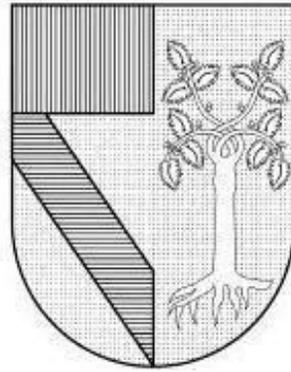


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**“LAS CONCEPCIONES RELIGIOSAS DEL MUNDO SEGÚN MAX
WEBER Y SU APLICACIÓN A UN DIÁLOGO INTERRELIGIOSO
ACTUAL”**

TESIS PROFESIONAL QUE PRESENTA

MARÍA DE LAS MERCEDES ESPINOSA QUINTANA

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

DIRECTORA DE LA TESIS:

DRA. CECILIA MARÍA CORONADO ANGULO

CIUDAD DE MÉXICO

2020

Esta investigación ha sido financiada por la Universidad Panamericana a través del fondo “Fomento a la investigación UP 2017” en el marco del proyecto “Principios y bases normativas y sociales para una política migratoria incluyente”.

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	7
1. Antecedentes teóricos y conceptuales	15
a) Contexto intelectual: <i>Der Methodenstreit</i> (la disputa metodológica)	15
b) Sociología comprensiva	18
i) Influencia neokantiana: valores y conceptos universales como objeto de las ciencias sociales	21
ii) Los valores en las ciencias sociales: el proceso de avaloración	22
iii) El distintivo de Weber: sociólogo culturalista	26
c) Conceptos centrales de su sociología económica y política	30
i) La acción social y el «tipo-ideal»	30
ii) Conceptos de la sociología de la economía	33
(1) Ideas centrales sobre la sociología económica	33
(a) Clases y estamentos sociales	34
(b) Ética económica religiosa	35
iii) Conceptos de la sociología política	36
(1) Poder y dominación	37
(2) Legitimidad	38
(3) La religión y el Estado: lucha por el monopolio del poder	41
2. Concepciones religiosas del mundo: desarrollo de la noción a partir de la sociología de la religión weberiana	43
a) Historia del concepto	43
b) Análisis de la introducción a <i>La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión</i>	49
c) <i>Weltanschauung</i> : ideas e intereses	51
i) La influencia de las ideas en la acción del creyente: conflicto entre intereses e ideas. 59	
ii) <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i>	60
d) <i>Weltanschauung</i> : valores y conflictos de valores.....	71
i) Impulso estabilizador	78

(1) Una vida “metódica-racional”	79
(2) Fundamento de los desarrollos históricos y cambios sociales	79
ii) Impulso dinámico.....	80
(1) Conflicto de valores	80
(2) Conflictos entre concepciones del mundo	83
e) <i>Weltanschauung</i> : el papel de los estratos sociales en la conformación de las concepciones del mundo	86
i) Portadores sociales: magos y sacerdotes.....	90
ii) Portadores sociales: la tarea del profeta.....	91
iii) Portadores sociales: las capas intelectuales	94
f) Definición de «concepción religiosa del mundo» en Max Weber	97
Excursu: Aplicación del concepto a un diálogo interreligioso	99
a) <i>Entre razón y religión: dialéctica de la secularización</i>	105
i) Preámbulo al diálogo.....	106
ii) Jürgen Habermas: <i>¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?</i> 108	
iii) Joseph Ratzinger: <i>Lo que cohesiona al mundo, las bases morales y prepolíticas del Estado</i> 115	
b) ¿Qué aporta el desarrollo del concepto a las conclusiones del diálogo interreligioso entre Habermas y Ratzinger?.....	119
i) Comprender los móviles de acción de los grupos religiosos y a proyectar sus efectos en la realidad.....	122
ii) Comprender la influencia de ideas religiosas en la conformación de los Estado y sociedades actuales.	126
iii) Encontrar puntos en común entre religiones y entablar un diálogo a partir de ellos. 129	
iv) Promover tolerancia y valoración de las religiones del mundo	130
Conclusiones generales.....	133
Bibliografía.....	138

Agradecimientos

Dedico esta tesis a mis abuelos, Meche y Wences, quienes me recibieron en su casa y me apoyaron durante toda la licenciatura. Especialmente, a mi abuelo Wences, quien siempre me inspiró por su interés en las humanidades y la literatura.

Agradezco a mi directora, la Dra. Cecilia Coronado Angulo, por darme la confianza de retomar una tesis que creí imposible concluir. Su atención y criterio me ayudaron enormemente a afianzar este proyecto. Admiro mucho su trabajo en la academia y como profesora.

Al Dr. André Laks por haberme guiado en la selección del tema de mi tesis. Con su ayuda descubrí a Max Weber, quien ahora es mi autor predilecto. Además, me asistió en la conformación del proyecto, incluso mientras trabajaba en el extranjero, lo cual apreció mucho.

Agradezco al Dr. Luis Xavier López-Farjeat por sus comentarios y sugerencias iluminadoras, especialmente, por su paciencia. Además, le estoy muy agradecida por haberme invitado a participar en diferentes proyectos durante la licenciatura, entre ellos, el Seminario “Migración, territorio e identidades” entre 2017-2018. Admiro mucho su trabajo en filosofía islámica y su dedicación a los alumnos de la facultad.

Al Dr. José Hernández Prado por participar como sinodal y por el maravilloso seminario sobre la sociología de Weber, el cual impartió en mi último semestre de licenciatura. Sus consejos fueron de gran ayuda y me inspiró a seguir trabajando a este autor.

Esta tesis tampoco hubiera sido posible sin el apoyo y esfuerzo de todas mis profesoras y profesores: Dra. María José Niembro, Mtra. María del Carmen Elvira, Dra. Sandra Anchondo, Dra. Karen González, Dra. Rocío Mier y Terán, Dra. Roxana Mercedes Alemán, Dr. Mauricio Lecón, Dr. Vicente De Haro, Dr. Eduardo Charpenel, Dr. Alberto Ross, Dr. José Luis Rivera, Dr. Velázquez, Dr. Héctor Zagal, Dr. Roberto Rivadeneyra, Dr. José Luis Quezada, P. Antonio Coronel y P. Pedro Benítez.

Quiero agradecer especialmente a la Dra. Virginia Aspe y Dra. María Elena García Peláez por acompañarme en el aspecto académico y emocional. A los Dr. Leonardo Ruíz y Dr. José Manuel Núñez por su apoyo durante y después de la licenciatura.

A mis padres, Eduardo y Marimer, por impulsarme a estudiar lo que más me apasiona, enseñarme todo lo que sé y darme palabras de apoyo cuando lo necesité. A mis hermanos: Lalo, Ber, Maite, Ana, Ro y Fran; a quienes siempre llevo en mi corazón.

A José Carlos Robinson, por filosofar conmigo, escuchar mis preocupaciones y animarme cada vez que dudaba de mis capacidades. No pude haber pedido un mejor compañero, te amo.

A mis amigos: Beca, Mariana, Arturo, Fer, Jonathan y Juan Pablo, por sus consejos y apoyo incondicional. Y a todas las nuevas amistades que hice en la universidad por alegrarme esos años y seguir acompañándome.

Introducción

En una era altamente globalizada, en la que se han roto las barreras territoriales, urge encontrar formas de convivencia basadas en la comprensión mutua. De ahí que el ejercicio filosófico de establecer convenciones en el diálogo intercultural e interreligioso se convierte en una herramienta útil para la democracia y la sociedad en general. En este sentido resulta crucial estudiar las religiones, pues configuran íntimamente el actuar y pensar de sus adeptos. Por ello, sugiero comprender las raíces de sus ideas y creencias a partir del pensamiento de Max Weber.

La presente tesis tiene como objetivo reconstruir el concepto de «concepción religiosa del mundo» a partir de la obra *Ensayos sobre sociología de la religión* vol. I de Max Weber. Además, pretende analizar lo que la revitalización de este concepto podría aportar al diálogo interreligioso contemporáneo: *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización* de Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger.

La hipótesis por comprobar es que para Weber las concepciones religiosas del mundo son un conjunto de valores e ideas que, por un lado, dan sentido a la disposición del universo y a la existencia del ser humano, y, por el otro, otorgan unidad a la vida y acciones de los individuos que creen en y actúan bajo la guía de una concepción religiosa.

Comparto con Weber la idea de que las concepciones religiosas del mundo tienen efectos psicológicos y pragmáticos en la vida de sus adeptos. En otras palabras, influyen en sus actitudes y pensamientos, así como, en las decisiones que toman en la cotidianidad¹. Por ello,

¹ Con efectos psicológicos me refiero a la creación de una identidad colectiva de los grupos religiosos, y, por ende, de los individuos que pertenecen a ellos. Sobre esto, Pérez-Agote establece que “Las identidades colectivas son realidades socialmente producidas, socialmente objetivadas que, además, a través de los procesos de socialización y de interacción en general se convierten en elementos de la

defiende que es indispensable estudiar estas manifestaciones desde la metodología weberiana para promover la comprensión y diálogo entre distintas religiones, así como, entre religiones y grupos seculares.

Se podría objetar que otros sociólogos de la talla de Weber, entre ellos, Durkheim son una opción más obvia para el tipo de estudio que me interesa realizar. Sin embargo, pienso que, por el contrario, Weber aporta una serie de conceptos y perspectivas que facilitan el estudio

identidad personal” (Pérez-Agote, 2016: 4). Weber establece que los grupos religiosos pueden formar estamentos sociales que exigen un modo de conducción de vida particular para pertenecer al grupo. Aunado a esto Weber sostiene que las ideas religiosas influyen en el fuero interno de los adeptos, por ejemplo, el temor que sienten ante una posible condena o castigos divino, miedo que los acompaña en la cotidianidad, pues sus acciones o disposición mental pueden o no influir en el resultado. Los efectos pragmáticos se pueden derivar de estas actitudes psicológicas, de normas o sentimientos religiosos.

Los efectos pragmáticos de las religiones refieren aquellas regulaciones sociales o personales que tocan otras esferas de la vida como ciertas costumbres al vestir, al comer o al interactuar con otros individuos. En la vestimenta hay múltiples ejemplos: en el cristianismo se aconseja vestir con pudor y evitar atuendos provocativos, en el islam las mujeres utilizan diferentes tipos de velos (*hiyab*, *burka*, *niqab* y *chador*), o utilizar prendas específicas a un culto religioso como es el caso de los sijes o sikhs que utilizan un turbante denominado *dastar* o *pagg* como parte de su identidad religiosa. En cuanto a la alimentación algunas religiones prohíben la ingesta de cierto tipo de alimentos o, incluso, establecieron recomendaciones sobre su preparación, como es el caso del judaísmo estricto que prohíbe ingerir carne de cerdo o el islam con el alcohol. Las relaciones sociales o, incluso ciertas posiciones respecto a la medicina moderna: “Las regulaciones sociales e individuales que implican las creencias religiosas alcanzan campos [...] distintas relaciones sociales, sexuales y matrimoniales, el consumo de sustancias, el acceso y seguimiento de los tratamientos clínicos, la consideración del propio cuerpo, cuestiones psicológicas, conativas, interpersonales, etc. (véase, p. ej., Vaux, 1976). Esto es, en todas las religiones se pueden rastrear preceptos relacionados con determinadas conductas que favorecen un estilo de vida enfocado a la mejora de la salud” (Carrasco Rodríguez, 2015: 14). Weber habla de ello cuando aborda la ética económica de cada religión y los términos “estamentos sociales” y de las “direcciones de rechazo al mundo” de diferentes religiones.

del concepto de «concepción del mundo», entendido como una visión total del mundo y las esferas que lo componen. Me interesa el papel que le da a las ideas en la historia y, más concretamente, su influencia en la ética económica religiosa, que facilitan el estudio de un concepto como «concepción del mundo» centrado en esta visión total del mundo y las esferas que lo componen (política, religiosa, cultural, entre otras). Así como, aspectos más generales de su obra como su método comprensivo y el enfoque en los grandes factores promotores del cambio social, más allá del estudio del individuo (*Cfr.* Cordero del Castillo, 2001)².

Los pasos por seguir para llegar a esta conclusión son los siguientes:

En el primer capítulo haré un recuento de los conceptos y teorías centrales de la sociología de Weber que cimentaron sus estudios sobre las culturas y las religiones. Además, analizaré la influencia de la disputa metodológica (*der Methodenstreit*) en el pensamiento de Weber, porque me interesa explorar el espíritu de la sociología weberiana que nació de la defensa de la cultura como un objeto científico con categorías propias. Este espíritu también se refleja en su propuesta de la sociología como una ciencia comprensiva y del principio de valoración científica, lo cual, a su vez, lo convirtió en un sociólogo culturalista. Posteriormente, introduciré algunos conceptos de la sociología política y económica weberianas que también fueron aplicados por él mismo en su análisis de las religiones. Por ejemplo, «acción social» y «tipo-ideal» con los que establece los tipos de acciones sociales que, en el segundo capítulo, explican de qué manera

² “En resumen, podríamos decir que tanto Weber como Durkheim parten de lo religioso como de un dato definible y lo definen de acuerdo con lo que en la sociedad aparece y se comprende como religioso. Para Durkheim la religión no es más que un «datum» y la analiza desde puntos de vista estructurales y funcionales. Weber, por su parte, introduce el acto de dar «sentido» como elemento constitutivo de la actuación religiosa y utiliza el método comprensivo” (Cordero del Castillo, 2001: 247).

una idea o valor, constituyentes de una concepción del mundo, influyen en la acción del adepto. Otros conceptos son «clases» y «estamentos sociales» los cuales me permiten analizar con mayor profundidad la centralidad de los “portadores sociales” en las religiones. Asimismo, la idea de la «ética económica religiosa» introducida en *Economía y Sociedad* constituyó uno de los intereses centrales en sus ensayos sobre sociología de la religión. Los conceptos «dominación», «poder» y «legitimidad» no sólo conformaron la teoría política de Weber, sino, también su teoría religiosa, pues, en las instituciones religiosas encontramos estas mismas formas de poder.

El segundo capítulo consistirá en un análisis de varios fragmentos de “La ética económica de las religiones universales. Ensayos sobre sociología comparada de la religión”, una sección de *Ensayos de sociología de la religión volumen I* con la intención de ensamblar la definición de «concepción religiosa del mundo». Dado que me interesa el esfuerzo filosófico de Weber decidí centrarme en esta sección del libro donde, como veremos, explora los conceptos, actitudes y grupos sociales que impulsan la ética económica de las religiones, además, en esta discusión menciona en varias ocasiones las concepciones del mundo, noción eje de mi tesis. El capítulo se divide en dos secciones, una introducción a la historia del concepto de «imagen del mundo» y «concepción del mundo» para establecer el contexto en el cual se podría introducir la noción de Weber y el análisis del ensayo que, a su vez, contiene tres partes: el análisis del papel de las ideas y los intereses en la conformación de la concepción del mundo, el examen de los valores como móviles de acción y la relevancia de los “portadores sociales” en la influencia que una concepción puede tener en diferentes esferas de la vida³. Para la primera sección me basé

³ El término que utilizaré en mi tesis es «concepción del mundo» y no «imagen del mundo», aunque muchos autores los utilizan como sinónimos, lo que parece ser el caso de Weber, según el análisis de Dilthey, que me parece muy cerca a lo que Weber pensaba de este concepto, sí hay una diferencia significativa a saber que la imagen del mundo es simplemente el relato de cómo funciona el mundo y las

principalmente en el libro *Worldview: The History of a Concept* de David K. Naugle, que tiene como objetivo darle al concepto un fundamento bíblico y teológico para explicar las distintas maneras en que el concepto ha sido utilizado en las tradiciones evangélica, ortodoxa y católica. A pesar de este sesgo, fue una de las pocas fuentes que yo encontré que hace un recorrido histórico exhaustivo del uso del concepto en diferentes disciplinas entre ellas la filosofía y la sociología, lo que lo convirtió en una fuente muy valiosa.

Podría objetarse que debería basarme en el resto de los volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, ya que ahí Weber examina detalladamente diversos aspectos de las éticas económicas de diferentes religiones, entre ellas, el confucianismo, el budismo, el hinduismo y el judaísmo. Sin embargo, emprender esa tarea implica un conocimiento profundo y actualizado de la historia de cada una de estas religiones, además de sus preceptos y conceptos centrales lo cual convertiría a esta tesis de licenciatura en un estudio sumamente complicado y extenso. Además, respaldo mi decisión en que Weber mismo afirmó que el resto de los estudios eran tan sólo un añadido a la tesis que presentó en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* pues tienen como objetivo probar de qué manera se diferencian las éticas económicas de las otras religiones a la protestante y cómo ello resultó en la carencia del espíritu capitalista en ellas⁴.

fuerzas que lo rigen, mientras que la concepción del mundo integra este relato a un bagaje de ideas y valores que le dan mayor fuerza en términos de la vida cotidiana de los individuos y su relación con el mundo.

⁴ “[...] determinar la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica de un ethos económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético. Los trabajos ulteriores sobre la «Ética económica de las religiones universales» intentan exponer, mediante una panorámica de las relaciones entre las más importantes religiones y la economía y la estratificación social de su ámbito cultural, *ambas* relaciones causales, pero sólo en tanto que es necesario para encontrarlos puntos de *comparación* con la evolución occidental que ha de continuar analizándose” (Weber, 1983: 19-20).

Sin embargo, no descarto la utilidad de otros pasajes de estos ensayos. Dada la centralidad en el pensamiento de Weber me sirvo justamente de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (que forma parte del primer volumen) para fortalecer algunos de los puntos que Weber discute en el ensayo que a mí me interesa. Además, retomaré los conceptos introducidos en mi primer capítulo, provenientes, mayoritariamente, de *Economía y Sociedad* y algunos fragmentos de *La ciencia como vocación* y *La política como vocación*. Pretendo ayudarme de estos textos para sustentar lo que yo pienso es la definición de «concepción del mundo» en Weber. Entre las fuentes secundarias más relevantes están “Influencia pasada y presente de las visiones del mundo: Max Weber y el descuido de un concepto sociológico” de Stephen Kalberg y “The Ethical Irrationality of The World” de Rogers Brubaker.

Por último, el *Excursus* pretende mostrar que la definición de *Weltanschauung* de Weber puede ser útil en un caso particular del diálogo interreligioso: *Entre razón y fe* de Habermas y Ratzinger. Parto de una crítica al pesimismo de Weber con respecto al desencantamiento del mundo, pues el sociólogo afirmaba que las religiones estaban por extinguirse, pero en la última década hemos visto un renacimiento de las religiones en ámbitos como la política y la economía, posibilidad que no contempló en sus escritos. Después analizaré el diálogo interreligioso *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión* entre Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas. Este diálogo me interesa porque su discusión gira en torno a la necesidad de un estado democrático apartado de presupuestos morales provenientes de religiones o ideologías, lo cual ha logrado poco a poco con gracias a la secularización; no obstante, establecen que una secularización descarrilada también lleva a un rechazo o exclusión de los grupos que sostienen alguna concepción del mundo o religión particular. Pienso que el concepto weberiano que trataré de reconstruir en el segundo capítulo podría ser una herramienta útil para lo que

estos dos pensadores proponen: un proceso de traducción y aprendizaje de las ideas y valores religiosos a un lenguaje y foro secular para su inclusión en los procesos democráticos.

Una objeción lógica a mi planteamiento es que para llegar al nivel discursivo de Ratzinger, Habermas y Weber se requiere de una madurez intelectual que no puede exigirse ni esperarse de toda la sociedad y mucho menos en temas tan controversiales. Sin embargo, conservo la esperanza en que este tipo de estudios pueden generar discusiones fructíferas entre las personas y grupos interesados en generar mejores relaciones entre comunidades con diferentes credos; aunque en términos de toda la humanidad sea utópico.

Aunado a lo anterior cabe mencionar que el concepto central de mi tesis es un término poco estudiado y mencionado por Weber, por lo que, las referencias primarias y secundarias para sustentar mi interpretación fueron muy limitadas. Comprendo que afirmar que es un concepto clave en su pensamiento es debatible, por lo que, me limito a resaltar el uso que hace en sus ensayos sobre la religión y el papel que le da en la conformación de las religiones universales. Otro problema es la distinción entre imagen y concepción del mundo, la cual mencione más arriba, pues Weber utiliza mayormente “imagen” pero describe lo que otros pensadores consideran como “concepción del mundo”. Sustento mi decisión de utilizar el último en la relevancia que Weber le da a las ideas y valores en la conformación de las religiones y su impacto en la vida de los adeptos.

Una última advertencia es que por «diálogo interreligioso» entiendo el esfuerzo que emprenden dos grupos con concepciones del mundo dispares con la intención de reconocer la riqueza de cada concepción y emprender acciones en común. Las partes del diálogo pueden constituirse por grupos con diferentes credos religiosos o de grupos no religiosos con religiosos; en otras palabras, no es exclusivo a las personas con una religión particular, también puede darse entre seculares y religiosos como en el caso de Ratzinger y Habermas. El diálogo interreligioso puede tener varios objetivos particulares como

descubrir la riqueza de las tradiciones religiosas y sus aportaciones a la humanidad, emprender un diálogo teológico o filosófico sobre una idea, concepto o valor en particular o crear formas de interacción entre comunidades religiosas para resolver un problema social en común. Sin embargo, el centro de todo diálogo es crear una cultura de encuentro entre estos grupos.

Mi convicción es que un diálogo interreligioso sincero puede promover la colaboración efectiva entre comunidades religiosas para afrontar los problemas que las agobian en la actualidad, entre ellos, su inclusión a los procesos democráticos de los Estados modernos.

Esta investigación ha sido financiada por la Universidad Panamericana a través del fondo “Fomento a la investigación UP 2017” en el marco del proyecto “Principios y bases normativas y sociales para una política migratoria incluyente”.

1. Antecedentes teóricos y conceptuales

Max Weber fue una figura central en la conformación de la sociología y, como tal, un autor prolífico. Sus obras se encuentran entre las más influyentes en los estudios económicos y sociológicos de hoy en día. A pesar de la vasta gama de artículos y libros especializados en torno a su pensamiento, aún en la actualidad se discute el objetivo final de sus escritos. Parte de la problemática, proviene, no sólo de la falta de una sistematización en sus escritos, sino de la cantidad y complejidad de los temas que aborda en cada una de sus obras. Por ello, en el presente capítulo pretendo explorar el contexto intelectual y resoluciones metodológicas que influyeron en el espíritu de los estudios de la sociología de la religión de Weber, por un lado, y, por el otro, señalar y explicar brevemente algunos conceptos que Weber sembró en sus sociologías económica y política, pero también aplica en sus obras sobre religión; entre ellos, el concepto de clase y estrato social, así como dominación y legitimidad.

a) Contexto intelectual: *Der Methodenstreit* (la disputa metodológica)

Weber forjó su pensamiento en una época de zozobra para la cultura occidental y las ciencias sociales⁵. A partir de autores como Nietzsche (quien cuestionó los fundamentos cristianos de la cultura occidental, así como los cimientos del lenguaje y el conocimiento) y Comte (principal expositor del pensamiento positivista) surgieron diversos conflictos culturales a los cuales la generación de Weber debía hacer frente. En ocasiones, como réplica se rescató el interés por lo subjetivo⁶. De ahí, que el pensamiento de este autor abordé en numerosas ocasiones problemas metodológicos y culturales.

⁵Las ciencias sociales también eran llamadas ciencias del espíritu o ciencias humanas, esto dependía del autor en cuestión, pero en esta tesis se utilizan sin mayor distinción.

⁶ Por mencionar a algunos. Su generación tuvo que lidiar con las implicaciones de lo propuesto por autores como Marx, Darwin y, como mencioné, Nietzsche.

En términos generales, la concepción filosófica del mundo de Weber, si no una filosofía coherente, se formó por la crisis profunda del proyecto de la Ilustración de la Europa de fin-de-siècle, caracterizada por una revuelta intelectual en contra de la razón positivista, una celebración a la voluntad e intuición subjetiva, y un anhelo neo-romántico por una completitud espiritual (Hughes, 1977 citado por Sung Ho, 2019)⁷.

Esta oposición a la razón positivista originó un conflicto entre intelectuales conocido como *der Methodenstreit* o la disputa metodológica. El altercado se trabó entre los defensores del positivismo y los expositores del historicismo alemán.

Sus años como estudiante de leyes expusieron a Weber a esta profunda división entre los académicos juristas que defendían el positivismo legal o la jurisprudencia histórica. Más tarde, cuando se interesó en la economía política él mismo se internó a la confrontación entre la metodología positivista de Carl Menger y, quien fue su mentor, Gustav Schmoller, portavoz de la Escuela Histórica de Economía⁸.

El centro del conflicto la pregunta sobre qué constituye al conocimiento auténticamente científico. Los positivistas afirmaban que el conocimiento se obtiene únicamente siguiendo el método científico riguroso y a partir de la experiencia empírica; lo cual, arroja resultados universales. Las implicaciones de este planteamiento son que, por un lado, si se argüía reconocer a las ciencias sociales como “ciencias”, debían adoptar el método de las ciencias naturales, y, por el otro, que sus conclusiones, debían ser realmente científicas, es decir, válidas y ciertas para toda nación y pueblo por igual. En cambio, el historicismo, del que Weber se consideraba un representante, defiende, que el conocimiento consiste en aprehender el devenir histórico a través de

⁷ Cita original: “Broadly speaking, Weber’s philosophical worldview, if not coherent philosophy, was informed by the deep crisis of the Enlightenment project in fin-de-siècle Europe, which was characterized by the intellectual revolt against positivist reason, a celebration of subjective will and intuition, and a neo-Romantic longing for spiritual wholesomeness” (Hughes, 1977 citado por Sung Ho, K., 2019). Traducción propia.

⁸ *Cfr.* (Sung Ho, 2019).

un método particular a las ciencias sociales, apartándose del régimen de las ciencias naturales. Aseveraban que la forma de vida cultural de cada pueblo es singular, por lo que, no se puede establecer una teoría universal. Las ciencias sociales deben ocuparse de su ámbito (sociológico, económico o político) desde la historia de cada cultura y sacar conclusiones a partir de cada nuevo contexto. La crítica del historicismo alemán hacia el positivismo es que “El concepto de conocimiento desarrollado según el modelo de las ciencias naturales devalúa, por así decirlo, de un golpe las ideas religiosas, filosóficas, políticas y morales tradicionales” (Habermas, 1987:201), por lo que, según los positivistas, no se podrían comprobar los fenómenos sociales y sólo postular leyes teóricas⁹.

Por supuesto, estos cuestionamientos generaron el interés o, más bien, el deber de establecer los fundamentos y método de estudio de las ciencias sociales, esfuerzos a los cuales Weber se sumó.

Gracias a su contacto con la escuela neokantiana de Baden, el sociólogo recibió influencia de filósofos como Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert, quienes defendían la diferenciación metódica de las ciencias en estas dos ramas: naturales y humanas. En sus teorías, Weber encontró varios conceptos que le permitieron formar su propia postura epistemológica. Él sostenía que al científico no sólo se le presentan fenómenos naturales, sino que también existen fenómenos históricos, sociales y culturales inasequibles a partir del método propuesto por la corriente positivista. Por ello concluye que debe elaborarse una

⁹ Por ejemplo, en el prólogo a *Curso de filosofía positiva* de Auguste Comte se establece que “el estado positivo o científico, donde se renuncia a conocer el absoluto, el origen y el destino del universo, y donde toda explicación se reduce a los hechos y a las relaciones necesarias de ellos, a lo cual llamamos leyes; no se consideran las ficciones, ni las abstracciones personificadas, sino únicamente los hechos, ya sean éstos particulares o generales.” (Revuelta, J. y Rodríguez, A., 2002, en Comte, 2010:10).

metodología distinta que le permitiera “comprender” los hechos de las ciencias humanas¹⁰.

