca, siempre disponible para re-crear esas mismas acciones. Los objetivos y los supuestos previos son, por consiguiente, tan importantes como los acontecimientos». Cf. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (Alfred Kroener, Stuttgart, 1952), vol. 1, pág. 6 (publicado originalmente en 1898-1902).



andando el tiempo, se han impuesto a los hombres como su «herencia inmemorial».

Aunque el trabajo profesional entendido como deber ineludible de cada persona hubiese llegado a ser «un fantasma de ideas religiosas muertas», no por eso dejó de preguntarse qué significado seguía atribuyendo la gente a su trabajo, así no viese en él otra cosa que la simple aceptación de un uso establecido. No se puede comprender la perpetuación de creencias e instituciones arraigadas si no se atiende al significado que la gente les atribuye. Pensaba al respecto que la mayoría de los actos de rutina que se practican en la sociedad son equiparables a las innovaciones religiosas de los líderes carismáticos. Se testimonia en ambos casos «el hecho de que somos *seres culturales*, dotados de capacidad y de voluntad para asumir una actitud deliberada hacia el mundo, y para infundirle *significación*».<sup>17</sup>

No ignoraba que el comportamiento humano es en gran parte inconsistente o irreflexivo. Se daba perfecta cuenta de que los hombres rara vez articulan sus principios con el rigor inflexible que él personalmente se imponía, y que juzgaba necesario para la claridad conceptual. Sabía, además, que en la vida ordinaria los hombres rara vez se detienen a examinar los usos tradicionales a los que siguen aferrados por pura «imitación irreflexiva».<sup>18</sup> Quiso destacar, sin embargo, que su sociología se ocupaba de los hombres en cuanto «seres culturales», y que mucho de lo que dan por sentado los miembros de una sociedad de hecho, y hasta en su comportamiento más consuetudinario, entraña verdaderamente creencias y supuestos básicos, sin los que no podrían funcionar.<sup>19</sup> En su sociología de la religión se impuso la tarea de formular abiertamente esos principios y supuestos implícitos.

17 *Methodology*, pág. 81. Este me parece el contexto adecuado para reflexionar sobre la definición que Weber ha dado de la sociología: estudio de «toda conducta humana, cuando el individuo actuante le atribuye un significado subjetivo, y en la medida que se lo atribuya». Cf. *Theory*, pág. 88. 18 Cf. *Law*, pág. 20 y sig., donde se encontrará una definición y un examen del uso.

19 Esta insistencia en las manifestaciones culturales de la experiencia subjetiva se emparenta con la obra de Wilhelm Dilthey, y también con la de Burckhardt. Cf. Johannes Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie* (J. C. B. Mohr, Tubinga, 1952), págs. 8-24. Sin embargo, Paul Lazarsfeld ha observado acertadamente que el análisis conceptual de Weber —sobre todo en lo que concierne a la acción—, y también su análisis causal, según vimos antes, acusan igualmente la vigorosa impronta de la tradición jurídica alemana. Ver Paul Lazarsfeld, *Some Historical Notes on The Study of Action* (inédito, Departamento de Sociología de la Universidad de Columbia), pág. 46 y sig.\* En el tiempo que Weber

\* Algunas referencias al tema tratado en el citado trabajo inédito pueden encontrarse en Paul F. Lazarsfeld y Anthony R. Ofersahl, «Max Weber and Empirical Social Research», en *American Sociological Review*, vol. 30, nº 2, abril 1965, págs. 185-199. (N. del R. T.)

Un programa semejante no podía menos que plantear ciertos problemas para el estudio empírico de la sociedad. Cuando se carga el acento sobre los principios y sobre la oposición irreductible entre los valores esenciales, se tiende necesariamente a minimizar las divergencias interiores que caracterizan todo gran sistema de creencias.<sup>20</sup> La intensidad del acento puede graduarse, y Weber no lo aplicó en el mismo grado de intensidad a todos sus estudios. En su investigación sobre la China, por ejemplo, presenta al confucianismo como una doctrina unificada, en contraste con el taoísmo; en su investigación sobre la India revela una diferenciación mucho mayor dentro del hinduismo ortodoxo. Aún llegó más lejos en el caso del judaísmo antiguo, al mostrar la lenta aparición de sus dogmas centrales en medio de una vasta diversidad de doctrinas ortodoxas y heterodoxas. Estas diferencias de acentuación se debieron en parte a causas fortuitas —por ejemplo, un conocimiento más amplio del judaísmo que del confucianismo—. La intensidad con que destacó la orientación «típica» de diferentes religiones universales fue, en parte, una consecuencia secundaria del esfuerzo por cotejar varias civilizaciones. Sea como fuere, hay entre estos estudios otras diferencias de más sustancia, que ya estamos en condiciones de presentar en un esquema. (Ver página siguiente.)

Aunque los estudios se trasladan más de lo que este cuadro permite indicar, Weber fue ampliando su complejidad interna gradualmente, y los números II y III constituyen investigaciones preliminares para el análisis a toda escala contenido en *Judaísmo antiguo*. En sus estudios sobre la China y la India se propuso esbozar orientaciones religiosas que contrastaran intensamente con las occidentales, porque solo así podría luego determinar los rasgos peculiares que eran inherentes a la religiosidad occidental y, por ende, reclamaban una explicación.

En conjunto, la empresa incluyó por lo menos cinco niveles diferentes de análisis:

escribía, se fundó también en una reseña del material bibliográfico hecha por Gustav Radbruch, *Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem* (J. Guttentag Verlagsbuchhandlung, Berlín, 1903). Sin embargo, este autor se ocupa especialmente del problema lógico que comporta el tratamiento adecuado de la negligencia criminal, y este no era asunto que a Weber le concernía. Incumbía el derecho penal, porque todo delito es una acción —o una negligencia— imputable a un individuo. Y puesto que el derecho penal se ocupa de una lógica de la imputación, Weber debió encontrarlo sugestivo y tomarlo como análogo de su propio esfuerzo, para desarrollar una lógica de atribución en términos del significado cultural que los hombres adscriben a los actos que cumplen en sociedad. Cf. Edmund Mezger, *Strafrecht* (Duncker & Humblot, Berlín, 1949), págs. 89-109, donde hay un resumen reciente de esta bibliografía. Ver, también, Hans Welzel, *Das Neue Bild des Strafrechtssystems* (Göttinga, Otto Schwartz, 1957), págs. 3-13.

<sup>20</sup> Pronto se examinará la justificación que da Weber del procedimiento.

1. interpretación de las generalizaciones inductivas;
  2. explicación interpretativa de las doctrinas religiosas;
  3. método para conceptualizar los materiales históricos;
  4. aplicación del método, sobre una base comparativa, a fin de poner de manifiesto los rasgos distintivos de cada fenómeno histórico;
  5. análisis causal, enderezado a dar cuenta del racionalismo característico de la civilización occidental.
- Cada uno de estos niveles merece comentario aparte.

*Alcance relativo de cada estudio en la sociología de la religión de Weber*

<i>Título</i>	<i>Estructura social</i>	<i>Grupo estamental</i>	<i>Ideas</i>	<i>Ética secular</i>
i. Ética protestante y espíritu del capitalismo			Ideas religiosas	Ideas referentes al comportamiento económico
ii. Confucianismo y taoísmo	Posición de los grupos sociales dominantes en la estructura social		Ideas religiosas	Ética secular
iii. Hinduismo y budismo	Estructura social	Grupos estamentales antagonicos	Ideas religiosas antagonicas	Ética secular
iv. Judaísmo antiguo	Estructura social cambiante	Cambios en los grupos estamentales antagonicos	Cambios en las ideas religiosas antagonicas	Aparición del racionalismo ético

## B. Métodos de análisis

1. Las generalizaciones de Weber se han calificado a menudo como «esclarecedoras», aunque apenas ha intentado nadie indicar en qué aspecto les cuadraba el calificativo. Tomaremos como ejemplo su observación sobre las zonas en que se localizaba habitualmente el movimiento de innovación religiosa, que fija en territorios limítrofes con los grandes imperios.

Basándose en la evidencia comparativa llegó a la conclusión de que los grandes líderes religiosos habían actuado en áreas urbanas, pero no en los grandes centros culturales del mundo. Asoció esta generalización a otra idea: los hombres de esos centros de cultura creían o presumían saber todas las respuestas, y ya no eran capaces de formular preguntas de honda significación religiosa, porque estaban enredados en las técnicas de la civilización. Solamente los hombres en cierto modo ajenos a esas técnicas, aunque afectados en sus intereses vitales por la proximidad de

los grandes centros, conservaban la capacidad de maravillarse ante los acontecimientos y de inquirir su significado. Esta idea resulta esclarecedora para la generalización inductiva, por cuanto establece una relación general entre las condiciones de vida y los tipos de experiencia religiosa.<sup>21</sup>

Weber recurrió frecuentemente al método que ilustra el ejemplo. En los estudios que he reseñado comentó la «afinidad» entre el concepto de dios y ciertos caracteres muy notorios de la comunidad política. Así, el «Espíritu del Cielo» «corresponde» a la temprana pacificación del Imperio Chino; las ideas asociadas a Yahvé «reflejan» la primitiva historia política y militar de los judíos; el origen del monoteísmo ético en el Cercano Oriente puede «vincularse» a ideas sugeridas por el papel de los monarcas todopoderosos y de sus regímenes burocráticos.<sup>22</sup> Interpretó los términos destacados entre comillas, demostrando que, en condiciones políticas dadas, grupos estamentales específicos cultivan los intereses materiales y espirituales que estos conceptos de la divinidad pueden maximizar. Empleó un método semejante al indagar cuáles eran las ideas religiosas afines a diversos grupos estamentales —o antagónicas a ellos— y determinándolas según las tendencias intrínsecas de la experiencia ocupacional propia de campesinos, guerreros y artesanos, por ejemplo. Volvió a aplicar el mismo método cuando sugirió la incompatibilidad de la profecía mística con los grandes reinados burocráticos: controlada en la antigua Grecia por las autoridades políticas y militares, había campeado en cambio sin freno en la Palestina antigua, donde la monarquía era demasiado débil para contrarrestar las poderosas fuerzas centripetas de tribus y de clanes.

Todos estos ejemplos del método interpretativo de Weber pre-

21 Weber intuyó específicamente que la innovación religiosa es imposible donde falta capacidad de asombro, y que esta capacidad llega al máximo donde quiera que los hombres son afectados por los grandes acontecimientos, sin absorberse en las técnicas de la civilización. Este ejemplo muestra bien lo que quería decir al hablar de la importancia de la comprensión interpretativa (*Verstehen*) para la indagación sociológica. Una tesis tal puede verificarse mediante las técnicas de investigación modernas, que en cambio no hubieran servido para formularla. Cabe añadir que ni los escritos metodológicos del propio Weber ni la voluminosa literatura secundaria sobre el tema arrojan mucha luz en lo concerniente a estas generalizaciones. En sus obras fundamentales Weber se refería habitualmente a ellas con fórmulas como: «de acuerdo con toda la experiencia», o «según se sabe bien...».

22 Para el último punto cf. *WuG*, vol. I, págs. 255-56. Weber dice allí que el dominio ejercido por los monarcas del Cercano Oriente, a través de su burocracia, sobre el sistema de riego central, y su aptitud consiguiente para «crear un mundo de la nada», sugirió la idea de un señor divino todopoderoso. El sacerdocio de Egipto y de Babilonia combatió al monoteísmo, que se oponía a las divinidades consagradas, de cuyo culto dependía su existencia misma. Como quiera que sea, la concepción judía de la divinidad reflejó en parte la imaginación de un gran rey.

sentan, como elemento común, una especie de «psicología existencial», en la que se generalizan las respuestas probables a ciertas condiciones de la experiencia humana. He aquí algunas generalizaciones importantes:

a. Una situación comprometida en las técnicas de la civilización milita contra la innovación religiosa; la falta de ese compromiso en otras áreas afectadas por la política mundial estimula dicha innovación.

b. Los grupos encargados de la dirección religiosa en una civilización tenderán a formular el concepto prevaleciente de la divinidad, de manera que «se ajuste» a su experiencia política básica.

c. Los valores predominantes en la experiencia ocupacional de los diversos grupos sociales tienden a introducir cierta variedad en sus respectivas propensiones religiosas; pero tendencias contrarias pueden impedir la expresión de tales propensiones.

d. Todos los grupos dirigentes se esfuerzan por igual en sofocar la profecía religiosa de los acontecimientos venideros; la aptitud para alcanzar este fin varía, no obstante, con la estructura política; de ahí que la diversa situación de la profecía en cada sociedad proporciona una clave de su estructura y de los aspectos culturales conexos.

La mera experiencia de sentido común en que se fundan algunos de estos juicios [el c) por ejemplo] hace que parezcan a veces más obvios de lo que en realidad son. Así, los guerreros llegan a identificarse íntimamente con la fortaleza militar, y esta misma identificación, en cuya virtud rechazan la idea de la humildad religiosa, hará que peleen por la fe y abracen las ideas religiosas compatibles con las virtudes militares. Los otros enunciados (a, b y d) postulan relaciones de carácter causal, concernientes a las razones por las que varían, de una sociedad a otra, la capacidad de asombro, el concepto de la divinidad y la posición de la profecía. Estas explicaciones causales son asimismo funcionales, en cuanto asignan diversos tipos de respuesta a diversas condiciones de experiencia humana. Son, por lo demás, estructurales, en cuanto relacionan esas respuestas con el ambiente político y social de grandes conglomerados humanos, en vez de imputarlas a motivaciones y actitudes de los hombres. Por último, suponen un planteo comparativo, en cuanto examinan el mismo tipo de experiencia humana —por ejemplo, la innovación religiosa, o la profecía— en escenarios históricos divergentes, y apuntan a destacar, en contrastes sistemáticos, las relaciones entre dichos escenarios y las respuestas de los hombres frente a ellos.<sup>23</sup> Weber se distinguió,

23 Que yo sepa, Weber no desarrolló explícitamente todas las etapas del procedimiento: se limitó a declarar que no podía aplicarse a la sociedad la analogía con un sistema (cf. referencias anteriores, en la nota 6 de la pág. 253). Prácticamente parece haber discurrido, en cada caso, como sigue: admitiendo que X (p. ej., el monoteísmo) coincide aquí con Y (p. ej., la

precisamente, por su singular aptitud para someter estos juicios, fundados muchas veces en una captación intuitiva de lo que comportan ciertas condiciones de vida, a una confrontación histórica que certifica su validez.

2. Igualmente «esclarecedoras» se consideran las explicaciones interpretativas que dio Weber de ciertas doctrinas religiosas. En el caso del puritanismo, por ejemplo, destacó varias exigencias y valores implícitos: la actitud negativa hacia el arte, la sexualidad y la amistad; el rechazo de todas las formas de magia y de simbolismo, de todo elemento confesional y de las ceremonias fúnebres; la actitud despectiva hacia la pobreza y hacia los pobres; la desconfianza en las relaciones humanas, contrapesada por una confianza absoluta en la probidad impersonal. Interpretó el significado presunto de tales valores, al observar que quienes los profesaban vivían en una honda soledad interior; que su temple de ánimo pesimista y sin ilusiones no les dejaba contar con apoyo alguno, fuera de sí mismos y de su trabajo; que rehuían todo placer de los sentidos y todo goce del mundo; que, lejos de practicar el amor al prójimo del cristiano consciente de su propia flaqueza, perseguían al pecador con saña y con desprecio, como a un enemigo de Dios, marcado por el estigma de la condenación eterna. Todas estas «observaciones» interpretan lo que «significaba» la doctrina calvinista para el creyente devoto, intensamente preocupado por el asunto de su salvación personal, ante un Dios absolutamente trascendente. Pero como la actitud de los individuos observados solo puede inferirse, Weber caracterizaba la «atmósfera» que la doctrina calvinista tendía a crear.<sup>24</sup> Según había puntualizado ya al comienzo de su ensayo, le interesaba fundamen-

regulación centralmente organizada de los ríos y todo el sistema de riego, en una monarquía absoluta, como Egipto), veré si puedo encontrar algún caso en que X no coincida con Y, sino con Z (p. ej., el monoteísmo con las condiciones de permanente peligro exterior, como en el judaísmo antiguo). El impulso intelectual que respalda al procedimiento es la convicción de que X no coincide forzosamente con Y, ya que hay indicios considerables de lo contrario, y que por lo tanto se hace indispensable explicar la correlación de X con Y, cuantas veces aparezca. El enfoque comparativo acentúa así la especificidad de la relación causal en la sociedad, que Weber analiza a continuación, de acuerdo con el grado de afinidad entre la estructura social y las ideas.

24 La distinción entre exigencias y valores explícitos, su presunto significado para los individuos y su relación con la doctrina calvinista fueron sugeridos por Alexander von Schelting, en *Max Webers Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1934), págs. 396-99. Paul Lazarsfeld observó, a su vez, que la versión inglesa de *La ética protestante* contiene unas cuarenta veces la palabra «actitud», como equivalente de una amplia variedad de expresiones usadas por Weber en el original, entre ellas: *Stimmung* (temple de ánimo); *Lebensführung und Lebensanschauung* (conducción y visión de la vida); *ethische Haltung* (actitud ética); *religiöse Gesamtlage* (posición religiosa); *eigentümliche Luft* (atmósfera peculiar), y otras. Cf. Paul Lazarsfeld, *op. cit.*, pág. 63.

mente «determinar aquellos *impulsos* psicológicos que, surgidos de la fe religiosa y de la práctica de la religión, orientaban el modo de vida cotidiano e inducían al individuo a perseverar en él». <sup>25</sup>

El análisis que hizo de tales incentivos dice poco de su efectividad, salvo declarar, en términos generales, que en aquellos lejanos tiempos las creencias religiosas afectaban a la gente hasta lo más hondo. <sup>26</sup> Concentró su atención en conjeturar lo que habría hecho y sentido una persona movida por los incentivos implícitos en su credo, y me parece que de ese modo caracteriza acertadamente el clima de las relaciones humanas que el calvinismo, el confucionismo, el hinduismo y el judaísmo tendieron a fomentar respectivamente. Ese clima se define como un subproducto impremeditado de las doctrinas formuladas y de la prédica pastoral; de las convenciones y las expectativas recíprocas que prevalecían en el interior de la congregación; de las creencias y disposiciones psicológicas personales del creyente individual. Weber no analizó estos aspectos aislados. Mantuvo fija la atención en los incentivos que ofrecía cada credo, en los factores que disuadían de adoptarlo, y en la imagen del hombre que cada uno proyectaba. Le interesaba ese denominador común de la retórica y la acción que todos los hombres, aun los opositores y los indiferentes, deben tener en cuenta.

3. Sostenía Weber que en un análisis de esta naturaleza, como en el de los grupos y las instituciones sociales, había que usar conceptos generales extraídos del material histórico, y en sus escritos metodológicos se ocupó extensamente de racionalizar este concepto. Destacó, por ende, que su obra era

<sup>25</sup> Cf. la cita completa en las págs. 76-77. Weber atribuye importancia al término *Antrieb*, cuyo significado es «impulso», no «sanción». (Cf. *Protestant Ethic*, pág. 97.) De cualquier modo, resulta revelador que no usara el término *Anreiz*, o incentivo, que habría sido más exacto, ya que el problema giraba en torno del alcance en que la orientación de la doctrina y la prédica pastoral del calvinismo había logrado «internalizarse», esto es, se había transmutado en impulsos de los creyentes. En las réplicas a los críticos de su primer ensayo, aún seguía usando Weber una diversidad de términos que parece denunciar cierta incertidumbre en lo concerniente al nivel de abstracción adecuado para el caso. Habló, en un punto, de «la existencia de "esta fuerza impulsora"» (*Vorhandensein dieser "Triebkraft"*); declaró en otro que su ensayo se proponía averiguar «si cierto tipo de religiosidad había creado en sus adeptos la disposición psíquica (*Vehikel*)... convenientemente adaptada para engendrar una típica línea de conducta»; en un tercer pasaje se refirió al problema de si una doctrina religiosa había dispuesto «recompensas psíquicas» (*psychische Prämien*) de conformidad con sus preceptos. (Cf. *Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus*, en «*Archiv für Sozialwissenschaft*», vol. xxx [1910], pág. 191, y *Antikritisches Schlusswort...* *ibid.*, vol. xxxi [1910], págs. 382-83.) Podrían mencionarse muchos otros sinónimos, que, pese a su justificación racional, sugieren por su mismo número que Weber no había resuelto el problema. <sup>26</sup> Cf. págs. 71-72.

... «a-histórica», por cuanto al presentar la ética de las religiones individuales realzaba, sistemática y esencialmente, una unidad superior a la que nunca habían alcanzado en el curso de su desenvolvimiento real. . . Si esta simplificación se hubiera hecho arbitrariamente, habría equivalido a «falsificar» la historia. Pero no había tal falsificación, por lo menos intencional. El autor había restado siempre importancia, en el cuadro panorámico de una religión, a todos los aspectos que habían resultado decisivos para configurar un modo de vida práctico, y a todos los que distinguían una religión de otra.<sup>27</sup>

Weber estaba convencido de que todos los historiadores operan implícitamente con estos conceptos «a-históricos», y encarecía la necesidad de hacerlos explícitos. En su caso personal, la «simplificación tipológica» consistió en construir, para cada una de las religiones universales, un «modelo» basado en las ideas de numerosos autores, aunque en ninguno se encuentra tan cabalmente integrado ni enriquecido con una indicación tan lúcida de sus inferencias. Estos modelos son artificios contruidos por el investigador sobre la base de un vasto material histórico, y Weber los consideraba justificables siempre que se especificase claramente su propósito especial.<sup>28</sup>

A mi entender, el procedimiento tuvo una consecuencia importante para la obra capital de Weber: al limpiar de toda ambigüedad e incongruencia las orientaciones religiosas de los grupos estamentales, en diferentes civilizaciones, no advirtió que borraba, al mismo tiempo, las huellas del impacto causado por esas orientaciones religiosas sobre la forma de vida de los grupos sociales. Aunque la elucidación de dicho impacto era uno de sus objetivos explícitos, no reparó en la importancia de las modificaciones que todos los hombres —sean prácticos o intelectuales— van efectuando, hasta en sus creencias más sagradas, según los imperativos de las circunstancias y de los cambios históricos. Por eso no

27 *Essays*, pág. 294. Weber usó este método tipológico en varias formas diferentes, y su costumbre de rotularlas a todas como «típico-ideales» solo se presta a confusiones. En el pasaje transcrito se refería a la conceptualización de ideas religiosas; en otros, empleó «exageraciones y simplificaciones» similares, desde un punto de vista específicamente referido a ciertos grupos sociales, como los letrados chinos, o bien a instituciones, como las castas indias. En todos estos casos, las configuraciones históricas específicas de las que tomó sus conceptos, distinguían a estos de aquellos que, como el carisma o la profecía ejemplar, procedían del estudio comparativo de muchas configuraciones históricas divergentes. Estos últimos conceptos difieren a su vez de modelos tales como el del «mercado competitivo libre» de los economistas. Cf. estas y otras distinciones en Schelting, *op. cit.*, págs. 329-35, 353 y sig.

28 Estas construcciones de tipo «como si» evitan imputar atributos tales como consistencia, integración y otros a la sociedad concebida como un todo, o a cualquier aspecto de la misma.



abordó nunca directamente el problema concreto de cómo medir la influencia de las ideas religiosas sobre las actividades mundanas, y en especial sobre el comportamiento económico de los creyentes.<sup>29</sup>

Este punto se confirma en su juicio sobre los puritanos. Vea en ellos una profunda ansiedad, que nacía de la absoluta incertidumbre de salvarse, aceptada como artículo de fe y que buscaban desahogar en una actividad intensa y autodisciplinada. Fundaba esta inferencia sentando, a modo de principio general, que en la era de la reforma tales concepciones metafísicas agitaban el espíritu de los hombres en una medida que ya no puede apreciarse plenamente. Esto es verdad, a no dudarlo, pero ¿puede creerse razonablemente que una mayoría de los fieles enfrentara semejante ansiedad, en vez de eludir sus consecuencias? Testimonios del siglo XVII sugieren que las expectativas de las congregaciones podían dar a la doctrina de la predestinación un acento tanto positivo como negativo.

Por más que arguyesen que muchos estaban condenados desde toda la eternidad, los predicadores hubieron de encontrar prácticamente desaconsejable, a la vez que teóricamente imposible, designar a los muchos que no podrían salvarse... Hablaron y procedieron, pues, como si no existiese conciencia alguna incapaz de despertar; como si todo pecador común pudiera convertirse en santo. Resultaba obvio inferir de todo esto... que la gracia estaba asegurada para todo el que no la rechazase voluntariamente.<sup>30</sup>

Weber no dio lugar a componendas semejantes. Probablemente estuvo más cerca de estudiar el impacto de las ideas religiosas sobre las acciones cuando destacó la importancia de los controles sociales dentro de la comunidad sectaria. Es posible, pues, que tendiese a sobrestimar la importancia de dichas ideas, cuantas veces interrumpió, más o menos inadvertidamente, su análisis de la dirección de la influencia religiosa, para formular afirmaciones acerca del grado en que las ideas religiosas habían llegado a internalizarse. En todo caso, no hace falta suponer este paso problemático: un análisis de la ética secular de las religiones mundiales es válido al nivel de los «objetivos y supuestos previos» (según

29 Cf. el juicio similar emitido por Schelting, *op. cit.*, pág. 282, y el de Ephraim Fischhoff en «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism - The History of a Controversy» (Social Research, vol. XI, 1944), pág. 73 y sig.

30 William Haller, *The Rise of Puritanism* (Nueva York, Columbia University Press, 1938), pág. 169. Un examen de este problema capital desde el punto de vista del psicoanálisis se encontrará en la destacada obra de Oskar Pfister, *Christianity and Fear* (Londres, G. Allen and Unwin, 1948).

la fórmula de Burckhardt) que caracterizan las culturas y ejercen un impacto importante, aunque indeterminado, sobre el comportamiento. Si el enfoque de Weber no elucida del todo la incierta relación entre cultura y conducta, esta no es sino una falla inevitable, en vista de los objetivos más amplios a que apunta y que pueden sintetizarse así: establecer un cotejo sistemático entre las grandes religiones universales; relacionar esas religiones con estructuras sociales complejas y fijar los correlativos climas de opinión prevalecientes; por último, explicar el racionalismo de la civilización occidental. Para estos objetivos superiores resulta adecuado el método «a-histórico», que consiste en exagerar y simplificar los fenómenos históricos.

4. En cada uno de sus estudios fundamentales, Weber eligió tácticamente un problema central y, considerando todas sus ramificaciones posibles, analizó la estructura de la sociedad que tenía en observación. Esto es ya evidente desde su análisis del trabajo agrario en la Alemania oriental, que hubo de conducirlo paso a paso a examinar la estructura de la sociedad alemana. Se comprueba también en su obra sobre la civilización antigua, donde le sirvieron de foco las relaciones entre la organización militar y la producción agraria.<sup>31</sup> Vuelve a evidenciarse en su sociología de la religión, donde el examen de la ética secular de las grandes religiones universales lleva a un análisis de los grupos estamentales más importantes, en relación con el clima de opinión característico de las civilizaciones china, india y occidental. El procedimiento se prestaba por lo menos a tres aplicaciones diferentes. En primer término, le proporcionaba un recurso manejable para analizar la estructura de las sociedades, cuya coherencia estructural le interesaba establecer, aunque rechazara un enfoque orgánico del asunto. Lo abordó, pues, seleccionando un problema cuyas ramificaciones se extendían a través de la sociedad entera; el estudio subsiguiente de estas ramificaciones permitió revelar la interrelación de los grandes aspectos de la sociedad.

La segunda ventaja del procedimiento era su adecuación a los fines del análisis comparativo. Hemos reseñado ya —y valen como ejemplos— las comparaciones entre la *intelligentsia* brahmínica y la confuciana; entre la profecía de la antigua Grecia y la del judaísmo antiguo; entre la ética secular del puritanismo, del confucionismo y del hinduismo; entre las inclinaciones religiosas de las aristocracias, las clases medias y otros grupos, en diferentes tiempos y lugares; entre la posición política de las ciudades en la civilización oriental y en la occidental. Sociedades distintas enfrentan similares problemas, como, por ejemplo, la amenaza contra las autoridades seculares implícita en la profecía religiosa. Definido un problema tal, resulta provechoso ver cómo se le ha

31 Esta parte de la obra de Weber ha tenido que omitirse en este libro. Ver *Agrarverhältnisse im Altertum*, *GAzSuW*, págs. 1-288.

encarado en las diferentes sociedades; se revelarán así diferentes enfoques que probablemente puedan relacionarse, a su vez, con otros aspectos de las sociedades respectivas.

En tercer término, la selección de un problema central suele estar vinculada, en la obra de Weber, a ciertos «pares de conceptos», que proveen puntos de referencia artificiales para el análisis de la evidencia empírica. Caso pertinente es el vínculo conjetural entre ideas y «condiciones materiales», que relacionó con el contraste entre clases y estamentos. Sobre esta oposición aventuró una teoría del cambio social, en la que presentaba los períodos de estabilidad como favorables a la estratificación por estamentos, y señalaba que los períodos de cambio rápido se oponían a la división estamental y determinaban la supremacía del nexo monetario.<sup>32</sup> Así, en los últimos tiempos del Imperio Romano, los campesinos libres habían ido convirtiéndose en siervos, a compás con la declinación gradual del comercio; de tal modo, habían aumentado las diferencias estamentales, a expensas de las relaciones fundadas en las transacciones de mercado. La comercialización de la agricultura en la Alemania oriental era el fenómeno inverso: había minado las relaciones patriarcales entre las clases, amenazando las relaciones estamentales vigentes. A fin de comprender la dirección de tales cambios, Weber examinó cada tendencia, preguntándose qué ocurriría en el caso de que llegara a imponerse por completo. Sus conclusiones fueron estas: si el cambio económico se retardaba lo suficiente, las convenciones de una jerarquía fundada en el prestigio destruirían la impersonalidad de las transacciones de mercado; si el cambio económico se aceleraba lo bastante, las relaciones impersonales de mercado anularían las distinciones estamentales existentes. Ninguna de estas posibilidades lógicas era probable, sin embargo, porque el orden económico y el orden social se influyen recíprocamente en todos sus puntos. Ciertos actos basados en intereses económicos apuntaban a menudo a la preservación o adquisición de «honor», como ocurría en la organización de ciertas asociaciones exclusivas entre los agentes de bolsa, y como se observaba en el afán de obtener tierras y títulos de los industriales alemanes. Por otra parte, los grupos estamentales frecuentemente procuraban monopolizar sus oportunidades económicas; así lo hacían los *Junkers*, cuando usaban los privilegios políticos de su status social en beneficio de sus intereses económicos como terratenientes. Weber pensaba que

32 *Essays*, págs. 193-94. Muchas formulaciones de Weber tienen carácter similar, especialmente en su sociología política, con los contrastes entre carisma personal e institucional, entre patrimonialismo y feudalismo, y entre racionalidad formal y sustancial. Algunas inferencias teóricas de este enfoque se examinan en *Images of Society and Problems of Concept-Formation in Sociology*, de Reinhard Bendix y Bennett Berger, compilación de Llewellyn Gross del *Symposium on Sociological Theory* (Evanston: Row, Peterson & Co., 1959), págs. 92-118.

estas combinaciones entre el orden económico y el social solo pueden analizarse después de haber formulado conjeturalmente los extremos hipotéticos de ambos cursos de acción.

5. Todas estas consideraciones metodológicas tienen relación con el esfuerzo de Weber por elucidar fundamentalmente el racionalismo de la civilización occidental.<sup>33</sup> Su sociología de la religión culmina en el intento de explicar la diferenciación inicial entre la contemplación mística y el activismo ascético. El estudio quedó completo, en cierto sentido, una vez que hubo explicado el origen del racionalismo ético por la contribución de la antigua profecía judaica. En cambio, en otro sentido, todos sus ensayos de sociología de la religión apenas representaban un prefacio para lo que aún no había explicado acerca de Occidente. Si bien los estudios sobre la China y la India describen, hasta donde se lo propuso, el desarrollo de una orientación valorativa dominante, su ensayo sobre el judaísmo no es más que el punto de partida de una explicación que ocupó el resto de sus años. Sus estudios de civilización antigua, su sociología del derecho y de los tipos de dominación, su ensayo sobre la ciudad y sus conferencias sobre historia económica general son otras tantas continuaciones de su sociología de la religión. Así como en el estudio de la religión (*Judaísmo antiguo*) había explicado la diferenciación inicial del racionalismo ético de Occidente, y había analizado una de sus proyecciones ulteriores en *La ética protestante*, estas continuaciones están destinadas en gran medida a investigar la forma

33 La *racionalidad* tenía, para Weber, por lo menos tres significados distintos. En cuanto objeto de estudio le importaba como la manifestación de libertad individual más adecuada en una época de capitalismo, y la que personalmente le resultaba más afín. En un segundo aspecto, la racionalidad era para él sinónimo de claridad: la ciencia social solo es posible sobre la base de distinciones conceptuales que carecen de correlato exacto en la realidad social. Los ensayos de Weber repiten, con insistencia de estribillo, que todos los fenómenos nominalmente distintos se confunden en la realidad unos con otros. En tercer término, hay que tener en cuenta los descubrimientos valiosos que hizo Weber en lo relativo al proceso de racionalización. La palabra adquiere, en este aspecto, una cantidad de significados sustanciales, según el ámbito vital en que se examine el proceso. Así, Weber identificó la sistematización de la creencia como un cariz de la racionalización religiosa, pero luego distinguió diversas sistematizaciones, como las que comporta la profecía ética, a diferencia de la profecía ejemplar. Identificó la reducción —a principios— de las razones procedentes en la decisión de los casos individuales como un cariz de racionalización legal; pero luego analizó los procedimientos de reducción cultivados por los juristas ingleses y los contrapuso a los practicados por los juristas romanos. El valor de los estudios de Weber reside en el análisis de los múltiples significados de la racionalización en los diferentes ámbitos de la actividad humana. Aunque a menudo se refirió a estos significados diversos como manifestaciones de un proceso general, su análisis constante de los fundamentos históricos de la «racionalización», así como de sus posibles consecuencias irracionales, debería bastar para que no se pensara nunca que este proceso era para él inevitable, inequívoco o irreversible.

en que los supuestos básicos de ese racionalismo habían llegado a constituir la orientación valorativa que predominaba en el mundo occidental.

La sociología política de Weber, que examino en la parte III de este libro, contiene la sustancia de su respuesta.<sup>34</sup> Estos estudios complementan el ensayo inicial sobre la ética protestante, demostrando que el movimiento religioso de la Reforma fue un elemento tardío en la evolución, que perfiló a través del tiempo los rasgos singulares de la civilización occidental. Es, pues, legítimo preguntar si el impacto del puritanismo no debería explicarse, *en parte*, por la orientación (escatológica) del cristianismo a mirar hacia el porvenir, aunque los acontecimientos religiosos de la Reforma hayan consumado la definitiva y suprema síntesis de esta orientación con los intereses mundanales de los creyentes. El original ensayo de Weber presenta un aspecto fascinante, porque explica cómo pudo ocurrir que las ideas teológicas y el fervor religioso promovieran, sin proponérselo, el esfuerzo y el éxito en los negocios del mundo. La intrigante paradoja contenida en la tesis se menoscaba un poco cuando se advierte que la historia entera de la civilización occidental había hecho posible tal efecto.<sup>35</sup> Esta revelación, que por un lado resta brillo dialéctico al ensayo inicial de Weber, por otro lado confirma la tesis más importante que aventuró en su obra. *La ética protestante* no aborda directamente el problema de la imputación causal; se limita a ocuparse de la afinidad entre los preceptos religiosos y la autodisciplina de la conducta mundana. El efecto que los «objetivos y supuestos previos» de la religión ejercen sobre la conducta cobra, sin duda, mayor realce si se demuestra que depende no solo de la devoción de los creyentes y de los controles sociales de la comunidad, sino también del legado centenario de la civi-

34 Ver en *WuG*, vol. I, págs. 245, 316-19, recapitulaciones de los factores que explican el racionalismo de la civilización occidental. Al fijar el interés en su sociología política, descuidamos otras valiosas contribuciones de Weber, como su estudio de la civilización antigua, y el análisis económico que desarrolló en *Theory*, parte II, y en su *Historia económica general*.

35 Pienso en factores tales como la declinante significación religiosa del parentesco, la igualdad religiosa de los creyentes, la decadencia parcial de la magia y, por sobre todo, el supuesto previo de que el hombre debe probar su virtud ante Dios por medio de sus actos en este mundo, para lograr su salvación eterna en el más allá. Estos elementos de la herencia cristiana estaban, a su vez, apuntalados por otros, en especial por ciertos acontecimientos políticos. En lo que respecta a la tesis contenida en *La ética protestante*, la objeción es un producto secundario de la obra ulterior de Weber, aunque él no hizo ninguna mención explícita sobre el particular. Debo las sugerencias pertinentes al esclarecedor ensayo de Carlo Antoni *Vom Historismus zur Soziologie* (Stuttgart, K. F. Koehler, s/f.), pág. 161 y sig., especialmente págs. 215-16, 222; y también a la crítica anterior de R. H. Tawney, en su Introducción a *The Protestant Ethic*. Ninguno de estos autores demuestra que la obra ulterior de Weber parezca apoyar sus reservas personales.

lización de Occidente. La parte III de este libro está dedicada a los estudios de Weber sobre tal legado, en cuanto caben en la designación general de sociología política.

Tercera parte. Dominación,  
organización y legitimidad: la  
sociología política de Max Weber

## 9. Conceptos básicos de sociología política

La obra más temprana de Weber como científico de la sociedad estuvo destinada al estudio de los grupos estamentales y a indagar la influencia de las ideas sobre el comportamiento. Estos intereses montaron la escena para los tres volúmenes de su tratado sobre sociología de la religión, que se ocupaba, entre otras cosas, del *poder* que ejercen los caudillos religiosos individuales, o ciertos grupos estamentales, como los constituidos por sacerdotes, en sus relaciones con las masas. Este interés secundario que inspiraba el fenómeno del poder hubo de convertirse en el tema dominante de sus ensayos ulteriores, por lo que cabe preguntar cómo concebía el propio Weber la relación entre estos dos grandes sectores de su obra. Por desgracia murió antes de haber podido integrar sus diversos estudios fundamentales de manera explícita.<sup>1</sup> Sin embargo, aún es posible rastrear en su obra indicios que apuntan a una integración semejante, sobre todo en el armarzón de definiciones que escribió hacia el fin de su vida.<sup>2</sup>

### A. Intereses y autoridad

Las definiciones que dio Weber de los conceptos sociológicos (en *Economía y sociedad*) representaban un esfuerzo por descompo-

1 Cuando Max Weber murió, en 1920, a la edad de cincuenta y seis años, dejó una serie de estudios incompletos, muchos de los cuales (inclusive su *Wirtschaft und Gesellschaft*) debieron editarse y publicarse con carácter póstumo. Tenía intenciones de seguir investigando la sociología de la religión, especialmente en lo que atañe al cristianismo primitivo y al Islam, y había proyectado una sociología amplia del estado moderno y del arte, para no mencionar sino los tópicos más importantes que lo ocupaban en la época de su muerte.

2 Cf. la primera parte de *Wirtschaft und Gesellschaft*, que Talcott Parsons ha traducido con el título *The Theory of Social and Economic Organization*, especialmente págs. 87-157. Como ha dicho Max Rheinstein, el propósito principal de Weber era «enterarnos de lo que él quiere decir cuando emplea esos términos, a fin de que sepamos claramente de qué está hablando». Cf. Rheinstein en *Law*, pág. xxxix. Su introducción muestra la importancia de la formación jurídica de Weber en esta parte de su obra. El propio Weber se refirió ocasionalmente a estas definiciones de conceptos básicos, llamándolas «casuística», por analogía con la casuística analítica del pensamiento jurídico. Cf. *ibid.*, págs. 61-64. Muchas de tales definiciones se escribieron después de haber sido verificadas sobre un vasto cuerpo de evidencia histórica.



ner, en sus partes aisladas, tres dimensiones de la vida social que suelen superponerse: la autoridad, el interés material y la orientación valorativa.<sup>3</sup> Comprenderemos mejor estas consideraciones altamente abstractas si las abordamos en un terreno que nos sea familiar. Ya hemos visto que Weber analizó la influencia de las ideas religiosas sobre el comportamiento económico, así como la influencia que el interés por las ganancias materiales y por el prestigio social puede tener sobre el desarrollo de las ideas religiosas. Un aspecto de este programa de investigación era el análisis de las relaciones de autoridad entre los jefes religiosos, sus discípulos y el laicado. Consideradas abstractamente, estas líneas de investigación sugerían que los hombres en sociedad actúan unos con otros, y unos contra otros, sobre la base de su interés material y espiritual, y que mantienen una relación de autoridad y obediencia basados en ciertos sobrentendidos comunes.

Weber inicia el compendio de sus definiciones observando que la sociología, según su criterio, solo trata de la actividad social en cuanto esta tiene algún significado subjetivo para las personas comprometidas.<sup>4</sup> El «uso», o actividad consuetudinaria en que los hombres persisten por «imitación irreflexiva» es, en consecuencia, marginal a la disciplina. Pero si gran parte del culto religioso linda en este sentido con la simple costumbre, Weber pensaba que el hecho de asistir —o de faltar— a la iglesia tiene en la mayoría de los casos algún significado, siquiera sea inconexo, para las personas que lo hacen. Concurran a la iglesia o solo piensen en ello, y aunque no concurran ni piensen para nada en el asunto, sus actos y sus pensamientos —así como su inacción y su despreocupación— suelen estar orientados hacia lo que otras personas de su medio hacen o piensan en lo relativo a la frecuentación del templo. Pueden amoldar su proceder al de esas personas, o actuar en forma contraria, pero en ambos casos se orientan hacia esos otros y al hacerlo adjudican cierto significado a su propia conducta. Si se trata de mero convencionalismo, el significado consiste en cierto conocimiento del valor de la convención, y el hecho de faltar a la iglesia supone cierto sentido de comodidad, de laicismo o de irreverencia. Sea como fuere, no hay que confundir la orientación hacia los otros con un mero convencionalismo. Muchas personas frecuentan la iglesia movidas por una profunda fe en las normas mundanas y trascendentes que su religión sostiene, aunque algo de conformismo intervenga también en su comportamiento. Por importante que sea el papel del conformismo, no debe hacer que se subestime la creencia en

3 En lo que sigue solo aludo a la terminología sociológica de Weber en la medida en que parece indispensable hacerlo para considerar su sociología política; por otra parte, y a los fines de facilitar la comprensión, añado ejemplos de comportamiento religioso a las formulaciones abstractas.

4 *Theory*, pág. 88.

los valores religiosos. El acto de asistir a la iglesia —como cualquier otro comportamiento— siempre tiene dos atributos correlativos: en sociedad, los hombres se orientan los unos hacia los otros (aunque estén solos); también hacia ciertas normas (aunque sean inarticuladas).<sup>5</sup>

Según Weber, estos dos atributos de todo comportamiento pueden examinarse en términos del porqué y el cómo actúan los hombres de concierto, y del porqué y el cómo creen en la existencia de un orden moral, que impone entre ellos obligaciones. Acentúa con idéntica intensidad esta doble influencia en la formación de ciertos grupos religiosos —los letrados chinos o los brahmines hindúes, por ejemplo— y ciertos tipos de liderazgo —como el de los profetas sobre sus discípulos, o el de los sacerdotes sobre sus congregaciones—. Ambos atributos reaparecen asimismo en su obra sistemática, que suele tratar en secciones paralelas las *constelaciones de intereses*<sup>6</sup> que se forman entre los hombres y los diferentes *tipos de dominación*. Esta subdivisión recurrente mal pudo ser accidental. Aunque no indicó en ninguna parte la significación que tenía en su obra, parece lícito sugerir que las condiciones de solidaridad fundadas en ideas o intereses, y el orden moral de la autoridad, asentado sobre la creencia en la legitimidad, eran para él las dos perspectivas que permitían obtener una visión satisfactoriamente amplia de la sociedad.

Las definiciones que da de esas perspectivas se aplican también al comportamiento religioso. Veamos lo que significa la «constelación de intereses» en términos de la asistencia al templo.

1. Los miembros de una comunidad asisten a la iglesia regularmente, y actúan según esto en forma predecible, porque comparten *un sentimiento de solidaridad que encuentra expresión en el culto común*.<sup>7</sup>

2. Los miembros de una comunidad asisten a la iglesia regularmente porque comparten *un interés en los valores que van a realizarse mediante el culto común*.<sup>8</sup>

5 Varias dimensiones de «significado» se discuten en *Theory*, págs. 93-98 y *passim*. Ver en las págs. 256-258 un examen de la significación de este punto de partida para la imagen que Weber tenía de la sociedad.

6 Weber empleó la frase *Interessenkonstellation* (*Law*, pág. 324), pero no la discutió. El contexto aclara que se refería a la formación de grupo fundada en intereses materiales e ideales compartidos por cierto número de individuos.

7 He aquí un ejemplo de *relación social de comunidad* (*Vergemeinschaftung*), que se llama *afectiva* si se basa únicamente en el sentimiento, y *tradicional* si se basa en una identificación con la tradición.

8 He aquí un ejemplo de *relación social de sociedad* (*Vergesellschaftung*) que se define como «racional con arreglo a valor», si se funda en la creencia en un valor supremo (por ejemplo, la santidad de la observancia religiosa), y como «instrumental» (Weber la llama *zweckrational*, o «racional con arreglo a fin») cuando se funda en la creencia en el valor del culto común, para el cumplimiento de un fin extrínseco (la estabilidad de la comunidad, entre otros).

Significa que, al asistir a la iglesia, las personas se responden unas a otras en lo relativo a ciertas creencias que cultivan, y que pueden cifrarse ya en una identificación emocional recíproca, como miembros de la misma comunidad amistosa, ya en un respeto tradicional por la religión o en un aprecio reverente, bien de la santidad del sacramento, bien de la utilidad social de frecuentar la iglesia.

Todos estos vínculos comunales y asociativos afectan la relación de autoridad entre el ministro y su congregación. El ministro ocupa una posición de autoridad, en virtud de derechos y deberes que le han sido conferidos por su iglesia; es funcionario de un cuerpo colegiado, al par que miembro de una comunidad. La iglesia, a su vez, en salvaguardia de los valores de su misión religiosa, reconoce que el ministro ejerce su autoridad legítimamente. Pero este reconocimiento explícito solo incumbe a unos pocos miembros de la congregación, y los restantes se limitan a dar por sentada la autoridad. Como todas las instituciones organizadas, la iglesia invoca ciertas normas o máximas que en conjunto hacen de ella la encarnación de un orden legítimo. La conducta de los funcionarios eclesiásticos, al igual que la del laicado, se orienta en el sentido de esta idea, aunque en magnitudes variables. Tal orientación difiere por su índole de los sentimientos de solidaridad y los intereses comunes que rigen las relaciones comunales y asociativas de los miembros.<sup>9</sup>

Distinciones semejantes introducen «puntos de referencia» arbitrarios, cuya utilidad no puede probarse sino en el curso de su aplicación. Al emplearlos, Weber se desplazaba hacia atrás y hacia adelante en medio de ellos, a fin de analizar relaciones reales. En el capítulo anterior clasifiqué su *Judaísmo antiguo* como un estudio de «sociología de la innovación», porque la atención es-

9 El contraste entre consentimiento voluntario e imposición autoritaria se expresa claramente (*Theory*, pág. 148; *Law*, pág. 324); y por cierto la sociología económica de Weber (*Theory*, págs. 158-323) analizó primordialmente constelaciones de interés, mientras su sociología política (*Ibid.*, págs. 324-423) se concentró primordialmente en el análisis de los tipos de autoridad. Ha de advertirse que Weber distinguió también la iglesia en que el creyente nace (autoridad) de la secta a la que se incorpora con carácter de asociación voluntaria (constelación de interés). En realidad, discutió constelaciones de ideas y de intereses en el contexto de las relaciones de autoridad, pero esto no significa que la distinción entre ambas, dominante en todo *WuG*, sea un mero recurso expositivo. Más acertado me parece hablar del contraste como de un *continuum*, en uno de cuyos extremos están las relaciones de mercado, puramente asociativas e instrumentales (que destacan el voluntarismo y la igualdad formal), y en el otro se sitúa el encumbramiento del déspota personal (que acentúa la sumisión y la desigualdad de los otros). La división de *WuG*, parte II, en *Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung* (tipos de relaciones sociales de comunidad y de sociedad) y *Typen der Herrschaft* (tipos de dominación) puede verse, pues, como un análisis que empieza primero por un extremo de este *continuum*, y luego por el otro.

taba allí concentrada en las innovaciones de los caudillos religiosos. En todo caso, aunque acentuó la autoridad carismática de tales conductores sobre sus prosélitos, también hubo de referirse, una y otra vez, a las constelaciones de intereses que crean el ambiente propicio para un liderazgo semejante. Así, solo se entiende bien a los profetas del Antiguo Testamento cuando se les estudia contra el fondo que forma la muchedumbre rival de extáticos, augures, sacerdotes y otros personajes que los precedieron. Su poder de atracción carismático se relacionaba íntimamente, además, con la estructura social de la Palestina arcaica, que tendía a crear diferencias de discernimiento, y por ende una receptividad variable a su influencia. La consideración tiene un alcance general. Cuando Weber volvió la atención a la autoridad establecida del sacerdocio demostró inmediatamente que también esta autoridad puede verse como una constelación de intereses que ligan a los sacerdotes, en relación con los intereses del laicado. Cuando su atención se dirigió a ciertos grupos estamentales, como los de los magos, fijándose en sus relaciones comunales y asociativas, demostró que la misma acción de estas, en el seno de las organizaciones corporativas —gildas en este caso—, puede comportar, eventualmente, relaciones de autoridad.<sup>10</sup> A lo largo de su obra empírica, Weber se desplazó repetidamente de uno a otro nivel de abstracción, a pesar de que su sociología religiosa asigna en general mayor peso a las constelaciones de ideas e intereses que al tema de la autoridad. Su sociología política tendrá que invertir, como es natural, la colocación del acento.

## B. Dominación, organización y legitimidad

Weber definió el poder como «la posibilidad de imponer la voluntad propia al comportamiento ajeno»,<sup>11</sup> y señaló que en este sentido general el poder constituye un aspecto de casi todas, sino de todas, las relaciones sociales. Los hombres pueden ejercerlo sobre el mercado, desde la cátedra, universitaria o durante una co-

<sup>10</sup> Cf. la discusión anterior sobre ideas e intereses, del capítulo IV, A, dedicado al análisis que hizo Weber de las clases y los grupos estamentales, aparte de toda consideración sobre las relaciones de autoridad.

<sup>11</sup> *Law*, pág. 323. El capítulo XII de la traducción de Rheinstein-Shils es la sección introductoria de la parte III de *Wirtschaft und Gesellschaft*, que se titula «Types of Domination» (tipos de dominación). Si bien con atinencia a la Sociología del Derecho, se plantea allí la finalidad principal del análisis de la dominación, intentado por Weber, separadamente de su estudio sobre el Derecho. Cf. también la definición más detallada del poder, en *Theory*, pág. 152, y el comentario correspondiente, pág. 153. La definición que da Weber del poder se parece mucho, dicho sea de paso, a la definición que da Clausewitz de la guerra.

mida de etiqueta, en las justas deportivas o en los debates científicos, en las relaciones eróticas y en las de caridad. En esta acepción, el término carece de utilidad para la ciencia. Weber advirtió sin embargo, entre las múltiples fuentes de poder, la existencia de dos tipos antagónicos, que ofrecen particular interés para el estudioso de la sociedad: el poder que deriva de una *constelación de intereses* surgida en un mercado formalmente libre, y el poder que deriva de *autoridad constituida*, encargada de asignar el derecho al mando y el deber de la obediencia. Recurrió al ejemplo de un gran banco central que domina a sus deudores potenciales en virtud de su posición monopólica en el mercado de crédito. Aunque un banco semejante puede imponer condiciones para la concesión de un crédito, no ejerce autoridad, y los deudores se someten a él en interés propio. Pero si controla instituciones de crédito en virtud de su posición central, acaso pretenda administrar el circulante, o dirigir todo el ciclo de los negocios mediante regulaciones y agencias especiales, que casi invertirán la autoridad formal del gobierno. Este ejemplo ilustra que la constelación de intereses entre un banco central y sus deudores puede esfumarse en una relación de autoridad entre ese banco y los que integran, como miembros asociados, un sistema bancario nacional.<sup>12</sup> Por consiguiente, Weber propuso reservar el término «dominación» (*Herrschaft*) para usarlo en un sentido restringido, que excluyera todas aquellas situaciones en las que el poder ha derivado de una constelación de interés. Por su parte, establecía una identidad entre «dominación» y «poder autoritario de mando».<sup>13</sup>

Cerró estas consideraciones preliminares con la definición siguiente:

La voluntad manifiesta (*mandato*) del dominador o los dominadores lleva la intención de influir en el comportamiento ajeno (del dominado o los dominados), e influye de hecho, de tal suerte que, en un grado socialmente relevante, ese comportamien-

12 *Law*, pág. 325. El ejemplo de Weber encuentra una buena ilustración en el Sistema Federal de Reserva. La «operación de mercado abierto» ejemplifica la dependencia respecto de la constelación de intereses en el mercado de acciones; el requerimiento de que los bancos integrantes mantengan una reserva proporcionalmente estipulada de activos líquidos ejemplifica las relaciones de autoridad del gobierno.

13 *Law*, págs. 327-28. Esta arbitraria decisión terminológica no suponía menospreciar el poder que surge de «una interacción formalmente libre de las partes interesadas». Los estudios examinados en los capítulos II, VI, VII y VIII ilustran que el poder —tomado en esta acepción— era para Weber un fenómeno decididamente ubicuo. Cabe añadir que la mencionada decisión terminológica no reaparece en *Theory*, págs. 152-53, aunque justifica la disposición de toda la obra: he aquí otro indicio para no considerar aisladamente el compendio de definiciones en ella contenido.

to se presenta como si el contenido del mandato se hubiera hecho, por sí mismo, norma de acción para los dominados.<sup>14</sup>

Resultará más fácil comprender esta compleja definición separando sus componentes analíticos. Para que haya dominación deben concurrir: 1) un individuo que domine, o un grupo de dominadores; 2) un individuo o un grupo dominado; 3) la voluntad de los dominadores de influir en la conducta de los dominados y una expresión de esa voluntad (mandato); 4) evidencia de la influencia de los dominadores, en términos del grado objetivo de sometimiento al mandato; 5) testimonio directo o indirecto de esa influencia, traducido en términos de la aceptación subjetiva con que los dominados obedecen el mandato.

La dominación comporta una relación de reciprocidad entre dominadores y dominados; dentro de esta relación, la frecuencia real del sometimiento no es sino un aspecto, en el que se advierte la existencia efectiva del poder de mando.<sup>15</sup> Igualmente importante es el significado que dominadores y dominados atribuyen a la relación de autoridad. Del hecho de pronunciar mandatos, los dominadores hacen cuestión de derecho: pretenden tener legítima autoridad para ello, y cuentan, por ende, con ser obedecidos. Del mismo modo, la obediencia de los dominados se inspira hasta cierto punto en la idea de que los dominadores y sus mandatos constituyen un orden legítimo de autoridad.<sup>16</sup>

La dominación requiere un cuadro administrativo que ejecute los mandatos, y viceversa; toda administración requiere dominación, en cuanto el poder de mando sobre el personal administrativo debe estar encarnado en un individuo o en un grupo. Los imperativos de la dominación y la administración solo se reducen a un mínimo en los casos en que la organización es local y de dimensiones limitadas, en que las funciones administrativas son relativamente simples y los miembros, más o menos iguales y con

14 *Law*, pág. 328.

15 El contraste entre la frecuencia del sometimiento y la cuestión legal de la validez normativa, prescindiendo de cualquier cuestión de comportamiento real, se examina en *ibid.*, págs. 11-16.

16 Weber no usó «autoridad» como término técnico aislado, pero parece haberlo tenido en vista como sinónimo de «dominación». Cf. *WuG*, vol. I, pág. 122, y *Law*, pág. 328. Como había establecido la distinción entre la dominación que se ejerce en virtud de intereses de mercado, y la dominación que se ejerce en virtud de autoridad (cf. *WuG*, vol. II, pág. 604 y sig., y *Law*, pág. 324 y sig.), y como usaba el término solo en el último sentido, probablemente no se sintió libre para emplear subsiguientemente el término «autoridad». Pero como también especificó que identificaba la autoridad como poder de mando y deber de obediencia, yo por mi parte usaré la palabra como sinónimo de «dominación» cuantas veces lo aconseje la fluidez del discurso. Talcott Parsons traduce *Herrschaft* como «coordinación imperativa» y no como «dominación». Señalo pues mi diferente empleo de los términos. Cf. comentarios editoriales, en *Theory*, pág. 152, nota 83.

escasísima idoneidad en esas tareas, pueden ser llamados por turno a desempeñarlas. De cualquier modo, estas condiciones de la administración democrática directa son eminentemente inestables. Apenas el crecimiento del grupo sobrepasa ciertos límites, o sus miembros llegan a diferenciarse unos de otros, o las funciones administrativas se complican demasiado para que pueda desempeñarlas cualquiera a quien por rotación corresponda, o que resulte eventualmente elegido, la dominación y la administración tienden a evolucionar hacia estructuras menos precarias. Como resultado, se destaca la superioridad técnica de los funcionarios que han tenido preparación y experiencia, y la probabilidad de mantenerlos en el cargo, en atención a sus méritos superiores. Así surge una estructura administrativa al servicio de los dominadores y de sus fines, porque «toda administración significa dominación».<sup>17</sup>

En lo que respecta a las estructuras de masa, cualquier sistema de dominación dado puede alcanzar una duración más o menos permanente. Todas las minorías gobernantes tienen la ventaja de su reducido número de miembros.<sup>18</sup> Y todas las organizaciones administrativas están constituidas por personas que: 1) están habituadas a obedecer órdenes; 2) están personalmente interesadas en el mantenimiento del régimen de dominación vigente, por los beneficios que les reporta; 3) participan de la dominación, en cuanto el ejercicio de las funciones está repartido entre ellas; 4) se consagran con invariable diligencia a su desempeño.<sup>19</sup>

Debido a que los dominadores siempre tienen el privilegio de ser pocos, las estructuras de la dominación varían según las formas en que se distribuyen los poderes del mando entre la minoría dirigente y su «aparato». Varían también según los principios generales de legitimidad en que se funda la obediencia debida por los funcionarios a la minoría dirigente, y la obediencia que debe el pueblo común a dicha minoría, y a los funcionarios. Weber se propuso, pues, destacar de cada sistema dado, tanto la organización en que se apoya, como las creencias que sostiene. El doble subrayado corresponde al relieve con que presentó, en su aná-

17 *Law*, pág. 334. Sobre esta coyuntura, Weber sostuvo que «tan pronto como se trata de administración de masas, el significado de la democracia se altera radicalmente, hasta el punto de que el sociólogo ya no puede adscribirle razonablemente el mismo que tenía en el caso [del gobierno democrático directo]».

18 Cualquier minoría gobernante dispone de oportunidad para entablar comunicaciones rápidas, organizar su propia defensa, y de tal modo desbaratar todo ataque de las masas, mientras sus adversarios no se organicen en forma similar. Estas minorías gobernantes cuentan además con la ventaja de poder reservarse sus conocimientos, intenciones y decisiones, manteniéndolos en secreto. El creciente sigilo siempre denuncia un esfuerzo por proteger el sistema de dominación vigente. Ver *ibid.*

19 *Ibid.*, pág. 335. Aquí he vuelto a «descomponer» la definición de Weber en sus diversas partes.

lisis de la religión, los grupos estamentales y los intereses del espíritu. También en el estudio de la dominación verifica la importancia de la estratificación social y de las creencias.

Para él, las creencias concernientes a la legitimidad de un sistema de dominación significan bastante más que meros asuntos filosóficos. Pueden contribuir a estabilizar una relación de autoridad, y señalan diferencias harto reales entre los sistemas de dominación. Como todos los que gozan de ventajas sobre sus semejantes, los hombres que ostentan el poder quieren considerar «legítima» su posición y «merecidos» sus privilegios, e interpretar la subordinación de los más como el «justo destino» de aquellos a quienes les toca en suerte. Todos los señores urden, pues, algún mito en torno de su presunta superioridad natural, que el pueblo suele admitir en circunstancias normales, pero que puede ser motivo de apasionados enconos cuando cualquier crisis hace tambalear el orden establecido, mostrando sus aspectos más vulnerables. Weber discernía solo tres principios de legitimación —cada uno con su tipo de aparato correspondiente— entre los argumentos invocados para justificar el poder de mando.

1. *La dominación legal.* Este tipo de dominación existe cuando un sistema de reglas, aplicado judicial y administrativamente según principios verificables, es válido para todos los miembros de la comunidad. Los que ejercen el poder de mando son aquí *superiores* típicos, designados o elegidos mediante procedimientos sancionados legalmente, entre funcionarios orientados por sí mismos hacia el mantenimiento del orden legal. Todos los que están sometidos a su autoridad son iguales ante la ley, y en el fondo obedecen a la ley más que a los encargados de instrumentarla.<sup>20</sup> Estos principios son igualmente aplicables al «aparato» puesto al servicio del sistema de dominación legal. Su organización es permanente; sus funcionarios están sujetos a reglamentaciones que fijan los límites de su autoridad, establecen controles para supervisar el ejercicio de la misma, prohíben toda ingerencia de su personalidad privada en el desempeño de las funciones oficiales y exigen que toda gestión se tramite por expediente, como requisito de su validez.

2. *La dominación tradicional.* Se funda en la creencia en el carácter legítimo de una autoridad «que ha existido siempre». Los que ejercen el poder de mando suelen ser *señores* que gozan de autoridad personal por virtud del status heredado. Sus mandatos son legítimos en cuanto están de acuerdo con el uso, pero poseen también la prerrogativa de la decisión personal libre, de modo que este tipo de gobierno se caracteriza conjuntamente por la conformidad con la costumbre y por la arbitrariedad personal. Las personas sometidas a las órdenes del señor son sus *mesnades*.

<sup>20</sup> *Theory*, pág. 328.



*ros o súbditos* en sentido literal: obedecen ya por lealtad personal a su señor, ya por un sentimiento de *piEDAD* religiosa hacia su status de antigüedad venerable. El «aparato» adecuado a este sistema consiste, o bien en los asistentes personales —funcionarios domésticos, parientes y favoritos— del régimen típicamente patrimonial, o bien en los aliados personalmente leales —vasallos y señores tributarios— de una sociedad feudal. En su carácter oficial, los asistentes personales están sometidos a las órdenes consuetudinarias o arbitrarias de su señor, de manera que su ámbito de actividad y poder de mando es una imagen-espejo de su amo, en nivel inferior. En cambio, en una sociedad feudal los funcionarios no son subalternos personales, sino aliados socialmente prominentes, que han prestado juramento de fidelidad y que tienen una jurisdicción independiente, por virtud de concesión o de convenio. La distinción entre gobierno feudal y gobierno patrimonial, y la yuxtaposición de órdenes consuetudinarias y órdenes arbitrarias en ambos sistemas, invaden todas las formas de dominación tradicional.

3. *La dominación carismática.* La autoridad personal también puede emanar exactamente del polo opuesto a la tradición. El poder de mando puede ser ejercido por un *líder* —trátese de un profeta, un héroe o un demagogo— capaz de probar que posee *carisma*, por medio de poderes mágicos, revelaciones, heroísmo u otros dones extraordinarios. Los que obedecen a un líder tal son discípulos o prosélitos que creen en sus virtudes extraordinarias, más que en reglas estipuladas o en la dignidad de una posición que la tradición santifica. Bajo un líder carismático, los funcionarios se seleccionan también por su carisma propio, antes que por sus calificaciones especiales, su status o su dependencia personal. Estos «funcionarios-adeptos» apenas constituyen una organización, y la esfera de su actividad y poder de mando depende de la revelación, la conducta ejemplar y la decisión de los diversos casos que se les presentan, méritos que no están sometidos a reglas ni a tradición, sino exclusivamente al arbitrio del líder.

En la historia, estos «tipos puros» de dominación se encuentran *siempre* combinados; pero Weber insistía en que era necesario disponer de conceptos definidos, a fin de analizar tales combinaciones de acuerdo con sus elementos legales, tradicionales o carismáticos.<sup>21</sup> El primer paso es mostrar de qué modo se combinan los distintos elementos en las diferentes configuraciones históricas, tales como el feudalismo o el estado moderno. Sobre esta base, creía posible demostrar que ciertas incompatibilidades observables en un sistema de dominación se relacionan con modifi-

21 El material accesible en inglés (*Theory*, pág. 324 y sig.) contiene primordialmente las definiciones de Weber, más que ejemplos del uso para el cual las destinaba. Cf. la nota bibliográfica que figura al principio de este libro.

caciones de la estructura institucional y con cambios de creencias en la legitimidad. Ocurre por ejemplo que, si bien un liderazgo estrictamente carismático es, por naturaleza, hostil a las reglas y a la tradición, los discípulos *siempre* aspiran a que las virtudes extraordinarias del conductor se mantengan en la vida cotidiana. Mientras se empeñan por conseguirlo van surgiendo reglas y tradiciones que desnaturalizan el carisma al que conscientemente entienden servir. En este sentido cabe analizar las tendencias por las que un sistema de dominación puede evolucionar, acercándose a otro.<sup>22</sup>

Sin embargo, la evolución no consiste necesariamente en el cambio de un tipo de dominación a otro. Hay en cada sistema de dominación ciertas salvaguardias intrínsecas de su propia identidad, que resultan de la creencia en la legitimidad de la relación entre gobernantes y gobernados.<sup>23</sup> Síguese de ello que cada sistema cambiará de carácter cuando sus gobernantes no vivan a la altura de los principios con los que justifican su dominación, y de tal modo hagan vacilar la creencia del público en tales principios. Bajo el régimen de dominación legal, el «superior» mismo está sujeto a la ley, y puede minar las creencias que sostienen el orden legal si se aprovecha de la sumisión formal que le es debida para extender su dominación ilimitadamente. Bajo la dominación tradicional, el *señor* puede minar la fe en la tradición consagrada si usa de sus arbitrarios poderes de mando para encaramarse personalmente por encima de la tradición que se los confiere. A su vez, el caudillo carismático pierde su autoridad legítima cuando no se prueba como tal a los ojos de sus discípulos.<sup>24</sup>

22 Weber tenía especial interés en estas derivaciones desde el punto de vista de la «racionalización», pero un énfasis excesivo sobre el particular da la impresión falsa de que aventuró una teoría unilateral del cambio social. Aunque procuró evitar esta impresión, declarando que examinaba los otros sistemas en la medida en que se desviaban del tipo ideal de la dominación legal, esta advertencia se pierde en la profusión de sus pormenores. Quiero, pues, destacar por mi parte la mutabilidad de cada sistema de dominación, convencido de responder exactamente a la intención de Weber. Cf. también el capítulo x, D, inmediato.