La principal objeción a este proyecto es que los fundamentos de las ciencias sociales parecen endeble, ya que, según sus críticos, no hay forma de que generen conocimiento objetivo. Así lo estableció Weber en la introducción de *La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales* (1904):

[...] ¿En qué sentido existen «verdades objetivamente válidas» en el ámbito de la vida cultural? Se trata de una pregunta ineludible, en vista del constante cambio y de la tenaz lucha en torno a los problemas aparentemente más elementales de nuestra disciplina, como son el método de trabajo, el modo de formar sus conceptos y la validez de éstos (Weber, 1984: 113).

En estos textos trató el problema de la influencia de una concepción del mundo en el quehacer científico y su conexión con el objeto de estudio. Weber estableció que los científicos están envueltos en un contexto cultural que puede permear su interés por comprender los fenómenos históricos, convirtiéndose en uno de los principales impedimentos para alcanzar tal objetividad. De no resolverse esta problemática, si un científico estudiara culturas o religiones diferentes a la suya podría plasmar graves prejuicios o errores de interpretación. De ahí que formular una solución fuera de gran relevancia para la labor de Weber en su sociología cultural y religiosa.

b) Sociología comprensiva

Weber sostenía que los científicos sociales, en contraste con los científicos naturales, deben desarrollar una capacidad para entender los fenómenos sociales que vaya más allá de la habilidad de describir o explicar un fenómeno a partir de sus causas. Esta es la habilidad de comprenderlos. Por ello, su sociología fue reconocida como una *sociología comprensiva*.

¹⁰ En el siguiente apartado trataré el tema de la “comprensión” y la “sociología comprensiva”.

Weber en contra de esa corriente positivista, sostenía que [...] existe otro tipo de fenómenos que no se agotan en su explicación, sino que además para poder completar su estudio, hay que “comprenderlos”, y para lograr esto último, se requiere de un método diferente al empleado por las ciencias naturales. Este método es llamado comprensivo de las ciencias culturales (Sánchez Azcona, 1965:21).

Según Weber, la capacidad de comprender (*Verstehen*) un fenómeno histórico integra tanto principios hermenéuticos como principios causales (Cfr. Gil Villegas, 2014 en Weber, 2014: 79).

Para explicar lo anterior debo echar mano de la definición weberiana de “sociología”. En el primer capítulo de *Economía y Sociedad*, Weber afirma que la sociología es “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos (Weber, 2014: 129). En esta enunciación, Weber introduce dos palabras que son clave en su metodología: entender (*Verstehen*) y explicar (*Erklären*). “Entender” refiere a la tarea de encontrar el sentido de las acciones sociales que estudia, es decir, de interpretar (una especie de hermenéutica); mientras que “explicar” es dar cuenta de las causas de dicha acción (establecer los principios causales)¹¹. Ambas (entender y explicar) están

¹¹ En *Teoría sociológica clásica* Georg Ritzer afirma que la idea de comprensión (*Verstehen*) en Weber era bastante común entre los historiadores y filósofos de su tiempo y se deriva de la hermenéutica, la cual es una rama filosófica dedicada a la comprensión e interpretación de textos. En principio, el objetivo de esta disciplina es comprender la intención del autor, así como los elementos del texto; pero, algunos autores, entre ellos Weber, intentaron llevar esta idea a la comprensión de los estudios de la vida social (Ritzer, 1993: 252). No obstante, Weber no pretendía que esta interpretación de la vida social fuera una simple intuición, sino un estudio riguroso y sistemático. Vale la pena señalar la dificultad de descifrar lo que Weber quería exactamente decir con “comprensión”. Algunos autores defienden que el término debía aplicarse a la interpretación a escala individual, es decir, para conocer los estados subjetivos de los individuos; otros afirman que, más bien, es una técnica dirigida a comprender la cultura, a saber, para comprender los aspectos subjetivos de una unidad a gran escala. Hay otro sector que defiende que *Verstehen* implica ambas perspectivas: la del actor y el contexto, yo concuerdo con esta última.

unidas en la práctica del sociólogo, pero, conceptualmente plantean objetivos distintos.

De acuerdo con la introducción que Francisco Gil Villegas hace a *Economía y Sociedad* (2014), Weber se resistía a que las leyes generales resultantes de una investigación fueran el único fin de la labor científica. Por el contrario, argüía que esas leyes simplemente sirven como *medios para comprender* una realidad concreta, pero cambiante. En otras palabras, la sociología no está destinada a establecer leyes absolutas e inamovibles, más bien, las leyes deben someterse a una constante revisión y en el momento que dejen de ser explicativas deben ser reemplazadas por una nueva y mejor teoría. Por ello, en la sociología weberiana el método comprensivo se convierte en un medio no un fin en sí mismo¹².

Incluso, Weber insistió en varias ocasiones que los conceptos o leyes que él mismo estableció en cualquier momento podrían caducar¹³. El científico, diría él, está destinado a ver su trabajo superado. Weber reconocería que, por ejemplo, las religiones evolucionan con el tiempo, por ello, es imposible aportar una explicación omniabarcante o permanente en sus ensayos sociológicos. Sin embargo, es posible aportar conceptos que permitieran comprender los valores y fenómenos que él identificó en su momento y, generar nuevas líneas de indagación¹⁴.

¹² Esta actitud distingue a Weber de la mayoría de los pensadores coetáneos, ya que, defendían la necesidad de una sola ley que explicara la historia desde su inicio hasta su final, convirtiéndose en ideologías que no siempre concuerdan con la realidad de distintas épocas y culturas.

¹³ Irónicamente, esta tesis es un intento por rescatar conceptos, que él mismo creía que expirarían pronto.

¹⁴ “La meta del análisis sociológico no es capturar todos los detalles y complejidades del significado y la intención humanas, sino introducirse en esos aspectos en la medida necesaria para dar cuenta de la descripción del observador, de tal modo que resulte plausible a otros observadores” (Gil Villegas, 2014 en Weber, 2014: 79).

i) Influencia neokantiana: valores y conceptos universales como objeto de las ciencias sociales

A partir de la epistemología kantiana, Windelband establece que el conocimiento histórico se ocupa de extraer las cualidades que caracterizan a un fenómeno, a las que llama “valores”¹⁵. A las ciencias sociales les interesa la relación del sujeto histórico con su contexto, lo cual, puede comprenderse sólo a través de los valores que lo posicionan con respecto a este:

Pues los valores, que forman su materia de estudio apropiada, son radicalmente subjetivos, concretos e individualistas. A diferencia del conocimiento “nomotético” que la ciencia natural busca, lo que interesa a la ciencia histórica no es una causalidad universal similar a una ley, mas una comprensión de la forma particular en que un individuo adscribe valores a eventos e instituciones específicos o toma una posición con respecto a los valores generales de su época bajo una constelación de circunstancias históricas únicas e irrepetibles (Sung Ho, 2019)¹⁶.

Dado que los valores son radicalmente subjetivos e individuales, estos conforman la actitud de cualquier individuo frente a la realidad. El conocimiento de las ciencias sociales, por tanto, es “ideográfico”, es decir, abarca las particularidades que distinguen al objeto de estudio de otros y lo transforma en conceptos universales y abstractos, que, a su vez, dan una explicación racional ineludible¹⁷.

¹⁵ En cambio, las ciencias naturales se interesan en la *relación* de un fenómeno con otro.

¹⁶ Cita original: “For values, which form its proper subject, are radically subjective, concrete and individualistic. Unlike the “nomothetic” knowledge that natural science seeks, what matters in historical science is not a universal law-like causality, but an understanding of the particular way in which an individual ascribes values to certain events and institutions or takes a position towards the general cultural values of his/her time under a unique, never-to-be-repeated constellation of historical circumstances” (Sung Ho, 2019). Traducción propia.

¹⁷ Según la corriente neokantiana, existen dos formas en que se puede establecer una pauta objetiva en las ciencias sociales, esto es por medio de conceptos universales y valores. Como señala la definición de sociología establecida por

Al igual que Windelbald, H. Rickert afirma que tomar los valores como objeto del estudio histórico es lo que demarca a las ciencias sociales. Rickert sostiene que relacionar eventos históricos a valores puede ser válidamente objetivo cuando esa relación se construye a partir de distinciones conceptuales que son formuladas explícitamente. En otras palabras, si se separa de los valores del investigador y del individuo histórico estudiado, entre valores privados y valores generales de una cultura, y, entre juicios de valor subjetivos y objetivos (*Cfr. Ibid*). Aunque claro, esta separación entre investigador (que es un sujeto histórico) e historia constituye un problema por sí misma.

Más tarde, Weber retomó la centralidad de los valores como objeto de estudio, pero, dio prioridad a resolver la problemática de la distancia valorativa entre el científico y su labor (la cual discuto abajo) por sus implicaciones para la ciencia social¹⁸.

Como veremos en el segundo capítulo, los valores y algunos conceptos universales conforman un elemento central para la sociología de la religión de Weber, pues, concibe a las religiones como fenómenos culturales que conforman instituciones sociales y contienen grandes grupos de individuos, que, a su vez, originan valores que les dan características muy particulares y difíciles de explicar si no se ahonda en ellos a través de un método comprensivo.

ii) Los valores en las ciencias sociales: el proceso de avaloración

El objeto de estudio de las ciencias sociales aquello que mueve a los individuos a actuar porque lo consideran valioso. Por impulso de los valores los individuos transforman la naturaleza y la cultura dándole un nuevo sentido. En pocas palabras, los valores conducen a la innovación cultural.

Weber, a partir de las descripciones de un evento particular se pretenden extraer conceptos generales o principios causales que puedan explicar. (*Cfr. Ibid*).

¹⁸ “Weber se apoyará en Rickert para afirmar la relación con los valores como punto de partida de la construcción científica, pero se distanciará radicalmente de la posibilidad de una teoría crítica de los valores” (Rabotnikof, 1989: 70)

La cultura encierra el resultado de la conducta de las personas. Estas actúan impulsadas por determinados valores. El hombre puede tratar de llevar a producir algo porque lo considera valioso, o en caso de que ya exista, puede tratar de cultivarlo, porque también considera que hay algún valor en eso (Sánchez Azcona, 1965:27).

Así pues, una religión promueve creencias particulares a partir de los valores que en ella toman mayor fuerza. Estudiarlos, sin embargo, representa un gran reto: una ciencia basada en el estudio de valores corre el riesgo de caer en la arbitrariedad ya que el científico podría seleccionar basado en su historia personal y contexto histórico qué aspecto de la cultura estudiar. Por ello, parece que no puede sustentar porqué su decisión resulta objetivamente relevante para el desarrollo de esta ciencia.

De acuerdo con Weber, es la actitud del científico lo que marca la objetividad que una investigación cultural puede alcanzar. Un investigador debe evitar a toda costa introducir *motivaciones no científicas* en su labor. Aunque en su estudio el científico esté reconstruyendo las tomas de posición respecto de ciertos valores por parte de los individuos estudiados, a este, por el contrario, le queda prohibido emitir juicios sobre la conducta humana que observa. Formulado de manera breve, como científico debe evitar la valoración de su objeto de estudio. De ahí que Weber postulara el principio de avaloración o de neutralidad valorativa.

Ahora bien, el llevar tales confrontaciones hasta una decisión, ya no es realmente una tarea posible de la ciencia, sino de la persona voluntariosa [del individuo histórico]*. Ésta sopesa y elige entre los valores en litigio, según su propia conciencia y su propio concepto del mundo. La ciencia, ciertamente, puede conferir a esta persona el conocimiento de que todo acto significa por sus consecuencias tomas partido por determinados valores. Y simultáneamente significa, cosa expresamente y tan a menudo ignorada en la actualidad, tomar partido contra otros valores. Ahora bien, la elección sólo concierne a la persona (Weber, 1984: 117).

Así, el científico comprende que toda acción del individuo histórico implica una toma de posición en favor y en contra de ciertos valores. Más aún, el científico podría mostrarle la relevancia de tal decisión e, incluso, la conexión con los fines que puede elegir. Para ello, se servirá de los valores e ideas que podrían informar su decisión¹⁹.

De lo anterior se sigue una distinción crucial en lo que Max Weber considera es el método ideal de estudio de científico cultural: el principio de avaloración.

El trabajo del sociólogo debe regirse por el principio de avaloración, esto es, se debe hacer referencia a los valores, lo que es indispensable para formar el mundo científico cultural, pero éso no quiere decir que se esté estableciendo en este caso, un valor. El investigador cumple y agota su esfera al referir la realidad a los valores, pero se sale de su campo si opina sobre si esta es o no valiosa (Sánchez Azcona, 1965:29).

A partir del principio de avaloración, Weber traza los límites del científico cultural: Examinar de forma crítica los fines e ideales en juego. Aunque el científico reconstruya las tomas de posición de los individuos respecto a ciertos valores, a este, por el contrario, le queda prohibido emitir juicios sobre la conducta humana que observa.

No está en su labor enjuiciar la validez de los valores que un individuo o grupo considera centrales en su cultura, Weber afirma que “[...] es

¹⁹ Weber también introduce aquí la relevancia de las ideas que también será uno de los tópicos del segundo capítulo. Al respecto establece que “Y en primer término lo haremos mediante la exposición y el desarrollo lógico de las «ideas» que constituyen, o pueden constituir, la base del fin concreto. [...] Porque, como es natural, una de las tareas esenciales de toda ciencia de la vida cultural humana es la de predisponer la comprensión intelectual de tales «ideas» [...] Esto no traspasa los límites de una ciencia que aspira al «orden racional de la realidad empírica», así como los medios puestos de la interpretación de los valores intelectuales tampoco son meras «inducciones» en el sentido usual del término. [...] A pesar de ello, la fuerza histórica de las ideas ha tenido y sigue teniendo tanta importancia para el desarrollo de la vida social, que nuestra revista no se sustraerá nunca de dicha tarea, sino que incluirá su estudio en el seno de sus obligaciones” (Weber, 1984: 117).

un asunto de fe y, quizás, tarea de la reflexión y de la interpretación especulativas del sentido de la vida y del mundo” (Weber, 1984: 119). En términos de mi tesis, el juicio de los valores que conforman una religión corresponde a los intelectuales o líderes que se dedican a la especulación del sentido del mundo dentro de la misma, no al científico.

La siguiente cita, a mi juicio, expone la capacidad de las religiones de convertir una serie de valores e ideas en concepciones del mundo. Lo cual va más allá de una decisión individual de optar por ciertas normas o valores éticos:

Sólo las religiones positivas —o para decirlo con mayor precisión: las sectas dogmáticas— son capaces de conferir al conferir de los valores culturales la dignidad de imperativos éticos de una validez incondicional. Fuera de ellas, tanto los ideales culturales que el individuo quiere realizar, como los deberes éticos que debe cumplir, muestran una diferente dignidad de principio. (Weber, 1984: 121).

Contrario a la actitud religiosa frente al mundo, que puede ser aceptada por algunos y rechazada por otros, toda demostración científica de las ciencias sociales debe ser admitida como correcta de manera universal, “incluso por un chino” (*Cfr. Ibid*), diría Weber.

La comprensión en Weber no quedará encerrada en el ámbito de la experiencia vivida, en el círculo de la subjetividad, sino que deberá ser traducida a un juicio de imputación causal, intersubjetivamente contrastable [...] Podríamos hablar de dos grupos de condiciones en torno a la eventual “objetividad” del conocimiento. El primer conjunto se refiere a las condiciones externas y remite al discutido problema de la exclusión de los juicios de valor y juicio de hecho. El segundo conjunto de condiciones se refiere a la estructura lógica interna de las ciencias de la cultura. En este punto, Weber recupera el problema central del historicismo alemán, el de la validez de este conjunto de disciplinas dotadas de una estructura lógica común, irreductibles a las ciencias naturales (Rabotnikof, N. 1898: 69).

Por ello, en su sociología de la religión se limita a exponer los valores e ideas religiosos y a realizar exámenes comparativos, pero evita a toda

costa emitir juicios sobre su validez o superioridad de una religión sobre otra. La ciencia debe evitar imponer sus propias escalas de valor porque caería en la imparcialidad.

Weber suele ser calificado como eurocentrista, pero, en lo personal, pienso es un juicio incorrecto. Sus ensayos del desarrollo del capitalismo moderno en Europa en comparación con otras culturas del mundo simplemente determinan los elementos que facilitaron la presencia de este en Occidente. Weber no considera que esto haga a Occidente absolutamente superior a China, por ejemplo, pues, de hecho, admite que tal proceso de racionalización a partir de la ética protestante ha llevado a Occidente hacia una “jaula de hierro” y un total “desencantamiento del mundo” de los que no puede escapar y ello tiene efectos negativos sobre el ser humano.

iii) El distintivo de Weber: sociólogo culturalista

Como ya perfilaba en los apartados anteriores, Weber recuperó una idea central del historicismo y el neokantismo que lo puso en directa oposición al positivismo. Esto es que cada cultura, con sus tradiciones, valores y normas particulares, debe tener igual valía para el investigador, porque éste reconoce que la diversidad de formas de vida social es la expresión de una racionalidad propia y distintiva²⁰.

Weber trata de pensar en términos de complejidad, es decir, de un mundo lleno (herencia aristotélica) donde una diversidad de racionalidades coexiste, y es necesario contemplarlas para tener una mirada integral de la realidad social. Lo fundamental en este autor —y por lo que se le considera un clásico del pensamiento sociológico— no es tanto la vigencia de sus teorías y conceptos particulares, sino la

²⁰ Resulta sorprendente, tal y como apunta Eleazar Ramos, que las alusiones explícitas al tema de la racionalidad como factor cultural diferenciador aparecen predominantemente en los trabajos weberianos sobre religión, lo cual se muestra en, por ejemplo, el prólogo a los *Ensayos sobre sociología de la religión* y en la introducción a la *Ética económica de las religiones universales*, obras que se adentran a la comprensión de cómo la ética y las concepciones del mundo de las religiones mundiales permean la conducta de las personas en distintas esferas de la vida (Cfr. Ramos Lara, 2000:14).

estructura de pensamiento que éstos contienen, la cual va a la par con el análisis social comprensivo que propone.” (Gutiérrez Martínez, 2006: 706).

Entonces, para Weber la diversidad cultural existe en razón a distintas formas de racionalidad que se expresan en los seres humanos. El historicismo alemán describe la historia como un proceso en el que distintas formas culturales se desarrollan de manera independiente: «cada una consolidándose como representación de un «tipo» de hombre y una concepción del mundo (*Weltanschauung*), con un universo singular de valores y formas distintivas de manifestación artística, jurídica, política, religiosa, etcétera» (Ramos Lara, 2000: 2). Por ello, Weber optó por un proyecto científico que reconociera la singularidad de cada cultura y encontrará el sentido de estas configuraciones históricas, para lo cual establecía que son necesarios estudios comparativos y estructuras conceptuales nuevas que permitan compactar la complejidad de un hecho histórico-cultural en nociones analíticas (*Cfr. Ibid*).

A pesar de que la preocupación central de la sociología de Weber fue averiguar a través de qué procesos históricos Occidente alcanzó un desenvolvimiento cultural tan particular, completamente distinto al resto del mundo, y por qué las características centrales de esta cultura — su arte, ciencia y religión— no se dieron del mismo modo en otras partes del mundo (*Cfr. Ramos Lara, 2000: 1*). Pienso que sus esfuerzos, dedicados al estudio de Occidente, no representaron negar la relevancia de otras culturas, y, mucho menos, rechazar que tienen un valor en sí mismas. Weber era consciente de la diversidad cultural y de la relevancia de pensar cada una dentro de su contexto²¹.

²¹ “En contraposición a las construcciones filosóficas de la historia, Weber optó por elaborar un modelo de explicación que concibe la diferenciación cultural sobre la base de que cada complejo histórico posee un «patrón de racionalismo» el cual determina sendas particulares de «sentido» y posibilita la referencia de las acciones prácticas de los hombres de un universo singular de los valores; donde, a su vez, la fuente de estos últimos recae sobre los hombres mismos”. (Ramos Lara, 2000: 8).

Según Eleazar Ramos Lara, detrás de esta posición epistemológica subyace una postura antropológica culturalista que concibe al humano como un ser con “la necesidad inherente a interpretar el mundo como un todo pleno de sentido y a adoptar una actitud unitaria frente a él, así como a reconocer su capacidad de *crear* dicho «sentido» en tanto seres de cultura” (Ramos Lara, 2000: 11). Esta interpretación del mundo, como mostraré en el segundo capítulo, puede convertirse en una concepción del mundo. El mundo como receptáculo de una explicación o sentido unitario fue un problema planteado por Kant quien afirmaba que la ciencia, como también se defendió en los apartados anteriores, no puede otorgar este sentido total.

Weber apostó por un proyecto científico que reconociera la singularidad de cada cultura y la valía de esta, encontrando sus causas e interpretándolas.

Así, con Weber entramos en el terreno del politeísmo de los valores. No sólo estos son infundables empírica o racionalmente, sino que, por eso mismo, son plurales, subjetivos. No es su validez lo que puede probarse, sino su “función operante”, es decir, lo que en otro contexto llamaríamos “su eficacia material”, para orientar acciones, fijar objetivos, estructurar prácticas y visiones del mundo (Rabotnikof, 1989:70).

A mi parecer esta actitud representa una de las mayores aportaciones de Weber, la sabiduría con que aprendió a ver su mundo: Weber exploró su cultura y pretendía valorar lo que había en ella, pero al mismo tiempo sus estudios lo llevaron a contemplar con objetividad la pluralidad cultural del mundo. Frente a esa complejidad pretendía comprender el lugar que ocupaba Occidente en el panorama mundial, es decir, determinar si esta cultura era o no superior (en términos políticos, científicos, e, inclusive religiosos) no era su tarea, sino buscar semejanzas y diferencias para, finalmente, entender mejor a su propia cultura.

En las investigaciones sobre religión pienso que podemos encontrar a dos tipos de personas interesadas en su desarrollo: 1) un individuo

perteneciente a una religión interesado en formulaciones de su propio credo y/o en la relación de ésta con otros credos y 2) un sujeto no creyente interesado en los aspectos culturales, filosóficos y sociológicos de las religiones.

Pienso que cuando el éxito o fracaso de los estudios religiosos residen en la actitud del investigador, sobre todo, al tratarse de la distinción de ideas y creencias entre varias religiones, ya que, de existir cualquier prejuicio hacia un credo o un ideario particular, las conclusiones serían imparciales y, probablemente, injustas en su tratamiento. Aunque pertenezca a una religión o aprecie el valor cultural de una cultura sobre las demás, el investigador debe, ante todo, librarse de cualquier favoritismo y amar la objetividad. Algunos podrían acusar esta actitud de relativismo, sin embargo, siempre que uno tome los límites metodológicos establecidos por Weber estará limitado al conocimiento de la religión en términos de fenómeno histórico relacionado con múltiples eventos y aspectos culturales, lo que nos atañe es su significado social no la certeza con que su concepción describe al mundo²².

La veracidad o conexión emocional que una concepción del mundo tenga con un individuo o grupo es algo que se determina en el ámbito cultural, no en el científico. En el ámbito social existe una lucha de ideales causada por la interacción entre personas con diferentes concepciones del mundo que, a su vez, engendra nuevos cambios históricos y culturales.

Asimismo, una vez expuestos el principio avalorativo del científico y el hecho de la pluralidad de valores y culturas, se puede comprender de

²² "El destino de una época cultural que ha degustado el árbol del conocimiento es el de tener que saber que no podemos deducir el sentido de los acontecimientos mundiales del resultado de un estudio, por muy completo que éste sea. Por el contrario, debemos ser capaces de crearlos por nosotros mismos. También tiene que saber que los «ideales» que más nos conmueven, sólo se manifiestan en todo tiempo gracias a la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados como los nuestros" (Weber, 1984: 121-122).

qué manera la sociología weberiana podría favorecer las discusiones en torno a las problemáticas entre diferentes culturas y religiones, pues su metodología permite reconocer que para comprender estos movimientos culturales se debe descender a la comprensión del sentido e impulsos que los individuos religiosos, por ejemplo, integran a sus acciones.

c) Conceptos centrales de su sociología económica y política

Esta perspectiva metodológica tan particular imprimió, sin duda alguna, un cariz muy especial en sus investigaciones, pues, Weber se mostraba como un sociólogo abierto a la pluralidad del mundo y comprometido con la objetividad de sus proyectos. Pienso que sus esfuerzos por alcanzar una neutralidad valorativa le permitieron vislumbrar los fenómenos sociales de forma única.

En los siguientes apartados expondré algunos de las nociones más importantes de su sociología económica y política que pienso son herramientas conceptuales necesarias para explicar su perspectiva de la esfera religiosa.

i) La acción social y el «tipo-ideal»

En *Economía y Sociedad* Weber establece que la sociología comprensiva se centra en el individuo. Si se quiere interpretar un conducta realizada conscientemente, resulta contraproducente apelar a una especie de sustancia colectiva, y, más bien, debería partir de analizar la conciencia individual, ya que es lo que informa de manera real e inmediata el desarrollo social: “El desarrollo de una acción semejante, es determinada o codeterminada por el simple hecho de una situación de “masa”, pero sin que exista respecto a ella una relación significativa, no se puede considerar como “social” con el significado que hemos expuesto” (Weber, 2014: 150).

Así pues, Gil Villegas afirma que para Weber la «acción» se entiende como “la conducta a la que el individuo adjudica un significado, y, por «acción social» el acto cuya intención se refiere al comportamiento de

otro y, por ende, se encuentra orientado por éste en su desarrollo” (Gil Villegas, 2014 en Weber, 2014: 80). En otras palabras, la acción social es el actuar de un individuo en respuesta o relación con la acción de otro, es interacción.

Los conceptos de Weber, incluido el de «acción social», sólo pueden comprenderse gracias a la herramienta metodológica del «tipo-ideal». Entiendo esta noción como una pauta general que se construye a partir de la observación científica de los elementos particulares de una realidad social. No son leyes inmutables, como establecí más arriba, sino de la abstracción conceptual a partir de acciones que el científico cree que sirven como una guía hermenéutica de los fenómenos sociales. Entonces, su análisis parte de un término general (un tipo-ideal) hacia los casos particulares.

“El “tipo ideal” potencia el proceso de abstracción y de construcción heurística constante y actualizable que debe ajustarse a la realidad de cada época, de cada cultura, de cada especificidad social. Aquí, el tema de fondo es la manera en cómo realizar dicho ajuste, cómo ajustarse a esta pluralidad” (Gutiérrez Martínez, 2006: 708).

Recordemos que ya se planteó que las escuelas neokantianas buscaban encontrar la forma en que las ciencias sociales pudieran aproximarse a su objeto de estudio de forma objetiva. Weber encontró parte de la respuesta a ese dilema en la noción del «tipo-ideal», pues en su aplicación constituye un método objetivo que permite al sociólogo transformar la realidad en concepto para su estudio.

Weber procede a dar una tipología de ella, con la cual pretende dar las herramientas conceptuales (tipos-ideales) necesarias para hacer sociología económica, política y religiosa:

- 1) Acción racional con arreglo a fines: “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros nombres, y utilizando expectativas como “condiciones” o “medios” para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos” (Weber, 2014: 151)

- 2) Acción racional con arreglo a valores: “determinada por la creencia en el valor –ético, estético, religioso o de cualquiera forma que se interprete– propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de valor” (*Ibid*: 151-152)
- 3) Acción afectiva: tiene como raíz los sentimientos e impulsos emotivos del individuo, es meramente reactiva. Acción sin un sentido consciente. (*Cfr. Ibid*).
- 4) Acción tradicional: determinada por una tradición arraigada en el individuo, la adopta por imitación reactiva, es decir, muchas veces, se realiza sin seguir un sentido particular (*Cfr. Ibid*).

Cada uno de los tipos de acción social representa una forma de interpretar la realidad social, concretamente, las motivaciones y curso de acción de los individuos que la conforman. Al estudiar las acciones de un individuo religioso podemos encontrar estos cuatro tipos-ideales y comprender lo que hay detrás de ellas. Aunque, cabe aclarar que Weber establece que no son leyes inmutables, sino abstracciones de acciones que, al establecerse como una guía de lectura de los fenómenos sociales, permiten descender a casos particulares. De ahí que, repito, este proceso de abstracción permita al sociólogo cumplir su cometido: interpretar y comprender la acción social.

Cabe aclarar que, a pesar de que Weber las caracterice de modo distinto y separado, él las establece como herramientas conceptuales útiles para la observación e identificación de elementos particulares de una realidad, más no como esferas absolutamente reales y separadas, pues en la realidad pueden mezclarse entre sí. Esto lo encontramos en muchas expresiones religiosas²³.

²³ Un ejemplo que se ocurre es rezar, pues es una acción que uno podría realizar a la vez por tradición, por imitar el ejemplo de los padres o la comunidad religiosa, pero, también, como un medio para alcanzar la santidad o iluminación, aún más, considerarla como una acción valiosa en sí misma porque con ella se alaba a una deidad. Aunque admito que “rezar” es una acción mucho más compleja que esto, por ahora, sólo lo planteo como un ejemplo habría que estudiar esto más a fondo.

ii) Conceptos de la sociología de la economía

La sociología económica en Weber data de los primeros años de su carrera cuando realizó un estudio sobre la historia económica de la sociedad agraria romana; no obstante, las obras más reconocidas en esta rama de la sociología son *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* y *Economía y sociedad*, en las cuales, debo resaltar, Weber aborda el fenómeno religioso como una esfera fuertemente involucrada en el desarrollo económico.

(1) Ideas centrales sobre la sociología económica

La sociología económica parte de la distinción entre «acción social económica» y «acción económica». El primer término corresponde al estudio sociológico de la economía (estudia lo que sucede en la realidad), mientras que el segundo es parte de su teoría económica (explica lo que en teoría sucede). Weber destaca lo relevante que es distinguir ambas ramas científicas, así como los términos básicos que las distinguen. La «acción económica» es meramente instrumental, es decir, dirigida por la utilidad; en cambio, la «acción social económica» debe centrarse en la acción individual con un *significado* proyectado hacia las personas con las que interactúa económicamente, es decir, no la dirige únicamente la utilidad.

Esta idea es central en los ensayos que analizaré en el segundo capítulo. Como veremos más con más detalle, un adepto religioso tiene una vida económica particular, ya que, su religión dicta la forma en que debe relacionarse con el mundo y, concretamente, con los bienes del mundo y las formas de adquisición; por ejemplo, la ética protestante forja un tipo de trabajadores y empresarios con actitudes distintivas que engendran acciones sociales económicas que trascienden a la búsqueda de utilidad gracias a los valores religiosos que la respaldan.

(a) Clases y estamentos sociales

Weber une a la actividad económica una directriz psicológica, ya que pensaba que había ciertos grupos sociales que se caracterizaban por un estilo de vida económico distintivo. Para Weber hablar de la diferencia de oportunidades en cuanto al poder económico, no agota las condiciones de formación de un grupo.

A esta circunstancia particular le llamó «estamento» (*status group* en términos de Reinhard Bendix), el cual diferenciaba de «clase». Los «estamentos» son una forma de agrupación diferente a la que se genera por la situación de mercado de un grupo, a saber, un grupo con la misma oportunidad de adquirir ciertos bienes o condiciones de vida. En palabras de F. Gil Villegas: “La oposición entre clases y estamentos deriva, en primera instancia, de una oposición entre una situación objetiva (clase) y una conciencia subjetiva de la pertenencia a un grupo (estamento), pero también deriva de una oposición entre la *producción* (clase) y el *consumo* que crea distintos “estilos de vida” (estamento)” (Gil Villegas, 2014 en Weber, 2014: 87). No están completamente separados, sin embargo, la situación estamental (pertenecer a un estamento) no depende de la posesión de bienes²⁴, sino que refiere a la pertenencia a un grupo con un cierto modo de vida.

En cuanto a su contenido, el honor correspondiente al estamento encuentra normalmente su expresión ante todo en la exigencia de un *modo de conducción de vida* determinado a todo el que quiera pertenecer a su círculo. Con esto marca paralela la limitación de la vida “social”, es decir, no económica o comercial, con inclusión especialmente del matrimonio, hasta que el círculo así formado alcanza el mayor aislamiento posible (Weber, 2014: 1122).

Luego, pertenecer a un estamento va acompañado de ciertas reglas de comportamiento, un estilo de vida y, por tanto, restricciones en cuanto

²⁴ “Pero el honor correspondiente al estamento no debe necesariamente relacionarse con una “situación de clase”. Normalmente se halla más bien en radical oposición a las pretensiones de la pura posesión de bienes [...]” (Weber, 2014: 1122).

a la interacción social, a lo que Weber llamó «modo de conducción de vida». Pero, no sólo eso, también va acompañado de una serie de monopolios materiales:

Considerada prácticamente, la organización en estamentos coincide siempre con un monopolio de bienes o probabilidades ideales y materiales que se manifiesta en la forma ya conocida por nosotros como típica. Junto con el honor estamental específico, que se basa siempre en la distancia y el exclusivismo, junto con rasgos honoríficos como el privilegio de usar determinada indumentaria, de probar determinados alimentos negaros a otros, así como el [ciertos privilegios]* [...] (Weber, 2014: 1125-1126).

Reinhard Bendix afirma que esta distinción está íntimamente relacionada con la sociología de la religión de Weber. Por un lado, porque Weber investigó la formación de grupos bajo la influencia de ideas religiosas, y, por el otro, porque estas ideas dan cohesión a estos grupos por otorgar recursos para diferenciarse estamentalmente y para monopolizar recursos económicos²⁵. Más adelante, en el segundo capítulo, se verá la relevancia de la situación estamental para la formación de una concepción religiosa del mundo a partir de grupos o líderes religiosos denominados *social carriers*.

(b) Ética económica religiosa

De acuerdo con Reinhard Bendix, en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Weber pretendía esclarecer la relación entre religión y sociedad en diferentes civilizaciones, por medio de la comparación de la ética de varias doctrinas religiosas, mostrando cómo algunas

²⁵Además, según Weber, la radicalización de la situación estamental puede desembocar en la formación de “castas” o “etnias” cerradas. “Esto quiere decir que al lado de la garantía convencional y jurídica de la separación en estamentos existe también una garantía *ritual*, de suerte que todo contacto físico con un miembro de una casta considerada “inferior” es para los pertenecientes a la casta “superior” una mácula que contamina y que debe ser expiada desde el punto de vista religioso. Así las diversas castas llegan a producir en parte dioses y cultos completamente independientes” (Weber, 2014: 1124).

impulsan y otras retardan la racionalización de la vida económica (Cfr. Bendix, R., 1977). Para comprender esta relación entre religión y sociedad se debe hacer un examen de las ideas que influyen el comportamiento económico de una comunidad.

La primera idea que se debe definir para comprender la ética económica de una religión es su relación con el mundo, es decir, si hay una relación de rechazo, dominación, resignación o indiferencia con respecto al orden y los bienes del mundo.

Confucianismo y taoísmo	Protestantismo ascético (e.g. Calvinismo)	Hinduismo y budismo	Judaísmo antiguo
Ajuste al mundo para mantener la armonía entre el cielo y el mundo terrenal. Su ideal es el orden	Dominio del mundo a través de la búsqueda del crecimiento de virtud a los ojos de dios. El ideal es el mejoramiento progresivo (santidad).	El mundo es una morada transitoria y un impedimento en la búsqueda espiritual del humano. Ideal de la retribución (<i>karma</i>) y la reencarnación.	El mundo es un producto histórico creado para la restauración del pueblo elegido. Ideal de una revolución política y social.

*Tabla basada en la segunda parte de R., Bendix (1977) "Society, Religion, and Secular Ethic: A Comparative Study of Civilizations", en *Max Weber: An Intellectual Portrait*.

Dependiendo de esta relación de ideas surgen diferentes tipos de éticas. Las principales posturas religiosas de rechazo al mundo, según Weber, son el misticismo y el ascetismo, las cuales surgen a partir de la concepción de una deidad supramundana (alejada del mundo). Esta concepción de la divinidad y el mundo no puede actuar sola, sino que siempre está vinculada a otros factores, entre ellos, la peculiaridad de las promesas religiosas y los caminos de salvación condicionados por éstas. Ahondaré en cómo se establece esta relación en el segundo capítulo.

iii) Conceptos de la sociología política

La sociología política (o del poder) de Max Weber constituye uno de los pilares más potentes en su pensamiento porque su concepción del poder y el Estado tuvieron gran impacto en el desarrollo de las ideas políticas de su época. Además, sus teorías en torno al estado, el

derecho y la dominación se han retomado dando lugar a importantes debates sobre la democracia y la modernidad. Para esta tesis nos sirven, sobre todo, el concepto de poder, los tipos de dominación y el concepto de legitimidad.

(1) Poder y dominación

En *Economía y sociedad* Weber define al poder (*Macht*) como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquier que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2014: 183). Dicho concepto está directamente relacionado con su idea del Estado, al cual concibe como un grupo de seres humanos que ejercen el monopolio legítimo del poder o en sus propias palabras: “[...] un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio de la coacción física legítima para el mantenimiento del orden vigente” (*Ibid*: 185).

La dominación (*Herrschaft*), según Gil Villegas, es un concepto que supera la idea de subordinación por violencia, puesto que refiere a la probabilidad de que se obedezca a un mandato impuesto por una autoridad porque el pueblo la cree válida. Es decir, la dominación no refiere a cualquier tipo de relación de poder, sino a una relación coordinada entre una autoridad y sociedad, la cual puede asociarse en el Estado político o religioso. Respecto a los elementos que conforman la dominación están 1) un individuo o grupo que domina, 2) un individuo o grupo dominado, 3) la voluntad del dominador de influir en el dominado con la expresión de un mandato, y 4) evidencia o expresión (directa o indirecta) de que los dominados obedecen tal mandato.

Pienso que la dominación en el ámbito religioso, siguiendo la definición de Weber, puede tener varias fuentes, entre ellas, una deidad o deidades, los profetas y los sabios o sacerdotes (el grupo intelectual y ministerial de la religión). El grupo dominado son,

claramente, los creyentes; mientras que, el mandato se expresa en los libros sagrados o a través de las enseñanzas de los líderes religiosos.

Según Weber, toda dominación necesita, normalmente, de un cuadro administrativo para sostenerse, esto es, un grupo de hombres de los que se puede esperar obediencia para llevar a cabo ciertos mandatos e incluso aplicarlos al resto de la sociedad. Los discípulos de Cristo, así como los aprendices de Buda o Confucio, que, a su vez, fueron seguidos por sus sucesores a través de las eras podrían conformar, si entiendo bien a Weber, este cuadro administrativo.

Además, afirma Weber, el dominio de la autoridad depende de que exista, por lo menos, un mínimo interés por obedecer sólo puede surgir de motivos específicos de los dominados, y “La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación” (*Ibid*: 335).

(2) Legitimidad

La legitimidad como establece Weber es un componente esencial para la fuerza y continuidad de una estructura dominante.

De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su “legitimidad”. Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente todo tipo de obediencia [...] (*Ibid*: 336).

Así pues, no cualquier reclamo de legitimidad se convierte por sí mismo en legítimo, sino que hace falta un componente: la obediencia. Para dominar legítimamente se requiere que la acción del individuo según un mandato se asuma como el contenido de una máxima, es decir, que este *quiera* obedecer y asuma el mandato como un *principio de acción propio*. (*Cfr. Ibid*: 337).

Una vez determinadas las bases necesarias para la dominación, a saber, un cuadro administrativo, la obediencia y la legitimidad. Weber define los tres tipos puros de dominación legítima:

1. Dominación de carácter legal-racional: obtiene su validez de la creencia en un orden legal establecido y en los puestos de mando establecidos por esas mismas leyes para ejercer autoridad.
2. Dominación de carácter tradicional: se valida por la creencia en tradiciones ancestrales y en la legitimidad de las figuras instituidas por la misma tradición.
3. Dominación de carácter carismático: se legitima por la figura de un caudillo que tiene cualidades sobrenaturales de santidad, heroísmo o ejemplaridad y se asumen las ordenaciones que esta imponga por propia voluntad o revelación.

Estos tipos de dominación tienen resonancia en la ordenación política, económica y religiosa²⁶. En esta última tiene especial relevancia porque su supervivencia depende de la creencia en su legitimidad por un grupo de personas.

Además, en la parte final del ensayo *La Ética Económica de las Religiones Universales*, el cual analizaré detenidamente en el siguiente capítulo, Weber desarrolla de qué forma se presentan los tipos de dominación (planteados arriba) en las comunidades religiosas. La clasificación depende, precisamente, del fundamento de legitimidad de cada religión.

Primero establece que las sociedades religiosas en pleno desarrollo pertenecen a una asociación de dominación por su estructura hierocrática: “[...] es decir, aquellas en las que el poder de dominación se apoya en el monopolio de la administración o la negación de bienes de salvación” (Weber, 1983: 216). Aunado a ello, su legitimidad reside en unos mandatos que han sido otorgados, pactados o articulados racionalmente. Este tipo de orden se corresponde con la dominación legal-racional. Se establece una jerarquía de funcionarios a los que el creyente puede dirigir sus preocupaciones. Por ejemplo, las iglesias

²⁶ Ninguno de los tipos de dominación permanece “puro” en la realidad, pues también recibe un influjo de vuelta por parte de las esferas en las que rige, por ello, los tipos de dominación se pueden entremezclar de acuerdo con las condiciones (culturales y sociales) a las que se enfrentan.

católicas o protestantes se organizan de forma que los curas o pastores son elegidos para una posición en dicha jerarquía. En palabras de Weber: “tienen su determinada competencia, delimitada y establecidas mediante reglas” (*Ibid*).

Otras fuentes de legitimidad han sido la carismática y la tradicional. La primera reside en figuras como el profeta, el mago, un líder o jefe de un séquito, entre otros. “La legitimidad de su dominación descansa en la fe y en la entrega a lo extraordinario, a lo considerado sobresaliente por encima de las cualidades normales de los hombres y por ello originariamente, como sobrenatural” (*Ibid*). Por ejemplo, el carisma de los profetas y guerreros o las figuras de algunos imanes en el islam o de los apóstoles y evangelistas en el cristianismo primitivo²⁷. Por el contrario, el tradicionalismo o la dominación por tradición se sostiene en la fe de un modo de vida o costumbre como “norma inviolable de la acción” (*Ibid*). Este tradicionalismo es resguardado por una autoridad, pero el fundamento es “la piedad hacia lo que siempre ha sido así” (*Ibid*). El confucianismo sería un ejemplo de este tipo de dominación.

Esta conexión entre religión y dominación tiene un efecto directo en la historia de la religión y la sociedad. Pues, además, de configurar el modo de organización de una religión y su concepción de las fuentes de poder, dominación y legitimidad; también configuran el tipo de relación que tiene con el Estado. Si uno comprende todo esto con profundidad, podría aumentar las posibilidades de un diálogo interreligioso exitoso²⁸. La religión necesariamente se relaciona con la

²⁷ Las figuras carismáticas en estas dos religiones están muy presentes aún hoy en día, pues entre los chiíes el imán debe reunir ciertas características extraordinarias para ocupar dicho cargo, mientras que en el catolicismo las figuras de los santos tienen gran relevancia día a día.

²⁸ No podré tratar este tema, sin embargo, el tercer capítulo trata de establecer la mejor forma en que el Estado secular puede relacionarse con múltiples tradiciones religiosas. Sería interesante explorar la última sección del primer tomo de *Ensayos sobre sociología de la religión* titulada “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” donde Weber aborda la relación entre las religiones y la esfera política.

esfera política, no en el sentido en que lo religioso deba internarse en el ámbito político, sino que entre los Estados y las religiones converge una misma o muchas comunidades, en las cuales ambas esferas operan.

(3) La religión y el Estado: lucha por el monopolio del poder

La tensión entre la esfera política y la religiosa, planteada en *Ensayos sobre sociología de la religión*²⁹ aparece, según Weber, con las religiones universalistas y la racionalización y burocratización del Estado. Dicha forma de religión defiende que hay un solo dios para toda la humanidad, con lo cual borra los límites entre poblaciones, tribus y comunidades políticas (Cfr. Weber, 1983: 445). A su vez, los grupos a cargo de la administración del poder comenzaron a ganar mayor terreno en el control de la vida de los individuos, lo cual lo puso en directa oposición con el papel de esta nueva actitud religiosa. Así pues, por ejemplo, la administración de la justicia fue tomada por las fuerzas políticas, impidiendo el papel moralizante de las religiones.

El aparato burocrático estatal y su característico homo politicus racional, al igual que el homo oeconomicus, cumple sus tareas, incluido el castigo de la injusticia, ejecutándolas con arreglo al sentido más ideal de las reglas racionales de la dominación política, es decir, de un modo positivo, «sin acepción de personas», «sine ira et studio», sin odio y por ello también sin amor (Weber, 1983: 445).

Así pues, el motor del Estado, un sistema totalmente despersonalizado, se rige únicamente por un objetivo pragmático: “por el fin absoluto de la conservación (o modificación) de la distribución interna y externa del poder, fin que en último término carece de sentido para toda religión de salvación” (*Ibid*).

La concepción religiosa del papel del hombre en el mundo, que mencionábamos en el apartado de la ética económica religiosa, determina de muchas maneras la relación de una comunidad religiosa

²⁹ En el tercer apartado del capítulo *Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*, el inciso b) titulado “Esfera política”, págs. 445-451.

con los poderes políticos³⁰. Así pues, la oposición política-religión parecer ser más radical que en el caso de la economía. Pienso que la tensión proviene, predominantemente, de la concepción del mundo de dicha religión y el papel que sus líderes religiosos tengan en la vida política (que en algunas religiones pueden presentarse como papeles completamente entrelazados).

En suma, política y religión convergen en términos de que son instituciones con organización y poder, sin embargo, se distancian cuando por el proceso de racionalización de la esfera política le confiere el poder de tomar el lugar que la religión tenía en algunos ámbitos de la vida del creyente. Lo anterior tendrá distintas consecuencias dependiendo del tipo de solución que cada credo haya formulado frente a esta situación³¹. En el *Excurso* de esta tesis, intentaré plantear de qué manera un Estado secular podría suavizar este choque.

³⁰ Weber trata diversas posturas de algunas religiones frente a la declaración de guerra entre un Estado y otro.

³¹ Quisiera plantear algunas preguntas sobre la relación religión-política que no podré agotar en este texto, pero me parecen relevantes para el Excurso que trata directamente este tema: a) ¿Cómo puede la religión adaptar o mantener sus creencias dada la presencia de una autoridad que puede, en ocasiones, contraponerse a sus mandatos?, b) ¿De qué manera y en qué grado influye una tradición religiosa en la vida de una comunidad política?, ¿puede, acaso, influir en la organización política de un Estado?, c) ¿Cómo debe responder un Estado frente a la pluralidad religiosa en su territorio?

2. Concepciones religiosas del mundo: desarrollo de la noción a partir de la sociología de la religión weberiana

El objetivo de este capítulo es reconstruir la definición de «concepción del mundo» de Weber a partir del trabajo conceptual que llevó a cabo en el primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*. La sección que me interesa analizar es “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión. Introducción” del primer volumen de dicha obra. Este fragmento se encuentra entre “II. La ética profesional del protestantismo ascético” y un estudio del confucianismo y el taoísmo. Además, me apoyaré en la “Introducción” (*Vorbemerkung*) al primer tomo y su excurso “Teoría de los estados y direcciones del rechazo religioso del mundo”. Aunque estas serán mis fuentes primarias, no puedo realizar este análisis de Weber sin recurrir a otros textos donde hizo alusión a este concepto, entre ellos, *La ética protestante y el espíritu capitalista* (también parte del primer volumen de Ensayos), y *La ciencia como vocación*. Los tres puntos centrales para articular la definición serán las ideas, los valores y los portadores sociales o *social carriers*, de ahí que los apartados de este capítulo se dividan con base a estos temas.

a) Historia del concepto

En términos generales, una concepción del mundo es un esquema psicológico interpretativo de la realidad. En otras palabras, una guía hermenéutica para interpretar la realidad desde una perspectiva particular.

La palabra «concepción del mundo» viene del término alemán *Weltanschauung*. Kant fue el primer pensador en afianzar este concepto, la primera evidencia se encuentra en *Crítica del juicio*. Según la epistemología kantiana, *Weltanschauung* expresa el deseo del ser humano por comprender al mundo a partir de una explicación única y total. Una concepción del mundo es la intuición que el ser humano tiene de que existe una especie de substrato del mundo, es decir, una estructura que lo unifica más allá de lo sensible. Sin embargo, para

Kant la aspiración de alcanzar esta explicación comprensiva no puede satisfacerse por los límites de la razón establecidos en su teoría.

A partir del planteamiento kantiano, el concepto tuvo gran resonancia en los principales representantes del Idealismo alemán y el romanticismo³². Autores como Fichte y Schelling lo retomaron en sus obras. Así, pronto el término se popularizó entre la clase intelectual alemana del siglo XIX, “[...] denotando una visión global de la vida y del mundo parecido a la filosofía, pero sin sus pretensiones racionales” (Wolters, 1983: 2)³³.

La siguiente aportación importante al desarrollo del concepto proviene de Schelling quien imprimió un nuevo matiz al término: una concepción del mundo es una “forma auto-realizada, productiva y también consciente de aprehender e interpretar el universo de seres” (Naugle, 2002: 60)³⁴. Pienso que esto quiere decir que una concepción del mundo no se reduce a la aprehensión de la realidad, como establecía Kant, sino que se aporta una interpretación propia, una serie de ideas sobre lo que significan los fenómenos del mundo. Así pues, “las concepciones del mundo son, sólo de manera tácita, una respuesta al problema de la existencia y el significado del mundo, y, delinean la respuesta subliminal a la pregunta última de la existencia” (*Ibid*: 61)³⁵.

³² Otros ejemplos de pensadores de la época son Schleiermacher, Schlegel, Novalis, Jean Paul, Goethe y Humboldt.

³³ Cita original: “By the 1840’s it had become a standard item in the vocabulary of the educated German, denoting global outlook on life and the world-akin to philosophy but without its rational pretensions” (Wolters, 1983: 2). Traducción propia.

³⁴ Cita original: “a self-realized productive as well as conscious way of apprehending and interpreting the universe of beings” (Naugle, 2002: 60). Traducción propia.

³⁵ Cita original: “Worldviews are themselves, only tacitly, [...] a response to the problem of the existence and meaning of the world, and at least sketch a subliminal answer to the ultimate question of existence” (*Ibid*: 61). Traducción propia.

Hegel, por su parte, afirmaba que las diferentes manifestaciones del espíritu a través de la historia conforman distintos marcos conceptuales (Cfr. Naugle, 2002: 69). Cada forma de consciencia podría identificarse con una concepción del mundo única que será superada gracias al recorrido dialéctico de la consciencia hacia la forma del Espíritu Absoluto.

Para Hegel en la fenomenología, no obstante, hay una variedad de formas de consciencia tal que Jacob Loewenberg describió el libro como un análisis de «las diferentes y recurrentes visiones de la vida — sensitiva e intelectual, emocional y reflexiva, práctica y especulativa, conservadora y radical, egoísta y social, religiosa y secular». Hegel, de forma sistemática, examina las diferentes perspectivas conscientes [...] (*Ibid*)³⁶.

Entonces, las concepciones del mundo, desde la filosofía hegeliana son fenómenos del Espíritu Absoluto, que antropológicamente se traducen en distintos modos, percepciones, actitudes y estados de la consciencia humana (Cfr. *Ibid*: 73).

Otro personaje central en la historia del concepto, en mi opinión, fue Wilhelm Dilthey, un filósofo cercano a la familia Weber y de gran importancia para el historicismo alemán. Su obra *Teoría de las concepciones del mundo* (1910) es uno de los pocos tratados sistemáticos sobre las “concepciones del mundo” del periodo. Lo más interesante de esta obra es su explicación sobre el proceso de formación de una concepción del mundo, así como, la diferencia que establece entre imagen y concepción del mundo.

Dilthey sostiene que existe un obstáculo infranqueable entre el impulso natural del ser humano de construir explicaciones sobre sus

³⁶ Cita original: “For Hegel in the phenomenology, however, there are a variety of forms of consciousness such that Jacob Loewenberg could describe the book as a treatment of different and recurrent views of life —sensuous and intellectual, emotional and reflective, practical and speculative, conservative and radical, selfish and social, religious and secular”. Hegel, in systematic fashion, examines these various conscious outlooks [...]” (*Ibid*: 69). Traducción propia.

experiencias en el mundo y su capacidad de retratar *la vida* con exactitud. No obstante, la humanidad ha generado diferentes formas para explicar al mundo y sus vivencias: la religión, el arte y la filosofía son las principales. “Dilthey ve en ellas (la religión, el arte y la filosofía) manifestaciones de la vida misma, a través de las cuales ella misma se autocomprende y se autointerpreta” (Fernández, 2009). Cada una expresa su interpretación de forma distinta: la religión por medio de dogmas, el arte a través de imágenes y la filosofía a partir de conceptos.

Weltanschauung es un intento de solución del enigma de la vida a través de una visión comprensiva u holística de su sentido y significado, que posee en sí un alcance mayor que el puro conocimiento científico, pues va más allá de la mera explicación de las relaciones entre los distintos hechos que la forman la experiencia sensible” (Dilthey, 1945: 115).

Dilthey establece que las concepciones del mundo (*Weltanschauung*) se forman a partir de una «imagen del mundo» (*Weltbild*). Las imágenes del mundo son una perspectiva particular de la conexión entre nuestras percepciones y el sentido del mundo. Esta narrativa se fortalece a partir de la formación de nuevos conceptos y juicios que, a su vez, permiten establecer leyes inmutables del conocimiento y las experiencias psíquicas. La «imagen del mundo» simplemente responde la pregunta sobre el funcionamiento del mundo, qué fuerzas lo rigen y cómo colaboran o colisionan entre ellas. La «concepción del mundo» genera juicios, ideas y valores dando sentido al funcionamiento de estas fuerzas.

Según entiendo, de acuerdo con Dilthey, una «imagen del mundo» se convierte en «concepción del mundo» cuando adquiere una axiología basada en el sentimiento del valor de la existencia. Así pues, se le atribuye un valor a los objetos y personas en la medida en que influyen positiva o negativamente este sentido de existencia³⁷.

³⁷ “En el sentimiento de nosotros mismos gozamos del valor de nuestra existencia; atribuimos a los objetos y personas en torno nuestro un valor útil, porque elevan y ensanchan nuestra existencia: determinamos estos valores por las posibilidades,

La imagen del mundo es el fundamento de la forma en que se valora la vida, más todavía no conforma una comprensión total. El “tercer requisito”, según Dilthey, para formar una concepción del mundo es que la conciencia establezca, a partir de todo lo anterior, una serie de ideales, bienes últimos (valores) y principios supremos. Este nivel de la concepción del mundo diría Dilthey, es lo que le da su poder práctico, pues “[...] penetra en la vida humana, en el mundo exterior y en las profundidades mismas del alma. La concepción del mundo se hace ahora plasmadora y reformadora” (*Ibid*: 116).

De este modo cobra mayor sentido el que la religión sea considerada una concepción del mundo, ya que contiene todos los elementos mencionados arriba: una explicación del mundo y el lugar de cada individuo en él, una serie de valores y fines que el hombre debe perseguir, y una serie de coordenadas éticas con base a las cuales debe perseguir dichos fines. Como veremos en los siguientes apartados, la noción de Weber es muy similar a la de Dilthey, aunque ambos parten de presupuestos y objetivos totalmente distintos³⁸. Sin embargo, algunos autores utilizan el término *Weltbild* para describir la concepción de Weber, sin embargo, yo defiendo que se trata de una *Weltanschauung* bajo los términos hasta ahora establecidos.

Por último, mencionaré a Nietzsche, quien no fue un teórico del concepto, sino que, más bien, contribuyó a su desplome. A partir de su análisis del declive de la cultura occidental por sus fundamentos judeocristianos y conceptos como del superhombre (*Übermenschen*) y el transvaluacionismo, este filósofo devaluó la importancia de las

inherentes a los objetos, para beneficiarnos o dañarnos; los ponderamos, y buscamos para esta ponderación un patrón seguro. Así las situaciones, las personas y las cosas cobran significado en su relación con el todo de la realidad, y este todo mismo cobra un sentido” (Dilthey, 1978: 116).