23 «En medida considerable, un “estado” moderno existe como un complejo de interacciones específicas entre los hombres. Es así porque hay personas específicas que actúan en la creencia de que dicho estado existe o debería existir de tal suerte.» Tales creencias son, por lo demás, las razones sociológicas que dan validez al orden legal. Ver *WuG*, vol. 1, pág. 7, y *Theory*, pág. 102. He modificado la traducción para destacar más claramente el punto. Ver también *WuG*, vol. 1, pág. 13.

24 Cf. Winckelmann, *Legitimität und Legalität*, págs. 39-43. Weber no trató este aspecto de la autoridad como tema aislado, sino solo en el contexto del análisis que dedicó a cada tipo de dominación. Ello empero, desde que cada uno de estos tipos depende de ciertas creencias, cada uno también puede cambiar de carácter cuando, a pesar de mantenerse la forma de dominación, ha desaparecido la creencia en su validez. Así un orden legal puede caer en un absolutismo burocrático; un gobierno patrimonial puede transformarse en sultanismo; un equilibrio feudal entre el rey y los

Según Weber, cada relación histórica entre gobernantes y gobernados contiene elementos heterogéneos que pueden analizarse aplicando el criterio de sus tres «tipos puros». El predominio de uno u otro de los antedichos elementos, en la organización del gobierno y en las creencias concernientes a legitimidad, se relaciona con ciertas configuraciones históricas más o menos persistentes. Pero es el caso que los gobernantes sienten a cada momento la tentación de transgredir las limitaciones intrínsecas de su poder, y ocurre de tal suerte que, bajo cualquier régimen de dominación, los hombres tienden constantemente a cambiar el sistema, en tanto persiguen sus intereses materiales y espirituales.

estados puede llevar a una desintegración del reino o de los estados, etc. En cada uno de estos casos el sistema pierde su carácter por violar permanentemente la limitación que se funda en la reciprocidad de expectativas entre gobernantes y gobernados.

## 10. Liderazgo y dominación carismáticos<sup>1</sup>

Será más fácil comprender el análisis que hace Weber de la dominación carismática si se distingue la dominación que resulta del liderazgo carismático de la dominación resultante de la autoridad carismática, aunque tal distingo no está indicado explícitamente en su obra.<sup>2</sup>

El empleó siempre la palabra «carisma» en el sentido de una «cualidad extraordinaria» que, poseída por ciertas personas u objetos, les confería, en opinión de la gente, un poder mágico excepcional.<sup>3</sup> En su análisis de la dominación designó con este nombre uno de los tres tipos principales. La persona dotada de «carisma» genuino ejerce una dominación que difiere de la dominación legal y de la tradicional por el carácter extraordinario que tiene en ella el poder de mando. La distinción así establecida, entre un tipo extraordinario y otros tipos cotidianos de dominación, es tan fundamental como la distinción entre la *constelación de intereses* y el *orden de autoridad*; se aclaran, pues, las intenciones de Weber, si se piensa en el liderazgo carismático como un nivel aparte de análisis. De tal modo, obtenemos una división tripartita del fenómeno del poder: 1) el poder que se basa en

1 Expongo los tres tipos de dominación invirtiendo el orden en que Weber los presenta, aunque él atribuya cierta importancia al hecho de analizar en primer término la dominación legal, para señalar después el contraste con las otras formas. El propósito se pierde en su propio análisis y la presente reestructuración de sus materiales lo hace superfluo. Salvo indicación precisa de lo contrario, la exposición de este capítulo se basa en *WuG*, vol. II, caps. 9-10, cuyos títulos son, respectivamente, «Carisma» y «Transformación del Carisma». Ver *Essays*, págs. 245-52, donde hay una traducción inglesa del primero.

2 La distinción entre liderazgo y autoridad ha sido destacada por Robert Bierstedt: «Un líder solo puede reclamar, una autoridad puede exigir... El liderazgo depende de las cualidades del conductor en la situación en que conduce. En el caso de la autoridad, la relación deja de ser personal y, si esa autoridad se reconoce como legítima, el subordinado debe obedecer la orden, aunque no conozca a la persona que la emite. En una relación de liderazgo, la persona es esencial; en una relación de autoridad, la persona es meramente un símbolo». Ver «The Problem of Authority», en la compilación de Morroe Berger, Theodore Abel y Charles Page, *Freedom and Control in Modern Society* (Nueva York, D. Van Nostrand Inc., 1954, págs. 71-72). Debo a Bierstedt esta distinción, que está implícita en el análisis de Weber, aunque no se desprende claramente de su terminología.

3 Cf. la definición de «carisma» previamente citada en la pág. 97, nota 15.

constelaciones de interés, como ocurre en el mercado y en los grupos estamentales; 2) el poder que se basa en la autoridad establecida, como es el caso en la dominación legal, tradicional o carismática; 3) el poder que se funda en el liderazgo (esto es, en las cualidades extraordinarias de una persona y en la identificación con ella de quienes la siguen).

### A. Liderazgo carismático

*Aspectos de su legitimidad y organización.* Weber veía la dominación legal y la tradicional como estructuras *permanentes* que proveen a las necesidades diarias de la comunidad. Tales estructuras no están bien adaptadas para la satisfacción de necesidades que excedan los límites de lo ordinario. De ahí que, en tiempos de crisis, el jefe «natural» no sea el funcionario, ni el señor, cuya autoridad se funda en la santidad de la tradición, sino el hombre a quien se atribuyen dotes extraordinarias de cuerpo y alma. Las dificultades que hacen a los hombres acudir a tales jefes, y a los jefes acudir a tal llamado, pueden ser de muy diversa índole. Los líderes pueden ser profetas y héroes, magos y demagogos, médicos y charlatanes, cabecillas de revoltosos, directores de orquesta o jefes de bandoleros; si dominan en virtud de su carisma personal, su relación con los secuaces pertenece a un mismo tipo desde el punto de vista sociológico. Según Weber, la posibilidad misma de la sociología, como la de cualquier ciencia social, depende de nuestra capacidad de usar conceptos específicamente definidos con este sentido de neutralidad respecto de los valores, sin que ello suponga menosprecio de los mismos. Un jefe de bandoleros seguirá siendo un delincuente, y el líder de un movimiento religioso —un Francisco de Asís, por ejemplo— será de cualquier modo un santo. Weber, sin embargo, ubicaba las cuestiones del bien y del mal en otro plano que las cuestiones de hecho; y el hecho es que ha habido hombres muy buenos y también hombres muy malos que han dominado a los demás mediante dotes extraordinarias de espíritu y de cuerpo. Por suerte o por desgracia, hay una especial demanda de liderazgo carismático en tiempos de dificultades, demanda que ocasionalmente reaparece también en los sistemas permanentes de dominación.

Sea como fuere, el liderazgo carismático se da más frecuentemente en los trances de emergencia, y por lo tanto se asocia con una conmoción colectiva, que expresa la reacción de las masas populares a alguna experiencia extraordinaria, y las mueve a entregarse a un conductor heroico. De ahí que este liderazgo solo se acerque a su «tipo puro» en el momento en que se origina, a diferencia de las otras dos estructuras más durables. El caudillo

carismático siempre es un reformador extremo que desecha la práctica establecida para ir «a la raíz del asunto». Domina a los hombres en virtud de cualidades inaccesibles para los otros, e incompatibles con las reglas de pensamiento y de acción que gobiernan la vida cotidiana. La gente se entrega a él arrebatada por la fe en las manifestaciones de su autenticidad. Se aparta de las reglas establecidas y se somete al orden sin precedentes que proclama el líder. De tal modo se efectúa una revolución «intima» de la experiencia, en contraste con la revolución «externa» que se opera, por ejemplo, cuando la gente se adapta a un cambio fundamental de las normas legales, sin internalizar simultáneamente las ideas que lo respaldan. En su «forma pura» el liderazgo carismático comporta, de parte de los adeptos, un grado de compromiso que no tiene igual en los otros tipos de dominación.

Este liderazgo se parece a la dominación tradicional, por el carácter personal que ambos suponen en el gobierno y que los distingue de un orden legal. Pero la diferencia entre carisma y tradición es más importante que la similitud. El jefe patriarcal posee una autoridad que emana de la santidad inviolable de la tradición, representada en su persona; el caudillo carismático domina a la gente porque a través de su persona se manifiesta una misión que muy a menudo trastorna el orden establecido. El gobierno tradicional es característicamente estable, por pasajero que sea individualmente el poder de los jefes patriarcales. El liderazgo carismático, por el contrario, es producto de entusiasmo y de crisis. El contraste entre su carácter de emergencia y el sentido de rutina diaria que es propio de la dominación tradicional y de la legal tiene ramificaciones que afectan el problema de la sucesión. El liderazgo carismático es una respuesta puramente personal a una crisis de experiencia humana. Los sucesores del líder carismático enfrentan, pues, el problema de mantener cierto carisma personal cuando, pasada la crisis y desaparecido el líder, las sollicitaciones del diario vivir vuelven a primer plano. La dominación legal y la tradicional deben confrontar, a su vez, la dificultad contraria: están adaptadas a las exigencias de cada día y preparadas para la crisis de la sucesión, pero el liderazgo, en estas condiciones de rutina, excede sus posibilidades. Al hablar de liderazgo más bien que de autoridad carismática, me atengo al énfasis con que el mismo Weber señaló las diferencias principales entre el carisma y los tipos de dominación más durables.

El líder carismático es un hombre que reclama obediencia invocando la misión que se siente llamado a cumplir. Sus títulos son válidos si aquellos a quienes pretende guiar reconocen su misión; permanece siendo su jefe mientras puede probarla y probarse a sí mismo ante ellos. En este caso, legitimidad no tiene nada que ver con elección. El líder es llamado por un poder su-

perior, y no puede rehusarse; quienes lo siguen están atados por un deber de obediencia al líder que posee calificación carismática. Esta relación entre gobernante y gobernados es típicamente inestable, porque el líder puede perder su carisma: puede sentir que su Dios lo ha abandonado, o que su poder ha escapado de él. En tal coyuntura su misión puede tocar a su fin y sus adeptos volverle la espalda. Porque el caudillo carismático debe su autoridad pura y exclusivamente a la demostración de su poder y a la fe que den sus discípulos a ese poder, como quiera le conciban.

Aunque excepcional e inestable por definición, el liderazgo carismático tiene una estructura económica. Hay, sin duda, líderes carismáticos que rechazan todas las posesiones y todo ingreso regular; pero el criterio decisivo consiste en descargarse de cualquier preocupación relativa a las fuentes regulares de ingreso, no en renunciar a los bienes del mundo como tales. Los que ambicionan adquirir posesiones, las obtienen; si su misión es pacífica, en forma de donativos, subsidios o tributos; de lo contrario, en forma de botín de guerra o de saqueo. El rechazo de una actividad económica sistemática suele emparentarse con el repudio de las ataduras mundanas en general. El líder y sus discípulos no tienen una ocupación regular y rehúyen las obligaciones familiares de cada día. Valgan como ejemplo las reglas de las órdenes religiosas. Los estatutos de los jesuitas prohíben que los miembros de la orden acepten cargos eclesiásticos, así como posesiones materiales; San Francisco vedaba también la posesión de estos bienes a los hermanos de su congregación. El celibato obligatorio para el clero católico romano y el celibato efectivo de numerosos profetas carismáticos tiene una significación muy semejante. No cabe ruptura más radical con el mundo de los afanes comunes que esta renuncia a la vida familiar, tal como se expresa en la admonición de Jesús. «Si alguien acude a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y esposa, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su vida, no puede ser mi discípulo».<sup>4</sup>

El rechazo de todas las actividades diarias puede dar origen, no obstante, a un tipo definido de organización, peculiarmente adaptado a la misión del líder carismático. Esta organización se compone de discípulos elegidos por sus méritos singulares, para constituir una aristocracia carismática dentro del grupo mayor de prosélitos. Los discípulos que la integran están unidos por la fidelidad común al jefe carismático y a su misión. Su sostén material y su posición social no dependen de beneficios, salarios u otras formas de retribución, ni de títulos o categorías jerárquicas. Viven en una comunidad en la cual participan del uso de los bienes donados al líder o conquistados por este, que los distribuye sin tener que rendir cuentas. Como miembros de esa comunidad,

<sup>4</sup> Lucas, 14-26.

pueden comer junto con el líder; pueden esperar que se les provea de ropa y se les ofrezcan regalos; pueden compartir la estimación social, política o religiosa que se dispense al líder mismo. Esta comunidad autoritaria surge de la vocación carismática, que se opone a toda actividad económica regular y a todos los lazos de familia y constituye así una de las principales fuentes de comunismo. Su fuerza puede fundarse ya en el peligro común que amenaza el campamento militar, ya en el amor, que acerca los unos a los otros, a los discípulos ajenos al mundo. Según esto, Weber habló de un comunismo de rapiña, propio del campamento militar, y de un comunismo de amor, característico del claustro.<sup>5</sup> En todo caso el poder de atracción se debilita y la organización de los discípulos o de los camaradas de armas no tarda en desintegrarse, apenas reciben autorización para formar familia o entrar en empresas económicas, es decir, apenas se expone el carisma a los apremios del vivir cotidiano.

*Los apremios de la vida diaria y el problema de la sucesión.* El liderazgo carismático crea problemas genéricos que conducen, una y otra vez, a una «transformación del carisma»; conviene recordar no obstante que el carisma genuino suele reaparecer combinado con los otros tipos de dominación. Como configuración histórica, el liderazgo carismático prevaleció donde quiera obtuvo primacía la creencia en la magia. A juicio de Weber, el caudillo tribal de los tiempos primitivos combinaba ya todas las funciones de este liderazgo: era cabeza patriarcal de familia y de clan; jefe en las expediciones de caza y de guerra; mago principal, promotor de lluvias y curandero mayor; y era sobre todo juez. La evolución presenta frecuentemente tres fases: a) las funciones del liderazgo llegan a dividirse entre diferentes individuos; b) el poder de estos se reduce y decae, a la espera de emergencias que realcen el prestigio del líder individual y la importancia de su magia a los ojos del pueblo; c) toda regularización de una función de liderazgo tiende a favorecer la permanencia institucional, con desmedro consiguiente del carisma. El último punto se refiere a la aludida «transformación», que se produce por razones variables. Circunstancias exteriores, como una sucesión continuada de emergencias bélicas, pueden requerir la formación de un ejército estable y el reinado permanente del caudillo guerrero. O bien los esfuerzos por propiciar a los dioses pueden ir fomentando el desenvolvimiento de un culto regular que transforme a los profetas y hechiceros carismáticos en miembros de un sacerdocio establecido, o los sustituya por estos.

Los cambios de esta clase indican que la relación entre un líder

<sup>5</sup> Elaboró el análisis de esta última forma de comunismo al referirse al papel histórico de las organizaciones monásticas, pero el tema pertenece a la exposición del «carisma institucional» que desarrolla la sección inmediata de este capítulo.



carismático, sus discípulos y todo el pueblo está perdiendo el «carácter de emergencia» que le es propio, para cobrar el de una institución permanente.

La transformación responde también a un motivo muy general, derivado de la índole misma del liderazgo carismático. *Carisma* significa poder mágico asociado como atributo estrictamente exclusivo, y por ende transitorio, a una persona. En tanto que los discípulos del líder y su pueblo creen en la legitimidad de ese poder,<sup>6</sup> desean verlo preservado, para su propio bien y el de sus descendientes. Este interés en el «beneficio y la utilidad de la vida», según la expresión de Bacon, representa para Weber el atolladero inevitable del liderazgo carismático. En este punto, los adictos y prosélitos que seguían al líder se convierten en sus compañeros privilegiados; poco después se convertirán en feudatarios, sacerdotes, funcionarios públicos, dignatarios, ministros, agentes de prensa y otros aprovechados personajes, deseosos de vivir a la sombra del movimiento o la institución de inspiración carismática. Los hombres del pueblo a su vez se transforman en «súbditos», que pagan impuestos y contribuciones, sea como miembros de una iglesia o de un partido, como reclutas de tropas disciplinadas en las que prestan servicio obligatorio, o como ciudadanos respetuosos de la ley. El mensaje carismático se vuelve, en proporciones diversas, dogma, teoría, reglamento o contenido de una tradición oral o escrita. La relación entre el líder y su séquito —o bien entre los sucesores de esa relación—, no pudiendo asentarse ya sobre la perdida creencia en un poder o una misión extraordinarios, busca fundamento en la creencia en una autoridad santificada por la tradición.

En el proceso se manifiesta una afinidad peculiar entre la tradición y el carisma, que en su forma pura parecía sin embargo absolutamente incompatible con ella, dadas sus proyecciones revolucionarias. Ambos tipos de dominación dependen, en efecto, de la creencia en personas concretas, cuya autoridad se tiene por sagrada, y a la cual adeptos y súbditos se sienten atados por la veneración y el deber. A medida que la tradición gana terreno, la apelación al carisma deja de utilizarse para hacer frente a la rutina cotidiana con su poder y su mensaje extraordinarios, para aplicarse más bien a legitimar derechos adquiridos en la posesión de la riqueza o la posición social.

Estas transformaciones del liderazgo carismático en dominación tradicional ocurren con extrema frecuencia cuando hay que resolver *el problema de la sucesión*. En sentido estricto, se trata

<sup>6</sup> Weber no atiende a la posibilidad contraria: que los discípulos y la comunidad *no deseen* preservar el carisma del líder, y de hecho lo repudien como a un «falso profeta». Según su criterio, esta eventualidad demostraría que ha perdido el carisma; el pueblo lo repudia porque no ha logrado «corroborarse», o ha probado ser «falso».

de un problema insoluble, porque el carisma es un don inimitable que algún poder superior dispensa, según se cree, a una persona. En consecuencia, no se puede elegir un sucesor. Los secuaces del líder se abstienen, pues, de hacerlo, y permanecen a la expectativa, con la esperanza de que aparezca otro que manifiesta la misma calificación carismática, si bien podría suceder que se rechazase esta nueva encarnación del carisma atendiendo a consideraciones de orden dogmático, como sucedió en el caso de Cristo y en la concepción originaria del Buda. De cualquier modo, la esperanza pasiva en una nueva epifanía difícilmente satisface el interés en mantener la continuidad del poder carismático para beneficio de todos a largo plazo. De ahí que se hayan desarrollado métodos para encontrar sucesores que aseguren esos beneficios a la comunidad. Weber distinguió tres:

1. Se designa un nuevo líder carismático de acuerdo con ciertas señales, que se consideran infalibles como prueba de que el elegido posee las condiciones carismáticas requeridas. (Es la manera como se elige al Dalai Lama.)
2. El líder carismático originario designa a su propio sucesor o representante; a esta designación responden los adictos, testimoniando su reconocimiento mediante aclamación. (Así designaban los magistrados romanos a quienes debían sucederles en el mando, y el ejército reunido respondía por aclamación.) Ahora bien, si el líder no designa sucesor, y si no hay señales externas cuya autenticidad merezca confianza, aun queda otra solución.
3. Se postula que los discípulos y partidarios del líder carismático están en mejores condiciones que nadie para designar a un sucesor calificado. También en este caso se requirió originariamente el reconocimiento por aclamación, destinado a mantener la creencia del pueblo en el carisma del sucesor. Este tercer método no constituye una «elección» en el sentido actual, aunque el reconocimiento del gobernante por los gobernados sugiera cierta similitud. Aquí, el candidato se presenta con el carisma personal del mando certificado por el consenso de quienes lo proponen; se considera que tiene legítimo derecho a la designación y aclamación como sucesor, y que la masa de los gobernados tiene el deber de «elegirlo». Se piensa que «un solo hombre merece a justo título la sucesión carismática; y que todos los que se niegan a reconocerlo y proclamarlo cometen una profanación contra el orden mágico.»<sup>7</sup>

Por supuesto que los tres métodos se desvían del liderazgo carismático en cuanto este entraña una misión exclusivamente personal. Seleccionar un sucesor con arreglo a indicios y criterios es objetivar lo que fue personal en su origen. Cuando el líder en persona designa sucesor se constituye en fuente de autoridad

<sup>7</sup> *Theory*, págs. 364-66, y *WuG*, vol. II, págs. 763-65.

legítima, carácter que incumbe al «poder superior» del que procedía la legitimidad de su propia misión. Si los discípulos hacen la designación, aun alteran más el significado del carisma. A pesar de todo, los tres métodos conservan el único elemento que distingue el liderazgo carismático de todos los otros tipos de dominación: el ejercicio de la autoridad está ligado esencialmente a una persona concreta y a las cualidades que la singularizan.

Esta relación entre gobernantes y gobernados también aparece entremezclada con todos los otros tipos de dominación. Weber hizo observar reiteradamente la importancia del carisma en la vida económica. La explotación colonial, las especulaciones financieras temerarias, la financiación privada de aventuras militares y el tráfico de esclavos o la piratería son otras tantas formas de un «capitalismo de rapiña» en el que las sumas en juego son enormes, y el éxito depende a menudo del magnetismo individual. Todas estas actividades económicas se desenvuelven a una distancia cósmica del mundo en que opera, administrada con prudencia y con método, una sociedad anónima en gran escala; el éxito depende aquí de la competencia profesional y de la regularidad cotidiana en la gestión de la empresa: no hay lugar, pues, para la genialidad individual del personaje imprescindible, ni para el albur y las peripecias de transacciones audaces. Ciertas formas de liderazgo carismático se introducen en el régimen patrimonial y en el feudal, donde la autoridad está en manos de un rey o de un señor a quien los súbditos deben acatamiento por lealtad personal y por respeto a la tradición. Si el ascendiente que en tales condiciones ejerce un caudillo guerrero sobre sus hombres nace solo de ese respeto a la tradición, o si además hay que atribuirlo a su peculiar influjo carismático, no es cosa que salte a la vista ni que pueda asegurarse antes de haber analizado el «espíritu» de la relación.

Weber destacó especialmente el papel del liderazgo carismático en el gobierno representativo. La elección de sucesor, articulada en dos etapas —la designación, por cuenta de los secuaces más poderosos, y la confirmación, mediante la aclamación del pueblo—, había sido el germen del sistema representativo en la Europa occidental. En cuanto las comunidades adoptan la práctica de elegir un jefe, en vez de seguir libradas al liderazgo carismático en su sentido primitivo, esa elección empieza a ligarse a ciertas normas de procedimiento, legitimadas por una tradición social o por principios legales. Históricamente, estas reglas han sido de dos tipos. Desde que vasallos poderosos, funcionarios de la corte o clérigos adquirieron —por cuenta propia o concesión ajena— el derecho a la designación previa del sucesor, la elección se fue convirtiendo gradualmente en un privilegio oligárquico, al par que pasaba a segundo plano la práctica de obtener su confirmación mediante aclamación popular. Estos privilegios oligárqui-

cos arraigaron en la iglesia católica, en el Sacro Imperio Romano-Germánico y en un gran número de ciudades, donde las familias dirigentes elegían a los funcionarios principales mediante opción colectiva (co-optación), procedimiento con el que reducían el status de los potentados superiores y locales al de *primus inter pares* (primero entre iguales), y con el que excluían toda participación de la comunidad. El otro tipo de elección fue una elaboración gradual y lenta del principio que exigía, para sancionar la designación del jefe supremo, la aclamación pública. La evolución que este principio ha seguido frecuentemente parte de la aclamación de un líder carismático y culmina con la elección del nuevo gobernante por la comunidad de los gobernados. Sin embargo un gobierno cabalmente representativo, en la plenitud de su desarrollo, solo ha surgido, y por cierto muy paulatinamente, en la civilización occidental.<sup>8</sup>

He expuesto hasta aquí el liderazgo carismático, primero describiéndolo como un tipo puro o ideal, en contraste con las estructuras institucionales permanentes; mostrando después su transformación y explicando los motivos que la determinan; por último, rastreando las formas en que reaparece, como elemento incorporado a las estructuras institucionales permanentes. En todas esas instancias, el ejercicio del poder estaba íntimamente ligado a una persona concreta y a sus cualidades propias. Sin embargo, en la historia, el carisma ha existido también como una cualidad «despersonalizada»; en seguida vamos a ver cómo expone Weber este aspecto del problema.

## B. El carisma familiar y el institucional como aspectos de la dominación fundada en autoridad<sup>9</sup>

La dominación fundada solo en el liderazgo carismático es sumamente inestable, porque el deseo de conservar el carisma originario no puede «satisfacerse» sino mediante su transformación. Con todo, este deseo amorfo de la comunidad carismáticamente dirigida es solo uno de los motivos que explican la transformación, y no el más importante. Weber atribuye una importancia mucho mayor a los intereses de discípulos y secuaces, que quieren apro-

8 Véase en el capítulo XIII, C, un examen más completo del liderazgo carismático dentro de un sistema de dominación legal.

9 El carisma en sentido impersonal puede combinarse con la «dominación fundada en autoridad», en su forma tradicional o legal; o bien con la «dominación fundada en una constelación de interés». En este apartado examino cómo define Weber el carisma familiar e institucional, y cómo aplica estos conceptos a su análisis de la iglesia y del estado. Los últimos materiales se han extraído de *WuG*, vol. II, cap. XI, titulado «Estado y Hierocracia», del que no hay traducción inglesa.

piarse los poderes de control del líder, fijar las normas para la sucesión y el reclutamiento, y monopolizar las oportunidades económicas que la influencia del jefe puso a su alcance.<sup>10</sup> La persecución de tales intereses está en riesgo mientras el carisma se liga a una persona concreta, esto es, mientras resulta incompatible con cualquier tipo de regulación. Se facilita, en cambio, cuando se transforma la idea de carisma y este llega a concebirse como una cualidad «despersonalizada». Así entendido, el carisma puede transmitirse a los miembros de una familia, o hacerse atributo de un cargo o una institución, cualesquiera fueren las personas comprometidas. Weber considera justificado hablar de carisma en este sentido impersonal siempre que

...se conserven las características de una cualidad extraordinaria, que no está al alcance de cualquiera, y que en principio tiene preeminencia sobre las dotes propias de las personas sometidas al gobierno carismático. Debido precisamente a ello, y por su exclusiva virtud [los poderes extraordinarios atribuidos a ciertas familias o instituciones], los miembros de tales familias o los titulares de tales cargos ejercen la función social de la dominación carismática.<sup>11</sup>

### *El carisma impersonal y sus implicaciones*

Se atribuyó un carisma impersonal a ciertas familias en la creencia de que esta cualidad extraordinaria se había transmitido mediante los vínculos de la sangre. La comunidad doméstica de un grupo consanguíneo se consideraba, así, inmortal y mágicamente bendita, desde tiempos inmemoriales. Debido a esta mágica bendición, la «casa» pasaba por poseer cualidades inaccesibles, que la elevaban por encima de las otras, y solo se creía dotados de carisma a quienes habían nacido en su comunidad. En este sentido, se habla de una casa principesca o de una dinastía real firriéndose a una sucesión de monarcas de la misma estirpe o linaje. Esta idea se aplica también a una aristocracia que procede históricamente de los discípulos de un líder carismático, o del séquito de una casa real.

En cuanto principio de dominación, el carisma familiar presenta

<sup>10</sup> Cf. *Theory*, págs. 367-73.

<sup>11</sup> *WuG*, vol. II, págs. 771-72. Ver asimismo *Religion of India*, págs. 49-50. La última oración traduce el espíritu, más que la letra, del texto de Weber. Carisma «despersonalizado» o «impersonal» es la versión que propongo para *Versachlichung des Charisma*. La despersonalización es requisito previo de la «rutinización» o *Veralltäglichung*. Esta diferenciación entre carisma «personal» y «despersonalizado» corresponde, en cierta medida, a la distinción que establece Weber entre «constelación de intereses» y «órdenes de autoridad».

problemas genéricos propios, especialmente en lo que atañe a la sucesión. La creencia en el carisma de una familia no hace inequívoca la elección de sucesor. Antes bien, puede conducir a desenfundadas intrigas palaciegas y a revueltas populares, particularmente donde se practica la poligamia, y la lucha de las esposas por el futuro de sus hijos se añade al interés del monarca en la eliminación de candidatos rivales. En tales casos no hay más salida que dividir el reino, como cualquier otra propiedad, entre los descendientes, o bien elegir entre ellos un sucesor de acuerdo con algún procedimiento regular, como el combate entre los hijos, los oráculos sacerdotales o la aclamación pública. Todos estos métodos adolecen de incertidumbre y el poder real solo ha logrado afianzarse allí donde prevalecieron conjuntamente los principios de la monogamia y la primogenitura (derecho de mayorazgo), aunque en tales circunstancias también queda comprometida la sucesión, cuando se extingue una dinastía —como ocurrió con la de los reyes carolingios— o cuando el sucesor legítimamente elegido demuestra ser demasiado inepto para reinar. Sea como fuere, todo el significado del carisma se altera en el proceso. Deja de ser virtud que autentifica y ennoblece a una persona, mediante sus propios actos, para convertirse en atributo de sus antepasados, cuyos hechos confieren carácter legítimo a la autoridad y a los privilegios de los descendientes. Así el patriciado romano hubo de constituirse con los descendientes de quienes habían desempeñado en la antigüedad las magistraturas que se consideraban ennoblecedoras, y sus miembros procuraron ejercer el monopolio de los cargos públicos como privilegio del grupo. En Estados Unidos se dio el caso inverso: la tradición puritana exaltó el carisma del *self-made man* y tuvo en poco al «heredero». Sin embargo Weber, ateniéndose a sus observaciones anteriores a la Primera Guerra Mundial, dedujo que esta valoración iba invirtiéndose gradualmente, de modo que el hecho de descender de los primeros fundadores o de pertenecer a las antiguas familias acaudaladas empezaba a merecer en Norteamérica un nivel superior al del éxito individual y las «nuevas» fortunas. Las tentativas de incrementar prestigio creando un monopolio del privilegio a favor de unos pocos escogidos son similares a las pruebas de alcurnia y al repudio de los nuevos ricos por su presunta inferioridad social. Se explota así el carisma familiar para el monopolio, no ya solamente de las oportunidades sociales, sino además de las políticas y económicas.

La «despersonalización» del carisma puede efectuarse también por medio de la institucionalización. Entonces no se le considera transmitido por los vínculos de la sangre, sino por medio de una ceremonia mágica. El concepto católico de la «sucesión apostólica» es un ejemplo: el sacerdote adquiere una calificación carismática indeleble a través de la ceremonia en que el obispo lo

consagra. Mediante este acto simbólico se transmite el carisma al nuevo sacerdote, no como persona, sino como nuevo titular de un cargo consagrado. La institucionalización constituye, necesariamente, un proceso gradual. La posición de suprema eminencia asignada al pontífice de Roma partió de la convicción de que Dios no podía permitir que la iglesia de la capital del mundo cometiese ningún error. De ahí surgió la autoridad que hubo de investir la iglesia de Roma, pese a la superioridad intelectual del Oriente Helenístico, cuna de casi todos los grandes padres. La concepción de Roma como cabeza de doctrina, con jurisdicción universal sobre todas las iglesias locales, es ulterior, y la burocratización completa de la iglesia, un fenómeno moderno. Pero desde el principio correspondió a la iglesia como institución, y no a la persona del obispo, el carácter de portadora del carisma.

Aunque la idea de carisma institucional no se circunscribe al ámbito eclesiástico, la teoría católica representa el más acabado deslinde entre el carisma que es inherente al cargo y el merecimiento fortuito de su titular. El sacerdote adquiere calificación carismática como funcionario de la jerarquía en virtud de un acto mágico. Hubo que recurrir a esta despersonalización del carisma para poder injertar la organización de la iglesia en un mundo en el que prevalecía la creencia en la magia. Había que sustraer a la iglesia, en cuanto institución, de todas las contingencias propias de lo personal; para ello era imperioso que la calificación carismática del clero se mantuviera por encima de cualquier objeción, por depravado que pudiera ser individualmente el sacerdote.

De tal modo, el carisma pierde el sentido de un don personal extraordinario, susceptible de ser puesto a prueba y confirmado, y se convierte en una aptitud impersonal, que en principio puede enseñarse y aprenderse. Esto surge, por lo demás, como fruto de una larga evolución, ya que originariamente las aptitudes heroicas y mágicas se consideraban ingénitas, y la educación carismática se reducía a la selección y el adiestramiento conveniente de los calificados. Se aislaba de su medio natural a los niños en quienes se creía advertir tales dotes, a fin de perfeccionarlos y experimentarlos mediante prácticas ascéticas, hasta que se les admitía, mediante una recepción gradual y ceremoniosa, en el círculo de los portadores confirmados de carisma. El proceso tendía a realzar virtudes que de antemano se atribuían al pupilo, no a inculcarle determinadas destrezas, y aún subsisten importantes elementos de esta educación carismática, sobre todo en la formación de militares y sacerdotes. Sin embargo, con la burocratización creciente de la iglesia y del ejército ha ido acentuándose el interés por el conocimiento especializado y se ha visto simultáneamente la necesidad de impartirlo, supuesto que nadie nace con él.<sup>12</sup>

12 En las págs. 142-45 se hallará un examen de la educación carismática con-

Weber señaló varios contrastes entre el carisma familiar y el institucional. El carisma familiar depende de los vínculos de parentesco; el institucional, de una ruptura de estos vínculos. En el primero, el individuo se califica para el ejercicio de la autoridad por razones de sangre; en el segundo, por medio de la educación y la investidura. Para una familia dirigente el gran problema de la continuidad radica en la sucesión; la calificación personal del gobernante resulta relativamente secundaria. Para una institución rectora el proceso se invierte: el gran problema de la continuidad radica en la calificación personal de sus funcionarios, y el problema de la sucesión pierde relativamente importancia. Esto se relaciona con el hecho de que el carisma familiar se refiere primordialmente a la identidad de los gobernantes y de sus descendientes, y poco o nada le incumbe el funcionamiento de una organización; en cambio el carisma institucional se refiere primordialmente a la organización, y apenas depende de la identidad personal del gobernante. El deterioro típico que amenaza al carisma familiar es el desvío del privilegio aristocrático hacia la frívola ostentación social y hacia el monopolio de ventajas desproporcionadas con la actuación efectiva. El peligro de deterioro que corre el carisma institucional consiste, a su vez, en la tendencia de los funcionarios, y de su educación, hacia un profesionalismo exagerado, que va en desmedro de la inspiración personal o de una racionalidad sustantiva. Estas inferencias de los conceptos de Weber sugieren que cada tipo de «carisma impersonal» posee lo que le falta al otro, cualidad complementaria en la que acaso pueda verse una de las razones por las cuales, históricamente, ninguna de las dos estructuras de autoridad alcanzó absoluta primacía, por lo menos a largo plazo. Donde quiera que encarnaron ambos principios, el uno en la monarquía (carisma familiar) y el otro en la iglesia (carisma institucional), como sucedió en Europa occidental, casi siempre se llegó a alguna componenda entre sus pretensiones respectivas, más o menos antagónicas.<sup>13</sup> El análisis

trapuesta a la educación especializada, dentro del contexto de la cultura china.

13 La Monarquía y la iglesia no son las únicas encarnaciones del carisma familiar e institucional. El carisma familiar está presente de algún modo en toda aristocracia, y alcanza su más amplio desarrollo en el sistema de castas de la India. Por otra parte, el carisma institucional está presente, en cierta medida, en todo gobierno. La creencia en la santidad de la tradición, o en la del orden legal, suele tener alguna afinidad con los conceptos religiosos, y no la pierde sino en condiciones muy especiales. Weber señaló a este respecto que la tradición alemana tiende a rodear todos los cargos públicos con una aureola peculiar, debido en parte a la certeza, vastamente difundida, de que la autoridad del gobierno ha sido dispuesta por Dios, y por consiguiente cada hombre tiene el deber de aceptar su puesto en el orden establecido. El luteranismo contribuyó a afianzar esta convicción en Alemania; en cambio, en los países que sufrieron la influencia puritana ha prevalecido la tendencia a considerar que los negocios públicos no difieren



de estas componendas ilustra el uso que Weber hacía de sus conceptos, y que conviene aclarar con una oportuna recapitulación. Se recordará que, según la había definido, la dominación carismática es la relación que existe entre un líder y sus secuaces, y se caracteriza por la creencia en los poderes extraordinarios del líder y por una estructura organizacional floja. En el deseo de conservar los beneficios del carisma, los discípulos introducen en este una «despersonalización» gradual. De ello resulta que el carisma empiece a verse ya como atributo de la sangre —y, por ende, hereditario—, ya como atributo de una institución, transmisible en tal carácter por educación, consagración o nombramiento. Como el carisma familiar gravita en la sucesión de los gobernantes, pero no se adscribe a una organización administrativa determinada, Weber no lo estudia aisladamente, sino que lo incluye en los sistemas de dominación legal o tradicional.<sup>14</sup> En cambio el carisma institucional representa un poderoso y durable sistema de dominación, en todos los casos en que el gobierno sacerdotal se ha desarrollado hasta organizar una iglesia. Los poderes extraordinarios que el consenso general atribuye a esta institución le han permitido actuar permanentemente como una garantía que asegura el ejercicio de la autoridad secular, pero también como un freno que la modera. Vamos a seguir el análisis de Weber, primero en lo concerniente a la organización de la iglesia y luego

en modo alguno de cualquier otro negocio. Para los puritanos, el monarca y sus funcionarios son pecadores, como el resto de la humanidad, y no valen más que cualquiera. Por inescrutable voluntad divina se les ha concedido el poder de ejecutar las leyes; pero si es posible expulsar de la iglesia a un pecador notoriamente condenado, no ocurre lo mismo en el gobierno. Se acepta el poder de los monarcas y altos funcionarios mientras no hacen nada por violar la conciencia ni el honor de Dios; cualquier cambio de personal equivaldría a sustituir estos pecadores por otros, igualmente insensatos. Por esta vía se llega a la conclusión de que monarcas y funcionarios son meros engranajes de un gobierno que cumple ciertos fines útiles, y nada más; los titulares de los cargos públicos no tienen carisma alguno, puesto que ni la institución misma del gobierno lo tiene. El puritanismo negaba explícitamente que la función pública mereciera respeto, porque se oponía enérgicamente a toda «idolización» de los asuntos mundanos. Por lo demás esta oposición al carisma institucional del gobierno estaba ligada a ideas y condiciones históricas muy específicas: el principio calvinista que erige a Cristo en único jefe de la iglesia; el principio de la iglesia del creyente, en cuya virtud ninguna autoridad debe interponerse entre el hombre y Dios; manifestaciones ascéticas, como la negativa de los cuáqueros a arrodillarse o inclinarse ante la autoridad secular, porque solo a Dios ha de rendirse veneración. Tales tradiciones se reflejan todavía en la relativa inmunidad de Inglaterra contra las tendencias dictatoriales, así como en la actitud de Estados Unidos ante la autoridad formal. Ver *WzG*, vol. II, págs. 775-76. Insisto en este punto porque constituye un eslabón importante entre la sociología política de Weber y su sociología de la religión. Cf. págs. 77-78.

14 La afinidad del carisma familiar con la organización del gobierno bajo la dominación tradicional justifica que expongamos juntos ambos temas en el próximo capítulo.

en lo que toca a su relación —y a sus compromisos— con el poder secular.

### *Sacerdotes, monjes y reyes en Europa occidental*

*Aspectos de la organización eclesiástica.* Los intereses materiales de los sacerdotes y la creencia en el carisma de su vocación han determinado a menudo la existencia de un sacerdocio organizado. Donde quiera que obtienen autonomía, los sacerdotes intentan establecer una jerarquía independiente, con su propio sistema tributario y su propio orden jurídico, a los fines de adquirir y proteger su propiedad colectiva. Un gobierno sacerdotal de este tipo se convierte en una iglesia en la medida en que se ajusta a las condiciones siguientes:

1. Promueve la constitución de un sacerdocio, con salarios, promociones, deberes profesionales y una forma de vida regulada y «orientada al otro mundo».
2. Invoca títulos «universalistas» para su dominación, por lo menos en cuanto empieza por romper todo vínculo de familia, de clan y de tribu, para acabar derribando igualmente toda barrera étnica y nacional.
3. Racionaliza las doctrinas y el culto religioso, así como los libros sagrados, con comentarios que se hacen objeto de una educación sistemática.
4. Combina los elementos anteriores en una estructura institucional.

En este proceso el carisma se hace atributo de una institución. La iglesia se considera una apoderada con derecho exclusivo a la administración de los bienes eternos. Tales bienes se ofrecen en principio a todos, porque la iglesia y solo ella encarna y distribuye un carisma que reside en su propia estructura institucional, y no en una comunidad de personas que reúnen las calificaciones carismáticas requeridas.<sup>15</sup> Iglesias así entendidas no han existido más que en Occidente, en el Islam, en el budismo de los Lamas, en el judaísmo y, en un tiempo, quizás en el antiguo Egipto.

Todo gobierno sacerdotal de esta índole ha sido siempre un baluarte de la tradición. Como la propia iglesia encarnaba el carisma, se oponía invariablemente a cualquier experiencia religiosa

<sup>15</sup> Esta distinción entre iglesia y secta fue formulada por primera vez en el ensayo de Weber sobre las sectas protestantes (*Essays*, págs. 319-322), y elaborada ulteriormente por Ernst Troeltsch, en *The Social Teachings of the Christian Churches* (Londres, George Allen & Unwin, 1931), vol. 1, pág. 331 y sig. La tipología señalada ha sido objeto, desde entonces, de apreciaciones críticas e investigación empírica abundantes. Ver Milton Yinger, *Religion, Society and the Individual* (Nueva York, MacMillan & Co., 1957), *passim*.

personal que incitara a establecer un contacto directo entre el hombre y Dios. Si alguien posee carisma y obra milagros sin estar debidamente «institucionalizado», se le sospecha de herético o de brujo. Para la orden monástica budista, por ejemplo, uno de los cuatro pecados mayores consiste en declararse dueño de poderes sobrenaturales. Por otra parte la iglesia incorpora milagros a su propio ceremonial —así los sacramentos— y «despersonaliza» las calificaciones carismáticas —como en la ordenación del sacerdote—. <sup>16</sup> A medida que los profetas y maestros carismáticos pierden prestigio, la iglesia va adaptando su aparato administrativo y su infraestructura económica a las condiciones de un funcionamiento normal. Una jerarquía de cargos con autoridad estrictamente delimitada, un procedimiento regular de apelación, una tarifa de retribuciones para los actos oficiales, prebendas, <sup>17</sup> reglamentaciones de carácter disciplinario, profesionalización del clero y racionalización de la doctrina, son diversos aspectos de la adaptación mencionada. Un proceso tal de ajuste burocrático resulta más o menos inevitable después que se institucionaliza el carisma y que se establece un deslinde preciso entre la «indignidad» del titular y la dignidad «sacrosanta» del cargo. Pero ocurre que la iglesia, ya burocratizada, debe enfrentar el mismo viejo problema bajo una forma nueva: debe dar cabida, en el seno de la organización, a los monjes, irreductibles en su repudio intransigente de todo afán mundano, inquebrantables en su observancia de las antiguas normas, sentadas por el profeta o el santo carismáticos. <sup>18</sup>

*Monasticismo.* Las órdenes monásticas interesaron a Weber profundamente porque habían representado un desafío a la vez que una oportunidad para la iglesia, y habían desempeñado un papel importante en las luchas de esta con la autoridad secular. En su faz genuinamente carismática, el monasticismo se define por un total desprendimiento del mundo que, como en el caso de los primeros budistas, mueve a prescindir hasta de residencia fija, y a cortar todas las ataduras terrenas. En este aspecto, los monjes coinciden exactamente con los discípulos carismáticos originarios. Pero las órdenes monásticas suelen atravesar, en el curso de su desarrollo, un proceso de «despersonalización» por el que su ascetismo, que hasta entonces era un medio de escape, se transforma en instrumento de grandes realizaciones. Así la disciplina mormónica levantó, en el ambiente inhóspito de Utah, pueblos harto

16 Weber citaba al respecto la controversia suscitada por los donatistas, secta que actuó entre los siglos IV y V d. C. y que declaró invalidados todos los actos oficiales de la iglesia, si los oficiaban sacerdotes indignos.

17 Estipendios proporcionales a los ingresos de una catedral o de una iglesia colegiada, que se destinan a un canónico o miembro del capítulo.

18 No todas las iglesias han dado origen a órdenes monásticas, sin embargo. En el judaísmo, la suprema virtud consiste en la fiel observancia de la ley, y se rechazan las prácticas ascéticas.

más prósperos que cuantos pudieran fundarse con los métodos ordinarios. Así, en los yermos rocosos del Tíbet obtuvieron los lamas resultados económicos y arquitectónicos equiparables, en magnitud y calidad, a las empresas más ilustres del hombre. La creatividad artística de los monjes budistas fue de proyecciones incalculables para todo el Lejano Oriente. Y durante la temprana Edad Media, una isla remota como Irlanda salvó a su vez la tradición cultural del mundo antiguo y ejerció, por medio de sus misioneros, una influencia decisiva en la iglesia occidental. La música y la ciencia de Occidente contaron, entre los primeros cultores que habían de fijar sus rasgos característicos, numerosos frailes de la orden benedictina, la franciscana y la dominica.<sup>19</sup> En el orden económico, a estas y otras congregaciones se debe la creación de los más antiguos establecimientos agrícolas y comerciales racionalmente planificados de que se tenga noticia. Todos los logros antedichos eran, según Weber, diversos aspectos de la «despersonalización», que sintetizaba como sigue: cuando la unión extática o contemplativa con Dios se constituye en meta para el esfuerzo de muchos —y no ya don carismático de unos pocos— aparece como un estado de gracia al que puede accederse por medios ascéticos, que a su vez se hacen objeto de educación. Aunque la práctica del ascetismo difiere en las distintas religiones, su denominador es en todas la obtención de un autodomínio perfecto. Pero el autodomínio que se ejerce para la mayor gloria de Dios o para alcanzar la unión con lo divino apunta a frenar o a suprimir todos los impulsos y actos ajenos a tales fines, y por ende a una racionalización más y más intensa de la conducta. En cuanto miembros de una comunidad de ascetas, los monjes constituyen una pequeña aristocracia, calificada por su virtuosismo religioso, en medio de la grey de los creyentes comunes. Su obra y su organización alcanzaron generalmente la máxima eficacia en la actividad misional.

En el caso del cristianismo, las órdenes monásticas se incorporaron a la iglesia por una de dos vías. Puesto que razonablemente no cabe esperar de todos la estricta adhesión al ideal cristiano, el ascetismo monástico se considera una suprema virtud que practican, en interés de la iglesia, unos pocos elegidos, que de tal modo acumulan una reserva de bendiciones para los laicos. Otra interpretación paralela ve en el ascetismo una forma de adiestramiento que prepara al monje para un trabajo misional que deberá cumplir lejos del claustro, a la intemperie del mundo, en interés de la iglesia y participando en su obra institucionalizada. Es probable que en ambos campos de actividad

19 Cf., Max Weber, *The Rational and Social Foundations of Music*, traducción y compilación de Don Martindale y Johannes Riedel (Carbondale, The Southern Illinois Press, 1958), donde se encontrará una elaboración del tema.

se produzcan rozamientos entre las órdenes monásticas y el sacerdocio establecido, al menos cuando los monjes adoptan una postura de intransigencia y pretenden abrirse camino hacia Dios sin tener en cuenta otra cosa que su propio carisma. La introducción de hermanos legos, que deja a los monjes en absoluta libertad para dedicarse a sus deberes espirituales, los secunda en esos esfuerzos y aumenta aún más la distancia que los separa del clero secular.<sup>20</sup>

La iglesia se afana tenazmente por eliminar hasta el menor vestigio de carisma fundado en una búsqueda individual de salvación, así como todas las formas irracionales de ascetismo, peligrosas para el carisma institucional de sus funcionarios regulares. Sólo acepta los medios disciplinarios y ascéticos que sirven para sus fines declarados.<sup>21</sup> Insiste, por lo tanto, en afianzar su poder central sobre las órdenes religiosas. Al prohibir a los monjes la posesión de bienes personales, al asignarles ciertos deberes como las giras de predicación, el consejo pastoral y las actividades caritativas, la iglesia los convierte en una «fuerza de trabajo» que les permite integrar su propia estructura institucional y difundir los ideales monásticos entre el público laico. No podía, empero, cumplir esta función de control sin quedar a su vez hondamente afectada. Por influencia monástica adoptó el principio del celibato, que se impuso al sacerdocio en resguardo del carisma institucional de la iglesia. Y los ideales de conducta que la iglesia auspiciaba estaban teñidos también de influencia monacal. El monje se constituyó en arquetipo del hombre íntegramente consagrado a la religión, y este carácter lo señala como el «profesional» más antiguo en la civilización de Occidente. Por disciplina profesional impuso un horario fijo a su tiempo, practicó el dominio de sí mismo, reprimió el impulso espontáneo al goce y se prohibió todo cuidado que por ser puramente personal resultara superfluo para su vocación excluyente. Todo lo predeterminaba, pues, a servir de instrumento principal en la centralización burocrática de la iglesia y en la lucha de siglos que desató. Aunque de paso y sin ataduras locales, los monjes trashumantes fueron a menudo confesores y predicadores más populares y menos costosos que el clero local, que muchas veces los combatió, aferrándose al gobierno de la congregación local y esforzándose por resistir a la corriente de centralización burocrática.

20 También actúa en ese sentido la organización de laicos (los llamados «terciarios», que viven en comunidad o en el mundo) afiliados a las órdenes monásticas, que propagan sus ideales entre el laicado.

21 Este significado originario tiene el principio jesuítico (aunque en realidad está muy lejos de ser privativo de los jesuitas) según el cual «el fin justifica los medios». En su uso profano, este principio se concilia igualmente con el oportunismo y con el idealismo, pero en cualquier caso pierde su significado primitivo, que mentaba «los medios de autodomínio», es decir, las prácticas ascéticas.

La victoria definitiva de la iglesia se debió principalmente a la táctica defensiva y ofensiva que empleó su vanguardia de ascetas organizados —en especial, los jesuitas— para resguardar y expandir su poder sobre todo frente a las autoridades seculares.

### C. La lucha por el poder bajo la dominación carismática

*Iglesia y estado.* En salvaguardia y para lustre de la dignidad sacerdotal, la iglesia reclamó tempranamente del fuero secular que se reconociera la inmunidad del sacerdote y se le eximiera de los impuestos y otras cargas públicas del ciudadano ordinario. Reclamó también el severo castigo de todo el que le faltara el respeto. Esto, sumado a una esmerada educación clerical y a una política de admisiones estrictamente restringida, contribuyó a crear para el clero una forma de vida diferente de cualquier otra, y le permitió adquirir una influencia predominante sobre la educación laica, así como sobre las sucesivas generaciones de funcionarios públicos. Para el cumplimiento de estos fines, la iglesia disponía de poderes coercitivos formidables. Mantenía sujetos a los fieles bajo amenaza de excomunión, pena de ostracismo social y religioso que comportaba, además, un boicot económico, por cuanto estaba terminantemente prohibido mantener trato alguno con los condenados.

En el intento de justificar pretensiones y poderes, la iglesia procuró exaltar su propio carisma mediante la detracción ideológica del orden político. Se representaba todo poder secular como empresa satánica, origen del que daba indicios al declararse portador de un carisma opuesto al de la autoridad sacerdotal. O bien se admitía a regañadientes el poder secular, considerándolo una concesión inevitable a la naturaleza pecaminosa de un mundo con el que convenía mantener la mayor distancia posible. En otro aspecto aun, el poder secular se veía como un instrumento creado por Dios para aplastar a los enemigos de la iglesia, en razón de lo cual todos los gobiernos debían mantenerse constantemente dispuestos a secundar sus fines. Como quiera que fuese, desde el punto de vista práctico, la iglesia necesitaba el consentimiento expreso o tácito de las autoridades seculares para alcanzar esos fines, y tal consentimiento podía obtenerse de dos maneras: subordinado a esas autoridades o, de lo contrario, pactando con ellas. Un factor de primer orden favorecía el intento de subordinar el poder secular al poder eclesástico: los sacerdotes poseían facultad de legitimación y los monarcas seculares, cuya autoridad dependía del carisma familiar, deseaban habitualmente legitimarla. En el caso del poder real, toda cuestión concerniente a la identidad o a los títulos del gobernante minaba el sistema monárquico;

y surgían tales cuestiones cada vez que un rey carecía de carisma propio o que la falta de reglas inequívocas para decidir la sucesión hacía que se pusiera en tela de juicio su carisma hereditario. De ahí que los monarcas procurasen legitimar su autoridad mediante un acto sacerdotal de consagración. La autenticidad del carisma real quedaba entonces confirmada por Dios, a través del sacerdote, que era el profesional idóneo en todas las cosas divinas. Se explica así que en el judaísmo antiguo el sacerdote consultara al oráculo acerca del legítimo rey; que el sacerdocio del antiguo Egipto resolviera de hecho, en ciertas ocasiones, la sucesión real; que la consagración de Carlomagno por el Papa sentara un precedente que condicionó, a lo largo de muchos siglos de la historia medieval, las relaciones entre la corona y la iglesia. En todos los casos mencionados, la iglesia aceptó como principio fundamental que no podía negarse legitimidad a la persona que poseyese, según el recto entender, la requerida calificación carismática; pero, de cualquier modo, el acto de la consagración se consideró indispensable para que el carisma del soberano se hiciera plenamente efectivo.

En ciertos casos extremos, la sanción sacerdotal que consagraba el poder del monarca adquirió tal supremacía que condujo a una amalgama de sacerdocio y autoridad real, por cuya virtud el sumo sacerdote llegó a ejercer también personalmente el gobierno en los asuntos seculares. Estas soluciones teocráticas no fueron frecuentes, sin embargo, porque el poder sacerdotal rara vez lleva su oposición a las autoridades seculares hasta el punto de minarlas en forma efectiva. El dominio sacerdotal tiende siempre a constituirse en baluarte de la tradición, de modo que, al par que sostiene la fe en su propio ministerio sagrado, consolida la sumisión a las autoridades seculares vigentes.

En sus relaciones con estas autoridades, los sacerdotes cumplen una misión secundaria que fomenta los arreglos entre ambos poderes. A todos los señores seculares les interesa lograr la obediencia de los gobernados, y los sacerdotes se inclinan a secundarlos en esta «domesticación» de las masas. Los conquistadores a menudo han contado con ellos para tener sujeta a la población sometida. Los monjes budistas del Tibet pacificaron a los mongoles y acabaron así con sus invasiones periódicas de las zonas circundantes, que se habían prolongado alrededor de quince siglos. Por su parte el Imperio Persa promovió la dominación rabínica de los judíos. Lo que se ha dicho del sacerdocio con referencia a los pueblos conquistados es igualmente cierto en lo que atañe a la relación entre gobernantes y gobernados en el ámbito interno de una nación. En Roma, mientras estuvo gobernada por el senado, se reprimieron todas las manifestaciones de éxtasis religioso, entre otras razones por considerárselas políticamente peligrosas. En el mundo antiguo y en el medieval hubo muchas persona-

lidades eminentes de las armas y del comercio que intentaron «limpiar» de todo atributo carismático las prácticas religiosas, por temor a las consecuencias políticas de una religiosidad con tal ascendiente sobre las masas. Algo muy semejante sigue ocurriendo en el mundo moderno: Weber menciona, por ejemplo, que el parlamentario italiano más radical, enemigo acérrimo de la iglesia en todos los aspectos, se oponía no obstante a que se suprimiera la educación conventual, ¡alegando que ayudaba a «domesticar» a las mujeres! Si tales ejemplos sirven para demostrar que, en interés de su propio poder, los sacerdotes cooperan frecuentemente con la autoridad secular en la eliminación de las tendencias carismáticas «peligrosas», sugieren también que los gobiernos utilizan a los sacerdotes con fines seculares.

Todo poder secular tiene apremiantes motivos particulares para mantener al sacerdocio en una posición subordinada. Puesto que los sacerdotes poseen la facultad de legitimación, a los gobernantes seculares les importa, evidentemente, cuidar de que esa facultad sea ejercida de acuerdo con sus intereses particulares. Puesto que la iglesia reivindica la libertad de sus dignatarios respecto de la jurisdicción secular y reclama total autonomía en los asuntos de su incumbencia, a los gobernantes naturalmente les importa asegurarse contra cualquier abuso de esa libertad y de esa autonomía, y en vista de ello suelen reivindicar, por su parte, el derecho a ejercer cierta influencia en la designación de algunos funcionarios eclesiásticos. Por lo demás, cada iglesia necesita el apoyo de las autoridades seculares en la recaudación de sus propios tributos, el castigo de los disidentes y varios otros aspectos. Esto explica por qué los señores seculares han podido conseguir ocasionalmente una subordinación más o menos completa del sacerdocio. En tales circunstancias hay tres posibilidades: a) que el rey sea asimismo sacerdote, en sentido carismático; b) que desempeñe simultáneamente funciones sacerdotales y reales, en virtud de su cargo; c) que como gobernante secular asuma también la suprema autoridad en todos los asuntos relativos a la iglesia.

En este último y extremo caso, el monarca secular ejerce una autoridad conjunta sobre el estado y sobre la iglesia, lo cual configura un tipo de gobierno que difiere de la teocracia, o gobierno secular de un sumo sacerdote. La completa supremacía del poder secular sobre el sacerdotal se dio en forma bastante típica en la antigua Grecia y la antigua Roma, en el Imperio Bizantino, en la China, en Rusia y en el despotismo «ilustrado» de la Europa occidental. En todas estas instancias los asuntos de la iglesia se manejaron como una rama de la administración pública. Dioses y santos eran deidades del estado, cuyo culto constituía un asunto de estado y las autoridades políticas aceptaban o rechazaban discrecionalmente dioses o doctrinas nuevos. El sacerdocio estaba



totalmente sometido a estas autoridades; era pagado por el gobierno y carecía por consiguiente de autonomía económica. El gobierno proveía al aparato de los dignatarios eclesiásticos y regulaba sus ceremonias y actos oficiales. No había una forma de vida clerical, ni una educación específica para el sacerdocio, ni teología digna de tal nombre. De todo esto se desprende que tampoco había ninguna posibilidad de que los sacerdotes dirigieran la conducta del laicado en forma independiente.

Todas las tendencias mencionadas se acentúan aún más cuando la aristocracia gobernante transforma los altos cargos del sacerdocio en propiedad hereditaria de determinadas familias, que pueden usar de ellos como fuente de prestigio y poder. Entonces los cargos sacerdotales menores se vuelven prebendas semejantes a los cargos de la corte; las dotaciones oficiales hacen de los monasterios instituciones destinadas a dar decoroso albergue a las hijas solteras y a los hijos menores; los oficios rituales de la tradición religiosa se convierten en las ceremonias convencionales de un grupo estamental. En estas condiciones, el espíritu de una religión degenera en una simple técnica para influir ritualmente sobre los poderes supremos.

*Condiciones de entendimiento entre el poder eclesiástico y el poder secular.* Weber destacó que se habían hecho tentativas frecuentes para establecer la preeminencia del estado sobre la iglesia o de la iglesia sobre el estado, pero que pocas veces habían obtenido pleno éxito. Cada orden político conserva algún vestigio de procedencia mágica; hasta los gobernantes que subordinan al sacerdocio en todos los demás aspectos se abstienen generalmente de inmiscuirse en la doctrina o en el ritual. Por otra parte, el sacerdocio mismo depende a su vez del apoyo que recibe de esas autoridades. Weber concluía que, a pesar de su antagonismo intrínseco, ambas fuerzas habían llegado casi siempre a un entendimiento, ya en forma tácita, ya mediante concordato escrito. Sin duda muchas de las antiguas alianzas concertadas entre el poder secular y el eclesiástico tuvieron su origen en la coincidencia de los cultos locales con la extensión de un territorio político. El dios o el santo de la ciudad eran los patronos obligados de cada organización política local. De ahí que el desenvolvimiento de los grandes estados comportase la yuxtaposición de dioses y de santos de las ciudades anexadas o conquistadas. Cuando se afianzó el estado moscovita, las reliquias sagradas de las catedrales pasaron de las ciudades de provincia a Moscú. La «tolerancia» del antiguo estado romano tuvo un carácter similar: se aceptaron los cultos religiosos de todas las naciones anexadas, pero en tiempos del Imperio todos los credos religiosos, con excepción del judaísmo, tuvieron a su vez que aceptar el culto del emperador. El triunfo del dios de un país confirma definitivamente el triunfo de su soberano y es además prenda de la subordinación política de

un pueblo. Por otra parte los súbditos del señor constituyen un campo de actividad misional hecho a la medida para un sacerdote independiente.

Aunque los acuerdos entre el poder secular y el sacerdotal representan la regla y no la excepción, pocas veces son equitativos. De ordinario prepondera uno u otro poder, debido en parte a la actitud que adoptan los diferentes credos en lo relativo a la relación entre la iglesia y el estado. Algunas religiones —entre ellas el luteranismo y el islamismo— rechazan o desdennan una organización aislada de la iglesia. En lo que a Lutero concierne, su religiosidad personal lo llevaba a mirar con absoluta indiferencia que se alcanzara o no una sólida organización eclesiástica, con tal que estuviese segura la pureza del mensaje bíblico. De ahí que la iglesia luterana haya sido una presa fácil para los gobiernos dictatoriales. Una subordinación en cierto modo similar se efectuó en el islamismo, ligado desde el primer momento al impulso expansionista de los árabes y, por consiguiente, a la idea de someter por la fuerza a los infieles. Esta constelación inicial aumentó en tal medida el poder del califa que los sacerdotes mahometanos no hubieran podido tomar en serio la tentativa de subordinarlo a su autoridad.<sup>22</sup> En cambio el catolicismo y el calvinismo auspician a todas luces una organización independiente como la que ejemplifica la iglesia católica, protegida por la tradición de Roma y constituida, a los ojos de los creyentes, por designio divino. Aunque inevitablemente haya habido componendas de vez en cuando, a la postre la iglesia ha logrado resistirse a las tendencias dictatoriales. El calvinismo fundamenta su constitución eclesiástica en el principio presbiteriano —gobierno de los mayores— pero solo ha conseguido sustraerse al poder secular en algunas zonas locales como Ginebra, Nueva Inglaterra y Holanda.

Otro de los principales factores determinantes en la lucha entre el gobierno secular y el eclesiástico es, según Weber, la constelación de poder entre los grupos estamentales antagónicos. En este aspecto, las únicas observaciones que a su juicio pueden formularse con carácter general se refieren a las relaciones entre el sacerdocio y la burguesía por un lado, y entre el sacerdocio y los poderes feudales por otro. Aun así la información es compleja. La afinidad entre la burguesía y el clero puede probarse con testimonios sobrados. En la Italia medieval, los estratos burgueses de los güelfos proporcionaban las tropas que protegían a la iglesia contra los desafueros de los grandes señores feudales. Viejísimas inscripciones mesopotámicas aluden a un estado de cosas similar. En la antigua Grecia, los estratos burgueses adoptaron la religión de Dionisos, que rechazaban los estratos nobles. La

22 Ni siquiera la secta shiita, cuyo origen se remonta al repudio de la autoridad del califa, ataca seriamente la posición de preeminencia del Sha.

iglesia cristiana primitiva fue una típica institución urbana. La iglesia, en la concepción de Tomás de Aquino, tiende a patrocinar la supremacía de los grupos de la clase media, con el desmedro consiguiente de las clases campesinas. Los sacerdotes puritanos —como la mayoría de los movimientos sectarios anteriores, en la Edad Media y en la Antigüedad— establecieron su sede en áreas urbanas, al igual que los «papistas» más fanáticos. La aristocracia, inversamente, se inclinó al antagonismo. Weber menciona, por ejemplo, el descaro insolente de la antigua nobleza griega en el trato con sus dioses, actitud que se refleja en los poemas homéricos y que influyó gravemente en el desarrollo de la religión helénica. Desde los grandes señores de la temprana Edad Media, hasta los gentiles hombres que secundaron al rey Carlos I contra los puritanos, se advierte la misma postura despectiva, no tanto frente a la religión como frente a la devoción intensa, propia de los grupos de la clase media. Ni siquiera las Cruzadas podían refutar esto —reflexionaba Weber—, porque habían sido en buena medida empresa de los nobles franceses, deseosos de hacer acopio de beneficios futuros para toda su descendencia —deseo al que había apelado crudamente el papa Urbano II en sus exhortaciones—.

La afinidad entre el clero y la burguesía era una resultante, a los ojos de Weber, de ciertas constelaciones históricas específicas. En la etapa de entusiasmo inicial, los movimientos religiosos irradiaban una atracción similar para todos los estratos de la población, incluyendo a la aristocracia. El proceso de rutinización va decantando lealtades y llega un momento en que sale a relucir la orientación coincidente de la burguesía y del sacerdocio. Dentro de la civilización occidental, Weber encontraba la justificación de esta tendencia en un racionalismo que, siendo inherente a las actividades de la industria y el comercio, y en cambio ajeno a las tareas agrícolas, había hecho que artesanos y mercaderes respondieran de mejor grado que campesinos y señores al racionalismo ético de la iglesia.<sup>23</sup> Sin duda la afinidad no descartó conflictos, pero permitió que la iglesia encontrara apoyo en los estratos urbanos, en el intento de mantener y afianzar su autonomía contra los abusos monárquicos y señoriales.

Los nobles terratenientes de la Europa medieval procuraron, por el contrario, doblegar la autonomía eclesiástica, y con tal fin a menudo hicieron de los obispos señores feudales, mediante la concesión de fundos y derechos políticos, y dispensaron prebendas a los sacerdotes, para convertirlos en funcionarios patrimoniales. En tales circunstancias, la iglesia solo pudo conservar su independencia acudiendo a los monasterios como último reducto; también los monjes dependían de la tierra, pero habían logrado

23 Cf. el cotejo establecido en las págs. 101-04 entre los estratos burgueses y los aristocráticos, atendiendo a su respectiva orientación vital.

su organización por vía del renunciamiento ascético a la propiedad y a la familia, y por ende constituyeron un cuerpo de guardia altamente disciplinado. Así fue como estas organizaciones, fundadas sobre una fe carismática, ejercieron una influencia descolante en el desenvolvimiento de la civilización; pero la alcanzaron en mérito a la negación ascética del vivir cotidiano. Aunque en sentido estricto un carisma no dejaba de ser extraordinario, por más impersonal e institucionalizado que fuese, así calificado proveyó un baluarte poderoso para el mantenimiento de la dominación tradicional. Estudiaremos este segundo tipo de dominación luego de considerar brevemente algunas inferencias del análisis anterior.

#### D. Implicaciones teóricas

Presentado el análisis de la dominación carismática, y para concluir con el tema, conviene que observemos la secuencia de la argumentación. Weber empieza por destacar como objeto de estudio una relación elemental entre gobernante y gobernados: el profeta o el caudillo carismático y sus discípulos o sus secuaces. Una proporción considerable de la obra general de Weber trata diversas manifestaciones históricas del carisma. Su sociología de la religión enfoca la era de creatividad religiosa, localizada en el primer milenio antes de Cristo, y se aplica a indagar especialmente los diferentes tipos de profecía carismática que se dieron en el judaísmo antiguo. Su sociología del derecho examina el papel de los oráculos sacerdotales y de los legisladores proféticos de inspiración carismática. No desarrolló con igual amplitud la función del liderazgo carismático en la guerra, pero es evidente que lo tenía en vista como otro interesante campo de estudio. La formulación del concepto de «carisma», que usa en su sociología política para definir un arquetipo, está basada, pues, en amplias investigaciones comparativas.<sup>24</sup>

En su análisis de la dominación descartó el material comparativo y abordó directamente el concepto de «carisma». Lo destaco porque el procedimiento, que parte de un concepto «a-histórico» y en seguida expone la despersonalización del carisma, podría im-

24 Weber remitió reiteradamente a un estudio de Rudolph Sohm en el que hay un análisis del liderazgo y la organización carismáticos en la primitiva iglesia cristiana. *Kirchenrecht* (parte VIII de «*Bindings Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft*» (Munich, Duncker & Humblot, 1923), vol. I, págs. 26-28, y vol. II, págs. 178-82, 226-41. Este análisis de una configuración histórica específica, que Weber tomó de Sohm, juntamente con sus propios análisis comparativos del liderazgo carismático, sirvieron para fundamentar la formulación del concepto genérico de «Carisma».

presionar como una regresión o un deterioro unilineales. Es una impresión falsa, debida a un artificio expositivo. Sería sorprendente que un erudito que sometió la idea de progreso a una crítica alambicada olvidase sus propias puntualizaciones y viese en la historia un proceso de rutinización del carisma genuino, ya que esta opinión se limita a invertir la teoría del progreso que había rechazado.<sup>25</sup> Más pertinente, por cierto, es sugerir que la historia, en la perspectiva de Weber, se desliza alternativamente entre el carisma del hombre superior y la rutinización de la burocracia.<sup>26</sup> Según él mismo puso de manifiesto, creía que la «declinación del carisma» es una de las grandes tendencias históricas.

El destino natural del carisma, toda vez que se introduce en las instituciones permanentes de una comunidad, es ceder el paso a los poderes de la tradición y de la socialización racional. Esta declinación carismática suele indicar la importancia decreciente de la acción individual. . .<sup>27</sup>

Podría añadirse que suele indicar también la importancia creciente del status y del cargo. Por otra parte, Weber aclaró que el carisma era un fenómeno recurrente, ya que las personas dotadas con este don de la gracia —para bien o para mal— han impuesto su liderazgo en todas las condiciones históricas. Confrontamos, pues, dos asertos aparentemente paradójicos: 1) que el liderazgo carismático da paso a la rutinización; 2) que su aparición es un fenómeno indefinidamente intermitente. Quizá fuera plausible resolver la paradoja imputando a Weber una teoría «pendular» de la historia, como la que antes hemos sugerido; me parece dudoso, sin embargo, que esto se conformase a su intención, o hiciese justicia a la sutileza de su enfoque.

La verdad es que no tenía ningún interés en las teorías de carácter evolutivo, y que usó esta perspectiva doble a manera de guía para su trabajo de investigación experimental. Así, por ejemplo, asignó valores muy diferentes a la «declinación del carisma» según el caso específico. En lo que respecta a las comunidades cristianas primitivas, estaba convencido de que su institucionalización ulterior en la iglesia había dañado valores culturales importantes. Un juicio semejante aplicó a la transición operada en la Palestina antigua, al pasar de la profecía judaica a las comunidades judías gobernadas por los rabinos. No obstante aclaró que, en el terreno del gobierno, el predominio del liderazgo carismático constituye un atributo de jefatura en las tribus primitivas y,

25 Cf. *Methodology*, pág. 28 y sig.

26 Esta es una interpretación sugerida por H. H. Gerth y C. Wright Mills, en su introducción para los *Essays*, págs. 51-55.

27 *Essays*, pág. 253.

como tal, está condenado a ir declinando a medida que se desarrollan estructuras institucionales permanentes.<sup>28</sup>

Esta «declinación del carisma» no es tanto la determinación de una corriente como la explicación de un término. El carisma como pauta dominante es incompatible, por definición, con las instituciones permanentes, lo que no impidió a Weber analizar, en el contexto de esas instituciones, el liderazgo carismático de reyes o jefes de partido. Errado sería, pues, presumir que entre carisma y burocracia hubiera una incompatibilidad mutua; ver al profeta carismático, por ejemplo, como al innovador religioso que hace frente a la magia y a la rutinización sacerdotal, y achacar a los sacerdotes la institucionalización y la decadencia espiritual del mensaje profético. En este punto de vista se pasa por alto una certera observación de Weber: que ningún profeta consigue sustraerse del todo a la red de actos mágicos mediante los cuales «prueba» su misión y que los sacerdotes no pueden permitir que la institucionalización llegue a tal punto que socave su misión carismática, sin perder su autoridad sobre el laicado. Estos ejemplos sugieren que para Weber el carisma y su institucionalización eran posibilidades omnipresentes en todas las etapas de la historia, y requerían en cada caso un nuevo examen.

Su sociología del derecho contiene la comprobación práctica. Mostró allí minuciosamente, si bien por inferencia, que no identificaba con el «carisma» todas las fuerzas históricas positivas y dinámicas, ni con la «rutinización» todas las negativas y retrógradas.<sup>29</sup> Examinó a fondo la vieja costumbre de confiar a la revelación carismática la decisión de los juicios, vigente en las formas primitivas del procedimiento legal, y mostró cómo esas prácticas carismáticas habían sido suplantadas paulatinamente por otras formas, en una evolución que esbozaba la «declinación del carisma». Esta declinación había coincidido, empero, con la creación de normas legales *nuevas*, de modo que la actividad innovadora se asociaba aquí a un proceso de rutinización, y no al liderazgo carismático. Por cierto que Weber reconocía, en el desarrollo de la racionalidad legal, uno de los factores más poderosos en la personalidad incipiente de la civilización occidental. No podía auspiciar, por lo tanto, ninguna teoría de la historia que viera su elemento dinámico en la irrupción carismática de los grandes hombres, y su elemento estable en la «declinación del carisma», mediante la rutinización.<sup>30</sup>

28 Cf. *WuG*, vol. II, págs. 770-71.

29 Ver capítulo XII, B, donde se encontrará una consideración más detallada de la sociología del derecho.

30 Discrepo, en vista de ello, con Gerth y Mills, que en la obra citada vinculan el enfoque de Weber con la «teoría histórica del gran hombre», expuesta por autores tan anticuados como Carlyle, Lecky y otros.

## 11. Dominación tradicional

Todas las formas de dominación que aparecen en la historia constituyen, según Weber, «combinaciones, mezclas, adaptaciones o modificaciones» de tres tipos: el carismático, el tradicional y el legal.<sup>1</sup> Su análisis parte, en cada caso, del tipo «puro». Toma así el liderazgo carismático, lo reduce a una relación elemental entre el dominador y los dominados, y formula esa relación de una manera tan abstracta que pueden encontrarse ejemplos de ella en *todos* los contextos históricos. En cada caso, el tipo se considera en tres niveles: las creencias en la legitimidad que sostienen el sistema de dominación; la organización que permite su funcionamiento; los conflictos reiterados que caracterizan la lucha por el poder. Al tercer nivel, la perspectiva tipológica se combina con la perspectiva histórica. Se advierte así que, a diferencia del liderazgo carismático en su forma prístina, el carisma familiar y el tradicional *no pueden* darse en todas las condiciones históricas. Pocas precisiones bastarán para ilustrarlo: el carisma familiar desempeña un papel en el gobierno monárquico y en el sistema de castas de la India, pero posiblemente falte en la dominación legal; el carisma institucional es un elemento significativo en todas las organizaciones eclesiásticas, pero no alcanza a ningún sacerdocio que no se haya organizado en una iglesia. En otras palabras, estos conceptos son menos generales que el de liderazgo carismático, aunque más generales que cualquier configuración histórica. Representan mezclas de tipos «puros»; el carisma familiar mezcla elementos carismáticos y tradicionales; el carisma institucional mezcla elementos carismáticos y legales. Weber opinaba que se requería una tarea adicional para analizar la proporción de esas mezclas en cada caso dado.

A continuación veremos cómo analiza la dominación tradicional.

<sup>1</sup> Ver *Law*, págs. 336-37, y el ensayo póstumo *Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft*, reproducido en *Staatssoziologie*, págs. 99-110. El ensayo resume los tres tipos ideales de Weber. Hay una versión inglesa de H. H. Gerth, en «Berkeley Publications in Society and Institutions» (1958).

## A. Los patriarcas y sus familias

Weber usó la palabra «patriarcalismo» —que genéricamente se refiere a la autoridad del «señor» sobre la comunidad doméstica— para designar el tipo puro de dominación tradicional.<sup>2</sup> La solidaridad que une a los miembros de la familia se funda en el hecho de convivir en íntimo contacto y mutua dependencia, compartiendo la casa, la comida y el uso de los utensilios. La autoridad personal del amo se funda en la dependencia física y mental de las mujeres, en el desvalimiento de los hijos menores, en los hábitos y la educación de los hijos adultos, en la sumisión del siervo, que acata desde niño el poder patriarcal en su necesidad de protección. El respeto filial por el jefe de la familia difiere manifiestamente de las obligaciones contractuales de un subordinado en una empresa legalmente constituida, o de la fe del discípulo en la misión personal de un profeta.

Dentro de la comunidad doméstica, la autoridad constituye la prerrogativa privada del jefe de la familia, designado de acuerdo con las reglas estrictas de la herencia. Sin cuadro administrativo que secunde su voluntad, ni maquinaria que la imponga, depende del respeto que consientan en prestarle los miembros del grupo, para ejercer su autoridad en beneficio del grupo entero. Los integrantes de la comunidad doméstica mantienen con él una relación totalmente personal. Ellos le obedecen porque deben obedecer, y él los manda porque le asiste el derecho de mandar, convencidos de que ese deber y ese derecho forman parte de un orden inviolable, santificado por una tradición inmemorial. Primitivamente, la eficacia moderadora de esta creencia se debió al temor de los maleficios que los poderes mágicos desencadenarían sobre el temerario que osara atentar contra la costumbre, y sobre la comunidad que lo consintiese. A la superstición había ido sucediendo después, poco a poco, una idea religiosa; se pensó entonces que los dioses habían creado las normas tradicionales, y se habían constituido en sus protectores. Aun hoy, en un mundo secularizado, se descubre la acción de esas creencias implícitas en la aceptación irreflexiva del uso establecido. De igual modo la piedad filial hacia la persona del amo se combinó con la reverencia por la santidad de la tradición, y ambos elementos obraron en sentido contrario: el primero para aumentar el poder del señor, el segundo para someterlo a freno.<sup>3</sup>

2 Este tipo puro se discute en *Theory*, pág. 346; *WuG*, vol. II, págs. 680-81, y *Staatssoziologie*, págs. 101-02. Weber fundó su concepto del patriarcalismo en una consideración previa de la comunidad doméstica en su relación con la comunidad vecinal y con la comunidad mayor; y de la estructura del grupo consanguíneo en sus relaciones con la organización militar y económica de la comunidad. Estos materiales se examinan en *WuG*, vol. 1, págs. 194-215, pero se han omitido aquí. No hay traducción accesible.

3 Dentro de la comunidad doméstica patriarcal hay grados en los vínculos



La doble tendencia a exaltar, por un lado, el poderío arbitrario del señor y, por otro, la majestad sagrada de la tradición que lo enfrenta es una característica básica de la dominación tradicional, en todas sus formas.

El contenido de las órdenes está sujeto a la tradición y limitado por sus restricciones; el señor que las violase, derribando obstáculos y saltando barreras, atentaría contra la legitimidad de su autoridad misma, asentada íntegramente sobre el prestigio sagrado de la tradición. En principio se descarta la creación de leyes nuevas, que desvíen de las normas tradicionales. En cambio, se crean nuevos derechos, si bien por vía de «reconocer» algunos, vigentes desde «tiempo inmemorial». Aparte las normas tradicionales, el señor está en libertad para obrar a su antojo, sin otra reserva que las consideraciones de equidad que el caso aconseje, criterio por lo demás bastante elástico. Su dominación queda, así, dividida en dos esferas: una, estrictamente demarcada por la tradición; otra, donde solo rige su voluntad arbitraria...<sup>4</sup>

La legitimación de la dominación tradicional se manifiesta cada vez que las «autoridades» reclaman obediencia en nombre del uso establecido, y algunas lo hacen siempre, por lo menos durante algún tiempo, en cada constelación histórica. En contraste con el liderazgo carismático, la dominación tradicional es cosa de rutina, exactamente como la autoridad del padre sobre la familia, modelo del que fue calcada.<sup>5</sup>

Surgen problemas de organización apenas un señor patriarcal amplía su dominio, y aumenta de tal modo el trabajo de administrarlo. En tales circunstancias suele establecer a sus dependientes, con sus respectivas familias, en parcelas individuales, asignándoles viviendas propias y también animales y enseres propios,

de dependencia personal, aunque resultan, en principio, de la voluntad arbitraria del señor. El poder paterno y la piedad filial no dependen necesariamente del parentesco; por el contrario, el señor trata a los miembros de su familia como una especie de propiedad personal, e inclusive puede variar su trato con ellos según la consideración que sus respectivos valores le merecen. Esto se refleja en la concepción patriarcal del derecho de propiedad que corresponde al señor sobre todos los hijos de las mujeres de la casa, sin que importe la paternidad, como son propiedad suya las crías de sus animales domésticos. También puede rebajar o elevar a su arbitrio a los que dependen de él, y las diferencias estamentales consiguientes pueden ser enormes.

<sup>4</sup> *Staatssoziologie*, pág. 101.

<sup>5</sup> De ahí que no necesite sufrir una transformación completa, para hacerse compatible con pautas históricas estables y específicas. Repitémoslo: el carisma no puede conciliarse con los asuntos prácticos ordinarios sin sufrir un proceso de despersonalización. Pero la autoridad tradicional solo requiere extender el principio de legitimación patriarcal más allá de los límites de la comunidad doméstica.

aunque todas estas posesiones siguen siendo, en principio, de su propiedad privada. El sometimiento personal y la piedad filial no merman con ello; la voluntad del señor prevalece aún; y la costumbre exige que los subordinados lo ayuden con todos los medios a su alcance. En casos extraordinarios, este deber no reconoce límites: por ejemplo, cuando hay que rescatar al señor de sus deudas, o librarlo de la cárcel; cuando hay que proveer dotes para sus hijas, o en los tiempos de guerra. La tradición fija los servicios y las contribuciones ordinarios de los dependientes, pero el señor está autorizado a imponer exigencias arbitrarias y unilaterales en cuantas ocasiones convenga a sus caprichos o a sus intereses, porque los límites tradicionales de esas exigencias no están bien determinados. Al señor, como es obvio, le interesa esencialmente mantener esos límites en la mayor imprecisión posible, aun en las situaciones en que se aviene a respetarlos, porque, una vez adoptada una regulación formal, puede verse obligado a acatar sus propias reglas, especialmente en los trances en que necesite más la buena voluntad de sus subordinados.<sup>6</sup>

La estipulación formal de las obligaciones tradicionales no es sino uno de los muchos factores que pueden debilitar la firmeza de la autoridad patriarcal. Por poderoso que sea un señor, debe cuidarse de mantener en sus servidores la capacidad de prestar servicios, y la disposición a prestarlos de buena gana. En este sentido, algo «debe» a sus subalternos: siquiera un trato humano y la garantía de no excederse en su explotación. Esta reducción de poder conviene a sus intereses allí donde se practica una economía de subsistencia y donde solo existe una diferencia de grado entre la forma de vida del señor y la de los subalternos. Además, necesita contar con su ayuda en los trances de emergencia, de modo que, tanto la seguridad de su posición como la abundancia de sus cosechas, siempre dependen, en cierta medida, de la buena voluntad de quienes están personalmente sometidos a él. Dispondrá de esa buena voluntad mientras mantenga sus exigencias de servicios, tributos, ofrendas y contribuciones dentro de los límites establecidos por la tradición. Y aunque esos límites no pongan coto a la arbitrariedad personal, el señor deberá reflexionar en los peligros religiosos y sociales que surgirían si su intromisión inmotivada y frecuente, en los deberes y derechos establecidos, hiciera vacilar el sentimiento de obligación en los servidores. Posi-

<sup>6</sup> La mera existencia de estas regulaciones oficiales, como los ordenamientos de las cortes en la Edad Media o los estatutos que regulaban los dominios reales bajo el emperador Adriano, tiende a transformar a los servidores personales de un señor, del que en cierta medida comparten sus intereses, en socios contractuales de este. Pueden así cobrar conciencia de sus propios intereses e inclinarse a mejorarlos colectivamente, en detrimento de su señor. Recuérdese que Weber había analizado ya este proceso en su investigación sobre el trabajo agrario en las propiedades de los *Junkers*, en la Alemania oriental.

blemente advierta, entonces, que su poder absoluto sobre cada uno de ellos corre parejo con su impotencia frente a todos juntos, y como colectividad. Posiblemente comprenda que si se levantaran contra ese poder absoluto, y le exigieran reciprocidad de obligaciones, acaso todo acabaría en una distribución nueva de derechos y deberes, a pesar de que la tradición respaldase plenamente el uso arbitrario que el señor hubiera hecho del poder. Los problemas de una comunidad doméstica patriarcal ampliada se multiplican, naturalmente, al nivel del gobierno sobre vastos territorios. El ejercicio de la dominación tradicional requiere aquí un cuadro administrativo, que presentará la misma combinación de tradicionalismo y arbitrariedad personal que vimos en el señor. A este gobierno patriarcal, ampliado en gran escala, designó Weber «patrimonialismo», y bajo este encabezamiento expuso sus problemas.

## B. Patrimonialismo <sup>7</sup>

### *El gobierno como dominio privado del monarca*

La autoridad patriarcal fue adaptada a los imperativos de vastas comunidades políticas en los grandes regímenes despóticos del Asia, y en muchos regímenes antiguos y medievales de Occidente. Propósito principal de esa adaptación fue proveer a las necesidades de la comunidad doméstica personal del monarca, aunque dicha comunidad doméstica se expandiera hasta alcanzar dimensiones colosales.<sup>8</sup> Se distribuyó proporcionalmente, entre los diversos distritos del reino, la obligación de aportar la alimentación, los vestidos y armamentos que necesitaba el rey, mientras el distrito donde este fijaba ocasionalmente su residencia debía correr con los gastos de la corte. Para asegurar la regularidad del abastecimiento, los reyes patrimoniales procuraban muchas veces manejar a los súbditos políticos como a sus servidores personales, es decir, ejercían la autoridad como un aspecto de su propiedad personal y exclusiva, similar en todo a su dominio patriarcal sobre la comunidad doméstica.

El patrimonialismo significa, primordialmente, que todos los car-

<sup>7</sup> El resto de este capítulo reproducirá los puntos descolantes de dos que no se han traducido al inglés y que Weber tituló, respectivamente, «Patrimonialismo» y «Efectos del patriarcalismo y del feudalismo». Cf. *WuG*, vol. II, págs. 679-752. El resumen conceptual ulterior de estos materiales puede consultarse en *Theory*, págs. 341-58, 373-81.

<sup>8</sup> Esta vinculación entre la comunidad doméstica real y la administración del gobierno se muestra con vívido relieve en las diatribas de los profetas del Antiguo Testamento contra la corte del rey Salomón. Ver págs. 232-233.

gos del gobierno se originan en la administración de la comunidad doméstica del rey. Todas las negociaciones políticas que no atañen directamente a esa comunidad doméstica se amalgaman, de cualquier modo, con la correspondiente función de la corte. Así, por ejemplo, la supervisión de la caballería se encomienda al mariscal de cuadras de la corte real.<sup>9</sup> De ahí que los funcionarios de la administración del gobierno fueran, originariamente, servidores y representantes personales del monarca. En tal carácter se les reclutaba entre los servidores —esclavos, siervos, etc.— en cuya obediencia podía confiarse y a quienes se mantenía como miembros de la comunidad doméstica. Cuando habían alcanzado cierto rango, se sentaban a la mesa del rey y compartían sus comidas, importante señal de prestigio que los funcionarios patrimoniales conservaron hasta mucho después de que el privilegio hubo perdido toda significación económica. En principio, el monarca podía retirar esos privilegios, como el señor patriarcal podía imponer penas a los miembros de su comunidad doméstica.

Una segunda prolongación de la autoridad patriarcal radica en el ámbito económico. En opinión de Weber el patrimonialismo es compatible con muchas estructuras económicas diversas, pero el desarrollo de un gobierno patrimonial fuertemente centralizado suele depender del comercio, actividad que el rey emprende como una prerrogativa personal. También aprovecha las actividades comerciales de los otros, mediante la imposición de contribuciones, seguros marítimos, concesiones de mercado, patentes de monopolio, fundación de ciudades y otros arbitrios conexos.<sup>10</sup> Mantiene así su comunidad doméstica ampliada y su personal militar con los beneficios que obtiene del comercio propio y de la explotación del ajeno. Su posición especial respecto de la propiedad de la tierra suele ser el resultado, no ya la causa, de la dominación política mediante la cual podía aprovechar las oportunidades económicas accesibles.

Sin embargo, el gobierno patrimonial fundado en la administración doméstica y en los recursos personales del monarca no puede abordar habitualmente los problemas que se presentan cuando vastos territorios extrapatrimoniales se someten a su imperio. Urge, en tal caso, organizar un cuadro administrativo y una fuerza militar que aseguren el cumplimiento de las cargas públi-

9 Weber hizo una lista de esos cargos, en alemán, que denuncia la identidad inicial de la administración de la corte con la del gobierno. El mismo tema desarrolló ulteriormente Thomas F. Tout, en su obra *Chapters in the Administrative History of Medieval England* (Londres, Longmans, Green & Co., 1920-33), 6 vol.

10 Cf. *WuG*, vol. II, págs. 739-40. Añadió que los regímenes patrimoniales que presentan escaso desarrollo del comercio son relativamente raros, y a menudo esa característica se debe a conquistas en que las tribus invaden territorios donde prevalece una economía monetaria muy desarrollada y explotan las riquezas de esos territorios en detrimento del comercio.

cas de que depende el régimen. La tarea se complica, porque los súbditos políticos de un monarca patrimonial gozan, dentro de ciertos límites, de libertad para disponer de su propiedad privada, inclusive de la tierra. Tienen derecho a heredar, y también a contraer matrimonio sin autorización del rey; en casos de disputa, pueden remitir al fallo de tribunales independientes la determinación precisa de sus deberes y derechos, evitando así el trato con los funcionarios de la casa real. Los súbditos políticos pueden tener derecho a poseer y a portar armas, y sus cargas públicas se fijan de acuerdo con las restricciones tradicionales, lo que no ocurre con los deberes de los servidores patrimoniales.<sup>11</sup>

Por lo demás la distinción no es absoluta y definitiva. Al ampliarse y descentralizarse el régimen, las obligaciones de los subordinados personales pueden reducirse, a medida que ellos mismos se emancipan de la autoridad del monarca. Inversamente, los derechos de los súbditos políticos pueden disminuir, y aumentar sus deberes, a medida que las circunstancias les imponen una mayor dependencia física y política, o que el monarca resuelve apoyarse más en la fuerza y menos en la tradición. Aunque en algún caso puede ser difícil distinguir la obediencia personal de un subordinado de los deberes públicos de un súbdito político, es evidente que la expansión del gobierno patrimonial tiende a sustraerlos en la misma medida al mando directo del monarca. La ampliación de ese gobierno conduce a una descentralización tal de autoridad que, a menudo, comporta una necesidad incrementada de ingresos, a la vez en dinero y en especie. A esto suele añadirse el subdesarrollo en la técnica del transporte, y una relativa escasez de personal administrativo, para complicar ulteriormente el ejercicio de la autoridad. De ahí que, en los grandes estados patrimoniales, la regulación administrativa desde el centro solo resulte intermitentemente efectiva, y represente una última instancia y no la rutina fundamental del gobierno.

Para contrarrestar la tendencia descentralizadora, los monarcas patrimoniales recurren frecuentemente a la organización de asociaciones, a las que hacen colectivamente responsables del cum-

11 Así, en Inglaterra, el deber de cooperar en la construcción de fortalezas, caminos y puentes, y la obligación del servicio militar, pesaban sobre la fortuna del súbdito libre y no sobre su persona, como ocurría en el caso de los subordinados patrimoniales a quienes se les había concedido tierras. En la Alemania del sur y del oeste, hasta el siglo XVIII se estableció una distinción jurídica entre los deberes públicos del súbdito político, incluidos en la jurisdicción de los tribunales, y las obligaciones de servicio inherentes a la condición de servidumbre. Weber agregaba que los regímenes patrimoniales tienden a repartir las cargas públicas gravando la propiedad, especialmente los bienes raíces, las fábricas y los establecimientos de comercio, más bien que imponiendo una responsabilidad de carácter personal. Tal es, por lo menos, el caso cuando la propiedad evaluada puede comprarse y venderse. En este sentido, precisamente, la libertad de mercado constituye un prerrequisito capital de la libertad cívica.

plimiento de las cargas públicas. El método está en íntima relación con la antigua responsabilidad del clan por los crímenes o la obediencia de sus miembros individuales. Así, por ejemplo, en la Inglaterra de los anglosajones, los clanes respondían ante el monarca por la obediencia de sus miembros. Todos los residentes de una aldea asumían, además, la responsabilidad conjunta de las obligaciones políticas y económicas de cada uno. La residencia del labriego en su propia aldea era compulsiva y hereditaria, de lo cual se desprendía el derecho de cada campesino a una participación en la tierra, pero también su deber de contribuir a que el rendimiento de esa tierra alcanzara para mantener a la aldea y para que esta pudiera hacer frente a las obligaciones contraídas con el señor.

Los monarcas patrimoniales aplicaron el mismo principio de sometimiento hereditario con un alcance mucho mayor. Así las gildas y otras asociaciones ocupacionales debían asumir la responsabilidad conjunta por los servicios o contribuciones de sus miembros. Por lo general se completaban tales imposiciones haciendo obligatoria la asociación para cada miembro y sus herederos, y concediéndoles en cambio el derecho exclusivo a explotar su propio ramo de producción. De tal modo, el monarca otorgaba privilegios, en compensación por los deberes que imponía. Este tipo de asociaciones compulsivas destinadas a satisfacer las necesidades económicas del gobierno son un correlato frecuente del patrimonialismo, aunque no están confinadas a esta forma de dominación.

El empleo de métodos «litúrgicos»<sup>12</sup> en las finanzas públicas es compatible con las más diversas condiciones históricas, si bien resulta especialmente justificado por el criterio según el cual los súbditos políticos existen para el provecho exclusivo del monarca y la satisfacción de sus necesidades. Así en el Oriente y en el antiguo Egipto primero, y más tarde en el Imperio Romano, en el Bizantino y en otras partes, los súbditos políticos fueron de hecho dependientes personales del monarca patrimonial, ya que debían responderle, por medio de una asociación compulsiva, de las prestaciones y contribuciones requeridas. Estaban en consecuencia expuestos a las demandas arbitrarias del monarca, restringidas solo por el interés de este en mantener la capacidad productiva de sus súbditos.

12 Weber distinguía los estados que cubren sus necesidades mediante tributación, de aquellos cuyas necesidades se cubren mediante pagos en especie, que pueden consistir en servicios o en productos. Llamaba «litúrgico» a este último método, en memoria de las «liturgias» propias de las antiguas ciudades-estados, en las cuales pesaba sobre «ciertos grupos de la población, la carga de aportar y mantener navíos de guerra, o de costear las representaciones públicas de teatro». Cf. nota de los editores en *Law*, pág. 163. Una clasificación más completa de los métodos de finanzas públicas se encuentra en *Theory*, págs. 310-15.

Quizás el antiguo Egipto sea el ejemplo más perfecto de patrimonialismo que ha existido en la historia. El gobierno coordinado de los canales, en una región geográficamente dominada por un solo río principal, colocó a la masa de la población egipcia en una situación de absoluta dependencia. A ello se sumó la facilidad de la travesía por los canales, para favorecer singularmente la centralización total del gobierno político. Los prolongados períodos en que los hombres quedaban, por fuerza, exentos de las faenas agrícolas permitían, por lo demás, ocuparlos en vastos planes de trabajos forzados. Todos los súbditos políticos que no prestaban servicios obligatorios en dichas obras, así como cuantos poseían bienes raíces y cuantos se dedicaban a empresas artesanales, estaban sujetos al pago de tributos, que se les exigía mediante todas las formas concebibles de coerción. Los pocos derechos de que parece haber gozado allí el individuo, como el de elegir su ocupación, por ejemplo, fueron ciertamente muy precarios. No bien lo requiriese la casa real, el súbdito tenía que hacerse presente en la localidad a que perteneciera, y donde debía cumplir sus deberes públicos. El país entero y su gobierno llegaron a estas constituciones, pues, como una enorme familia patriarcal del faraón, especialmente después que las conquistadoras extranjeras hubieron arrasado con las propiedades territoriales privadas, que en tiempos anteriores habían poseído las familias de los notables.<sup>13</sup> El poder del faraón y el funcionamiento de su «casa» reposaban en absoluto sobre el ejército y sobre el cuadro administrativo, ambos manejados centralmente. En tiempos de guerra, los almacenes reales equipaban y mantenían al ejército; las pagas de los soldados mercenarios salían de las arcas reales. En tiempos de paz se recompensaba a los militares mediante la concesión de tierra y probablemente se les confiaban funciones de policía. Con beneficios semejantes y con donativos en especie se remuneraban también los servicios de los funcionarios, que al parecer se reclutaron originariamente entre los servidores personales del monarca, aunque más adelante se eligieron asimismo entre los escribas. Algunos funcionarios egipcios —y de igual modo algunos sacerdotes, como funcionarios de un templo— obtuvieron, en compensación por sus servicios, enormes propiedades territoriales, pero ni siquiera esto condujo a una descentralización del gobierno patrimonial. Weber estableció en conclusión que

las oportunidades de ascenso, unidas a la dependencia de los almacenes reales, bastaron al parecer para impedir que los funcionarios llegaran a una apropiación extensa de los beneficios, resultado técnicamente más factible, en todo caso, cuando estos be-

<sup>13</sup> Weber menciona, a este propósito, el efecto análogo producido en Rusia por la dominación mongólica, que a su vez hubo de conducir a la subordinación de la nobleza territorial en tiempos de los monarcas moscovitas.

neficios consisten en emolumentos o en tierras, que cuando suponen asignaciones en especie (como ocurría predominantemente en Egipto). Numerosas cartas de inmunidad revelan, por su redacción misma (reiteradas promesas acerca de la inviolabilidad de los privilegios concedidos, y reiteradas amenazas contra los funcionarios que la violasen), la posibilidad de que el monarca, fundado en su poder patrimonial, acabase por considerar precarios tales privilegios. Faltaron, pues, los rudimentos imprescindibles para que se desarrollase un estado constituido por feudos, y el patriarcalismo permaneció intacto. El empleo intensivo de las asignaciones en especie, junto con la decadencia pronunciada que padecieron, en el Nuevo Imperio, las familias de notables, antaño propietarias de tierras, logró mantener el cuadro administrativo patrimonial.<sup>14</sup>

Aunque el caso egipcio constituye un ejemplo evidente de despotismo, Weber destacó que métodos de gobierno semejantes se han aplicado también en Europa occidental. La responsabilidad colectiva atribuida a una asociación por el cumplimiento de los deberes públicos del individuo existió, sin ir más lejos, en Inglaterra. Un carácter similar tuvo el *frankpledge* inglés, responsabilidad obligatoria y colectiva de los vecinos por la correcta conducta moral y política de cada uno. (En otros países, como la China y el Japón, los vecinos eran organizados y registrados en grupos de cinco o diez, exactamente con el mismo fin.)

El principio de las asociaciones litúrgicas compulsivas se aplicó extensamente en Inglaterra a raíz de la conquista normanda. Pero en este caso tales asociaciones fueron el punto de partida de ciertos acontecimientos que culminarían, andando el tiempo, en un alto grado de autogobierno local. La distribución de las obligaciones entre los miembros de la asociación se volvió asunto de regulación autónoma interna. Ciertos deberes públicos, que solo podían cumplir los miembros más ricos e influyentes, fueron transformándose en privilegios reconocidos de un grupo estamental de notables que acabó por monopolizarlos. El método litúrgico de finanzas públicas engendró, en definitiva, un sistema de impuestos a la propiedad tradicionalmente limitado, y una administración local ejercida por notables, con amplia independencia del monarca.

La imposición de una responsabilidad colectiva por el cumplimiento de los deberes públicos responde, por lo tanto, a los problemas administrativos de un régimen que, careciendo de un aparato de coerción suficientemente poderoso para hacer efectiva la responsabilidad personal de los súbditos políticos, transfiere ese poder a ciertas asociaciones litúrgicas compulsivas. Tales asocia-

14 *WuG*, vol. II, pág. 707.



ciones son parte de la mezcla de tradicionalismo y arbitrariedad que caracteriza los regímenes patrimoniales. La medida en que una u otra de ambas tendencias prevalece bajo el patrimonialismo depende de las fuerzas militares y del aparato administrativo que el monarca tiene a su disposición.

Mediante el uso de estos instrumentos de fuerza, el monarca tiende a ensanchar el radio de acción de su poder arbitrario, que está exento de las restricciones tradicionales, y a colocarse en posición de dispensar gracia y favores transgrediendo estas limitaciones impuestas por la tradición, e inherentes a las estructuras tradicionales. Si la autoridad está primordialmente orientada en el sentido de la tradición, pero en el curso de su ejercicio reclama plenos poderes personales, hablaremos de una autoridad «patrimonial». Si, por el contrario, carga primordialmente el acento sobre el ámbito de su designio arbitrario, libre de limitaciones tradicionales, hablaremos de «sultanismo» . . . La presencia de un cuadro administrativo personal distingue las dos formas recién mencionadas del patriarcalismo prístino.<sup>15</sup>

### *Instrumentos del gobierno patrimonial*

Las variantes alternativas de un patrimonialismo más despótico o más tradicional dependen generalmente de que los militares y funcionarios de un monarca estén totalmente supeditados a su benevolencia y a su arbitrio, o en condiciones de enfrentarse a la autoridad arbitraria, en su propio interés.

El séquito propio de un monarca patrimonial le obedece por respeto al status que le confiere la tradición. Puede servirse de esta creencia para expandir su poder sobre territorios y gentes ajenas a su dominio inmediato, aun cuando esas gentes no crean en su legitimidad. Así es como la autoridad patrimonial ejercida sobre ciertas fuerzas militares y un cuadro administrativo personalmente leales al monarca pueden usarse para crear un régimen sultanesco.

*Fuerzas militares.* Weber analizó esta transformación de la dominación tradicional atendiendo especialmente a la organización social de las fuerzas militares, que capacita a un monarca patrimonial para expandir su poder «libre del freno que la tradición impone». En tal sentido distinguió cinco tipos de organización militar, que caracterizamos a continuación brevemente:

- a. Una fuerza militar puede estar constituida por esclavos, peones, siervos, «colonos» y otros subordinados personales, a quie-

<sup>15</sup> *Theory*, pág. 347.

nes el monarca ha asignado tierras y enseres de labranza a cambio de servicios o pagos en especie.

Así, los faraones egipcios, los reyes mesopotámicos y los grandes señores patrimoniales de la antigüedad y de la Edad Media usaron a sus «colonos» a manera de un cuerpo de guardia o una fuerza militar de propiedad privada. Igual práctica se cultivó en Oriente con los siervos, a quienes se marcaba del mismo modo que al ganado, para identificarlos como propiedad del amo. Empero, una vez instalados en la tierra, estos dependientes dejaban de ser reclutas aptos para una fuerza militar permanente, a instancánea disposición del señor; porque las tareas de la agricultura les quitaban el tiempo y hasta restaban firmeza a su lealtad. Esto hizo que los monarcas patrimoniales procurasen organizar otra fuerza militar, cuyos intereses coincidieran plenamente con los de ellos.

b. Una fuerza tal podía componerse de esclavos totalmente ajenos a la agricultura. Los imperios del Islam en tiempos del califato ilustran dos posibles esquemas organizacionales de esta índole. Bajo la dinastía de los Abásidas, que reinó en Bagdad hasta mediados del siglo XIII, se compraban esclavos turcos, a quienes se les daba adiestramiento militar. En su doble condición de extranjeros y de esclavos, dependían enteramente de los reyes Abásidas y constituían una fuerza disciplinada a su disposición. No obstante, entre los siglos XIII y XVI las cosas tomaron un giro muy diverso en el caso particular de los mamelucos, clase militar originariamente integrada por esclavos turcos y egipcios. Aunque los hombres de estas tropas continuaban siendo esclavos, sobre todo en Egipto, fueron adquiriendo gradualmente mayor independencia, debido en parte a que el servicio en la fuerza se hizo hereditario y, en parte, a que se les dieron tierras en vez de paga, primero a título de prenda y después en carácter de propiedad. Con el correr del tiempo, los oficiales de los mamelucos lograron dominar a los gobernantes nominales, mientras los cabecillas de los esclavos convertidos en terratenientes se apoderaban del manejo de la administración civil.<sup>16</sup> La conclusión que interesa extraer aquí de estos ejemplos es que un soberano patrimonial cuyas fuerzas militares se componen de esclavos debe poseer considerables efectivos líquidos, ya que la buena voluntad de tropas semejantes depende, a la larga, de un mantenimiento adecuado y de una paga regular. En caso contrario, este tipo de régimen patrimonial evoluciona en dirección al feudalismo, apenas la paga de las tropas empieza a basarse en las rentas procedentes de la tierra y, al cabo, en los ingresos que los soldados obtienen en calidad de terratenientes. En este último caso se ponen ya en con-

<sup>16</sup> La influencia de esta clase fue destruida definitivamente en 1811, por medio de una matanza general instigada por Mohamed Alí.

diciones de explotar al pueblo, cuyos recursos y capacidad de contribuyentes se encuentran bajo control militar directo.<sup>17</sup>

c. Una tercera y difundida práctica de la dominación patrimonial es el reclutamiento de mercenarios. Suele adoptarse cuando el monarca cuenta con un ingreso regular procedente del comercio, la producción o la imposición de tributos. Esto presupone el desarrollo de una economía monetaria, tendiente a incrementar las oportunidades de los déspotas militares, que fundan su poderío en ejércitos mercenarios. Tales ejércitos merecen particular confianza cuando están integrados por extranjeros, sin contactos efectivos con la población sometida. Desde los tiempos del rey David, que ocupó a filisteos y cretenses, hasta las tropas suizas de los reyes borbónicos, los monarcas patrimoniales han formado sus cuerpos de guardia con reclutas extranjeros.

d. El monarca patrimonial puede asimismo asentar su dominación en tropas constituidas por personas a quienes solamente ha concedido tierras a cambio del servicio militar. En este caso también resultan más dignas de confianza las de procedencia extranjera, que por eso mismo dependen totalmente de la dominación del monarca. (Por cierto que esta variante se relaciona íntimamente con el feudalismo; solo mantiene un carácter distintivo cuando la gente de las tropas es de baja extracción social.) Sin embargo, la

17 Siempre que los monarcas se encontraban en posición favorable adoptaban medidas para contrarrestar este constante proceso de emancipación que se cumplía en las fuerzas militares del patrimonialismo. Un propósito de tales medidas solía ser limitar la independencia de las tropas, pero, por otro lado, remunerarlas suficientemente, de modo que su lealtad quedase asegurada. Weber citaba, a este respecto, el caso de la dinastía otomana, que en la segunda mitad del siglo XIV había organizado el ejército profesional de los jenizaros. Estas fuerzas, que hicieron posible las grandes conquistas militares de Europa, presentaban especial interés por la forma en que habían sido organizadas. Los monarcas otomanos decretaron el reclutamiento de los muchachos de diez a quince años en algunos pueblos sometidos —entre ellos los búlgaros, los beduinos y los griegos—. Se los instruía y adiestraba en el Islam, aunque sin conversión forzada, y cinco años después se los enrolaba en el ejército. Los reglamentos originarios estipulaban que permanecieran solteros y observaran una vida ascética bajo la vigilancia de una orden religiosa: se les alojaba en campamentos y se les prohibía ejercer el comercio. De cualquier modo, los incentivos eran proporcionales a las restricciones. Sujetas solo a la jurisdicción de su propia oficialidad, las tropas de jenizaros disfrutaban de importantes privilegios: la promoción al grado de oficial se basaba en la antigüedad, y en la vejez tenían derecho a una pensión. En las campañas militares recibían una paga diaria si aportaban sus propias armas, y en tiempos de paz dependían de recursos que se les administraba colectivamente. Privilegios semejantes aumentaron la demanda de admisión en el ejército, pero los jenizaros lograron monopolizar estas codiciadas posiciones para sus parientes, y más adelante también para sus hijos. No obstante la violencia despiadada de este ejército llegó a hacerse peligrosa para los mismos sultanes. El adiestramiento y el servicio militar fueron reintroducidos por los creyentes mahometanos, con quienes se organizó un nuevo ejército, que en 1825 destruyó a los jenizaros, levantados en una revuelta.

procedencia extranjera no es un requisito indispensable para que las tropas merezcan confianza.

e. Un monarca patrimonial puede también reclutar su milicia personal entre sus propios súbditos. En ese caso adoptará habitualmente ciertas medidas para proteger sus intereses. Eximirá de reclutamiento en el ejército estable a los estratos privilegiados, o bien permitirá que sus miembros se liberen de esta obligación, mediante un pago. Reclutará por ende sus fuerzas entre los no privilegiados, especialmente entre la población rural, a fin de desarmar potenciales competidores.<sup>18</sup> Ciertas circunstancias favorecen esta práctica: la intensificación del comercio y de la agricultura suele hacer que los grupos privilegiados resulten económicamente indispensables, y esto, junto con el desarrollo de la técnica militar, la necesidad de adiestramiento de las tropas y la necesidad del monarca de contar con un ejército permanente, hace del servicio militar una carrera de dedicación exclusiva. En un ejército semejante, la jerarquía de oficial suele reservarse a los miembros de los estratos privilegiados, que en tal posición dejan de ser competidores peligrosos para el monarca patrimonial.

En todos los casos mencionados, las fuerzas militares siguen siendo instrumento personal del gobernante sultanesco, mientras el equipo y el mantenimiento de las tropas se proveen a expensas de sus almacenes e ingresos propios. Donde se conceden tierras a cambio del servicio militar, y los costos de equipo y mantenimiento pesan sobre los soldados mismos, las fuerzas tienden a perder ese carácter, y el control que el monarca tiene sobre ellas puede llegar a debilitarse gravemente.

Pese a la importancia de la fuerza militar, el temor que inspira no puede ser la única base de la autoridad patrimonial, como se advierte con evidencia en la paradoja del sultanismo, nombre que daba Weber a la forma extrema del despotismo personal. Cuanto más confianza deposita un monarca en sus fuerzas militares, para mantener doblegada a la población sometida, tanto más necesita él mismo del apoyo de esa fuerza, para mantenerse en el poder. Sin embargo, en caso de muerte del monarca, de derrota militar, o de otras adversidades, puede ocurrir que los soldados deserten, hagan huelgas, y aun derroquen las antiguas dinastías para implantar dinastías nuevas. Aunque permanezcan leales a la casa reinante, habrá que reconquistar su lealtad, una y otra vez, mediante donativos o promesas de alta recompensa. El súbito colapso de estos regímenes patrimoniales, así como su restableci-

18 Hay una evidente diferencia entre estos ejércitos y los constituidos mediante el reclutamiento de notables, que normalmente conciben el deber de portar armas —y las ideas de honor vinculadas a tal deber— como privilegio propio de cada miembro de ese estrato dominante. Cf. sección C de este capítulo.

miento igualmente súbito, manifiestan la fundamental inestabilidad de la dominación tradicional que no cuenta sino con la fuerza. *Administración patrimonial.* Aunque un monarca haya reclutado originariamente sus funcionarios entre sus servidores personales, casi nunca bastará con esto para el gobierno de vastos territorios. A medida que aumente el cuadro administrativo personal del monarca irá haciéndose cada vez más difícil mantenerlo como una dependencia de la casa real. Surge así la necesidad de crear departamentos centrales, que suelen ponerse bajo la supervisión de un funcionario superior. Este funcionario y sus subordinados inmediatos son favoritos poderosos mientras poseen la confianza del monarca patrimonial. Pueden encumbrarse o hundirse repentinamente por estrictos motivos personales. En ocasiones, el más alto funcionario de la corte, como el guardián del harén real o el supervisor de otros asuntos igualmente personales, puede convertirse a la vez en el más alto funcionario político.

El carácter de este funcionario superior varía. En algunos imperios negros, el verdugo es el acompañante regular del rey, el que administra la potestad real sobre la vida y la muerte. En los regímenes militares, el principal caudillo bélico desempeña funciones similares. En Oriente, el gran visir constituye una institución regular, aun fuera de los estados islámicos en los que se originó el nombre. En todos estos casos, los monarcas patrimoniales enfrentan un dilema recurrente: la falta de un funcionario supremo puede determinar la desintegración del régimen; pero su existencia puede amenazar la autoridad suprema del monarca, particularmente si dicho funcionario consigue atraerse la lealtad de los servidores personales y los súbditos políticos de aquel.

En el patrimonialismo, el soberano encara toda la administración política como asunto propio y, análogamente, explota su poder político como útil complemento de su propiedad privada. Confiere poder a sus funcionarios, de caso en caso, eligiéndolos y asignándoles tareas específicas, de acuerdo con la confianza que personalmente le merecen y sin establecer entre ellos una división orgánica del trabajo. Ni siquiera en los grandes estados que se organizan de tal modo alcanza a distinguirse algún sistema en el diluvio de títulos oficiales cuyo sentido cambia constantemente. Los funcionarios de turno enfocan su tarea administrativa como un servicio personal que prestan al monarca, por deber de obediencia y respeto. Sus «derechos» son, en realidad, privilegios que el monarca otorga o suspende a su antojo, y solo inadvertidamente puede esbozarse una delimitación de funciones administrativas, debida a la competencia económica y personal entre los funcionarios. En las relaciones de estos con la población sometida puede haber tanta arbitrariedad como en las relaciones del monarca con ellos, mientras no se viole la tradición, ni se perjudique el interés del monarca en mantener la obediencia y la capacidad produc-

tiva de los súbditos. Dicho en otras palabras, la administración patrimonial se asigna y ejerce, de caso en caso, combinando discrecionalmente el ejercicio de la autoridad personal con el debido respeto a la tradición sagrada o a ciertos derechos permanentes de los individuos. De ahí que el funcionario patrimonial se encuentre en un dilema cada vez que las órdenes absolutas del monarca entran en pugna con la tradición.

La combinación omnipresente de tradicionalismo y arbitrariedad es compatible con muchas estructuras organizacionales diversas. En el resumen ulterior de su examen, Weber destacó que el servidor o funcionario patrimonial

puede obtener la subsistencia en cualquiera de las siguientes formas: a) comiendo en la mesa del señor, y en su casa; b) mediante dotaciones, por lo general en especie, procedentes de los bienes muebles y del caudal del señor; c) mediante el uso de la tierra, concedido como un derecho, en retribución de servicios; d) mediante el ingreso de rentas, procedentes de cargos o propiedades que el servidor se ha apropiado (con el consentimiento del señor); e) mediante un feudo.<sup>19</sup>

Cada uno de estos métodos tiene proyecciones institucionales que pueden mencionarse brevemente. Tratándose de *asignaciones en especie*, el servidor patrimonial mantiene de por vida una relación de dependencia respecto de la fortuna y efectivos materiales del señor; en todo caso, su derecho a las mencionadas asignaciones puede llegar a ser vendible. Si se trata de *concesiones de tierra en retribución de servicios*, el servidor obtiene la subsistencia en forma tal que aumenta rápidamente su independencia personal y económica respecto del señor; la concesión tiene a menudo carácter vitalicio, ya que el señor procura mantener su derecho a disponer nuevamente de la tierra a la muerte del titular, que, por su parte, procura hacer hereditaria la concesión.

Tendencias similares se manifiestan cuando se trata de un *ingreso procedente de arriendos, salarios o contribuciones*. Aquí nos limitaremos a considerar el que proviene de salarios. Ni un monarca patrimonial ni sus funcionarios están obligados a desempeñar funciones oficiales, a menos que la tradición sagrada lo demande. En la mayoría de los casos, quedan en libertad para proceder a discreción y solo desempeñan actividades oficiales a cambio de un salario que se determina en cada caso particular, o de acuerdo con una tabla fija. La autoridad para el desempeño de actividades oficiales por las que debe pagarse un salario frecuentemente llegó a constituir una potestad patrimonial, que podía venderse,

19 *Theory*, pág. 351. La versión se ha alterado ligeramente. El examen del punto «e) feudo» corresponde a la sección sobre feudalismo. Cf. págs. 340-43 y sig.

arrendarse o alquilarse, a semejanza de cualquier otra. Un funcionario patrimonial podía, así, comprar o arrendar esa autoridad del señor y luego cederla o venderla a alguna otra persona, por determinada renta o precio de compra. De este modo delegaba su derecho a los salarios que se percibiesen, reteniendo en cambio el derecho a designar ante el monarca al nuevo titular. Inicialmente el monarca se resistía a la apropiación vitalicia, así como al derecho de herencia de tales posiciones; ello no obstante, cuando las circunstancias lo obligaban a delegar su control procuraba obtener una parte de provecho en estas transacciones. Donde llegó a imponerse la apropiación de los cargos públicos, los funcionarios patrimoniales no podían ser exonerados a menos que el monarca les reembolsase el precio que habían pagado por el cargo.<sup>20</sup>

Hemos considerado así los instrumentos de dominación patrimonial que pueden usarse «para ampliar el alcance del poder arbitrario exento de restricciones tradicionales». El análisis señala dos problemas persistentes en este sistema de dominación tradicional. El monarca tiene un máximo de control sobre sus fuerzas y su cuadro administrativo cuando estos se componen de subordinados personales a quienes él mismo mantiene con sus propios recursos. En un vasto territorio, este control máximo milita contra un gobierno efectivo, porque supone un costo que fácilmente excede los recursos personales de los monarcas, por poderosos que sean. Por añadidura, cuando los reyes confían exclusivamente en sus «instrumentos de fuerza» personales pueden contribuir al menoscabo de su propia autoridad, exponiéndose a que sus «asistentes» emprendan contra él una acción conjunta. Si, por el contrario, un gobernante patrimonial expande su dominación, queda fatalmente obligado a delegar tarde o temprano su autoridad, mediante la concesión de beneficios en pago de los servicios que se prestan a su persona o en su provecho. Toda expansión del gobierno patrimonial supone cierta descentralización de la autoridad personal inherente al monarca. Todos los estados patrimoniales antiguos se han ajustado a una pauta de descentralización, determinada de acuerdo con la lucha por el poder entre el monarca y sus servidores y funcionarios.

Weber analizó esa lucha sobre una base comparativa, examinando los principales métodos que aplicaron los monarcas patrimoniales para centralizar el ejercicio de la autoridad, y los funcionarios para incrementar su independencia.

20 Weber usó el término «prebenda» para referirse a *todas* las formas no hereditarias de sustento arbitradas para los funcionarios patrimoniales que no se mantenían en la casa real (puntos *c-d* en la enumeración mencionada). De acuerdo con Talcott Parsons, usaré como sinónimo el término «beneficio».

## *La lucha por el poder bajo la dominación patrimonial*

*Gobernantes y funcionarios.* Los funcionarios y servidores patrimoniales que ascienden a un cargo por concesión del monarca, o bien pagándole un precio de compra, intentan proteger sus derechos a tal prebenda para sí mismos y, de ser posible, para sus descendientes. Donde quiera que sus tentativas alcanzan éxito se produce una separación de poderes, tradicionalmente estereotipada, entre el monarca y estos funcionarios. Semejante estructura tiende a malograr todos los esfuerzos por introducir métodos de administración más eficientes, que menoscabarían las oportunidades de explotación fiscal en que los titulares tienen inmediato interés. Ahora bien, cuando los titulares de los cargos públicos se convierten en dignatarios locales y se constituyen en un grupo estamental de notables, pueden llegar a prevalecer sobre el monarca y sus dependientes personales.<sup>21</sup>

Un ejemplo famoso es la evolución de Francia. Los funcionarios franceses, de todos los estratos jerárquicos, traficaron con prebendas y las heredaron. Cuando un funcionario dimitía, acostumbraba vender su prebenda al sucesor. Los herederos de un funcionario fallecido reclamaban el derecho al cargo como parte de su patrimonio. Después de numerosos intentos por eliminar estas prácticas, el tesoro real empezó a participar en ellas (en 1567) exigiendo al sucesor el pago de una suma fija. En 1604, una nueva reglamentación reconoció el derecho hereditario y redujo la quita correspondiente al tesoro, pero en compensación exigió que el

21 «Notable» es un término que reaparece en la exposición que sigue, y que por lo tanto requiere explicación. En su *Staatssoziologie*, Weber se refirió con él a «personas independientes, que gozan de preeminencia social, en virtud de la posición que ocupan» en la comunidad, y sobre este fundamento sirven al monarca en calidad de funcionarios (ver pág. 102). El carácter que distingue a estas personas es el honor estamental específico del grupo (ver también *WuG*, vol. II, pág. 681). En otros contextos, Weber habló de *honorarios* refiriéndose a las personas cuya posición económica les permite desempeñar altos cargos directivos sin remuneración alguna, y cuyo prestigio merece la confianza de sus iguales (*Theory*, pág. 413). De cualquier modo, y según observaron los editores en *Law* (pág. 52, nota 25), también se refirió a *honorarios jurídicos*, categoría de la que no estaban excluidas —como en la definición que antecede— la idoneidad ni la remuneración, pero en la que conservaban igual importancia la independencia económica y el prestigio social. Hasta donde se me alcanza, entendía por *honorarios* a todas las personas que *pueden* permitirse desempeñar funciones oficiales no rentadas —aunque en realidad no las desempeñen—, y que por algún motivo tengan un estilo de vida común, que goce de prestigio social, y que *ocasionalmente* incluya también el prestigio de una formación especializada, como en el caso de los abogados. Mediante varias aplicaciones, el término llegó a ser sinónimo de «grupo estamental que dispone de fortuna y prestigio», significado que por mi parte atribuyo a la denominación de «notables», que he preferido adoptar. Adjetivos tales como «jurídicos», «territoriales», «burgueses», etc., podrán precisar ulteriormente dicho significado en cualquier contexto particular.



funcionario pagase a la corona, anualmente, una contribución del 1  $\frac{2}{3}$  por ciento sobre el precio de compra. En lo sucesivo la corona quedó a su vez capacitada para ceder la recaudación de estos tributos, mediante su arriendo anual. Los parlamentos franceses, constituidos por prebendados, protegieron durante siglos el sistema. Se mantuvo, por supuesto, el principio patrimonial que impedía a un funcionario resistirse a su señor, o contradecirlo. Cuando el rey se presentaba personalmente en la asamblea, o le enviaba instrucciones escritas, podía ordenar la legalización de cualquier decreto que quisiera. Pero el parlamento cuestionaba a menudo inmediatamente la validez de un decreto que violase la tradición y amenazara los derechos al cargo público detentados. Más de una vez prevalecieron las pretensiones del parlamento, que por consiguiente ejerció el poder efectivo. En 1771, Luis XV intentó un *coup d'état*, al aceptar la dimisión en masa de los portadores de prebendas —que con su renuncia habían procurado imponerle su voluntad—, negándose a reembolsar el precio de compra de los cargos. Los funcionarios fueron arrestados, se disolvió el parlamento, se crearon cargos sucedáneos y se prohibió terminantemente la apropiación de los cargos públicos. Este intento del rey por establecer un cuadro de funcionarios patrimoniales digno de confianza no tuvo éxito. Luis XVI (en 1774) dejó sin efecto los decretos de su predecesor en vista de la avasalladora protesta que habían provocado, y volvieron a estallar las viejas luchas. Finalmente, en 1789, la Revolución Francesa eliminó, junto con la monarquía, el sistema de la compra de cargos y, en consecuencia, a todo el grupo de prebendados.

La apropiación y el tráfico de beneficios no alcanzó en ninguna otra parte la extensión que tuvo en Francia entre los siglos XVI y XVIII, donde cada paso adelantado en esa dirección contribuyó a fragmentar ulteriormente la autoridad patrimonial. Los derechos al ejercicio de la autoridad se fundaban en privilegios especiales, cuya extensión variaba, sin que por ello se atenuase la celosa resistencia de los prebendados contra cualquier intervención del rey. Una organización administrativa de este tipo resulta peculiarmente inflexible, incapaz de manejar tareas nuevas, recalcitrante a toda regulación sistemática y notoriamente opuesta a la organización burocrática planificada que estudiaremos en el capítulo siguiente.

Sin embargo, la apropiación de prebendas en gran escala no conduce siempre, ni por fuerza, al mismo resultado que en Francia: el rápido crecimiento de un cuadro administrativo, con poder independiente. Antes bien, suele ocurrir que, cuando las autoridades superiores otorgan prebendas a clérigos solteros, cuentan después con ellos como leales auxiliares en su lucha por el poder. Las relaciones entre la iglesia y el estado ejemplifican el punto, y re-

matan la argumentación expuesta en el capítulo anterior. Originariamente, el clero católico se mantuvo con medios provistos por la comunidad. Tales medios estaban en manos del obispo, y la iglesia toda tenía un carácter definitivamente urbano. Más adelante fue decayendo esta concentración urbana, y las iglesias llegaron a depender, en medida considerable, de la comunidad campesina o del señor de la tierra. En este último caso, el clero quedaba a menudo en una situación de servidumbre, que por lo demás solía agravarse cuando los señores seculares o ciertas personas acaudaladas, después de aportar los subsidios para el sostenimiento de una iglesia local, reclamaban el derecho a nombrar o despedir a los miembros del clero. El conflicto planteado por el control secular sobre las prebendas eclesiásticas y sobre el clero tuvo importancia decisiva en la lucha que los señores patrimoniales mantuvieron con la iglesia, desde los tiempos de las reformas gregorianas, introducidas en el siglo xi, hasta los siglos xiv y xv. El asunto nos concierne aquí en cuanto demuestra la importancia que llegó a tener el control de las prebendas eclesiásticas para la iglesia misma, para el emperador y para los barones feudales, no solo como fuente de ingreso sino, además, como instrumento de administración y como arma valiosa en la lucha por el poder.

Un clérigo célibe resulta más barato que un funcionario que debe atender al mantenimiento de una familia. Su posición le impide apropiarse del beneficio, y puede atraérsele y sometérsele mediante la perspectiva de una pensión. He ahí algunas de las razones que movieron a los principales poderes rivales a comprometerse en la lucha por el dominio de las prebendas eclesiásticas. En el intento de reconquistar el gobierno de la iglesia, los papas se cuidaron de que el clero y los señores locales estuvieran ligados entre sí por numerosos vínculos personales y de familia; esta circunstancia bastó, en efecto, para hacer de ellos fáciles aliados de los papas contra el emperador germánico. Otra medida de significación capital fue la concesión de privilegios pontificios a las universidades y a ciertos eruditos eminentes, seleccionados entre los favoritos personales de Roma —a quienes se eximió específicamente del cumplimiento de deberes clericales—. Los Papas pretendieron crear, de tal modo, una *intelligentsia* dependiente de su autoridad, pero, al prescindir de distingos nacionales en la distribución de los beneficios, contribuyeron a provocar, adicionalmente, la ulterior oposición nacionalista contra Roma. Por su parte, el emperador germánico logró crear por un tiempo un estamento político de notables clericales que, reclutados fuera de la localidad y sin compromisos contraídos con ella, mantenían a disposición del monarca sus poderes administrativos y políticos. En Inglaterra prevaleció en definitiva el gobierno secular sobre los beneficios eclesiásticos, pero solo al cabo de una evolución que restableció el equilibrio entre una alianza del rey con el par-

lamento y en contra del papa, en interés de un futuro monopolio de prebendas eclesiásticas para los ingleses, y una alianza del rey con el papa, en contra de estos grupos nativos, en interés de un incremento de rentas para el estado y para la iglesia.

Hasta aquí hemos considerado la lucha por el poder de acuerdo con las condiciones que llevan a una declinación de la autoridad central, ya porque los funcionarios se apropian de los beneficios, ya porque su incapacidad para hacerlo los convierte en peones en la lucha de las autoridades competidoras. El decaimiento de la autoridad central resulta favorecido ulteriormente por la distancia física que separa a los funcionarios del centro de autoridad. Cuando en un reino falta cualquiera de tres factores primordiales (concurrentes en el antiguo Egipto), a saber: cohesión territorial, buen transporte y absoluta subordinación del pueblo a la autoridad central, los funcionarios van adquiriendo una independencia directamente proporcional a la distancia que los separa del centro. Los gobernadores de provincia pagarán al monarca un tributo fijo, o solo el excedente que reste después de satisfacer las necesidades locales. Utilizarán los recursos locales en forma independiente,<sup>22</sup> y las dificultades de comunicación, sumadas a la necesidad de tomar decisiones rápidas, pueden aumentar eventualmente su autonomía. Es posible que la subordinación al monarca acabe por ser puramente nominal, y que se requieran campañas periódicas de extorsión para forzar al pago de contribuciones e impuestos.

Los señores patrimoniales no aceptan una fragmentación tal de su autoridad sin oponerle resistencia. Aun en los casos de descentralización forzosa, el monarca dispone de oportunidades para hacer que prevalezca su voluntad. Cuando surgen problemas administrativos nuevos que escapan a la jurisdicción y al poder de los prebendados establecidos, puede asignarlos a sus favoritos y servidores personales. A la muerte de un titular puede revocar sus concesiones de tierras y de privilegios. En la mayoría de los casos el heredero tiene que presentar el beneficio al monarca, para obtener su confirmación. Si esta es solo una formalidad automática, significa que el principio de revocabilidad ha sido suplantado por la apropiación permanente de «bien merecidos privilegios». En cambio, cuando la confirmación no tiene carácter automático, el monarca puede aprovechar ciertas ocasiones especiales, como su ascensión al trono, para abolir tales privilegios y recuperar la iniciativa. El método se aplicó una y otra vez en Occidente, durante el proceso de transición en que se fue pasando de la administración patrimonial a la administración burocrática.

22 Weber destacó el interés particular que tienen estos gobernadores en controlar simultáneamente los impuestos y el alistamiento militar dentro de su distrito, y el interés antagónico del monarca, que procura asignar autoridad sobre estas dos funciones a dos funcionarios distintos.

Considerada a este nivel superior, la administración patrimonial es característicamente inestable, aun después que la apropiación de beneficios ha alcanzado considerable extensión. Mucho depende del ascendiente personal del monarca, que dispone de tres medios típicos para prevenir, o al menos para reducir, la fragmentación ulterior de su autoridad:

1. Puede visitar personalmente, a plazos regulares, las diferentes regiones de su reino. A falta de transporte adecuado, este resulta un método eficiente para distribuir los costos de mantenimiento de la casa real entre los diversos dominios del rey, que con su reiterada presencia afianza la autoridad que ejerce sobre los súbditos —resultado aún más importante—.
2. Puede complementar o reemplazar esta supervisión personal, designando funcionarios para que la cumplan en un recorrido prefijado —como los *missi dominici* de Carlomagno o los «jueces ambulantes» de Inglaterra— y asentando así sobre una base periódica la conducción de los asuntos legales y administrativos.
3. Puede exigir toda suerte de garantías personales —como rehenes o visitas regulares a la corte— de los funcionarios nombrados para las posiciones difíciles de controlar. En el Japón, por ejemplo, los *daimyos* estaban obligados a dejar a su familia en la corte del *shogun*, y adicionalmente se les requería, año de por medio, su residencia personal en ella. Otros métodos exigían que los hijos de los funcionarios ingresaran al servicio de la corte; que las posiciones importantes fueran ocupadas por parientes (medida de dudosa eficacia, según Weber acotaba); que la duración del cargo fuera breve; que se excluyese a los funcionarios de aquellos distritos en que poseyeran tierras o tuvieran parientes; que solo se admitiesen candidatos célibes para ciertos cargos; que los funcionarios nombrados quedasen bajo la vigilancia de espías o inspectores oficiales, reclutados entre los servidores personales del monarca; que se nombrasen en el mismo distrito otros funcionarios con jurisdicciones rivales, a fin de que pudieran supervisarse unos a otros. Todos estos métodos para asegurar la lealtad de los funcionarios cobran una efectividad mayor cuando se limita el reclutamiento a personas —inclusive de origen extranjero— carentes de todo poder o prestigio propios, que deban su encumbramiento al monarca.

Weber documentó la aplicación de estos diversos métodos en el Japón, la Europa medieval, el Islam, el Imperio Romano y otras partes. Pero como ya hemos examinado el caso de la China,<sup>28</sup> lo más sencillo será ejemplificar este arsenal de controles patrimoniales resumiendo sus conclusiones en lo concerniente a este país.