³⁸ En la tesis no me adentraré en la influencia que Dilthey tuvo o no en Weber, sin embargo, me llamó mucho la atención la semejanza con que ambos presentan la forma en que las concepciones del mundo influyen en el actuar del hombre, a saber, que son asimiladas por la afectividad del individuo, lo que, a su vez, después, al establecerse los ideales últimos, se traduce en su forma de actuar.

concepciones del mundo gracias a su demostración de que se había perdido todo fundamento metafísico. Para Nietzsche, el proceso de creación de las concepciones del mundo es similar al desarrollo del lenguaje: los dos son una construcción de las facultades humanas, no tienen un estatuto mayor al de una creación cultural³⁹. De ahí, que el nihilismo fuera consecuencia directa de la ruptura del orden metafísico.

No obstante, surgió otra actitud frente al mundo, el perspectivismo, postura a partir de la cual se establece que “toda apertura al mundo, toda experiencia de la realidad está ligada a una perspectiva específica, lo cual implica que serán las condiciones de subsistencia, reproducción y aumento de la potencia de tal perspectiva, sus intereses y necesidades propias, las que definen los parámetros que posibilitan su particular experiencia del mundo” (Romero Cuevas, 2015:143). El problema de ambas actitudes es que se pierde el sustento objetivo del conocimiento, por lo que, ninguna experiencia del mundo puede sobrepasar la visión de cada individuo. Ante la imposibilidad de establecer una perspectiva objetiva, aparecen infinitas formas de interpretación que destruyen todo asidero del cual solían sostenerse las creencias religiosas, la ética y la metafísica. Este dilema influyó de manera importante en la postura de Weber respecto al futuro de las religiones en el mundo, pues, según su teoría el conflicto entre las grandes concepciones religiosas del mundo es irresoluble y, ante la ruptura de la metafísica, el individuo debe elegir por sí mismo los valores e ideales que quiere seguir⁴⁰.

³⁹ “According to Nietzsche, worldviews are nothing but reifications. They are the subjective creations of human knowers in formative social context who ascribe their outlook to nature, God, law, or some other presumed authority. But they forget that themselves are the creators of their own model of the world. The alleged “truth” of a worldview is merely an established convention —the product of linguistic customs and habits” (Naugle, 2002: 101).

⁴⁰ Trataré este tema en el *Excurso*.

La presencia del concepto en las discusiones filosóficas y culturales tuvo mayor presencia en el siglo XIX, no obstante, algunos autores del siglo XX lo retomaron, entre ellos, Husserl, Jaspers y Heidegger, dado que son posteriores a Weber no nos interesan para el desarrollo de este análisis.

b) Análisis de la introducción a *La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión*

Al unirse al *Jafféschen Archiv für Sozialwissenschaft* una revista de estudios sociológicos fundada por Werner Sombart y Edgar Jaffé, Weber publicó una serie de estudios metodológicos e investigaciones sobre la relación entre religión y economía, entre ellas, la célebre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), que después formaría parte de tres volúmenes titulados *Ensayos sobre sociología de la religión* (1915-1919)⁴¹.

El texto central para mi análisis es la introducción que Weber hace a los estudios comparativos de las religiones de China, India y el judaísmo, titulada “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión. Introducción”. Como señalé al principio del capítulo, analizaré varios pasajes de este texto para establecer la definición de concepción religiosa del mundo en Weber.

⁴¹ La publicación de los volúmenes se vio interrumpida por el estallido de la Primera Guerra Mundial, para ser retomada entre 1918 y 1919. En la introducción Weber aclaró que estos eventos afectaron la profundidad con que trató algunos de los temas y el orden de los temas. Así pues, en una nota al pie de la introducción afirmó: “En el futuro, es seguro que los trabajos de otros presentarán mucho mejor de lo que hubiera podido lo que se ha perdido por el forzoso carácter esquemático y por el desigual detalle de las exposiciones. Pues ni siquiera en su forma última y terminada hubieran podido pretender ser concluyentes en ningún sentido los artículos en los que el autor ha dependido de fuentes traducidas. Sin embargo, puede que también en su forma actual sean útiles para complementar la problemática de la sociología de la religión e incluso, aquí y allá, la de la sociología económica en algunos puntos” (Weber, 1983: 193, nota 1).

El objetivo de los tres volúmenes, según establece Weber, es investigar la relación entre religión y economía en diferentes sociedades, para lo que debía comparar las posturas éticas de diferentes religiones. El principal interés de Weber era mostrar qué aspectos de las éticas religiosas propiciaban o impedían el desarrollo de una vida económica racional, tal como el capitalismo. De ahí el título de este ensayo, lo que Weber más deseaba descubrir era la ética económica religiosa de diferentes religiones, esto es, las ideas, valores y agentes involucrados en ellas.

Weber comienza indicando que su análisis de sociología comparada se restringe al estudio de cinco religiones universales, las cuales define como un sistema religioso que ha logrado congregarse a numerosos adeptos. Estudia al confucianismo, el hinduismo, el budismo, el cristianismo (católicos y protestantes), y al islam. Según Weber, la ética económica se encuentra preponderantemente en “los *estímulos prácticos para la acción* fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas” (Weber, 1983:194) que propicia cada religión y no en las doctrinas teológicas. Así pues, le interesaba descubrir de qué manera los individuos fueron determinados por factores psicológicos y prácticos derivados de la ética de las religiones universales. Además, aspiró a identificar el modo de vida de los estratos sociales dominantes en cada religión, pues sostenía que influyeron en la formación de esta ética práctica “habiéndole imprimido* sus rasgos característicos, lo que aquí significa aquéllos que la diferencian de otras y al mismo tiempo son importantes para su ética económica” (*Ibid*).

Aunque su objetivo sea describir la ética económica de una religión, en su estudio necesariamente sale a relucir su noción de «concepción del mundo» y sus diferentes componentes, esto es lo que intentaré ilustrar en los siguientes apartados.

Antes de analizar el texto debo señalar dos advertencias que el autor hace sobre este objetivo. En primer lugar, el autor sugiere que una ética económica no emana solamente de la organización económica de un grupo de individuos y tampoco es determinada sólo por un factor, en

este caso, el religioso; sino que también recibe influencia de una serie de condiciones geográficas e históricas, independientes de “cualesquiera posiciones del hombre ante el mundo condicionadas por motivos religiosos u otros motivos «interiores» (en este sentido)” (*Ibid*). No obstante, y esto es lo que me interesa, la concepción del mundo y la vida religiosa no deja de ser uno entre muchos factores ordenadores de la ética económica de una comunidad⁴². La segunda advertencia es que sus estudios se centran, principalmente, en la ética económica de los estratos sociales con mayor influencia en su conformación, es decir, puede haber más grupos (pertenecientes a esa religión) que no son considerados con la misma profundidad. Además, consciente de que el dominio de los grupos cambia con el tiempo, advierte que la dirección de la ética económica también puede evolucionar.

c) *Weltanschauung*: ideas e intereses

Tanto en sus trabajos metodológicos como sus estudios histórico-sociales Weber siempre resaltó la relevancia de las ideas en el actuar del ser humano y la configuración de cambios históricos. En “La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales” (1904) afirmó que es tarea de las ciencias sociales descubrir y explicar las ideas, mediante su exposición lógica, que informan las diferentes decisiones que puede tomar un individuo.

Porque, como es natural, una de las tareas esenciales de toda ciencia de la vida cultural humana es la de disponer la comprensión intelectual de tales «ideas» [...] Esto no traspasa los límites de una ciencia que aspira al «orden racional de la interpretación de los valores intelectuales tampoco son meras «inducciones» en el sentido usual del término» [...] A pesar de ello, la fuerza histórica de las ideas ha tenido y sigue teniendo tanta importancia para el desarrollo de la vida social, que

⁴² Rescato la advertencia que hace Weber, porque no pretendo afirmar, y en ello coincido con Weber, que las concepciones religiosas del mundo son el único determinante en la acción de un grupo de creyentes, pues, como se menciona en este párrafo actuar no está únicamente determinado por la religión, existen múltiples elementos ya sean históricos, políticos, económicos, culturales; de modo que no sería correcto atribuirla únicamente a su concepción del mundo.

nuestra revista no se sustraerá nunca a dicha tarea, sino que incluirá su estudio en el seno de sus obligaciones. (Weber, 1984: 117).

Entonces, de acuerdo con Weber, la tarea del sociólogo de encontrar un orden racional de los fenómenos consiste, entre otras cosas, en investigar las ideas que los ordenan. No sólo aquellas que sirven como fundamento de un fin, sino, también aquellas que han tenido una fuerza de acción, es decir, que han generado un cambio histórico. A la primera clase, Stephen Kalberg les llama ideas como fuerzas estáticas, mientras que a las segundas las clasifica como ideas de poder dinámico autónomo (Cfr. Kalberg, 2009: 353) o “impulsos ideacionales”, lo cual tendrá gran relevancia para el análisis del papel de las ideas en las concepciones religiosas del mundo.

En la *Introducción* o *Vorbemerkung* a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, antes de adentrarse al análisis de la *Ética protestante*, Weber establece que el desarrollo del capitalismo en Occidente es el producto de un tipo de racionalismo particular a esta cultura. Sin duda, se dieron condiciones económicas muy específicas para su desarrollo, sin embargo, fueron determinadas por el surgimiento de una actitud única:

Cuando esta conducta se ha visto impedida por obstáculos de tipo espiritual, también en el campo de la economía el desarrollo de una conducta racional ha topado con fuertes resistencias internas. Ahora, bien, en el pasado, los poderes mágicos y religiosos y las ideas de obligación ética ligadas a ellos se contaron en todas partes entre los elementos constitutivos del modo de vida. De *estos* elementos tratan precisamente los ensayos reunidos en la presente obra (Weber, 1983: 19).

Weber atribuye la lentitud o dificultad del desarrollo del capitalismo moderno a la carencia de una disposición particular producto de ciertas ideas religiosas o mágicas. Por esto mismo, le interesa determinar “la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica de un *ethos* económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la modernidad ética económica y la ética racional del protestantismo ascético” (*Ibid*: 19-20). A partir de esto, puedo afirmar que las ideas, como motores históricos,

forman un elemento muy importante en la sociología de la religión de Weber.

Me aventuro a establecer que las ideas son un elemento fundamental para la noción de «concepción del mundo» de Weber, dada la relevancia que les da en la relación entre la esfera religiosa y la esfera económica, y dentro del desarrollo de la historia humana⁴³.

En el ensayo “La ética económica de las religiones universales. Ensayos de sociología comparada de la religión. Introducción”, dentro del mismo volumen, expresa la forma en que la racionalización de algunas ideas religiosas antiquísimas conllevó a la creación de distintas imágenes del mundo, que, como establecía Dilthey, son la base para la formación de una concepción del mundo⁴⁴.

Ahí, Weber establece que las éticas religiosas más primitivas surgieron de la necesidad de resolver el dilema del sufrimiento en el mundo. Al tratar de racionalizar la presencia de este fenómeno se crearon explicaciones que intentaban desagrar psicológicamente a los individuos que sufrían. Así pues, surgió la idea de que el sufrimiento es síntoma del odio divino por una culpa secreta. Dicha valoración del sufrimiento engendró diferentes actitudes frente a la vida y cada actitud determinó las culpas que hacían de los “condenados” merecedores de un castigo divino:

Quienes padecían un sufrimiento duradero por luto, enfermedad, o cualquier otra desgracia, eran considerados, según la especie de ésta, o como poseídos por un demonio, o como castigados por la cólera de un dios al que habían ofendido. Para la comunidad de culto, podría tener consecuencias desventajosas el tolerarlos en su seno. En todo caso, no

⁴³ No sólo le da relevancia a la relación religión-economía, también aborda otras esferas como la estética y la política; sin embargo, su objetivo en estos ensayos es definir la primera.

⁴⁴ Es importante aclarar que Weber no piensa que las ideas sean la única fuerza que influye en el actuar de los grupos religiosos, ni que informen de forma primaria sus acciones, pues, afirma que se entremezclan con una dinámica de intereses ideales y materiales que determinan de forma más inmediata.

les estaba permitido tomar parte en los sacrificios y banquetes rituales.
(Weber, 1983: 196).

Según entiendo este fragmento, la idea de la existencia de figuras divinas y demoníacas ya implica una idea de cómo funciona el mundo, es decir, que es regido por fuerzas positivas y negativas que pueden empeorar o mejorar la vida de una persona según siga las reglas de culto y según sea su comportamiento en la comunidad. En este tipo de religiones el sufrimiento todavía no tiene una forma trascendente, sino que, simplemente refiere a la carencia de bienes terrenales como la salud o el alimento.

No obstante, a partir de esta imagen del mundo podrían formularse las siguientes preguntas sobre el sentido del mundo: ¿por qué sufrimos en esta vida?, ¿cuál es el origen del sufrimiento?, ¿cómo evitar el sufrimiento? O, en un sentido opuesto, ¿cómo podemos alcanzar la felicidad?, ¿cómo saber si nuestra felicidad es legítima?

Pienso que Weber clasificó tres formas religiosas a partir de la interpretación de lo que representa el sufrimiento: La primera, interpreta el sufrimiento como castigo, la segunda como fuente de fuerzas mágicas y la tercera como fuente de redención. Cada una deriva en diferentes explicaciones del mundo, por tanto, en distintas imágenes de este.

Weber continúa este retrato de las religiones arcaicas (sufrimiento como castigo) estableciendo que desde entonces había una concepción de la felicidad y se buscaba la forma de justificarla ante el sufrimiento de otros. Aún más, Weber ya habla de una «teodicea de la felicidad», es decir una justificación *quasi* filosófica de la obtención de los bienes que se identificaban con la felicidad: el honor, el poder, el goce de bienes, la salud⁴⁵.

⁴⁵ “La felicidad quiere ser legítima. Si con esta expresión general, felicidad, significamos todos los bienes del honor, el poder, la posesión y el goce, estamos ante la fórmula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores,

Una nueva forma de concebir al mundo surgió cuando, por el contrario, ciertas formas de sufrimiento se identificaron como benéficas. Así surgió una forma glorificación religiosa del sufrimiento que Weber nombró ascetismo mágico. “Una causa primaria”, dice Weber, “fue la experiencia de que mediante múltiples tipos de mortificaciones y abstinencias [...] podía despertarse, o al menos favorecerse, el carisma de los estados estáticos, visionarios y esotéricos, y demás estados extraordinarios que se valoraban como «sagrados»” (*Ibid*: 197). Este carácter de sagrado surge, a su vez, de la idea de que “determinados tipos de sufrimientos y estados anormales provocados por la mortificación constituían caminos para el logro de las fuerzas mágicas sobrehumanas” (*Ibid*).

La tercera forma religiosa caracterizó el sufrimiento individual como una posibilidad de redención. Gracias al surgimiento de magos, que atendían a todo tipo de personas sin importar su procedencia, para aliviar los males que les agobiaban, surgió una preocupación ajena a los problemas comunitarios y, más bien, centrada en el individuo, en su redención personal del sufrimiento⁴⁶.

Esta religiosidad presuponía un mito de redención, es decir, una consideración al menos relativamente *racional* del mundo, cuyo objeto más importante lo constituía, a su vez, el sufrimiento. Su punto de arranque estuvo con frecuencia en la primitiva mitología de la naturaleza. Los espíritus que gobernaban el ir y venir de la vegetación y el curso de los astros asociados con las estaciones, se convirtieron en los

vencedores, sanos, o brevemente, felices: la teodicea de la felicidad. Esta teodicea está anclada en sólidas necesidades («farisaicas») de los hombres, y por ello es fácilmente comprensible, aún cuando no se haya prestado suficiente atención a su eficacia” (Weber, 1983: 197).

⁴⁶ “Muchos «misterios», aunque no todos, siguieron este curso. Su promesa era la salvación del individuo en cuanto individuo de la enfermedad, la pobreza, y todo tipo de necesidad y peligro. Así fue como el mago se transformó en mistagogo: se desarrollaron dinastías hereditarias u organizaciones de persona adiestrado, con un personal adiestrado, con un jefe nombrado [...] De este modo, se originaron celebraciones religiosas comunitarias que se ocupaban del «sufrimiento» individual en cuanto tal, y de su «redención» (*Ibid*).

representantes favoritos del mito del dios que sufría, moría y resucitaba y que garantizaba también a los hombres y a su miseria el retorno de la felicidad inmanente o la seguridad de la trascendencia (*Ibid*: 198).

En este fragmento, a pesar de que Weber no dice específicamente «imagen» o «concepción del mundo», habla de una “consideración”, que incluye una mitología específica. Podría decirse que esta consideración es una formulación arcaica de una concepción del mundo, pues ya incluye, además de diversas ideas sobre las deidades y el sufrimiento, una orientación ética del hombre, quien está destinado a alcanzar la felicidad o un fin último apoyado de los dioses.

Cabe resaltar que en el momento de formación de las religiones, religión y magia estaban íntimamente unidas, todavía no existía una racionalización tal de las creencias que conllevara a una exclusión de los medios mágicos en su forma de vida.

El texto de Weber continúa revisando varias ideas religiosas como la de «pecado», «salvador o salvación»; sin embargo, para el sociólogo, estas ideas no generaron nuevas formas de credos sino hasta que fueron sistematizadas o racionalizadas, en otras palabras, hasta que se convirtieron en una explicación reflexiva de lo que es el mundo, según el individuo o los individuos que la generen:

La idea de redención es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, y, por último, el sufrimiento y la muerte. *Pero no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una «imagen del mundo» sistemáticamente racionalizada, y de la toma de posición hacia esta imagen.* (Weber, 1983: 204)⁴⁷.

Así pues, parece que las ideas sustentan diversas formas de creencias, dependiendo de la interpretación y consecuencias que se otorgue a esas ideas. Sólo hasta que se convierte en el trasfondo de una concepción del mundo, entonces, se les define particularmente, por ejemplo, en el cristianismo la idea de redención dejó de significar una liberación de las dificultades terrenales y, más bien, se convirtió en una

⁴⁷ El resaltador es mío.

liberación de los pecados y de las cargas de la vida terrenal a través de la figura de una deidad que con su sacrificio redime a la humanidad.

Similar al proceso que propuso Dilthey en su teoría de las concepciones del mundo, sólo cuando hay una sistematización de las ideas, así como, un fundamento metafísico y ético, se puede considerar a una religión como concepción del mundo. Pocas imágenes del mundo, según Weber, llegan a esta complejidad en su formulación, Weber lo atribuye principalmente a que se necesitaban teodiceas más explicativas dada la persistencia del sufrimiento y la injusticia en la realidad. De ahí, surgieron teorías metafísicas del mundo y de la divinidad:

En determinadas circunstancias, el poder de estos factores singulares experimentó gran incremento debido a la necesidad, de urgencia paralela a la creciente racionalidad del concepto del mundo, de un sentido ético de la distribución de los bienes entre los hombres. Al aumentar la racionalidad del punto de vista ético-religioso e irse eliminando las primitivas ideas mágicas, la teodicea tropezó en este tema con dificultades crecientes. La desgracia individual inmerecida era demasiado frecuente. [...] Como explicaciones del sufrimiento y de la injusticia aparecieron los pecados cometidos por el individuo en la vida anterior (migración e almas), o la culpa de los antepasados [...] en un sentido más de principio, la podredumbre de todo lo creado en cuanto a tal; como promesas de compensación se ofrecieron las esperanzas en una vida mejor, ya en este mundo para el individuo (migración de las almas), o para sus sucesores (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso). (*Ibid*: 200).

Esta teodicea del sufrimiento, entonces, responde a una necesidad racional de comprender por qué a pesar de que el ser humano puede conocer el mundo y que un dios o una fuerza divina gobierna el mundo con justicia sigue existiendo la injusticia y el sufrimiento. Weber afirma que sólo existen tres sistemas de justificación religiosas que pueden dar una respuesta realmente satisfactoria sobre la existencia del mal y la injusticia, pues eluden esta paradoja: el

dualismo zoroástrico, el karma hindú y la creencia e la predestinación y el precepto de *Deus Absconditus* protestante⁴⁸.

El dualismo persa, según Weber, escapa del dilema porque presupone que dios no es todo poderoso, sino que existen fuerzas puras e impuras con agencia sobre el mundo. “El mal no es una ‘privación’, sino un poder ‘real’ y el mundo es el ‘escenario’ de ‘la lucha dramática’ entre estos poderes” (Adair-Totef, 2013: 95)⁴⁹. De este modo, salvaguarda la bondad y justicia de dios, porque, no es la causa de la maldad en el mundo. La doctrina hindú del *karma* sostiene que la fuente del sufrimiento es la naturaleza decadente del ser humano, no una fuerza externa. La maldad e injusticia del mundo es resultado de las malas acciones de cada individuo. La doctrina del *karma* está íntimamente unida a la de *samsara*: “En esencia estas dos doctrinas se combinan para formar la creencia de que el individuo está destinado a expiar sus transgresiones; o las de su familia, renaciendo constantemente” (*Ibid*: 96)⁵⁰. Para superar su estado, el individuo debe negar sus deseos materiales y aspirar vivir un ascetismo cotidiano. Por último, el calvinismo propone algo similar al hinduismo, toda la humanidad está pervertida por igual. Sin embargo, la doctrina de la predestinación señala que pocos individuos son elegidos por dios para salvarse, y saber la razón detrás de la elección divina está fuera de las posibilidades de cualquier ser humano, de ahí que su divinidad sea un dios oculto (*Deus Absconditus*). No hay mérito ni herramientas para que un individuo pueda asegurar su salvación, el sentido del mundo y de

⁴⁸ Daré un breve recuento de estas teodiceas, sin embargo, como apunta Adair-Totef, Weber exploró este problema en varias obras y desde diferentes perspectivas.

⁴⁹ Cita original: “Evil is not a ‘privation’, but is ‘real’ power and the world is the ‘showplace’ of the ‘dramatic struggle’ between these powers” (Adair-Totef, 2013: 95). Traducción propia.

⁵⁰ Cita original: “In essence these two doctrines combine to form the contention that the individual is destined to atone for his or her own transgressions; or those of one’s family, by constantly being reborn” (*Ibid*: 96). Traducción propia.

su existencia escapa su comprensión. “En consecuencia, el problema no es con Dios, sino con los humanos” (*Ibid*: 97).

Ahora, cada religión adquiere un cariz particular dependiendo de los bienes a los que aspiraban los estratos más influyentes de la religión ya fueran mágicos o religiosos, pues influye en su actitud con respecto al mundo. Más adelante, trataré este tema.

i) La influencia de las ideas en la acción del creyente: conflicto entre intereses e ideas.

Weber defendía que las ideas religiosas tienen un efecto psicológico en los adeptos, gracias a la orientación ética y existencial que estas le daban a cada concepción del mundo. Weber previó que esta afirmación podría ser refutada si se argumenta que las acciones de los individuos no responden a ideas sino a sus intereses de acuerdo con el estrato social y el contexto al que pertenecen, a lo que contestó:

[...] Pues lo que quería y podía significar por su sentido y por su cualidad psicológica, dependía justamente de esta imagen del mundo y de esta toma de posición. Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas», han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de intereses. Según esta imagen del mundo se orientaba el «de qué» y «hacia qué», se quería y –no olvidarlo– se podía ser «redimido [...]» (Weber, 1983: 204).

Mi interpretación de las palabras de Weber es que a pesar de que las ideas se presentan de forma menos inmediata que los intereses materiales, estas pueden modificar la forma en que los individuos se relacionan con sus intereses porque dan una dirección determinante a su existencia. Por ejemplo, la idea del pecado y las consecuencias que se derivan de este (alcanzar o no el paraíso) afectan constantemente al individuo, informando las acciones del creyente, a pesar de los intereses materiales que pudiera tener.

Asimismo, Weber afirma que las ideas son el fundamento de las «concepciones del mundo», así como, de los efectos pragmáticos y psicológicos en las personas.

ii) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

La investigación de Weber que ejemplifica a la perfección esta dinámica entre ideas e intereses es *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. La tesis central del texto es que el capitalismo occidental moderno tiene sus fundamentos en el espíritu capitalista, a saber, una forma de vida centrada en obtener ganancias y aumentarlas a través de una forma metódica de vida, la cual, a su vez, surgió de ideas religiosas muy particulares: el ascetismo intramundano y la idea de la profesión como vocación⁵¹.

El espíritu capitalismo como una nueva forma de vida económica se enfrentó dos actitudes económicas adversarias, las cuales, recibían su impulso de una serie de ideas contrarias a este nuevo espíritu. La primera es el capitalismo aventurero que refiere a aquellos individuos que tienen un impulso adquisitivo insaciable y desordenado, es, sobre todo, una forma de vida económica indisciplinada (*Cfr.* Weber, 2011: 96-97). La segunda es el tradicionalismo que, por el contrario, refiere a los individuos que trabajan en la medida en que cubran sus necesidades más básicas, no se arriesgan para aumentar su productividad y obtener más bienes porque ya tienen lo indispensable⁵². Ambas posturas dificultaron el desarrollo del

⁵¹ Weber parte del contexto de la Alemania del inicio del siglo XX, observó que había una gran diferencia en términos económicos y de desarrollo entre aquellas regiones con creyentes protestantes y aquellas con creyentes católicos, a partir de estos hechos comienza a analizar *las diferencias en pensamiento* que hay entre ambas religiones para determinar de qué manera esas ideas influyeron en la práctica económica de dichos sectores, para ello, parte de la Reforma y las diversas religiones protestantes que surgieron a partir de ese momento, principalmente, los protestantismos ascéticos: calvinismo, pietismo, metodismo y bautismo.

⁵² “Esta conducta es un ejemplo de lo que he llamado “tradicionalismo”: lo que el hombre quiere “por naturaleza” no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo.

capitalismo moderno: la primera, por carecer de un orden o método y ser, más bien, impulsada por el desenfreno y codicia. La segunda, por la indiferencia ante la posibilidad de mejorar su técnica y así aumentar la productividad.

Así pues, Weber afirmaba que el desarrollo de la empresa capitalista moderna supone una forma de pensar específica, la cual es dada por una educación específica. Este *ethos* se presentaba, de acuerdo con el análisis de Weber, en los trabajadores que profesaban religiones cristianas protestantes, específicamente, aquellos de formación pietista. En ellos Weber encontró un claro afán por el trabajo y el aumento de su productividad.

El sociólogo relata que reparó en esta mentalidad particular al examinar la diferencia de actitudes entre las obreras alemanas. Los empresarios no encontraban la forma de hacer que un grupo de trabajadoras abandonaran esta actitud tradicionalista y aprendieran nuevas técnicas para hacer más eficiente su trabajo. Según los empresarios capitalistas, refiere Weber, cualquier intento de hacerlas concentrarse un poco más en sus tareas “colisiona” con su afán por mantener una misma rutina. No obstante, había otro grupo con “una específica educación religiosa” en las que sucede lo contrario. En otras palabras, la mentalidad de ese grupo resultó favorable para esta nueva educación económica: en ellas encontraron un sentido profundo de profesión y de dedicación en el trabajo por el trabajo en sí mismo.

[...] Entonces aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de “sentirse obligado” al trabajo con el más fino sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo. Entonces es prácticamente posible la

Cada vez que el [moderno] capitalismo intentó acrecentar la “productividad” del trabajo humano aumentado su intensidad, hubo de tropezar con la tenaz resistencia de este *leitmotiv* precapitalista, con el que sigue luchando aún hoy en proporción directa del “retraso” (desde el punto de vista del capitalismo) en que se halla la clase trabajadora” (Weber, 2011:98).

consideración del trabajo como fin en sí como “profesión”, que es lo que el capitalismo exige, y entonces hay probabilidades prácticas de superar la parsimonia tradicionalista, que el nuevo tipo de educación religiosa hace posible. (Weber, 2011:101).

Weber concluyó que fueron las obreras de formación pietista quienes presentaron mayores aptitudes para integrarse al capitalismo moderno gracias a las ideas religiosas de “profesión”, “austeridad”, entre otras⁵³.