23 Ver págs. 115-19.

Por cierto que entre los funcionarios chinos existió también la tendencia a apropiarse de los beneficios oficiales, y a procurar por su intermedio un status de creciente independencia con relación al centro de la autoridad imperial. Las dimensiones del Imperio; el número relativamente escaso de funcionarios; el arraigado tradicionalismo y el poderoso ascendiente de las familias locales; la preferencia de los funcionarios por dedicar los bienes adquiridos en el cargo a la compra de tierras; la idealización —típica de la China— de las relaciones filiales entre un candidato a la carrera de funcionario y sus maestros y superiores; la importancia de los vínculos familiares: todo, en fin, contribuyó a crear «dominios burocráticos hereditarios, con un círculo de clientes regulares».<sup>24</sup> Los emperadores patrimoniales de la China combatieron estas tendencias, siempre amenazadoras, mediante la brevedad del período previsto en los nombramientos; la determinación del destino asignado, con rigurosa exclusión de los distritos donde el funcionario tuviera parientes; la vigilancia de su desempeño, por medio de espías, y, sobre todo, los exámenes y certificados oficiales de conducta. Tales métodos, que no eliminaron la compra de beneficios, ni la intervención de mediadores influyentes, institucionalizaron, a la vez que la rivalidad y la desconfianza recíprocas entre los funcionarios, una evaluación social positiva de la certificación de estudios adquirida a través del sistema de exámenes. Con ello se previno un posible retorno al feudalismo y se evitó la apropiación de prebendas, en la medida necesaria para permitir el florecimiento de convenciones estamentales burocráticas, con su mezcla peculiar de utilitarismo, formación clásica, dignidad y medida, y la estricta subordinación de todo esto a la autoridad central, para cualesquiera oportunidades de ascenso.<sup>25</sup>

En la lucha por el poder entablada entre los emperadores y los funcionarios chinos se consumó la centralización de esa autoridad mientras los funcionarios iban convirtiéndose en un grupo caracterizado por una forma singular de vida que, por un lado, lo distinguía del resto de la sociedad y, por otro, lo libraba al arbitrio del soberano. Este desenlace de la lucha entre monarcas y funcionarios resulta imposible cuando existen, en el interior de la sociedad, grupos capaces de oponerse a la autoridad patrimonial, fundados en una riqueza y un poder autónomos. Pero en la China la oposición de los poderes locales estaba reducida al retraimiento, al subterfugio, al soborno y a otras formas de resistencia indirectas. La controversia suscitada en Europa occidental por los beneficios eclesiásticos ilustra la situación contraria: el efecto descentralizador que tienen los grupos de acción directa en la lucha por el poder, bajo la dominación patrimonial. A su vez, la des-

24 *WuG*, vol. II, pág. 708.

25 *Ibid.*, págs. 708-09, permite apreciar la prudencia con que Weber formula esta conclusión.

trucción de los señoríos territoriales independientes, ocurrida en el antiguo Egipto como consecuencia de las conquistas extranjeras y en Rusia bajo el dominio de los mongoles, destaca las circunstancias específicas en que puede considerarse aisladamente y sin distorsión indebida la relación entre monarcas y funcionarios. Sin embargo, las más de las veces los monarcas patrimoniales tropiezan con la oposición de un grupo estamental de notables, propietarios de tierras, que deben a la posición que ocupan en los distritos locales el prestigio de que gozan fuera de ellos, y tienen una fuente autónoma de poder en esa posición. En tal caso, los monarcas no pueden doblegar a estos grupos, a menos que cuenten por su parte con una organización militar y administrativa eficiente y leal, capaz de mantener a raya a los notables y de ejercer todas las funciones administrativas, judiciales y policiales, a nivel local. El emperador Nerón ensayó eficazmente dicha política en el África; pero tentativas semejantes han sido raras, por falta de los recursos y el aparato administrativo que su instrumentación requiere. La coexistencia de una autoridad central con notables locales que disponían de fuentes autónomas de poder llevó por lo general a concertar acuerdos que comportaban cierta delegación de autoridad, a favor de los grupos locales. Pero ni siquiera cuando se efectuaron tales transacciones se puso término al conflicto fundamental de intereses en que los monarcas patrimoniales se servían de sus funcionarios más o menos dignos de confianza para combatir la independencia de los grandes terratenientes.

*Monarcas y notables.* En la situación típica, los propietarios de tierras reclaman del monarca patrimonial que garantice o, por lo menos, se abstenga de quebrantar su propia autoridad patrimonial sobre los colonos. De ahí que el señor de la heredad fuese la persona de última instancia, el intermediario imprescindible, cada vez que el monarca procuraba ponerse en contacto con los arrendatarios. Si estos se hacían pasibles de proceso legal, las autoridades debían acudir al señor de la tierra, quien, además, era responsable de que se proveyese el número requerido de reclutas, así como de asignar y recaudar las contribuciones proporcionales correspondientes a los colonos. En el curso del proceso explotaban naturalmente, en beneficio propio, la capacidad productiva de estos, de modo que los servicios y pagos de tributos al monarca patrimonial quedasen reducidos, o por lo menos fijados.

Para lograr tales demandas, los terratenientes intentaban obtener inmunidad contra la intervención de los funcionarios patrimoniales, y donde quiera que la alcanzaban plenamente se exceptuaban de las obligaciones que los monarcas patrimoniales imponían de ordinario a las comunidades, en la misma medida que las propiedades personales del rey estaban exentas de esas obligaciones. Ello hizo que los grandes propietarios territoriales, a semejanza

de los mayordomos del dominio real, ejercieran no solamente los derechos del amo patriarcal, sino asimismo los de las autoridades políticas.

Puede considerarse como una característica regular de estos derechos la insistencia en que el funcionario local del monarca fuese un hacendado residente en su propio distrito administrativo, y por ende perteneciese al grupo estamental de notables, con tierras en la localidad. En Prusia estos grupos ejercieron, hasta el siglo XIX, el derecho a designar los candidatos para los cargos públicos locales, y con igual título barones poderosos tuvieron en sus manos, durante la Edad Media, el patronazgo de la administración oficial sobre territorios enteros. Los grupos estamentales independientes, que se encuentran integrados por notables propietarios de tierras, tienden a reivindicar, cuando confrontan a un monarca patrimonial, la posesión exclusiva y hereditaria de todos los cargos políticos que «median» entre este y la población sometida.

La lucha de los monarcas contra estas pretensiones de los notables locales ha asumido numerosas formas. A los monarcas les interesa, por encima de todo, proteger sus intereses militares y fiscales. Quieren asegurarse de que la capacidad productiva de sus súbditos no sufra desmedro por la explotación de los terratenientes. Quieren conservar intacta, además, la potestad de tributación y conscripción directas, en pugna con el principio medieval «*nulle terre sans seigneur*» («ninguna tierra sin soberano propio»), en cuyo nombre los terratenientes procuraban impedir que la administración patrimonial tratase a las comunidades aldeanas de agricultores como si poseyeran derechos propios.

Habitualmente, ni gobernantes ni grandes propietarios alcanzaron cabalmente sus pretensiones. El monarca, por lo común, carecía de recursos privados para mantener todas las funciones administrativas, judiciales y policiales, a nivel local; y a su vez los grandes señores territoriales estaban demasiado desunidos entre sí y dependían demasiado del monarca para exigir completa independencia. Mediante las componendas consiguientes entre ambas fuerzas antagónicas, los notables terratenientes obtuvieron completa autoridad sobre sus arrendatarios, en la medida compatible con los intereses fiscales y militares del monarca. La administración local y la jurisdicción inferior sobre los arrendatarios pasaron a depender íntegramente de los grandes hacendados, que en lo sucesivo se encargaron de «representar» a los colonos ante el monarca territorial y sus funcionarios oficiales, que por el contrario retuvieron sus poderes administrativos y judiciales superiores. Estos arreglos solían incluir una serie de privilegios a favor de los notables propietarios de tierras: entre otros, el acceso privilegiado al cuerpo oficial de funcionarios y a las altas posiciones administrativas; la excepción de impuestos sobre la persona y la propie-

dad; ciertas prerrogativas concernientes a la competencia de los tribunales que debían entender en sus querellas, así como a las penas y testimonios admisibles y también, a menudo, el derecho exclusivo a la posesión de heredades patrimoniales y al ejercicio de la autoridad patrimonial, a nivel local. El alcance de los privilegios dependía, en cada caso particular, de la relativa unidad de los poderes locales y de que los antecedentes históricos tendieran a limitar o a facilitar las tácticas del gobernante patrimonial en su trato con ellos.

Weber analizó en este aspecto el caso de Rusia, ejemplo notorio de la evolución que puede poner a un grupo estamental de notables terratenientes bajo la plena dependencia de un gobernante patrimonial. El rango social había sido inherente en un tiempo a la propiedad de la tierra, pero el yugo de los mongoles arrasó con este fundamento local de prestigio y de poderlo. Una vez establecido el estado moscovita, el rango empezó a depender en forma creciente —y acabó por depender del todo— de la dignidad del cargo que el zar, como propietario de toda la tierra, había otorgado a una persona. Más adelante, las tierras concedidas en retribución de servicios y el encumbramiento conquistado en el desempeño de cargos públicos cobraron carácter hereditario, de suerte que el orden jerárquico de las familias aristocráticas (*mestnichestvo*) llegó a estar regulado sobre una base permanente y acumulativa. El joven noble ingresaba en el servicio civil zarista a un nivel que se determinaba por el grado más alto que habían alcanzado sus ascendientes y por el número de generaciones que mediasen entre esa promoción y su propio ingreso. Ningún aristócrata habría aceptado un cargo que lo subordinase a un jefe de rango social inferior al suyo, ni habría condescendido en sentarse a una mesa donde un funcionario de menos prosapia que su familia ocupase un asiento de más honor, aunque ese funcionario desempeñase el cargo más elevado y el aristócrata se expusiese al más grave riesgo personal con su negativa. Tal sistema, que importaba un severo menoscabo de la facultad de nombramiento ejercida por el zar, indujo a los nobles a incorporarse al servicio de la corte para mantener su posición social y aprovechar las oportunidades de lucro implícitas en la persecución de los cargos oficiales. Cuanto más eminente era el rango heredado, tanto más fuerza cobraba este impulso, que acabó por convertir a la aristocracia rusa en una nobleza cortesana, sin ningún poder propio.

Esta fue la situación abolida por Pedro el Grande (1689-1725) cuando mandó quemar la nómina oficial de rangos, revocó los privilegios hereditarios establecidos y subordinó estrictamente la jerarquía social a los servicios prestados en el ejército o en la administración. Estipuló, asimismo, que el incumplimiento de las obligaciones de servicio durante dos generaciones determinaba



la anulación inmediata de los privilegios legales de la nobleza.<sup>26</sup> Aunque esta segunda disposición fue revocada en 1762, el sistema de rango social fundado en el servicio permaneció en vigencia y la aristocracia mantuvo entre sus convenciones estamentales la obligación de servir al gobierno, siquiera temporariamente. Combinó la obligación con una influencia monopólica sobre la administración local y con el derecho exclusivo a la posesión de siervos.<sup>27</sup> El rango social y, sobre todo, las oportunidades de lucro llegaron a depender de los cargos que se desempeñasen en la corte zarista, y de que se contase en ella con las conexiones adecuadas. Esto dio al zar una posición de poder rara vez igualada en el resto del mundo, en parte porque los más altos jefes de la administración civil y de la militar dependían absolutamente de él y, en parte, porque no existía solidaridad alguna entre los intereses de la nobleza.

La historia toda de la aristocracia rusa evidencia, con vigoroso relieve, la solidaridad de la sangre y un alto sentido del honor familiar; pero estos factores, que de ordinario afianzan la cohesión de un grupo social, no lograron el mismo efecto en Rusia, debido a la temprana supeditación del rango a los favores del zar. Al competir por los cargos y los favores de la corte, las familias aristocráticas impidieron la cohesión de su propio grupo estamental, a la vez que trabaron la libertad de acción del soberano en los nombramientos oficiales, impidiéndole elegir por su cuenta a los candidatos. Las reformas de Pedro I apuntaban presumiblemente a suprimir esta limitación del poder absoluto del zar, sin arriesgarse a que ello provocara la formación de un frente común de los aristócratas contra el monarca. Se logró el propósito, porque la aristocracia se mantuvo interiormente dividida: no cesó la rivalidad por los cargos y por el rango social, ni se atenuó el profundo antagonismo que existía entre los nobles terratenientes y los funcionarios zaristas. En tales condiciones, la aristocracia rusa no llegó a constituir nunca un grupo estamental capaz de oponerse, por su cohesión y su independencia, a un monarca patrimonial y a sus funcionarios.<sup>28</sup>

26 La competencia entre los pretendientes al cargo recuerda las condiciones vigentes en la China; pero en Rusia faltó el requisito de los exámenes y las condiciones de acceso a los cargos públicos estuvieron ligadas al privilegio exclusivo de la nobleza a la posesión de las tierras que ocupaban sus siervos, y prevaleció la consideración del linaje familiar en la asignación de las posiciones oficiales.

27 Fueron exceptuados de este privilegio exclusivo los dominios reales, las posesiones monásticas y ciertas tierras que permanecían ocupadas en virtud de condiciones más antiguas, como las prebendas militares de los cosacos. Durante un tiempo, el derecho a la posesión de siervos se extendió a determinadas personas que no pertenecían a la aristocracia, pero posteriormente se revocó esta ampliación del privilegio.

28 La incapacidad de los notables propietarios de tierras para adquirir estas características se ha demostrado reiteradamente, por ejemplo, en los últimos

Según Weber opinaba, la cohesión social fundada en un sentido estamental del honor es una característica propia de la nobleza feudal y la distingue de los notables rurales, que viven a la sombra del patrimonialismo. Presentaba a Inglaterra como un caso fronterizo, en el cual los elementos patrimoniales y feudales estaban inextricablemente confundidos. A diferencia de los zares rusos, los reyes ingleses enfrentaron grupos profundamente arraigados de notables rurales, a pesar de que la conquista normanda había favorecido un régimen patrimonial centralizado. Para impedir que los barones terratenientes se apropiaran por completo de la autoridad local, los reyes la confiaron a un estrato intermedio de notables rurales y urbanos, cuyo número y poder bastaban para sostenerlos contra los barones y les recordaban su deber de equiparse con armas por su propia cuenta. Este procedimiento se inició en los tiempos de la conquista normanda y se desarrolló en el curso de la Guerra de los Cien Años, librada contra Francia (1339-1453), en la cual los labradores ingleses acomodados (*yeomen*) desempeñaron un importante papel como combatientes. Hacia los siglos XIV y XV, la disolución de la servidumbre y el desenvolvimiento del comercio habían incrementado de tal modo las tareas administrativas y judiciales que estas excedían la competencia de los grandes señores. La corona, con el apoyo de los «Comunes», tenía un fuerte interés en anular el arraigado poderío de los barones y logró hacerlo, nombrando «jueces de paz», elegidos entre los hacendados de la *gentry*.<sup>\*</sup> El vigoroso honor estamental de cuño propio que cultivó esta *gentry*, y la importancia de la intervención que había de tener más adelante en la reducción del poder real, hacen que la consideración de su caso pertenezca en rigor al examen del feudalismo. Weber lo mencionaba, sin embargo, en el presente contexto como ejemplo de la política que adoptaban los monarcas, elevando a un grupo de notables terratenientes con el propósito de aplastar el poder independiente de otro grupo.<sup>29</sup> La táctica obtuvo éxito en Inglaterra,

tiempos de los imperios Romano y Bizantino, en la antigua Babilonia y en el Islam.

\* La *gentry* es un estrato social compuesto por las «personas que siguen inmediatamente a la nobleza en posición y nacimiento» (según la definición del *Concise Oxford Dictionary*). (N. del T.)

<sup>29</sup> Desde el punto de vista del patrimonialismo, el caso inglés ilustra las dificultades de efectuar la centralización por medio de una milicia. En la revolución inglesa del siglo XVII, los reclutas-ciudadanos apoyaron la protesta contra los impuestos que reclamaban los Estuardo; y las negociaciones entre Carlos I y el Parlamento —a la postre victoriosas— giraban en torno del asunto del control sobre la milicia. La importancia que alcanzó el derecho a la portación de armas, en la formación de una burguesía urbana políticamente autónoma, se ha examinado ya en el capítulo IV. Weber tenía planeado desarrollar una tipología de los estamentos militares, pero no completó esta parte de su obra. Cf. *WuG*, vol. II, págs. 640-41. Su insistente análisis del «derecho a portar armas» recuerda que durante el siglo XIX

si bien a costa de incrementar el poder de un patriciado que combatiría, con el tiempo, la supremacía real. En cuanto estrategia, el ejemplo corresponde al análisis del patrimonialismo; en cuanto muestra las condiciones en que un grupo estamental va accediendo a la posición de poder y configurando un estilo de vida propio, el caso entra en el análisis del feudalismo.

### C. Feudalismo

Weber trató el patrimonialismo y el feudalismo como las dos variantes principales de la dominación tradicional. Aunque la historia de esta distinción no nos concierne aquí, vale la pena observar que ya Maquiavelo se refería a ella como a una idea relativamente familiar:

Los reinos de que se tiene memoria han sido gobernados de dos modos: o bien por un príncipe y sus servidores, los cuales, como ministros por gracia y concesión suyas, le asisten en el gobierno, o bien por un príncipe y por barones que no deben la posición que ocupan al favor real, sino a la antigüedad de la sangre.<sup>30</sup>

El gobierno patrimonial es una ampliación del que ejerce el monarca sobre su comunidad doméstica; la relación entre el monarca y sus funcionarios se mantiene sobre la misma base de autoridad paternal y sumisión filial. Bajo el feudalismo, el gobierno sustituye esta relación paternalista por un pacto de fidelidad, determinado contractualmente sobre la base del militarismo caballeresco. La distinción solo es clara mientras se la formula en términos abstractos. Como ya hemos visto, los funcionarios patrimoniales pueden adquirir independencia personal mediante concesiones de tierras con carácter hereditario; y los notables terratenientes que gozan de independencia personal pueden, por su parte, perderla. De ello resulta que estructuras políticas surgidas de la ampliación y transformación de la familia patriarcal se van fundiendo, imperceptiblemente, con estructuras políticas que surgen de la centralización parcial de grupos estamentales independientes, bajo la tensión de la guerra, la conquista u otras contingencias. Hay que remontarse, a través de la historia, hasta los orígenes de la posición personal de los funcionarios patrimoniales y de los notables terratenientes, para discernir con más claridad una

los liberales de Alemania promovieron una agitación contra la exclusividad de las prerrogativas militares que se habían arrogado el káiser y la aristocracia prusiana.

<sup>30</sup> Nicolás Maquiavelo, *The Prince* (Nueva York, The Modern Library, 1940), pág. 15. Hay varias versiones castellanas.

temprana condición de dependencia o independencia. Cuando se estudia la dominación tradicional, conviene prevenirse contra este oscurecimiento inevitable, para no perder de vista la diferencia de fondo que existe entre la estructura patriarcal y la estructura estamental de dicha dominación, diferencia cuya importancia es decisiva para la sociología entera del estado en la época preburocrática.<sup>31</sup> Weber la destacó, a pesar de que él mismo había analizado numerosos fenómenos transicionales, porque le interesaba señalar el contraste entre el Oriente, donde la evolución de los grupos estamentales no llegó nunca a constituir estamentos distintos, y el Occidente, donde esos estamentos habían contribuido a plasmar la evolución del estado moderno.

### *Feudalismo y patrimonialismo*

Según Weber, las instituciones feudales habían servido, en su origen, al propósito de crear una caballería compuesta por guerreros similarmente equipados y en permanente adiestramiento. Así, el feudalismo de los francos había nacido en la resistencia contra la caballería árabe, y había retribuido el servicio militar de los caballeros mediante la expropiación de heredades eclesiásticas. En Turquía, durante su período de gran expansión, el incumplimiento del servicio militar, que duraba siete años, hacía que un vasallo perdiera todo derecho legal a su tierra (feudo). En estos y otros casos parecidos, varias condiciones externas favorecieron la formación de fuerzas militares feudales. En los períodos de paz prolongados, la masa de terratenientes suspendía todo adiestramiento militar, en parte por falta de inclinación y en parte porque su trabajo productivo no les dejaba tiempo para pensar en remotas campañas bélicas. En tales circunstancias, los hombres que no necesitaban trabajar y a quienes sus recursos permitían pertrecharse por cuenta propia cobraron fama como guerreros. Estos guerreros proliferaron especialmente allí donde el rey no disponía de medios para equipar un ejército, y la desigual distribución de la riqueza entre los súbditos anulaba la capacidad económica de los más, impidiéndoles costear sus armas.

El feudalismo supone siempre un contrato entre hombres libres. El vasallaje, lejos de menoscabar el honor o el status de una persona, puede más bien realzarlos. Si un caballero entra al servicio de un monarca sigue siendo un hombre libre, no se transforma personalmente en un subalterno, como el servidor patrimonial. En el Japón, donde la ideología feudal extremó más que en parte alguna la lealtad personal del vasallo, los *samurai* podían cambiar

31 *Staatssoziologie*, pág. 103. Uso aquí el término «estamental» por cuanto Weber habló en este contexto de «estamentos medievales», en vez de referirse, especificando más, a «grupos estamentales medievales».

de señor a su antojo. Un feudo cabal, del tipo europeo, comportaba siempre una serie compleja de privilegios que podían y debían proporcionar un estándar de vida adecuado a un señor que, además de ser amo de una heredad, ejercía el gobierno local sobre sus hombres. Los derechos de propiedad de un terrateniente se conjugaron así con sus derechos territoriales como gobernante local. En consecuencia, las contribuciones y retribuciones que obtenía un señor en su carácter oficial, y los mismos costos de su administración, llegaron a ser parte inseparable de su dominio personal y privado, tanto legal como económicamente. Los costos inherentes al cargo, de igual manera que los restantes gastos domésticos de un feudatario, debían solventarse por lo común con el trabajo de los colonos patrimoniales y de los súbditos políticos. El feudo era propiedad del vasallo mientras duraba la relación feudal. Se trataba de una posesión personal, inalienable e indivisible, y el monarca deseaba que mantuviese tales características, en interés de la capacidad productiva de sus habitantes. Tenía también, o adquirió con el tiempo, carácter hereditario, de modo que un feudo que no lo fuese llegó a considerarse de segundo orden a fines de la Edad Media.<sup>32</sup> Todo esto contrasta violentamente con las prebendas del gobierno patrimonial, por lo menos dentro de la teoría jurídica. La prebenda comporta una remuneración vitalicia del titular, a cambio de servicios efectivos o presuntos; los ingresos que devenga son un atributo del cargo, y no del titular como persona; el titular utiliza su producto líquido, pero en realidad no lo posee. El prebendado no tiene que pagar de su propio pecunio los costos de administración: cuando no se lo exime de su pago, se retiene, para ese fin, una parte de la remuneración asignada a la prebenda.

Empero, la distinción social subsiste, aunque desaparezcan eventualmente las distinciones legales entre ambas instituciones. Los prebendados consiguieron alguna vez —en Francia, por ejemplo— borrar todo vestigio de su dependencia patrimonial, sin que por ello superaran su condición de *rentiers* con ciertos deberes oficiales, más parecidos en algunos aspectos a un funcionario burocrático que a un vasallo feudal. No es la mera libertad de toda subordinación patrimonial lo que distingue al vasallo, sino la adhesión obligatoria a un ambicioso código del deber y del honor. En el punto culminante de su evolución, las relaciones feudales concilian dos elementos absolutamente contradictorios: un culto claro y explícito de la lealtad personal hacia el monarca, y una estipulación contractual de derechos y deberes, con referencia específicamente materialista e impersonal a determinadas fuentes de ingreso. Esta extraña combinación se manifiesta en el complicado proceso que supone la herencia de un feudo, al menos en

32 En la temprana Edad Media, el feudo volvía a ser propiedad de la familia real, a la muerte del monarca reinante.

su formalización originaria. A los fines de que se reconociera la validez de su derecho sucesorio al feudo paterno, el heredero debía probar que estaba personalmente calificado para cumplir los servicios que incumbían al vasallo, y hacer una declaración personal de fidelidad al monarca, que por su parte estaba obligado a aceptar esa declaración cuando se trataba de un heredero calificado. Estas convenciones personalizadas no impedían que el pacto de vasallaje entrañara una relación contractual, que el vasallo podía romper en cualquier momento con solo renunciar al feudo. Ni el rey podía imponer arbitrariamente deberes al vasallo, ni los deberes de este eran otra cosa que las obligaciones fijas configuradas, con igual imperio para ambas partes, por un código de honor que prescribía lealtad recíproca y fraternal afecto mutuo. Weber se interesó especialmente por el grupo estamental de los vasallos feudales a causa de la significación decisiva que su solidaridad y su poder habían tenido para las instituciones políticas de Occidente. Distingue al feudalismo la síntesis en que exaltó a la vez el deber filial de la obediencia y el sentido imperioso de su jerarquía social: en ese molde plasmaron los vasallos sus ideales de conducta y su estilo de vida. La tendencia de esos hombres a identificar con el honor del monarca su propio honor se debía en parte, según la explicación de Weber, a que hasta la posibilidad de obtener feudos para sus descendientes estaba supeditada a la fortuna, próspera o adversa, del soberano. Su incondicional apoyo a la autoridad del rey era el único título en que podía fundar un vasallo la legitimidad de su feudo. El feudalismo había contado así, para imponerse en Europa occidental, con hombres de rango y de fortuna que no solo podían costear sus propias armas, sino que hacían de la competencia profesional en las artes de la guerra el objetivo supremo de sus vidas. Estos hombres habían conciliado la lealtad personal con el orgullo de su estamento, por la circunstancia histórica de pertenecer a la caballería, que en Occidente dio origen al sistema feudal en toda su magnitud. No surgieron de la misma fuente los sistemas análogos que se desarrollaron en el resto del mundo, sino de la concesión de feudos a las tropas de infantería, que se reclutaban en los estratos medios o inferiores de la población.

Weber consideraba insólitas las relaciones feudales, por cuanto los sentimientos de leal obediencia y el orgullo estamental suelen presentarse en forma aislada, y no simultáneamente, en la gran mayoría de los casos. Un ejército de esclavos, los servidores personales de un monarca patrimonial o los colonos de un terrateniente pueden ser leales; pero su lealtad será de condición «plebey». Por otro lado, hay muchos casos en que el sentido del honor ha surgido espontáneamente. En la antigua Esparta, el sentimiento de la dignidad estamental se fundaba en un código de honor y etiqueta marciales que prescribía, entre varias otras

cosas, la pena de un «duelo de purificación» para quien hubiese violado las leyes del combate. Un elemento común vinculaba este y otros casos análogos de la antigüedad griega con el feudalismo occidental y japonés: el cultivo del sentimiento del honor como objetivo explícito de la educación que se daba a los miembros del grupo estamental. Faltó sin embargo, en la antigua práctica griega, el elemento de fidelidad personal inherente al feudalismo. Y también, por lo tanto, la combinación específicamente feudal de fidelidad y honor estamental que en Europa occidental y en el Japón había acabado por constituir una perspectiva básica de la vida, que afectaba todas las relaciones sociales: desde la obediencia debida al amo y la veneración por el Salvador, hasta la adoración que inspiraba la bien amada.

En la ideología feudal, las relaciones más importantes de la vida adquieren un contenido de vínculos personalizados, en contraste con la forma de relación fáctica e impersonal, menospreciada como plebeya y esencialmente desprovista de dignidad. El contraste se manifiesta en varios aspectos. El feudalismo, originado en un ejército de guerreros para quienes resultaba decisivo el combate singular, hizo de la destreza en el manejo de las armas el centro de su educación militar; de nada hubiera servido, en este planteo, la disciplina masiva que asegura la perfecta ejecución de un esfuerzo bélico organizado colectivamente. De ahí que se incorpora el *juego* al estilo de vida feudal, como un importante medio de adiestramiento, con cuyo auxilio se adquirían útiles aptitudes y se desarrollaban las mejores condiciones del carácter. No era el juego un pasatiempo frívolo, sino el ambiente natural óptimo para que cobraran vida y se flexibilizaran las facultades físicas y psíquicas del organismo humano. En esta forma de «adiestramiento» encontraban salida los impulsos espontáneos del hombre, sin que los estorbase ninguna división entre cuerpo y alma, ni les hiciera mella la índole extremadamente convencional que cobraron los juegos a menudo. Los estratos señoriales de la Europa medieval y del Japón vieron en el juego un aspecto serio e importante de la existencia, que tenía una afinidad particular con los intereses artísticos espontáneos y contribuía a cerrar el paso a todas las formas de racionalidad utilitaria. La sensibilidad aristocrática de estos estratos feudales encontró expresión cabal en la pompa y la apariencia, en los arreos y el equipo cuyo despliegue reflejaba el esplendor de la estirpe. Desde esta perspectiva, el lujo no constituye un ornamento superfluo, sino un medio de autoafirmación y un arma en la lucha por el poder. La postura antiutilitaria frente a los gastos no era más que una proyección del giro igualmente antiutilitario impreso a la propia vida. En los estratos de la aristocracia se rechazaba hasta la idea de que el hombre tuviera una «misión» en el mundo; no se permitía ni la insinuación de que debiera darse a la vida algún sentido, o consagrarla al logro

de algún ideal: todo el valor de la existencia aristocrática cabía holgadamente dentro de sus propios límites.<sup>33</sup> Tampoco se dignaba el noble abordar los asuntos económicos con un sentido práctico en el que solo veía una señal de codicia sórdida. Cultivaba deliberadamente una actitud de estudiada negligencia, adquirida con las convenciones de la caballería, el orgullo de su estamento y el sentido del honor. Su orientación era más mundana que la idealización del guerrero carismático; más heroica y beligerante que una educación literaria; más ligera y artística que un adiestramiento profesional.

La ideología del patrimonialismo difiere de la ideología feudal en todos estos aspectos. El feudalismo es la dominación de unos pocos hombres, idóneos en la guerra; el patrimonialismo, la dominación de un solo hombre, que necesita de funcionarios para ejercer su autoridad. Un monarca patrimonial está librado, en cierta medida, a la buena voluntad de sus súbditos (salvo que su dominación se funde en la ocupación militar); el feudalismo puede prescindir de esa buena voluntad. El patrimonialismo apela a las masas, contra los grupos estamentales privilegiados: no propone la imagen del héroe guerrero como paradigma, sino la figura del «buen rey» y «padre de su pueblo». El monarca patrimonial declara cuidar del bienestar de sus súbditos, y con este argumento fundamenta ante sí mismo y ante ellos la legitimidad de su dominación. El «estado del bienestar» es la leyenda que esgrime el patrimonialismo, en contraste con la estampa feudal, que muestra la camaradería franca de los guerreros unidos entre sí por el voto de fidelidad a su jefe.

La educación bajo el régimen patrimonial consiste en una preparación para el servicio administrativo, y puede ser por lo menos de tres tipos. Los letrados que representaban en la China la burocracia oficial, en virtud de su cultura literaria, ilustran uno. En un segundo tipo, la educación se mantiene exclusivamente reservada a los sacerdotes, que actúan como funcionarios de una administración patrimonial, por su idoneidad en la escritura y en el cálculo: esta pauta corresponde a los países del Cercano Oriente antiguo y a la Europa medieval. El tercer tipo consiste en una educación jurídica secular, como la impartida en las universidades europeas de la Edad Media; aunque esta educación también es verbalista, puede evolucionar por medio de un proceso de racionalización, y acaso se transforme, andando el tiempo, en la base de la burocracia moderna especializada. Los tres tipos presentan un antagonismo manifiesto con casi todos los rasgos de la educación feudal: la importancia concedida al juego como práctica

33 Weber advierte que los guerreros islámicos que combatían por la causa de la verdadera fe se exceptuaban de esta generalización, pero que en su caso podía señalarse también el debilitamiento de otro rasgo feudal: la elaboración artística del juego.



seria, su afinidad con la afición artística individual, su idealización de las virtudes heroicas, su sentido heroico del honor y su estudiada oposición a la actitud práctica y a la rutina de los negocios. El funcionario patrimonial condena como liviandades y desvaríos todas estas virtudes feudales.

En consonancia con sus ideologías antagónicas, los regímenes patrimoniales tienden a ocuparse principalmente de las funciones administrativas, mientras el feudalismo se despreocupa del bienestar de los colonos hasta que siente el apremio de la subsistencia económica. Bajo el patrimonialismo, cada nueva función administrativa provee sinecuras adicionales para los funcionarios, circunstancia que suele afianzar la posición de poder y la significación simbólica del monarca. A este, sin embargo, no le interesa una distribución fija de los bienes. En una economía monetaria, el gobierno patrimonial es igualmente compatible con la libre transferencia de la tierra; los nuevos propietarios contarán con el favor oficial mientras no alcancen a constituir nuevos grupos sociales, capaces de adquirir una autoridad independiente del poder arbitrario del monarca. De ello se desprende, como una característica peculiar del patrimonialismo, que ocasionalmente permita el súbito encumbramiento de un esclavo o de un servidor a la precaria omnipotencia de un favorito real.

Los soberanos patrimoniales deben impedir, con todas las armas a su alcance, la independencia, tanto social como económica, de una aristocracia feudal. Cada desplante personal de orgullo, cada gesto de autoafirmación, se interpretará en los súbditos como un síntoma sospechoso de oposición a la autoridad. Se les inculca la devoción que *deben* al «padre de su pueblo», no la lealtad que un vasallo consciente de sí mismo profesa al rey.<sup>34</sup> En todos estos aspectos, el patrimonialismo adopta una posición opuesta a los esfuerzos típicos que hace la aristocracia terrateniente, bajo el feudalismo, en su afán de impedir la transferencia y la parcelación de la tierra, para evitar el ascenso económico y social de individuos y de grupos ajenos a los grupos estamentales privilegiados.

Las diferencias entre el feudalismo y el patrimonialismo se reflejan también en el terreno del derecho. Bajo el régimen patrimonial, el monarca no promulga de buen grado, con carácter de ley, disposiciones que podrían trabar después su propia acción o las de sus funcionarios. Prefiere, o bien formular en cada caso los mandatos que según su arbitrio correspondan, procedimiento que excluye toda concepción de «ley» o «derecho», o bien expedir instrucciones generales para sus funcionarios, que deben atenderse a las últimas que hayan recibido hasta recibir otras nuevas.<sup>35</sup>

34 Acerca de esta subordinación al monarca autoritario, cf. págs. 332-34.

35 Weber comentó, además, que si este sistema se aplica estrictamente se traslada al cuerpo político el molde de la familia patriarcal. El padre da

En un sentido lógico, si no en otros, semejante sistema transforma todos los problemas del derecho y la administración de la justicia en problemas administrativos a secas.

Los funcionarios administrativos del príncipe son, a la vez, jueces, y él mismo interviene en la administración de la justicia, bajo la forma de «justicia de gabinete», y decide según su libre criterio, atendiendo a consideraciones de equidad, sentido práctico o política. Considera la garantía de los recursos legales como un don gratuito y libre o como un privilegio que ha de otorgarse en cada caso, determina sus formas y condiciones, descarta las formas y los medios irracionales de prueba (como los oráculos o las ordalías) para auspiciar en su reemplazo una libre investigación oficial de la verdad. . .

Quedan entonces derribadas las fronteras entre el derecho y la ética, entre la coacción legal y la severidad paterna, y las que separan los motivos, los fines y las técnicas de la legislación.<sup>36</sup>

Bajo el feudalismo, el poder político se contempla también como un legítimo derecho del soberano, pero este puede renunciar voluntariamente a una parte de ese poder, concediendo a un funcionario o a un notable un derecho especial o privilegio, que en lo sucesivo deberá respetarse en la administración de los negocios públicos y en la decisión de las querellas legales. El sistema tiende a transformar «todo el orden jurídico . . . en un simple manojo de privilegios surtidos».<sup>37</sup> La legislación y la administración de la justicia comportan negociaciones, regateos y concertación de contratos referentes a títulos y privilegios, cuyo contenido queda determinado y se formula con rigurosa precisión. Si el sistema se desarrolla estrictamente, todos los problemas de la administración pública se transforman en problemas del derecho y la administración de justicia, tendencia simbolizada por los procedimientos administrativos del Parlamento y del *Royal Council* en la Inglaterra medieval, donde ambos eran, a un solo y mismo tiempo, cuerpos administrativos y judiciales.<sup>38</sup>

El contraste entre el patrimonialismo y el feudalismo cobra evidencia máxima al nivel ideológico. Weber había aclarado que, para simplificar, analizaba las dos estructuras como si el ejercicio de la autoridad estuviese en manos o bien del monarca pa-

sus órdenes a discreción, y si alguna vez condesciende y complace a su hijo, o a un servidor, no sienta con ello un precedente que desde entonces lo obligue, ni un principio que de algún modo pueda limitar, en adelante, el ejercicio discrecional de su autoridad.

<sup>36</sup> *Law*, págs. 264, 266; además, págs. 43-44. Weber mencionó los edictos del rey budista Asoka como un ejemplo impresionante de esta perspectiva patriarcal. Cf. págs. 169-170.

<sup>37</sup> *Law*, pág. 262.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 263.

trimonial y de funcionarios, que eran servidores personales suyos, o bien de los vasallos feudales.<sup>39</sup> Se cuidó sin embargo de observar también, enfáticamente, que, a nivel institucional, el contraste dista mucho de ser tan simple. Los gobiernos patrimoniales tienen un aspecto «feudal» donde quiera que el monarca concede derechos territoriales —o la aristocracia terrateniente se los apropia— con carácter hereditario; y los regímenes feudales tienen un aspecto «patrimonial» donde quiera que el sistema de feudos descrito anteriormente se combina con cierto grado de administración central.

La historia presenta con bastante frecuencia una relativa amalgama de ambos sistemas. Así, por ejemplo, las fuerzas militares de Turquía estaban divididas en dos secciones: los jenízaros, que representaban las tropas personales del soberano, y una caballería compuesta por prebendados de tipo casi feudal. En el noroeste de la India, bajo la dominación de los rajputs, el clan más antiguo concedió derechos territoriales a ciertos miembros del clan dirigente, a cambio de servicios militares y otros deberes, y bajo amenaza de que esos derechos caducarían como estos deberes no se cumpliesen. Aquí los elementos patrimoniales y los feudales se combinaron directamente. Otra amalgama se produjo en la Europa occidental. Cuando los funcionarios reclutados entre los servidores del monarca adquirían mucho prestigio e importantes ventajas económicas, su encumbramiento acarrea tensiones crecientes. Los súbditos políticos no disimulaban su descontento, al ver que hombres de bajo origen los superaban en poder y en rango. Pero también había algunos hombres libres a quienes la eminencia alcanzada por los funcionarios patrimoniales incitaba a ingresar voluntariamente al servicio de un monarca, aunque este insistiera en reducirlos a la condición de subordinados personales. El hombre libre que en la Europa medieval se incorporaba al servicio de un soberano, le entregaba sus tierras al entrar y a su debido tiempo las recibía de él, convenientemente acrecentadas, como feudo concedido en retribución de servicios. Estos funcionarios ministeriales<sup>40</sup> y algunos otros tipos de servidor patrimonial estaban atados al monarca y en realidad le pertenecían, pero habitualmente conservaban el prestigio de su status anterior después de formar parte de la servidumbre. Los servicios que se reclamaban de ellos estaban siempre a la altura del prestigio y las convenciones del status originario y debido a esto podían seguir distinguiéndose de los asistentes personales del señor. Así se explica cómo llegaron a infiltrarse elementos feudales en la administración patrimonial, y se asimilaron a ella.

Nos sentiríamos tentados a argüir, en este punto, que no vale la

39 WuG, vol. II, pág. 737.

40 En alemán se les llamó *Ministeriale*, que puede traducirse como «funcionarios ministeriales».

pena establecer la distinción entre el patrimonialismo y el feudalismo, ya que ambos tipos de dominación se caracterizan por un importante rasgo común: monarcas que conceden derechos, en retribución de servicios militares y administrativos. Pero Weber estaba empeñado en la tarea intelectual de establecer distinciones analíticamente útiles entre hechos cuyos atributos contrapuestos se confundían en gradaciones imperceptibles. En el presente caso, las concesiones de autoridad real podían acarrear, ya obligaciones litúrgicas de los súbditos políticos y dependencia personal de los funcionarios patrimoniales, ya los elementos de libertad contractual, fidelidad personal y preeminencia social y económica de los vasallos feudales. Weber creía que esta distinción era crucial para sus fines. En la civilización de Occidente había prevalecido la tendencia a un tradicionalismo descentralizado, mediante la apropiación de las prebendas y el carácter contractual de las relaciones entre señores y vasallos. En Oriente, la usurpación de la autoridad patrimonial por conquistadores siempre nuevos había contribuido frecuentemente a prevenir esta tendencia descentralizadora, favoreciendo los regímenes sultanistas, basados en organizaciones militares y administrativas, centralmente controladas. La diferencia entre la estructura estamental y la estructura patriarcal de la autoridad dependía íntimamente, en el enfoque de Weber, de la cuestión «de que hubiera habido estamentos, y de qué estamentos hubieran sido los principales portadores de ideas e ideales».<sup>41</sup> Los estamentos eran parte integrante del feudalismo occidental, que Weber analizó en varios casos concretos, atendiendo a sus diferentes proporciones de elementos patrimoniales y feudales.

### *Variantes históricas del feudalismo*

Weber reconocía varias clases de feudalismo. En un punto dado de su obra enumeró tres tipos principales, con un total de siete subtipos que redujo a dos en una formulación ulterior.<sup>42</sup> Estas clasificaciones, más o menos vagas, se precisaron y fueron útiles para su trabajo cada vez que las combinó con una investigación objetiva específica. En el caso que nos ocupa, su atención se concentró en el feudalismo de la sociedad occidental, con su mezcla peculiar de vasallaje personal y honor estamental en una aristocracia terrateniente. Esta curiosa mezcla faltaba a menudo, aun donde era dable encontrar otros elementos de feudalismo.

En el Japón, por ejemplo, el feudalismo no había tenido el mismo sentido que en Occidente. El *daimyo* japonés no poseía feudo:

41 *Staatssoziologie*, pág. 104.

42 Cf. *WuG*, vol. II, págs. 725-26, y *Theory*, págs. 373-81.

era un funcionario del emperador, concretamente obligado a proporcionar unidades militares y a pagar un tributo fijo. Dentro de su distrito, el *daimyo* ejercía la autoridad en su propio nombre, en todos los asuntos administrativos, judiciales y militares, al modo de cualquier gobernante territorial; pero podía castigársele con el traslado a otro distrito, en casos de conducta incorrecta. Según la terminología que hemos usado antes, cabría hablar aquí de un gobernador patrimonial, más bien que de un vasallo feudal genuino.<sup>43</sup> La gran escisión del feudalismo japonés fue la diferencia existente entre estos gobernantes territoriales y sus vasallos, los *samurai*, militares de diversos grados, personalmente libres. Los *samurai* tenían derecho a la portación de armas y a recibir feudos hereditarios o, más a menudo, una asignación fija de arroz; pero estaban sometidos a la pena de degradación y a la pérdida legal de sus privilegios, en casos de felonía o abusos administrativos. Los feudos japoneses equivalían a prebendas militares, por cuanto estaban registrados de acuerdo con la cantidad de arroz en que se calculaba su rendimiento, y de ella dependía el número de soldados que debía aportar cada uno, así como la jerarquía social de su propietario. Los *samurai*, mantenidos mediante asignaciones en especie —arroz—, y los pocos a quienes se les concedía un feudo propiamente dicho, profesaban una lealtad intensa y personal hacia sus jefes, los *daimyos*. A estos *samurai*, que en su gran mayoría fueron beneficiarios de prebendas y no terratenientes nobles, se debió el desarrollo de una poderosa ideología feudal en el Japón; por su parte los *daimyos*, superiores jerárquicos de los *samurai*, que ejercían derechos territoriales y compartieron la misma ideología, no fueron propietarios de feudos, sino altos funcionarios. El feudalismo japonés constituye un caso en que la lealtad personal y el honor militar pudieron surgir sin que existiera una aristocracia más o menos autónoma de hacendados a quienes se les hubiese concedido derechos territoriales.<sup>44</sup>

En el feudalismo islámico, los derechos territoriales habían estado en manos de terratenientes, que carecieron de ideología feudal. Nacido en un ejército de mercenarios y en la institución del arriendo de impuestos, el carácter propio del feudalismo islámico

43 La relativa independencia de los *daimyos* se pone de manifiesto si se los compara con los servidores o funcionarios patrimoniales (*fudai*), que dependían personalmente del *shogun*. A estos se les concedían, a veces, los distritos de los *daimyos*, pero se les podía trasladar a voluntad, sin que mediara de su parte la menor culpa. Pesaban sobre estos prebendados inhabilitaciones graves, entre las cuales se incluían medidas tan obvias como la prohibición de alianzas o de fortificaciones, y la exigencia de residir periódicamente en la capital —si bien esto último también regía para los *daimyos*.

44 Weber no dedicó un examen extenso al caso del Japón. La caracterización que antecede se funda en WuG, vol. II, pág. 728, y en *Religion of India*, págs. 270-82.

derivó directamente de su origen. Los señores patrimoniales que no disponían de medios para pagar a sus mercenarios se encontraban obligados a indemnizarlos asignándoles las contribuciones de los súbditos políticos. Aunque la órbita del funcionario militar (*emir*) había sido ajena en un principio a la del recaudador de impuestos asalariado (*amil*), con el tiempo los monarcas faltos de pecunio debieron transferir a los funcionarios militares la facultad de recaudar los impuestos. Hubo entonces tres formas definidas de remuneración: 1) adjudicar a un arrendatario de contribuciones (*mukthab*) las correspondientes a determinada aldea o distrito; 2) conceder tierras en carácter de feudos, como pago de servicios eminentes o imprescindibles; 3) asignar a los funcionarios militares y a los mercenarios (o permitir que estos se apropiasen), en calidad de prebenda, parte de las contribuciones que se recaudasen en una población, para cubrir los sueldos atrasados. Ulteriormente las tres formas se confundieron en el concepto de prebenda (*iktàh*). El titular de una prebenda estaba obligado a prestar servicios militares y a reintegrar la parte de los ingresos recaudados que excediese de su paga. En la práctica el sistema fomentó los abusos de los soldados, que explotaron arbitrariamente a la población sometida y rara vez descontaron algo de la recaudación, a título de excedente. Por último los monarcas renunciaron a reclamarlo y en lo sucesivo hicieron directamente las concesiones de tierras a funcionarios y soldados, en retribución de servicios militares. Al convertirse en terratenientes los que hasta entonces habían sido arrendatarios de contribuciones y acreedores hipotecarios, advirtieron que redundaba en su propio provecho estimular a los súbditos para un mejor cultivo de la tierra; así desapareció la fricción entre los funcionarios militares y los intereses fiscales del monarca. El estado se organizó sobre la base de un ejército de mercenarios que poco a poco fue transformándose en un grupo de propietarios rurales y recaudadores de impuestos, pero que conservó la obligación de prestar servicios militares, en pago de sus nuevos privilegios.

Este sistema de prebendas territoriales, surgido de un sistema de tributación que hubo de expandirse para financiar un ejército de mercenarios, excluye, por su origen mismo, toda huella de esa lealtad personal entre soberanos y notables que existió en la Europa medieval, y mostró en ella los derechos territoriales de una aristocracia terrateniente, combinados en una perfecta síntesis con la ideología feudal.<sup>45</sup> Adviértase, asimismo, que aun en la Edad Media europea, a la cual se aplica la definición deliberadamente restringida que brinda Weber del feudalismo, esa combinación fue compatible con más de una estructura social. Aun-

<sup>45</sup> Los comentarios de Weber sobre el feudalismo islámico se basaron en la obra de C. H. Becker. Cf. *WuG*, vol. II, págs. 728-29. Una consideración más amplia sobre la jurisprudencia del Islam se encontrará en *Law, passim*.

que este se sirviera de su tremenda erudición histórica para formular conceptos utilizables, no atribuyó a las definiciones resultantes otra importancia que la de un primer paso en la investigación analítica. Resulta instructivo examinar su exposición del feudalismo inglés como ejemplo de la mezcla de elementos patrimoniales y feudales en un caso específico.

El feudalismo inglés ilustra la forma en que un monarca puede impedir, aun careciendo de recursos suficientes, que una élite de barones territoriales se apodere de la autoridad local. Ya vimos que los reyes ingleses lo habían logrado, poniendo esa autoridad en manos de un estrato intermedio de notables, en un período en que el incremento del comercio había hecho ver la necesidad imperiosa de reducir la inseguridad personal. La corona reclutaba a los jueces de paz para un distrito dado entre los terratenientes que se hubieran calificado como notables locales en un doble aspecto: el ingreso que sus tierras redituaban y su estilo de vida. Su posición de guardianes de la paz comprendía un número rápidamente multiplicado de funciones judiciales y policiales, y fue en un principio revocable, pero no tardó en hacerse objeto de un nombramiento vitalicio y en constituir un privilegio exclusivo de la *gentry*. La facultad de supervisión residía en la corte; un juez de paz, el *lord lieutenant*, era el comandante en jefe de la milicia. Las sentencias de un juez de paz no admitían apelación, salvo en casos especialísimos, ante la Cámara de la Estrella del Rey —excepción que la *gentry* suprimió en la revolución del siglo XVII—. Subsistió, sin embargo, la posibilidad de obtener el derecho de apelación ante los tribunales centrales, en virtud de ciertas disposiciones especiales (*certiorari*). La facultad de nombrar a los jueces permaneció en manos del rey y de sus consejeros, a pesar de reiteradas tentativas por fundar su nombramiento en la elección de los notables locales. Así adquirieron decisiva influencia en la designación algunos funcionarios patrimoniales —el canciller más que cualquier otro— que muchas veces la explotaron financieramente. No bastaron, empero, estas atribuciones de la corona para impedir el dominio de la *gentry* sobre todas las posiciones de la justicia de paz; en tiempos de Isabel I hubo frecuentes protestas contra los jueces titulares, de cuya recomendación dependían, en realidad, los nuevos nombramientos. Al cabo, su ascendiente llegó a ser tan grande que su oposición pudo estorbar el gobierno efectivo del rey.

En un principio, los jueces de paz recibían emolumentos y dietas por sus actividades oficiales, como los otros funcionarios de la administración real. Pero el ingreso que por tal concepto obtenían era insignificante y llegó a ser una convención honorífica declinar su pago. Con esto, la posesión de bienes, que ya era condición requerida, se hizo además condición necesaria para el nombramiento. Por añadidura, la *gentry* inglesa fue adoptando en me-

dida creciente la costumbre de arrendar sus propiedades, a fin de tener tiempo para el manejo de los asuntos públicos. Excluyó de tal modo a todos los miembros económicamente activos de la burguesía urbana que, apremiados por una necesidad económica ineludible, no podían darse el lujo de desempeñar funciones honoríficas. Pero en esa burguesía no faltaban personas de buena posición y en situación de retiro, ni empresarios cuyas ganancias les permitieran ya vivir como *rentiers*, y también estos hombres fueron nombrados jueces de paz. Los hacendados de la *gentry* y los rentistas de la clase media compartieron así el monopolio del cargo, y por tal medio propendieron poderosamente a la fusión cultural de ambos grupos.

Se hizo una convención estamental de los dos: procurar que sus jóvenes obtuvieran el nombramiento de jueces de paz apenas cumplido el ciclo de educación humanista. Aunque los deberes del cargo habían adquirido carácter obligatorio para todas las personas calificadas, solo una pequeña cantidad de jueces cumplían tales deberes más allá de un breve lapso. Pero como su desempeño constituía una fuente de prestigio y de poder sociales, siguió buscándose el cargo por esa sola razón, después que llegó a suponer una carga considerable de trabajo. En vano los abogados profesionales mantuvieron durante siglos su competencia por estas posiciones. La *gentry* los desplazó siempre, debido en parte a su negativa de aceptar emolumentos. Cada juez de paz se confiaba al asesoramiento de su abogado particular y manejaba todos los asuntos oficiales con ayuda de los amanuenses disponibles para ese fin. En la práctica, estos funcionarios de la *gentry* administraban y aplicaban la justicia de acuerdo con su concepto honorífico del deber. Es este, como hace notar Weber, uno de los raros casos en que los profesionales fracasaron en el intento de desplazar de la función pública a un cuadro de notables, pese al creciente volumen y complejidad de las tareas administrativas. En Inglaterra la administración local por intermedio de los jueces de paz tendió a restar toda importancia a cualquier otra agencia administrativa, por lo menos fuera de las ciudades. La tramitación de los negocios públicos se ajustaba a las líneas de la dominación tradicional. Los jueces de paz actuaban con carácter oficial en los casos de infracciones graves, o bien a pedido de la parte perjudicada, en vez de hacerlo sobre una base fija. Ello no obstante, ejercían una autoridad omnímoda que lo abarcaba todo: desde el control de las tabernas, el juego de naipes y el atuendo decoroso, hasta el precio del trigo, el nivel de los salarios y los problemas de la vagancia y la herejía religiosa. Pero si los jueces de paz debían proceder o abstenerse; en qué ocasiones y con qué medios convenía que actuasen; hasta qué punto podrían extremar justificadamente la intervención... todo esto era, en gran parte, asunto de criterio personal. Ellos no podían, y tampoco lo de-



seaban, adoptar y poner en ejecución una política de bienestar congruente para el país entero.

Existe una semejanza superficial entre este modo de operar y el de la administración china. En ambos casos el gobierno se caracteriza por la intrusión, *a la vez* que por la intermitencia; actúa en situaciones específicas de un modo abrupto y momentáneamente eficaz, y al mismo tiempo emite directivas generales, sin más fuerza en la práctica que la de meras exhortaciones. En ambos casos, los funcionarios oficiales del monarca solo pueden operar si llegan a un entendimiento previo con las autoridades locales. Pero aquí tropezamos con una diferencia de fondo. En la China, los funcionarios cultos debían entenderse con los ancianos de los clanes y con las asociaciones ocupacionales. En Inglaterra, los funcionarios patrimoniales del rey encontraban la oposición de los cultos notables de la *gentry* terrateniente. Los notables chinos eran beneficiarios o postulantes de prebendas, se habían preparado para la carrera oficial mediante una educación clásica y literaria, y estaban de parte de la autoridad patrimonial. Los notables ingleses eran el hueso mismo de la *gentry*, grupo estamental libre de hacendados con vasta experiencia en el ejercicio de la autoridad local sobre arrendatarios y braceros, aunque sus miembros también hubieran adquirido una cultura humanística. La China, donde no existió nada semejante a un grupo socialmente compacto de terratenientes libres, representa el caso de una burocracia patrimonial que no tuvo que medirse con un estamento de hacendados notables en posesión de una autoridad independiente. La administración inglesa, mediante los jueces de paz, combinó el patrimonialismo con la autoridad ejercida por un grupo de notables independientes, que después de los siglos XIV y XV obtuvieron el predominio definitivo. Los esfuerzos de la corona por derribar a los barones territoriales encumbrando a la *gentry*, y sus ulteriores esfuerzos por dominar a esta mediante la concesión de prerrogativas reales en los asuntos judiciales y administrativos, son claros ejemplos de patrimonialismo. En cambio, los barones territoriales, así como la *gentry* terrateniente, con su cohesión social, fundada en un estilo de vida común, su impulso hacia la autonomía local, son ejemplos de feudalismo. Pero la *gentry* inglesa no configuró un estamento feudal en el sentido de una élite de guerreros terratenientes, a pesar de que su intenso convencionalismo, su orgullo estamental, su serio interés por el deporte, su lealtad al rey y, sobre todo, la posesión de derechos territoriales aunada a la propiedad de tierras, reflejaban claros antecedentes feudales. El influjo de la burguesía urbana había introducido la distinción. Aunque un largo hiato separaba las tradiciones semi-feudales de este patriciado rural, de la orientación moralizadora y utilitaria propia de la burguesía, la *gentry* inglesa asimiló gradualmente estos elementos heterogéneos, en gran medida median-

te la institución de la «justicia de paz», que fundió la ideología feudal y las virtudes burguesas en el arquetipo del *gentleman*. Sobre este arquetipo se configuraron, más adelante, el concepto del honor, las buenas maneras y las prácticas administrativas que distinguen la cultura inglesa de nuestro tiempo.<sup>46</sup>

En el esbozo del feudalismo japonés, islámico e inglés, Weber se ocupó especialmente de destacar, en las tres civilizaciones, el estamento que había resultado el «principal portador de ideas e ideales» en cada una. La significación que en tal sentido cobraron los *samurai* japoneses, los terratenientes islámicos y la *gentry* inglesa se afianzó a través de prolongadas luchas, que entenderemos mejor si consideramos las «problemáticas» y las tendencias seculares del feudalismo como un sistema de dominación tradicional.

### *La lucha por el poder bajo el dominio feudal*

Bajo el feudalismo, el rey tenía un poder relativamente precario sobre sus vasallos. Estos invocaban la relación entre el caudillo bélico y su séquito de guerreros independientes para sostener la legitimidad de sus posesiones y de su ejercicio del mando, en virtud de su adhesión sin retaceos a la autoridad personal del rey. Ello no obstante, y como quiera que las obligaciones del vasallaje eran cosa flexible y sujeta a interpretación, solía ocurrir que los actos del monarca, en defensa de su posición, parecían «arbitrarios» y comprometían sus relaciones con los vasallos.

En Occidente, esta desventaja se institucionalizó hasta el punto de que las querellas podían llevarse ante las cortes feudales, compuestas de jueces que a su vez eran vasallos feudales por derecho propio. Aun cuando la situación no llegase a tanto, para que los reyes procediesen sin riesgo contra un determinado vasallo debían asegurarse, por lo menos, el apoyo pasivo de los otros. La frecuente imposibilidad de ejercer una acción disciplinaria directa sobre los campesinos tributarios de sus vasallos hacía aún más débil la autoridad real. Arrendatarios y siervos debían al amo una fidelidad personal, de la que no quedaban por fuerza eximidos —ni presumiblemente lo desearan— porque el amo hubiese quebrantado la fe que, en su condición de vasallo, debía al rey. Si el rey en persona les ordenaba que le obedecieran a él, y no al señor, los arrendatarios podrían turbarse por tan graves conflictos de conciencia, y la disyuntiva de su doble obligación acaso

46 El examen de Inglaterra aludido se basa en *WuG*, vol. II, págs. 715-19. Cf. también otros análisis correlativos: p. ej., el de las ciudades inglesas, en *ibid.*, págs. 549-52; el del sistema inglés de jurados, y el de la instrucción jurídica, en *Law*, pág. 78 y sig., 198 y sig.

los empujara a examinar por su cuenta los respectivos méritos de las pretensiones en pugna.<sup>47</sup>

En respuesta a estas dificultades, los reyes habían intentado regularmente afianzar su posición, amenazada por el feudalismo, procurando la reapropiación de los feudos cuando era posible, y restringiendo la subinfeudación. Tales esfuerzos habían desembocado muchas veces en una «feudalización de los cargos». Así los soberanos del Japón habían procurado emanciparse del arraigado poder de los clanes (que se basaba en el carisma familiar), oponiéndoles el concepto de vasallaje personal, para asegurarse el apoyo ilimitado de todos los titulares de cargos administrativos. En el Imperio Franco, la dinastía merovingia había presentado una extrema inestabilidad, mientras el monarca intentó atrincherar su poder reduciendo la duración de los cargos oficiales y confiando a funcionarios superiores la inspección periódica del imperio. La inestabilidad se atenuó cuando los reyes carolingios transformaron en vasallos a sus principales funcionarios patrimoniales, y se sirvieron de la fidelidad personal de éstos como de un arma efectiva (por un tiempo) en la lucha contra la aristocracia feudal. Estos funcionarios, atados a la persona del monarca por una dependencia más estricta que los nobles terratenientes, se prestaron por eso mismo a secundar sus fines, y lo ayudaron a aplastar las pretensiones políticas de los señores.<sup>48</sup> Con todo, la eficacia a largo plazo del procedimiento es bastante dudosa, ya que a su debido tiempo los nuevos vasallos también tratarán de lograr una independencia mayor, y probablemente harán causa común con la aristocracia territorial.

La feudalización de los cargos, arbitrios tales como la fragmentación de la autoridad de los vasallos, la apelación al carisma familiar y los diversos medios de centralización patrimonial ayudan a explicar el poder relativo que conservaron los monarcas, aun en regímenes feudales en que el poder antagónico de los vasallos se desarrolló vigorosamente.

Pero en Europa occidental, donde además de la aristocracia territorial también la burguesía urbana y la iglesia habían constituido estamentos poderosos, la autoridad central del rey había sido típicamente precaria. Weber solo advertía una excepción general: el feudalismo inglés, caracterizado desde antiguos tiempos por la centralización de la autoridad, a raíz de la conquista normanda. Bajo el reinado de Guillermo el Conquistador, se requirió que todos los arrendatarios y subvasallos de los barones feudales, prestaran juramento de fidelidad directa al rey. En compensación,

47 Cf. el examen de la relación entre monarcas, vasallos feudales y arrendatarios, en las págs. 335-37.

48 Esta feudalización de los cargos públicos es el reverso del caso chino, en el cual el sistema de feudos fue destruido y reemplazado por una burocracia patrimonial, para centralizar el poder del emperador.

se les concedió el privilegio de apelar directamente a la justicia del rey, en los casos de litigio con sus señores; esta práctica marcaba un violento contraste con la que prevalecía en Francia, por ejemplo, donde la apelación habría recorrido inevitablemente toda la vía jerárquica feudal, desde el tribunal inferior hasta el tribunal supremo. En Normandía y en Inglaterra, como en el feudalismo turco, la centralización se había producido porque entre el rey y la masa de colonos existía una relación íntima, resultante de la cohesión social y organizacional propia del grupo dominador en territorio conquistado.<sup>49</sup> Fuera de tales casos de conquista militar, la autoridad del rey variaba, en el feudalismo, según la medida en que los vasallos aunaban sus esfuerzos para limitarla acentuando su propia independencia.<sup>50</sup>

La descentralización de autoridad ocurrida bajo el feudalismo europeo debía atribuirse a la aparición de diferentes estamentos. El ejercicio de la autoridad era un privilegio concedido a los vasallos y prebendados del monarca, y de tiempo en tiempo las personas de estos grupos estamentales privilegiados se asociaban en una actividad común. Cuando estas asociaciones fortuitas evolucionaban en el sentido de un orden más permanente, surgía una sociedad en la cual los vasallos o los otros notables se unían en comunidades jurídicas, fundadas en sus derechos comunes. Los pactos entre estos estamentos llegaron a ser un rasgo característico de la sociedad medieval, y con el tiempo se concretaron en reglamentaciones escritas.<sup>51</sup> En Europa occidental respondió a la existencia de nuevas o inusitadas tareas administrativas, en una sociedad donde la distribución de feudos y prebendas se había hecho estereotipada e inelástica. Tales tareas se presentaban, generalmente, cuando las condiciones propias de una economía monetaria en expansión provocaban el aumento de los costos

49 Weber recordaba la experiencia equivalente de las iglesias, cuyas más rígidas organizaciones jerárquicas debían buscarse en áreas de actividad misional.

50 Cf. el examen de estos esfuerzos, en las págs. 342-343.

51 Weber habló de un *Ständestaat*, que podría traducirse como «estado de estamentos», pero la versión «sociedad estamental» parece menos torpe. En otro pasaje definió el significado de *Ständestaat* en estos términos: «Un rasgo característico fue la apropiación de los derechos políticos por individuos y corporaciones, como si se hubiese tratado de bienes particulares lanzados al comercio. Otra característica que prevaleció fue que estos portadores de privilegios solían atenerse a ciertas convenciones, a fin de resolver los asuntos políticos mediante arreglos. La propiedad de castillos y de toda clase de jurisdicciones militares, políticas o financieras eran en aquel tiempo privilegios hereditarios que estaban en manos de los individuos de una manera exactamente igual a la forma en que actualmente solo el rey «posee» todavía su corona. Un estado en el sentido moderno no existió; antes bien toda actividad política dependía de un convenio entre estos portadores independientes de prerrogativas, y las convenciones estamentales se proponían el cumplimiento de ese fin. Ver *Wahlrecht und Demokratie*, en *GPS*, pág. 295.

administrativos y militares. Las grandes sumas de dinero requeridas entonces no podían obtenerse por los medios normales de la administración feudal o patrimonial, entre otras causas porque el rey y sus vasallos solo estaban obligados a pagar los costos de su propia administración, de modo que no habrían podido, ni querido, satisfacer estas necesidades financieras extraordinarias. Si resultaba imperioso hacerlo, había que llegar en cada caso a un convenio especial, y para este propósito se hicieron inevitables las asociaciones legales.

La lucha entre monarcas y vasallos en el feudalismo europeo daba por resultado, habitualmente, la exención de tributos de los propietarios nobles y la reducción gradual de sus obligaciones de servicio militar. Cuando los estamentos conseguían también que se eximiera de impuestos a los arrendatarios, los reyes solo podían contar con las contribuciones de sus propios tributarios y dependientes. De igual modo en el terreno jurídico, las limitaciones impuestas a los derechos de los monarcas cobraron mayor alcance a medida que el feudalismo se fue expandiendo. Los estamentos feudales se hicieron especialmente poderosos donde quiera que los vasallos intervenían personalmente en las cortes que decidían los litigios relativos a la herencia, prevaricación y renovación de las concesiones de feudos. El derecho de devolución, en cuya virtud se reintegraba el feudo al rey a la muerte del vasallo, cayó en desuso. En cambio, el derecho de herencia, limitado a los consanguíneos, se extendió a los parientes más lejanos. La alienación de feudos adquirió mayor frecuencia y, aunque se requería el consentimiento del rey para entablar una relación feudal con el nuevo propietario, dicho consentimiento podía comprarse a su vez. Las utilidades que dejaban estas operaciones acabaron por constituir una positiva fuente de ingresos para el monarca. Consecuencia general de los cambios mencionados fue convertir el voto de vasallaje personal al rey en un estereotipo, de significación primordialmente económica, que había perdido en gran parte su eficacia como instrumento de poder. Una concepción ulterior del feudalismo aceptó que el vasallo, en su carácter de hombre libre, podía hacerse feudatario de varios señores. De ahí que con el tiempo su adhesión resultase un factor incierto para todos, en los casos de conflicto. En Francia, el derecho feudal estableció distinción entre el simple voto de vasallaje (*homagium simplex*), que mantenía una tácita reserva en todo lo referente a otras eventuales obligaciones del vasallo, y el juramento de fidelidad incondicional (*homagium ligium*), que afirmaba explícitamente su prioridad sobre cualquier otro deber. Aunque la monarquía francesa consiguió imponer el segundo tipo de juramento a los grandes vasallos territoriales, la posibilidad de lealtades múltiples había desvalorizado visiblemente la significación de los deberes feudales mismos, tanto que llegó a ser casi imposible confiar en su

cumplimiento y tomarlo como base de la marcha administrativa. La cambiante relación entre un monarca y sus feudatarios resultó afectada, además, por los cambios en las condiciones que se requerían de los pretendientes a un feudo, para dar validez a sus pretensiones. Originariamente, el vasallo había sido un guerrero libre. En Europa occidental, los vasallos del mismo rey tenían derecho a pelear entre ellos. Aunque estas guerras privadas causarían grave daño a sus intereses, lo más que el rey podía hacer era estipular que cesaran durante las campañas militares.<sup>52</sup> Tales libertades correspondían a la calificación profesional específica que se exigía de un vasallo: su condición de guerrero, si bien la capacidad militar tampoco bastaba por sí sola. Bajo el feudalismo europeo, la aristocracia terrateniente había insistido en que la adhesión a un código de honor estamental debía fundar también la relación de vasallaje. Esperaba un estilo de vida señorial o caballeresco de todos los que pretendieran ser admitidos como sus iguales. Pero a medida que la influencia de las convenciones estamentales se hacía más avasalladora, al par que se iban reduciendo las perspectivas de dotación para los descendientes, más severas y pesadas se hicieron las exigencias impuestas a los miembros del estamento. No solo debían adoptar un estilo de vida caballeresco; tenían que abstenerse, también, de cualquier actividad que los desviara de la práctica profesional de la guerra. No bastaba la nobleza del nacimiento; el número de antepasados nobles requeridos se fijó primero en dos, después en cuatro y a fines de la Edad Media en dieciséis. Se excluyó de la nobleza al patriciado urbano, aduciendo que sus miembros compartían la autoridad con las gildas y se asociaban oficialmente con artesanos.

Cada exigencia nueva aumentaba en forma ostensible la rigidez de la estratificación social y favorecía los esfuerzos tendientes al monopolio de los feudos y de los cargos. Como consecuencia, el ejercicio de la autoridad se distribuyó entre el rey y sus vasallos, de conformidad con derechos y obligaciones crecientemente inflexibles, dando así la espalda a un pasado en que las obligaciones recíprocas de los contratos feudales habían surgido del libre consentimiento de las partes. Contrariamente a la fórmula famosa de Montesquieu, la separación feudal de los poderes no comportó ni una división cualitativa, ni una adjudicación planificada de las funciones de gobierno. Como gobernante local, cada vasallo era su propio amo; su autoridad no reconocía otros límites que las excepciones, inmunidades o privilegios tradicionales de los gobernados y las jurisdicciones rivales de los otros vasallos.

Como conclusión, el feudalismo europeo de Occidente desembo-

52 En Francia, durante el siglo XIII, la monarquía ordenó la supresión de las peleas entre los vasallos reales mientras durase una guerra exterior dirigida por el rey. La institución de la «paz del rey» fue un acontecimiento posterior.

có, al nivel local, en el afianzamiento de los notables, mediante la apropiación hereditaria de los derechos territoriales; al nivel de la administración central, en la frecuente incapacidad de constituir una burocracia de acción continua y efectiva.

#### D. Características del estado moderno

El análisis que antecede es tipológico, no evolutivo. Weber quiso analizar las relaciones de poder que entroncan, por un lado, en la extensión del gobierno doméstico patrimonial y, por otro lado, en los esquemas de interdependencia entre un caudillo bélico y sus secuaces militares, más o menos independientes. El valor de tal análisis solo puede probarse por la utilidad que tienen, para la investigación ulterior, los conceptos y problemas formulados sobre la base de testimonios comparativos. De ahí que no corresponda aplicar al análisis de Weber una crítica de los detalles históricos, ni exigirle conclusiones categóricas, como estaría justificado hacerlo en otros terrenos.<sup>53</sup> No quiere decirse con ello que este análisis, en su propio terreno, esté por encima de toda crítica. Podría objetarse, por ejemplo, que si el gobierno de la familia patriarcal tiene una evidente significación básica para el tipo patrimonial de dominación tradicional, carece en cambio de significación para el tipo feudal, y que por tal motivo acaso habla sido un desacierto presentarlo como modelo básico de ambos tipos. Podría objetarse, también, que el gobierno tradicional tiende a ser personal, mientras el gobierno feudal tiende a ser impersonal y legalista, aunque la relación de vasallaje esboce una ideología personalizada. Estas y otras consideraciones afines sugieren que hubiera sido más acertado concebir la dominación tradicional de acuerdo con dos pautas básicas —el gobierno doméstico patriarcal y el gobierno oligárquico bajo un solo jefe— en vez de referir el feudalismo y el patrimonialismo a un modelo patriarcal único. Sin duda podrían sugerirse varias modificaciones más, a medida que Weber va aplicando su esquema analítico a otras civilizaciones, pero esto aquí no nos concierne.

El valor de su enfoque reside en una permanente orientación hacia el problema y en el esclarecimiento conceptual de los materiales históricos. Esta intención explica por qué se movía bruscamente de un tipo de dominación a otra, y en particular por qué no remató su análisis de la dominación tradicional, mostrando el

<sup>53</sup> Una continuación de la obra de Weber, como acaso él mismo la había concebido, es decir, como una aplicación y un desarrollo ulteriores de sus conceptos, por medio del análisis comparativo, se encuentra en la obra de Otto Hintze. Ver, especialmente, los ensayos compilados de su *Staat und Verfassung* (Leipzig, Koehler y Amelang, 1941).

proceso seguido por la mezcla de elementos patrimoniales y feudales, característica de Occidente, hasta desembocar en el estado moderno. Para Weber, tal problema excedía la competencia de la investigación sociológica comparativa; era tarea para los historiadores que utilizaran, subsiguientemente, los conceptos aportados por esa investigación. A su juicio se imponía esta división del trabajo, por cuanto todos los cambios históricos constituyen secuencias concretas de acontecimientos (no ya simples tendencias generales), y el procedimiento comparativo y tipológico del sociólogo no puede hacer más que delinear los aspectos distintivos del cambio histórico, que reclaman por su parte un análisis causal.<sup>54</sup> Pero si la aparición concreta del estado moderno trascendía el alcance de su investigación, los prerrequisitos institucionales del mismo cabían holgadamente dentro de sus límites. Le interesaba mucho, en efecto, fijar las características distintivamente racionales del estado, que emergían de la lucha patrimonial y feudal por el poder, y que solo pueden encontrarse en la civilización occidental.

El próximo capítulo, dedicado a la dominación legal, retoma el análisis que hizo Weber de tales características. Conviene no obstante anticipar aquí las condiciones previas sobre las que se fundó el estado moderno. Son las siguientes: 1) monopolio de los medios de dominación y administración, basado en: a) creación de un sistema permanente de tributación, centralmente dirigido; b) creación de una fuerza militar estable, centralmente dirigida, a disposición de una autoridad central del gobierno; 2) monopolio de la autoridad central en la imposición de la ley y en el uso legítimo de la fuerza, y 3) organización de una burocracia orientada racionalmente, que dependa de la autoridad central en el ejercicio de las funciones administrativas.

Aunque algunos de los atributos enumerados han existido en otras partes, su aparición más o menos simultánea constituye un fenómeno netamente occidental. Como los obstáculos que se oponían a la centralización en la China y en la India han sido examinados ya, y más adelante examinaremos las condiciones de la racionalidad jurídica, bastará especificar aquí las circunstancias que favorecieron la aparición de una burocracia moderna en Europa occidental.<sup>55</sup>

Primero: el desarrollo de una economía monetaria determinó las características de la administración de gobierno. Organizaciones burocráticas habían surgido en muchas civilizaciones diferentes:

<sup>54</sup> Examinó esta posición metodológica en mi artículo sobre «Max Weber y su interpretación de la conducta y la historia» publicado en *American Journal of Sociology*, vol. LI (mayo, 1946), págs. 518-26.

<sup>55</sup> Cf. un examen más detallado en *Essays*, pág. 204 y sig., y el capítulo XIII. A, de este volumen. Ver también *General Economic History*, págs. 338-51.



en el antiguo Egipto, en la China con posterioridad a la declinación del feudalismo, en los imperios Romano y Bizantino, y en otras partes. Sin embargo, en la medida que tales organizaciones remuneraron a sus funcionarios en especie y no en dinero, los funcionarios intentaron apropiarse las fuentes de ingreso como su posesión privada, y usarlas consiguientemente. Esta tendencia, que examinamos en páginas anteriores, conduce a la descentralización de la autoridad y desvía de una organización burocrática del gobierno. Inversamente, la burocratización presupone la existencia de un ingreso fijo para el mantenimiento del aparato administrativo, lo cual significa, al nivel del gobierno, la existencia correlativa de un sistema estable de tributación.

Segundo: el desarrollo de una burocracia racionalmente orientada y responsable resultó alentado por la expansión, en sentido cuantitativo y cualitativo, de las tareas administrativas. En la realidad histórica esas tareas fueron de diversa índole. En el antiguo Egipto, la necesidad de regular colectivamente los canales tuvo por efecto la expansión mencionada; una causa más frecuente fue la creación de un ejército estable y el correspondiente desarrollo de las finanzas públicas. En las circunstancias modernas, la burocratización surgió como resultado de aspiraciones culturales crecientes, entre ellas, la demanda de pacificación interna y de diversos servicios sociales, o como fruto de innovaciones técnicas aparecidas especialmente en los campos del transporte y las comunicaciones.

Tercero: la administración burocrática es técnicamente superior a todos los otros métodos administrativos propuestos. Esto alienta la expansión de la burocracia y de las tareas burocráticas, donde quiera que «los medios de administración» se concentran en manos de la autoridad central. Dicha concentración es correlativa, a su vez, con la nivelación de las diferencias sociales y económicas, en la medida que estas inciden sobre la administración de gobierno. Los aspectos distintivos de la burocracia que acaban de mencionarse se examinarán mejor cuando tratemos el análisis que hace Weber de la dominación legal.

## 12. La dominación legal: el surgimiento de la racionalidad jurídica

En su estudio de la dominación, de igual manera que en su sociología de la religión, Weber intentó explicar los caracteres diferenciales de la civilización de Occidente. La dominación carismática y la tradicional le sirvieron de pautas para comprender, por contraste, la dominación legal, propia del estado occidental moderno, así como sus estudios sobre la religión y la sociedad en la India y en la China le permitieron destacar la singularidad del judaísmo antiguo. Cada una de esas indagaciones preliminares tiene un interés intrínseco evidente. Pero Weber dio particular relieve a sus análisis del judaísmo antiguo y de la dominación legal, porque en esos temas veía la diferenciación prístina de la civilización occidental y su logro culminante.

### A. Consideraciones preliminares

Los análisis de la dominación carismática y tradicional de Weber comprendían tres pasos correlacionados, a saber: 1º) estudio comparativo de la documentación pertinente; 2º) formulación del concepto general inferido; 3º) examen de los procesos por medio de los cuales se habían operado cambios decisivos en materia de legitimación y organización.<sup>1</sup> No es tan fácil discernir estos tres pasos en su análisis de la dominación legal, debido a la mayor amplitud de la argumentación, dispersa, por lo demás, en varios de sus escritos. Su sociología del derecho contiene el estudio comparativo de las instituciones jurídicas, en el que hubo de fundarse para formular su concepto de la dominación legal,<sup>2</sup> cuya instrumentación administrativa discutió en el capítulo sobre la burocracia;<sup>3</sup> y el análisis de los procesos de cambio que

1 Cf. una recapitulación de estos pasos en las págs. 309 y 312-13.

2 Conviene cotejar esta minuciosa investigación con el análisis correspondiente del carisma, que Weber encaró por primera vez al discutir la profecía en el *Judaísmo Antiguo*, y con su referencia a la obra de Sohm sobre las comunidades carismáticas de la cristiandad primitiva. También convendría extender el cotejo al análisis de la comunidad doméstica, que Weber hizo en *WuG*, vol. I, págs. 194-215, y en el que fundó su concepto del patriarcalismo.

3 La traducción inglesa del capítulo se encontrará en *Essays*, págs. 196-244.

se desarrollan bajo esta dominación, está incluido en sus escritos políticos.

Hasta formular los conceptos de «dominación legal» y de «burocracia», el análisis es más amplio que en el caso del carisma y la tradición. En cambio, a partir de este punto deja sin tratamiento explícito las transformaciones que va operando el tiempo en la dominación legal, y no aborda ningún tema que pudiera corresponder a su examen del aspecto familiar e institucional del carisma, o de la lucha por el poder bajo la dominación tradicional. La causa de esto debe atribuirse a que Weber no alcanzó a terminar su sociología política, en la que trabajaba en el momento de su muerte.<sup>4</sup> Creo, sin embargo, que una lectura atenta de sus análisis, confrontada con la de sus escritos políticos, nos permitirá sugerir un esbozo de su pensamiento en este campo, y acaso nos ayude a entender mejor el conjunto de su obra.<sup>5</sup>

Ya hemos visto que en su sociología de la religión fue interesándose más y más en los aspectos evolutivos de sus materiales a medida que se acercaba a la orientación religiosa de la civilización occidental.<sup>6</sup> Otro tanto ocurre en su sociología política. La autoridad tradicional aparece como el atributo omnipresente de la comunidad doméstica, atributo que puede llegar a atenuarse por medio del conflicto entre las generaciones y de la lucha por el poder, pero no se desarrolla. Por su parte la autoridad carismática parece «irrumper», y luego se va transformando por «despersonalización». De ahí que en el contexto de su sociología política Weber considere dados ambos tipos y se limite a observar su transformación o su reaparición en el curso de la historia.

Solo la dominación legal se presenta como el fruto de un desenvolvimiento progresivo. El imperio del derecho no se supedita ni a la existencia histórica del héroe ni a la tradición sagrada; no puede «irrumper» como el héroe, ni subsistir como la tradición. Es producto específico del designio humano, cuyo gradual desenvolvimiento en la historia de la civilización occidental estudió Weber a fondo. Su obra acusa, en este punto, la influencia de ideas de las que había procurado liberarse. Su planteo de la historia como una sucesión causal de acontecimientos únicos; su tendencia a conceder supremacía a las ideas sobre la acción; su método tipológico; su referencia sistemática a la India y la China —carisma y tradición— como conceptos antípodas para destacar el desenvolvimiento del racionalismo ético y de la dominación legal en Europa occidental: todo esto revela, sin ningún lugar a

4 Una tentativa de colacionar los fragmentos pertinentes en una sociología del estado moderno puede verse en *Staatssoziologie*. Johannes Winckelmann discute los planes que Weber dejó trunco al morir, en la introducción de este volumen.

5 En el capítulo XIII, C, se incluye una interpretación de la obra inconclusa de Weber sobre la sociología de la dominación legal.

6 Cf. págs. 257-58.

dudas, la huella de Hegel y de su filosofía de la historia. Weber insistió en declarar, como Hegel, que la naturaleza está constituida por acontecimientos cíclicos y reiterados, en oposición a la historia, que se compone de actos irrepetibles. El objeto propio del análisis no es lo que la gente hace, sino lo que piensa acerca de lo que hace. Todo hombre es racional y apasionado a la vez, nunca lo uno o lo otro solamente. Hay que buscar las pasiones de un hombre detrás de su razonamiento y el razonamiento de un hombre detrás de sus pasiones. Esto equivalía a decir, con otras palabras, lo que ya había expresado Weber cuando afirmó que «no las ideas, sino los intereses ideales y materiales, gobiernan directamente la conducta de los hombres». <sup>7</sup> Las acciones de los hombres en la historia no pasan de meros acontecimientos relacionados en el tiempo y en el espacio mientras se consideran solo como tales: incumbe al analista contemplarlas «desde adentro». Hegel había sostenido que este enfoque llevaría a formular conceptos lógicamente coordinados y puede reconocerse como testimonio de ello el expediente del tipo ideal, que permitió a Weber formular, en toda su pureza, la lógica implícita en las acciones humanas. Hegel había sostenido que la historia acaba en el presente, no en el futuro, ignorado por el hombre; que el futuro solo puede ser objeto de esperanzas y de temores, nunca de conocimiento. En esto coincidía Jacob Burckhardt, cuando afirmó a su vez que «el conocimiento anticipado del porvenir es un absurdo», porque trastornaría la aspiración y el esfuerzo del hombre conocer de antemano el día de su muerte. También la obra de Weber acababa en el presente, y ya veremos que vislumbraba el porvenir como una lucha siempre renovada entre el liderazgo político y la burocratización. Hegel había concebido la historia de la civilización occidental como una manifestación acumulativa de la idea de libertad, concepción que parece reflejarse en los análisis que hizo Weber de la racionalidad religiosa, jurídica y organizacional de Occidente. <sup>8</sup>

Weber aceptó esta tradición intelectual, pero con aguda conciencia de sus riesgos. Lo preocupaba particularmente la posibilidad de falsear su estudio de la dominación legal y del racionalismo ético, por la pensión a asumir una defensa sectaria de la ra-

7 Cf. la exposición previa del tema en las págs. 61-62 y 249-259.

8 La precedente sinopsis de *algunos elementos* incluidos en la filosofía de la historia de Hegel se funda en el ensayo de R. G. Collingwood: *The Idea of History* (Nueva York, Oxford University Press, 1956), págs. 114-20. Cabría mencionar muchas influencias más específicas en la obra de Weber, pero la vinculación con Hegel me parece importante por dos razones: que no ha recibido la atención debida y que permite ubicar instantáneamente a Weber en la gran corriente de la historia intelectual alemana y europea. Un sucinto esbozo del medio intelectual de Weber se encontrará en *The Structure of Social Action*, de Talcott Parsons (Glencoe, The Free Press, 1949), págs. 473-87. La cita de Burckhardt está extraída de *Force and Freedom* (Nueva York, Pantheon Books, Inc., 1943), pág. 90.

cionalidad y de la civilización occidental. Una y otra vez destacó que el objeto de su investigación era tan arbitrario como lo son siempre los objetos de investigación. Una y otra vez aclaró que se proponía estudiar las otras civilizaciones, en las que había prevalecido la tradición o el carisma, en la medida *estrictamente indispensable* para establecer los elementos distintivos de la civilización de Occidente. Si el procedimiento llevaba por sí solo a acentuar el carácter progresista y la libertad intrínseca de la civilización occidental, en contraste con el carácter estático y la coacción de la civilización oriental, había que achacarlos a un artefacto metodológico inevitable. Sin duda advertía diferencias genuinas entre Oriente y Occidente, y sus estudios llevaban la intención de esclarecerlas. Pero este debía ser el resultado de investigaciones empíricas, no una impremeditada consecuencia del prejuicio, el tema elegido o los conceptos aplicados. Por ende no se cansó nunca de analizar los tipos de racionalidad que se habían cultivado en la India y la China, ni dejó de señalar la significación durable y recurrente del carisma y la tradición en la civilización occidental. Al considerar su análisis de la dominación legal importa, pues, tener clara cuenta de estas intenciones y cautelas.

Sus tres conceptos de la dominación se refieren a otros tantos arquetipos de experiencia humana. Todos hemos sentido o presenciado alguna vez la influencia avasalladora de una personalidad descollante (carisma) o de un padre autoritario (tradición), y ejemplos de tales influencias pueden encontrarse en todas las circunstancias históricas. También la autoridad legal se refiere a un arquetipo de experiencia humana, ya que constituye un desarrollo nuevo de usos y convenciones que se encuentran en todas las sociedades.<sup>9</sup>

Weber definió el «uso» como una forma de comportamiento colectivo que el individuo perpetúa sin que nadie se lo requiera, como la práctica de ingerir tres comidas al día, por ejemplo. En cambio, el individuo suele atenerse a una convención para evitar la desaprobación que encontraría, de lo contrario, en «aquellas personas que constituyen su ambiente».<sup>10</sup> Por otra parte, los usos y las convenciones pueden hacerse tan habituales que apenas hay una orientación consciente hacia las normas que suponen. Pero también puede ocurrir que las convenciones creen un sentido del

9 Añádase que la división tripartita de Weber en carisma, tradición y legalidad, que formuló en otra ocasión, en los términos de fe, tradición y estatuto, recuerda las distinciones establecidas por Pascal y Goethe entre la inspiración (fe), la costumbre y la razón, como las tres fuentes de la creencia. Cf. Johannes Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1952), pág. 31, nota 23. Estas clasificaciones pueden remontarse a otros antecedentes, pero lo que interesa es que no se inspiran en un etnocentrismo semejante al que caracteriza las concepciones cristiana y hegeliana de la historia.

10 *Law*, pág. 20. Cf. asimismo pág. 255, nota 11 y 273-74.

deber o de la obligación —y el punto en que empieza a hablarse de una obligación legal es completamente arbitrario—. La continuidad ininterrumpida de la convención y de la ley está ejemplificada en las normas jurídicas que sancionan el cumplimiento de obligaciones convencionales. Así, en el Código Civil alemán se estipula la nulidad de «toda transacción contraria a las buenas costumbres»,<sup>11</sup> y Weber declaró, en términos generales, que «no existe ningún mandamiento moral socialmente importante que no haya sido de algún modo un mandato legal en una época o en otra».<sup>12</sup> Tanto el orden convencional como el orden jurídico comportan una posibilidad de coacción psicológica o física, aunque ambos se apoyen principalmente en el hábito, el interés personal y las sanciones previstas para los casos en que no fueren acatados. La estructura sociológica de la coacción difiere, no obstante, en ambos órdenes. El orden jurídico dispone de «un personal especializado para la instrumentación del poder coactivo (la maquinaria de fuerza constituida por sacerdotes, jueces, policía, militares, etc.)» que no tiene el orden convencional.<sup>13</sup>

Un orden jurídico así entendido no se identifica con la dominación legal, y ha existido bajo numerosos sistemas de autoridad. Mientras varios individuos o grupos organizados se apropien de las funciones básicas del gobierno, no existe un estado moderno auténtico. En tales condiciones cada grupo o cada localidad constituye una comunidad independiente cuyos intereses se concilian con los de las otras ya mediante acuerdos explícitos, ya por imposición superior, según la supremacía corresponda eventualmente a las autoridades seculares o a las eclesiásticas.<sup>14</sup>

En el capítulo anterior consideramos el marco del gobierno patrimonial o feudal del que surgieron, más o menos simultáneamente, el absolutismo monárquico y las instituciones representativas de Europa occidental. Con este proceso, que acabó por dar al gobierno el monopolio de la coacción, coincidió el desarrollo de la racionalidad jurídica, que culminó a su vez en el concepto moderno de un orden legal legítimo.<sup>15</sup> Según Weber, solo existe un sistema de dominación legal cuando las disposiciones de un orden legal se instrumentan y acatan en la creencia de que son legítimas, esto es, conforme a los estatutos de un gobierno que ejerce el monopolio de su sanción y del uso legítimo de la fuerza física.<sup>16</sup>

11 *Law*, pág. 24.

12 *Ibid.*, pág. 27. La relación entre ley y convención se examina ulteriormente en las págs. 382-83.

13 *Law*, pág. 27. Cf. esta distinción en *Theory*, pág. 127.

14 *Law*, pág. 141.

15 En *ibid.*, pág. 347, se encontrará la definición de estos temas capitales de la sociología política y la sociología del derecho de Weber.

16 En una de sus formulaciones, Weber declaró: «Hoy la base de legitimidad más corriente es la creencia en la legalidad, la disposición espontá-

## B. El surgimiento de la racionalidad jurídica <sup>17</sup>

Weber dedicó su sociología del derecho a estudiar la racionalidad creciente de los conceptos y las prácticas legales, tal como han ido evolucionando en la civilización occidental. Analizó también los grupos y las instituciones sociales que impulsaron o entorpecieron este desarrollo. Aquí nos interesa examinar los procedimientos jurídicos y los grupos estamentales que contribuyeron a plasmar la evolución del derecho. El resumen de este proceso que hace el mismo Weber nos da un panorama a vuelo de pájaro del problema:

Desde un punto de vista teórico puede admitirse que la evolución general del derecho y de los procedimientos legales debió pasar por las etapas siguientes: 1<sup>a</sup>) revelación legal carismática, mediante los «profetas de la ley»; 2<sup>a</sup>) creación y descubrimiento empíricos de la ley, a cargo de los notables jurídicos...; 3<sup>a</sup>) imposición de la ley por los poderes seculares o teocráticos; 4<sup>a</sup>) elaboración sistemática del derecho y administración profesionalizada de la justicia por personas que han recibido una preparación técnica ilustrada y formalmente lógica en la disciplina jurídica.<sup>18</sup>

Weber había advertido desde el primer momento que se trataba de una construcción teórica. En la práctica, el progreso de la racionalidad jurídica se había desplegado no solo en esta, sino en varias otras secuencias diferentes. Tampoco se habían dado todas las etapas indicadas en la realidad —sin atender a la secuencia— ni siquiera donde el proceso llegó más lejos, como en Occidente. Por lo demás, pueden encontrarse elementos aislados de cada una, tanto en la práctica legal antigua como en la moderna, según Weber demostró con profusas ilustraciones. De cualquier modo, su resumen se refiere a los grandes tipos de creación del derecho, y por ende a las grandes fuerzas que actuaron, ya para dar efectiva realidad a la incrementada racionalidad jurídica y al desarrollo de la dominación legal, ya para resistirlas. Si se toma la creación del

nea a conformarse con reglas que son formalmente correctas y se imponen mediante procedimientos aceptados». Ver *Theory*, pág. 131. Las inferencias de esta y otras formulaciones, así como de la definición que da Weber del estado moderno, se examinan en el cap. XIII, A.

17 La exposición que sigue se basa en la sociología del derecho de Weber, y en los comentarios críticos y bibliográficos de Max Rheinstein, su editor y traductor, para la versión inglesa de *Law, passim*. El esbozo de la argumentación que ofrecemos puede servir como guía no solo para la sociología del derecho, sino para la ubicación de esta en el análisis de la dominación de Weber.

18 *Law*, pág. 303. Por razones antes expuestas (pág. 329, nota 21) prefiero el término «notables» a *honorarios*. El término «racionalización», en el sentido de «racionalidad creciente», quizá se presta todavía a malos entendidos, y por consiguiente lo he evitado, o lo he transcritto entre comillas.

derecho a través de la legislación como un modelo cotejable con otros, se va apreciando no solo la diversidad de tipos que desempeñaron históricamente un papel, sino, además, las prácticas legales que hubieron de abandonarse y las condiciones en que fueron abandonadas, antes de que pudiera surgir el sistema moderno de dominación legal.<sup>19</sup>

### *Revelación carismática de la ley*

La revelación carismática de la ley, mediante sus profetas, presenta el máximo contraste posible con la creación moderna del derecho y su apego a los preceptos estatuidos. Hubo un tiempo en que la profecía jurídica fue una práctica universal fundada en el principio de que la ley solo podía originarse en la revelación.<sup>20</sup> Las contiendas legales se arbitran recurriendo a un oráculo o a una ordalía —o a los dos procedimientos— donde quiera se hubiesen abandonado ya los métodos aún más primitivos del duelo a muerte o la venganza. Los sacerdotes y otros profetas de la ley cobraban mayor poder cuando eran llamados para que dispensaran oráculos y supervisaran las pruebas en los juicios mediante ordalía.

Hay pruebas de que este tipo de creación o descubrimiento<sup>21</sup> de la ley tuvo vasta difusión en los tiempos primitivos. Weber mencionó ejemplos del antiguo Egipto, Babilonia y Grecia; de Irlan-

19 Las cuatro categorías de Weber —a saber: revelación legal, creación empírica, imposición y sistematización del derecho— pueden reducirse a tres: profetas de la ley, imposición de la ley por la autoridad y legislación a cargo de notables jurídicos. Esta reducción resulta acertada por cuanto el resumen de Weber parece vacilar entre los tipos de legislación y los tipos de legislador. Quizá sea aquí inevitable cierto grado de ambigüedad, pero la distinción triple usada en el examen subsiguiente procura minimizarla, cargando el acento sobre los diferentes legisladores —los profetas de la ley, la autoridad establecida y los notables jurídicos—. Esta tipología concuerda con la orientación del mismo Weber, ya que en su sociología del derecho se relacionan directamente con ella cuatro sobre ocho capítulos (v, vii, viii y ix), y otros dos en forma indirecta (x y xi). (La edición inglesa comprende catorce capítulos, pero cinco de ellos fueron tomados de otras partes de la obra de Weber, y uno de los capítulos originales de su *Rechtssoziologie* estaba subdividido.) Hay otros dos capítulos (el iii y el vi) en los que trataba conceptos jurídicos y no tipos de legislador, y, por ende, la sinopsis que presentamos constituye, además de una síntesis, una interpretación, en consonancia con la perspectiva anunciada en el capítulo ii de este estudio.

20 *Law*, págs. 88, 89. Este examen de la profecía legal se basa en *ibid.*, págs. 75-82, 86-91.

21 Weber usó el término *Rechtsfindung* («descubrimiento de la ley», en inglés *lawfinding*) para expresar que se creía en la existencia de la ley promulgada, por ejemplo, como parte integrante del orden divino. De ahí que el derecho y la justicia se «descubran», más bien que se «creen» o «estatuyan».



da, las Galias y Rusia; de otros países del norte de Europa y de algunos del Africa. Unos cuantos rasgos de la revelación legal acaso esclarezcan los puntos en que aparecen elementos de racionalidad aun en este tipo de ley y de procedimiento.

En varios países de Europa septentrional, el señor jurisdiccional no participaba originariamente en la decisión de un caso; se limitaba a presidir su tramitación y a mantener el orden en el tribunal. Dentro de la concepción carismática, el cargo no le confería sapiencia jurídica; su tarea quedaba terminada cuando había inducido a las partes a preferir un arreglo pacífico de sus diferencias en la corte, a tomarse la venganza por mano propia. El fallo en sí correspondía a los «voceros» de la ley, expertos en el arte de plantear la cuestión ante la divinidad en la forma correcta, y por lo tanto, la más efectiva mágicamente. Esta profecía de la ley comportaba un complicado ritual y la adhesión a ciertos procedimientos formales. El descubrimiento de la ley era algo aparte de su aplicación, ya que el poder coactivo estaba en manos de funcionarios políticos y no de los profetas. Tanto la formalización del procedimiento legal como la separación entre el acto del enjuiciamiento y la aplicación de la ley se remontan, pues, en sus formas rudimentarias, a estas antiquísimas instituciones.<sup>22</sup>

Vuelve a justificarse aquí la importancia concedida por Weber a los grupos estamentales, como los portadores de ideas en el cambio histórico. Los profetas carismáticos de la ley eran sabios o sacerdotes elegidos por sus dotes mágicas. Ulteriormente fueron notables jurídicos, reconocidos como tales (al igual que el *lag saga* o regidor, entre los alemanes del norte), que con el tiempo se harían funcionarios legítimos, mediante elecciones periódicas o nombramiento (patente real). Estos notables descendían por lo general de familias ilustres, y sus cargos a menudo adquirieron carácter hereditario cuando las familias se consideraban carismáticamente dotadas. En un principio profetas o sabios, llamados para descubrir la ley en cada caso concreto, estos notables fueron convirtiéndose en funcionarios permanentes, obligados a declarar una vez por año, ante la comunidad reunida en asamblea, las reglas a que se ajustarían para «descubrir» o declarar la ley. Se perseguía con ello un doble propósito: que la comunidad conociera dichas reglas y que el mismo profeta de la ley las tuviera presentes en la memoria. También en esto se reconoce la forma incipiente de dos grandes principios que se impondrían más ade-

22 Estos y todos los otros ejemplos tomados del prolijo estudio de Weber son meramente ilustrativos. La precedente referencia a la separación entre el «descubrimiento» y la aplicación de la ley pertenece a las instituciones germánicas, que solo constituyen uno entre varios tipos. El sistema romano de poderes concurrentes, por ejemplo, autorizaba a varios magistrados a «interceder» entre sí —lo que claramente significaba otra separación de poderes en la administración de la justicia—.

lante: el carácter público de la justicia y su sometimiento a reglas.<sup>23</sup> Como quiera que fuese, el notable no estaba atado por las reglas o decisiones de su predecesor, ni por las sugerencias o resoluciones de la asamblea popular. Podía tomarlas en consideración, pero no serían leyes mientras él no las hiciera tales, y su carisma le permitía ignorarlas y «crear» una ley nueva. Estos ejemplos de revelación legal muestran la falta de un «derecho» en el sentido de normas de conducta intencionalmente creadas con ese fin, y garantizadas mediante «coacción legal». En teoría, la tradición era inmutable, y resultaba inconcebible la creación de normas nuevas. Las normas tenían la validez del uso sagrado; y los ancianos, los sacerdotes y los magos, a quienes se atribuía un conocimiento especial de las fuerzas mágicas y de la tradición, resolvían las disputas como casos individuales. Claro está que los profetas de la ley elaboraron así ciertas reglas o normas que tenían carácter obligatorio para la solución de las disputas, y por cierto que, mediante la interpretación o una nueva revelación carismática, podían surgir diferentes adaptaciones a la tradición, así como normas nuevas. Sin embargo, mientras el derecho se fundó en la revelación o en la costumbre y en el consenso de la comunidad fue típicamente irracional, en el sentido de que no estuvo orientado hacia las normas ni atado a ellas.<sup>24</sup>

Ello no obstante, existieron rudimentos de racionalidad jurídica, aun en la etapa de la revelación legal. Donde quiera que la tradición es sagrada y los peligros mágicos abundan, los procedimientos jurídicos son rigurosamente formales. Cada problema legal reclama una técnica mágica propia, y una vez determinada esta, el más leve error de procedimiento malogrará el recurso y hasta podrá hacer que se pierda todo el caso. Basta pensar, entre otras cosas, que la fórmula mágicamente efectiva estipulaba la única manera correcta de plantear las preguntas, para reconocer un elemento de racionalidad, aun en ausencia de toda orientación hacia las normas legales.

La despreocupación de reglas y preceptos, y la práctica de considerar cada caso a la luz de la tradición y del sentido de justicia, son algo más que meros caracteres de las primitivas insti-

23 Este modo de encarar la creación de leyes se formalizó después que hubo declinado la confianza en oráculos y ordaldas. Tal condición intermedia está representada por las *customals* inglesas y las *weistümer* germánicas —encuestas anuales sobre los usos jurídicos de una determinada localidad, que se recitaban públicamente, y más adelante se confiaron a la escritura—. Estas compilaciones carecían de sistematización legal, por cuanto sus estipulaciones fluctuaban, de un caso a otro, entre leyes y derechos, estatutos y decisiones judiciales, decretos administrativos y preceptos normativos. Cf. *ibid.*, págs. 73, 84-85.

24 Cf. *ibid.*, pág. 73, donde Weber se refirió a la tornadiza voluntad de Yahvé y del profeta Mahoma.

tuciones legales. Allí donde estuvieron en juego sus emociones e intereses vitales, el ser humano se ha resistido una y otra vez a las ataduras de las reglas; esta resistencia marca la actitud del profano ante el derecho y la evolución del derecho mismo. Empero, tal actitud y tal práctica han acabado por sujetarse, tácita y explícitamente, a ciertas limitaciones normativas.

### *Imposición de la ley*

La imposición de la ley por los poderes seculares y teocráticos representa un segundo tipo de «descubrimiento» y de innovación legal, aunque durante largo tiempo apenas se distinguió de su revelación carismática. Dicho de otro modo, cabe la posibilidad de que las leyes «se estatuyeran implícitamente» al principio, sin una ruptura consciente con la tradición ni con la revelación. Los jefes de los clanes o los notables de la asamblea podían, por ejemplo, asignar una autoridad especialmente elevada a una interpretación particular de la tradición sagrada, y por tal medio «estatuir» efectivamente una ley. O bien podía un mago proclamar un nuevo principio, sustentándolo en la revelación, y la asamblea de todos los hombres capaces, adoptarlo y propagarlo en consecuencia. O la creación de la ley podía secularizarse, como entre ciertas tribus australianas, que solo acudían a la revelación para ratificar *a posteriori* la decisión. En estas y varias otras formas, el descubrimiento de la ley mediante revelación podía haber cedido lugar gradualmente a su creación mediante iniciativa y consenso, aun sin abandono explícito de la tradición y sin que se estatuyeran nuevas leyes. Donde no se había establecido distinción alguna entre el «descubrimiento» y la «invención» de la ley, la creación de leyes nuevas forzosamente hubo de ocurrir después de varias formas intermedias, como en Inglaterra, por ejemplo, donde «las resoluciones del Parlamento han conservado siempre, hasta en nuestros días, el carácter de meras enmiendas del derecho vigente».<sup>25</sup>

Según Weber, las leyes impuestas a raíz de las guerras y de sus efectos devastadores promovieron muy a menudo la secularización y sistematización del pensamiento jurídico. En tiempos de guerra, los poderes de un caudillo eran mucho mayores que los de un juez, un profeta de la ley o un sacerdote en tiempos de paz. Un caudillo conquistador fácilmente podía aumentar su autoridad, con mengua de la tradición, porque la guerra, al romper el orden social existente, demostraba que la tradición no es, en realidad, inviolable. Además, solían surgir problemas nuevos para los que las prácticas tradicionales no aportaban solución alguna;

<sup>25</sup> *Law*, pág. 85.

había que disponer de los prisioneros, del botín y, sobre todo, de la tierra conquistada; había que evitar el quebrantamiento de la disciplina y del orden interno. Para restablecer las condiciones normales perturbadas se creaban nuevas normas, y acaso llegaban a sistematizarse tanto las antiguas como las nuevas leyes, con el desprestigio consiguiente de la ancianidad, y hasta cierto punto de la magia, en la solución de las disputas.<sup>26</sup>

Por grande que fuera el poder de un jefe guerrero conquistador, había muchas circunstancias en que no podía, o no quería, ejercerlo sin el libre consentimiento del ejército. Esta forma de liderazgo, en que la decisión propuesta por el líder cobra validez mediante la aclamación pública de la asamblea, fue, en una gran cantidad de casos, el origen del concepto de estatuto. En el derecho romano, el concepto se relacionaba específicamente con el *imperium* militar del magistrado. Cuando éste había solicitado y obtenido la aprobación de la asamblea popular, constituida por los ciudadanos en armas, su decreto era elevado al rango de ley y se hacía obligatorio para todos los ciudadanos, así como para su sucesor en el cargo.<sup>27</sup>

En cambio, otros derechos tempranamente estatuidos no tienen relación directa con una situación de guerra. Entre ellos figuran las actas reales (*capitula*), por cuyo intermedio los reyes francos enmendaban las leyes populares que habían sido compiladas oficialmente;<sup>28</sup> el procedimiento inquisitorial de la Iglesia Católica, en que incumbía al juez la comprobación de los hechos, y las innovaciones procesales de los soberanos ingleses, como el establecimiento del juicio por jurados.<sup>29</sup> En estos casos y otros semejantes, los poderes seculares y teocráticos intervenían en las formas anteriores del derecho y el procedimiento, para eliminar, cuando era posible, la influencia de los profetas independientes y de la

26 *Ibid.*, págs. 91-92.

27 *Ibid.*, pág. 85. Esta promulgación de las leyes, fundada en la aclamación pública, fue también el punto de partida de la sociedad feudal, con su característica descentralización de autoridad. El antiguo derecho germánico exigía, por ejemplo, que los miembros de la comunidad participaran en un juicio concurriendo a él públicamente, a fin de ratificar el veredicto del profeta de la ley. Este derecho a intervenir en las decisiones jurídicas, como en las políticas, estaba condicionado a la posesión de bienes raíces y al cumplimiento del servicio militar. La «comunidad» germánica era, así, una asamblea de terratenientes autorizados a la portación de armas, y el *populus* romano estaba constituido por propietarios, reunidos en unidades militares, que tenían el deber del servicio militar y, conjuntamente, el derecho a votar en la asamblea popular (hasta cumplir los sesenta años, edad en que no se les permitía ninguna de ambas cosas). Instituciones de este tipo proveyeron la base de una sociedad estamental descentralizada, con sus contratos formales entre un monarca y sus vasallos, y también el fundamento de una autoridad centralizada. Y, por añadidura, puede verse en ellas un factor de la racionalización progresiva del derecho.

28 *Ibid.*, pág. 89.

29 *Ibid.*, págs. 224-25. Acerca del último punto, cf. también págs. 378-79.

asamblea popular. La revelación de la ley podía ser peligrosa para la autoridad secular y, a la vez, para el carisma institucional de la iglesia. Por otra parte ambos poderes tenían fundadas razones para temer que la participación pública en los juicios promovería la autonomía política de los estamentos y, por ende, socavaría la autoridad establecida.

Al oponerse a la revelación de la ley y a sus derivaciones, los poderes seculares y teocráticos respondieron, pues, a exigencias de orden político y administrativo, al mismo tiempo que procuraban alcanzar ciertos fines éticos. Si es verdad que promovieron la racionalización de la ley mediante el derecho estatuido, también es verdad que tal «promoción» fue en gran parte fruto de la inadvertencia. No los guiaba ningún interés en el tratamiento especializado de las cuestiones jurídicas, ni en establecer un deslinde entre el derecho y la ética. Generalmente las autoridades patriarcales y teocráticas se limitan a estimular un medio paso hacia la racionalidad jurídica, porque la fijación de los procedimientos formales de la ley hace que el individuo dependa menos de su buena voluntad. Por cierto que quienes ostentan el poder, en todos los tipos de dominación, tenderán a oponerse contra la existencia de reglas inviolables en la administración de justicia y en todos los otros negocios públicos, en cuanto esas reglas restrinjan su poder y estorben su deseo de alcanzar fines concretos. Auspiciarán en cambio una racionalización del derecho, en cuanto pueda servir a sus intereses políticos, como veremos en seguida. A juicio de Weber, el carácter de una sistematización tal refleja la preferencia insistente de las autoridades consagradas por un tipo de derecho y de administración que les asegure la máxima libertad de acción posible para adoptar decisiones, en todos los problemas jurídicos y políticos de fondo.<sup>30</sup>

Estas tendencias de las autoridades constituidas apuntan a una distinción entre la racionalidad formal y la racionalidad material, que es básica en el análisis de Weber. Desde su punto de vista, la antigua práctica del derecho era irracional porque comportaba medios tales como los oráculos o las ordalías, que escapan al control del intelecto. Sin embargo, aun en la creación del derecho que puede controlar el intelecto importa distinguir varios tipos. Los poderes patriarcales y teocráticos se interesan primordialmente en la racionalidad material. Abordan todas las cuestiones jurídicas desde el punto de vista de la eficiencia política o de la justicia sustancial, y por lo tanto desatienden cualquier requisito de procedimiento formal o de congruencia lógica que puede limitar sus actos.<sup>31</sup> Weber establecía una diferencia decisiva entre este en-

30 Este punto se desarrollará con más amplitud al considerar aisladamente la influencia de la iglesia y del estado sobre la racionalidad jurídica.

31 Cf. declaraciones anteriores sobre la administración de la justicia en un régimen patrimonial, en pág. 347.

foque material y la racionalidad procesal y lógica del derecho que él llamaba «formal»:

El derecho... es «formal» en la medida que, tanto en los aspectos materiales como en los procesales, solo se toman en consideración las características inequívocamente generales de los hechos del caso. Pero aun este formalismo puede pertenecer a dos clases diferentes. Es posible que las características jurídicamente relevantes sean de naturaleza tangible, i.e., perceptibles como datos de los sentidos. Esta *adhesión a las características exteriores de los hechos* —pronunciar determinadas palabras, estampar una firma, ejecutar un acto simbólico cualquiera, de significado fijo— representa el tipo extremo de formalismo legal. Se encuentra el otro tipo de derecho formalista allí donde las características jurídicamente relevantes de los hechos se descubren por medio del *análisis lógico del significado* y donde, en consecuencia, se formulan y aplican conceptos jurídicos definitivamente fijados en forma de reglas cabalmente abstractas.<sup>32</sup>

Un sencillo ejemplo acaso esclarezca esta distinción capital. Donde prevalece el formalismo jurídico, el procedimiento aplicado en el curso de un proceso se convierte en una lucha pacífica, sujeta a determinadas «reglas del juego». Una de ellas estipula que, según el principio que rige el procedimiento contencioso, el juez debe aguardar los movimientos de las partes. Obra en interés exclusivo de éstas entablar el proceso, lo que debe hacerse con estricta sujeción a las formas de procedimiento elaboradas por los especialistas de la ley. Sean cuales fueren los hechos no revelados en el curso de este procedimiento, en lo que al juez concierne, no existen. Como Weber declaraba: el juez «se propone establecer solo esa verdad relativa que puede alcanzarse dentro de los límites fijados por los actos procesales de las partes».<sup>33</sup> De tal modo, la racionalidad de la ley solo garantiza los derechos formales de las partes interesadas. Si, por ejemplo, un individuo no recuerda un hecho importante, o no puede permitirse el gasto que requiere documentarlo, tal vez deba renunciar al goce de derechos que jurídicamente le pertenecen. Las circunstancias fortuitas pueden engendrar injusticias de fondo en un sistema de derecho formalmente racional. Consideraciones puramente éticas exigirían que la desigual distribución del ingreso no afectara la administración de justicia; pero consideraciones semejantes no se avienen con la racionalidad del derecho entendida como la predecibilidad de sus procedimientos formales.

Esta distinción entre racionalidad material y racionalidad formal tiene especial significación en el presente contexto. Sostenía We-

<sup>32</sup> *Law*, pág. 63. Bastardillas agregadas.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 227.

ber que la racionalidad formal del procedimiento jurídico había cobrado mayor importancia en la historia de la civilización occidental debido, en parte, a las leyes impuestas por los poderes seculares y teocráticos. Estos poderes tienen que enfrentar constantemente, sin embargo, «el conflicto inevitable entre el formalismo abstracto de la certeza jurídica y su deseo de alcanzar fines sustanciales».<sup>34</sup> Debemos, pues, considerar las condiciones particulares en que la iglesia y el estado contribuyeron a promover un sistema de dominación legal en Europa occidental.

*Iglesia y racionalidad jurídica.* Para considerar la influencia de la iglesia en el desarrollo de la dominación legal, podemos partir de la relación entre el derecho sagrado y el derecho profano.<sup>35</sup> En la mayoría de las civilizaciones asiáticas, las prescripciones religiosas y ritualistas casi nunca se diferenciaron claramente de los preceptos seculares. Las exhortaciones de la moral se entrelazaban con los mandatos de la ley y prevalecía un tipo informal de jurisprudencia.<sup>36</sup> En la civilización occidental, el derecho divino y el profano acabaron por deslindarse. En Roma, en tiempos de la República, ello ocurrió, al menos en parte, porque el patriciado republicano había establecido un dominio absoluto, y no permitía al sacerdocio inmiscuirse en los asuntos de la jurisdicción secular, pese a la gran importancia de las obligaciones rituales en la vida romana.<sup>37</sup> La iglesia cristiana primitiva rechazó durante siglos toda ingerencia en los asuntos del estado y de la ley, de modo que su jurisdicción bajo el derecho canónico se distinguió visiblemente de la jurisdicción secular. Facilitó así la secularización del derecho, que constituye un requisito previo fundamental de la racionalidad jurídica.

En segundo lugar, el derecho canónico tuvo un efecto directo y

34 *Law*, pág. 226.

35 Weber consideró esta relación con especial referencia al derecho privado. Averiguó que la legislación sagrada se había ocupado en todas partes del derecho de la familia no solamente en lo relativo al nacimiento y al matrimonio, sino por sobre todo a la herencia. Se había ocupado, asimismo, de los objetos y lugares consagrados, y de los contratos que incluían alguna forma de promesa religiosa, tal como un juramento.

36 Weber habla de una «justicia de kadí», aludiendo a este tipo de jurisprudencia. El kadí era un juez mahometano, pero él usó la denominación en un sentido completamente general, «para describir la administración de justicia que no se orienta hacia las reglas fijas de un derecho formalmente racional, sino hacia postulados éticos, religiosos, políticos o deseables en cualquier otro aspecto, de un derecho materialmente racional». Ver el comentario de Max Rheinstein en *Law*, pág. 213, nota 48, y las referencias que allí se citan. Weber había reseñado las combinaciones de derecho temporal y derecho sagrado que prevalecieron en la India, China, Persia, el Islam y el judaísmo, para afianzar su aserto de que la relativa separación de ambos elementos en la iglesia occidental era, de hecho, una de sus características diferenciales. Ver *ibid.*, págs. 234-50.

37 Cf. *ibid.*, págs. 225-26, 233-34 y los comentarios de Max Rheinstein acerca de estos pasajes.

positivo en la racionalidad formal de la ley, pese a la preocupación de la iglesia por las consideraciones éticas y religiosas de fondo. Hay más racionalidad formal en el derecho canónico que en otros sistemas de derecho sagrado, por las diversas causas que siguen:

a. En la medida en que tuvo que regular sus relaciones con las autoridades seculares, la iglesia procuró hacerlo de conformidad con las concepciones estoicas del derecho natural, esto es, de conformidad con un cuerpo lógicamente articulado de ideas normativas concernientes a la justicia.

b. El derecho canónico heredó, junto con las técnicas jurídicas profesionales del derecho romano, la lógica rigurosa de la filosofía antigua.

c. A principios de la Edad Media, la iglesia creó un primer cuerpo sistemático de derecho, en sus libros de penitencias (ordenanzas penitenciales), para los que tomó como modelo ciertos componentes formales del derecho germánico.

d. La estructura de la universidad en la Europa medieval facilitó ulteriormente la racionalización del derecho canónico, al separar la enseñanza del derecho sagrado de la enseñanza de la teología y del derecho secular. Las universidades acentuaron así el deslinde entre ambos derechos, iniciado por la iglesia cristiana primitiva.

e. Los juristas de la iglesia no se ocuparon de transmitir opiniones sobre casos individuales, para desarrollar a continuación un cuerpo de reglas fundado en los precedentes y su articulación lógica. Por la misma organización jerárquica de la iglesia, les interesó desarrollar más bien un cuerpo de leyes fundado en los decretos oficiales y en las resoluciones conciliares y, con el tiempo, hasta falsificaron deliberadamente estos autorizados documentos, para resolver ciertas dificultades críticas. Ahondaron así la brecha entre el descubrimiento y la creación de la ley, y promovieron la idea de la judicatura como una aplicación de las leyes estatuidas.

f. Los funcionarios de la iglesia constituían una jerarquía burocrática autónoma (especialmente a raíz de las reformas del papa Gregorio VII, 1073-1085), que como tal tenía positivo interés en el desarrollo de un sistema jurídico formalmente racional.<sup>38</sup>

Todas las tendencias y condiciones que acaban de enumerarse no salvaron al derecho canónico de esa inevitable mezcla de formalismo jurídico y orientación ética material que caracteriza todo derecho teocrático. En conjunto, prevaleció empero el desarrollo de las técnicas jurídicas formales. El concepto de retiro del mundo, preconizado en el Nuevo Testamento, incluía un mínimo de

38 *Ibid.*, págs. 250-51.



normas, de carácter ritual o legal, y con ello quedaba abierto el camino para la formulación deliberada de leyes y decretos. En la organización jerárquica de la iglesia todo estaba, por lo demás, bajo la supervisión de la Santa Sede. Las órdenes emanadas de su autoridad mantuvieron una incesante elaboración de normas éticas obligatorias, en violento contraste con el derecho islámico y el judío, desarrollados a través de las actividades de juristas respondientes. El derecho canónico aportó a la evolución del derecho secular unos cuantos conceptos importantes, entre ellos el reconocimiento de los contratos informales, la libertad de testar —para que las fundaciones pías contaran con fáciles recursos— y la idea de corporación. Influyó asimismo sobre el procedimiento. Ninguna religión organizada puede dejar al laico el descubrimiento de la verdad ni la expiación de una culpa. Una administración teocrática de la justicia, como la de la Iglesia Católica, necesariamente aplica «de oficio» un procedimiento inquisitorial, que maximiza las posibilidades de establecer los hechos de un caso, en vez de dejar esta importante cuestión a las declaraciones de los litigantes. Subsiguientemente, la administración de la justicia secular adoptó el procedimiento inquisitorial de la iglesia en los casos criminales.<sup>39</sup>

Aunque estas influencias fueron sin duda importantes, no alcanzaron a cumplir el objetivo teórico del derecho canónico, que aspiraba, como cualquier otro sistema de derecho sagrado, a imponer una regulación estricta y universal de la vida. En lo que a dicho objetivo concierne, su significación fue relativamente escasa para el derecho secular, especialmente para el privado y el comercial. Esto se explica porque en la civilización occidental la iglesia tropezó con la oposición vigorosa y triunfante de la burguesía urbana, de las asambleas estamentales y de las gildas organizadas de abogados, cuando intentó extender su jurisdicción en detrimento del derecho secular. Contribuyó a desbaratar sus pretensiones la existencia del derecho romano, del que la iglesia misma era tributaria, y que resultó un competidor secular notablemente efectivo del derecho canónico.<sup>40</sup>

Como saldo, la influencia de la autoridad teocrática fue lo bastante poderosa para que su auxilio permitiese acabar con la revelación de la ley y otras formas afines de la justicia más arcaica. La organización jerárquica de la iglesia y su procedimiento inquisitorial incrementaron las tendencias a una racionalización material del derecho. Como quiera que sea, siempre hubo un estricto deslinde entre la iglesia y su derecho sagrado, por una parte, y la jurisdicción secular por la otra. Gracias a este deslinde, que resultó crucial para el desarrollo de la civilización en Occidente, las autoridades seculares encontraron expedito el camino para la

39 *Law*, págs. 168, 225, 253-54.

40 *Ibid.*, págs. 253-54.

imposición de las leyes, y el crecimiento consiguiente del formalismo jurídico pudo prolongarse hasta culminar en la evolución del estado moderno.

*Estado y racionalidad jurídica.* La influencia de las autoridades seculares puede seguirse por medio del avance paulatino de la dominación jurídica del monarca en los campos del derecho penal y privado. Una de sus manifestaciones más antiguas consiste en el poder del soberano para proteger la paz. Aunque consideraciones de índole militar y el interés en «la ley y el orden» fueron razones principales para esta ampliación de la autoridad del rey, el temor a que hiciera uso arbitrario de ella era tan intenso como la aspiración a la paz. Cabe presumir, pues, que las primitivas tarifas de multas medievales, que cubrían todo delito concebible, debieron de constituir una solución conciliatoria, por cuanto daban margen para establecer un derecho penal nacional y para restringir el ejercicio arbitrario del poder. El monarca y sus funcionarios podían seguir resguardando la paz, pero debían someterse a las tarifas, al par que sus súbditos podían calcular de antemano si valía la pena cometer un delito o entablar un proceso.<sup>41</sup>

La intervención de las autoridades seculares en el terreno del derecho privado se inició mucho después que en el campo de la justicia criminal. Posteriormente el funcionario encargado de la administración de justicia pudo, en virtud de su poder, crear leyes nuevas que extendieron la jurisdicción de las cortes del rey en oposición a las cortes feudales y populares. El elemento común en estas innovaciones jurídicas consistió en la adopción de procedimientos más racionales, en reemplazo de las primitivas formas de la revelación legal y la justicia popular. Bajo el reinado de Luis IX (1226-70), por ejemplo, se abolió la prueba por ordalía, y la jurisdicción de los señores feudales quedó sometida a las cortes reales (*parlements*) que prescindían de muchas formalidades procesales antiguas.

Aunque tales medidas barrieron con las prácticas tradicionales del derecho arcaico, frecuentemente no avanzaron más allá de medio paso hacia la evolución de la racionalidad jurídica. El origen del jurado inglés lo ilustra con toda claridad. En el antiguo procedimiento judicial, la prueba no concernía a la declaración de los hechos; los testigos no sostenían bajo juramento la verdad de su testimonio; atestiguaban que la justicia estaba de su parte exponiéndose personalmente a la cólera divina. El problema era «a cuál de las partes había de permitírsele, o requerírsele, que invocara a los poderes mágicos, para que ellos dieran fe de su derecho, y en cuál de varias formas podría o convendría hacerlo».<sup>42</sup> Enrique II (1154-89) rompió decididamente con esta de-

41 *Ibid.*, págs. 258-59.

42 *Law*, pág. 78. Ver también págs. 227-28.

pendencia y descartó la revelación de la ley, concediendo a la parte que lo peticionara el derecho, certificado por un *writ* real, de interrogar a doce vecinos para que declarasen, bajo juramento, cuanto supieran sobre la posesión en litigio. «El jurado apareció constituido como tal cuando las partes decidieron de común acuerdo —si no por propia voluntad al principio, por presión compulsiva, poco después— aceptar en todas las querellas el veredicto de doce jurados, en vez de confiar en los viejos procedimientos irracionales para la comprobación mágica de la culpa». <sup>43</sup> El jurado promovió así la «racionalización» del derecho, aunque se mantuvo aferrado siempre a la justicia material; había reemplazado el veredicto del oráculo por la deliberación de doce hombres comunes, pero su fallo se parecía en cierto modo a ese veredicto, por cuanto no parecía tener fundamento más sólido. <sup>44</sup> Las autoridades seculares promulgaban decretos en una de dos formas: unilateralmente, en virtud de la facultad patriarcal del rey, o con acuerdo de algún cuerpo representativo. Esta creación de leyes se relacionaba necesariamente con la lucha por el poder entre los grupos estamentales en pugna, que examinamos en el capítulo anterior. Se destacó allí el conflicto de intereses entre los monarcas, que procuraban salvaguardar y exaltar su autoridad, y los estamentos feudales, los funcionarios patrimoniales, la burguesía urbana, la iglesia y otros grupos empeñados en obtener autonomía local. En la «justicia de cadí» del soberano y en la fijación de privilegios perseguida por los grupos autónomos se reflejaba la misma mezcla de arbitrariedad y convención sancionada por los siglos que caracteriza la dominación tradicional. Es un hecho, sin embargo, que en Europa occidental el poder patrimonial se encargaría de promover, con el tiempo, la racionalidad formal del derecho y la administración, y que hay una evidente discrepancia entre esto y la tendencia de los monarcas patrimoniales, inclinados siempre a patrocinar la justicia material y el favoritismo personal.

Weber explicaba la paradoja como una resultante de varias líneas de evolución más o menos independientes. La unificación y sistematización del derecho eran hasta cierto punto una consecuencia de la estabilización administrativa alcanzada bajo el gobierno de poderosos príncipes patrimoniales. En el proceso de aplastar las pretensiones de predominio de vasallos y prebendados, estos monarcas habían querido afianzar su autoridad levantando a su alrededor un sólido cerco de funcionarios patrimoniales, controlados centralmente. Este aparato administrativo había desencadenado fuerzas favorables al desenvolvimiento de la racionalidad burocrática. El poder del soberano dependía de la eficiencia de su ad-

43 *Ibid.*, pág. 79.

44 *Ibid.*, págs. 260-61, donde cita ejemplos extraídos de la historia jurídica de Inglaterra.

ministración fiscal, que prosperaba en todos los puntos donde a los métodos primitivos del arriendo de impuestos había sucedido un sistema de rendimiento interno, centralmente organizado.<sup>45</sup> El interés del monarca en la unidad y el orden coincidía con los intereses personales de sus funcionarios. La organización centralizada de una burocracia requería para su manejo funcionarios permanentes, y estos funcionarios tenían un enorme interés en las brillantes oportunidades que brindaba la carrera burocrática. El porvenir resultaba aún más auspicioso si prevalecía la unidad jurídica en toda la extensión del reino, porque en tal caso no pesaba sobre los funcionarios ninguna inhibición provocada por el desconocimiento de las leyes locales, y podían obtener empleo donde quiera se produjese una vacante.

Las circunstancias que apuntaban a una centralización creciente y a una mayor uniformidad jurídica tendían a reducir al mismo tiempo las posibilidades de arbitrariedad patriarcal, aunque sin establecer ni asegurar en compensación «derechos» individuales. Por el contrario, toda esta evolución se asentaba, hasta cierto punto, en la violación de algunos «derechos muy arraigados», como los tradicionales privilegios de los vasallos feudales, los beneficios cuya propiedad se arrogaban los prebendados y los monopolios de las gildas de artesanos. En la lucha contra la firme resistencia de los estamentos, los monarcas patrimoniales contaron a menudo con el apoyo de la burguesía floreciente. Los intereses monopólicos de los primeros capitalistas, en las empresas protegidas por el gobierno, los inducía a obtener «el privilegio de sus oportunidades comerciales a costa de su precaria posición legal ante el príncipe».<sup>46</sup>

Pero la preponderancia de los soberanos patrimoniales en la lucha por el poder contra «los privilegios estamentales y contra el carácter estamental del sistema administrativo y jurídico», y la consiguiente falta de un orden legal con sus debidas garantías, no prevaleció a largo plazo.<sup>47</sup> Si los primeros capitalistas habían dependido del monarca para conseguir la ocasión de hacer buenos negocios, y el poder necesario para sobreponerse a los privilegios vigentes, también el monarca dependía del apoyo financiero y político de los grupos de interés económico. Y estos grupos reclamaban:

un sistema jurídico claro e inequívoco, inmune a la arbitrariedad administrativa irracional, así como a la perturbación irracional

45 La misma consideración se aplica a la organización de las fuerzas militares y a otras ramas de la administración. Ver un conciso análisis del proceso en Ernest Barker: *The Development of Public Services in Western Europe* (Londres, Oxford University Press, 1944), *passim*.

46 *Ibid.*, pág. 268.

47 *Ibid.*, pág. 266.

causada por privilegios concretos; que además ofrezca firmes garantías del carácter jurídicamente obligatorio de los contratos y que, a consecuencia de todos estos factores, funcione en una forma previsible. La alianza de intereses monárquicos y burgueses fue, por lo tanto, uno de los factores principales que condujeron a la racionalización jurídica formal [aunque] no... en el sentido... de que una «cooperación» directa de ambos poderes hubiera sido siempre necesaria...

Las necesidades de los interesados en la igualdad jurídica formal y en normas formales objetivas coincidían con los intereses de poder del príncipe y se oponían como éste a los portadores de privilegios. La sustitución del «privilegio» por el «reglamento» sirvió simultáneamente a los intereses de ambas partes.<sup>48</sup>

De cualquier modo, esta concurrencia particular y frecuentemente tácita de intereses no fue la única constelación por cuyo intermedio se llegaría a una codificación del derecho. Weber hizo observar que otros grupos, aparte de la burguesía, estaban interesados en una fijación inequívoca del derecho; que otros poderes, aparte de los monarcas, se habían propuesto promoverla.<sup>49</sup> En estos casos había privado el interés político en la unificación del sistema jurídico, cualquiera hubiese sido el impacto de los intereses económicos y religiosos, y por más que en esta codificación políticamente motivada hubiese colaborado la actividad literaria más o menos dependiente de ella, que incluía la creación de «libros de leyes».

La codificación estaba constituida por compilaciones que procuraban poner en orden el cuerpo de leyes existente, sin emprender una revisión sistemática de su contenido sustancial. La verdadera sistematización fue obra de los jueces de formación universitaria que, en los regímenes patrimoniales de la Europa continental, se aplicaron a la resurrección del derecho romano. Gracias a esta obra cobró singular impulso la racionalidad formal del derecho, estimulada por los intereses concurrentes de los monarcas patrimoniales, de sus funcionarios y de ciertos grupos económicos. Antes de considerar su evolución conviene que examinemos un tercer tipo de creación de la ley.

48 *Law*, págs. 266, 267.

49 Cf. *ibid.*, págs. 268-74, 279-83, donde Weber reseñó ejemplos de codificación jurídica, como los de la antigua Roma y de Israel, del Imperio Franco y de los reinos germánicos establecidos en suelo romano, del Imperio Mogol en tiempos de Genghis Khan, de la China, de España en la Edad Media y otros. En muchos de esos casos, el interés en un sistema jurídico unificado había llegado a imponerse en el lugar donde estaba a punto de fundarse una comunidad política nueva —tratárase de colonias o de confederaciones, o de un nuevo régimen subsiguiente a una conquista o a una revolución—. En otros casos la codificación se debía al interés del soberano en la unidad y el orden.

## *Creación de la ley como función de los notables jurídicos*

La obra de los juristas profesionales emerge tan imperceptiblemente de las viejas prácticas jurídicas y del comportamiento convencional, como la acción de las autoridades establecidas en la imposición de las leyes. Aunque todo el proceso de la creación y el descubrimiento de la ley depende de las tradiciones de la comunidad, Weber destacó que una teoría de la evolución del derecho como mero producto de la tradición no conduciría científicamente a nada.<sup>50</sup> Tanto las tradiciones aceptadas en una sociedad como las prácticas nuevas solo pueden constituirse en leyes por interacción de las partes interesadas y mediante la obra de los notables jurídicos.

Quizá resulte imposible identificar a los individuos que intervinieron en este proceso, pero es fácil ver la significación de las partes interesadas. Durante siglos pudo haber entre ellas acuerdos fundados en sobrentendidos comunes, sin que se pensara en darles formulación explícita o en recurrir a la autoridad establecida. Como quiera que sea, cuando decae la creencia en la magia y la práctica de la revelación carismática de la ley pierde terreno, las decisiones judiciales pasan a ser de la incumbencia de jueces laicos (claramente distintos de los profetas de la ley), se hacen objeto de discusión, y las partes interesadas empiezan a calcular la probabilidad de que los jueces consideren legalmente válido y obligatorio tal o cual contrato o asociación. Esta interacción inmemorial entre el público y los notables de la ley tiene cierta incidencia en la formulación y el desarrollo de las normas jurídicas.

Desde el punto de vista del juez, esta formulación se facilita «donde hay un debilitamiento del carácter puramente oracular de la decisión»,<sup>51</sup> si bien Weber advierte que el abandono de la profetización jurídica *no* significa un paso inequívoco en dirección a la racionalidad legal. En el derecho probatorio primitivo, la formulación precisa de las preguntas había constituido un elemento formal, que se perdió cuando los jueces laicos empezaron a considerar las particularidades concretas del caso individual. Sin embargo el derecho creado por los jueces llegó a la formulación de normas jurídicas, como por diversas causas era inevitable. En primer término, surgía un principio de estabilización en cuanto la declinación de la magia hacía posible discutir el veredicto, ya que en la discusión suelen explorarse los argumentos en que se lo podrá fundar. En segundo lugar, el juez no prescinde, en condiciones normales, ni del uso consagrado ni de los convenios explícitos, aunque las contingencias políticas o consideraciones de orden formal justifiquen algunas excepciones. Pero aunque pa-

<sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 67.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 74.

rezca no hacer otra cosa que sellar con su aprobación normas vigentes en virtud del uso o del consenso, en realidad hace bastante más. Su «fallo en los casos particulares determina siempre consecuencias que, trascendiendo los límites del caso, influyen en la selección de las normas destinadas a perdurar como derecho».<sup>52</sup> Con esto se combina un tercer factor. Los jueces que quieren evitar toda sospecha de parcialidad procurarán emitir fallos congruentes, y a tal fin formularán los preceptos que inspiran sus decisiones, a manera de ayuda para su propio juicio. Sus sucesores proceden de igual modo, y con el tiempo las normas adquieren una validez durable.<sup>53</sup>

En lo que respecta a las partes interesadas y a sus consejeros profesionales, la formulación de las normas jurídicas se facilita porque tratan de adaptarse a «la reacción que esperan de los jueces». Weber destacaba en este sentido la importancia de los *juristas cautelares*, para la estandarización de los convenios entre las partes mismas. Se refería a «los abogados que, como el *conveyancer* inglés, o el asesor norteamericano de una empresa, aplican su pericia a la redacción de escritos legales, y sobre todo a la invención de cláusulas nuevas para proteger los intereses de sus clientes y evitar futuros pleitos».<sup>54</sup> Si los ejemplos eran contemporáneos, la actividad a que aludían se remontaba a la antigüedad romana, y llevaba a formular conceptos jurídicos relacionados con el diario vivir. Esta orientación empírica hacia el derecho inducía a los individuos a reflexionar más antes de entablar convenios formales. Los juristas habían contribuido así a demarcar las órbitas de interés y a impartir al derecho cierto grado de confiabilidad empírica, aun a falta de orientación explícita hacia las normas.