Además de la actitud obrera, también surgió una nueva clase de empresarios que tuvieron una visión distinta de la forma de hacer negocios: cambiaron la forma de organización de las empresas, buscaron la forma de metodizar la producción, formar a sus trabajadores y regir las ventas bajo el principio de “precio barato, gran producción” (Cfr. Weber, 2011: 106). Lo más interesante de estos procesos es que Weber sostuvo que no fueron las condiciones materiales, es decir, el aumento del capital o mejor infraestructura, sino las ideas la que influyeron en los nuevos empresarios y en sus obreros, las que forjaron este cambio histórico:

La cuestión //acerca de las fuerzas impulsoras de [la expansión del moderno] capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dinerarias utilizables en la empresa, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Cuando éste despierta y logra imponerse, él mismo se crea las posibilidades dinerarias que le sirven de medio de acción, y no a la inversa» (Weber, 2011: 106).

A partir de lo anterior interpreto que para Weber esta serie de ideas religiosas precedieron a la disposición de ciertas condiciones materiales para que se desencadenara esta innovación, las ideas se convirtieron en el motor de un cambio sistemático.

⁵³ “Si, a pesar de todo, utilizamos provisionalmente la expresión “espíritu del capitalismo [moderno]” para designar aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión [una ganancia racionalmente legítima,] como se expuso en el ejemplo de Benjamin Franklin, es por la razón histórica de que dicha mentalidad ha encontrado su realización más adecuada en la [moderna] empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso mental” (Weber, 2011: 102)

Aún más, estas ideas conformaban cualidades éticas distintivas en el empresario capitalista. Según Weber, el empresario capitalista tenía “una extraordinaria firmeza de carácter”, con la que afrontó exitosamente la desconfianza que generaba entre los empresarios tradicionalistas⁵⁴. Además, era increíblemente resistente, ya que, las nuevas exigencias de la empresa capitalista exigían su atención por largas jornadas. Asimismo, eran hombres sobrios y prudentes con un sentimiento irracional de “cumplir buenamente su profesión”⁵⁵. Con “sentimiento irracional” Weber quiere decir que, siendo productores de tanta riqueza, rechazaron su goce; por lo que, en realidad su objetivo fue abocarse totalmente a su profesión sin gozar ni ostentar los frutos de su trabajo, viviendo como un asceta dentro del mundo.

De ahí que la pregunta central para Weber en esta obra sea ¿qué ideas impulsaron este modo de conducción (*Lebensführung*) si ya se estableció que no surgen de las condiciones materiales y que parece derivar de una educación diferente unida íntimamente con la religión que profesaban estos nuevos capitalistas? En otras palabras, ¿qué es lo

⁵⁴ “[...] fueron precisamente ciertas cualidades “éticas” claramente acusadas las que le hicieron ganar la confianza indispensable de la clientela y de los trabajadores, dándole además la fortaleza suficiente para vencer las innumerables resistencias con que hubo de chocar en todo momento; y, sobre todo, a esas cualidades debería la extraordinaria capacidad para el trabajo que se requiere en un empresario de esta naturaleza, y que es del todo incompatible con una vida reglada; en una palabra, el nuevo espíritu encarna cualidades éticas específicas, de distinta naturaleza que las que se adaptaban al tradicionalismo de los tiempos pasados” (*Ibid*: 106).

⁵⁵ “Aquél aborrece la ostentación, el lujo inútil y el goce consciente de su poder; le repugna aceptar los signos externos del respeto social de que disfruta porque le son incómodos. Su comportamiento presenta más bien rasgos ascéticos (habremos de insistir repetidamente en la significación histórica de este fenómeno tan importante para nosotros), como los que exige el “sermón” antes citado de Franklin. Y, sobre todo, no es raro, sino muy frecuente, hallar en él un grado de modestia mucho más sincera que la reserva prudentemente recomendada por Benjamin Franklin. “Nada” de su riqueza lo tiene para su persona; sólo posee el sentimiento irracional de “cumplir buenamente su profesión” “(*Ibid*: 108).

que hace al empresario sentirse obligado por su profesión de una manera tan particular? Parece ser una orientación ética muy específica, diría Weber⁵⁶.

Weber relaciona esta orientación ética con varias doctrinas religiosas que surgieron a partir de la Reforma luterana y las diferentes sectas protestantes que le siguieron.

La idea de “profesión” tiene sus orígenes en el luteranismo. El término *Beruf* en alemán significa “profesión”, sin embargo, también tiene un sentido religioso, a saber, “vocación”, entendida como “una tarea impuesta por Dios”. Esta connotación religiosa predominaba, según Weber, en los sectores protestantes de la población alemana, mas no en los católicos. Dicho sentido, narra Weber, nace a partir de las traducciones de la Biblia realizadas a partir de la Reforma, nace “del espíritu del traductor” (Cfr. Weber, 1983: 59). Lutero imprimió ese sentido de vocación a la palabra “profesión”⁵⁷. Además, conforme

⁵⁶ “Querer hablar a cuenta de todo esto de un “reflejo” de las relaciones “materiales” en la supraestructura ideal, sería un craso contrasentido. Por tanto, hemos de preguntarnos: ¿qué ideas fueron las determinantes para que un tipo de conducción de vida (*Lebensführung*), sin más finalidad aparente que el enriquecimiento, fuese/integrado en la categoría de “profesión”, ante la cual el individuo se sienta obligado? Pues esta “obligación” es justamente lo que suministra apoyo y base ética a la conducción de vida (*Lebensführung*) del empresario de “nuevo estilo” (Ibid: 113). El resaltador es mío.

⁵⁷ A lo largo del apartado “La concepción luterana de la profesión”, Max Weber hace un estudio exhaustivo del origen de la palabra, de sus orígenes en el hebreo y de la interpretación puesta por Martín Lutero quien dio a la palabra dos sentidos distintos a partir del pasaje de Jesús Sirach. En primer sentido refiere al llamamiento de Dios a la salvación eterna, el cual tomó de San Pablo; el segundo, a un llamamiento a permanecer en el trabajo terrenal asignado (Cfr. Weber, 1983: 60, nota 3). Así pues, afirma, “[...] no sólo el sentido literal es nuevo; también la idea; es producto de la Reforma (como es bien sabido)” (Ibid: 63). En resumen: “En este concepto se expresa un dogma central a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de los mandatos morales en *praecepta* y *consilia* y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la moralidad intramundana por medio de la ascesis monástica sino precisamente el

acrecentó la fuerza de la idea de la *sola fides*, la idea de la profesión se separó de sus primeros fundamentos, quedando como el único modo de glorificar a Dios:

[...] sólo quedó la afirmación, sostenida cada vez más enérgicamente, de que el cumplimiento de los deberes intramundanos es el único medio de agradar a Dios, que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor (Weber, 1983: 64).

A pesar de la gran aportación de la interpretación de Lutero del término, al acentuar el matiz ético y darle mayor importancia al trabajo para la salvación, Weber afirma que este movimiento no fue definitivo para entablar la relación entre religión y espíritu capitalista, pues Lutero no superó la visión tradicionalista del trabajo (Cfr. Weber, 1983: 67-68). Según Weber, sería la forma específica de piedad en cada Iglesia reformada la que daría o no pie a dicha conexión. Por ello, el sociólogo se aventuró a analizar otros tipos de protestantismos en ese texto. La concreción del espíritu capitalista provino, afirma Weber, de los protestantismos ascéticos, entre ellos, el calvinismo, el pietismo, el metodismo y las sectas nacidas del movimiento baptista.

El calvinismo convirtió la idea de la “predestinación” y el *decretum horribile* en el centro de su religión, los cuales, a su vez acentúan el que la profesión sea la única forma en que el hombre puede glorificar a Dios y de alguna forma acercarse a Él.

La predestinación establece que uno no puede salvarse si Dios no le ha dado la gracia y el don de la salvación. La centralidad de este dogma se tomó de las proposiciones en *Westminster confession* de 1647, donde se establece que si Dios es el único que legitima el sentido del mundo (a

cumplimiento de los deberes intramundanos que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo concibe para él en «profesión»” (Weber, 1983: 63) Lutero toma tal idea inspirado por la escolástica de quienes tomó la idea de que el trabajo del hombre en el mundo no era algo despreciable para Dios, sino deseado por él.

través de sus leyes divinas) y sólo podemos comprender este sentido en la medida en que Él lo quiera, entonces el humano se encuentra aislado tanto del mundo como de Dios. Así pues, esta reclusión de la voluntad de Dios anula la efectividad de los sacramentos como medios de salvación o de “garantía” de la buena voluntad divina. Así pues, el individuo queda sin fuentes para tener la certidumbre de que “va por el buen camino” y de que se va a salvar cuando llegué la hora de su juicio. Ante tal desolación, surge la necesidad de plantear una forma de vida en la que se pueda de alguna forma obtener gracia y agradar a Dios. Por un lado, se estableció que el cristiano existe para la gloria de Dios, por ello, debe realizar obras sociales dirigidas sólo a Dios⁵⁸.

En estas circunstancias los creyentes se sitúan como *instrumentos* de la gracia divina, la cual actúa en el mundo *a través de ellos*. A pesar de tal resolución, no se alivia la angustia que sufre el cristiano aislado ante la incertidumbre de su salvación. Así, surgieron nuevas indicaciones pastorales con la intención de suavizar la ansiedad del creyente: 1) uno debe saberse elegido, pues la duda puede ser signo de condenación y 2) uno no debe tener malos pensamientos respecto a su destino, por ello, debe dedicarse al trabajo. El resultado de esta toma de posición es un individualismo religioso, el cual provino de la idea de que cada persona tiene el problema personal de salvarse.

A partir de lo anterior se sigue que el calvinista debe tener un modo de conducción de vida particular para lograr, por un lado, realizar su labor social, por el otro, ocuparse por su salvación, y, por tanto, aumentar la gloria de Dios. No obstante, no es una sola acción buena del individuo la que lo salva, sino la constitución ética y sistemática de

⁵⁸ El mundo está destinado a la autoglorificación de Dios, y sólo a esto; el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, en la parte que le corresponde, cumpliendo sus preceptos. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos actúen en la sociedad, *puesto* que quiere que la vida social se configure conforme a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. El trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente *in majorem gloriam Dei*. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética *profesional*, que está al servicio de la vida terrena de la colectividad.» (Weber, 1983: 87).

toda su vida la que se acerca a tales metas. La conducción de vida particular del calvinista es llamada por Weber “ascetismo intramundano” ya que uno debe “actuar como un monje dentro del mundo”. Para mantener tal sistematización de las acciones se requiere dominar los impulsos, es decir, resistir las tentaciones del mundo para servir como instrumentos de gracia dentro de él. Esta forma de vida impulsa una metodización o cálculo de las acciones diarias del creyente, lo cual, a su vez, mejora sus prácticas en el ámbito económico, pero, también, implica que se debe alejar de la tentación de gozar de sus bienes y sólo abocarse al trabajo⁵⁹. Por ello, la idea del “ascetismo intramundano” se volvió tan central para la formación del espíritu capitalista.

En resumen, a partir de las ideas religiosas que hasta ahora he presentado (predestinación, profesión, instrumento divino y ascetismo intramundano) constituyen un tipo de hombre religioso distinto, el cual se considera a sí mismo como un medio de la acción divina y, por tanto, se siente impelido a encontrar en su acción la comprobación de su fe y de la gracia que Dios le concede. El giro hacia la acción en el

⁵⁹ Dado el rechazo hacia el mundo, repito, la unión a la que los individuos podían aspirar no era a una piedad meramente interior y sentimental, sino que sólo podía encontrarse en una acción de Dios *en el mundo a través del creyente*. En este punto radica la diferencia principal entre las religiones reformadas puritanas y el luteranismo. Para los primeros los sentimientos son engañosos, por ello, la fe no puede depender de ellos; al contrario, la fe se comprueba en los efectos objetivos de su acción. “La comunidad de Dios con sus agraciados sólo podía realizarse y experimentarse cuando Dios *actuaba (operatur)* en ellos, y éstos se daban cuenta de ello; es decir, cuando su *acción* provenía de la fe actuada en ellos por la divina gracia y, a su vez, esa fe se legitimaba como actuada por Dios por la cualidad de aquella acción. Se ponen aquí de relieve las diferencias profundas válidas para la clasificación de toda religiosidad práctica, de las dos formas de salvación: el hombre religioso puede asegurarse de su estado de gracia *o* como recipiente *o como instrumento del poder divino*; en el primer caso, su vida religiosa tenderá a cultivar el sentimiento místico; en el segundo, *propenderá al obrar ascético*” (Weber, 1983: 93-94). El resaltador es mío.

mundo impulsado por una religión tendrá efectos profundos en el resto de la sociedad⁶⁰.

Max Weber insiste en que la transición del estado de naturaleza al estado de gracia en el creyente sólo se lograba en la constante racionalización y sistematización de su vida, dicha exigencia implicaba educarlo para que fuera capaz de reflexionar sobre su interioridad, el sentido de su vida y la dirección que habrían de tomar sus acciones. Posteriormente, en el metodismo y el bautizante se radicalizará el determinismo fundado en la doctrina de la predestinación y la idea de que la racionalización (sistematización) del trabajo y de las organizaciones humanas como signo de salvación⁶¹.

Estas formas de puritanismo, es decir, la búsqueda de que haya una coherencia total entre vida y moral, unidas a esta sistematización generaron un nuevo modelo de trabajo (como ya se mencionó más arriba), nuevas empresas y, por tanto, más ganancias.

Ante el fortalecimiento del capitalismo moderno, surgió la doctrina del "finalismo", que consistía en la idea de que las riquezas no son negativas en sí mismas, si uno las obtiene por su duro trabajo, puede

⁶⁰ "El Dios del calvinista no exigía a sus fieles la realización de tales o cuales buenas obras, sino una santidad en el obrar elevada al sistema. [...] La conducta moral del hombre medio perdió así su carácter anárquico y asistemático, para configurarse como un método consecuente de un estilo de vida total" (*Ibid*: 98). El resaltador es mío.

⁶¹ Por supuesto hay muchas e importantes diferencias entre estas sectas, pero ahora no ahondaré en ellas porque sería entrar a un nivel de detalle que desvía del objetivo central de este apartado. El pietismo, por ejemplo, exagera el ascetismo del calvinista al punto en que el conocimiento de los dogmas resulta indiferente porque se centra solamente en la práctica de la fe. Asimismo, se acentúa el determinismo de la doctrina de la predestinación y la vileza de lo creado, llevando, por lo primero, a una especie de aristocracia de los elegidos, y, por lo segundo, a un terrible pesimismo frente al mundo. Finalmente, el *decretum horribile* pierde su fuerza porque se resalta la importancia de vivir en estado de gracia y del sentimiento de estar en tal estado, más que en la idea de la comprobación objetiva de la fe.

utilizarlas racionalmente, es decir, para fines prácticos (inversiones) y no para obtener lujos⁶². Así pues, la ética puritana protestante resultó ser el impulso perfecto para el nuevo capitalismo. Esta consecución de ideas y posturas éticas frente al mundo tuvo como consecuencia la aparición de empresarios prósperos con una ética profesional impecable, afanados en aumentar su riqueza mediante la sistematización de sus acciones, sin gozar irresponsablemente de ella⁶³.

Hasta este punto las ideas religiosas habían conformado los intereses materiales e ideales de los creyentes puritanos, influyendo su trabajo como obreros o empresarios. Sus actitudes, ideas y normas morales tuvieron resonancia en la esfera económica en general. No obstante, el espíritu capitalista, de origen religioso, pronto se enfrentó a dos problemas: el primero concierne a la tentación que representaban las grandes riquezas que acumularon los empresarios, la cual terminó rompiendo el orden ético de la vida económica del nuevo hombre capitalista. El segundo concierne a la racionalización de la forma de vida religiosa hasta el punto en que sus orígenes éticos y doctrinales desaparecieron.

El sentido religioso de la educación ascética se difuminó con el tiempo y se redujo a una ética profesional (libre de motivaciones religiosas),

⁶² El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la adquisición de riquezas, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento en que no sólo lo legalizaba sino que lo consideraba directamente como querido por Dios (en el sentido expuesto). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional, sino contra el uso irracional de aquéllas: así lo atestiguan no sólo el puritanismo, sino también Barclay, el gran apologista cuáquero» (Weber, 1983: 155)

⁶³ Además, otra de las consecuencias de este proceso es que surgió la idea de que la riqueza y el éxito en los negocios eran muestra de que Dios se alegraba por las acciones de sus fieles, lo cual, a su vez, resultaba en mayores ganancias. El ingreso del nuevo empresario se convirtió en un premio, por su constante esfuerzo de glorificar a Dios, pero también en prueba de su fidelidad y amor a Él.

que generaba las actitudes mínimas necesarias para el funcionamiento del sistema capitalista⁶⁴. Como mencioné la principal causa de esta ruptura fue la creciente racionalización del mundo económico, la cual creció hasta vaciarlo de todo significado trascendente (*Cfr. Ibid: 161*).

En resumen, las ideas religiosas en el protestantismo, y más concretamente en el puritanismo protestante, configuraron la práctica económica de sus adeptos, fomentando así un nuevo espíritu capitalista que revolucionó el sistema económico de la sociedad. Los intereses económicos de los fieles derivaban de sus intereses ideales (la glorificación de Dios a través del trabajo y su propia salvación), los cuales, al mismo tiempo, procedían de las ideas centrales de dichas religiones, principalmente, la doctrina de la predestinación y la concepción de un Dios que realiza su plan a través de sus fieles instrumentos. Esta concepción de la profesión terminó incorporándose a la sociedad como una exigencia común al trabajador moderno y al empresario.

En conclusión, las ideas religiosas pueden determinar la toma de posición de un grupo religioso y, más aún, expresar su «imagen del mundo», cuáles son las fuerzas que lo rigen y cuál es nuestro papel en él. Más tarde, la racionalización de estas ideas y de esa imagen sirven como fundamento de una «concepción del mundo» que funge como una sistematización de ideas, actitudes y acciones que influyen en el actuar de la persona.

⁶⁴“[...] el impulso psicológico dado por la concepción de este trabajo como profesión, como medio preferible y aun único de alcanzar la seguridad del estado de gracia; por otra parte, legalizaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo, desde el momento que también el enriquecimiento del empresario constituía una «profesión». Ya se ve, pues, cuán poderosamente tenía que influir sobre la «productividad» del trabajo en sentido capitalista la exclusiva aspiración a alcanzar el reino de dios por medio del cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía como cosa natural a las clases desposeídas. Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como «profesión» se tornó algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario” (Weber, 1983: 163).

d) *Weltanschauung*: valores y conflictos de valores

Los valores, como veremos en este apartado, constituyen el impulso activo de las «concepciones del mundo». Stephen Kalberg afirma que para Weber las concepciones del mundo son un conjunto coherente de valores que dan una visión unitaria del mundo (Cfr. Kalberg, 2011: 209). Con el fin de explicar el papel que juegan los valores en la conformación de una concepción religiosa del mundo resulta crucial especificar de qué forma su cosmovisión plantea valores religiosos y el efecto que tienen estos valores en las decisiones cotidianas de los adeptos según la sociología weberiana.

He encontrado que en los textos de Weber y algunos neokantianos no existe una definición clara de lo que es un valor, lo que ha dificultado distinguir entre las ideas y los valores religiosos, tal vez, esta confusión se refleje en este escrito. A grandes rasgos, entiendo que la diferencia radica en que las ideas se convierten en un marco teórico para la concepción del mundo, es una teoría, doctrina o enseñanza sobre cómo se ordena el mundo o sobre un fenómeno particular (como la teodicea que intenta explicar la persistencia del mal en un mundo dominado por una deidad perfecta y buena), mientras que los valores reflejan el *ethos* que se deriva de estas ideas, se convierten en normativas a partir de lo que las ideas establecen como “bueno” y “malo”. Por ejemplo, en el apartado pasado hablamos de la doctrina protestante de la Predestinación, que establece que Dios ya dictó, desde el inicio de los tiempos, quiénes se van a salvar y quienes se van a condenar. A partir de esta idea, entre los creyentes surgió la preocupación de saberse elegidos. De esta angustia surgió otra idea: que el bienestar material era signo de que Dios los había elegido. Así pues, la riqueza se convierte en un valor porque forma parte de la idea de salvación. Cabe aclarar que la riqueza, aunque se convierte en un bien, tiene un sentido trascendental y va acompañada de normativas éticas. Se convierte en algo a lo que sabe aspirar por lo que implica dentro de la doctrina.

Partiré de algunas citas de “La Ética Económica de las Religiones universales” para sustentar que Weber les da un papel central a los

valores en la conformación de una concepción del mundo. Posteriormente explicaré cómo Weber plantea desde su teoría sociológica más elemental el modo en que los valores influyen el actuar del individuo para pasar a la forma en que aplica esta teoría a los valores en las religiones, para lo cual me apoyaré en la interpretación de Stephen Kalberg.

Si bien Weber establece que la explicación del camino a la salvación presentada por las «concepciones del mundo» puede ser influida por los intereses y estilo de vida de un estrato dominante, también de manera inversa, el mismo estilo de vida de los adeptos puede estar fuertemente determinado por los valores hacia los cuales impulsa la racionalización de este camino de salvación.

Si, como presuponen los anteriores comentarios, el tipo de bienes de salvación a que se aspira ha estado fuertemente influido por la específica situación de intereses externos y por el estilo de vida adecuado a ellos, de las clases dominantes, así como para la estratificación social misma, también, a la inversa, la dirección de todo el estilo de vida, allí donde éste fue racionalizado con arreglo a un plan, ha estado determinado profundísimamente* por los valores últimos hacia los que esta racionalización se orienta. No siempre y mucho menos de modo exclusivo, pero sí por regla general, estos valores últimos eran valoraciones y actitudes religiosamente condicionadas, allí donde ha habido una racionalización ética, dentro de los límites de su influencia y a menudo de modo completamente decisivo (Weber, 1983: 209-210).

En otras palabras, Weber sostuvo que los valores tienen el potencial de moldear el estilo de vida de los adeptos porque se convierten en pauta o normativa de las acciones que eventualmente llevarán al adepto a la salvación. Se trata precisamente de “valoraciones” y “actitudes” generadas a partir de la racionalización ética de una religión.

Pero ¿cómo se logra esta influencia en el actuar del individuo y, más aún, en el actuar de un grupo? A partir de esta pregunta cobran relevancia los tipos-ideales de la acción social, porque son estos los que pueden explicarlo.

Como se mencionó en el capítulo anterior, la sociología weberiana siempre parte del análisis de la «acción social», que, a grandes rasgos, es una acción generada en respuesta a la interacción de un individuo con otro u otros. Weber identificó cuatro tipos-ideales de la acción social: la acción racional con arreglo a fines, la acción racional con arreglo a valores, la acción afectiva y la acción tradicional⁶⁵. Los primeros dos tipos implican un proceso de razonamiento que dirige la acción, es decir, no son resultado de un impulso, sino que hay premeditación y diferentes motivaciones que guían la acción, mientras que los últimos dos responden a una inercia^{66, 67}.

La definición de la acción racional con arreglo a valores establece que es impulsada por la creencia de que una conducta tiene un valor “propio y absoluto”, independiente de los fines del individuo, sino que solamente se ejecuta “en mérito del valor que este le da” (Cfr. Weber, 2014:152)⁶⁸. En otras palabras, el individuo piensa que hacer *x* acción es valiosa en sí misma, sin importar, si ella le sirve para cumplir un fin o no. En el caso de una conducta a la que un individuo otorga un valor religioso, es característico el que no le interese si realizarla lo beneficia en su camino hacia su idea de salvación, sino que, la realiza porque comprende que independientemente de su bien personal esta conducta es valiosa en sí misma⁶⁹.

⁶⁵ En el primer capítulo expuse la definición que Weber da a cada una.

⁶⁶ En el caso de la acción afectiva y la tradicional no hay realmente un proceso de razonamiento, sino que son acciones impulsivas, reactivas o por costumbre.

⁶⁷ En este apartado nos interesa, obviamente, el segundo tipo-ideal: la acción racional con arreglo a valores; no obstante, para su completa comprensión no puede tratarse de modo aislado.

⁶⁸ Este valor puede ser ético, estético, religiosos o de cualquier tipo, por supuesto, en esta tesis se hace hincapié en el valor religioso.

⁶⁹ Resulta importante recordar que se trata de un tipo-ideal de acción, es decir, que en la realidad puede que las intenciones del individuo no sean tan puras y en la realización de una acción racional con arreglo a un valor entremezclen fines egoístas.

Actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, sin consideración a las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad, o la trascendencia de una “causa”, cualquier que sea su género, parecen darle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción según “mandatos” o de acuerdo con “exigencias” que el autor cree dirigidos a él, (y frente a los cuales el autor se cree obligado). (*Ibid*: 153).

Llama la atención, precisamente, el sentido que Weber da a este tipo de acción como “de servicio hacia una convicción”, este servicio convierte al individuo en un embajador o salvaguarda de convicciones, en este caso, religiosas. También resulta interesante la idea de la acción racional con arreglo a valores como “mandato” siendo esta una palabra clave en muchas doctrinas religiosas, ya que denota que los valores marcan una pauta en el estilo de vida y actitud que los adeptos deben seguir⁷⁰. Esto nos interesa porque la racionalización de la acción con base en un valor religioso se deriva de una doctrina que el adepto ha aprendido y debe aplicar en su vida, y esta proviene de una imagen religiosa del mundo:

Los elementos racionales de una religión, su «doctrina» (así, la doctrina india del Karma, la fe calvinista en la predestinación, la luterana justificación por la fe, la doctrina católica de los sacramentos) tienen también sus propias leyes, y la pragmática religiosa racional de la salvación que se deriva del tipo de «imagen del mundo» y de Dios ha

⁷⁰ La acción racional con arreglo a fines, por el contrario, más que seguir un mandato externo, se organiza de acuerdo con las intenciones individuales estableciendo que “medios”, independientes a una normativa dictada por una doctrina, lo acercan a este fin. “La orientación racional con arreglo a valores puede, pues, estar en relación muy diversa respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre irracional, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se debe a la significación de un absoluto, porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al valor propio del acto en su carácter absoluto” (Weber, 2014: 153).

tenido, en determinadas circunstancias, consecuencias importantes para la configuración del estilo práctico de vida (Weber, 1983: 209).

A partir de lo anterior interpreto que lo que Weber quiere decir es que las ideas religiosas establecen valores acordes a una doctrina que, a su vez, engendra un modo de vida específico a esa creencia religiosa. En otras palabras, la toma de posición de los adeptos puede ser encauzado por los valores últimos hacia los que racionalmente se orientaron las normas éticas de su religión.

Y, es precisamente, esto una de las características que Weber atribuye a este tipo de acción, el que no es una acción impulsiva ni desordenada sino una acción acorde a un plan de vida con un objetivo claro descrito por las creencias que la persona tiene sobre el orden y fin del mundo. Como mencionamos en apartados anteriores las ideas religiosas y la formación de grupos pueden informar modos de conducción de vida, los cuales, parecen sostenerse en los valores, pues estos dan cohesión a esta búsqueda de un orden práctico en la vida⁷¹.

Ahora bien, en el primer tomo de *Ensayos sobre sociología de la religión* Weber establece que los valores religiosos a los que aspira un grupo dependen directamente del tipo de salvación al que aspira, los cuales pueden ser bienes materiales o trascendentales.

Weber afirma que los bienes o valores a los que aspiraban las religiones más antiguas no fueron trascendentales, sino hasta el cristianismo y algunas confesiones ascéticas, que invitaban a la renuncia de los bienes de salvación materiales como parte de su camino a una salvación supramundana:

«En un comienzo, los valores sagrados de las religiones primitivas, así como de las religiones civilizadas, proféticas o no proféticas, fueron

⁷¹ En el primer capítulo se mencionó el término «modo conducción de vida» relacionado con los estamentos sociales, como algo derivado de la pertenencia a un grupo que determina ciertos comportamientos e, incluso, objetos o costumbres como propios a ese círculo. En muchas ocasiones este «modo conducción de vida» establecido por un estamento recibe su legitimidad o ideas de creencias religiosas, más concretamente, de concepciones del mundo.

bienes de este mundo, bastante positivos. Con la parcial excepción del cristianismo, y de otros pocos credos particularmente ascéticos, esos valores fueron salud, larga vida y riqueza» (Weber, 1983: 202)

Por ello, en el primer apartado de este capítulo se mencionaba que la idea de redención y pecado comenzó en una concepción puramente material, en la que el pecado y la redención marcaba la carne y no el alma⁷². En estos casos, únicamente los virtuosos religiosos, los ascetas y monjes trataban de alcanzar bienes supramundanos, pues estas creencias establecían que sólo los sabios o un grupo reducido podrían acceder a este tipo de bienes.