Estos aspectos sociales del proceso judicial apuntan a la importancia de los notables jurídicos en la creación del derecho. Por ende, Weber se interesó en averiguar por qué caminos la profesión jurídica se había emancipado de la magia y de la tradición sagrada, para promover el desarrollo de la racionalidad legal. No interpretó esta emancipación y «racionalización» en una forma simple: los tipos más antiguos y más modernos de derecho y de procedimiento contienen en diferentes combinaciones los elementos perennes del pensamiento jurídico, lo cual quiere decir que cada tipo entraña un esfuerzo de formalización, a la vez que un esfuerzo por alcanzar justicia sustancial. Es probable, por ejemplo, que hasta en el sistema irracional del derecho antiguo los profetas de la ley y la asamblea de notables laicos aplicaron su senti-

52 *Law*, pág. 73.

53 La aspiración subjetiva a aplicar normas que ya tengan validez alcanza a los profetas de la ley como a toda forma de judicatura. Lo que varía de un caso a otro es la orientación hacia las normas y el contenido de estas.

54 Cf. Max Rheinstein, comentario editorial de *Law*, pág. 72, nota 18.

miento de equidad al emitir un veredicto, por lo menos en la medida en que el formalismo ritual y el temor a los peligros mágicos les permitió hacerlo. Weber destacaba al mismo tiempo que el extremado desarrollo del procedimiento formal en el derecho moderno se fundamenta, en definitiva, sobre ciertas ideas sustanciales del derecho natural. Cada tipo representa, pues, un esfuerzo por conciliar tendencias de pensamiento y de acción que serían inconciliables si cada tendencia estuviera elaborada plenamente y con cabal congruencia lógica.<sup>55</sup>

Toda combinación de justicia formal y sustancial ha sido influida decisivamente por el derecho creado por los notables jurídicos. Ahora bien, como las diversas direcciones en que pueden desarrollarse las cualidades formales del derecho «están directamente condicionadas por... el particular carácter "profesional" de los individuos capacitados para ejercer dicha influencia», Weber dedicó su atención a los sistemas de enseñanza jurídica por medio de los cuales se había efectuado la profesionalización del derecho.<sup>56</sup> Había en este sentido dos posibilidades, representadas respectivamente por la tradición inglesa y por la tradición europea continental: aprender el derecho como un oficio transmitido por quienes lo practicaban, o aprenderlo en escuelas especiales como teoría o ciencia de la ley.

*Aprendizaje empírico del derecho.* La existencia de especialistas del derecho se remonta a los tiempos primitivos de los profetas de la ley, que podían ser sacerdotes, como los druidas de los pueblos galos, o notables jurídicos especiales, como los regidores germánicos (*lag saga*). El procedimiento judicial francés de la Edad Media ilustra un temprano tipo de esta especialización. Se entablaba el juicio ante una asamblea popular y su marcha dependía de que fueran pronunciadas ciertas palabras precisas por el litigante o en su nombre. A solicitud de la parte, el juez designaba un «prolocutor» (*advocate*) entre los notables laicos que actuaban con facultad de jurisperitos o voceros de la ley, para que hablara por el litigante, quien quedaba así liberado de hacerlo por su cuenta y podía, en lo sucesivo, rectificar a su prolocutor, en caso necesario.

De cualquier modo, el prolocutor seguía siendo uno de los juris-

55 La oposición de categorías lógicas inconciliables constituye una técnica que Weber empleó reiteradamente. Clases y estamentos, misticismo contemplativo y activismo ascético, liderazgo carismático y tipos estables de dominación tradicional y legal, son «inconciliables» entre sí. Usó estos tipos puros para clasificar los elementos constitutivos de cada constelación empírica, y para delimitar las zonas de tensión posible, por ejemplo las áreas en que el carisma se infiltra en un sistema de dominación tradicional, o en que las consideraciones éticas sustanciales quebrantan o alteran la racionalidad formal del derecho. Cf. un examen de este método en las págs. 264-68, y una formulación del contraste entre racionalidad formal y racionalidad sustantiva en las págs. 374-75.

56 *Law*, pág. 97.



peritos o «juzgadores», e intervenía como tal en el veredicto. Hasta este punto, aún no se había establecido distinción alguna entre un prolocutor y un juez. En los juicios de esta naturaleza, las pruebas se obtenían por mediación de oráculos, y la «preparación» del alegato se limitaba a eslabonar las declaraciones por las que el litigante se exponía personalmente a los peligros mágicos. El procedimiento no dejaba lugar para la actuación de un abogado, en el sentido de un *attorney*, cuya tarea consistiese en obtener las pruebas y preparar el caso. Un abogado que, además de cumplir tales funciones, actuara como representante de la parte en el procedimiento, solo pudo aparecer cuando los monarcas patrimoniales de Inglaterra y de Francia hubieron desarrollado las instituciones del derecho regio. Tales representantes se reclutaron originariamente entre el clero, o sea entre las personas que sabían escribir. La prohibición emanada de un concilio eclesiástico en 1215, y la mayor difusión de la cultura jurídica entre las clases superiores, condujeron más adelante a la organización de los juristas laicos ingleses en un Colegio de Abogados (*Inns of Court*).

La misma diferencia inicial entre un prolocutor (*advocate*) y un *attorney* se refleja en la evolución ulterior.<sup>57</sup> Aparecieron los *attorneys* o *solicitors* (procuradores), que preparaban el «alegato» y actuaban como intermediarios entre los litigantes y el letrado (*advocate* o *barrister*) que exponía el caso ante el tribunal. Este último no tenía nada que ver con los servicios técnicos requeridos, y andando el tiempo llegó a perder todo contacto con el cliente. A diferencia de los *solicitors*, los *barristers* estaban organizados en una guilda, entre cuyos miembros eran elegidos todos los jueces. Durante la Edad Media el acceso a la guilda pudo regularse con autonomía creciente, a lo cual acaso contribuyó el hecho de que sus miembros procedían principalmente de la nobleza. Después de cuatro años de noviciado en las escuelas gremiales, los candidatos obtenían la admisión al foro y con ella el derecho a defender las causas en la corte. En lo sucesivo, la estricta etiqueta profesional del gremio les exigía cobrar honorarios mínimos, y estipulaba que el pago fuese voluntario y no pudiese reclamarse por vía judicial.

La formación jurídica de la guilda era totalmente práctica. Solo ocasionalmente, y como resultado de la rivalidad con las universidades, incluyó alguna vez lecciones teóricas, que posteriormente se suspendieron.<sup>58</sup> En el carácter de esta enseñanza se reflejaba

<sup>57</sup> *Ibid.*, págs. 199-200. La diferenciación de funciones entre los profesionales del derecho se efectuó en Inglaterra a lo largo de una evolución lenta y complicada, que no está del todo esclarecida. Cf. notas editoriales en *loc. cit.*

<sup>58</sup> El gremio de abogados se concentró en la enseñanza del derecho «inglés», elaborado en los tribunales regios, mientras Oxford y Cambridge se ocu-

su dependencia directa de los profesionales que habían monopolizado el ejercicio del derecho y que manejaban los casos de conformidad con los precedentes, y con analogías extraídas de estos. Su práctica apuntaba

... a un esquema prácticamente utilizable de contratos y acciones, orientado a servir los intereses de los clientes, en situaciones que se repiten con frecuencia típica... De tales prácticas y actitudes no podía surgir un sistema racional de derecho [en el sentido del procedimiento formal], ni siquiera una «racionalización» [lógica] del derecho en sí, porque los conceptos originados de tal modo se interpretan de acuerdo con... los hechos tangibles de la vida real, se distinguen unos de otros mediante criterios extrínsecos, y eventualmente se extienden en proporción a las nuevas necesidades.<sup>59</sup>

Weber decía que este tipo de razonamiento jurídico «se mueve siempre de lo particular a lo particular; no intenta pasar de lo particular a los principios generales que luego le permitirían deducir las normas para nuevos casos particulares».<sup>60</sup>

Varios factores habían contribuido a la permanencia de este enfoque. El interés económico de los miembros de la gilda, como abogados prácticos, llevaba a estabilizar la aplicación empírica del derecho, a la sazón prevalecte, y a impedir que se sistematizara mediante el pensamiento lógico y la acción legislativa. Interesaban, por ejemplo, los honorarios que se percibían por el examen de los títulos de propiedad, examen que debía renovarse en cada transacción, debido a la incertidumbre de la división territorial en aquel tiempo; por lo tanto, no convenía un sistema de registro catastral que eliminara dicha incertidumbre. Los abogados ingleses se habían opuesto a la aplicación sistemática del derecho y a la enseñanza jurídica de las universidades, en parte por sus intereses económicos; en parte, por el acentuado tradicionalismo de su profesión; en parte, por temor al impulso propio que puede cobrar un sistema de enseñanza y de razonamiento jurídicos una vez que se ha desarrollado su pauta fundamental. Weber advertía, por lo demás, que esa oposición había sido compatible con los intereses de las nacientes y prósperas clases comerciales. Los abogados que tenían en sus manos el ejercicio del derecho trabajaban al servicio de los propietarios de bienes raíces, y de-

paban exclusivamente del derecho civil y canónico. Cf. *ibid.*, pág. 201, nota 12.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pág. 201. Se han añadido los comentarios entre corchetes para aclarar que el derecho inglés, en opinión de Weber, carecía de racionalidad formal, pero no de racionalidad sustancial. Las comillas de «racionalización» son otro añadido.

<sup>60</sup> *Law*, pág. 202.

bían su ingreso a este grupo social. En consecuencia, la profesión jurídica había tendido habitualmente a compartir el punto de vista conservador de su clientela. A su vez, la administración de justicia se concentraba en los tribunales de Londres, circunstancia que, sumada a lo costoso del proceso judicial, la hacía inaccesible para cuantos carecían de los medios suficientes.<sup>61</sup> Por todo ello, y por la ambivalencia general entre los laicos respecto al formalismo jurídico, la tradición del *common-law* pudo servir en Inglaterra como el sistema jurídico digno de confianza que solicitaban los grupos de interés.

*Enseñanza jurídica en las universidades.* En el continente apareció un segundo tipo de formación jurídica profesional. También allí existieron las gildas de abogados, pero, al contrario de lo que había ocurrido en Inglaterra, no alcanzaron mucho poder. El status profesional no dependió de un gremio autónomo, sino de la acción reguladora del gobierno. Con el tiempo, solo se permitió ejercer la profesión a los graduados en las escuelas de leyes, de modo que las universidades obtuvieron el monopolio de la enseñanza jurídica. Por influencia de las universidades, el derecho romano cobró nueva vida y se impuso en la Europa medieval. Weber ejemplificó la aparición de este segundo tipo de formación profesional por referencia a los notarios italianos y a su singular importancia en el desenvolvimiento del derecho comercial. En las ciudades italianas de la Edad Media, rápidamente prósperas, los notarios habían constituido un estamento de notables jurídicos, que estaban organizados en gildas y representaban un importante sector de la burguesía urbana dominante. La expansión del comercio interior y exterior entre esas ciudades, había llevado a preferir la prueba documental a los medios probatorios irracionales que se usaban ante las cortes populares, y los notarios ejercieron una influencia decisiva en las prácticas de la documentación legal. Al hacerlo habían recurrido al derecho romano movidos, en parte, por sus propias tradiciones; en parte, porque ese derecho se adaptaba bien a los requisitos de la actividad comercial, y, en parte, porque era el que se enseñaba en las grandes universidades italianas. La enseñanza del derecho romano en las universidades había sido auspiciada originariamente por el emperador, pero había seguido practicándose después de perder significación aquellos auspicios.<sup>62</sup> Los notarios italianos,

61 *Ibid.*, pág. 318.

62 La fragmentación política del país impidió a los notarios italianos organizarse en una gran gilda nacional como sus colegas ingleses. Por la misma razón, tampoco pudieron desarrollar un sistema gremial de enseñanza jurídica que les permitiera competir con las universidades. Por su parte los graduados universitarios, convenientemente instruidos en el derecho romano, tuvieron enorme influencia en la burguesía urbana. Los magistrados de las ciudades de Italia (*podestà*) se elegían a menudo en los círculos universitarios y en los aristocráticos consejos urbanos (*signoria*),

junto con las universidades, habían iniciado así eficazmente la recepción del derecho romano que luego habría de difundirse por toda la Europa continental y más allá de sus fronteras.

Weber infería en conclusión que el avance de los juristas profesionales —en reemplazo de los notables laicos de la antigua justicia popular— había respondido, entre otras causas, a la necesidad creciente de conocimientos especializados para la administración de justicia. Esos conocimientos comportaban primordialmente «la capacidad de exponer en forma clara e inequívoca los problemas legales implícitos en una situación compleja»,<sup>63</sup> capacidad resultante a su vez de una preparación profesional universitaria. El nuevo estrato de juristas profesionales doctos había restaurado las condiciones formales del derecho romano. Ya en tiempos del Imperio Romano, bajo la influencia de la cultura filosófica, este derecho había empezado a ser objeto de una actividad puramente erudita y, a falta de leyes sagradas imperiosas o de preocupaciones éticas sustanciales, los elementos puramente lógicos del pensamiento jurídico habían empezado a desempeñar un papel. La resurrección del derecho romano en la Europa medieval dio tremendo impulso a esas tendencias incipientes. Para que la resurrección fuera posible había que limpiar de su contexto histórico a todas las instituciones romanas y refundirlas en un cuerpo de principios abstractos que se postulaba como expresión genuina de la recta razón. Tales principios, divorciados de los casos concretos, tenían que formularse en términos de categorías sistemáticas, ausentes de la jurisprudencia antigua, que no obstante se tomaban como axiomas para extraer argumentos deductivos.

...el esfuerzo de «construir» la situación en forma lógicamente impecable se convirtió en tarea casi excluyente... De tal modo la concepción del derecho... que ve en el derecho un complejo de «normas» compacto y congruente listo para su «aplicación», llegó a ser la concepción definitiva del pensamiento jurídico.<sup>64</sup>

que se fundaban en doctrinas políticas cultivadas en las universidades. Cf. *ibid.*, págs. 210-11, y también *WuG*, vol II, pág. 545 y sig., 563 y sig., para conocer el examen que hace Weber de las ciudades italianas y de su estructura social.

63 *Law*, pág. 275.

64 *Law*, pág. 277. En otro pasaje Weber describió los postulados de la ciencia jurídica, tal como habían sido desarrollados por el derecho civil de los pandectistas, en la forma que sigue: «primero, que la decisión de cada acción legal concreta sea la “aplicación” de un principio jurídico abstracto a una concreta “situación de hecho”; segundo, que sea posible inferir la decisión, en cada caso concreto, de los principios jurídicos abstractos, por medio de la lógica jurídica; que la ley debe constituir, real o virtualmente, un sistema de principios jurídicos “sin lagunas”, o, por lo menos, tratarse como si fuera un sistema tal; cuarto, que cualquier cosa que no pueda “constituirse” jurídicamente en términos racionales es también irrelevante jurídicamente; quinto, que todo acto social de los seres humanos debe repre-

Se reconoce en este enfoque el sello inconfundible del derecho romano revivido por un estamento crecientemente prestigioso de jurisconsultos de formación profesional. No se puede, en cambio, determinar si promovieron la empresa restauradora los monarcas patrimoniales o los grupos económicos de interés, y hasta qué punto. En opinión de Weber, ambas influencias fueron importantes pero no decisivas. La justicia formal, debido a su carácter abstracto, contaba generalmente con el favor de los grupos de interés político y económico «para los cuales la estabilidad y previsibilidad del procedimiento jurídico revestía capital importancia», y también para aquellos que, «por razones ideológicas, intentaban destruir los frenos autoritarios». Desde estos puntos de vista «la justicia no-formal aparece como la imagen de la arbitrariedad absoluta».<sup>65</sup> Sin embargo los monarcas absolutos y la burguesía floreciente hubieran podido satisfacer igualmente su ostensible interés con un sistema jurídico que les ofreciera otra clase de seguridad. Weber demostró, en efecto, que la construcción puramente lógica de los problemas legales podía tener consecuencias prácticas no solo inesperadas, sino adversas para los intereses económicos y políticos en juego. Resulta probable, pues, que «esta sistematización lógica del derecho haya respondido solo a las necesidades intelectuales intrínsecas de los juristas teóricos y de sus discípulos, los doctores —esto es, de una típica aristocracia de letrados—».<sup>66</sup> En un sentido más amplio, la conclusión no se aplicaría solo al continente, donde alcanzaron preeminencia los notables jurídicos de formación universitaria, sino también a Inglaterra, donde ya existía un gremio profesional en toda la nación. Aunque en uno y otro caso hubieran influido sobre el desarrollo del derecho diferentes tipos de especialistas, ambos sistemas eran compatibles por igual con el creciente interés político y económico en un sistema seguro. Weber infería, en conclusión, que «el capitalismo no fue un factor decisivo en la promoción de esa forma de “racionalización” del derecho que ha sido un rasgo peculiar de la Europa continental, desde el apogeo de los estudios romanos en las universidades medievales».<sup>67</sup> Cualesquiera fuesen los estamentos principales que promovieron en varias direcciones la aparición de la racionalidad jurídica, el producto acabado de este proceso es el sistema de dominación legal.

sentarse siempre ya como una “aplicación” o “ejecución” de principios jurídicos, ya como una infracción a ellos». Ver *ibid.*, pág. 64.

65. *Ibid.*, pág. 229.

66. *Ibid.*, pág. 278.

67. *Ibid.*, pág. 318.

## 13. La dominación legal (continuación): el estado moderno y la lucha por el poder

La anterior reseña de la sociología política de Weber contiene referencias a numerosos factores que han promovido el desarrollo del estado moderno. En Europa occidental, el carisma familiar y el gobierno patrimonial contribuyeron a una mayor centralización de la autoridad. En cambio el carisma institucional y el feudalismo tendieron a limitar esa centralización y a promover la autonomía de la iglesia y de los estamentos. En su sociología comparativa de la religión Weber había destacado ya la suprema importancia de la destrucción del clan por las comunidades cristianas, donde cada persona bautizada era igual a cualquier otra. Sobre esta institucionalización religiosa de la igualdad se había asentado el crecimiento de una burguesía autónoma en las ciudades de Europa occidental. En la sociología del derecho, Weber añadió a este panorama de conjunto un examen de las condiciones previas específicas de la racionalidad jurídica. El estado moderno, surgido de esas condiciones previas, es el prototipo de su concepto de la dominación legal.

### A. El estado moderno y su legitimidad

Weber reconoce la existencia de un estado moderno, donde quiera que una comunidad reúne las características siguientes: 1) un orden administrativo y jurídico, sujeto a cambios mediante legislación; 2) un aparato administrativo que maneja los asuntos oficiales según regulación legislativa; 3) autoridad legal sobre todas las personas —que habitualmente obtienen su ciudadanía por nacimiento— y sobre la mayor parte de los actos que tienen lugar en el territorio de su jurisdicción; 4) legitimación para el uso de la fuerza, dentro de su área, si la coacción está autorizada o prescripta por el gobierno legalmente constituido —i. e., si está de acuerdo con el estatuto en vigor—.<sup>1</sup> Orden legal, burocracia, jurisdicción compulsiva sobre un territorio y monopolización del uso legítimo de la fuerza son las características esenciales del es-

<sup>1</sup> *Theory*, págs. 157-59. He prescindido de la transcripción textual para mostrar mejor los elementos de la definición de Weber.

tado moderno. Este tipo de comunidad política constituye un fenómeno relativamente raro.<sup>2</sup> En la civilización occidental los varios aspectos del estado moderno solo fueron apareciendo gradualmente, a medida que iba atribuyéndose legitimidad al cuerpo de reglas que gobernaban el ejercicio de la autoridad. «Ese sistema de reglas constituye el “orden jurídico”, cuyo único creador normal se considera la comunidad política.»<sup>3</sup>

Como todos los otros tipos de autoridad, la dominación legal se apoya sobre la creencia en su legitimidad, y toda creencia semejante es, en cierto sentido, una petición de principio. La autoridad carismática, por ejemplo, depende de la creencia en la santidad o el carácter ejemplar de una persona, pero esta persona pierde su autoridad en cuanto los que están sometidos a ella dejan de creer en sus poderes extraordinarios. La autoridad carismática solo existe mientras «da testimonio» de sí misma, y tal testimonio puede ser creído o rechazado por el séquito. La creencia en la legitimidad de un orden legal tiene una condición similarmente tautológica. «La dominación legal [existe] en virtud de estatuto. . . La concepción básica es: que cualquier norma jurídica puede crearse o modificarse mediante estatuto formalmente correcto.»<sup>4</sup> Dicho en otros términos, las leyes son legítimas si han sido legítimamente sancionadas; y la sanción es legítima si ha ocurrido de conformidad con las leyes que prescriben el procedimiento que ha de seguirse. Esta circularidad es deliberada. Weber rechazaba explícitamente las definiciones del estado moderno y de su ordenamiento jurídico centradas ya en los «fines» de esta comunidad política, ya en algunos juicios de valor específico inspirados por la creencia en su legitimidad. Hacía observar que las comunidades políticas han perseguido, en un tiempo o en otro, todos los fines concebibles, y que pueden hacerlo sin perder por ello el carácter de un estado moderno, así como puede haber liderazgo carismático tanto si el caudillo es un santo como si es un déspota. Análogamente, la creencia en la legitimidad del orden legal puede estar fundada en el sentido práctico (por ejemplo, la utilidad del derecho para proteger la propiedad) o en algún valor

2 No existe, cuando «la fuerza que mantiene el dominio ordenado sobre un territorio y sus habitantes» está en varias manos, o cuando la autoridad centralizada no está sujeta a orden legal. Ver *Law*, pág. 338.

3 *Ibid.*, pág. 341. Weber insiste en sostener que, en los tiempos modernos, el gobierno «ordinariamente ha usurpado el monopolio del poder, para compeler mediante coacción física al respecto de esas reglas» (*ibid.*). Con esto, naturalmente, quiere significar que la dominación depende de la rápida energía para acudir a la coacción y de la prudencia para anticiparla, más bien que del uso amplio de la fuerza física. En todo caso, la disponibilidad de dicha fuerza y la orientación hacia ese hecho son características esenciales de la comunidad política moderna. Cf. *Theory*, págs. 154-55; *Law*, págs. 37-38.

4 *Staatssoziologie*, pág. 99. Esta es la formulación sintética extraída de su ensayo póstumo.

último (el derecho, como emanación de la voluntad divina), o en alguna combinación de ambos elementos.<sup>5</sup> Al excluir de su *definición* los fines perseguidos por el estado, y las creencias específicas sobre las que se asentaba, Weber no discurría como un teórico del derecho, sino como un sociólogo. Le interesaba conocer «qué ocurre *realmente* en una comunidad, admitiendo como probable que las personas... consideren válidas ciertas normas y actúen de acuerdo con ellas»,<sup>6</sup> y no los ideales de la comunidad política, ni las normas del orden jurídico que él, personalmente, suscribía.

Una consideración de los ideales que han afectado *realmente* la evolución del estado moderno forma parte fundamental de esta perspectiva.

Las especulaciones sobre «el derecho del derecho» solo conciernen a la sociología, dentro de un orden jurídico positivo y racional, en la medida que las respuestas particulares al problema puedan tener consecuencias prácticas sobre el comportamiento de legistas, abogados comunes y grupos sociales interesados en el derecho... La situación se ha dado reiteradas veces en la historia, pero muy particularmente al principio de los tiempos modernos y durante el período revolucionario, y en cierto modo existe aún... El contenido sustancial de tales máximas suele llamarse «derecho natural».

...El derecho natural es la suma de todas las normas cuya validez está al margen, y por encima, de cualquier derecho positivo; cuya dignidad no solo puede prescindir de sanción arbitraria, sino que basta para legitimar la fuerza obligatoria del derecho positivo. Derecho natural es el nombre colectivo de las normas que son legítimas no por haber emanado de un legislador legítimo, sino por sus propias virtudes inmanentes y teleológicas.<sup>7</sup>

En los tiempos modernos, extinguidas las creencias en la revelación religiosa y en la santidad de la tradición, no queda otra salida que el derecho natural para la legitimación del orden jurídico. Las leyes estatuidas se consideran legítimas si el estatuto deriva de un contrato real entre individuos libres, o se ajusta al concepto ideal de un orden razonable basado en el consenso. El principio

5 Cf. *Theory*, págs. 155-56, donde rechazó el uso de los «fines» para definir el estado, e *ibid.*, pág. 329, donde sostuvo que, bajo autoridad legal, podía establecerse cualquier norma jurídica «por razones de orden práctico, valores racionales o ambas cosas».

6 *Law*, pág. 11. Cf. *ibid.*, págs. 11-16, donde se examina la diferencia entre el concepto jurídico y el concepto sociológico del derecho.

7 *Ibid.*, págs. 287-88. En este pasaje Weber circunscribió a Estados Unidos la ininterrumpida importancia de las ideas del derecho natural, referencia que he omitido en la transcripción porque en otros pasajes habla de la tendencia al derecho natural de los abogados alemanes.



básico de esta teoría contractual es la libertad del individuo para adquirir bienes o disponer de ellos. Elimina así el sistema de privilegios propio de la dominación patrimonial y del feudalismo, apuntalado por leyes especiales y por la antigua máxima que da preeminencia al derecho particular sobre el derecho general. La libertad de contrato solo está limitada por la condición de no vulnerar libertades inalienables, principalmente la libertad de contrato misma.<sup>8</sup> Las leyes que no violan las libertades básicas son legítimas, porque la razón revela que están en armonía con «la naturaleza de las cosas», que ni el hombre ni Dios pueden cambiar. Aunque se remonta a las ideas estoicas y cristianas, este enfoque fue despojado de sus soportes teológicos durante el siglo XVIII y principios del XIX, cuando la doctrina utilitaria descubrió que «la naturaleza de las cosas» requiere leyes que sean razonables, o «prácticamente adecuadas».<sup>9</sup>

La doctrina formal de este derecho tiene precisas implicaciones de clase. La legitimación de la propiedad, fundada en la libertad de contrato, beneficia los intereses de los grupos que efectúan transacciones de mercado, al dar seguridad jurídica a la mercancía que adquieren. Las codificaciones correspondientes a la era de la Revolución Francesa, es decir, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Código Napoleónico, garantizaron los derechos del individuo contra la autoridad política, de conformidad con los intereses de la burguesía. Pero en el curso del siglo XIX estas ideas fueron atacadas por varios flancos, no solo desde el sector de las teorías socialistas, sino desde el romanticismo, el positivismo de la ciencia moderna, el racionalismo profesional de los abogados y el escepticismo intelectual ya crónico en Occidente.<sup>10</sup> Los axiomas del derecho natural cayeron de ahí en más en grave descrédito, «y se malogró la posibilidad de que aportaran las bases fundamentales de un sistema jurídico». Weber señalaba en compensación el pujante avance del positivismo del derecho, que le parecía incontenible, al menos por entonces.<sup>11</sup>

8 «Nadie puede entregarse válidamente a la esclavitud política ni privada. Esto aparte, ningún estatuto *puede* limitar válidamente el derecho del individuo a disponer libremente de su propiedad y de su capacidad de trabajo.» *Ibid.*, pág. 290. Weber mencionaba como ejemplo la insistente oposición de la Suprema Corte de Estados Unidos a la legislación social de bienestar, que prohibía ciertos contenidos en los contratos de trabajo libre, alegando que esto discrepaba con la cláusula procesal de la Cuarta Enmienda. Según Weber esa cláusula encarnaba un aspecto de la concepción formal del derecho natural.

9 *Law*, págs. 291-92.

10 El efecto de estas corrientes intelectuales sobre las variables creencias en la legitimidad se examina más adelante, en las págs. 403-409.

11 *Ibid.*, pág. 298. Recuértese que Weber pensaba en el Continente, y que ya había destacado la importancia ininterrumpida de las doctrinas del derecho natural en Inglaterra y en Estados Unidos, a pesar de que también en estos países había infiltraciones de positivismo jurídico.

A la luz de estas pistas intelectuales puede comprenderse mejor su concepto de la autoridad legal. Había querido que su definición reflejara lo que realmente ocurre en una comunidad como resultado de los valores o las normas en las que el pueblo cree. En el estado moderno, el pueblo en general, y en particular los abogados prácticos, atribuyen legitimidad a un ordenamiento legal siempre que sus leyes tengan carácter de estatuto. Weber expresó las diversas inferencias de esta opinión en una serie de ideas eslabonadas:

1. *Cualquier* norma puede estatuirse como ley, reclamando y anticipando que sea obedecida por todos los que están sujetos a la autoridad de la comunidad política.
  2. El derecho, como un todo, constituye un sistema de reglas abstractas, que habitualmente resultan de un estatuto; la administración de justicia consiste en aplicar esas reglas a los casos particulares. La administración gubernamental está igualmente atada por reglas de derecho, y se la maneja de acuerdo con ciertos principios de formulación general, aprobados o por lo menos aceptados.
  3. Las personas que ocupan posiciones de autoridad no son gobernantes soberanos, sino superiores que temporariamente ejercen un cargo, en cuya virtud poseen limitada autoridad.
  4. Las personas que obedecen a la autoridad legalmente constituida lo hacen en carácter de ciudadanos, no de súbditos, y obedecen a la «ley», no al funcionario que la impone.<sup>12</sup> La dominación legal es en este sentido el producto final de una evolución de siglos, tendiente a la racionalidad jurídica.
- El concepto de dominación legal está formulado desde el punto de vista de los profesionales del derecho en el continente, según los cuales:

...no se admite que el estado interfiera en la vida, la libertad o la propiedad, sin consentimiento del pueblo o de sus representantes debidamente electos. De ahí que toda ley en el sentido sustancial deba... fundarse en un acto de la legislatura...<sup>13</sup>

Con esto se niega la legitimidad de cualquier ley fundada en precedentes y no en estatuto, orientación surgida de la lucha librada en los países continentales contra el absolutismo monárquico. El imperio del derecho se identifica con el control del gobierno por los representantes del pueblo, y en consecuencia con la democracia. En cambio las decisiones judiciales y administrativas, fundadas en precedentes, se identificaban con un gobierno de curia-

12 *Theory*, págs. 329-30. He vuelto a parafrasear y a simplificar, sobre la base de los dos textos, el inglés y el alemán.

13 Cf. comentario editorial de Max Rheinstein, en *Law*, pág. 47, nota 14.

les y con los peligros del mando arbitrario. Aquí vuelve a usar Weber una constelación particular, como base para su definición de la dominación legal en cuanto tipo puro. La utilidad del procedimiento solo puede probarse mediante su aplicación a investigaciones específicas. La más importante de ellas en el contexto actual es el análisis de la burocracia.

## B. Burocracia

Las reflexiones de Weber sobre la burocracia<sup>14</sup> distinguen varios niveles de análisis: 1) causas históricas y técnicas (administrativas) del proceso de burocratización, especialmente en la civilización occidental; 2) impacto del imperio del derecho sobre el funcionamiento de las organizaciones burocráticas; 3) posición ocupacional y orientación personal típica de los funcionarios burocráticos, como estamento; 4) principales atributos y consecuencias de la burocracia —especialmente de la burocracia gubernamental— en el mundo moderno.<sup>15</sup>

Los tópicos no están separados estrictamente, lo cual explica las repeticiones y discrepancias parciales en las diversas enumeraciones de Weber. Algunas de las causas que favorecieron el desarrollo de la burocracia se refieren, por fuerza, a atributos que tienen consecuencias en el mundo moderno, y el imperio del derecho necesariamente afecta el funcionamiento de las organizaciones burocráticas, así como la posición ocupacional de sus titulares. El breve inventario que sigue deslinda las perspectivas superpuestas.<sup>16</sup>

Cuando prevalece el imperio del derecho, una organización burocrática se rige por los principios siguientes:

1. Los asuntos oficiales se manejan a través de una actitud regular continua.

14 El análisis incluido en *Essays*, págs. 196-244, fue el primero (1911-13); la expresión conexas en *Theory*, págs. 329-41, contiene el esfuerzo de sistematización subsiguiente. No hay versión inglesa accesible del análisis político de la burocracia.

15 Estos varios tópicos se tratan en los pasajes siguientes:

1. *Essays*, págs. 204-24, 235-39.

2. *Theory*, págs. 329-33; *Essays*, págs. 196-98, 216-21; *Law*, capítulos 8-10.

3. *Essays*, págs. 198-204; *Theory*, págs. 333-36.

4. *Essays*, págs. 224-35, 240-44; *Theory*, págs. 337-41.

Esta división solo puede ser sugeridora, por los motivos mencionados en el texto. Hay muchos otros pasajes en la obra de Weber que se ocupan del problema de la burocratización. Cf. también págs. 409-27, donde hay una exposición más sobre el cuarto tópico, basada en los escritos políticos de Weber.

16 Las causas históricas del proceso de burocratización se sintetizaron al final del capítulo XI, por lo que omitimos aquí el tópico.

2. Se manejan de acuerdo con reglas estipuladas, en una agencia administrativa que se caracteriza por tres atributos correlativos: a) el deber de cada funcionario en lo referente a los servicios que ha de prestar se determina según criterios impersonales; b) se concede a cada funcionario la autoridad necesaria para el desempeño de las funciones asignadas; c) se limitan estrictamente los medios de coacción de que dispondrá, y se especifican claramente las ocasiones en que es legítimo su empleo.

3. Las responsabilidades y la autoridad de cada funcionario forman parte de una jerarquía administrativa. Se asigna a los cargos superiores el deber de supervisión, y a los inferiores el derecho de apelación. Puede variar, no obstante, el alcance de la supervisión y las condiciones en que la apelación es legítima.

4. Los funcionarios y otros empleados administrativos no son dueños de los recursos que necesitan para el cumplimiento de las funciones asignadas. Deben dar cuenta, pues, del empleo que hacen de ellos. Se establece una estricta separación entre asuntos oficiales y negocios privados, entre fondos oficiales e ingreso privado.

5. Los cargos no son propiedad de sus titulares en el sentido de una posesión privada que se pueda vender o heredar. (Esto no excluye otros derechos, como los de jubilación, condiciones reguladas de disciplina, despido, etc. Pero no son derechos de propiedad y sirven más bien como incentivos para un mejor desempeño de los deberes.)

6. Los asuntos oficiales se tramitan mediante documentos escritos.<sup>17</sup> Sin 1) la continuidad en los asuntos oficiales; 2) la delimitación de autoridad mediante reglas estipuladas; 3) la supervisión de su ejercicio; 4) y 5) la separación entre el cargo y el titular, y 6) la base documental de los trámites oficiales, no puede haber un sistema de dominación legal en que el ejercicio de la autoridad consista en la instrumentación de normas estatuidas.

Hagamos un cotejo entre este «aparato» de la dominación legal y el sistema de administración propio del patrimonialismo. Primero: el hecho de que el monarca patrimonial y sus funcionarios manejen o no los asuntos administrativos suele ser cuestión discrecional; normalmente lo hacen solo cuando se les paga la molestia. Segundo: un monarca patrimonial se resiste a que se delimite su autoridad mediante la estipulación de reglas. Tal vez acate ciertas limitaciones tradicionales o consuetudinarias, pero estas no son escritas. En realidad, la tradición respalda la arbitrariedad quisquillosa del soberano. Tercero: esta combinación de tradición y arbitrariedad se refleja también en la delegación y supervisión de la autoridad. Dentro de los límites de la tradición sagrada, el

<sup>17</sup> *Theory*, págs. 330-32.

soberano resuelve si va a delegar o no su autoridad; y, como recluta en forma absolutamente personal a sus «funcionarios», la supervisión de su trabajo se hace asunto de preferencia personal y de lealtad. Cuarto y quinto: bajo la dominación patrimonial todos los cargos administrativos son parte de la comunidad doméstica del rey, y propiedad privada; sus «funcionarios» son servidores personales y los costos de administración se cubren con su tesoro. Sexto: los asuntos oficiales se tramitan en encuentros directos y mediante comunicación oral, no sobre la base de documentos impersonales.<sup>18</sup>

El contraste con la organización administrativa bajo dominación legal es tan violento que necesariamente tiene que afectar la posición ocupacional y la orientación personal de los funcionarios. Donde se da tanta importancia a la instrumentación de las reglas estatuidas, el empleo de un funcionario también está gobernado por reglas, y una vez contratado obedece a reglas impersonales, no a la voluntad de su amo y señor. La obediencia a reglas y la tramitación de los asuntos oficiales por medio de documentos escritos requieren aptitudes técnicas más o menos ajenas al trabajo administrativo que se cumple a modo de un servicio personal, o por afición. Bajo la dominación legal, la instrumentación de las normas debe ser regular, a la vez que regulada, pues de lo contrario el imperio del derecho solo se aplicaría con intermitencias; por lo demás, el trabajo administrativo, para ser continuo, debe constituir una ocupación con dedicación exclusiva. Finalmente, donde cada cargo supone deberes y autorizaciones reguladas, estos deben ser independientes de la persona del titular y, por lo tanto, su compensación no puede proceder del rendimiento del cargo; tampoco le está permitido apropiarse de sus gajes, ni del cargo mismo. La solución típicamente burocrática consiste en remunerar al funcionario con asignaciones mensuales en dinero o en especie, y asegurarse la calidad y la continuidad de sus servicios ofreciéndole la oportunidad de una carrera vitalicia, que a menudo estipula una pensión, en ocasión de su retiro.<sup>19</sup>

Bajo la dominación legal, la posición del funcionario burocrático se caracteriza por los atributos siguientes:

1. Es personalmente libre, y se le nombra para determinada posición sobre base de contrato.
2. Ejerce la autoridad que se ha delegado en él de acuerdo con

18 Estas condiciones se aplican también al feudalismo en forma modificada, que no viene al caso especificar. Ver en pág. 341 y sig. el cotejo entre patrimonialismo y feudalismo.

19 Weber examinó repetidamente las diferencias entre la administración burocrática y la patrimonial, brevemente expuestas en los dos párrafos anteriores. No distinguió, sin embargo, las consecuencias administrativas que resultan del tipo de autoridad suprema ni las características del estrato de funcionarios que surge de dichas consecuencias. Cf. *Theory*, págs. 342-45, y *WuG*, vol. II, págs. 679, 737-38, 752.

reglas impersonales y su lealtad se consagra por entero al fiel cumplimiento de sus deberes oficiales.

3. Su nombramiento y la ubicación de su trabajo dependen de sus aptitudes técnicas.

4. Su trabajo administrativo constituye su ocupación exclusiva.

5. Su trabajo se remunera mediante un salario regular y perspectivas de ascensos regulares, a través de una carrera de toda la vida.

Teniendo presentes estas características de la organización administrativa bajo la dominación legal, podemos volver la atención a los atributos y consecuencias más importantes de la burocracia en el mundo moderno.

Según Weber, tal organización es superior, desde el punto de vista técnico, a todas las otras formas de administración, exactamente como la producción mecánica es superior a los métodos no mecánicos. En precisión, velocidad, eliminación de equívocos, conocimiento del registro documental, continuidad, sentimiento de discreción, uniformidad operativa, sistema de subordinación y reducción de fricciones, la burocracia supera a las formas honoraria y vocacional de administración.<sup>20</sup> Es una larga lista de ventajas, pero son relativas. Weber observó que la burocracia también crea inconvenientes cuando hay que adaptar una decisión a un caso individual. La reserva merece atención, como correlato del atributo que ocupa un lugar central en su concepción de la burocracia: la idea de calculabilidad. Era esta una consecuencia lógica del imperio del derecho: en una administración gobernada por reglas, las decisiones deben ser predecibles si las reglas se conocen. Para aclarar bien esta noción, recurrió al exagerado símil del «juez moderno, que es como una máquina expendedora: se le insertan los alegatos y los honorarios, e inmediatamente desembucha la sentencia, junto con sus fundamentos, mecánicamente deducidos del Código».<sup>21</sup>

[La calculabilidad de la decisión] y con ella su adecuabilidad para el capitalismo... [resulta] realizada más plenamente cuanto más se «despersonaliza» la burocracia, o sea, cuanto más cabalmente consigue excluir el amor, el odio y todo sentimiento puramente personal, especialmente irracional e incalculable, de la realización de las tareas oficiales. En lugar del gobernante al estilo antiguo, movido por la simpatía, el favor, la gracia y la gratitud, la cultura moderna requiere, para su aparato externo de sostén, al experto, emocionalmente ajeno a todo y por lo tanto rigurosamente «profesional».<sup>22</sup>

20 La traducción de este pasaje en *Essays*, pág. 214, da a la declaración de Weber un tono más categórico del que realmente tiene. Cf. en *Law*, pág. 349, una versión más exacta.

21 *Ibid.*, pág. 354.

22 *Law*, pág. 351.

A pesar de muchas interpretaciones torcidas, Weber no sostuvo que las organizaciones burocráticas operasen tan eficientemente como las máquinas automáticas expendedoras. Dijo que operaban más eficientemente que los otros sistemas conocidos de administración y que aumentaban su eficiencia en la medida que despersonalizaban la ejecución de las tareas oficiales.

A este respecto, es interesante considerar la respuesta de Weber a los críticos de la democracia prusiana, que cuestionaban el ideal de impersonalidad administrativa. Esos críticos habían indicado que las reglas que gobiernan la práctica de la administración se limitaban a poner barreras exteriores a la actividad «creativa» del funcionario. De ahí que las reglas tuvieran primordialmente un efecto negativo: no determinaban directa y positivamente la acción. Weber sospechaba que esta apreciación era una cortina de humo romántica para las ásperas realidades del gobierno prusiano. Por su parte veía una diferencia apreciable entre la actividad discrecional del funcionamiento burocrático moderno y el antojo y los favores personalmente motivados, característicos de las formas de administración preburocrática. «Detrás de cada acto de administración puramente burocrático hay un sistema de “fundamentos” racionalmente discutibles, vale decir, una subsunción en normas, o bien un cálculo de medios y de fines.»<sup>23</sup> En una burocracia moderna, hasta los actos discrecionales suponen la supremacía de fines impersonales; los favores personales y la arbitrariedad no pueden confesarse abiertamente. Por cierto que esta «canonización de lo abstractamente impersonal» se mezcla con el intento de los funcionarios individuales por conservar y aumentar su poder. Pero en la burocracia moderna esta ambición universal necesita apelar a fines impersonales.<sup>24</sup>

La superioridad técnica de la administración burocrática depende, pues, de su orientación hacia reglas impersonales, que favorecen una confiabilidad uniforme y por ende la calculabilidad de su funcionamiento.

Un segundo atributo de esta burocracia es su «concentración de los medios de administración». Al usar la misma terminología de Marx, Weber quiso poner de manifiesto que el proceso de concentración no había ocurrido solamente en la economía, sino también en el gobierno, el ejército, los partidos políticos, las universidades —de hecho, en casi todas las organizaciones en gran escala—. Cuando esas organizaciones crecen demasiado, los recursos necesarios para mantenerlas se sacan de manos de los individuos y grupos autónomos, y se colocan bajo la vigilancia de una minoría gobernante, en parte porque tales recursos exceden la capa-

23 *Ibid.*, pág. 355.

24 El pasaje mentado en este párrafo puede encontrarse, en diferentes traducciones, en *Essays*, págs. 219-20, y *Law*, págs. 354-55.

cidad financiera de los individuos.<sup>25</sup> Así se había expropiado al artesano, cuando las empresas llegaron a poseer todo el instrumental de producción; así se había desplazado al vasallo feudal como funcionario público, cuando los gobiernos hubieron monopolizado la administración de los asuntos públicos; y así fue despojado el investigador particular, cuando las universidades construyeron sus propios laboratorios y crearon sus bibliotecas, congregando a todos los estudiosos que, en lo sucesivo, quedarían atados a esos centros. Los medios de producción, administración y erudición fueron todos parte integrante, en un tiempo, de la comunidad doméstica individual, aunque habían ido separándose de ella a medida que el proceso de concentración avanzaba. Como resultado, la administración burocrática moderna se distingue por haber aislado visiblemente los negocios y la vida de la familia; el cargo público, de su titular; los centros de investigación y de cultura, del estudioso individual.

Un tercer atributo de la burocracia moderna es su efecto nivelador de las diferencias sociales y económicas. Lo veremos más fácilmente mediante un cotejo de los medios de administración burocráticos y no burocráticos:

Cada administración no-burocrática de una vasta estructura social [el gobierno patrimonial, por ejemplo] depende del hecho de que los que sobrepasan a los demás en el aspecto social, económico u honorífico están conectados, de uno u otro modo, al desempeño de funciones administrativas. Esto significa habitualmente que el titular recibe como compensación, por haber asumido esos deberes, la posibilidad de explotar económicamente su posición, que también puede aprovechar con fines de prestigio social.<sup>26</sup>

El desarrollo de la burocracia barre con estos privilegios plutocráticos, reemplazando a los notables vocacionales, que desempeñaban cargos en la administración sin cobrar sueldo, por empleados y funcionarios pagos, de carácter profesional, prescindiendo de su posición social y económica. Se rechaza, por lo demás, la práctica de «decidir en cada caso concreto», típica de las formas de administración no burocráticas. La autoridad se ejerce de acuerdo con reglas, y todos los que están sujetos a esa autoridad son jurídicamente iguales.<sup>27</sup> En correlación con estas tendencias nive-

25 Esto se relaciona, desde luego, con la complejidad creciente de funciones realizadas por el gobierno y otras organizaciones, a medida que aumenta su extensión. Cf. referencias a este proceso en cap. XI, págs. 359-60; Weber destacó el paralelismo del proceso en todos los tipos de organización en gran escala, en su conferencia sobre el socialismo. Ver *GAZSuS*, págs. 498-99; *Essays*, págs. 221-24, y *GPS*, pág. 140.

26 *WuG*, vol. II, pág. 666. El mismo pasaje está traducido más literalmente en *Essays*, pág. 224.

27 Weber advirtió que este efecto nivelador de la burocratización tiene mu-



ladoras, se produce un cambio de gran importancia en el sistema de educación. Los notables suelen desempeñarse en la administración como aficionados; la burocracia ordinariamente es una administración de expertos. Igual elegibilidad para los nombramientos administrativos significa, de hecho, igual elegibilidad de todos los que reúnen las condiciones de educación estipuladas. Los diplomas y certificados de enseñanza han sustituido al privilegio como criterio de selección para el reclutamiento de los candidatos; del mismo modo la educación científica y la pericia técnica han reemplazado al cultivo del espíritu mediante la literatura clásica, y al cultivo de los modales por medio de juegos competitivos entre personas de igual categoría. El idóneo, no el hombre culto, es el ideal educativo de una era burocrática.<sup>28</sup>

En cuarto y último término, una burocracia plenamente desarrollada instrumenta un sistema prácticamente indestructible de relaciones de autoridad. Mientras el notable cumple el trabajo administrativo con carácter vocacional y honorífico, el sustento económico del burócrata y su existencia social entera se identifican con el «aparato» administrativo. Comparte los intereses de sus colegas en el funcionamiento ininterrumpido del mecanismo en el que todos son resortes especializados. La población gobernada por una burocracia no puede, a su vez, prescindir de ella, ni reemplazarla por algo diferente. Sustraídos del caos, los asuntos públicos dependen actualmente de la sólida preparación práctica, la especialización personal y la coordinación eficiente de una administración burocrática que desarrolla la ininterrumpida actividad, múltiplemente diversificada, que se atribuye de ordinario al estado moderno. Weber sostuvo su convicción de que esta forma de administración es, al mismo tiempo, permanente e indispensable, contra los argumentos de anarquistas y socialistas. Creen estos que, en una sociedad ideal, no habrá necesidad alguna de administración y en último caso podrá usársela para instrumentar un orden social más libre y más equitativo. A los ojos de Weber, la burocracia tiene por delante una larga vida, y cualquier orden social futuro solo promete ser más opresor que la sociedad capitalista de nuestro tiempo. Con estos juicios nos hemos acercado a su obra en el campo del análisis político, que presentamos en la sección inmediata.

chos resultados equívocos. Dejo la consideración de este punto para las págs. 408-09 y para el capítulo xiv.

28 *Essays*, págs. 240-43. Obsérvese especialmente que la apreciación de Weber sobre la lucha entre el ideal del experto y el ideal, más antiguo, del hombre ilustrado y culto está en el centro mismo de todas las actuales discusiones sobre el sistema educacional. Esto sigue siendo tan cierto en la era de los satélites artificiales como lo fue antes de la Primera Guerra Mundial, cuando Weber escribía. Cf. el examen previo sobre la educación feudal y patrimonial en las págs. 344-45, y el cotejo sobre la profesión legal autónoma y la de formación universitaria, en las págs. 385-90.

## C. La lucha por el poder bajo la dominación legal

El sistema de dominación legal es tan susceptible de transformación como los sistemas de autoridad carismática y tradicional, y Weber identificó su «problemática» utilizando los análisis de la racionalidad jurídica y de la burocracia. Todo sistema de dominación sufre cambios cuando se modifican las creencias en su legitimidad y las prácticas de su organización administrativa. Tales cambios de creencias ocurren en el curso de la lucha por el poder, que en el estado moderno puede conducir a cambios de control sobre el aparato burocrático, pero no a su destrucción.

### *Creencias cambiantes en la legitimidad*

En su sociología del derecho, Weber observaba que el concepto de derecho natural había caído en «profundo descrédito», a raíz de conflictos sociales e ideológicos. Esos conflictos arrancaban de la idea misma de derecho natural, que era compatible con objetivos políticos divergentes. Las clases que se alzaban contra el orden establecido lo hacían en nombre del derecho natural, como había ocurrido en la Revolución Francesa, en la Norteamericana y en la Rusa. Pero el derecho natural podía servir también para la legitimación de las autoridades establecidas: la escuela histórica del derecho, por ejemplo, sostuvo que las reglas del uso tienen preeminencia, y que el legislador no puede restringir su validez, como no puede impedir que el uso derogue al derecho estatuido.<sup>29</sup> La escuela histórica, al igual que el romanticismo, minaba así la fe en la razón, a la que se supeditaba la teoría revolucionaria del derecho natural.

Durante el siglo XIX, el derecho natural también fue blanco de ataques, porque los derechos adquiridos mediante transacciones contractuales fueron identificándose más y más con intereses económicos creados. Bajo la influencia de las teorías socialistas, esta oposición aventuró una teoría *sustancial* del derecho natural, en cuyos términos la adquisición de la riqueza solo es legítima como fruto del propio trabajo. Según esto, se niega legitimidad no solo a todo ingreso no ganado, sino a todo derecho adquirido sobre la base exclusiva del contrato. El trabajo, no el contrato, se convierte en base de legitimidad, y de tal modo se llega a la postulación de un «derecho al trabajo», o un «derecho a un estándar de vida

<sup>29</sup> La escuela histórica se vincula con la creencia romántica en el espíritu del pueblo (*Volksgeist*) o «cultura nacional», como diríamos hoy. Desde este punto de vista, el derecho es legítimo o «genuino» solo en cuanto surge naturalmente («orgánicamente») del sentido de justicia de un pueblo, mientras las leyes estatuidas son «artificiales» o «espurias». Cf. *Law*, pág. 288.

mínimo», o a una combinación de los dos, en el «derecho al producto total del propio trabajo». Esta idea básica de un «derecho al trabajo» y la reclamación de un «salario vital» contribuyeron a minar la legitimación del orden legal fundado en el contrato. Weber señalaba que este efecto de las teorías socialistas había encontrado apoyo en ciertas tendencias internas de la cultura burguesa predominante. Tanto el positivismo de la ciencia moderna como la orientación crecientemente maquiavélica de la política (*Realpolitik*) atacaban la doctrina del derecho natural por su idealismo trascendente. Ideas como la del «contrato social» o la de la «natural armonía de los intereses» fueron sometidas a severas críticas fundadas en argumentos históricos y filosóficos. Al prestigio ascendente del escepticismo intelectual se sumó el positivismo intrínseco de la profesión jurídica, que auspiciaba la creencia en el orden legal exclusivamente por su valor práctico. Estas tendencias intelectuales tienen algo más en común que su oposición a la teoría contractual (y formal, por lo tanto) del derecho natural, cuyos axiomas, según Weber pensaba, difícilmente podrían extirparse del todo.<sup>30</sup> Asociaba él casi todos los ataques a una u otra teoría sustancial. Aunque no lo declara explícitamente, su propia tesis parece ser que el orden legal moderno se apoya en una teoría, formal y sustancial a la vez, del derecho natural, y por ende en un conjunto de creencias más o menos incompatibles acerca de su legitimidad.<sup>31</sup> Esta incompatibilidad se refleja en la ambigüedad característica del derecho moderno, hasta en sus cualidades formales. En teoría, por ejemplo, todas las personas son iguales ante la ley; sin embargo, en la realidad se han estatuido leyes especiales, que se aplican a grupos ocupacionales determinados. Este entrelazamiento de privilegio y derecho, mediante la jurisdicción especial, deriva de un antiguo principio jurídico, en cuya virtud el derecho de una persona solo cobra validez en razón de su pertenencia a un grupo que ha obtenido el reconocimiento de la ley para sus pretensiones de monopolio. Los tribunales y procedimientos especiales con que a menudo se acompañaron, en la historia, estos privilegios legalizados son instituciones que en teoría han desaparecido. Algo muy semejante resurge, empero, en la práctica, donde quiera se han sancionado leyes especiales, como en el caso del derecho laboral, con su jerarquía independiente de tribunales de trabajo, o en el caso de los tribunales especiales que atienden reclamaciones suscitadas por asuntos de seguridad social, pensiones de guerra, impuestos, etc. Weber discernía dos causas primordiales de estos hechos. Con la creciente diferenciación ocupacional, varios grupos económicos, constituidos en grupos de presión, procuraron obtener garantías jurídicas especiales, a fin de que sus asuntos fueran

30 *Law*, pág. 297.

31 La exposición que sigue está basada en *Law*, capítulos x y xi.

manejados por expertos. Buscaban eliminar, de tal modo, las formalidades del procedimiento judicial ordinario y alcanzar métodos de solución más expeditivos y adecuados al caso individual.<sup>32</sup> Estos cambios *daban la primacía a consideraciones de orden sustancial, en desmedro del formalismo legal.*

Como conclusión de su sociología del derecho, Weber señaló varias manifestaciones de tal tendencia. El formalismo legal se había diluido, en el continente, cuando las reformas procesales del siglo XIX abolieron el sistema romano de la prueba formal. Por medio de esas reformas, el juez quedó emancipado de varias restricciones formales que pesaban sobre las reglas de la evidencia y autorizado a hacer su evaluación personal a la luz de la experiencia y de la razón. En el ámbito del derecho privado, la modificación permitió que el juez intentara evaluaciones sobre «la buena fe y el trato limpio», y por consiguiente que las categorías éticas y no los criterios formales ocuparan el primer plano. Se produjo una disolución análoga del formalismo cuando la práctica legal del continente desplazó el acento de los aspectos externos a los aspectos lógicos de las transacciones legales. Weber atribuía este desplazamiento, por lo menos parcialmente, a la importancia de la fe o la confianza recíprocas en el intercambio de bienes, y a la necesidad de encontrar garantías legales para la conducta leal. Siendo imposible determinar pruebas formales de certeza para las relaciones de confianza mutua, los tribunales fueron ateniéndose crecientemente a interpretaciones que construyan en cada caso la relación entre las partes, desde el punto de vista de sus «intenciones», como la buena fe o el dolo. Lo mismo ocurrió en el derecho penal, cuando el principio arcaico de una «reparación automática de la venganza» fue sustituido por consideraciones éticas o utilitarias acerca de los «fines del castigo». Si las exigencias sociales de la democracia y la ideología del estado de bienestar promovieron estas tendencias a la interpretación judicial, también contribuyeron a su triunfo ciertos ideólogos del derecho, que oponen los postulados éticos al seco formalismo de la ley. Sus argumentos apuntaban a demostrar que un cuerpo exhaustivo y lógicamente congruente de leyes estatuidas no es inalcanzable o pernicioso, sino ambas cosas a la vez. Contra la idea de que las decisiones judiciales solo aplican a cada caso dado el estatuto pertinente, sostenían que los estatutos no alcanzan a abarcar las realidades multitudinarias de la vida, por lo que la interpretación judicial resulta, de hecho, inevitable. Ellos la consideraban deseable, además, por cuanto permite adoptar decisiones «interpretativas» a la luz de apreciaciones sustanciales, no «meramente» de acuerdo con los principios formales establecidos. Agregaban que todo orden legal presenta lagunas inevitables; que

32 *Law*, pág. 303.

la idea de una congruencia sistemática del derecho constituye una ficción; que los «principios legales» son secundarios, en comparación con las decisiones judiciales mismas; y, por último, que estas decisiones tienen menos valor que el vasto número de reglas convencionales que gobiernan la vida cotidiana, con total prescindencia de su reafirmación en el derecho.<sup>33</sup> Según Weber, estas y otras reclamaciones antiformalistas de justicia sustancial debían su impulso a la aspiración de los desheredados que pedían «leyes sociales», al repudio de los legos contra el formalismo jurídico y a los intereses profesionales de los abogados, ya que la importancia incrementada de la casuística legal tiende a «fomentar su sentimiento de autoimportancia y a aumentar su sensación de poder».<sup>34</sup> La oposición contra el formalismo jurídico testimoniaba, por otra parte, un desencanto intelectual que suele desencadenarse en ataques contra el racionalismo, del que, empero, es fruto.

A pesar de estas tendencias intelectuales, Weber estaba convencido de que es imposible eliminar el derecho como procedimiento formal de «pacificación, en los conflictos de interés». Aunque la decadencia del derecho natural y el incremento consiguiente del positivismo jurídico amenazaran la fe de los jueces «en la santidad del formalismo puramente objetivo», los juristas «siempre se habían... considerado simples voceros de normas ya existentes... que interpretaban o aplicaban, pero que no habían creado».<sup>35</sup> Solo los profetas de la ley habían creado a conciencia leyes nuevas, y resultaba hartamente dudoso que los jueces ingleses o continentales pudieran ser asimilados a los profetas de la ley.<sup>36</sup>

33 Weber observó que esta corriente de la ideología legal había llegado, en gran número de casos, a una completa desvalorización de los estatutos legislativos, en pro de las elaboraciones y aplicaciones debidas a los eruditos o a los profesionales prácticos del derecho. Cabe, a su vez, invertir tal preeminencia de la casuística sobre el estatuto con solo argumentar que ningún precedente es forzoso más allá de los hechos concretos del caso, de manera que queda abierto el camino «para la libre ponderación de valores en cada caso individual» (*Law*, pág. 313). Advirtió adicionalmente que este «irracionalismo valorativo» había provocado varias reacciones ideológicas, tales como la reivindicación católica del derecho natural, las doctrinas neokantianas concernientes al uso de un sistema ético como pauta para la legislación racional y la decisión judicial, y las doctrinas empíricas que basan los criterios definitivos en las expectativas y concepciones existentes en la comunidad. Cf. *ibid.*, págs. 313-14.

34 *Ibid.*, pág. 315.

35 *Ibid.*, pág. 320. Cf. págs. 274-76, donde se enumeran las razones por las que Weber creía universal esta orientación hacia las normas.

36 Weber advirtió que esta «peculiar antinomia» de elementos formales y sustanciales es, en realidad, endémica en los intereses mercantiles que promovieron el desarrollo formal del derecho. «Rigurosamente formalista, y dependiente de lo que es tangiblemente perceptible, en la medida que lo requiere la seguridad para practicar el comercio, el derecho ha llegado a hacerse al mismo tiempo informal, en beneficio de la lealtad comercial y en la medida que lo requiere la interpretación lógica de las intenciones de las partes, o el "buen uso" de las transacciones del comercio» (*Law*, págs. 320-21).

Hasta aquí examinó Weber las creencias cambiantes en la legitimidad de la dominación legal, tema que ilustró con referencia a los asuntos europeos de hace unos cuarenta años.\* En vista de ello, acaso resulte útil comentar una experiencia contemporánea, que destaca la importancia central del conflicto entre justicia sustancial y justicia formal. En el transcurso de los veinte \* años últimos, la negociación de los convenios laborales colectivos se ha hecho en Estados Unidos extremadamente formal y compleja. Una cláusula bastante corriente en los contratos entre obreros y empresarios estipula que el trabajo extraordinario de los domingos se pague por un número mínimo de horas —cuatro, por ejemplo—. Los negociadores sindicales suelen insistir en la estipulación pensando que no deben consentirse las reclamaciones superfluas que podría hacer la empresa, por mera comodidad, sobre el tiempo libre de los obreros; que, por lo tanto, ésta debe pagar si quiere tener obreros disponibles para cualquier caso de emergencia, en condiciones de reserva. A juicio del sindicato, la estipulación puede constituir un incentivo para que la administración de la empresa haga sus planes con la anticipación debida, a fin de evitar la sobrepaga por el trabajo de los domingos. Ahora bien: aunque las razones expuestas sean eminentemente plausibles, poca o ninguna relación tienen con el *número mínimo exacto* de horas que ha de pagarse por el tiempo de trabajo extra de los domingos. Lo más probable es que ese número fuera determinado por factores tales como la mayor habilidad de regateo, el poder relativo de las partes que intervinieron en la negociación, una situación de competencia y varios otros, igualmente ajenos a las razones sustanciales en que el sindicato pudo fundar su demanda. Esto se prueba con toda evidencia por el hecho de que el mínimo de horas extras que en definitiva se conviene en pagar puede exceder el número real de horas insumidas por el trabajo dominical de cualquier obrero. Admitamos que el sindicato tuvo razones de justicia sustancial para hacer su demanda, y que estipuló el mínimo de trabajo extraordinario pago en interés de la justicia formal. Por plausibles que fueren las razones sustanciales, la empresa las hallará injustificadas si, debido a razones técnicas, el trabajo extra que todos los domingos reclama de los obreros no alcanza el mínimo de horas estipulado. En realidad, esas razones podrían parecer injustificadas a los obreros mismos, que acaso se sintieran incómodos al recibir una paga de cuatro horas por el trabajo de una. Para aceptar una remuneración tan «excesiva» con tranquilidad de conciencia tendrían que urdir una explicación demasiado sutil sobre los imperativos que gobiernan la acción del sindicato. Porque, en efecto, el sindicato no tiene opción: debe aferrarse a la letra del contrato, si más no fuere para justi-

(\*) La versión inglesa de esta obra fue publicada en 1962. (N. del E.)

ficar sus propias funciones, aunque la paga estipulada por el trabajo extra de los domingos resulte exorbitante desde el punto de vista de la equidad sustancial. Para expresarlo en los términos de Weber, el sindicato debe insistir en la adhesión a las estipulaciones del contrato (racionalidad formal), aunque por ese camino se precipite en consecuencias incongruentes con las razones sustanciales de sus demandas.<sup>37</sup>

La dominación legal entraña esta antinomia básica, que Weber analizó al nivel de la estructura social, examinando la burocracia en relación con los valores democráticos. La burocracia se había desarrollado con el apoyo de los movimientos democráticos que reclamaban la igualdad ante la ley y garantías jurídicas contra la arbitrariedad de las decisiones judiciales y administrativas. En oposición al régimen vigente de privilegios y poderes arbitrarios, tales demandas auspiciaban a todas luces un ejercicio impersonal de la autoridad, gobernado por normas, y un reclutamiento de funcionarios en todos los estratos sociales, sobre la base exclusiva de la capacitación técnica. Al satisfacer estas demandas, las organizaciones burocráticas habían tenido un efecto nivelador: el pueblo sometido a la ley, y los funcionarios que ejercían su autoridad bajo la ley, llegaron a ser formalmente iguales. Pero esta ganancia en igualdad formal tuvo consecuencias equívocas desde el punto de vista de los valores democráticos. Donde quiera que la capacitación educacional decide el reclutamiento de los funcionarios, éstos pueden convertirse en una casta privilegiada, si no en razón de privilegios sociales, sobre la base de pruebas y diplomas. Y donde quiera que los nombramientos en los altos cargos oficiales suponen una carrera vitalicia, los funcionarios pueden explotar esos cargos para expandir su autoridad, si no para abusar de ella. Las mismas medidas que aseguran a una burocracia contra los abusos de la autoridad y contra las usurpaciones del privilegio —la capacitación certificada de los designados, las promociones regulares, la estipulaciones de pensión, la supervisión regulada y los procedimientos disciplinarios— pueden dar origen a nuevos privilegios estamentales, protegidos por prácticas monopólicas. En previsión de este riesgo, se ha solicitado a veces la corta duración de los nombramientos y el acceso general a los cargos oficiales, con prescindencia de los títulos de capacitación exigidos. El público manifiesta en tales demandas su anhelo de garantías formales contra la arbitrariedad burocrática, hasta el extremo de minar las garantías burocráticas contra la arbitrariedad ya existen-

37 Tengo noticia de casos en que los sindicatos tropiezan con dificultades en su organización en nuevas plantas, porque los obreros, que no entienden los imperativos de la concertación moderna de los contratos laborales, no aciertan a advertir, en las especulaciones formales que contrarían su sentido de la justicia sustancial, un argumento contundente a favor de la agremiación.

te. Por lo demás, existe una contradicción interna entre este deseo del público y el sentimiento popular de justicia que aconseja considerar casos y personas de acuerdo con «sus méritos», esto es, atendiendo equitativamente a las circunstancias singulares de cada situación. De ahí que las garantías formales solicitadas por la razón encuentren a menudo la resistencia emocional de los mismos que las reclaman.