A partir de lo anterior, Weber deduce que la correspondencia entre lo que se consideraba una religiosidad virtuosa y la vida cotidiana de los adeptos era determinada por el tipo de bien de salvación al que se aspiraba (Cfr. Weber, 1983: 211)⁷³. Y, por ello, pone el siguiente ejemplo:

Cuando los bienes de salvación y los medios de redención de la religiosidad virtuosa tuvieron carácter contemplativo u orgiástico-extático, ningún puente los unía al obrar cotidiano en el interior del mundo. Entonces, no sólo era la economía, como toda acción mundana, algo religiosamente inferior, sino que, además, tampoco indirectamente era posible derivar hacia ella los motivos psicológicos subyacentes al *habitus* apreciado como bien supremo (Weber, 1983:211-212).

Y, más adelante, Weber afirma:

Completamente diferente ha sido cuando el virtuosismo de los religiosamente calificados se ha agrupado en una *secta* ascética, que

⁷² Recordemos que los términos «redención», «salvación» y «pecado» referían a la liberación o condena en términos terrenales, si alguien era “redimido” quería decir que era liberado de algún mal material. El progreso de la racionalización de las creencias, así como la necesidad de una teodicea más explicativa fue lo que llevó a los profetas e intelectuales a plantear bienes trascendentales.

⁷³ El tipo de valores y hacia qué se dirigía la salvación fue establecido por el tipo de profecía que adoptaba el estrato social dominante, este tema lo trataré en el siguiente apartado donde hablaré de los “portadores sociales” y su papel en la estratificación social de la religión.

aspiraba a conformar la vida en este mundo según la voluntad de un dios. Por supuesto, para que esto pudiera llegar a ocurrir en su sentido más propio, eran necesarias dos cosas. De una parte, el bien de salvación supremo no había de tener un carácter contemplativo, es decir, no debía consistir en la unificación con un ser trascendente, eterno en contraposición al mundo [...] De otra parte, la religiosidad tenía que haberse despojado al máximo del carácter mágico o sacramental de *medios* de la gracia. Pues también estos devalúan siempre la acción en el mundo otorgándole una importancia religiosa a lo sumo relativa, y conectan la decisión sobre la salvación al éxito de procesos que *no* pertenecen a la racionalidad cotidiana. (*Ibid*: 212).

A pesar de tratarse de dos actitudes muy distintas frente al mundo, la primera, alejada de él, y, la segunda, volcada hacia el mundo; ambas representan, precisamente, una forma de *acercarse* al mundo. Estas influyen la manera en que se valoran otras esferas de la vida (económica, política, estética e intelectual).

Por ello, este elemento (los valores) de la concepción religiosa del mundo se vuelve crucial al considerar de qué manera debería construirse un diálogo interreligioso, pues comprender los valores que guían las acciones de los adeptos, permite desenterrar la raíz de su actitud frente al mundo y las esferas que lo conforman⁷⁴.

Para sustentar lo anterior, que los valores forman parte esencial de las concepciones del mundo y que tienen la fuerza para transformar las acciones de los adeptos, me remito al artículo *La influencia pasada y presente de las concepciones del mundo: Max Weber y el descuido de un concepto sociológico* de Stephen Kalberg. Dicho escrito tiene múltiples objetivos, entre ellos, definir “visiones del mundo” en la sociología de Max Weber, establecer de qué modo las visiones del mundo influyen

⁷⁴ Gracias a los bienes de salvación podemos entender la tensión que se genera entre las religiones y diferentes esferas, tal como Weber expresa en “Direcciones del rechazo religioso del mundo: ámbitos económico, político, estético, erótico, intelectual”.

en la formación de grupos sociales y discutir si es un concepto que vale la pena revivir en las ciencias sociales⁷⁵.

Como mencionamos arriba, las visiones del mundo son explicaciones exhaustivas, dan unidad y dirección a la vida de sus adherentes. Kalberg sostiene que para Weber las concepciones del mundo tienen una capacidad activa o autonomía que se expresa de dos formas: como un impulso estabilizador y un impulso dinámico. Ambas formas de autonomía explican cómo una visión religiosa del mundo se vuelve legítima a los ojos de los creyentes. Esta autonomía refiere la capacidad de las visiones del mundo de impulsar cambios internos y externos de forma independiente a las esferas del mundo que podrían influirlas.

La pregunta que estas dos características pueden responder es: ¿de qué modo proveen las visiones del mundo un trasfondo cultural de legitimidad para la acción social con sentido, para los grupos sociales el incluso, para el cambio histórico?

i) Impulso estabilizador

La autonomía que da el impulso estabilizador se expresa de dos formas, por un lado, provee de una fuerza ideacional como trasfondo a una vida “metódica-racional”, y, por el otro, da legitimidad a ciertos desarrollos históricos y cambios sociales, los justifica.

⁷⁵ Kalberg utiliza el término “visiones o imágenes del mundo” porque sostiene que Weber quería distinguirse de las corrientes filosóficas de su tiempo y ser riguroso en su uso de la palabra (Cfr. Kalberg, 2011: Nota 1). Me aventuré a contradecir a Kalberg porque todos los elementos que señalo en este capítulo me indican que, aunque Weber utilizó constantemente el término “imagen del mundo”, en realidad, sus planteamientos corresponden a los de una “concepción del mundo”, por la profundidad que le da a este concepto. En la introducción a este capítulo intenté explicar esta diferencia a partir de la teoría de Dilthey. Voy a utilizar este término en lo que resta del apartado para respetar lo que Kalberg defiende sobre la teoría weberiana de las concepciones del mundo, sin embargo, sigo sosteniendo que se trata de “concepciones” y no de “visiones o imágenes”.

(1) Una vida “metódica-racional”

Kalberg resalta la idea de que las visiones del mundo crean un “empuje ideacional” (*ideational thrust*) hacia una vida unificada, acorde a un sistema de valores y creencias establecido por las visiones del mundo. Así, el empuje ideacional se convierte en una condición previa a la racionalización de las acciones.

En la medida en que las personas evalúen cognitivamente el grado en que la acción se conforma lógicamente con lo que perciben como valores de una totalidad de sentido, se pone en movimiento en impulso a la acción organizada [patterned] y orientada a valores. (Kalberg, 2011: 214).

Así, se crea un sistema desde el cual se justifica la acción del individuo, y su acción se vuelve sistemática. En otras palabras, esta fuerza convierte a las visiones del mundo en un canon a partir del cual el individuo se posiciona frente a la realidad y, desde ahí verifica si sus acciones están bien encaminadas. Así, el adepto se pregunta cada vez que toma una decisión si sus acciones se conforman a los valores y normas éticas que enseña su religión.

Por ello, Weber estableció en el inicio de su ensayo que “Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que sólo sirve como un medio para su conocimiento (muy importante en ciertas circunstancias), sino los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones” (Weber, 1983: 194).

(2) Fundamento de los desarrollos históricos y cambios sociales

Para Weber las visiones del mundo, según la interpretación de Kalberg, juegan un papel central en la formación de movimientos históricos porque los valores se convierten en la columna vertebral que los sostiene. Y este impulso que dan a los cambios sociales e históricos, afirmaría Weber, surge de forma independiente a lo mundano o de intereses económicos, políticos o sociales.

Weber descubre en todos estos casos la autonomía estabilizadora de las visiones del mundo: ellas “están detrás” de los desarrollos históricos y brindan justificaciones de fondo a la acción social particular [...] No obstante, ellas aportan una profunda y crucial legitimación cultural para la cristalización de fuerzas que podrían ejercer una influencia más directa en la acción (Kalberg, 2011: 218).

Este impulso en la historia también se realiza de manera autónoma al acontecer cotidiano y terrenal. Kalberg retoma algunos ejemplos discutidos por Weber, como son el caso de la ética de igualdad entre ciudadanos que surgió de la propuesta cristiana de que existe una igualdad radical de los seres humanos ante Dios, o, el surgimiento del individualismo que, según Weber, toma fuerza con la idea de las religiones de salvación de que los creyentes están en el mundo para servir como “herramientas” de la voluntad divina, la cual demanda de cada uno, de forma individual, una actitud ética específica.

Cabe aclarar que ambas formas de la fuerza estabilizadora de las visiones del mundo son frágiles, por ello, según Weber entenderse tan sólo como “impulsos” y no como determinantes absolutos de la acción humana.

ii) Impulso dinámico

La autonomía dinámica de las visiones del mundo emerge a partir de los conflictos internos en la constelación de valores que las fundan. La dinámica interna es autónoma porque refiere a los ejercicios intelectuales para resolver conflictos de valores dentro de los grupos que forman una religión.

(1) Conflicto de valores

Como ya mencioné, el sufrimiento siempre ha formado parte de cuestiones más urgentes a las que responden los credos religiosos. ¿Por qué existe el sufrimiento?, ¿por qué unos sufren más que otros?, ¿existe una justificación para la fortuna de algunos grupos? Son algunas de las cuestiones que intentan responder las imágenes religiosas del mundo. Así, conforme se racionalizaron estas imágenes, se convirtieron en un

concepto del mundo con un «sentido» ético de la distribución de los bienes entre los individuos, es decir, detrás de la fortuna de cada individuo se esconden explicaciones morales de por qué le tocó ese destino.

Al aumentar la racionalidad del punto de vista ético-religioso e irse eliminando las primitivas ideas mágicas, la teodicea tropezó en este tema con dificultades crecientes. La desgracia individual «inmerecida» era demasiado frecuente. No solamente desde el punto de vista de una «moral de esclavos» sino también según las propias pautas del estrato dominante, era demasiada la frecuencia con que no les iba mejor a los mejores, sin a los «peores» (Weber, 1983: 200).

A pesar del orden cósmico expresado por las concepciones del mundo, parece haber un desequilibrio entre la fortuna de los malvados y la misera de los bondadosos, lo cual se contradice con las promesas de favores divinos y redención para los fieles. Por ello, todas las religiones se han visto obligadas a buscar constantemente cómo reconciliar estas contradicciones, a lo que ha habido una gran variedad de reacciones.

Como explicaciones del sufrimiento y de la injusticia aparecieron los pecados cometidos por el individuo en una vida anterior (migración de las almas), o la culpa de los antepasados, que se paga hasta la tercera y la cuarta generación, o, en un sentido más de principio, la podredumbre de todo lo creado en cuanto tal; como promesas de compensación se ofrecieron las esperanzas de una vida futura mejor, ya en este mundo para el individuo (migración de las almas) o para sus sucesores (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso). (*Ibid*).

Este deseo de satisfacer una petición de consistencia pone en marcha, dentro de las concepciones del mundo, una dinámica interior. Un nuevo ejercicio intelectual para reconciliar que haya una divinidad perfecta pero el mundo sea imperfecto e injusto. Las teodiceas forman parte de este esfuerzo y cada religión intenta responder desde sus principios, ideas y valores.

Exámenes sucesivos de los valores de las visiones del mundo condujeron a nuevas definiciones y nuevas propuestas para la acción ética; sin embargo, la angustia persistió [...] De esta manera, se puso en

movimiento una dinámica que buscó reordenar y unificar la constelación de los valores de una visión del mundo a través de la deducción lógica (Kalberg, 2011: 220).

Como ya se mencionó, la exigencia de respuestas racionales ha permeado a toda religión. Y ante la persistencia del problema, muchas veces no han logrado cumplir con la demanda de consistencia por el camino lógico. Por ello, en una misma concepción del mundo pueden convivir valores que se contraponen entre sí o con creencias que no pueden explicarse racionalmente, pero se convierten en dogmas que el creyente debe aceptar. Por esta razón, para Weber es natural que dentro de las mismas concepciones religiosas del mundo existan conflictos de valores, dice: «Pues las religiones, como los hombres, no son libros planificados de antemano. Son formaciones históricas, no estructuras construidas sin contradicción lógica, y ni siquiera psicológica» (Weber, 1983: 213).

A pesar de estas inconsistencias, lo interesante es esta dinámica que genera ejercicios, discusiones y nuevos grupos dentro de cada religión con el objetivo de resolver estos conflictos de valores. A esto Kalberg agrega:

La noción weberiana de autonomía dinámica no sólo reconoce inequívocamente tales contradicciones de valores en las visiones del mundo, sino que, además, llama la atención sobre los modos en que, en la medida en que las personas lidian con sus inconsistencias, se pone en movimiento una fuerza vigorosa que es plenamente capaz de conducir a la formación de grupos sociales” (Kalberg, 2011: 221).

La formación de estos grupos determinará en gran medida qué tanta influencia tiene una concepción religiosa del mundo sobre el resto de los creyentes, pues, como ya mencionamos, no son el único factor que interviene en la acción de los devotos⁷⁶.

⁷⁶ Los efectos en la acción pueden ser entorpecidos por muchos factores: “[...] las diversas formas en las que los empujes ideacionales [*ideational thrust*] de un universo ético son transferidos a la acción social y a la formación de grupos es uno de los temas centrales de la sociología de Max Weber” (Kalberg, 2011: 223).

(2) Conflictos entre concepciones del mundo

Este tipo de conflicto refiere a la discrepancia que se crea entre religiones por los valores que forman sus respectivas concepciones del mundo, conflicto que se agudiza con el proceso de racionalización del mundo. Para tratar este segundo conflicto que identifiqué en los textos de Weber me apoyo de los textos *La ciencia como vocación* de Weber (1981) y del artículo *The Ethical Irrationality of the world*, de Rogers Brubaker.

Weber se refiere a este conflicto como una “lucha entre deidades” irresoluble, a la que impone dos razones: la primera es que al tratarse de la interpretación total del sentido del mundo no hay lugar para la negociación, ya que esta es absoluta; la segunda, es la fragmentación de las concepciones del mundo y su consecuente aislamiento en el individuo por el proceso de desmagificación.

Sobre la primera razón, Weber establece que:

Por supuesto, las ideas que estoy exponiendo aquí, ante ustedes, derivan de un hecho fundamental, el de que la vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O dicho, sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista, que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro. (Weber, 1981: 224)

Así pues, Weber insiste en la imposibilidad de resolver estas diferencias entre las concepciones del mundo pues, aunque se revitalicen las fuerzas de estas deidades, el contexto en que se podrían reavivar ha cambiado⁷⁷. Se ha debilitado la influencia que pueden tener

⁷⁷“Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la eterna lucha” (Weber, 1981: 218).

sobre diferentes esferas de la vida, gracias a la extrema racionalización del mundo⁷⁸.

Además, en *La ciencia como vocación*, Weber, declara pesimista, que, dado que las concepciones del mundo se convierten en el núcleo de la personalidad de los individuos (sea religiosa o no) por la desintegración de estas grandes y poderosas comunidades religiosas, son, por ende, fatídicas, ya que pueden poner en peligro la estabilidad de la sociedad⁷⁹. Asimismo, presenta la idea de que las concepciones religiosas del mundo eventualmente desaparecerán, por el mismo proceso de desmagificación:

El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien, a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí (*Ibid*: 229)

Parte de este proceso de desencantamiento de las religiones, inició con el racionalismo religioso, que surge, precisamente, del proceso descrito en el apartado anterior: gracias a la búsqueda de una toma de posición frente a un mundo que parece un «sin sentido»; el cual, aunado al proceso general de racionalización de todos los ámbitos del mundo, tuvo un resultado opuesto al deseado:

La moderna forma de racionalización, al tiempo teórica y práctica, intelectual y teleológica, de la imagen del mundo y de la conducta en la vida, ha tenido la consecuencia universal de que la religión se haya visto relegada al terreno de lo que, desde el punto de vista de la conformación intelectual de la imagen del mundo es irracional, y ello con tanta mayor

⁷⁸ Al principio del tercer capítulo presentaré una crítica a este pesimismo weberiano.

⁷⁹ Parece que Weber, al igual que Habermas y Ratzinger, de quienes hablaré más adelante, pronosticó que la fragmentación y subsecuente relegación de las grandes concepciones del mundo al individuo, genera inestabilidad en las sociedades porque ya no hay algo que las mantenga unidas, pues, cada individuo tiene una creencia particular y que puede ser contraria a su compatriota.

intensidad cuanto más progresaba este tipo particular de racionalización (Weber, 1983: 205).

Las concepciones religiosas, describe Weber, quedarán relegadas al ámbito de lo irracional pues con el fortalecimiento de la ciencia muchas de sus explicaciones quedaron superadas o simplemente declaradas como improbables. Sin embargo, resalta que en un ámbito las ciencias no logran superar a las concepciones del mundo. La ciencia no puede hacer evaluaciones sobre el sentido del mundo y no tiene los criterios para determinar qué concepción da mejor cuenta del mundo y de la razón de la existencia del hombre. Por ello, debe ser cada individuo el que determine el sentido de su existencia⁸⁰:

Sobre estos dioses y su eterna contienda decide el destino, no una ciencia. Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro [...] Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico, y es cada individuo el que ha de decidir quién es para él Dios y quién el demonio. Otro tanto sucede en los restantes órdenes de la vida (Weber, 1981: 217)

Sobre esto, Brubaker añade:

La racionalización, por otra parte, limita la significación no sólo de la creación de valores carismática, sino toda creación de valores por parte de los individuos, en verdad, de toda acción individual: 'el declive del carisma generalmente indica la disminución de la importancia de la acción individual' (E&S, pp.1148-9). Si bien la racionalización disminuye la significación causal de los actos individuales de creación de valores, no empequeñece su importancia moral. Los individuos creadores de valor [*value-creators*] pierden el poder de reunir comunidades [...] Pero esta creación de valores por los individuos retiene su relevancia como un gran divisor en las comunidades" (Brubaker, 1984: 65)⁸¹.

⁸⁰ La ciencia, según Weber, no puede darle sentido al mundo, pues su tarea se limita a esclarecer los fenómenos que estudia, pero no más. Esto ya lo discutí en el primer capítulo.

⁸¹ Cita original: "Rationalization, moreover, limits the significance not only of charismatic value-creation but of all individual value-creation, indeed of all individual action: 'the waning of charisma generally indicates the diminishing

Dicha fragmentación del conflicto, por tanto, convierte a los conflictos entre concepciones del mundo en una competencia entre individuos, más que entre comunidades enteras combatiendo entre sí⁸². Este problema en particular lo trataremos en el siguiente capítulo y mostraré porque no concuerdo del todo con el pronóstico weberiano.

En conclusión, Weber admite que las éticas religiosas tienen eficacia en el mundo gracias al impulso estático y dinámico que les proporcionan los valores que conforman sus concepciones del mundo. No obstante, a partir de estos impulsos surgen dos tipos de conflictos que hacen peligrar la relevancia de las concepciones religiosas como determinantes grupales.

e) *Weltanschauung*: el papel de los estratos sociales en la conformación de las concepciones del mundo

Una vez establecida la relevancia de las ideas y los valores para la conformación de una concepción religiosa del mundo debemos concretar de qué manera permean en la vida social.

En el primer capítulo adelanté la noción de «estamentos sociales» y «ética económica». El primer término fue formulado por Weber porque sabía que había ciertos grupos que se formaban por razones que trascendían su situación de mercado y, más bien, se unían en función de ciertas reglas de comportamiento, un estilo de vida y restricciones en cuanto a la interacción social derivadas de lo anterior, lo que resultó en «modo de conducción de vida» singular. Además, esta nueva

importance of individual action' (E&S, pp. 1148-9). But if rationalization diminishes the *causal* significance of individual acts of value-creation, it does not diminish their *moral* significance. Individual value-creators lose their power to bind communities together [...] But value-creation by individual retains its significance as a great *divider* of communities" (Brubaker, 1985: 65). Traducción propia.

⁸²Al respecto, Brubaker señala que: "The struggle between ultimate value-orientations in the modern world is not, as formerly, a struggle of entire solidary communities against one another: it is increasingly a struggle of small sects, and ultimately a struggle of individuals (Cfr. FMW, p.282)" (*Ibid*).

formación social también conlleva una serie de monopolios materiales e ideales, una de las características más notorias en la mayoría de las religiones. Por ejemplo, sólo los adeptos pueden participar en ciertas ceremonias, utilizan un tocado o vestimenta que los distingue, etc.

En el caso de la religión, de acuerdo con el análisis que Weber hace en “La ética económica de las religiones universales”, la investigación debía centrarse en los estratos sociales con mayor influencia en la conformación de las ideas religiosas, así como, de las concepciones del mundo, porque gracias a su situación social pudieron influir en la dirección de las ideas e intereses (que justificaron a través de la concepción del mundo) del resto de los adeptos, teniendo así un impacto en la realidad⁸³. Qué esferas serían las más trastocadas por la cosmovisión dependía en gran medida del cariz del grupo dominante, así como, por sus ideas de bienaventuranza:

Lo que aquí nos interesa, conectado con lo dicho más arriba, es indicar, de un modo totalmente general, que el tipo de estado inmanente de bienaventuranza o renacimiento a que una religión aspira como bien supremo, tiene que ser necesariamente distinto, evidentemente, según el carácter del estrato que constituya el sujeto más importante de la religiosidad en cuestión. Las clases de caballeros belicosos, los campesinos, los negociantes, los intelectuales literariamente educados, muestran en este aspecto, como es natural, tendencias diferentes, que por sí solas, como se mostrará, están bien lejos de determinar unívocamente el carácter psicológico de la religión, pero que, sin embargo, han influido en él de modo perdurable (Weber, 1983: 204).

Con lo anterior Weber quiere decir que el carácter de cada estrato social influye de alguna manera en los bienes de salvación que ofrece una religión, sin embargo, no lo determinan absolutamente. Dentro de una misma religión, un estrato podría aspirar a una cosa y otro a otra; además, el dominio o influencia de un grupo podría, con el tiempo,

⁸³ Esta era una de las advertencias que introducían el texto de Weber. El dominio de estos estratos configuró en las instancias más importantes a las cinco religiones que estudia, sin embargo, el estrato dominante puede cambiar a través de las historias.

pasar a otras manos. Aun así, Weber piensa que en las religiones hay un estrato dominante que influyen en mayor medida que el resto en la creación de su concepción del mundo. Por ello, quiere descubrir el contenido de las promesas que estos grupos instituyeron para cada credo y de qué forma estos transformaron la vida económica y social⁸⁴.

Estos estratos sociales religiosos, como los denomina Weber, también son caracterizados como “portadores sociales” o *social carriers* por Stephen Kalberg. Este término refiere a la capacidad de un grupo o individuo de convertirse en los principales manifestantes (o portadores) de las ideas o valores de una concepción del mundo, así como su capacidad de mover a toda una comunidad religiosa a perseguir esos ideales, de este modo, diría Weber las acciones del grupo se vuelven sociológicamente relevantes.

Aunque Weber reconoce la vasta variedad de ideas y valores que han surgido en toda civilización, como sociólogo su preocupación se centra en aquellas ideas y valores particulares que tienen manifestantes fuertes. De ser efectivas, en el sentido de una influencia significativa y duradera en los grupos sociales, las ideas y valores deben ser sostenidas por portadores sociales enérgicos y que inspiren unión [...] Los portadores cohesivos de la acción social siempre son necesarios si la acción ha de ser socialmente significativa” (Kalberg, 2004: 150)⁸⁵.

⁸⁴ De acuerdo con Weber las grandes religiones del mundo tienen su origen en ideas religiosas y deberían ser estudiadas en términos de “el contenido de su anunciación y promesa”. Este aspecto doctrinal involucra la “racionalización de la vida religiosa” que va más allá de los rezos y sacrificios para pedir buena fortuna. También, el desarrollo de un concepto sistemático de la relación del hombre a lo divino es inseparable de los grupos –sacerdotes, profetas y otros– involucrados en esta racionalización. Al analizar el surgimiento de estos grupos, su cambio de posición en la sociedad, y sus “intereses materiales e ideales” el impacto de las ideas se vuelve más claro (Bendix, 1977: 87).

⁸⁵ Cita original: “Although Weber fully recognizes that vast varieties of ideas and values have appeared in every civilization, as a sociologist his concern focuses upon those particular ideas and values that acquire strong proponents. If to be effective in the sense of a significant and enduring influence upon the social groups, ideas and values must be sustained by forceful and cohesive social carriers

Así pues, Weber se enfoca en los factores condicionantes del estilo de vida de los estratos sociales más influyentes en la ética práctica de sus respectivas religiones. Al principio de este ensayo lo muestra de la siguiente manera⁸⁶:

Religión	Estrato social dominante
Confucianismo	Los intelectuales eran individuos que poseían una educación literaria y que se distinguían por un racionalismo secular.
Hinduismo antiguo	La casta hereditaria de literatos cultos que tenían como tarea ser directores espirituales y ritualistas. Después, aparecerían los brahmanes educados en el Veda quienes transmitían la tradición. Posteriormente, surgió un grupo de ascetas que competían con los brahmanes. Finalmente, en la Edad Media el hinduismo se convirtió en una práctica de los estratos inferiores, Weber los llama mistagogos del populacho.
Budismo	Los monjes mendicantes, sólo estos monjes eran partícipes plenos de la comunidad religiosa.
Islamismo antiguo	Una religión de guerreros conquistadores. En la Edad Media surgió el sufismo contemplativo y místico del cual surgieron hermandades burguesas.
Judaísmo antiguo	Se trata de un pueblo paria cívico (persona excluida de las ventajas de que gozan las demás, e incluso de su trato, por ser considerada inferior). En la edad Media surgió un estrato de intelectuales con formación literaria y ritualista que representaba una intelectualidad pequeñoburguesa, racionalista y socialmente semiproletaria.
Cristianismo antiguo	Surge entre jornaleros artesanos ambulantes. Es una religión característicamente urbana y cívica. La sociedad occidental, singular entre las ciudades del mundo – y la ciudadanía, en un sentido peculiar que sólo se ha dado en Occidente – ha sido el marco característico del cristianismo.

Esta es una forma de categorización que atiende la particularidad de cada credo. Sin embargo, más adelante Weber hace otra clasificación que también resulta útil porque, más allá de mostrar históricamente qué grupos influyeron en las religiones universales, las formas más

[...] Cohesive bearers of social action are always necessary if patterned action is to become sociologically significant” (Kalberg, 2004: 150). Traducción propia.

⁸⁶ La forma en que Weber caracterizó cada religión puede ser errónea, pues sus fuentes pudieron estar incompletas o estar desactualizadas. Por ahora no es relevante para mi análisis, pues la intención es mostrar la presencia de estos grupos que determinan el carisma de una religión.

comunes de formación de grupos, a qué bienes trascendentes aspiraba cada estrato social y cómo eso modificó las prácticas religiosas.

i) Portadores sociales: magos y sacerdotes

Los primeros ejemplos de estratos sociales significativos o portadores sociales son los gremios de magos y sacerdotes de las religiones arcaicas. Una vez que se estableció la idea de la redención individual, se institucionalizó el uso de la magia o de los dones divinos, relegándolo a una clase de individuos con virtudes sobrehumanas: los magos y los sacerdotes. Estos dos grupos sostenían una imagen del mundo similar y por medio de sus prácticas metodizaban los ritos religiosos.

La actividad propia de magos y sacerdotes pasó ahora a ser la determinación de las culpas de las que provenía el sufrimiento, la confesión de los pecados, que en principio serían faltas contra los mandamientos rituales, y el consejo de la conducta apropiada para borrarlos. De este modo, sus intereses ideales y materiales pudieron irse poniendo en la práctica al servicio de motivos específicamente *plebeyos* (Weber, 1983: 198).

Así, la influencia de los magos y sacerdotes sobre las prácticas y psique de los individuos creció conforme se instituyeron esas formas de culto y de absolución. Más tarde, conforme se ordenaron las creencias y el ministerio de los sacerdotes tomó más forma, este estrato se distanció cada vez más del estrato de los magos.