De un siglo y medio a esta parte, las ideas relativas a la legitimidad han evolucionado, en términos latos, de una creencia religiosa o racional en «las leyes de la naturaleza, y del dios de la naturaleza», a una creencia positivista en la utilidad de las propiedades formales del derecho; y desde este punto han desandado la mitad del camino, para llegar a un interés creciente en los objetivos morales y políticos que pueden alcanzarse mediante la legislación. El conflicto entre la justicia formal y la justicia sustancial no tiene, según Weber, solución definitiva. No hay grado de formalismo capaz de extirpar de raíz las creencias en la legitimidad del orden jurídico, que trasciende los límites del derecho real y de sus valores instrumentales; no hay interés en la justicia sustancial que pueda invertir plenamente el rumbo de la profesión jurídica, desviándola de las propiedades formales del derecho. La inestabilidad surgida de este conflicto de valores no socava por sí sola el sistema de la dominación legal. Ninguna combinación de justicia formal y sustancial es incompatible con el principio que asegura: «Cualquier norma jurídica puede crearse o modificarse mediante estatuto formalmente correcto».<sup>38</sup> Existe, sin embargo, entre el interés en el procedimiento formal y la demanda sustancial de justicia, una tensión paralela a la que existía, en la dominación tradicional, entre las normas sagradas y la arbitrariedad del patriarca, o, en el liderazgo carismático, entre la fe incondicional en el caudillo y la demanda de milagros. Al caracterizar estos conflictos básicos de valores, Weber formuló el marco de referencia para analizar la lucha por el poder, bajo cada sistema de dominación.

### *Burocratización y liderazgo político*<sup>39</sup>

Cada tipo de dominación enfrenta problemas propios, que pueden resolverse por medio de la lucha por el poder. Sea cual fuere el individuo o el grupo que resulte ganador en esa lucha, deberá

<sup>38</sup> *Staatssoziologie*, pág. 99.

<sup>39</sup> En lo que sigue caracterizo la concepción que Weber presenta de la lucha por el poder bajo la dominación legal, pero no intentaré completar lo que él dejó inconcluso. A despecho de su nota polémica, los ocasionales escritos políticos de Weber contienen importantes consideraciones generales, especialmente en lo que atañe al problema del liderazgo y la burocracia,



enfrentar ulteriormente el problema de dirigir y controlar el «aparato» de discípulos, servidores, funcionarios patrimoniales, vasallos y burócratas, encargados de ejecutar las decisiones en el esfuerzo regular de cada día. En estos aspectos hay que establecer una distinción fundamental entre la dominación tradicional y carismática por un lado, y la dominación legal por el otro.

Bajo la autoridad carismática, el caudillo combate contra las «fuerzas» de la despersonalización. Debe afirmar su «magia» personal en medio de las luchas que libran los clanes por «intereses de familia», o del cuerpo a cuerpo burocrático por intereses corporativos institucionales. Algo en cierto modo análogo se verifica bajo la autoridad tradicional, donde el monarca combate con las fuerzas de la descentralización, es decir, con la tendencia de los funcionarios patrimoniales y de los vasallos feudales a usurpar, en su propio nombre, los privilegios que solo le corresponden a él. En uno y otro caso, la victoria en tales luchas confiere una gran autoridad *personal*, en virtud, ora del carisma, ora de la santidad de la tradición, y el caudillo o el soberano triunfante puede exigir obediencia personal directa.

Bajo la dominación legal, la lucha por el poder y el problema del liderazgo son de diferente índole. La autoridad encarna en el imperio del derecho, de modo que el triunfo en la lucha por el poder se manifiesta en la influencia decisiva sobre las ordenaciones obligatorias que se estatuyen. Para ejercer esa influencia, un político ha de combatir con los otros políticos en la competencia por los votos, en las organizaciones políticas y en el proceso legislativo de estatuir las leyes y supervisar su cumplimiento. Deberá, pues, disputar el liderazgo no solamente en las elecciones y en la legislación, sino contra la burocracia, que en la dominación legal tiene en sus manos el ejercicio diario de la autoridad, por lo que este último problema cobraba a los ojos de Weber proyecciones gravísimas. El triunfo alcanzado en las urnas, en el debate parlamentario y en la decisión legislativa puede quedar en nada si no se complementa con un control inmediato y efectivo sobre los

que permiten penetrar más a fondo en su análisis de la dominación legal. La exposición siguiente se basa en los análisis de conjunto contenidos en dos grandes ensayos titulados, respectivamente, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (Parlamento y gobierno en una Alemania reconstituida) y *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland* (Ley Electoral y democracia en Alemania), publicados en 1917 y 1918, y subsiguientemente reaparecidos en GPS. De los ensayos accesibles en inglés, la conferencia sobre «La Política como vocación» (*Essays*, págs. 77-128) es el más relevante en el presente contexto. Debe advertirse que la reseña que va a leerse se limita al enfoque analítico de Weber, y no considera sus apreciaciones políticas en la escena contemporánea. El último tema es el que estudió Wolfgang Mommsen en *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1959), que se publicó demasiado tarde para permitir el examen que merecía por la importancia de su asunto para nuestra investigación.

medios de administración. La imposibilidad de alcanzarlo atestigua que la burocracia usurpa el proceso de la decisión política, de acuerdo con «su tendencia fundamental... a convertir todos los problemas de la política en problemas de administración».<sup>40</sup>

### *Condiciones del liderazgo político en la sociedad moderna*

Weber establecía una distinción neta entre el líder, que tiene poder de mando, y el funcionario, que está siempre dispuesto a cumplir las órdenes que recibe.<sup>41</sup> Esta distinción adquiere una significación singular bajo la dominación legal. Los líderes deben probarse en los procesos electorales y legislativos; los funcionarios, en el desempeño de las tareas administrativas. El funcionario ideal tiene imparcialidad, devoción al deber, aptitud para actuar con decisión dentro del esquema de reglas que han sido estipuladas para él, competencia profesional en el manejo de las tareas que se le asignan. Si discrepa con las órdenes que recibe, está obligado a poner sus puntos de vista en conocimiento de su superior inmediato, pero si este insiste en que se cumplan las órdenes, el funcionario hará cuestión de honor del acatamiento y obedecerá lo mejor que pueda y sepa. Subordinará su opinión personal a su sentido del deber: la aptitud para lograrlo constituye en gran parte la ética de su profesión. Tales rasgos, desprendidos como corolarios lógicos del imperio del derecho, no excluyan, según Weber, las virtudes esenciales del jefe. De este se esperaban, en definitiva, condiciones personales de capacidad y de carácter; aptitud para formar juicios independientes y aun para expresarlos, en circunstancias oportunas; tacto para prescindir de la propia opinión, cuando las disposiciones de la autoridad la proscriban.

Estas cualidades del jefe burocrático no son las que configuran al líder político, que, como el hombre de empresa y el caudillo militar, está comprometido en la lucha por el poder. Si un político reuniera todos los atributos del burócrata más encumbrado solo sería, a lo sumo, un excelente funcionario de partido, pero no un líder político. Se trata de una *diferencia de responsabilidad*, que puede existir aun entre hombres de talla parecida. El funcionario ha de cultivar su juicio y sus talentos, pero será para ponerlos, como su deber lo obliga, al servicio de una autoridad superior; al fin y al cabo, no es responsable sino del cumpli-

40 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1949), pág. 105. La adecuada formulación de Mannheim expresa una idea fundamental de Weber. Hay versión castellana: *Ideología y Utopía*, (Madrid, Aguilar, 1958).

41 *Law*, pág. 335. Cf. también págs. 286-87.

miento de las tareas asignadas. Un político debe demostrar su capacidad para la acción independiente, de la que solo él es responsable. En su lucha personal por el poder, en la que procura atraerse prosélitos y aliados, pactará, ciertamente, cuando el caso lo requiera; en cambio, en su carácter de líder se atenderá a una línea política en la que juega su destino, de la que se responsabiliza personalmente en los combates electorales y parlamentarios, y de la que responderá por último a la cabeza del gobierno. El partidismo, no la imparcialidad, es inherente a su pensamiento y a su acción; sobre él recae la responsabilidad personal de las decisiones fundamentales, que no puede «transferir» a una autoridad más alta. En los casos en que el burócrata debe sacrificar su juicio personal, si contraría sus obligaciones oficiales, el líder político debe rechazar la responsabilidad de toda acción pública que choque con su política esencial. Si es preciso, tendrá incluso que renunciar a su cargo, a fin de dar alcance público a su decisión y vivir a la altura de sus responsabilidades de líder.<sup>42</sup>

Esta construcción lógica del contraste entre el tipo del burócrata y el tipo del político proveyó a Weber de una pauta para el análisis del liderazgo político en la sociedad actual. Dos atributos esenciales distinguen este liderazgo: independencia de juicio y sagacidad en la lucha por el poder. Cabría añadirles «disponibilidad económica», ya que el gobierno burocrático bajo el imperio del derecho ha transformado el trabajo del político en una ocupación de dedicación exclusiva. Podemos preguntarnos, pues, en qué condiciones y en qué grupos sociales se presentan estos tres atributos con mayor frecuencia.

Un político profesional puede ser un hombre que vive *de* la política, en el sentido de que se gana el sustento desarrollando actividades políticas, como periodista, funcionario de partido o trabajador asalariado sobre la base de comisiones o cohechos. Es la posición de todos los hombres que se meten en política sin contar con un ingreso fijo. Hay, en el extremo opuesto, políticos profesionales que pueden permitirse vivir *para* la política, porque disponen de un ingreso seguro, que solo intermitentemente reclama su atención. No se trata de un distinguo insidioso: muchos de los que viven de la política son capaces de gran idealismo, y muchos de los que viven para la política aprovechan para su me-

42 Cf. *GPS*, págs. 154-55, 166, 170, 195-96; *Essays*, pág. 95. Puede señalarse, de pasada, que la distinción que Weber hace entre el burócrata y el político es, en cierto modo, similar a la distinción entre la guerra y la política que establecía el mariscal de campo alemán Von Moltke. Según este, los oficiales dirigen la guerra guiados por consideraciones de orden puramente técnico, una vez dados los fines políticos que se pretende alcanzar; en cambio, el líder político tiene la función de determinar los objetivos políticos antes y después de la guerra, pero debe permanecer al margen de la guerra en sí. Cf. Gerhard Ritter, *Staatkunst und Kriegshandwerk* (Munich, R. Oldenbourg, 1954), págs. 247-48.

dro económico las oportunidades que le presenta. De cualquier modo, resulta en general más fácil que el hombre de medios independientes sea una persona de «carácter» político, es decir, que haga méritos para el liderazgo adoptando una posición pública e independiente. Un funcionario, por el contrario, podría tener una gran fuerza de carácter personal y una absoluta falta de «carácter político». Weber pensaba que una generosa proporción de políticos que puedan permitirse vivir para la política era uno de los factores que contribuían al liderazgo político y vitalizaban un sistema de dominación legal.<sup>43</sup>

Los hombres que viven para la política son «notables», en el sentido que Weber daba al término, tanto si la toman como un empleo de dedicación exclusiva, como si la cultivan a manera de distracción. En otros tiempos, tales hombres representaron una aristocracia, o un patriciado —estratos sociales que eran élites políticas porque gozaban de una existencia económica protegida—. En la vida política moderna, el número de estas personas es insuficiente; en parte porque la seguridad económica no conduce por fuerza a la disponibilidad política. El ingreso regular ya no libera a un hombre para las actividades políticas, como en los tiempos en que la preeminencia social y económica era sinónimo de exención del trabajo. Los industriales, por ejemplo, tienen el ingreso que requiere vivir para la política, pero no el tiempo. No son «económicamente prescindibles» como el patriciado comercial de las ciudades medievales, constituido por hombres que eran *rentiers* primero y empresarios solo en una que otra ocasión. Por lo demás, el industrial de nuestros días está ligado tan inextricablemente a las actividades económicas que suele faltarle el necesario desprendimiento para el liderazgo político afortunado. Los industriales, por lo que antecede, apenas tienen representación en la vida política moderna.

En este aspecto, los abogados se sitúan exactamente en el polo opuesto, posición que les corresponde entre todas las personas cuyo mantenimiento depende de una ocupación regular. Para Weber son el prototipo de los políticos profesionales de nuestro tiempo. Están disponibles para las actividades políticas, en sentido económico. Mediante ciertos arreglos con sus socios, suelen contar con tiempo libre para la política y seguir recibiendo un ingreso; por lo menos pueden confiar en que volverán a una profesión segura y lucrativa cuando su actividad política toque a su fin. También en otro aspecto están en inmejorables condiciones para las lides políticas. Como abogados, disponen en su bufete de un personal idóneo, que puede convertirse en un capital inapreciable en las elecciones y en los debates parlamentarios. Su formación jurídica es una excelente preparación para las delibera-

43 GPS, págs. 182-83, 207-08, 306-07; *Essays*, págs. 85-86.

ciones legislativas; su destreza en la expresión escrita y su dominio de la dialéctica constituyen factores importantes para las campañas; su experiencia en las disputas pacíficas del tribunal es una base efectiva para la lucha por el poder.<sup>44</sup>

Estas reflexiones proporcionaron a Weber una pauta de juicio político. Advirtió que, en algunos países, existe un liderazgo adecuado y hasta insigne, procedente de una aristocracia imitada por los estratos inferiores, que, además de un estilo de vida y una influencia pública favorables a la dignidad personal y al desprendimiento político, posee capacidad para la acción silenciosa y efectiva, sentido de cultura y refinamiento.<sup>45</sup> En cambio, en la Alemania de su tiempo no encontraba sino testimonios de inepticia política, y lo atribuye al predominio del *parvenu*, cuyos aires de aristocracia, lealtad monárquica ostentosa y patriotismo palabrero y altisonante disimulaban con una cortina de humo la carencia de distinción, la cobardía cívica y la falta absoluta de «carácter político».<sup>46</sup> Las cualidades del carácter político no solo constituyen, pues, un producto de la capacidad individual, sino que dependen por añadidura de un ambiente histórico favorable. Este ambiente faltaba en Alemania, como consecuencia del régimen de Bismarck. Weber negaba amargamente que en el Reichstag alemán se hubiera padecido un verdadero déficit de liderazgo potencial. Sostenía que los esfuerzos de los líderes en ciernes se habían frustrado porque Bismarck fue incapaz de tolerar la presencia de políticos que tuvieran prestigio y responsabilidad independientes. Alemania carecía de liderazgo político porque Bismarck había prevenido deliberadamente un genuino régimen parlamentario. El liderazgo creador de un solo hombre había dejado a toda una nación una herencia destructora. Como resultado, el país «estaba totalmente vacío de voluntad política... y acostumbrado a aceptar con ánimo fatalista cualquier decisión que se hubiese adoptado a su respecto en las altas esferas, y todo bajo el *slogan* del «gobierno monárquico».<sup>47</sup> Según Weber, era distorsionar los hechos atribuir la impotencia del parlamento a este pobre nivel de cultura política, porque un parlamento está condenado a permanecer en un nivel inferior mientras no represente más que un sello de goma soportado de mala gana por la burocracia gobernante. Solo se puede alcanzar un alto nivel de madurez política cuando los grandes problemas, además de debatirse, se resuelven, al nivel legislativo. Para considerar las condiciones

44 GPS, págs. 208-09, 303-05; *Essays*, págs. 94-95.

45 Cf. comentario anterior sobre Inglaterra en las págs. 352-55.

46 Menciono estos puntos, sin desarrollarlos, ya que encontramos esta interpretación en los escritos iniciales de Weber (1892), y volvemos a verla, sin modificación alguna, en sus escritos políticos de la época de la Primera Guerra Mundial. P. ej., GPS, págs. 303-17.

47 *Ibid.*, pág. 139.

que favorecen el liderazgo político, seguiremos el examen que hace Weber de los partidos y del parlamento, en una democracia activa.

*Partidos, liderazgo y elecciones.* Weber definió los partidos como asociaciones que se constituyen dentro de una comunidad política, y cuya afiliación se apoya en el reclutamiento formalmente libre. Presentó «la sollicitación y adhesión formalmente voluntarias» al partido, en contraste con las condiciones de los «grupos organizados que imponía y controlaba el organismo central» del gobierno.<sup>48</sup> Con intención paralela había señalado previamente los contrastes entre «intereses» y «autoridad», y entre líderes políticos y funcionarios públicos.

El líder de un partido depende de una agitación formalmente libre para afirmarse, en contraste decisivo con la promoción regulada del burócrata. Análogamente, los jefes de los grupos de interés económico deben organizar a sus adherentes: esta es su función característica, que depende de la estructura de la economía moderna. Hay un contraste irreductible entre tales organizaciones [políticas y económicas] y cualquier agrupación creada por iniciativa gubernamental y respaldada por la amenaza de la fuerza.<sup>49</sup>

Para Weber, las organizaciones que funcionaban bajo el control del gobierno significaban siempre la obligación de responder por el cumplimiento de tareas asignadas, con la descalificación consiguiente para la acción política.

Como quiera que sea, los partidos políticos han sufrido un proceso de burocratización comparable a la de los gobiernos, las comunidades y las organizaciones económicas. La escala de la vida política moderna exige organizaciones de masa administradas por un cuadro permanente de funcionarios, cuya disciplina y experiencia constituyen un requisito previo del éxito en las urnas. Opinaba Weber que los partidos fundados en organizaciones locales de notables —como los de Francia—, o en la «máquina» de la ciudad y en el sistema de *bosses* —como los de Estados Unidos— no hubieran podido sobrevivir a menos de reorganizarse con criterio burocrático. Retrospectivamente, cabría ver en tal razonamiento una generalización bastante simplista de las tendencias prevaletentes. La misma importancia atribuida por Weber a los hombres que viven «para» la política, como los *rentiers* y los abogados, pudo sugerirle que en un país de tan extraordi-

48 *Theory*, pág. 409. La definición excluye a los «partidos» totalitarios que, si triunfan, eliminan a los otros y ejercen autoridad sobre el aparato del gobierno.

49 *GPS*, pág. 294. De conformidad con este contraste básico, pocas constituciones modernas reconocen la existencia de los partidos políticos. Ver *ibid.*, pág. 143.

naria riqueza como Estados Unidos existía siempre la posibilidad de organizar incluso los partidos de masas sobre una base de tres estratos discontinuos: un pequeño núcleo de empleados fijos, un grupo más amplio de notables políticos permanentemente adictos y una masa periódicamente organizada y desbandada de colaboradores voluntarios. Pero aunque sobrestimó el grado de burocratización, señaló certeramente el hecho esencial: el alcance y el costo de las actividades partidarias se habían incrementado rápidamente y como consecuencia habían tenido que centralizarse las decisiones; con todo esto, la importancia del profesional del partido había aumentado en forma regular e incesante: ya fuese un funcionario permanente, en el sentido de Weber, ya un notable incondicionalmente adicto. Resultaba obvio que la organización de partidos ad hoc, con afiliados y líderes fluctuantes, y la restricción de la vida política a una élite de notables habían tocado a su fin.<sup>50</sup>

Pueden mencionarse al pasar algunos corolarios de la organización moderna. Los partidos se esfuerzan a menudo por constituir grupos juveniles, y desarrollar ciertos tipos de empresas —cooperativas, instituciones de adoctrinamiento, editoriales— que sirven a sus fines de un modo más o menos directo, y proveen empleo asalariado para sus funcionarios. La financiación de estas empresas y los costos siempre crecientes de la agitación y las campañas electorales se cubren con las cuotas de los afiliados y con los ingresos procedentes de una gran diversidad de iniciativas recaudadoras de fondos. Aunque las actividades y las fuentes de recursos varían con el ambiente social y la estructura organizacional de los partidos, todos acusan la misma tendencia general a la burocratización. El número de los discursos en cada campaña, los viajes del candidato, con las necesarias visitas aun a las localidades pequeñas, el uso de los medios de comunicación de masa... todo aumenta a la vez, porque en las condiciones del sufragio universal, la lucha política asume forzosamente dimensiones masivas. Estas condiciones plantean la relación problemática entre la burocratización y el liderazgo político en una forma nueva, que Weber reducía a este interrogante: ¿cómo iba a ser posible el liderazgo político en los partidos, y mediante ellos, cuando las organizaciones se hicieran más burocráticas, y más democráticas las campañas electorales?<sup>51</sup>

¿Permiten los partidos el encumbramiento de hombres con virtudes de caudillo en una democracia de masas plenamente desarro-

50 La argumentación de Weber acerca de la burocratización de los partidos políticos se encontrará en *GPS*, págs. 147-49, 202-05, y en *Essays*. La subestimación del ascendiente potencial de los notables, en las circunstancias de burocratización, puede relacionarse con las diversas acepciones en que usó el término «notable». Cf. cap. 11, nota 21.

51 *GPS*, pág. 209.

llada? ¿Son, en alguna medida, capaces de admitir ideas nuevas? Después de todo, están sometidos a la burocracia, ni más ni menos que el gobierno. Crear nuevos partidos no parece factible, dados los extraordinarios recursos de trabajo y dinero que requeriría su organización, y la necesidad de contar con el poder incontrarrestable de la prensa. Sin embargo, los partidos políticos están estereotipados. Las posiciones que defienden son las «sinecuras» oficiales. Su reserva de ideas está rígidamente fijada en la prensa partidista y en los panfletos de propaganda. Los autores y editores de esta literatura se oponen a toda revisión de su contenido, de la que pudiera resultar un cambio de ideas. Y el político profesional, que vive *del* partido, se resiste a sacrificar una parte de esas ideas o *slogans* que constituyen su *stock* intelectual disponible.<sup>52</sup>

El comentario refleja la afinidad ambivalente entre burocratización y democracia. Bajo un sistema de sufragio universal, las dimensiones de las organizaciones partidarias aumentan, al par que declina el papel de los notables políticos. Los funcionarios y las autoridades del partido, si no aspiran personalmente a los cargos públicos, ejercen una influencia decisiva en la designación de los candidatos. Weber reconocía que la burocracia es menos hostil al liderazgo en los partidos políticos que en el gobierno, en la medida que aquellos se mantienen en pie de lucha para las campañas electorales. Pero advertía también que los miembros regulares del partido y los empleados influyentes de las organizaciones de interés tienden a desconfiar de los políticos cuyo poder se funda en el magnetismo personal sobre el votante.<sup>53</sup> Bajo el sufragio universal, la tensión entre el liderazgo carismático y los imperativos de las organizaciones partidarias modernas es un atributo genérico de las elecciones.

El carisma de un candidato como orador puede tener suprema importancia en una campaña, aunque su designación esté fundamentalmente en manos de las autoridades del partido, que controlan los enormes recursos financieros que se requieren. El volumen de la oratoria es siempre creciente en las campañas electorales modernas, y parece perder en contenido lo que gana en ascendiente sobre la masa. Los discursos apuntan a producir un impacto emocional; a dar al pueblo una imagen del poder del partido y de su confianza en la victoria; a impresionar su sensibilidad con las virtudes carismáticas del candidato al liderazgo. Cuando el carisma personal se pone de manifiesto en la campaña, el líder puede emanciparse de la organización del partido y hasta entrar en conflicto con ella. Aunque los partidos se hayan transformado en

52 *Ibid.*, págs. 219-20.

53 *GPS*, págs. 182-83, 207-08.



organizaciones burocráticas, con funcionarios profesionales, del mismo modo si se mantienen con las cuotas de sus afiliados y el producto de sus propias empresas (como en Europa), que si dependen de los subsidios de protectores financieros, de contactos personales y de su patrocinio de los cargos públicos (como en Estados Unidos), el líder carismático puede desbaratar estos intereses creados, en virtud de su poder de ganar votos. El elemento carismático forma así parte integral de un sistema de partido, porque la elección de representantes depende del voto de los gobernados, pese a la gran influencia de las organizaciones partidarias en el proceso electoral.

Por lo demás, aunque la burocracia milite contra el liderazgo político, la posibilidad de que este exista es de cualquier modo inherente a ciertos aspectos técnicos del gobierno representativo. No es fácil que un representante electo funcione como mero «servidor» de su distrito, esto es, como un delegado, en el sentido literal de la palabra. Para que su actuación refleje los deseos de los votantes con mayor exactitud se han ensayado varios métodos; pero ni el retiro de los representantes, ni el control de las decisiones parlamentarias mediante referéndum, ni la frecuencia incrementada de las elecciones, logran, a juicio de Weber, ese propósito. Si se lograra que el representante dependiera más del pueblo, aumentaría el poder del partido sobre él, ya que la movilización de los votantes está en manos del partido. El referéndum disminuye la elasticidad del cuerpo parlamentario, y las elecciones frecuentes son costosas. Como resultado, los sistemas de elecciones representativas suelen considerar al representante más bien como el líder electo de los votantes que como su servidor. Muchas constituciones expresan esta idea, al establecer que el representante no tiene más responsabilidad que el monarca mismo por sus votos en el parlamento, que «representa los intereses del pueblo concebido en su totalidad». Su poder efectivo varía grandemente, como es lógico, dadas las diferencias históricas y técnicas de los sistemas electorales.<sup>54</sup> Tales variaciones pierden importancia, no obstante, frente a la conclusión generalísima de Weber sobre el papel del liderazgo en una democracia.

Un sistema igualitario de sufragio necesita apelar a toda la población, y donde toda la población elige al jefe supremo mediante elección directa en un plebiscito, la organización partidaria se transforma en un séquito moderno de discípulos y servidores, y la elección deja de ser un voto, para convertirse en una profesión de fe y en una confirmación por aclamación pública del jefe elegido.<sup>55</sup> Donde quiera que un jefe asienta «su posición de poder

54 El examen de la organización partidaria y de las elecciones, con referencia al liderazgo político, se encontrará en *WuG*, vol. II, págs. 766-70.

55 Weber tuvo que aludir aquí a la «democracia por plebiscito» de Napoleón III. Un caso más actual es, sin duda, el movimiento nazi, que trans-

político en el hecho de contar con la confianza de las masas»,<sup>56</sup> entran en actividad tendencias dictatoriales; y Weber veía en las incitaciones demagógicas a las masas, y en la posibilidad de un gobierno dictatorial, peligros inherentes aun al más viable sistema democrático. Argüía, sin embargo, que estos reconocidos riesgos debían apreciarse con un criterio relativo, y no hacer de ellos una excusa para oponerse a la democracia, como era habitual en la Alemania de su tiempo.

Señaló también el contraste entre la burocracia y el liderazgo político, a fin de deslindar claramente el carácter político del proceso electoral. El reclutamiento de los funcionarios y la elección de políticos son métodos contrapuestos de seleccionar jefes. Toda selección burocrática de personal rehúye la publicidad y se hace en la penumbra. A los ojos de sus superiores, los funcionarios se recomiendan, en el mejor de los casos, por su competencia; en el peor, por su ductilidad; y en ambos, por condiciones esencialmente ajenas a los líderes políticos. A su vez, el caudillo o el jefe de partido vive constantemente expuesto a la crítica pública de adversarios y rivales, y puede estar seguro de que todos los motivos y los procedimientos de su ascenso al poder se inspeccionarán a fondo. Las incitaciones demagógicas forman parte de la lucha en que debe demostrar su temple. El líder político victorioso es, evidentemente, un hombre probado.

Weber no tenía reparos en reconocer que los medios corrientes en la lucha electoral se prestan a los abusos más escandalosos. Oradores sin ningún carácter ni capacidad política pueden encaramarse al poder; los recursos financieros a disposición de una nulidad pueden inclinar la balanza; halagos demagógicos al sentimentalismo y a los intereses más torpes de la masa pueden encumbrar a los peores y no a los mejores líderes. Empero, estos y otros males indiscutibles no dependen en modo alguno de la forma de gobierno; su existencia es igualmente probable bajo el absolutismo monárquico o las instituciones democráticas.<sup>57</sup> De cualquier modo, Weber sometía su evaluación positiva del proceso electoral a una doble reserva. La selección de gobernan-

formó los métodos de la organización del partido y de las campañas electorales hasta tal punto que se convocaba a los votantes para que declararan su adhesión al líder. Los regímenes totalitarios afianzados —como las dictaduras comunista o fascista— emplean también el recurso plebiscitario, en cuanto reclaman —y obtienen— un aplastante voto afirmativo sin ninguna opción lícita. Aunque esta práctica puede conservar elementos carismáticos no es equiparable, en rigor, a los plebiscitos efectuados bajo un sistema de partidos múltiples.

<sup>56</sup> GPS, pág. 212.

<sup>57</sup> Un gobierno de notables puede fomentar un sistema de castas tras la cortina de humo de bastarse a sí mismo; un régimen monárquico puede engendrar intrigas palaciegas y adulones serviles. Siguiendo este rumbo de reflexiones se llegaba, según Weber, a una sola conclusión posible: que todo sistema se corrompe fácilmente.

tes por medio del sufragio universal era superior a la designación mediante los procedimientos de una burocracia, pero había que tener en cuenta los peligros implícitos en el sufragio igualitario y en las incitaciones demagógicas a las masas. Si no podían eliminarse totalmente, tampoco era dable eliminar los peligros análogos que presentaba cualquier otro sistema alternativo de gobierno. Había, con todo, un grave riesgo, inherente a la democracia de masas, que merecía particular atención: el predominio de los elementos emocionales sobre los racionales en el proceso de las decisiones políticas.<sup>58</sup> Este peligro, necesariamente diversificado en cada país, según las tradiciones culturales y las garantías institucionales, podía caracterizarse en sus grandes aspectos por la tensión existente entre la administración burocrática y el liderazgo político.

### *Absolutismo burocrático y liderazgo parlamentario*

Weber mencionaba la «política de la calle» y cierto «sindicalismo de inmadurez» como límites extremos de la democracia de masas. A su juicio, la amenaza de un gobierno del populacho se hacía inminente donde quiera que fallaba, por impotencia o desprestigio, el gobierno del parlamento; donde los partidos políticos carecían de organización firme; donde la incitación al temor podía abrirse paso, por falta de fibra en los gobernantes y flojera en la burguesía; cuando los vagos y los intelectuales de café se permitían intervenir impunemente en la agitación política de las grandes ciudades, en ausencia de una clase proletaria organizada.<sup>59</sup> La importancia de estos diversos factores era variable. En lo referente a Alemania, Weber disenta con casi todos sus contemporáneos en sus apreciaciones. El creía, en efecto, que el partido social-demócrata y los sindicatos constituían factores principales de estabilización. En Alemania no había existido, como en Francia o en Italia, una élite intelectual ociosa. El meollo del problema alemán radicaba, a su parecer, en la falta de funciones políticas efectivas del parlamento. Se había conjurado el afianzamiento del régimen parlamentario, y por ende el de los partidos políticos, explotando hábilmente el «miedo a la democracia», difundido a la sazón en los círculos monárquicos, en el ambiente burocrático y en las filas de la clase media. Weber se propuso demostrar, pues, que ese miedo estaba injustificado; que un régimen parlamentario efectivo podía ser un baluarte contra la dominación del populacho, a la vez que una garantía contra los abusos del absolutismo monárquico y burocrático.<sup>60</sup> Al estudiar su examen de

58 GPS, págs. 209-11.

59 *Ibid.*, págs. 221-24, 317-18.

60 En la perspectiva de Weber, el sistema de dominación legal corría pe-

este problema, podemos prescindir de sus argumentos políticos, hoy forzosamente anacrónicos, y ceñirnos a sus consideraciones generales.

Dentro de un sistema de dominación legal, el ejercicio diario de la autoridad está en manos de la burocracia del gobierno, y solo se somete al imperio del derecho cuando la actividad de estatuir las leyes y de supervisar su instrumentación se hallan bajo el control de los líderes políticos. El cometido del análisis consiste, por consiguiente, en especificar las condiciones que surgen cuando la burocracia interfiere en el proceso político —lo que podría llamarse la «patología» de la dominación legal—. Adicionalmente, Weber analizó las condiciones del régimen parlamentario que favorecen la facultad política de tomar decisiones, o sea, el control político de la burocracia.

Una burocracia en condiciones ideales de funcionamiento es el método más eficiente que existe para solucionar tareas de organización en gran escala. Pero esas mismas condiciones de eficiencia, que Weber se cuidó también de especificar, pueden ser las que conducen a subvertir el imperio del derecho y a transformar la burocracia —cuerpo destinado a instrumentar las decisiones políticas— en un cuerpo dedicado a tomar decisiones. Aquí cobra importancia el saber propio del funcionario. Se trata de un saber técnico, ya que los nombramientos dependen de la capacitación profesional certificada y comprenden el dominio de todos los resortes organizacionales, adquirido a través de una experiencia de cada día en las minucias de la administración. En las condiciones de la vida moderna, fuera de una administración ejercida por funcionarios equipados con un saber tal, no queda otra alternativa que una administración de dilettantes. Esta alternativa se descarta cuando el desempeño idóneo de las funciones se considera indispensable para el mantenimiento y la promoción del orden y el bienestar. El saber técnico y organizacional del funcionario constituye, así, un sello imprescindible de su carácter y por lo tanto de su poder, a menos que actúe bajo el control de personas no solo investidas de autoridad para vigilarlo, sino provistas de

ligro cada vez que el monarca y sus funcionarios principales usaban todo el arsenal de influencias demagógicas para destruir el parlamento y los partidos, arrogándose simultáneamente las funciones de liderazgo político, para las cuales ni uno ni otros podían estar capacitados. Aunque Weber, naturalmente, exceptuaba a Bismarck de esta última acusación, observaba que un estadista de su talla era un fenómeno en verdad muy raro, y ya hemos visto que le atribuye una responsabilidad grande en el atolladero político de Alemania. A propósito de esto, citaba con aprobación la actitud adoptada por los líderes nacional-liberales, desde 1870 hasta el ochenta y tantos, al considerar que su misión política era mantener partidos viables y un parlamento viable durante el imperio de Bismarck, a fin de que esas instituciones funcionaran efectivamente en un tiempo futuro, en que la vida política del país tendería que operar en un nivel parejo con políticos de aptitudes más ordinarias. Ver *ibid.*, pág. 134.

la necesaria preparación para hacerlo eficazmente. Weber concedía especial importancia a este último requisito, porque los funcionarios suelen atrincherar su superioridad técnica y especializada, en materia de organización, tratando los asuntos públicos con una reserva confidencial que sustrae su trabajo a toda vigilancia y control externos. La tendencia al ocultamiento tiene justificación lógica cuando están en juego los intereses de poder de una organización, en su lucha contra organizaciones hostiles. Las empresas privadas, los partidos políticos, las instalaciones militares y los ministerios de asuntos extranjeros practican por igual el disimulo, como medio de aumentar sus perspectivas de éxito. Pero es el caso que la tendencia se mantiene, aunque no exista ni sombra de justificación. Toda burocracia ocultará lo que sabe y lo que hace, salvo si se la fuerza a descubrirlo; y, en un aprieto, simulará la existencia de intereses hostiles, con miras a justificar la ocultación. Evidentemente, tales prácticas distorsionan el imperio del derecho, ya que una administración que se sustrae a todo control y vigilancia tiende a erigirse en ley ante sí misma.<sup>61</sup> Las reflexiones anteriores se desprenden de la definición que da Weber de la burocracia: administración en manos de funcionarios que poseen el saber técnico requerido. Estos funcionarios, que por definición gozan de mayor saber que sus mismos superiores, los excederán también, por consiguiente, en poder, a menos que se tomen las medidas adecuadas para asegurar una supervisión efectiva. Una burocracia que se vale de sus conocimientos y su capacidad de ocultación, con el propósito de escapar a todo control y vigilancia, atenta contra la dominación legal, usurpando las facultades de ejecutar y decidir, que idealmente resultan del proceso político y del legislativo.

La consecuencia de la usurpación es un absolutismo burocrático a la manera del que prevaleció en la Alemania Imperial. Las maniobras de Bismarck lograron excluir al parlamento de la conducción política del país. El resultado fue una especie de política «negativa», que redujo el poder del parlamento al veto de disposiciones presupuestarias y al rechazo de proyectos legislativos emanados de la administración. Parlamento y burocracia, en tales circunstancias, se hicieron poderes antagónicos. Los funcionarios no solían facilitar a la legislatura sino un mínimo escueto de información, porque la consideraban una asamblea de leguleyos impotentes, atiborrados de pedantería, y una rémora para cualquier operación eficiente. A su vez, los miembros de la legislatura, y con ellos el grueso del pueblo, veían en la burocracia una casta de trepadores y de esbirros, que trataban a la gente como simple objeto de su actividad profesional, siempre costosa y en gran parte superflua. En esta atmósfera, el liderazgo político se de-

61 Estos puntos se examinan en *Theory*, pág. 339; *Essays*, págs. 232-35, y *GPS*, pág. 171.

rumbó; la burocracia acaparó el manejo de nombramientos, promociones y privanza, sin responsabilidad ante ninguna autoridad extrínseca; los más altos cargos del gobierno se llenaban, al amparo de las relaciones personales, con funcionarios eficientes que no tenían asomos de aptitud política y que continuaban en actividad hasta que una intriga cualquiera los hacía reemplazar por otros hombres exactamente semejantes. Según sostenía Weber, los males de la influencia personal y de la lucha personal por el poder, que existen bajo todos los sistemas de dominación, asumían proporciones exageradas en el absolutismo burocrático, porque en este ámbito eran perpetuados a puertas cerradas y sin ninguna posibilidad de freno.<sup>62</sup>

La marcha de los asuntos parlamentarios depende de su significación en la decisión política: de lo contrario, sus discursos y debates no pasan de ser ejercicios académicos de oratoria. Cuando un representante habla en el parlamento, no expresa sus convicciones personales, ni trata de persuadir a su adversario. Hace una declaración política oficial, en nombre de su partido (si los partidos actúan con sujeción a disciplina partidaria), o en su propio nombre y el de sus compañeros de facción, dentro del partido (si los partidos son agregados de grupos políticos heterogéneos, como en Estados Unidos). Estos discursos suelen ser el producto final de una serie de deliberaciones secretas, en las cuales, o bien el partido en general ha adoptado una línea de acción política, o bien se han concertado todos los pactos posibles entre las facciones. La influencia dentro del parlamento depende, en considerable medida, del trabajo que un representante realiza entre bastidores y en comisión, trabajo que a su vez depende del conjunto de colaboradores personales con que cuenta. Todo este engranaje se reducía a cero en la Alemania Imperial, porque ni la acción parlamentaria ni el liderazgo de partido conducían a una participación responsable en la conducción del gobierno. A Weber le parecía fatal, por ejemplo, que las disposiciones legales estipularan la renuncia forzosa de los líderes de un partido a su representación parlamentaria cuando se les nombraba en puestos administrativos importantes. De tal modo el liderazgo político quedaba «decapitado», mientras el gobierno obtenía funcionarios ejecutivos que no eran políticos (puesto que se les obligaba a romper sus ataduras partidarias), ni administradores idóneos (puesto que su actividad partidista les había vedado la experiencia de una carrera burocrática). Los parlamentarios que pasaban a ser ministros debían renunciar, por añadidura, a las convicciones políticas que hubieran expresado previamente, para hacerse aceptables en los círculos dirigentes del gobierno y la corte. En esta for-

62 Weber añadía aquí una minuciosa crítica del gobierno monárquico, que he omitido porque su interés es principalmente histórico. Ver *GPS*, págs. 156-61.

ma el parlamento alemán se había convertido en un trampolín conveniente para funcionarios de talento que aspirasen a un ministerio, no en una palestra para candidatos al liderazgo político, ya que las ambiciones de estos últimos no se cifran en los cargos con renta y jerarquía, sino en el poder con responsabilidad. Así había llegado a considerarse «indecoroso» que un estadista fuera jefe de partido.<sup>63</sup>

¿Cuáles son, pues, las condiciones en que un parlamento tiene funciones políticas positivas? Un parlamento moderno es, en primer lugar, un cuerpo de delegados que representan a una población sometida a un gobierno por medios burocráticos. Los delegados expresan, mediante sus actos, el mínimo de consentimiento que sostiene el sistema de la dominación legal. La influencia decisiva que tienen en sus manos es el «poder de la bolsa». A este fundamento básico pueden sumar otros derechos, como el que limita la permanencia en el cargo de los principales funcionarios del gobierno al lapso en que merecen la confianza de la mayoría parlamentaria, o el que prescribe que estos funcionarios deban rendir cuentas a las comisiones del parlamento. La administración de los actos legislativos está subordinada, por consiguiente, al control parlamentario.

Donde quiera que tales funciones se cumplen, el parlamento participa en las decisiones que adopta el cuerpo político, y tal participación depende de la lucha por el poder. Los partidos rivalizan en el afán de que sus líderes sean llevados a las más eminentes posiciones políticas, donde asumen la responsabilidad en las líneas de acción adoptadas por el gobierno. En estas lides, a las diferencias de credos y de juicio se mezcla inextricablemente un poderoso impulso personal hacia el poder. Los hombres con genuina capacidad política arden también de impaciencia por entrar en la lucha; no ven la hora de participar en el ejercicio de la autoridad y de compartir la responsabilidad que supone. Weber considera decisivo que los hombres dotados de tales virtudes sean líderes de partido que puedan llegar, mediante elección o nombramiento, a las principales posiciones ejecutivas, ya al estilo inglés, que integra el gabinete con los líderes del partido victorioso, ya a la manera norteamericana, que eleva al jefe del partido triunfante a la más alta posición ejecutiva. Como todas las instituciones humanas, este proceso tiene fallas intrínsecas. El número de los jefes políticos auténticos fatalmente seguirá siendo exiguo,

63 La impotencia del parlamento y la subordinación exigida de los hombres que desearan llegar a ser ministros del gobierno habían determinado, según Weber, que los líderes más capaces se retiraran por propia voluntad de la vida política. Debido a esto, el grueso de los líderes en potencia se había desplazado al mundo de los negocios, donde tenía más campo para desarrollar sus talentos (*ibid.*, págs. 164-65). La correlativa experiencia norteamericana sugiere, por otra parte, que puede haber más de un motivo para esta preferencia característica.

aun en un parlamento de actividad regular. Los ganadores probables no serán, en el cómputo definitivo, las personalidades más eminentes, sino las que tengan poder de atracción sobre las masas y un modesto caudal de discernimiento político, de modo que los votantes deben optar entre males menores. Por lo demás, la inmensa mayoría de los representantes parlamentarios son hombres de poca monta, que solo se subordinarán al líder electo si su propio interés, o el de su partido, así lo exige. Estos aspectos del régimen parlamentario se relacionan con el elemento potencialmente dictatorial de la incitación a las masas, que es un aspecto inextirpable de toda democracia. Weber, sin embargo, juzgaba insignificantes estos defectos, en comparación con las fallas de los partidos impotentes, de los parlamentos nominales y de las burocracias autocráticas. A pesar de sus inconvenientes, hay en la democracia una ventaja inmensa: conduce a una clara adjudicación de la responsabilidad en las decisiones políticas.

Esta responsabilidad queda adjudicada en cuanto los líderes han sido electos; en adelante cada uno solo puede cumplir la parte que le toca a través de su actividad parlamentaria. En un sistema de dominación legal, los políticos representan el contrapeso indispensable de un gobierno burocrático. Para que se haga efectivo el imperio del derecho, los políticos deben imponer un control legislativo sobre la burocracia, a pesar de la tendencia de los funcionarios a ocultar el manejo que hacen de los asuntos públicos y por más que, en comparación con su pericia y su conocimiento técnico de los resortes de la organización, los políticos parezcan ignorantes aficionados. El control parlamentario de la administración solo puede alcanzar realidad concreta donde existe el «derecho de encuesta» y la posibilidad de que las comisiones investigadoras del parlamento interpeleen a los altos funcionarios. Weber creía que bastaba el uso apenas ocasional de tales facultades para que estos comprendieran la obligación de dar cuenta de sus actos. Recordaba que, en Inglaterra, el sensato manejo de las investigaciones parlamentarias, la publicidad que recibían y el interés que despertaban en el público habían contribuido poderosamente a la integridad de los funcionarios y al elevado nivel de la educación política general. El grado de madurez política de una nación no depende de los aspectos más espectaculares del parlamentarismo, sino de su modesta función de mantener informado al país sobre la forma en que se conducen los negocios públicos.<sup>64</sup> Solo así se hace posible que el pueblo empiece a

64 Aquí viene al caso citar otra definición que dio Weber de la madurez política, tomando como punto de referencia la reacción a los actos de sabotaje y otras manifestaciones análogas de rebelión. Dicha madurez consiste en «mantener los nervios tranquilos... en responder a la fuerza con la fuerza, desde luego, pero intentando resolver en seguida, de un modo práctico, las tensiones provocadas por los estallidos; sobre todo, restableciendo inmedia-



comprender poco a poco la administración del gobierno, y deje de contemplarla con esa falta de comprensión que invariablemente acaba en invectivas estériles contra la «burocracia».

Las comisiones investigadoras eficientes proporcionan, además, una base indispensable para el reclutamiento parlamentario de líderes políticos. En las condiciones modernas, el liderazgo no puede desarrollarse en otro medio que la palabra, escrita u oral. Habrá que ver, pues, si los discursos y los documentos de los políticos revelan o no una voluntad poderosa y una experiencia madura. La ignorancia, los conatos demagógicos y la mera rutina prevalecerán, inevitablemente, en un parlamento reducido a la ocupación ociosa de criticar, sin poder llegar nunca al conocimiento exacto de los hechos, o tan estéril que los líderes de los partidos no encuentren en él ninguna oportunidad de probar sus aptitudes. En cambio, en un parlamento con funciones políticas efectivas, un político se interioriza a fondo en la administración del gobierno, por medio de su intensa actividad en las comisiones parlamentarias —campo de entrenamiento no para demagogos, sino para profesionales de la política—. El contacto que allí establecen con los administradores cumple una doble finalidad: controlar a la burocracia mediante la exhibición pública y proporcionar a líderes y prosélitos la experiencia y la educación que necesitan.

El ideal del jefe político responsable que traza Weber contiene cualidades agudamente contradictorias. Debe tener magnetismo carismático, para ganar elecciones dentro de un sistema de sufragio universal; este cariz «cesarista» de la democracia ofrece dos ventajas. Los líderes frecuentemente adoptan las decisiones políticas importantes y, debido a su autoridad sobre las masas, pueden contrarrestar las consecuencias de la burocratización en los partidos políticos y en la administración del gobierno. Pero esta sollicitación a las emociones de las masas resulta a su vez peligrosa y solo un parlamento activo puede imponerle freno permanente. Se necesita un parlamento activo, para asegurar una administración regular; para mantener el imperio del derecho contra un líder plebiscitario; para proveer un medio pacífico de revocar su mandato, si pierde la confianza de las masas. El parlamento brinda, además, un ambiente de orden para que los políticos que compiten por la adhesión de los votantes puedan probar sus respectivos merecimientos. Las dotes requeridas del político profesional solo pueden adquirirse en las comisiones parlamentarias, porque, a falta de un liderazgo en este segundo sentido, ninguna victoria en las urnas logra traducirse en legislación efectiva y en supervisión parlamentaria de la burocracia. Las dos bases de liderazgo, la

tamente las garantías de un orden social libre, a fin de que las decisiones políticas se mantengan totalmente inmunes a los efectos de tales perturbaciones». Ver *GPS*, pág. 223.

plebiscitaria y la parlamentaria, son igualmente indispensables. Sin sufragio universal y sin parlamento, las camarillas de notables políticos y de funcionarios públicos avasallarían el imperio del derecho, en lugar de someterse a él. De ahí que la tensión entre las incitaciones a las masas y los procedimientos parlamentarios constituya un correlato de la dominación legal.

## 14. Una perspectiva contemporánea

Weber trabajaba en su sociología del estado moderno cuando la muerte lo sorprendió, en 1920. Se justifica, pues, confrontar esos análisis con la realidad contemporánea. Sus especulaciones sobre el porvenir de la sociedad moderna nos resultan esclarecedoras, porque se basan en un estudio comparativo en gran escala de los sistemas de dominación, que hoy podemos examinar a la luz de los acontecimientos ocurridos desde su tiempo.

Weber no veía ninguna posibilidad de escapar a un sistema de gobierno burocrático. No se conoce ejemplo de que una burocracia haya sido destruida jamás, salvo en el curso de la declinación general de una cultura. Por otra parte, en comparación con los regímenes patrimoniales del pasado, la burocracia moderna goza de una eficiencia superior, debido a la especialización y el aprendizaje profesional. A medida que las organizaciones van cimentándose más y más en la división del trabajo, y experimentan con apremio creciente la necesidad de funcionarios técnicos especializados, tanto más burocráticas e imprescindibles se vuelven. Cada día hay nuevas y multiplicadas demandas de servicios públicos, y hasta las necesidades más elementales de la comunidad han pasado a depender de operaciones burocráticas.<sup>1</sup> A quienes confiaban en que una futura sociedad socialista obraría una transformación radical, Weber les advertía que, en una sociedad planificada centralmente, las tendencias burocráticas alcanzarían un nivel más alto aún. La división del trabajo y el empleo de aptitudes especializadas, en la administración, aumentarían hasta tal punto que cabía vislumbrar como remate una «dictadura de los burócratas», más verosímil que la «dictadura del proletariado».<sup>2</sup>

La burocratización universal simbolizaba para Weber una transformación integral de la cultura, que afectaría todos los órdenes

1 La explicación de Weber sobre las causas que habían determinado el avance de la burocratización se examinó ya en la pág. 360 y sig., con referencia a los factores que se asociaban al origen del estado moderno, y en la pág. 391 y sig. en relación con los atributos intrínsecos de las organizaciones burocráticas.

2 Esta sentencia aparece en la conferencia de Weber sobre el socialismo. Cf. *GAzS*, pág. 508. Un comentario más completo sobre la planificación centralizada bajo el régimen socialista se incluye en *Theory*, pág. 212 y sig. y *passim*. Ver también notas del editor en *ibid.*, págs. 38-40.

de la sociedad moderna. Si la evolución llegaba hasta el fin, sobrevendría un despotismo nuevo, aún más rígido que el de las antiguas dinastías egipcias, al disponer de una administración técnicamente eficiente. Podía vislumbrarse la nueva servidumbre fundándose en paralelos históricos y, siguiendo con el pensamiento las tendencias observables, hasta su conclusión «lógica».

Una de ellas era el incremento de las disposiciones de bienestar social y las estipulaciones de pensión jubilaria, que han pasado a ser rasgo regular de empleo público. En tiempos de Weber, algunos empleadores privados, en su afán de atar al obrero más firmemente a la empresa, habían introducido varias medidas sociales. ¿No llegaría el día, en una sociedad futura, en que el individuo jurídicamente libre «se atara» de por vida a una empresa, para no perder beneficios cuya posesión estaba condicionada a su permanencia ininterrumpida en el puesto? Al iniciarse la Primera Guerra Mundial, las reflexiones de Weber habían tomado este rumbo. Observaba una decadencia de la «mentalidad capitalista», de la que daban testimonio los prósperos industriales alemanes, que invertían su fortuna en tierras solariegas, adquiridas en fideicomiso, por los títulos de nobleza que así alcanzaban, y la carrera en el ejército o en el servicio civil que aseguraban a sus hijos. La guerra y su secuela multiplicarían el número de los pensionistas, a cargo exclusivo de los fondos del estado, se produciría así una pérdida neta en trabajo productivo y crecimiento económico. En Francia, los pensionistas del estado tenían ya tal poder que minaban la economía y comprometían la estabilidad del gobierno. La suma de estos hechos significaba que la búsqueda de paz y de una renta segura amenazaban ganar terreno y suplantar al enfrentamiento del riesgo y a la ganancia. ¿No era posible que esta visión de las cosas se impusiera plenamente en el porvenir, y que la demanda de un ingreso mediocre, pero seguro, salido de los fondos del estado, condujera a una burocratización cabal de la economía?<sup>3</sup> La perspectiva comportaba una economía estatal en que las transacciones por medio de la manipulación política reemplazarían a la relativa racionalidad y al individualismo inherente a la economía capitalista. El problema sigue en pie. Basta pensar en el desarrollo de las organizaciones de interés, con sus expedientes monopólicos, para restringir el acceso a una profesión,

3 Aquí Weber proyectó también su experiencia de la guerra y la posguerra, que habían impuesto el racionamiento centralizado de los recursos. Indicó que, si tales medidas pueden usarse para establecer una organización mejor de la economía, también pueden servir para multiplicar el número de pensionistas y someter la economía a una regulación burocrática. Su referencia a las disputas de jurisdicción entre los ebauistas y los carpinteros austríacos, que eran arbitradas por el gobierno, aclara que tenía en el pensamiento una economía neomercantilista. Se corrobora con la referencia a los municipios donde grupos obreros radicales, llevados a la función pública, habían adoptado medidas políticas mercantilistas, en interés de sus miembros.

industria u ocupación, y reservar para sus miembros las ventajas de la jurisdicción especial.<sup>4</sup>

Weber conjeturaba también sobre lo porvenir partiendo de dos analogías históricas. Los costos del gobierno se habían financiado en la antigüedad conforme al principio «litúrgico» de imponer a las asociaciones privadas la prestación de servicios públicos. ¿No era presumible que el alcance siempre creciente de las funciones gubernamentales obligara a restaurar el antiguo procedimiento? En esto, la preocupación de Weber era por demás certera, aunque no existe en nuestro tiempo un correlato exacto de la analogía histórica. Piénsese, por ejemplo, en el uso de los trabajos forzados bajo las dictaduras comunista y fascista, en las que todas las personas de ciertas categorías políticamente designadas eran compeli-das a desempeñar trabajos públicos. El recurso se emplea también para verificar la adhesión política.<sup>5</sup>

El enfoque comparativo sugería a Weber que los movimientos encauzados hacia la democracia, con su nivelación de las diferencias sociales, habían sido anulados innumerables veces por un renacimiento de la «aristocracia». Bajo la burocratización universal, la diferenciación de las clases fundada en la riqueza y en la función económica declina, pero surge y se afianza la diferenciación social, fundada en la educación.

El apogeo de los diplomas universitarios y de las escuelas técnicas y de comercio, y el clamor general por la creación de certificados de estudios en todos los campos, propende a formar un estrato privilegiado en las oficinas y dependencias del gobierno. Estos certificados apoyan las pretensiones de sus portadores a emparentarse, mediante matrimonio, con las familias distinguidas... las pretensiones a una remuneración «decorosa», no ya en consonancia con el trabajo que se efectúa; las pretensiones de ascenso regular, y de un seguro para la vejez; sobre todo, las pretensiones al monopolio de todas las posiciones social o económicamente ventajosas.<sup>6</sup>

Al final del camino se divisaba una sociedad en la que el status social se fundaría en los antecedentes educacionales y en la jerarquía del cargo oficial, en forma casi idéntica al modelo clásico chino, salvo en el carácter técnico y no humanístico de la educación acreditada.

4 Cf. referencia a las leyes especiales como una modificación de la dominación legal en las págs. 403-07.

5 Estos regímenes suelen recurrir, por ejemplo, a campañas especiales, en las que los grupos más jóvenes deben demostrar su lealtad partidaria, ayudando a los agricultores en tiempo de cosecha, o bien ofreciendo servicios «voluntarios» en áreas remotas. La ausencia de tácticas semejantes en las democracias occidentales sigue siendo uno de sus principales caracteres distintivos.

6 *Essays*, pág. 241.

Estas y otras reflexiones conexas resumía Weber, al observar que la burocracia, antes aliada del capitalismo, se había convertido en su enemiga.<sup>7</sup> En tiempos de las monarquías absolutas, la burocratización del gobierno había hecho posible «dar mayor amplitud a la actividad capitalista». No así en nuestros días, en los que resultaba presumible «como efecto de la burocratización, una política tendiente a satisfacer el interés de la pequeña burguesía en una protegida «subsistencia» tradicional, y hasta un socialismo de estado, atento a bloquear todas las oportunidades de lucro para los particulares».<sup>8</sup> Siguiendo estas líneas de pensamiento, Weber anticipaba una especie de regresión al patrimonialismo. El potencial dictatorial implícito en las solicitudes a la masa, sumado al deseo de una segura subsistencia, engendraría una burocracia centralizada bajo un dictador, un enorme ejército de pensionistas del estado y un despliegue de privilegios monopólicos. La imagen adquiere sentido como réplica moderna de los regímenes patrimoniales de antaño, con su necesario estancamiento económico y su combinación peculiar de arbitrariedad personal con una tradición que sanciona la apropiación de privilegios consumada por grupos de interés especiales.<sup>9</sup>

En sus previsiones sobre el futuro de la sociedad moderna, el pensamiento de Weber discurre por una zona común en gran parte a otros pensadores, como Alexis de Tocqueville y Jacob Burckhardt, para citar solo dos nombres del pequeño número de estudiosos del siglo XIX cuya penetrante intuición del potencial totalitario de la democracia nos maravilla en la actualidad. En su importante obra sobre Estados Unidos, Tocqueville sostenía que, a medida que aumentan en cantidad, los funcionarios públicos «van formando una nación dentro de cada nación». Hacía observar que los gobiernos actuaban, con creciente frecuencia, «como si pensarán que ellos mismos son responsables de los actos y de la situación privada de los súbditos... [mientras que] los individuos privados van haciéndose más y más propensos a contemplar el poder supremo a la misma luz». El poder del estado se haría absoluto, «hasta que cada nación quedara reducida a tal extremo que no superase en nada a un rebaño de animales tímidos e industrioses, de los que el gobierno fuese pastor».<sup>10</sup>

7 Una elaboración de este punto de vista puede confrontarse en Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York, Harper & Brothers, 1950. Hay versión castellana: *Capitalismo, socialismo y democracia*, México, Aguilar, 3a. ed., 1963).

8 *Essays*, pág. 231.

9 Este compendio de las opiniones de Weber está basado en diversos pasajes sueltos. Ver, además de las fuentes mencionadas, *GPS*, págs. 149-52, 279-89, y *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland*, en «Archiv für Sozialwissenschaft», vol. XXII (1906), pág. 346 y sig. Parte de este último texto se ha traducido en la introducción a los *Essays*, págs. 71-72.

10 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Vintage Books, 1954,

Jacob Burckhardt encaraba el mismo desenlace, después de haber indagado las tendencias dictatoriales de la democracia de masas. Denunciaba a «los terribles simplificadores» que abrirían de par en par la puerta a una sociedad de comandos militares, disfrazada de republicanismo. Articulaba esta idea con una imagen de las masas proletarias en un estado futuro, «donde cierta medida de miseria supervisada se combinaría con promociones jerárquicas y uniformes, y donde cada jornada empezaría y terminaría con un toque de trompetas».<sup>11</sup> Estas imágenes, inspiradas en la aprensión, se ajustaban a las cavilaciones de Weber acerca de la burocratización universal, resultante, por un lado, de la aspiración del pueblo al orden y a la seguridad económica; por otro, del impulso de los funcionarios hacia el poder. Con respecto al derecho, y desde su punto de vista comparativo, añadía la idea de una sociedad singularizada por la carencia absoluta de derecho privado, en vastas zonas de su vida social.

Esto ocurre donde no existen normas con carácter de leyes que garantizan derechos. En tal situación, el cuerpo entero de normas se reduce exclusivamente a un haz de «regulaciones»... Todos los intereses privados gozan de protección... solo como el anverso de la efectividad de esas regulaciones... Todas las formas del derecho se embeben en la «administración» y se vuelven partícula del «gobierno».<sup>12</sup>

Acaso ninguna de estas ideas fue tan original en el siglo XIX como aparece a los ojos de una generación ulterior, que no recuerda esas aprensiones, ni está intelectualmente preparada para el desarrollo del totalitarismo moderno. Para Tocqueville, esta ominosa imagen del futuro surgía del contraste entre los estamentos medievales, que habían sido un reducto fortificado opuesto a la centralización del poder, y las tendencias niveladoras de la democracia, que dejaban al individuo no solo inerme ante las intromisiones del gobierno, sino aun deseoso de ellas. El mérito extraordinario de Tocqueville no consiste en haber adoptado esta idea, que era propiedad común de su siglo, sino en haberla usado para hacer un análisis comparativo de Estados Unidos y de Francia, y en su insistencia sobre la necesidad de combinarla de algún modo con el igualitarismo irreversible de la era moderna. Jacob Burckhardt siguió, por su parte, la opinión corriente, al destacar los peligros dictatoriales endémicos en la democracia de

vol. II, págs. 323-24, 336-37. Hay versión castellana: *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1963).

11 Citado por Theodor Schieder en *Die historischen Krisen im Geschichtsdanken Jacob Burckhardts*, en la compilación de Walter Hubatsch, *Schicksalswege der deutschen Vergangenheit* (Dusseldorf, Droste Verlag, 1950), págs. 449-50.

12 Law, pág. 44.

masas y en la inclinación popular a «promociones y uniformes».<sup>13</sup> Sin duda estas ideas influyeron en Weber, aunque para él los estamentos medievales no eran sino una de las condiciones múltiples que habían contribuido a la expansión de la libertad moderna. Mientras el gran historiador suizo procuraba defender la tradición cultural de Europa, él se preocupaba por el problema de la autonomía individual, en un mundo crecientemente sometido a la maquinaria implacable de la administración burocrática.

...es espantoso pensar que estas ruedecillas dentadas pueden invadir algún día el mundo entero: hombres minúsculos, aferrados a minúsculos empleos y pugnando por alcanzar otros mayores; pues ya estamos viendo que una burocracia estatal como la que registran los documentos egipcios gana terreno día a día en el espíritu de la administración actual, y se apodera sobre todo de sus vástagos, los estudiantes. Esta pasión por la burocracia... es razón suficiente para desesperar. Es como si, en política... nos estuviéramos transformando, deliberadamente, en hombres que necesitan «orden» y nada más que orden; que se ponen nerviosos y se asustan si ese orden vacila un instante; que quedan desvalidos si no se les deja incorporarse plenamente a él. Tal vez llegue el día en que el mundo no conozca otra clase de hombres: en esta corriente estamos atrapados ya, y por lo tanto lo que en realidad importa no es cómo promoverla y acelerarla, sino qué podemos oponer a este engranaje para mantener, por lo menos a un sector de la humanidad, a salvo de la mutilación del alma y la suprema tiranía que impone la forma de vida burocrática.<sup>14</sup>

Esta perspectiva del porvenir refleja fielmente la posición personal de Weber como crítico liberal del absolutismo burocrático del imperio alemán, y su planteo —temprana versión del 1984 de George Orwell— nos inspira hoy instantánea simpatía. Como quiera que sea, una comprobación intelectual de su enfoque no puede fundarse en tales apreciaciones y anticipaciones políticas. Lo que interesa en este sentido es ver si de su investigación con-

13 Los observadores de fines del siglo XIX tenían frente a sí el ejemplo de Napoleón III, y en la atmósfera de la Alemania Imperial se puso de moda esgrimirlo a manera de argumento contra la democracia. Cf. H. Gollwitzer, *Der Caesarismus Napoleons III im Widerhall der öffentlichen Meinung Deutschlands*, en «Historische Zeitschrift», vol. CLXXIII (1952), pág. 23 y sig. La denuncia del espíritu burocrático y militarista del pueblo era también resonante entre los liberales del *laissez-faire*, por razones económicas y políticas, y entre los críticos de la cultura por razones estéticas. Las grandes polémicas de Friedrich Nietzsche tienen significación evidente en este punto.

14 Estas observaciones de Weber, citadas por J. P. Mayer en *Max Weber and German Politics* (Londres, Faber & Faber, 1943, págs. 127-28), fueron hechas en el curso de un debate del *Verein für Sozialpolitik*, en 1909. La traducción completa se encontrará en *ibíd.*, págs. 125-31.



parativa sobre la burocracia se desprenden categorías analíticamente útiles, que nos faciliten la comprensión de los regímenes totalitarios surgidos desde entonces. Para averiguarlo, debemos distinguir el concepto que tenía Weber de «la burocracia bajo la dominación legal», de su análisis político de la burocratización. Recuérdese que, según se había cuidado de advertir, la necesidad imprescindible de una administración técnicamente idónea no constituye por sí sola una señal inequívoca de poder. En el caso ideal, funcionarios calificados servirían igualmente bien a cualquier gobernante legítimo, porque estarían obligados a ejecutar con eficiencia toda ley legalmente estatuida. Empero, la administración burocrática solo puede operar en forma regular y eficiente cuando las leyes válidamente estatuidas integran un sistema de normas congruente y, por lo tanto, *relativamente estable*.

Desde el punto de vista de Weber, diversos factores pueden oponerse a tal sistema. La creencia en la legitimidad de la dominación legal había experimentado cambios radicales. Los axiomas del «derecho natural», que en un tiempo dieron la más alta justificación al orden jurídico, habían sido refutados por varias teorías de la justicia sustancial. El incremento de las jurisdicciones especiales apuntaba hacia un neopatrimonialismo y socavaba el cuerpo de leyes uniforme y centralmente administrado, que es el fundamento mismo de la dominación legal. Ni siquiera los funcionarios del gobierno creían siempre incuestionable la legitimidad de las normas cuya administración se les había encomendado; así había ocurrido, por ejemplo, en la Alemania Imperial, donde los funcionarios estatales superiores subvertían el proceso legislativo, por su creencia en la legitimidad del gobierno autocrático. El análisis político de Weber debió ocuparse, pues, del funcionamiento de una burocracia, *en ausencia* de un sistema de dominación legal.

La burocratización es compatible con la dominación legal solamente cuando se previene la intromisión de los funcionarios en el proceso político y legislativo. De ahí que Weber postulara el avance incesante de la burocratización, dejando pendiente, sin embargo, el problema de que se realizara bajo el imperio del derecho.

En tiempos de la Primera Guerra Mundial, sus análisis y pronósticos no llegaron más allá de este punto. El enfoque comparativo le sugería una evolución futura en la que el «espíritu» de la burocracia, con su apego a la rutina y su inclinación a fomentar una «mentalidad de subsistencia», lograría prevalecer ampliamente. Muchas de sus reflexiones a este respecto resultaron acertadas dentro de su alcance. Sus análisis de la estructura política alemana desentrañaron muchos de los factores que ulteriormente facilitarían la ascensión de Hitler al poder. Sus análisis de la burocratización destacaron tendencias psicológicas e institucionales

que, después de su tiempo, alcanzarían prioridad en los estados del bienestar (*welfare states*) de Europa occidental y de Norteamérica, aunque, quizá sobreestimaron la incompatibilidad de la burocracia con el desarrollo económico. En cambio Weber no previó en absoluto el auge del gobierno totalitario. Si bien mencionó que quienes estaban sujetos a los controles burocráticos tendrían que «crear una organización propia» como único medio de escapar a su influjo, reconoció que no acertaba a concebir una sociedad futura en que los axiomas comunistas del derecho natural fueran los principios rectores del gobierno.<sup>15</sup>

A pesar de todo, podemos usar sus análisis para explicar las características del gobierno totalitario.<sup>16</sup> A tal fin, bastará considerar dos aspectos en su concepto de la burocracia: el imperio del derecho y la tendencia de los funcionarios a ocultar el manejo de los asuntos públicos. En lo concerniente al primer punto, el totalitarismo establece como principio de gobierno la arbitrariedad de la autoridad máxima. En interés de sus objetivos sustanciales, la voluntad de las autoridades superiores del partido tiene vigencia absoluta. Pueden prescindir no solo de todos los procedimientos formales que convalidan las leyes sino, además, de sus propias órdenes previas. Donde quiera que las normas pueden cambiar de un momento a otro, el imperio del derecho queda destruido. El totalitarismo barre también con el principio de una línea única de autoridad, que es esencial en el concepto de Weber sobre la burocracia. En vez de atenerse a estatuir las leyes y a supervisar su cumplimiento desde el más alto nivel, los regímenes totalitarios se valen de la jerarquía del *partido* para transmitir las órdenes y controlar su ejecución, mediante los canales *administrativos regulares*. Tal es el recurso principal empleado por el totalitarismo para impedir que los funcionarios se sustraigan a toda inspección, presionándolos a la vez para que pongan su idoneidad profesional al servicio de las órdenes del régimen. Todo gobierno totalitario se funda, pues, en dos jerarquías entrelazadas de autoridad. El trabajo de cada fábrica, de cada oficina pública, de cada unidad del ejército o de la policía secreta, así como de cada organización cultural o social, está programado, coordinado y supervisado por alguna agencia del gobierno. Está, además, publicitado, condicionado, criticado, vigilado e incorporado a ciertas

15 Cf. *Theory*, pág. 338, y *Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus*, de Max Weber, en «Archiv für Sozialwissenschaft», vol. XXIII (1906), pág. 314.