Los sacerdotes adquirieron la tarea de supervisar los rituales de adoración a las deidades, de cierta manera se convirtieron en funcionarios o administradores de una organización mejor establecida que aquella de los magos. Además, con la concreción de las creencias en imágenes particulares del mundo los sacerdotes, entonces, adquirieron fuentes de conocimiento doctrinal y, por tanto, estaba cualificados profesionalmente para enseñar y dirigir a las masas de adeptos. Los magos, en cambio, están cualificados para manejar las fuerzas

demoníacas y librar de sus males a de los adeptos de forma independiente a la organización sacerdotal⁸⁷.

La superación del orden mágico sin un ministerio sacerdotal establecido fue lo que ocasionó la racionalización de la vida religiosa⁸⁸. Esta racionalización consistió en la metodización de los rituales, así como en el ordenamiento de las creencias y enseñanzas de una mitología. Como consecuencia de esta metodización, los sacerdotes, por tanto, se ocuparon de la observación de las nuevas normas y sus funciones pastorales para con los adeptos (*Cfr.* Bendix, 1977: 88-89).

Como veremos en el siguiente apartado, una vez cumplida esta función de organización de las creencias. Las órdenes sacerdotales se convirtieron en burócratas o simples funcionarios, por lo que, si papel como portadores sociales se debilitó. De ahí, se explica que surgieran figuras que contradijeron este orden e imprimieran un nuevo carisma a las antiguas creencias.

ii) Portadores sociales: la tarea del profeta

Los profetas fueron personajes que por virtud de su carisma y “poderes” sobrenaturales atrajeron masas de creyentes y establecieron pautas importantes en el rumbo de las ideas religiosas y la racionalización de la vida religiosa⁸⁹.

⁸⁷ Weber aclara que dado el poder carismático que tenían los magos terminó, en muchas ocasiones, convirtiéndolos en mistagogos, por lo que, se creó un orden en el que tenían discípulos o heredaban su puesto transmitiendo a sus sucesores sus habilidades sobrenaturales. De cierta forma, algunos grupos se convirtieron en una especie de orden sacerdotal (*Cfr.* Weber, 1983: 198).

⁸⁸ Como mencioné anteriormente, esta primera racionalización de las creencias y de la imagen del mundo constituye el proceso en que una imagen del mundo se transforma en concepción del mundo.

⁸⁹ Weber hace un comentario muy interesante sobre la figura del profeta ya que afirma que era poco frecuente que el profeta proviniera de las clases oprimidas, en general, son escasos los casos en que lo fuera. Tampoco sus doctrinas solían estar dirigidas a las clases oprimidas: “Pero, en todo caso, no eran por regla general los dichosos, ricos o poderosos los que necesitaban de un redentor y de sus profetas,

La clase de valores, según Weber, y vida que llevan los adeptos depende del tipo de profecía que se estableció en muchas religiones. También la imagen de lo divino difiere dependiendo del tipo de profecía que adoptan los estratos sociales que conforman una religión:

- Profecía ejemplar: el profeta señala el camino de salvación mediante una vida ejemplar, a saber, contemplativa y apático-extática, suele tener un carácter impersonal.
- Profecía emisaria: literalmente, significa que dios envía a los creyentes a actuar en el mundo para llevarlo en la dirección correcta. El profeta expresa las leyes que dios establece para cambiar o mejorar el orden del mundo, son exigencias éticas y ascéticas. Suele tener un carácter personal y de instrumentación del individuo para cumplir la misión conferida por dios⁹⁰.

Así pues, la profecía configura, en cierta medida, la concepción de las divinidades, como una *apartada* del mundo o *involucrada* en este. Del mismo modo, modela la forma de vida de los creyentes al establecer los objetivos y exigencias morales, ya sea, a partir de una actitud de rechazo al mundo o de contemplación. Así mismo, determina si el individuo debe evitar afanarse en el acontecer mundano o si debe intentar dominarlo, convirtiéndose en instrumento de la voluntad divinidad y procurando transformar el mundo de acuerdo esa voluntad.

sino los oprimidos o, al menos, los amenazados por la desgracia. De ahí que la religiosidad de salvación *proféticamente* anunciada pudiera en la gran mayoría de los casos encontrar asiento permanente entre las clases socialmente menos favorecidas, sustituyendo totalmente la magia o constituyendo su complemento racional. Y cuando las promesas del profeta o del salvador mismo no satisfacían suficientemente las necesidades de los socialmente desfavorecidos, se desarrollaba entre ellos, con gran regularidad, una segunda religiosidad de salvación de las masas por debajo de la doctrina oficial" (*Ibid*: 199).

⁹⁰"La primera concepción ha dominado la religiosidad iraní y la del Oriente Próximo, así como la occidental derivada de ellas; la segunda, la religiosidad de India y China" (*Ibid*: 209).

Aunque la magia anteceda la tarea del profeta (y al profeta se le atribuyan cualidades mágicas) no son los rituales mágicos lo que le da fuerza a la profecía, sino su invitación a adoptar una serie de valores e ideas que reglamentan la forma de vida de los adeptos:

Allí donde una profecía influía decisivamente en la evolución religiosa, no podía ocurrir sino que se atribuyeran las desgracias de todo tipo a los pecados, pero no en cuanto trasgresiones mágicas, sino sobre todo en cuanto falta de fe en el profeta y en sus mandamientos (*Ibid*: 199).⁹¹

Así pues, el profeta invita y mueve a la comunidad hacia la obtención de ciertos valores, lo cual, como ya vimos, resulta en una metodización de vida, porque los adeptos actúan con base a un mandato. El profeta, afirma Stephen Kalberg, se encarga de sistematizar y ordenar enseñanzas religiosas antes dispares y fragmentadas, transformándolas en relaciones de consistencia con una toma de posición comprensiva, final e integrada (*Cfr.* Kalberg, 2004: 140). La fuerza del profeta viene, explicaría Weber, de su capacidad de dominar a través de su carisma. El carisma es una cualidad excepcional en un individuo, el cual domina a otros por la fe que ellos tienen en sus virtudes o poderes sobrenaturales.

La legitimidad de su dominación descansa en la fe y en la entrega a lo extraordinario, a lo considerado como sobresaliendo por encima de las cualidades normales de los hombres, y por ello originariamente, como sobrenatural. [...] [Además,] La dominación carismática no se organiza según normas generales, ni tradicionales ni racionales, sino, en principio, según revelaciones e inspiraciones concretas, siendo, en este sentido «irracional». Es revolucionaria en el sentido de que no se halla ligada a todo lo existente: «está escrito; pero yo os digo...» (*Ibid*: 217)⁹².

⁹¹ Pues lo esencial del mandamiento de la profecía o del salvador consiste en el encauzamiento de un estilo de vida hacia la obtención de un valor sagrado. Así entendidos, la profecía o el mandamiento implican, al menos relativamente, una sistematización y racionalización del estilo de vida, sea en aspectos particulares o en su conjunto. (Weber, 1978: 63).

⁹² Los corchetes son míos.

Así pues, el profeta establece un nuevo orden a partir de sus enseñanzas, las cuales renuevan los contenidos de la fe. Mediante la fuerza de su carisma incita a sus seguidores a vivir como él, a formar una comunidad que tenga un estilo particular de vida y que profese ciertos valores e ideas, revolucionando el orden preestablecido. Gracias a su carisma una concepción del mundo tiene raigambre en la realidad y transforma a una comunidad.

iii) Portadores sociales: las capas intelectuales

Los intelectuales son cruciales para la conformación de las concepciones del mundo porque el racionalismo teórico que los caracteriza los impulsa a sistematizar las creencias de una religión, así como a buscar explicaciones racionales sobre los fenómenos que una ética religiosa parece no poder resolver. De ahí que surjan los compendios teológicos y la teodicea, entendida como la justificación divina de la existencia del mal.

La tarea de este grupo fue principalmente la de sublimar la creencia en ciertas ideas, entre ellas, la de redención. Los grupos intelectuales de cada religión concretaron las ideas detrás de una imagen del mundo, que, como se mencionó, determinan “como guardagujas” los intereses materiales o ideales de los individuos. Así pues, a partir de estas ideas desarrolladas por los intelectuales se determinaba “hacia qué” y “de qué” se iban a salvar los individuos, dichas explicaciones tomaron las formas más diversas dependiendo de la religión⁹³.

Sin duda, existen un sinnúmero de explicaciones sobre la aparente incongruencia de la existencia del mal en un mundo donde reinan deidades que procuran el bien de sus adeptos, pero, lo más relevante

⁹³ Según esta imagen del mundo se orientaba el «de qué» y el «hacia qué», se quería y —no olvidarlo— se podía ser «redimido»: de la esclavitud política y social hacia un reino mesiánico futuro en este mundo; o de la contaminación por impurezas rituales, o por la impureza de la cárcel del cuerpo en general, hacia pureza de un ser corporal o anímico glorioso, o puramente espiritual. O del perpetuo juego sin sentido de las pasiones y ambiciones humanas hacia la paz y tranquilidad de la pura contemplación de lo divino [...] (Weber, 1983: 204-205).

es que cada una es una diferente toma de posición con respecto a fenómenos que se presentaban como irracionales o sin sentido para los seres humanos. Por ello, el papel de los intelectuales radica en formular qué postura tomaría su religión frente a ello y darle, a través de la concepción del mundo, un sentido al mundo en su totalidad. “Y precisamente esta exigencia, que es producto básico del *racionalismo* propiamente *religioso*, fue lo que representaron las capas intelectuales. Los caminos y resultados fueron muy diferentes” (*Idem*). Dicha racionalización tuvo dos consecuencias, la primera, es que surgieron distintas teodiceas (*Cfr.* Weber, 1983: 200) y formas de rechazo hacia el mundo; la segunda, fue la exclusión paulatina de la religión al ámbito de lo irracional (*Cfr.* Weber, 1983: 205) porque las respuestas formuladas se basan en ciertos presupuestos dados y que no pueden ser demostrados⁹⁴.

Weber habla de un cierto avance desde concepciones primitivas del mundo hacia un racionalismo que sistematiza la imagen del mundo y las formas de vida de los adeptos. Esto forma parte del concepto weberiano de la historia como un proceso de racionalización que se fortalece conforme pasan las épocas, llegando a una sistematización total de cada aspecto de la vida, gracias a la posibilidad de calcular y controlar todos los fenómenos de la realidad. De ahí que ya no hubiera la necesidad de recurrir a explicaciones basadas en la existencia de divinidades o fuerzas sobrenaturales.

⁹⁴ “Parece haberles ocurrido a las imágenes teóricas del mundo, y todavía más, a las racionalizaciones prácticas de la vida, lo que aconteció a la música con la coma pitagórica [...] consiguen o bien disimular esta inaudible irracionalidad, o bien evitarla [...] También cada uno de los grandes tipos de conducción racional y metódica de la vida, se caracteriza ante todo por aquellos presupuestos irracionales que han incorporado en sí, considerándolos como simplemente dados. Cuáles sean estos presupuestos es, precisamente, lo que al menos en medida muy fuerte, se ha visto históricamente y socialmente determinado, por la específica situación de intereses exterior e interior, social y psicológicamente condicionada, de aquellos estratos que eran los representantes de la respectiva metodización de la vida en la época decisiva de su configuración” (*Idem*).

Con el progreso del racionalismo intelectualista, este fenómeno aparece, de una forma u otra, en todos los lugares donde los hombres emprendieron la racionalización de la imagen del mundo como un cosmos dominado por reglas impersonales (*Ibid*: 206).

Weber afirma que hay en ciertas religiones dónde predominaron este tipo de explicaciones:

Pero donde más fuerza ha tenido, como es natural, ha sido, en las religiones y éticas religiosas en las que tuvieron un peso particularmente fuerte estratos de intelectuales distinguidos entregados a la concepción puramente intelectual del mundo y de su «sentido», como son las religiones universales asiáticas, y ante todo las indias. Para todas ellas, es la contemplación, la entrada en: la profunda y bienaventurada paz e inmovilidad del ser supremo que la contemplación ofrece, el bien religioso supremo y último accesible al hombre, y todos los demás estados religiosos, a lo sumo, un sucedáneo relativamente valioso. Como veremos de continuo, esto tuvo importantes consecuencias para la relación entre la religión y la vida, y en particular la economía (Weber, 1983: 206).

Respecto a la racionalización, Weber distingue dos sentidos del término «racionalismo», para hablar del papel del intelectual o “sistematizador de las concepciones del mundo”:

1. El racionalismo que emprende el intelectual que sistematiza una imagen del mundo, y que aumenta su dominio teórico sobre la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos.
2. La racionalización instrumental o con vistas a un fin.

Según esta descripción de Weber, la racionalización que lleva a cabo el intelectual religioso es muy distinta al segundo tipo de racionalización porque, por un lado, el intelectual racionaliza un modo de vida y pretende darle un sentido (acorde a su concepción religiosa del mundo), más que establecer los medios necesarios para lograr un fin

cualquiera⁹⁵,⁹⁶. Por ello, su papel fue tan crucial para la consolidación de las concepciones religiosas del mundo.

En conclusión, para que una concepción del mundo imprima sus ideas y valores al mundo requiere de un grupo de individuos o un individuo que las lleve a la sociedad y se conviertan en estandartes de un movimiento social. Como mencionamos anteriormente los portadores sociales pueden ser estratos dominantes, organizaciones o ministros de una religión. Sin embargo, los proponentes más influyentes en las religiones son los estratos intelectuales y los profetas y los sacerdotes (aunque en menor medida). Ambos grupos forjan los valores e ideas de las concepciones del mundo, las sistematizan, pero, además, sus actividades tienen un efecto inmenso en las actitudes prácticas de los adeptos. Sin estos, la influencia de las concepciones del mundo en la realidad es sumamente frágil y puede descarrilarse fácilmente.

f) Definición de «concepción religiosa del mundo» en Max Weber

A lo largo de este capítulo se comprobó que para Weber las concepciones religiosas del mundo son: Un conjunto de valores e ideas que dan sentido a la disposición del universo y a la existencia del ser humano. Esta concepción otorga unidad a la vida y acciones de los individuos que creen en y actúan bajo la guía de una concepción religiosa. La toma de posición de cada concepción del mundo es determinada por el cariz de un grupo de portadores sociales, los cuales influyen, formalizan e inculcan la dirección de la concepción del mundo; los estratos más comunes son los magos, sacerdotes, profetas e intelectuales.

⁹⁵ En general, todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación, fueron «racionales», en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de los normativamente «válido» y los empíricamente dado (*Idem*).

⁹⁶ Por el otro lado, el intelectual religioso puede incorporar en su racionalización dos tipos de acción social, a) Racional con arreglo a fines, a partir de la cual se deriva en un método de vida y b) Racional con arreglo a valores, a partir de la cual establece lo que es válido según el valor o idea a la que obedece el creyente.

Además, intenté reconstruir que, de acuerdo con Weber, las concepciones religiosas del mundo tienen efectos psicológicos y pragmáticos en la vida de sus adeptos. Influyen en sus actitudes y pensamientos, así como, en las decisiones que toman en la cotidianidad. Por ello, pienso que analizar este concepto en el contexto del diálogo interreligioso contemporáneo podría ser de gran utilidad para comprender las intenciones, ideas, valores y bienes que inspiran las concepciones religiosas del mundo.

Excurso: Aplicación del concepto a un diálogo interreligioso

La tesis de la extrema racionalización y, su consecuencia directa, el desencantamiento o desmagificación del mundo arrastró a Weber a la conclusión de que las religiones y especulaciones sobre el sentido del mundo estaban prontas a su extinción. En sus últimos textos se nota un terrible pesimismo en su visión del futuro de Occidente y el resto del mundo. A pesar de que Weber, aceptaba la inevitabilidad de los planteamientos nietzscheanos con respecto a la moral de los individuos: el mundo metafísico estaba muerto y la sociedad se internaba de manera inevitable a una era post-metafísica, donde las grandes cosmovisiones perdían rápidamente su fuerza sobre el actuar del individuo y este debía limitarse a la auto-determinación moral. El relativismo moral o, peor aún, el nihilismo, le parecían casi inevitables, a pesar de que su deseo era encontrar una forma de libertad que se sustentara en un valor definitivo, conservar una ética del deber en las circunstancias que planteaba.

Esta profunda tensión entre los imperativos morales kantianos y el diagnóstico del mundo cultural moderno de Nietzsche es, aparentemente, lo que le da un tono tan oscuramente trágico y agnóstico a la concepción ética del mundo de Weber (Sung Ho, 2019) ⁹⁷.

Aún más, la racionalización del mundo con sus avances técnicos y científicos elimina, por así decir, la necesidad de otorgarle sentido al mundo, las explicaciones que enlazaban eventos naturales o sociales a una teoría sobre el origen y funcionamiento del mundo se vuelven obsoletas en cuanto el ser humano se limita únicamente a la acción racional con arreglo a fines (medios-fines), por su condición de engrane

⁹⁷ Cita original: "This deep tension between the Kantian moral imperatives and a Nietzschean diagnosis of the modern cultural world is apparently what gives such a darkly tragic and agnostic shade to Weber's ethical worldview" (Sung Ho, 2019) Traducción propia.

en una terrible máquina fría (la jaula de hierro) que los convierte también en simple medio⁹⁸.

El conocimiento moderno científico y tecnológico es la culminación de este proceso que Weber llamaba intelectualización, en el curso del cual, los suelos de germinación del conocimiento humano en el pasado, tales como la religión, la teología y la metafísica, fueron empujadas lentamente al ámbito de lo supersticioso, místico o simplemente irracional. Es únicamente en la civilización occidental moderna, de acuerdo con Weber, que este proceso gradual de desencantamiento (*Entzauberung*) ha alcanzado su conclusión radical (*Ibid*)⁹⁹.

Weber afirma que la mecanización de la vida encierra a las personas en un sistema sin espíritu y sin amor. Dichas carencias introducen una forma de vida en la que el individuo se topa con la contradicción de la inviolabilidad de sus derechos como ciudadano y un ineludible sistema que penetra todos los aspectos de su vida¹⁰⁰.

Muchos autores, partidarios de la secularización, apostaron por la segunda posibilidad en la que los valores religiosos pierden toda relevancia y los conflictos se reducen a conflictos entre individuos (no grupales), llevando a una fragmentación de valores, la cual traté en el segundo capítulo.

⁹⁸ Recordemos que refiere al proceso histórico dirigido a que el mundo sea un lugar donde uno pueda, en principio, dominar todas las cosas a través de un cálculo [Weber 1919/191, 139].

⁹⁹ Cita original: "Modern scientific and technological knowledge is a culmination of this process that Weber called intellectualization, in the course of which, the germination grounds of human knowledge in the past, such as religion, theology and metaphysics, were slowly pushed back to the realm of the superstitious, mystical, or simply irrational. It is only in modern Western civilization, according to Weber, that is this gradual process of disenchantment (*Entzauberung*) has reached its radical conclusion" (*Ibid*). Traducción propia.

¹⁰⁰ Nadie sabe quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada, orlada de una especie de agarrotada petulancia. (Weber, 1983: 166).

Autores como Peter Berger, teorista de la secularización, afirmaban que cualquier creencia en poderes sobrenaturales estaba destinada a morir gracias a la expansión del conocimiento científico por el mundo. Sin embargo, apunta que varios eventos recientes nos recuerdan la profundidad y fuerza que tienen las religiones en ámbitos como la política y la economía. El pesimismo weberiano y la exacerbación de la secularización perdieron de vista la posibilidad de un reencantamiento del mundo y reavivamiento de las religiones.

El renovado interés de los sociólogos por la religión como un factor social es, principalmente, el resultado de eventos a nivel global que dirigieron el reflecto hacia la vitalidad de las religiones. En el transcurso de la era en que la academia descuidó el estudio de la religión, hubo sociólogos que produjeron carreras distinguidas demostrando la continua importancia social de la religión. Pero fue hasta después de varios incidentes políticos internacionales que se sacudió el viejo paradigma de la secularización de la academia (Smith & Woodberry, 2012: 367)¹⁰¹.

Smith y Woodberry mencionan eventos como la reinstauración de la República Islámica en Irán y nuevos gobiernos islámicos en otros lugares de Medio Oriente, así como, el nacimiento de movimientos cristianos con gran resonancia en el mundo político como el sindicato católico-polaco Solidaridad, el movimiento anti-Apartheid en Sudáfrica o el movimiento anticomunista en Alemania del Este, ambos de orígenes religiosos.

Siguiendo esta línea de pensamiento, *La Era Secular* (2007) de Charles Taylor desmiente la concepción de secularidad como una total desaparición de la religión del ámbito público o el decline de la

¹⁰¹ Cita original: "Sociologists' renewed interest in religion as a social factor is the primarily the result of global events that spotlighted religion's vitality. Throughout the era of religion's academic neglect, there were sociologists who produced distinguished scholarship demonstrating religion's continued social significance. But it took a series of international political incidents to shock the academia out of the old secularization paradigm" (Smith & Woodberry, 2012: 367). Traducción propia.

práctica religiosa; contradiciendo la predicción de Weber. Para este autor, la secularización tiene un tercer sentido que es que ha cambiado el contexto desde el cual se vive en una religión. Se han expandido las opciones de credos y la libertad de practicar o no la religión de nuestros antecesores. El hecho fundamental de la era secular es la multiplicación de las opciones de credos, movimientos espirituales y corrientes de pensamiento antirreligiosas, desde las cuales cada individuo puede dar sentido a su vida. Sin duda, este nuevo pluralismo ha generado fricción entre algunos grupos, principalmente, el humanismo ateo y la fe religiosa, porque revela que ningún punto de vista logra dar una explicación completa y satisfactoria para todo el mundo. Por ello, apunta, debe entablarse el diálogo entre estos grupos.

Asimismo, conforme el mundo se ha globalizado y pluralizado también ha incrementado la dispersión de pequeñas o grandes comunidades religiosas a diferentes partes del mundo. Por ello, en la sociología y la filosofía, así como en otros campos, se ha renovado el interés en estudiar los efectos que la religión tiene en el modo de vida de los adeptos. En lo personal, me llama la atención cómo estas formas de vida ponen a prueba las medidas estatales para la convivencia entre diferentes culturas cívicas (que por sí mismas cargan con formas de vida social distintivas) y estas concepciones religiosas del mundo (que importan valores, ideas y formas de organización social particulares).

Otros ejemplos del renovado interés en las religiones son aquellas investigaciones que se centran en la relación entre la práctica religiosa y la salud física y mental¹⁰². Los estudios que evalúan cómo las religiones son fuentes de identidad colectiva y cómo esto influye en las

¹⁰²Por ejemplo, la investigación de Carrasco Rodríguez, Y. (2015), *La Religión y su Influencia en las Conductas de Salud* (Tesis Doctoral), Universidad de Huelva, Huelva.

representaciones que un grupo tiene de la realidad y, otros que tratan de establecer el lugar de la religión en la sociología^{103,104}.

Estas nuevas circunstancias, por tanto, han alentado la atención que los académicos y políticos al papel de la religión en la sociedad, problema que actualmente está íntimamente unido con las crisis migratorias mundiales y la globalización.

Estas interacciones de tradiciones religiosas proveen otro laboratorio ideal para el estudio del cambio cultural —por ejemplo, qué elementos de las tradiciones religiosas son más maleables o resistentes al cambio; qué grupos adoptan o resisten nuevas religiones, etc. La globalización de las tradiciones religiosas también tiene implicaciones políticas y sociales importantes. Las tradiciones religiosas importadas a varios países han influido en los roles de género, la práctica de esclavitud, el uso de alcohol y drogas, democratización, relaciones Iglesia-Estado, y conceptos sobre derechos políticos y religiosos. Si las religiones se dispersan a lo largo o a través de las divisiones existentes puede estabilizar o desestabilizar sociedades” (Smith & Woodberry, 2012: 378).¹⁰⁵

¹⁰³ Pérez-Agote, A. (2016) “La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad” en *International Journal on Collective Identity Research*, núm.2, 1-29, en: <https://www.redalyc.org/pdf/765/76547309002.pdf>

¹⁰⁴ Cordero del Castillo, P. (2001), “La religión y su lugar en la sociología”, *Revista Castellano-Manchega de Ciencias sociales*, No.4, 239-257, en: [file:///C:/Users/merc__000/Downloads/280-Texto%20del%20artículo-288-1-10-20160505%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/merc__000/Downloads/280-Texto%20del%20artículo-288-1-10-20160505%20(1).pdf)

¹⁰⁵ Cita original: “These interactions of religious traditions provide another ideal laboratory for the study of cultural change —for example, which parts of religious traditions are most malleable or resistant to change; which groups adopt or resist new religions, etc. This globalization of religious traditions also has important political and social implications. Imported religious traditions in various countries have influenced gender roles, the practice of slavery, drug and alcohol use, democratization, church-state relations, and concepts of political and religious rights. Whether religions spread along or across existing cleavages may also help stabilize or destabilize societies (Lutz 2002; Woodberry 2004, 2011, forthcoming)” (Smith & Woodberry, 2012: 378). Traducción propia.

Así pues, parece haber suficiente evidencia para sostener que ha habido un reavivamiento de las religiones del mundo, pues la práctica de religiones ha persistido en la modernidad y también han surgido nuevas formas religiosas, de espiritualidad o de especulación sobre el sentido del mundo, lo cual Weber no creía posible en su momento^{106,107}. Este resurgimiento o diversificación religiosa-espiritual exige buscar nuevas estrategias y soluciones para una convivencia pacífica y constructiva. Por ello, se vuelve apremiante discutir la metodología de los diálogos interreligioso e intercultural, para encontrar el mejor curso de acción para los conflictos que puedan surgir a partir de este proceso¹⁰⁸.

Por ello, afirmo que, contrario a lo que Weber pensaría, sus planteamientos en sociología de la religión y las concepciones religiosas del mundo aún tienen relevancia a la luz de un caso

¹⁰⁶ Pienso que esta persistencia se debe, principalmente, a que el ser humano tiene la necesidad de darle sentido a su existencia y al mundo que experimenta día a día; lo cual, como afirmaba Weber, la ciencia no puede otorgar. Así pues, o regresa a las fuentes religiosas más antiguas o encuentra nuevas formas de organización religiosas.

¹⁰⁷ En este texto no puedo ahondar en los casos específicos de nuevas formas religiosas o espirituales, porque me desviaría del tema que me interesa, aunque sería muy interesante para nuevos estudios.

¹⁰⁸ Por diálogo interreligioso entiendo el proceso que emprenden dos grupos con concepciones del mundo diferentes para establecer puentes de comunicación, reconocer las aportaciones del otro grupo a la historia, la cultura o la política, así como, para generar acciones hacia el bien común. El diálogo puede entablarse tanto entre grupos religiosos como entre grupos religiosos y no religiosos. Lamentablemente, dada la complejidad del tema de la metodología de los diálogos interreligiosos, no podré internarme en esta discusión. Yo propongo una especie de punto de partida para la comprensión de las diferencias entre las concepciones del mundo a partir de los planteamientos de Weber, sin embargo, no puedo afirmar que soy experta en este tema. Mi hipótesis se basa en tan sólo un caso (Habermas y Ratzinger), caso que presupone muchas condiciones como el nivel de preparación de ambos intelectuales y cierta disposición al diálogo, lo cual no puedo esperar sean condiciones cercanas a la realidad de todos.

específico de la actualidad, el diálogo interreligioso entre J. Habermas y J. Ratzinger, incluido en *Entre naturalismo y religión*¹⁰⁹.