16 La explicación que sigue es meramente sugeridora. Un análisis más detallado del totalitarismo, dentro de las mismas líneas de pensamiento, se encontrará en mi libro *Work and Authority in Industry* (Nueva York, John Wiley & Sons, 1956), cap. VI, y en mi ensayo «The Cultural and Political Setting of Economic Rationality in Western and Eastern Europe», incluido en la compilación de Gregory Grosman *Economic Calculation and Organization in Eastern Europe* (Berkeley, University of California Press, 1960).

campañas especiales por una agencia del partido totalitario, que debe rendir cuentas a sus autoridades superiores.

La pauta que proporciona el análisis de Weber permite aclarar la lógica de este doble gobierno. Una burocracia idealmente activa constituye, según dicha pauta, el medio más eficaz de resolver tareas organizacionales en gran escala, pero solo *si* tales tareas comportan normas más o menos fijas y por ende el esfuerzo de mantener el imperio del derecho y alcanzar una administración equitativa de los asuntos públicos. Esas condiciones no se cumplen cuando una autoridad revolucionaria y omnipotente asigna las tareas. En la falsa situación de guerra, propia de los regímenes totalitarios, las normas que rigen la conducta no se mantienen en vigor durante un lapso perceptible. Entonces, bajo el apremio oficial, que incesantemente les exige prodigios de perfección, los funcionarios tenderán a explotar todas sus tretas de disimulo, con el fin de encubrir una sistemática, aunque tácita, «retracción de eficiencia» (Veblen). No lo harán solamente por motivos de comodidad sino, además, porque lo que el régimen reclama de ellos es «irracional» desde el punto de vista del saber técnico y de la tramitación sistemática. El partido, por su parte, debe impedir todo tipo de ocultación que haga posible la inactividad colectiva, ejerciendo una presión extrema sobre los funcionarios ejecutivos para inducirlos a que den el rendimiento máximo de su idoneidad. Tal es, a mi parecer, la lógica de una doble jerarquía de gobierno, que coloca a un funcionario del partido junto a cada funcionario público superior, para impedir el ocultamiento y ejercer la presión necesaria. Por cierto que seguirían haciendo falta las dos jerarquías, aunque todas las posiciones claves del gobierno y de la industria se llenaran con funcionarios del partido. En efecto: cada uno de ellos que pasara a ser funcionario ejecutivo del gobierno tendría la responsabilidad de no excederse en el cumplimiento del plan, y cualquier nuevo funcionario del partido que ocupara su puesto tendría el deber de mantener a un funcionario oficial bajo presión y vigilancia.

Verdad es que Weber no anticipó la evolución política a la que acabamos de aplicar adecuadamente su análisis. Que tal aplicación haya sido posible da testimonio elocuente de su genio.

## 15. Max Weber y su imagen de la sociedad

Aunque Max Weber murió hace apenas cuarenta años,\* en esta era actual de especialización científica se nos aparece ya como un hombre del Renacimiento, que hubiera tomado por provincia suya a toda la humanidad. Considérese el alcance de sus intereses y aptitudes: estudió derecho y economía política; se especializó en la interpretación de doctrinas religiosas y fue un investigador bíblico eminente; alcanzó un cabal dominio técnico en tan varios asuntos como los antiguos métodos romanos de agromensura, las asociaciones mercantiles de la Edad Media y la moderna bolsa de valores; llegó a ser especialista en la historia comparada de las instituciones urbanas; indagó a fondo los problemas del trabajo agrario en las heredades de Alemania oriental; elaboró un plan sistemático para interpretar la antigua civilización mediterránea y la evolución política de Occidente; dedicó un estudio especializado a los orígenes medievales de la música occidental; investigó la productividad de una planta textil de Alemania occidental, e hizo un análisis minucioso de sus condiciones sociales y psicológicas. Contó para todo esto con las ventajas de la cultura clásica alemana; discurría con holgura en siete u ocho idiomas y a ellos añadió el ruso, en ocasión de la revolución rusa de 1905; desde el principio hasta el fin de su carrera estuvo tan enfracado en las controversias metodológicas de las ciencias sociales como en las controversias políticas de su país y de su tiempo.

### A. Afinidades intelectuales

Weber perteneció a la generación de eruditos que plasmaron la imagen actual del mundo. Nacido en 1864, fue contemporáneo de Sigmund Freud (1856), de Emile Durkheim (1858), de John Dewey (1859) y de otros precursores intelectuales de nuestro tiempo tan ilustres como Franz Boas, Henry Bergson y Gaetano Mosca. También fue contemporáneo de los sociólogos y psicólogos norteamericanos W. I. Thomas, George

(\*) Recuérdese que la edición original de esta obra data de 1962. (N. del E)

H. Mead, Robert Park y Charles Cooley. Estos hombres, diferentes en muchos sentidos, coincidían en su oposición al crudo materialismo de su tiempo, que se inclinaba a tratar los hechos sociales y psicológicos como agregados complejos de partículas físicas. Todos ellos creían que la vida individual y social reclama un análisis científico concebido en sus propios términos. Sigmund Freud fue, en este aspecto, el representante genuino de su generación; en él debía reconocerse a un científico que había descubierto el inconsciente del hombre, a un materialista que había analizado los sueños, a un médico que había investigado la sexualidad en el apogeo del período victoriano. Ejemplo similar habían dado Weber y Durkheim, consagrando al estudio de la religión una parte significativa de su obra, en un tiempo en que era general tener por cierto que la teoría de la evolución había socavado los cimientos de la fe cristiana.<sup>1</sup>

Pero Weber, a diferencia de sus otros grandes contemporáneos, no se hizo famoso por la elaboración de una idea clave. La teoría de Marx, que señala el régimen de producción como el factor fundamental en la historia del mundo; la tesis de Durkheim, que destaca en la adhesión al grupo la mayor fuente de moral para el individuo y de salud para la sociedad; el descubrimiento de Freud sobre los traumas que el hombre sufre en su infancia, no del todo inocente... son ejemplos que carecen de paralelo en la obra de Weber, menos accesible al resumen y a la divulgación.

Habría que incluir en el cotejo otras dos ideas, que alcanzaron mayor popularidad, o se desarrollaron inicialmente de este lado del Atlántico. Varios teorizadores de la evolución social —entre ellos Herbert Spencer o W. G. Sumner— intentaron reducir los destinos individuales a una secuencia mayor, por cuya mediación la sociedad iba desplazándose de una etapa inferior a otra más alta. La recusación de esta tesis partió de la filosofía pragmática profesada por William James y John Dewey, que conjugaban la misma fe en el progreso con una apreciación más generosa de la capacidad humana para explorar nuevos horizontes y alterar el curso de los acontecimientos. Resulta obvio que en este cotejo Max Weber pertenecía, por afinidad natural, al bando que había adoptado una actitud escéptica ante el hombre, en contraste con el Nuevo Mundo que, en virtud de su propia exuberancia, había podido imprimir un cariz optimista al determinismo de la evolución social. No fue así, ¡y aun en esto se

<sup>1</sup> Puede confrontarse un sagaz análisis de esta generación de intelectuales en la obra *Consciousness and Society*, de H. Stuart Hughes, citada anteriormente. Con este panorama de fondo resultará más fácil, en lo sucesivo, escribir un ensayo similar sobre esta generación enfocando sus sistemas de ideas. Una tentativa en este sentido incluye la obra de Carlo Antonini, *From History to Sociology* (Detroit, Wayne State University Press, 1959).

mantuvo al margen de banderías! Aunque su pesimismo se destacaba con profundo relieve, en comparación con una filosofía tan afirmativa como la de Dewey, Weber compartió con el pragmatismo la convicción inquebrantable de que las fronteras del esfuerzo innovador podían y debían mantenerse abiertas intelectualmente.

Hay en esta certidumbre una dimensión moral, que comenté al principio de este ensayo. Aunque Weber se había preocupado, a través de toda su carrera, por seguir la evolución del racionalismo en la civilización occidental, su búsqueda demostró sin lugar a dudas, como hemos visto, la grave crisis de la razón y de la libertad en el mundo moderno. Mantuvo, sin embargo, con fidelidad invariable, su adhesión personal a la causa de la libertad y de la razón, en lo que se distinguió de muchos escritores que, en su tiempo y desde entonces, abrazaron, de uno u otro modo, alguna doctrina irracionalista. Como la obra de Freud, el compromiso de Weber entrañó el intento de salvar la razón del hombre, *después* de haber aceptado intelectualmente su irracionalidad —aceptación que en su caso había coincidido con el análisis del carisma, y con el de los fundamentos y consecuencias no-racionales de la acción racional—. <sup>2</sup> Esta posición comprometida está impregnada de un pesimismo que recuerda a Alexis de Tocqueville. «Si yo tuviera hijos —escribía este a un amigo, en 1848— les diría que en esta época uno debe estar dispuesto a todo, y preparado para todo, porque nadie puede contar con el porvenir. Les diría también que el hombre no debería confiar en nada que pudiera serle arrebatado; que haría mejor en procurar aquellas cosas que uno no puede perder nunca, hasta que deja de existir: fortaleza, decisión, sabiduría y prudencia.» Weber no se expresó al respecto. Pero él no tenía hijos, y experimentaba una especie de perverso orgullo en mirar de frente, y hasta el límite, las amenazas que se cernían sobre todo lo que amaba. Así, el paciente psiquiátrico que ha aprendido a convivir con su pasado mantiene la conciencia vigilante de su culpa, de sus fantasías de culpa y de su debilidad.

A pesar de esta posición, histórica y moralmente expuesta, se negó siempre a simplificar el mundo para hacerlo inteligible y, como tal, seguro. Intentó vivir a la altura de su riesgo ético,

2 Escritores alemanes recientes, Wolfgang Mommsen y Christian von Forber entre ellos, han tendido a rebajar la talla intelectual de Weber asociando no solo sus opiniones políticas, sino hasta algunos de sus análisis, al nacimiento del nazismo. Esta tendencia, psicológicamente inteligible, solo puede estorbar la recta comprensión y aprovechamiento de las grandes contribuciones intelectuales de Weber. Tampoco podríamos juzgar rectamente los aportes de Freud si los denigráramos por haber fomentado la «falta de fibra» que señala el clima de opinión moderno. La lógica más elemental exige que separemos el análisis de las ideas del estudio sobre las consecuencias —reales o presuntas— de la obra erudita de un autor.

abarcando los grandes temas del materialismo histórico, la integración moral, la evolución de la sociedad, el poder político y el ideal de libre actividad creadora.

Cuando paso revista al instrumental del pensamiento en el siglo XIX, solo echo de menos en la obra de Weber una teoría psicológica, omisión que se justifica, según creo, porque su meta era un enfoque comparativo para el estudio de la sociedad.<sup>3</sup>

Quiero dar cima a este libro presentando, en un esbozo breve y panorámico, su interpretación de la sociedad, y lo haré ciñéndome al comentario de tres estudios que muestran su preocupación de toda la vida por los valores de la civilización en Occidente: la obra póstuma sobre «economía y sociedad», que dejó incompleta; su examen del judaísmo antiguo, y su análisis de la dominación legal. Iré señalando en esos comentarios los principios fundamentales del enfoque y finalmente procederé a localizarlos en el contexto mayor de la historia intelectual europea.

## B. Sociedad y comunidad política

Cuando Max Weber murió, en 1920, estaba ocupado en la terminación de su obra más sistemática, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Marianne Weber, su esposa, que se encargó de la edición, ha declarado que, de común acuerdo con su colaborador, Melchior Palyi, tuvo que resolver la secuencia de los capítulos, porque el texto había desbordado con mucho el plan esquemático inicial. (A lo que parece, debió intercalar también algunos encabezamientos, como los que introducen una segunda y una tercera parte, tituladas, respectivamente *Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung* [«Tipos de tendencias comunitarias y societales de acción»] y *Typen der Herrschaft* [«Tipos de dominación»].) Más adelante, Johannes Winckelmann hizo una nueva edición, sobre la base de todo el material disponible, en la tentativa de dar al libro la forma que el autor se había propuesto. Aunque esta cuarta edición de 1956 tiene carácter definitivo, sigue siendo un hecho que la obra original quedó inconclusa. Max Weber solo alcanzó a completar la revisión de la primera parte, y no sabemos lo que habría podido hacer si hubiera tenido tiempo para reorganizar el resto (¡pág. 171-876!), que contenía los materiales históricos comparativos en los que

<sup>3</sup> Consideraciones psicológicas aparecen reiteradamente en los estudios de Weber, pero en forma de truismos (como él mismo indicó), sobre todo en su sociología de la religión y en los «tipos de dominación». Ver Reinhard Bendix, *Compliant Behavior and Individual Personality* (*American Journal of Sociology*, LVIII, noviembre 1952, págs. 292-303), donde señalo algunas razones que justifican los truismos psicológicos en ciertos niveles de análisis sociológico.

se basaba la parte sistemática concluida. El título *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economía y sociedad*) correspondía al tópico de una sección que Weber había aceptado la responsabilidad de dirigir en una serie enciclopédica (*Grundriss der Sozialökonomik*); pero no da una idea suficientemente exacta del contenido de la obra.<sup>4</sup> En tales circunstancias, resulta necesario y encomiable plantear la concepción general del libro póstumo de acuerdo con los grandes temas que dominan las investigaciones de Weber en conjunto.

A semejanza de otros teorizadores sociales de su generación, Max Weber procuró impulsar el estudio científico de la sociedad como fenómeno *sui generis*. Al hacerlo, adoptó una posición en disidencia con el siglo XVIII —que había postulado la racionalidad de la acción moral, contraponiéndola a la historia, al interés de clase o al uso establecido— y disidente también con relación al siglo XIX —caracterizado por la tendencia a la reducción del individuo y sus valores a un proceso biológico o social—. Contra la idea del siglo XVIII, sostuvo que los principios morales existen dentro de un contexto social e histórico; que esto se verifica aun en lo concerniente a la moral práctica con pretensiones mejor fundadas de universalidad; que algunas de las ideas morales más insignes fueron concebidas y promovidas en pugna con el uso establecido y con los intereses creados, en formas típicamente no racionales.

Pero, contra la tendencia del marxismo o del darwinismo social a buscar determinantes sociales o biológicas, arguyó que las ideas y el comportamiento individual también poseen una dimensión irreductible, que ha de entenderse en su sentido intrínseco. Esta compleja posición intermedia entre el racionalismo y el reduccionismo se refleja en las definiciones iniciales, que destacan la importancia del significado (*Sinn*) para comprender el comportamiento del hombre en la sociedad. El significado se origina en el individuo, a la vez que en su interacción con los otros, y Weber, al definir el asunto propio de la sociología, subraya ambos aspectos.

En la «acción» está incluido todo comportamiento humano, cuando el individuo actuante le atribuye algún significado subjetivo y en la medida que se lo atribuye.

Por otra parte:

En la «acción» está incluido todo comportamiento humano cuan-subjetivo que le atribuye el individuo actuante (o los individuos), toma en cuenta el comportamiento de los otros y de tal modo es orientada en su curso.<sup>5</sup>

4 Marianne Weber ha referido las circunstancias de la participación de Weber en esa serie, *op. cit.*, págs. 462-63.

5 *Theory*, pág. 88. Weber reconocía que hay muchas formas de comporta-



Weber destacó así que la acción en sociedad es individual y social a la vez. Como Durkheim y Simmel, reconoció la importancia del comportamiento «dirigido hacia el otro» y «con referencia al grupo» —para usar los términos corrientes—, aunque se apartó de estos y de muchos otros escritores sociológicos al reconocer que la acción en sociedad comporta igualmente una dimensión individual que puede tener sentido para el individuo, al margen de sus interacciones con los otros.

La orientación psicológica interna hacia estas regularidades [la convención y el uso] contiene en sí misma inhibiciones muy tangibles contra las «innovaciones», hecho que cualquiera puede observar, aun actualmente, en su experiencia diaria y que constituye un refuerzo poderoso para la creencia en «lo que se debe hacer». *En vista de las observaciones anteriores, hay que preguntarse cómo puede surgir algo nuevo en el mundo, orientado como está hacia lo regular y empíricamente válido.*<sup>6</sup>

Weber respondió al interrogante reuniendo testimonios, extraídos de la literatura etnológica y de los estudios comparativos de historia religiosa y jurídica, en apoyo de su tesis, según la cual ciertas innovaciones específicas introducidas por individuos habían afectado sin la menor duda el curso de los asuntos humanos. Adicionalmente conviene recordar que hasta los innovadores más solitarios (como los antiguos profetas) estaban, a pesar de todo, orientados hacia su sociedad; y que hasta el comportamiento más convencional puede, sin embargo, tener sentido para el individuo, aparte de sus interacciones con los otros. Por ello, Weber concebía la «acción significativa» a la manera de un *continuum* entre la innovación —que de cualquier modo tiene un fondo social— y la aceptación, que conserva una dimensión social, en cualquier caso. Sus definiciones básicas incorporaron tanto la dimensión individual de toda acción —aunque estuviese determinada primordialmente por las expectativas sociales de los otros— como la dimensión social de la acción —aunque estuviese determinada primordialmente por la inspiración individual—. <sup>7</sup> Ambos aspectos

miento significativo, que, sin embargo, no resultan de una deliberación consciente. El comportamiento convencional que los hombres de una sociedad dan por sentido es muy a menudo significativo: tiene un sentido para ellos. En realidad, «tener sentido» es una traducción mejor del *Sinn* alemán que «significado», que suele tener una connotación poética o filosófica, como el vocablo alemán *Bedeutung*.

<sup>6</sup> *Law*, pág. 22. Las bastardillas son mías.

<sup>7</sup> Esta interpretación de las definiciones contenidas en *Theory* se basa en la lectura de la primera parte completa, a la luz de las pruebas empíricas examinadas en el resto de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Puesto que el compendio de definiciones se escribió después de efectuados los análisis históricos comparativos, en 1911-13, es lógico mirar los materiales históricos de

del comportamiento humano están empíricamente ligados, pero son analíticamente separables.

Un corolario de este punto de partida fue la tendencia de Weber a tomar todos los conceptos de colectividades o asociaciones mayores como rótulos adecuados para las tendencias de la acción. Cuantas veces pudo evitó los sustantivos, y con ellos «la falacia de lo concreto mal ubicado» (Whitehead), para usar verbos, o bien «nombres activos» (que no tienen equivalente en inglés). El procedimiento alcanzó inclusive a los dos términos del título, *Wirtschaft und Gesellschaft*. En vez de usar el término «economía», tituló una parte principal de su libro *Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens* («Categorías sociológicas fundamentales de las actividades económicas»). Y en vez de «sociedad», el texto habla de *Vergesellschaftung* («Tendencias societales de acción»)<sup>8</sup>.

Definido el objeto propio de la sociología, en torno al concepto de «acción significativa», tenía que formular los tipos de significado que distinguieran los agregados colectivos a los que se refiere todo análisis sociológico. Aquí se pone de manifiesto que los términos usados en el título —«economía» y «sociedad»— se refieren solo a ciertos actos fundados en consideraciones de utilidad o ventaja material, con prescindencia de obligaciones personales o sociales (*Vergesellschaftung*). Este tipo de comportamiento se contraponen a los actos motivados por un sentido de solidaridad con los otros —como las relaciones de parentesco, el sentimiento de afinidad entre colegas profesionales o el código de conducta que observan los miembros de una aristocracia (*Vergemeinschaftung*)—. El entrelazamiento constante de la utilidad económica y la afinidad social —por ejemplo, en el sentido de los hombres de negocios que cultivan normas éticas en sus operaciones, o de los padres solícitos que estudian las ventajas sociales y económicas del matrimonio de una hija— es un tema que se repite en su obra, una y otra vez. Por cierto que esta conceptualización representa, además, un método de análisis, ya que Weber indudablemente indagaría las ideas y afinidades asociadas a la persecución del lucro aparentemente más unilateral, así como los intereses económicos asociados a la búsqueda de salvación religiosa, aparentemente más ultraterrena. Aun así, el enfoque se limitaba a las relaciones sociales fundadas en una «coalición de intereses» surgida de acciones que se traducían como una persecución razonada

los que se extrajeron las definiciones, a fin de esclarecerlas. Es torpe considerar los materiales de definición aislados como suele hacerse.

<sup>8</sup> Aunque Weber adoptó la conocida distinción de Ferdinand Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, se oponía notoriamente a la reificación implícita en ese uso. Al usar los términos *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung* caracterizó estos tipos diferentes como colectividades que habían emergido de ciertas tendencias de acción dadas, y no existentes con un conjunto fijo de atributos.

emocional o convencional de «intereses materiales y espirituales».<sup>9</sup> Todos los hombres están comprometidos en esta persecución, durante la cual pueden guiarse no ya solo por consideraciones de utilidad o afinidad, sino también por la creencia de que existe un orden de autoridad legítimo. Weber deseaba distinguir así las relaciones sociales que se mantienen por reciprocidad de expectativas (como las de oferta y demanda, en el mercado), de las que se mantienen a través del ejercicio de la autoridad. Estas últimas son las que comportan típicamente la creencia de que existe un orden legítimo, y personas identificables que lo mantienen mediante el ejercicio de la autoridad.

La acción, y especialmente las acciones sociales que comportan relaciones sociales, puede estar gobernada, a los ojos de los participantes, por la *concepción* de la existencia de un *orden legítimo*.<sup>10</sup>

Este orden permanece inalterado mientras la concepción de su legitimidad es compartida por los que ejercen la autoridad y por los que están sometidos a ella. Además, un orden legítimo depende de una estructura organizacional, mantenida por las personas que ejercen la autoridad y reivindican la legitimidad de su ejercicio.

Una relación social recibe el nombre de organización formal cuando la admisión de extraños se rige de acuerdo con reglas restrictivas o excluyentes, y cuando el sometimiento a las reglamentaciones (de esa organización) está garantizado por los actos de un jefe y habitualmente de un personal administrativo, que están orientados específicamente a la imposición de esas reglamentaciones...<sup>11</sup>

La concepción compartida de un orden legítimo y las personas de las organizaciones formales que contribuyen al mantenimiento de ese orden mediante el ejercicio de la autoridad constituyen una red de relaciones sociales que difieren cualitativamente de las que emanan de una «coalición de intereses». De tal modo, las acciones pueden surgir del «orden legítimo» y afectar la persecución de intereses en la sociedad, así como estos últimos tienen efectos múltiples sobre el ejercicio de la autoridad legítima.

9 Me interesa indicar las líneas principales del esquema de Weber, por lo cual omito las distinciones menores, como la subdivisión de las acciones de razonamiento o de cálculo, en comportamiento instrumental y comportamiento orientado al valor; por lo mismo sustituyo con palabras comunes y sensatas la compleja terminología de Weber.

10 WuG, I, pág. 16. Cf. en *Theory* una traducción algo diferente (pág.124).

11 WuG, I, pág. 27. Cf. en *Theory* una traducción algo diferente (págs. 145-46). Desde 1947, en que se publicó esta traducción, la designación «organización formal» se ha hecho tan familiar en la literatura sociológica, y es una versión tan precisa del *Verband* de Weber, que la prefiero a «grupo organizado».

Como a lo largo de toda su obra, Weber insistió aquí en que el estudioso debía reconocer la interdependencia de las condiciones sociales y, al mismo tiempo, establecer distinciones tan inevitablemente arbitrarias como la que deslindaba una «coalición de intereses» de un «orden legítimo» de autoridad. El reconocimiento simultáneo de ambos imperativos explica, probablemente, las dificultades especiales de los textos de Weber.

Solo me resta recapitular la exposición anterior sobre la distinción entre sociedad y comunidad política, como el tema fundamental de la obra de Weber en conjunto.<sup>12</sup> A tal fin, volveré a referirme a su *Judaísmo antiguo* y a su análisis de la dominación legal, antes de concluir con una breve tentativa de ubicar el tema en el contexto mayor de una historia del pensamiento social.

### C. El judaísmo antiguo

Para Weber, los acontecimientos e ideas que registraba el Antiguo Testamento habían iniciado la unicidad de la civilización occidental. Contra el antiguo culto de numerosos dioses, a cada uno de los cuales había que aplacar en su dominio propio, el judaísmo antiguo desarrolló, a través de los siglos, el culto de un solo Dios, infinitamente poderoso, que había creado el mundo. La vieja idea de las recompensas y los castigos divinos fue transformándose por influjo del judaísmo, y se llegó a creer que cada acto del hombre, aquí y ahora, decide su destino en este mundo, y que la práctica de la virtud redimiría al «resto elegido» del pueblo, en el futuro histórico. Contra la imagen oriental y griega del mundo, como un ciclo de acontecimientos eternamente repetido, el judaísmo concibió un contraste radical entre el mundo tal cual es y tal como llegará a ser.

Estas creencias familiares habían sido la creación original de los profetas del Antiguo Testamento, y el análisis sociológico de este hecho fue la contribución singular de Weber. Como la Biblia se

<sup>12</sup> Weber evitó en lo posible sustantivos como *sociedad* o *comunidad política*, porque procuraba encarar todos los agregados colectivos desde el punto de vista de los actos individuales y las relaciones sociales que sostienen esos agregados. Sin embargo la distinción entre actos que sostienen «tipos de relaciones sociales solidarias» (*Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*) y los que sostienen tipos de dominación (*Herrschaft*) reaparece una y otra vez en *Wirtschaft und Gesellschaft*. Hay que respetar la insistencia de Weber en una terminología nominalista, y aceptar el entrelazamiento continuo que hace entre los dos temas —sociedad y comunidad política— aunque ello dificulta una subdivisión clara de su texto; de todos modos, importa destacar esta distinción como una de las más fundamentales en su obra teórica y en sus estudios empíricos. Cf. Johannes Winckelmann, *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers* (Berlín, Duncker & Humblot, 1957), y la exposición de la sección E subsiguiente.

refiere a la actividad oracular en muy diferentes aspectos, se propuso establecer una tipología que permitiera deslindar los caracteres distintivos de los hombres que habían formulado las creencias del judaísmo antiguo. Después del siglo XI a. C., bajo los reinados de Saúl, David y Salomón, había aparecido un nuevo grupo de profetas, en medio de los guerreros ascéticos, los reyes y caudillos militares extáticos, los magos profesionales y los oráculos oficiales de la Monarquía. Esos hombres fueron profetas del estrago, desde la figura arcaica de Elías hasta Isafas y Ezequiel. Se distinguían de todos los otros de su especie, en las condiciones materiales, porque no aceptaban donativos, y los hombres prácticos no suelen pagar a los oráculos que invariablemente predicen desastres. Los profetas hablaban a la multitud cuando los arrebatava el espíritu de profecía, hubiesen solicitado o no su consejo, y cuadraba o no a las autoridades. Glorificaban la confederación tribal del pasado, denunciando el contraste con las abominaciones que se cometían bajo la Monarquía Unificada, y esto los presentaba ante Weber como los primeros libelistas y demagogos de la historia. Habían sido, sin embargo, hombres exclusivamente religiosos, tan ajenos a todo interés mundano en su actitud política que algunas de sus profecías se consideraron alta traición, según las normas seculares. Este notable descubrimiento realzaba su prestigio cuando sus terribles visiones resultaban acertadas. ¿Qué hombre ordinario desdeñaría toda ventaja personal y desafiaría al mundo entero? Ni a sus propios ojos ni a los del público los profetas eran hombres ordinarios. Se atrevían a enfrentar la cólera de los hombres solo porque temían la cólera infinitamente más poderosa de Dios, y esto bastaba para confirmar su autenticidad. Por lo demás, aun en medio de presagios y calamidades, seguían creyendo en la buena fortuna del pueblo elegido por Dios: cuando la caída de Jerusalén era inminente, el profeta Jeremías había comprado tierras, convencido de que la esperanza de tiempos mejores estaba a punto de cumplirse.

Consideremos las consecuencias de este enfoque. Podría parecer que Weber, mediante una identificación personal, viera a estos hombres simplemente como figuras heroicas que, apartadas del resto de la humanidad por sus dotes excepcionales, hubieran logrado en virtud de ellas cambiar el curso de la historia. De cualquier modo, esta no es más que una falsa impresión. Weber advirtió que la mayoría de los profetas no procedían de la masa; muchos eran de origen patricio, por lo que gozaban de prestigio social dentro de la comunidad y en algunos casos hasta del apoyo efectivo de las familias dirigentes, a las cuales pertenecían. Sin embargo, por más íntimamente que los profetas estuvieran arraigados en su comunidad, atados a las tradiciones de la Confederación, envueltos en las luchas de partidos de su tiempo, fueron por encima de todo hombres solitarios, a quienes una misión

tremenda aislaba de familia y amigos. Weber discernía el dinamismo activo de la cohesión social en esta soledad peculiar de los profetas, empeñados en hacer que el pueblo creyera en su mensaje como auténtico mandato del Dios todopoderoso. Por eso analizó las condiciones psicopatológicas que aparentemente autentificaban sus profecías y las asoció al desprecio y la exaltación con que ansiaban distinguirse de todos los «falsos profetas».

En esta y en similares investigaciones sobre la formación de grupos, Weber consiguió articular temas en apariencia contradictorios, que otros estudiosos a menudo han visto separadamente: el prestigio social y la atracción ejercida sobre la masa; el poder del alto rango social, unido al riesgo y a la oportunidad del aislamiento social; el impulso a la reforma inmediata del mundo, y el imperativo de permanecer fiel a un principio superior; la combinación de una elevada exigencia ética con pasiones sin freno; el rechazo de toda magia y la adopción más o menos inadvertida de signos cuasi-mágicos de autentificación. Demostró también —y esto fue tal vez lo más importante— que los profetas del Antiguo Testamento habían acabado por constituir un «grupo de interés» particular, porque su oposición a las autoridades, la credulidad de las masas y los intereses creados de otros santones los obligaron a señalar la distinción entre la verdadera y la falsa profecía, y a destacarse como un grupo con ideas y, por lo tanto, también con intereses propios. Al cabo, «el poderoso prestigio del mensaje profético» hizo prevalecer los dogmas del judaísmo antiguo sobre todos los credos rivales, y obtuvo permanencia institucional en la organización de las comunidades rabínicas judías posteriores a la cautividad en Babilonia.

Así Weber transformó la gran intuición de Marx, demostrando que los intereses materiales se ligan, en el hombre, a la inveterada búsqueda del significado y la idealización, y que ni aquellos intereses ni esta búsqueda pueden entenderse aislados. En su estudio sobre el Antiguo Testamento destacó las ideas de los grupos de interés mundanal, como los oráculos del rey o el patriciado urbano, así como la intensa absorción de los profetas en lo secular, no obstante su abierto repudio de toda preocupación mundana. Las luchas internas de los grupos sociales y de los líderes religiosos provocaron en la Palestina antigua algunos de los conflictos civiles más violentos registrados en la historia, y, desde este punto de vista, Weber estaba de acuerdo con Marx en identificarla como una historia de la lucha de clases. Pero él atribuía a las ideas y a los ideales humanos la misma gravitación que a los intereses económicos, de modo que el impulso al poder o al éxito material era siempre su punto de partida para el análisis de las ideas. La atención equilibradamente repartida entre los intereses y las ideas constituye un aspecto del enfoque de Weber: el otro concierne a su análisis de la autoridad o dominación.

## D. Dominación legal<sup>13</sup>

Aquí nos limitaremos a considerar el análisis de la dominación legal en cuanto concierne al estado moderno. De sus materiales, localizados tres mil años atrás, pasamos al presente inmediato, de las innovaciones proféticas que iniciaron nuestra civilización, a sus caracteres ulteriores: el imperio del derecho, la rutina administrativa y el liderazgo político.

El cotejo con dos enfoques habituales permite apreciar cómo encara Weber el estudio de las instituciones gubernamentales.

Uno es la perspectiva sociológica según la cual se sostiene que las instituciones formales de una sociedad —cortes de justicia, legislatura, ejecutivo, etc.— se entienden en forma óptima por referencia a las interacciones de los individuos socialmente condicionados. De ahí que los sociólogos modernos hayan tendido a concentrarse en aquellos problemas políticos o jurídicos que pueden verse como un proceso de interacción, entre ellos el comportamiento electoral o la deliberación del jurado. A su vez las instituciones políticas formales tienden a mantener su individualidad intrínseca y no se integran fácilmente en un estudio de la interacción social.

El otro enfoque es el de la ciencia política, en cuyo nombre se recusa el criterio anterior, alegando que las instituciones formales del gobierno proveen el marco indispensable para el funcionamiento y, por lo tanto, para el conocimiento de toda sociedad compleja. Desde esta perspectiva se advierte que ningún análisis de la interacción entre los individuos puede explicar cómo es posible que las infinitas ambigüedades de la vida se hayan comprimido dentro de un marco estable e identificable. Los textos de ciencia política alternan las exégesis de las instituciones gubernamentales con los tratados de psicología y de sociología políticas, aunque no siempre se señala bien el nexo intelectual que articula estas dos partes de un saber. Confrontado con tales alternativas, Weber sugirió que el estudio de la dominación no puede conceder exclusiva importancia al estudio de la organización, prescindiendo de la interacción, ni viceversa. Todo tipo de dominación se asien-

13 Es difícil encontrar un equivalente inglés del término alemán *Herrschaft*, que destaca por igual el ejercicio del poder por parte del gobernante y la aceptación de ese ejercicio como legítimo por parte de sus adictos, significado que se remonta a las relaciones entre el señor y el vasallo, en el feudalismo. Las palabras «dominación» y «autoridad» (*Domination* y *Authority*) no son igualmente adecuadas, porque la primera destaca el poder de mando, fúndese o no en consenso, mientras que la segunda destaca el derecho de mando, y por ende la aceptación del adicto, casi con prescindencia del poder, harto real, del gobernante. Weber quiso destacar que tanto poder como consenso son problemáticos, pero, a fuer de realista en el análisis del poder, habría censurado toda versión que tendiera a atenuar la «amenaza de fuerza» presente siempre en las relaciones entre superiores y subordinados. Prefiero, pues, «dominación».

ta sobre un aparato administrativo, subordinado a un jefe, o bien a un organismo de gobierno, y sobre la creencia compartida en la legitimidad de leyes y decisiones.

Trató, pues, ambos aspectos en su análisis del estado moderno en las civilizaciones occidentales. Encontramos primeramente su concepto de la burocracia, sello que acredita la calidad genuina del gobierno actual. El término se emplea en un sentido neutral, como se ha visto, para mentar atributos determinados —la regulación escrita de deberes y derechos, la base contractual de los nombramientos y otros—. Formuló este concepto destacando continuamente el contraste entre la forma de administración burocrática y la patrimonial. Sostuvo que la presencia de los mencionados atributos del estado moderno está condicionada a la extensión en que la burocracia consiga suprimir «el amor, el odio y cualquier otra forma de sentimiento puramente personal, en el cumplimiento de las tareas oficiales».<sup>14</sup> Cabe entonces decir que toda la administración moderna es impersonal en las sociedades de Occidente, si se la compara, por ejemplo, con las formas del gobierno medieval. En cambio, consideradas por sí mismas, las formas de la burocracia moderna varían mucho, de acuerdo con el grado de presión que ejercen, en un sentido o en otro, los grupos que actúan en el interior de una sociedad.<sup>15</sup>

Estas formulaciones condicionales de Weber tienen una importancia básica en su interpretación del imperio del derecho. Las tendencias a una administración personal o impersonal de las leyes surgen de las creencias básicas que legitiman el sistema de dominación legal. Bajo este sistema, al decir de Weber, las leyes se consideran legítimas si han sido estatuidas por las autoridades pertinentes, conforme a los procedimientos que el derecho sanciona —definición a todas luces impersonal, que evidentemente es una petición de principio—.<sup>16</sup> Este enfoque ha merecido severas críticas, porque para muchos convalidaba la posibilidad de que un estatuto formalmente impecable hiciera compatibles con un

14 Cf. detalles de la definición de Weber en la pág. 396.

15 Cf. la cita completa en la pág. 399. Significa que los grupos más importantes de la sociedad moderna —legisladores, abogados, jueces, peritos en varias técnicas, etc.— están directamente empeñados en fabricar las leyes y procedimientos que gobernarán las frecuentes transacciones entre individuos y grupos. Estos «creadores de leyes» experimentarán la influencia de quienes están sometidos a las leyes, pero en general no serán «determinados» por ellos. Entre tanto el grueso del público, y en especial los grupos organizados de interés, tratarán de modificar bien la aplicación en detalle de las leyes, bien las leyes mismas, para amoldarlas más exactamente de lo que se amoldarían sin su intervención a ciertos intereses particulares. El procedimiento de crear la ley no se pone ordinariamente en tela de juicio, aunque todos los conflictos de intereses lindan con tal posibilidad en mayor o menor medida. Cf. una aplicación al análisis de la organización formal en mi *Work and Authority in Industry*, págs. 244-48.

16 Cf. pág. 392.



sistema legítimo de dominación legal hasta los principios más perniciosos.<sup>17</sup> La verdad es que el análisis de Weber difícilmente puede dar asidero a tal interpretación. En su sociología del derecho no solo describe las condiciones históricas en que los juristas profesionales promovieron este tipo de racionalidad legal, sino que demuestra que su progreso siempre se ha circunscripto, y sigue circunscribiéndose en todos sus puntos, a la preocupación de las partes interesadas y de los profesionales del derecho en los principios sustanciales de la justicia. Insiste en referirse al conflicto insoluble entre la racionalidad formal y la racionalidad sustancial del derecho, aunque en su enfoque el sistema de la dominación legal se caracteriza por la existencia de un relativo equilibrio entre ambos principios.<sup>18</sup>

En el tiempo en que Weber escribió su sociología del derecho, ese equilibrio estaba, en su opinión, gravemente amenazado. El principio del derecho formal había mantenido su hegemonía durante el siglo XIX, mientras «los axiomas del derecho natural se hundían en un profundo descrédito». Observaba, sin embargo, que resultaría casi imposible eliminarlos totalmente de la práctica jurídica, y describió las formas en que el realismo jurídico había propendido a desprestigiar los atributos formales del derecho.<sup>19</sup> A su juicio, el desarrollo exagerado de un principio en detrimento del otro, alteraría gradualmente el sistema de la dominación legal. Sin convalidar ni recusar ninguno, analizó los presupuestos y las consecuencias de ambos. La administración impersonal de la justicia aportaba una garantía indispensable de regularidad, imparcialidad, calculabilidad y todos los restantes atributos del orden; pero estas ventajas estaban atadas inextricablemente a un delibe-

17 Cf. una exposición reciente y referencias a la literatura del tema en Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920*, págs. 414-19.

18 Según se mencionó antes (pág. 283), hay principios similarmente antagonicos en los conceptos de la dominación tradicional y carismática. Bajo el primero de esos tipos, el rey está atado a la costumbre inmemorial, pero la costumbre misma convalida su derecho al ejercicio arbitrario de su albedrío. Bajo el segundo, el rey ejerce la autoridad sostenido por la fe de los discípulos en sus poderes mágicos, pero su séquito le pide una y otra vez milagros que prueben sus poderes. De igual modo la dominación legal se asienta sobre la creencia en la legalidad formal, pero de tanto en tanto las ideas de equidad o de justicia sustancial irrumpen en su ámbito para alterar su formalismo, así como las consideraciones formales alteran la equidad. Los tres conceptos proveen un marco para el análisis del cambio social: cada uno deja un margen para la posibilidad de un exceso de arbitrariedad, un exceso de exigencia en la reclamación de pruebas del carisma, un exceso de interés en la justicia, con mengua del interés en la legalidad formal, alterarán su tipo de dominación respectivo. Los extremos opuestos serían igualmente aniquiladores, y dado que este enfoque opera, evidentemente, con algún supuesto de equilibrio, Weber no se cuidó mucho de elaborar este aspecto de su tipología, probablemente por la tendencia consiguiente a una reificación de los conceptos.

19 *Law*, págs. 297-98 y *passim*.

rado menosprecio de la persona y la circunstancia, y, en consecuencia, también de las consideraciones de equidad. Por el contrario, cuanto más se tomaban en consideración estos aspectos últimos, tanto más se alteraba, inevitablemente, si acaso no se deterioraba, la estructura del derecho formal.

Así interpretó Weber un proceso histórico capital de la sociedad moderna, y de aquí partió al conceptualizar, para nuestro tiempo, la alternativa angustiosa entre la forma y la sustancia del derecho, que puede atenuarse, pero no resolverse, porque el sistema de la dominación legal solo puede subsistir mientras se perpetúa tal dilema.

De lo anterior se infiere que veía en los gobiernos una entidad *sui generis*, no la serie de comités ejecutivos de la clase gobernante que veía Marx. Hay que añadir que, en lo referente al problema de la dominación, la perspectiva de Weber no solo no coincide con la de Marx, sino que es exactamente su reverso. Los funcionarios de un gobierno son nombrados por alguna de las autoridades superiores; hasta cierto punto, sus intereses son los mismos del gobierno; además están amarrados, por lo menos en teoría, al compromiso de honor de obedecer sus órdenes. Pero los administradores frecuentemente cultivan intereses propios y, en la práctica, a menudo intentan torcer los planes que presuntamente se encargan de ejecutar. La corriente omnímoda hacia el formalismo legal, que caracteriza todas las sociedades occidentales modernas, fomentaba poderosamente esta tendencia del pensamiento burocrático, y Weber predijo que socavaría el imperio del derecho si un efectivo liderazgo político no la sujetaba.

Ya hemos visto la clara distinción que estableció entre los líderes, que tienen poder de mando, y los funcionarios, que se mantienen dispuestos siempre a ejecutar las órdenes que reciben —distinción justificada por la esencial diferencia de responsabilidad entre ambas funciones—. Esta construcción lógica del liderazgo político y la instrumentación administrativa ilustra cómo concebía Weber el problemático juego recíproco entre las órdenes y la obediencia, bajo el imperio del derecho. Sus reveladores sondeos lo habían informado de muchas cosas sobre las manipulaciones burocráticas en la Alemania Imperial, de modo que no sostuvo abiertamente que políticos y administradores se comportaban así. Se limitó a postular que la abdicación de las responsabilidades del liderazgo y la usurpación burocrática de la función política eran contingencias inminentes e inevitables del gobierno bajo el imperio del derecho. Esta confrontación de los líderes políticos y los funcionarios públicos muestra una vez más la distinción, fundamental en la obra de Weber, entre la persecución de intereses (en sentido amplio) y el ejercicio de la autoridad. Porque los líderes evidentemente están empeñados en atraerse un séquito apelando a los intereses e ideales de la multitud; los funcionarios del gobier-

no, en cambio, tienen estrictamente delimitada su posición por nombramiento, lo que afecta sus ideas e intereses.

## E. Perspectivas intelectuales

En su análisis del liderazgo y la administración bajo el imperio del derecho, en su estudio sobre los profetas del Antiguo Testamento y la Monarquía Unificada durante los reinados de Saúl y de David, y en algunos otros contextos, Weber había operado con una distinción fundamental entre sociedad y gobierno. Aunque al perseguir sus intereses los individuos de una sociedad forman grupos que afectan la distribución del poder, un análisis de este proceso no puede dar plena cuenta de la estructura estable del gobierno. La autoridad del gobierno se funda a su vez en una organización administrativa y en la creencia en su legitimidad, que afectan muchas relaciones sociales; pero un análisis de este proceso no alcanza a explicar del todo la coalición o la divergencia de intereses en el seno de la sociedad. Ya examinadas en la argumentación anterior las proyecciones de esta perspectiva en los estudios de Weber, quiero presentarla, para terminar, como la confluencia de tres grandes tradiciones intelectuales.

En la primera se concibió la sociedad como un objeto del gobierno. La idea se remonta a la literatura medieval enderezada a dar «consejo a los príncipes», o pautas para la formación del carácter, concebidas para los de los reyes. Maquiavelo, en su famoso tratado *El príncipe*, convirtió esta tradición literaria en un instrumento de técnica política. La línea de escritores inspirados por Maquiavelo culminó en el siglo XVIII con Montesquieu, que analizó las condiciones sociales y materiales propicias o adversas al ejercicio de la autoridad bajo diferentes sistemas de gobierno. A principios del siglo XIX, Hegel reinterpreto algunos elementos de este enfoque, en su análisis de las relaciones de la corona y sus funcionarios con la sociedad civil. Esta tradición intelectual, en otros aspectos tan diversa, se caracteriza no obstante por la creencia común en la capacidad del gobierno para la acción autónoma; el monarca y sus funcionarios presiden y encauzan las relaciones entre los hombres en la sociedad, aunque lo harán, si son prudentes, con la debida consideración hacia los sentimientos y circunstancias que prevalezcan en ella. En esta tradición entronca Weber cuando sostiene que la «dominación» es un complejo de ideas y de relaciones sociales constituido bajo una legítima «amenaza de fuerza».<sup>20</sup>

20 Sobre la relación entre Maquiavelo y Montesquieu, cf. Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (Munich, R. Oldenbourg, 1946), cap.

La segunda tradición intelectual ve, en la política y el gobierno, un producto de la sociedad. Esta concepción, plasmada durante los siglos XVII y XVIII, puede remontarse a numerosas fuentes: a las ideas asociadas con la forma congregacional del gobierno eclesiástico; a los discursos de Locke y de Rousseau, que erigieron su concepción del gobierno sobre un primitivo acuerdo social; a los ataques de los filósofos iluministas contra los privilegios consagrados del clero y de la aristocracia, pero que también realizaban una defensa conservadora de esos privilegios, que trasuntaban la sabiduría acumulada de los ordenamientos sociales del pasado.<sup>21</sup> Considérese, por ejemplo, la interpretación de la política como el subproducto de prerrogativas establecidas, elaborada para poder aplicarla también a la interpretación histórica. Reduciendo los hechos del pasado a la fe del siglo XVIII en la razón, Voltaire mostró en la historia una lucha secular de intereses creados, en la que el triunfo había correspondido, a la larga, a los mejores. En comparación con los antiguos cronistas, Voltaire politizaba la historia; comparado con los teóricos políticos tradicionales, sociologizaba la política. Si sobre este fondo se reemplazan las prerrogativas institucionalizadas por la lucha de clases económicas, y se le añade la visión de una sociedad donde al caos de esa lucha ha sucedido una organización general, dirigida por una élite científica, obtenemos la idea básica de la escuela saint-simoniana. Si en cambio asociamos a la idea de la lucha de clases una teoría materialista de los impulsos humanos, llegaremos fácilmente a la teoría de la historia de Marx, en la que todas las instituciones políticas se determinan, en última instancia, por esa lucha, hasta después de la revolución, que acabará con las clases sociales y con la política, suplantándolas por una sociedad planificada. Estos puntos de vista radicales toman la política y el gobierno como subproductos de la sociedad —en esto coinciden con la posición conservadora; pero además ven al gobierno como un obstáculo para el progreso humano— y en esto se acercan a la posición liberal. Marxismo, conservadorismo y liberalismo —tan diferentes en otros aspectos— comparten la convicción de que un análisis de la infraestructura social y económica nos permitirá, tarde o tem-

III. Ver también *Die Idee der Staatsräson*, del mismo autor, que rastrea en detalle la historia de esta tradición. (Hay traducción inglesa bajo el título de *Machiavellism*). A propósito de la comparación entre Hegel y Weber, cf. págs. 364-65 y la argumentación inmediata.

21 Cf. el brillante análisis del florecimiento de esta tradición intelectual que hizo Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (Boston, Little Brown & Co., 1960), caps. 9-10, sobre todo en lo referente al liberalismo y a la escuela Saint-Simoniana. Debo a su penetrante lucidez crítica el concepto de la sociedad como la variable independiente, y la detección correlativa de la política y el gobierno, temas comunes para liberales, economistas clásicos, marxistas, conservadores, saint-simonianos y muchos sociólogos modernos.

prano, entender y controlar el gobierno: las tres tendencias, en efecto, consideran las instituciones políticas como la variable dependiente. Todavía hoy, muchos sociólogos y economistas ven en las instituciones jurídicas y políticas formales la caparazón externa, en cuyo interior las «verdaderas» fuerzas sociales, económicas y psicológicas reclaman su interés primordial.

Todos ellos pertenecen a una tradición intelectual que, a los fines del análisis, reduce la vida social y económica a una serie de unidades elementales, confiando averiguar así el secreto de su funcionamiento. Max Weber fue heredero de esta tradición, en cuanto intentó el análisis social a partir de una unidad primaria, lo mismo que habían hecho los economistas clásicos, partiendo de su idea del «interés egoísta», o Emile Durkheim, con su concepto de la afiliación al grupo como fuente de moral práctica.

Sin embargo, la deuda de Weber era muy restringida, y acaso importe menos señalar la afinidad que marcar la diferencia insalvable entre su obra y esta tradición del reduccionismo psicológico o sociológico.

Al centrar su atención deliberadamente en la «acción significativa», y, al abordarla por vía de la comprensión interpretativa, Weber definió a la vez un rumbo y una ascendencia. Entroncó en la tradición de la teoría del derecho de Alemania y en la de su historia de la cultura.<sup>22</sup> Los teóricos del derecho habían indagado a fondo el problema lógico de la imputación: qué era eso de atribuir un acto —una acción delictuosa— a un individuo, para determinar su culpabilidad. Weber adaptó este enfoque a sus necesidades cuando desarrolló su teoría refiriéndola al significado (*Sinn*) que relacionan los hombres a sus actos en sociedad. También aquí pudo encontrar inspiración en la historia cultural alemana, y sobre todo en Jacob Burckhardt, que había indagado las obras maestras del arte, simultáneamente con una documentación copiosa sobre las vidas comunes, buscando pistas para llegar a las ideas que los hombres de esos tiempos idos habían dado por sentadas. Estos enfoques de la conducta humana no eran reduccionistas, sino lo contrario; porque concentraban la atención en el sentido que el individuo atribuye al hecho de estar embarcado en una determinada línea de acción. Esa fue la perspectiva que adoptó Weber al definir la acción, tomando el significado, o *Sinn*, como un componente básico. Recuérdese que en sus análisis del significado había distinguido las relaciones sociales que se originan en una coalición de intereses (en sentido amplio) de las relaciones que se fundan, además, en una creencia compartida en el «orden legítimo» y en una organización formal. Con este deslinde aportó un fundamento conductista a un análisis que no toma el

22 Cf. referencias citadas anteriormente, en pág. 256, nota 16, y pág. 257, nota 19.

gobierno como un epifenómeno, sino que considera la sociedad y la comunidad política como ámbitos, en parte interdependientes y en parte autónomos, de pensamiento y acción. Esta es la tercera perspectiva, cuyo lugar en la historia social e intelectual de Europa puede caracterizarse brevemente.

En casi todo el mundo, gobierno y sociedad están hoy unidos en una trabazón más íntima que en el pasado reciente de diversas sociedades occidentales. Un proceso iniciado en algún momento del siglo XVII, y que aproximadamente desde mediados del siglo XIX en adelante empezó a culminar en varios lugares y fechas, fue emancipando el ejercicio de la autoridad gubernamental, muy paulatinamente, de las obligaciones de parentesco, los derechos de propiedad y los privilegios especiales anexos a los títulos hereditarios.<sup>23</sup> Con esta lenta liberación coincidió, primero, el desarrollo de un gobierno nacional centralizado y, ulteriormente, la igualdad formal de todos los ciudadanos adultos en carácter de votantes y en su capacidad legal.<sup>24</sup> Los esfuerzos del pensamiento por prever el curso de estos acontecimientos a menudo anticiparon, o calcularon, la separación real entre la sociedad y el gobierno, cuando el feudalismo dio paso a los regímenes absolutistas, en los albores de la Edad Moderna. La idea de una distinción básica —conceptual o moral— entre sociedad y gobierno también puede remontarse a varias fuentes, pero aparece con claridad suprema en los escritores utilitarios y en la filosofía de Hegel. De acuerdo con los economistas clásicos, la «propensión del hombre al acarreo, trueque e intercambio de una cosa por otra» había tendido a revelar una «identidad natural de intereses» que incrementó espontáneamente el bienestar general de la sociedad. Pero los economistas pensaban también que la cantidad de bienes de consumo era insuficiente para que los hombres vivieran en la abundancia, escasez que se agravaba por la ineptitud del pueblo para limitar voluntariamente su número, mediante frenos tan eficaces como el aplazamiento del matrimonio y la austeridad moral.

Siguióse de ello —así lo ha demostrado Elie Halévy— la necesidad de que el gobierno protegiera las propiedades de los ricos contra los pobres, y se ocupara de la educación de estos últimos, para inculcarles hábitos de previsión y templanza, y de tal modo reducir su proliferación natural.

La actuación del gobierno aseguraría así la «identificación artificial de los intereses».<sup>25</sup> El mismo contraste reaparece en la filosofía del derecho de Hegel, en forma modificada.

23 Cf. referencia a un estudio de Ernest Barker en pág. 381.

24 Estos y otros acontecimientos relacionados se examinan en mi ensayo «Social Stratification and the Political Community» (Archives Européennes de Sociologie, I (1960), n° 2, págs. 181-210).

25 Ver Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism* (Londres, Faber & Faber, 1928), págs. 90-91, 118-20, 489-91 y *passim*.

Hegel aceptaba «de buena gana la imagen y la evaluación positiva del mercado que presentaban los economistas.

Aquí lo más notable es el entrelazamiento mutuo de lo particular, o sea, lo que uno menos hubiera imaginado, puesto que a primera vista todo parece rendirse a las arbitrariedades de lo individual. . . Pero esta mezcla de arbitrariedades genera, por su propio funcionamiento, características universales; entonces este ámbito, notoriamente disperso e irreflexivo, se eleva por influencia de una necesidad que se introduce automáticamente en él. Descubrir aquí este elemento necesario es el objeto de la economía política, ciencia que hace honor al pensamiento porque descubre leyes para una masa de accidentes.<sup>26</sup>

Con todo, Hegel advirtió un problema que a los economistas clásicos se les había escapado. La escasez y la tendencia de la población a crecer por encima de los medios de subsistencia disponibles eran condiciones que hacían meramente deseable la intervención del gobierno, pero nada más. La «mezcla de arbitrariedades» que había dado nacimiento a las leyes de la economía no hubiera podido explicar, sobre la misma base, la capacidad del gobierno para actuar. Por lo tanto, Hegel procuró que la existencia de un gobierno autorizado, así como la de un mercado autorregulador, dependieran de la disposición subjetiva. En la sociedad civil, los hombres actúan como individuos interesados en sí mismos, al modo que habían descripto los economistas, pero no exclusivamente como tales. «Los individuos —escribe Hegel— no viven en calidad de personas privadas, para sus propios fines exclusivos, sino que en el acto mismo de querer estos fines quieren los universales (fines del gobierno)».<sup>27</sup> Pero si los hombres con intereses egoístas conservan cierto sentido del deber como ciudadanos, ¿cómo puede explicarse que el gobierno no solo permita, sino que aun fomente, el pleno desarrollo de la individualidad personal y de los intereses particulares? Para responder a esta pregunta, Hegel señala a los servidores civiles como la clase en que «se encuentra (sic) la conciencia del derecho y la inteligencia desarrollada de la masa del pueblo», aunque no sin añadir que «la acción del poder supremo ejercido sobre esa clase desde arriba, y los derechos de la colectividad presionándola desde abajo, son las instituciones que le impiden usar su cultura y su talento como medio para una arbitraria tiranía».<sup>28</sup> En esta imagen de la sociedad civil y del estado, Hegel mezclaba la tentativa de Rousseau por sustraer al individuo de la dependencia *personal* con los ideales del absolutismo ilustrado, y la idea de Kant de un senti-

26 Knox, compilada, *Hegel's Philosophy of Right*, pág. 268.

27 *Ibid.*, pág. 161.

28 *Ibid.*, pág. 193.

miento internalizado del deber, como fundamento de la conducta ética, con la importancia atribuida por los economistas al esfuerzo subjetivo como fundamento de la sociedad:

La esencia del estado moderno es que lo universal esté ligado a la completa libertad de sus miembros particulares y al bienestar privado; que así los intereses de la familia y de la sociedad civil deban concentrarse espontáneamente en el estado, aunque el fin universal no puede cumplirse sin el conocimiento y el consentimiento personal de cada uno de sus miembros particulares, cuyos derechos deben sostenerse. De modo que, por un lado, lo universal debe cumplirse, pero, por el otro, la subjetividad debe alcanzar su desenvolvimiento vital y pleno. Solo cuando ambos impulsos subsisten en toda su fuerza puede considerarse alcanzada la articulación y organización genuinas del estado.<sup>29</sup>

Esta imagen idealista del apoyo mutuo entre la plena libertad individual y la autoridad suprema representó una síntesis teórica que tuvo una influencia capital, primordialmente en Alemania. En otras partes se prestó más atención al conflicto entre los derechos del hombre y sus deberes como ciudadano, y por ende a la necesidad de salvaguardar esos derechos para que no llegaran a subordinarse al gobierno. Especialmente en el Nuevo Mundo, se dedicó mucha atención a crear un sistema de frenos y equilibrios que pudiera prevenir el abuso de autoridad y garantizarla con ello la libertad, aún a riesgo de restringir la capacidad de acción del gobierno.<sup>30</sup> Quedó para la tradición alemana el cuidado de mantener el doble aspecto destacado por Hegel y de elaborar el concepto del apoyo recíproco que el individuo en su libertad, y el estado en su fuerza, deben prestarse entre sí.

No hay indicios de una idealización semejante en la yuxtaposición de la sociedad y el gobierno, de Weber. Antes bien, sentó ambos conceptos sobre un fundamento conductista, y así conjugó el empirismo de la tradición utilitaria con el interés ideal de Hegel en la distinción y la relación recíproca entre «la sociedad civil y el estado».<sup>31</sup>

29 *Ibid.*, pág. 280.

30 Las nuevas formulaciones teóricas de la dualidad hombre-ciudadano han sido rastreadas por Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (Zürich, Europa Verlag, 1944), págs. 255-83. Se encontrará un análisis del constitucionalismo norteamericano, como modelo extraído de las ideas básicas de los economistas clásicos, en Wolin, *op. cit.*, págs. 388-93.

31 Otto Gierke, en *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* (Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1868), I, pág. 13, reemplazó estos términos de Hegel por «asociación» (*Genossenschaft*) y «dominación» (*Herrschaft*). Planteó la asociación y la dominación como tipos alternativos de comportamiento colectivo, y las oposiciones señaladas por Weber entre «feudalismo y patrimonialismo», o entre las «relaciones de solidaridad» y un «orden



En su enfoque de las relaciones sociales en la economía y la sociedad, Weber rectificó la posición utilitaria, analizando los ideales implícitos en la persecución del lucro. Si el énfasis sugiere que se acercó a esta posición desde el punto de vista del idealismo alemán, también debe observarse que se aproximó a la idealización de la solidaridad social —tan descollante en el pensamiento conservador a lo largo del siglo XIX— desde el punto de vista del utilitarismo. Porque, en efecto, sus análisis de los intereses implícitos en toda relación fundada en el honor o en ideales espirituales constituían, por sí mismos, una reprobación tácita de ciertos escritores, que, desde Rousseau y De Maistre hasta Durkheim y Tönnies, habían ensalzado la comunidad y la integración social.<sup>32</sup> Para Weber, la solidaridad social dentro de la sociedad surge de la persecución del honor o la conveniencia económica, si bien esta persecución puede tener consecuencias divisorias tanto como integradoras. De todos modos reconocía la importancia del problema de la integración y trató de solucionarlo a su modo, mediante una adaptación de la síntesis teórica de Hegel. Aunque las normas y las convenciones culturales, de igual manera que la coalición de «intereses materiales e ideales», pueden crear cierto grado de cohesión social, a menudo por mediación de la influencia de uno u otro estamento, la estabilidad social también depende habitualmente del gobierno y del ejercicio de la autoridad. Al destacar la creencia en la legitimidad, compartida en cierta proporción por gobernantes y gobernados, Weber mantenía la idea de Hegel de la relación recíproca en que están siempre la sociedad y el gobierno. Mantenía igualmente la distinción de Hegel entre «la sociedad civil y el estado», al cargar el acento sobre dos puntos: que la creencia en un orden legítimo difiere en especie de la «coalición de intereses materiales e ideales» dentro de la sociedad, y que el ejercicio de la autoridad legítima depende de una organización administrativa con imperativos propios.

Su preocupación por los efectos recíprocos de la sociedad y el estado no ha recibido aún la atención que merece.

Weber sabía ya que, en el estado racional moderno, la ciudadanía y la vida privada, la unidad nacional y los intereses locales, un

legítimo con su aparato administrativo», recuerdan esas adaptaciones de Hegel, aunque Weber consultaba mucho el «colectivismo» de Gierke.

32 La mayoría de estos escritores debieron merecer la más enérgica condenación de Weber —según es presumible— por su pertinaz inclinación a confundir las perspectivas de la ciencia con las de la ética, que él procuraba aislar escrupulosamente. Pocas referencias a esta literatura encontraremos en sus escritos, por desgracia, pero no se concibe que haya podido conocer la obra de Durkheim sin enzarzarse instantáneamente en una controversia pública. Si se coteja el examen del derecho, por ejemplo, en la *División del Trabajo* de Durkheim y en la *Sociología del Derecho* de Weber, se advierte en seguida que el intento de construir una síntesis teórica entre los escritos de ambos turba inevitablemente la recta comprensión de cada uno, por más justificación que pueda tener en otro sentido.

sistema jurídico que abarca todo el ámbito nacional y diversas jurisdicciones especiales, coexisten siempre en proximidad estrecha. La significación de esta perspectiva se nos revela con una claridad deslumbrante hoy, después que los regímenes totalitarios bloquearon esas tensiones no resueltas del sistema de «dominación legal» mediante la identificación coercitiva de todos los intereses del hombre con los deberes del ciudadano. Arrasan así con el imperio del derecho; subordinan el proceso entero de estatuir las leyes, a los fines de un gobierno de partido único, y transforman el conflicto entre legisladores, administradores y varios grupos de interés, en una maraña de maniobras y trucos burocráticos, de los que nadie tendrá que dar cuenta pública. Si consideramos las ideas de Weber en este contexto, la obra de toda su vida vuelve a ser hoy, como él la concibió, un análisis y una defensa de la civilización occidental.

# Indice

- 15    **Introducción**  
21    **1. Orientación de una carrera y una personalidad**
- Primera parte. La sociedad alemana y la ética protestante**
- 33    **2. Primeras investigaciones de Weber y definición de su perspectiva intelectual**  
34    **A. La investigación sobre la sociedad agraria y sobre la bolsa de valores**  
47    **B. La estructura de la sociedad alemana**  
57    **C. La perspectiva intelectual de Weber**
- 64    **3. Aspectos de la racionalidad económica en Occidente**  
65    **A. El espíritu del capitalismo**  
69    **B. La ética protestante**  
77    **C. Las ideas como causas y como consecuencias**  
82    **D. La ética del comercio y la ciudad medieval**
- Segunda parte. La sociedad, la religión y la ética secular; estudio comparativo de las civilizaciones**
- 93    **4. Introducción**  
94    **A. Grupos estamentales y clases**  
97    **B. El liderazgo religioso**  
101    **C. La religiosidad de las masas**
- 106    **5. La sociedad y la religión en China**  
107    **A. Contrastes e historia primitiva**  
116    **B. El gobierno dinástico y la estructura social**  
122    **C. Los letrados y la ortodoxia confuciana**  
130    **D. Culto de estado y religiosidad popular**  
139    **E. Confucionismo y puritanismo**
- 146    **6. Sociedad y religión en la India**  
146    **A. El sistema social hindú**  
161    **B. Primitiva organización social en la India**

- 172 C. La ortodoxia hindú y la restauración de los brahmines  
 192 D. La ética secular
- 198 7. *La sociedad y la religión en la Palestina antigua*  
 198 A. Los tipos de ascetismo y la significación del judaísmo antiguo  
 202 B. Historia y organización social de la antigua Palestina  
 210 C. Organización política e ideas religiosas en tiempos de la Confederación y de los primeros reyes  
 227 D. Decadencia política, conflicto religioso y profecía bíblica
- 249 8. *La sociología de la religión de Max Weber*  
 249 A. Perspectivas teóricas  
 259 B. Métodos de análisis

**Tercera parte. Dominación, organización y legitimidad: la sociología política de Max Weber**

- 273 9. *Conceptos básicos de sociología política*  
 273 A. Intereses y autoridad  
 277 B. Dominación, organización y legitimidad
- 285 10. *Liderazgo y dominación carismáticos*  
 286 A. Liderazgo carismático  
 293 B. El carisma familiar y el institucional como aspectos de la dominación fundada en autoridad  
 303 C. La lucha por el poder bajo la dominación carismática  
 309 D. Implicaciones teóricas
- 312 11. *Dominación tradicional*  
 313 A. Los patriarcas y sus familias  
 316 B. Patrimonialismo  
 340 C. Feudalismo  
 360 D. Características del estado moderno
- 363 12. *La dominación legal: el surgimiento de la racionalidad jurídica*

- 365 A. Consideraciones preliminares  
368 B. El surgimiento de la racionalidad jurídica
- 391 13. *La dominación legal (continuación): el estado moderno y la lucha por el poder*  
391 A. El estado moderno y su legitimidad  
396 B. Burocracia  
403 C. La lucha por el poder bajo la dominación legal
- 428 14. *Una perspectiva contemporánea*
- 437 15. *Max Weber y su imagen de la sociedad*  
437 A. Afinidades intelectuales  
440 B. Sociedad y comunidad política  
445 C. El judaísmo antiguo  
448 D. Dominación legal  
452 E. Perspectivas intelectuales