Mi hipótesis es que el concepto de «concepción del mundo» de Weber podría facilitar proceso de comprensión y traducción de las ideas, valores y motivaciones detrás del actuar de un grupo religioso¹¹⁰. Gracias a que su concepto permite comprender las motivaciones de las religiones (frente a las circunstancias que se les presentan en la actualidad) se podría entablar un diálogo entre diferentes formas de concebir el mundo sean religiosas o seculares. Esta intención complementa perfectamente el diálogo que sostuvieron Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger en el 2005, ya que no sólo se trata de dos intelectuales con dos cosmovisiones distintas, sino que ambos buscan generar una discusión sobre un problema que aqueja a la sociedad postsecular. Ambos autores reconocen que para muchas personas las religiones siguen teniendo un papel central en sus motivaciones y esperanzas. Por ello, la construcción de la interacción cívica y política debe contemplar la relevancia de las concepciones del mundo.

a) *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*

La propuesta de entablar un diálogo entre concepciones del mundo distintas entre sí acarrea varios problemas; no obstante, seleccioné estas conferencias porque son un claro ejemplo de que, por un lado, es posible tener un diálogo interreligioso cortés y profundo, y, por el otro, de estos diálogos pueden surgir propuestas serias para una mejor convivencia.

El concepto de «concepción del mundo» de Weber es una herramienta de análisis que responde a lo propuesto por el diálogo interreligioso

¹⁰⁹ Yo utilicé la edición de *Entre razón y religión* que fue publicada por separado por el Fondo de Cultura Económico. Pero Habermas lo publicó en dicha obra.

¹¹⁰ El término de «traducción» es propuesto por Habermas y Ratzinger en las conferencias que presento en los siguientes apartados, pero, precisamente, creo, que los conceptos acuñados por Weber cumplen su función hermenéutica de los fenómenos religiosos.

entre J. Habermas y J. Ratzinger, la traducción de las motivaciones, ideas y valores religiosos para que pueda ser comprendidos por los grupos seculares. Pienso que los planteamientos de la siguiente discusión junto con esta noción weberiana pueden satisfacer las siguientes preguntas:

- 1) ¿Cómo resolver las asperezas entre religiones (concepciones religiosas del mundo) que, según el planteamiento weberiano están en una eterna batalla de ideales?
- 2) ¿Cómo hacer realidad estas intenciones en una sociedad postsecular donde comunidades religiosas y no religiosas conviven día con día?

En los siguientes apartados pretendo demostrarlo.

i) Preámbulo al diálogo

Las conferencias de Habermas y Ratzinger se dictaron el 19 de enero del 2004 en la Academia Católica de Baviera, Munich. El tema propuesto para discusión fue «si el Estado liberal secularizado necesita apoyarse en supuesto normativos prepolíticos, es decir, en supuestos que no son el fruto de una deliberación y decisión democrática, sino que la preceden y hacen posible» (Rodríguez Duplá, 2006 en Habermas, 2006: 17). El diálogo se compone de dos ponencias: la primera, expuesta por Jürgen Habermas titulada *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?*, y, la segunda, a cargo de Ratzinger con el título *Lo que cohesiona el mundo. Las bases morales y prepolíticas del Estado*.

En el prólogo de la edición del Fondo de Cultura Económica, Rodríguez Duplá comenta varios elementos a considerar antes de adentrarse al texto. El primero es que unos años antes, Habermas había dictado la conferencia *Creer y saber* (2001), dónde presenta la cuestión de la secularización en las sociedades postseculares. El término “postsecular” refiere a sociedades con pluralidad de culturas y religiones que fundan un Estado neutral respecto a las diversas

cosmovisiones de los ciudadanos, similar a lo que John Rawls proponía en *Teoría de la justicia*¹¹¹. Resulta relevante porque “Dado que entre esas cosmovisiones poseen de hecho gran relevancia sociológica las de naturaleza religiosa se hace necesario aclarar el modo como han de convivir y cooperar los ciudadanos creyentes y no creyentes” (Rodríguez Duplá, 2006 en Habermas,2006: 8).

La clave según Habermas está en que se respete estrictamente la mencionada «neutralidad cosmovisiva» del Estado liberal; visión que ya se presentaba en el pensamiento de Weber¹¹². En las discusiones que conciernen cuestiones religiosas, el Estado debe procurar mantenerse como un juez imparcial, equidistante. Habermas admitió en esa conferencia que el dilema es que este cometido no se ha cumplido del todo en los gobiernos modernos, pues son los ciudadanos creyentes quienes se encuentran en desventaja o en una situación incómoda en comparación con los ciudadanos no creyentes:

[...] hasta ahora los ciudadanos que profesan una fe religiosa son los únicos a los que el Estado liberal ha exigido que «dividan» su identidad en un aspecto público y privado. Ellos son, en efecto, los únicos que se ven obligados a traducir sus convicciones a un lenguaje secularizado, para así hacerse oír en el debate público y poder aspirar a constituir mayorías políticas (Rodríguez Duplá, 2006 en Habermas,2006: 9).

¹¹¹ Aunque Rawls propone un liberalismo plural, la exigencia de que, para incluir a los grupos religiosos en el ámbito político, estos debían relegar sus creencias religiosas al ámbito privado, falló al no reconocer que sus motivaciones, ideas y valores podrían aportar al ámbito público.

¹¹² En *La política como vocación* Weber expone la visión de un Estado sin cosmovisiones ni un sistema ético religioso, sino independiente a ellas. Por ello, postula que el político debe olvidarse de la ética de convicción y optar por una ética de consecuencias, la cual no contempla cumplirle a ningún dios ni a otro tipo de autoridad moral, sino de gobernar lo mejor posible ateniéndose a las consecuencias de aquellas acciones que puedan ser moralmente reprobables desde otras visiones.

Ante tal situación, las religiones, como mencioné antes, son relegadas a un ámbito privado, excluidas de las esferas económicas y políticas. Por ello, parece claro que si la sociedad postsecular pretende que haya igualdad entre los ciudadanos debe buscar la manera de incluir verdaderamente a los integrantes de la sociedad que profesan una religión sin despreciar su cosmovisión como mero misticismo, sino como algo útil para construir mejores políticas.

ii) Jürgen Habermas: *¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de derecho?*

Como mencioné la discusión parte del siguiente dilema: si el Estado liberal secularizado depende de presupuestos normativos que no puede generar por sí mismo, entonces no tiene fuentes propias a las cuales recurrir para dar fuerza y legitimidad a las normas más fundamentales, sino que dependería de tradiciones autóctonas, cosmovisiones o religiones, es decir, éticas vinculantes externas. Además, si el Estado parte de “el hecho del pluralismo” planteado por Rawls, dados estos fundamentos prepolíticos, su postura neutral podría peligrar.

Habermas responde que sí se puede construir un poder político con fundamentos seculares (no religiosos ni metafísicos). Sin embargo, aunque pueda crearse un Estado así, Habermas piensa que su legitimidad (que los individuos que la conforman quieran obedecer sus mandatos) podría simplemente ser resultado de un *modus vivendi*, no de una solidaridad ni sentimiento de pertenencia profunda al Estado. El consenso en esta sociedad pluralista, entonces, se limitaría a procedimientos y principios básicos de convivencia, es decir, un seguimiento de las leyes pragmático: para evitar confrontaciones, sin sentimiento de lealtad ni una creencia de que son valiosas en sí mismas. No obstante, arguye Habermas, las sociedades liberales de hoy necesitan que haya una unión y compromiso más sólido como su fundamento, solidaridad que puede desaparecer si una secularización «descarrilada» divide a la sociedad (Cfr. Habermas, 2018: 10).

Así pues, lo que Habermas propone es una sociedad en la que entre Estado, sociedad y concepciones religiosas exista una relación de inclusión: “En vez de esto, propongo entender el proceso de secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites” (*Ibid*: 11). Ante ello surge la siguiente pregunta *¿Cuáles son las actitudes cognitivas y cuáles las expectativas normativas que el Estado liberal tendría que exigir a ciudadanos creyentes y no creyentes en su relación mutua?*¹¹³ Más adelante, defiende que la mutua cooperación mediante la traducción de los intereses e ideas religiosos a un lenguaje secular y viceversa es la clave para lograr esta inclusión.

Habermas sostiene que si bien el Estado democrático liberal tiene la capacidad de fundamentarse con autosuficiencia persiste el problema de la motivación del actuar ciudadano, ya que, los presupuestos normativos de este tipo de estado son “más exigentes en lo que respecta a la función de los ciudadanos si se entienden éstos como autores de derecho que si se entienden como meros destinatarios del derecho” (Habermas, 2018: 16). El Estado democrático liberal exige (y necesita) que los ciudadanos superen el simple *modus vivendi* (no trasgredir los límites legales), es decir, que se conciban a sí mismos como “coautores democráticos del derecho”. En otras palabras, los ciudadanos de este tipo de Estado deben sentirse elementos integrales o necesarios del mismo y, como tales, tomar un papel activo haciendo uso de sus derechos de comunicación y participación.

[...] no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario. Esto requiere un gran esfuerzo en lo que se refiere a la motivación de los ciudadanos, que no puede imponerse por vía legal. [...] A los ciudadanos de la comunidad liberal sólo puede suponerseles una disponibilidad para responder, en caso necesario, como cociudadanos extraños que además permanecerán

¹¹³ Dichas exigencias se introducen en el segundo apartado “¿Cómo se produce la solidaridad ciudadana?”.

en el anonimato, así como la disponibilidad para asumir sacrificios por el bien común. (*Ibid*: 16-17).

Esto quiere decir que las distintas comunidades que integran la sociedad liberal deberían tener la capacidad de apostar por el bien común. El Estado liberal les exige que haya un desprendimiento de sus intereses particulares, no por completo, pero sí de forma que genere un sentimiento de solidaridad hacia las otras comunidades. Opuesto a una postura de competencia entre intereses, en la que una comunidad estuviera dispuestas a combatir los deseos de otras para conseguir los cambios que favorezcan a la construcción de su cosmovisión en el plano político.

No obstante, aún no se supera la dificultad de fundamentar esta motivación, pues, para Habermas el estatus de ciudadano queda inserto en las fuentes prepolíticas que motivan al individuo a involucrarse en los procesos democráticos, sin embargo, no debería limitarse a estas fuentes éticas o culturales.

El Estado concebido democráticamente no sólo concede libertades negativas a sus ciudadanos, preocupados por su propio bienestar, sino que en la medida en que dispensa libertades comunicativas mueve a los ciudadanos a participar en el debate público sobre temas que afectan al conjunto de la sociedad. De tal suerte que el «vínculo unificador» que se echaba en falta es un proceso democrático, en el que a fin de cuentas la cuestión siempre estará en la comprensión correcta de la constitución (*Ibid*: 18).

Para resolver este dilema de la comunidad liberal debe remitirse siempre a la interpretación que se hace de los principios constitucionales, a saber, al reconocerse como ciudadanos participativos y reconocer la pluralidad de culturas, modos de vida, concepciones del mundo y convicciones religiosas.

En su momento fue útil para cohesionar a la sociedad que los ciudadanos compartieran un trasfondo religioso, cultural o lingüístico común, o, incluso, una conciencia nacional, sin embargo, y en esto coincide con Weber, estos procesos expiraron en cuanto el Estado se

desprendió de sus raíces religiosas. A partir de ello surgió un “patriotismo constitucional”, este patriotismo surge cuando los ciudadanos adoptan los principios de la constitución como suyos, “no sólo en su contenido abstracto, sino sobre todo en su significado concreto dentro del contexto de su respectiva historia nacional” (*Ibid*: 19). De esta toma de consciencia se produce un nuevo tipo de solidaridad:

No basta el proceso cognitivo para lograr que los contenidos morales de los derechos fundamentales se transformen en conciencia. [...] Entre los miembros de una sociedad política solamente puede darse una solidaridad —por abstracta y jurídica que ésta sea— cuando los principios de justicia han penetrado previamente el denso entramado de los diferentes conceptos culturales (Habermas, 2006: 35)

Sin embargo, la disposición que el Estado democrático liberal exige a sus ciudadanos, este patriotismo constitucional, es cada vez más frágil. La posibilidad de que se rompa la cohesión social por la modernización y secularización descontrolada es enorme. La solidaridad entre las diferentes comunidades se quiebra en el momento en que sus ideales y valores más preciados son relegados a un ámbito privado y se excluyen de sus derechos de participación.

Aunado a lo anterior, el incremento del individualismo causa la fragilidad de esta solidaridad ciudadana¹¹⁴:

¹¹⁴ En este punto me tomo la libertad de introducir a un crítico de J. Rawls (defensor del liberalismo político), Robert P. George, quien contradice que la idea de un “pluralismo razonable”. Entre una de las consecuencias, los actores políticos tienen prohibido apelar o actuar con base a principios provenientes de sus doctrinas comprensivas (concepciones del mundo), a no ser que den razones públicas suficientes, sustentadas bajo la concepción *política razonable* (propuesta por Rawls), para respaldar que es válido introducir su doctrina comprensiva a la discusión en aras de apoyar una idea en un foro “libre” de ellas.

Aunque este ideal dialógico parezca perfecto, engendra el problema de la autocensura por parte de los ciudadanos excluyen los argumentos y razones provenientes de sus doctrinas comprensivas. Lo que aportan los críticos de este

La consecuencia es que no sólo cada vez más aspectos privados se orientan por el propio beneficio y las preferencias individuales; también disminuye el ámbito de lo está sujeto a la legitimación coercitiva pública. Este privatismo ciudadano se ve incrementado además por la decepcionante pérdida de las funciones de una educación democrática de la opinión y de la voluntad, que si acaso, sólo funciona parcialmente en los ámbitos nacionales y por ello no llega a alcanzar de ningún modo las decisiones que se desvían a instancias supranacionales (Habermas, 2006: 36).

Así pues, la decepción del ciudadano crece frente a estos retos al parecer insuperables. A partir de lo anterior, Habermas vuelve a

tipo de liberalismo, autores como C. Mouffe y R. George, así como Ratzinger y Habermas es que el diálogo debería ser posible incluyendo sus creencias más profundas, de manera que el Estado pueda alimentarse y aprender de dichas posturas. De otro modo, advierte George, aquellos que tengan fuertes convicciones (religiosas o no) no podrían, razonablemente, estar satisfechos con las resoluciones gubernamentales, sólo porque los procedimientos por los que se llegó a dicha conclusión fueron democráticos.

La justificación que presenta Rawls es que quien tenga convicciones tan fuertes que no empatan con su modelo de justicia, son poco razonables. Sin embargo, este tipo de concepción política corta de inmediato las posibilidades de diálogo e inclusión para grandes sectores de la humanidad, por lo cual, no es del todo viable. Rawls afirma que el diálogo debe darse siempre en términos de esta política razonable, pero limita la introducción de las preocupaciones más íntimas y valiosas para los individuos religiosos, ya que provienen de fuentes teológicas, metafísicas o místicas que no tienen cabida en la política. Esto es, pienso yo, el secularismo exacerbado del que habla Habermas. Con justa razón, podrían cuestionarse ¿por qué los liberales deciden lo que es racional o razonable? o ¿por qué pueden decidir lo que es valioso no para el diálogo político? Además, el problema, podrían argüir, es que los ciudadanos con un *mindset* liberal tienen un Estado que refleja directamente sus creencias, pues son supuestamente las más racionales, lo cual crea cierta desventaja para las demás concepciones del mundo. Introduzco a Rawls simplemente para ilustrar la tesis de Habermas, que la cohesión social se ve debilitada cuando se busca un secularismo radical. Se puede leer más sobre este dilema en artículos como "Public Reason and Political Conflict: Abortion and Homosexuality" (1997) de Robert P. George o "The Limits of John Rawls' Pluralism" (2009) de Chantal Mouffe.

presentar la idea de que una modernidad descarrilada sólo puede corregirse si se reconsidera el papel de las orientaciones religiosas. Con esto Habermas no quiere afirmar que el Estado debería retomar como principios las normas de las éticas religiosas, pues como ya dijo, aquel debe ser independiente de tales soportes y legitimarse a través del ejercicio discursivo de la razón misma.

Así resulta también en interés propio del Estado constitucional cuidar la relación con todas las fuentes culturales de las que se alimentan la conciencia normativa y la solidaridad de los ciudadanos. Esta conciencia que se ha envuelto conservadora se refleja en el discurso sobre la «sociedad postsecular». [...] (Habermas, 2018: 28-29).

El término «postsecular», afirma Habermas, no refiere a la sola aceptación de la función de las comunidades religiosas como fuente de motivación para que los individuos participen en el diálogo político. También es la conciencia de la sociedad postsecular se distingue en “una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes” (*Ibid*: 29). Este trato político debería consistir, afirma Habermas, en que ambas posturas conciban el proceso democrático secular como un aprendizaje en que se complementen uno al otro, tomando “en serio mutuamente sus aportaciones en temas públicos controvertidos también desde un punto de vista cognitivo” (*Ibid*).

Finalmente, Habermas concluye que las religiones a pesar de que en su origen son una «imagen del mundo» o «comprehensive doctrine», es decir, que “reclama la autoridad que estructura totalmente una forma de vida”, tuvieron que renunciar a ser la máxima autoridad interpretativa y adaptarse al proceso secularizador del estado y el conocimiento¹¹⁵. Esta ausencia de sus funciones en todos los ámbitos tuvo como consecuencia que las comunidades religiosas apartaran sus creencias del entorno social y de su rol como ciudadanos, proceso que

¹¹⁵ En la sección “Cómo deberían ser las relaciones entre ciudadanos religiosos y seculares”.

ya describía Weber en sus trabajos sobre sociología de la religión. No obstante, Habermas defiende la necesidad de reintegrarlas, pues, la legitimidad del Estado liberal pierde fuerza si sus ciudadanos se alejan de sus funciones como ciudadanos por no sentirse vinculados a ellas. Así pues, la sociedad liberal no sólo puede exigir que las comunidades religiosas acepten la diversidad de opiniones entre no creyentes y creyentes con otros credos, sino que también los no creyentes puedan pensar que las creencias religiosas tienen un estatus epistemológico de razonables y no, simplemente, irracionales¹¹⁶. Por ello, Habermas concluye que:

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de *los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos por traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general*^{*117}. (Habermas, 2018: 33).

En otras palabras, los conceptos religiosos deberían ser admitidos en las discusiones políticas y sociales, por el potencial que tienen de aportar nuevas ideas, valores o matices al diálogo que se esté teniendo. Esta apertura niega la necesidad de autocensurarse y, más bien, encontrar en los ciudadanos seculares un punto de apoyo para poder expresar su concepción del mundo de modo que pueda ser

¹¹⁶ “El concepto de tolerancia en sociedades pluralistas concebidas liberalmente no sólo considera que los creyentes, en su trato con no creyentes y con creyentes de distinta confesión, son capaces de reconocer que lógicamente siempre va a existir cierto tipo de disenso, sino que por otro lado también se espera la misma capacidad de reconocimiento —en el marco de una cultura política liberal— de los no creyentes en su trato con los creyentes. Para el ciudadano sin sensibilidad hacia lo religioso esto no supone de ningún modo una obligación trivial, ya que significa que debe determinar autocríticamente la relación entre fe y conocimiento desde la perspectiva de su conocimiento mundano” (Habermas, 2018: 33).

¹¹⁷ El resaltador es mío.

comprendida correctamente en el espacio público. Este cambio en el diálogo implica una actitud reflexiva y un proceso de complementariedad en el que los creyentes y no creyentes tienen la disposición de aprender del otro, así como, considerar sus ideas y creencias como aportaciones valiosas.

iii) Joseph Ratzinger: *Lo que cohesiona al mundo, las bases morales y prepolíticas del Estado*

Después de la intervención de Jürgen Habermas, Ratzinger sorprende con un examen en la que comparte bastantes puntos en común con su interlocutor.

Ratzinger postula que en los eventos actuales aparecen dos factores sintomáticos de una evolución que antes avanzaba a paso lento y ahora corre vertiginosa: el primero es el surgimiento de una sociedad de dimensiones mundiales, donde los poderes políticos, económicos y culturales son interdependientes, el segundo el crecimiento de las posibilidades del hombre de “producir y de destruir”. De estas se sigue «la cuestión (de máxima urgencia) de cómo las culturas, al encontrarse, pueden hallar bases éticas capaces de fundar adecuadamente la convivencia entre ellas y construir una estructura jurídica común responsable del control y del ordenamiento del poder» (Ratzinger, 2018: 36).

El teólogo ratifica el diagnóstico de Habermas, la expansión de los conocimientos científicos, así como, el dominio de la secularización ha “demolido” las viejas certezas morales. Aunque es cierto que la tarea de la ciencia y de la filosofía es analizar críticamente las falsas certezas del hombre, también debe, ante todo, cuidarse de integrar a sus resultados elementos no-científicos (recordemos que Weber hablaba de este problema y pretendía resolverlo con el principio de avaloración), es decir, especulaciones sobre dimensiones del hombre que no le corresponden determinar.

En cuanto a la constitución del Estado, el derecho nace la necesidad de crear un medio para generar consensos y llevarlos a la práctica, sin embargo, no debe servir para realizar los intereses de unos pocos. Así pues, coincide con Habermas en que la democracia es la mejor forma de gobierno en la medida en que puede garantizar que los ciudadanos participen en la creación del derecho y asegurar la justa administración del poder. Si el derecho es fundamento del Estado, entonces ¿cómo nace el derecho? ¿debería originarse en el poder de las mayorías? Si nace del consenso de la mayoría puede suceder, como ha sucedido en la historia, que las decisiones dejen en franca desventaja a la minoría, resultando en injusticias. Así pues, Ratzinger plantea la pregunta sobre la naturaleza del derecho, ¿hay algo que puede o no ser ley?, más aún, ¿existe algo que sea siempre injusto o incuestionable por naturaleza?

Ratzinger señala que el problema reside precisamente en la pérdida de un fundamento moral común, pues en la actualidad ni siquiera podemos lograr un consenso sobre los derechos más básicos del ser humano:

Hay valores permanentes que brotan de la naturaleza del hombre y que, por tanto, son intocables en todos los que participan de dicha naturaleza. Tendremos que volver de nuevo sobre el alcance de una concepción de este tipo, sobre todo porque no todas las culturas reconocen hoy esta evidencia. El Islam ha formulado un catálogo propio de derechos humanos distinto del occidental. La China actual lleva ciertamente la impronta de una forma cultural nacida en Occidente, el marxismo; pero, que yo sepa, se plantea de todos modos la pregunta si los derechos humanos no son una invención propiamente occidental que hay que cuestionar (Ratzinger, 2018: 40).

La apuesta del teólogo es que debe haber valores sobre los cuales alcanzar un consenso general, sin embargo, teme que en la actualidad existen nuevas formas de destrucción que ponen a prueba la capacidad de establecer este fundamento moral, entre ellas, el terrorismo religioso que ha resurgido en los últimos años: una forma de terror que nos puede atacar en la cotidianidad a cargo de criminales con acceso a

grandes armas de destrucción. A partir de estas circunstancias, Ratzinger plantea la pregunta sobre los límites de la fe en el mundo moderno:

[...] si el terrorismo se nutre también del fanatismo religioso — y lo hace—, *¿es la religión una fuerza de curación y salvación, o no será más bien un poder arcaico y peligroso que construye falsos universalismos induciendo a la intolerancia y al error? ¿No debería ponerse la religión bajo tutela de la razón y dentro de unos límites adecuados? (Ibid: 42-43).*

Sin duda, el terrorismo religioso es el resultado de los excesos de la religión y, por ello, se necesitan herramientas para limitar su poder, pero ¿cuál debería ser el medio para dibujar estos límites? Muchos apuntan a la razón como la fuente de este ordenamiento de las creencias religiosas. No obstante, parece que la simple eliminación de la religión por medio de la racionalización tampoco es la respuesta más certera. El problema con la razón, según Ratzinger, es que también puede caer en extremos como la creación de armas de destrucción masiva, la ciencia biogenética y la clonación.

[...] En ese caso, ¿no habría que poner a la razón bajo observación? Pero ¿por medio de quién o de qué? ¿O no deberían quizá, mostrarse uno a otro los respectivos límites y ayudarse a encontrar el camino? Y aquí asoma de nuevo la cuestión de cómo en una sociedad de dimensiones mundiales, con sus mecanismos de poder y sus fuerzas incontrolables, con sus distintas concepciones del derecho y de la moral, se puede encontrar evidencia eficaz que tenga suficiente fuerza de motivación y que sea capaz de responder a los desafíos mencionados y ayudar a superarlos (*Ibid: 44*).

A partir de eso, Ratzinger propone discutir la doctrina de los derechos humanos, así como una doctrina de los deberes y límites del hombre. Aunque aclara la necesidad de considerar la dimensión intercultural para discutir estas cuestiones tan básicas y fundamentales acerca de la naturaleza del ser humano, del derecho y la moral. Acepta que los fundamentos del derecho natural cristiano, incluso, su remanente

secular, los derechos humanos quedaron sobrepasados hace tiempo, si se contempla sólo desde la cosmovisión occidental¹¹⁸.

El teólogo afirmó “Es importante, sobre todo tener en cuenta que dentro de los distintos ámbitos culturales ya no hay uniformidad; todos están marcados por tensiones radicales en el seno de su propia tradición” (*Idem*). En Occidente, vemos que, a pesar del dominio del pensamiento laico rigurosamente racional, persisten tradiciones religiosas, principalmente el cristianismo, como fuerzas activas en la sociedad. En la cultura islámica sucede algo similar, existe una constante tensión entre grupos fanáticos y sectores abiertos a la racionalidad tolerante. El hinduismo y el budismo, al igual que las culturas tribales de África y Latinoamérica están comprometidas a esta oposición. A su vez “[...] estas culturas se hallan expuestas tanto a la pretensión de la racionalidad occidental como a la fe cristiana, que las interpela: ambas están presentes en sus ámbitos y asimilan tanto la una como la otra de modos muy variables, aunque sin dejar de mantener su propia identidad” (*Ibid*: 50). Por ello, es necesario llevar a cabo estudios comparativos y de sociología de la religión para determinar si la secularización europea es un camino que requiere de una revisión¹¹⁹. Y aquí es dónde Max Weber y su análisis de las concepciones religiosas del mundo se vuelve sumamente relevante para dar solución a varios

¹¹⁸ “Me parece que hoy es indispensable la dimensión intercultural para plantear la discusión sobre las cuestiones fundamentales acerca del hombre, que no se puede entablar pura y simplemente entre cristianos ni únicamente dentro de la tradición racionalista occidental [...] Sin embargo, *de facto*, deben reconocer que sólo son aceptadas e incluso comprensibles en determinados sectores de la humanidad” (*Ibid*: 49).

¹¹⁹ “Lo cierto es que nuestra racionalidad laica, por más que pueda parecer evidente a nuestra razón educada al estilo occidental, no es comprensible para toda *ratio*, en el sentido de que, como racionalidad, encuentra límites en su intento de hacerse inteligible. De hecho, su evidencia está ligada a determinados ámbitos culturales, y debe reconocer que, tal como es, no es reproducible en el conjunto de la humanidad” (*Ibid*: 51).

de los problemas que Habermas y Ratzinger plantearon en estas valiosas conferencias.

La solución que propone Ratzinger es mejorar la relación entre Occidente, considerando sus dos componentes culturales más sobresalientes (el cristianismo y la racionalidad secularizada), y el resto de las culturas, deben desarrollar la disposición a escuchas y darles VOZ.

b) ¿Qué aporta el desarrollo del concepto a las conclusiones del diálogo interreligioso entre Habermas y Ratzinger?

El diálogo entre Habermas y Ratzinger aborda la cuestión de la convivencia entre las concepciones religiosas del mundo y el secularismo en un Estado pluricultural y democrático. Ambos autores plantean revalorar el papel de las comunidades religiosas en la sociedad secular moderna, así como sus posibles aportaciones a ella como instancias que aportan algo que la ciencia no puede, propuestas sobre el sentido de la vida humana. Además, sostienen que es necesaria una traducción de las ideas, valores motivaciones de los grupos religiosos para que pueda ser comprendido por todos los participantes.

El problema, según lo expuesto en ese texto, surge cuando la exigencia de que el Estado sea neutral, es decir, independiente de cualquier cosmovisión, se convierte en un rechazo de las religiones como fuentes de ideas, valores o normas valiosas para las discusiones políticas. En oposición a un secularismo descarrilado, Habermas y Ratzinger defienden la necesidad de considerar lo que el individuo quiere expresar desde su concepción religiosa del mundo, ya que se trata de una parte esencial de su manera de involucrarse con el mundo.

La vía para lograr esta integración es, por un lado, ayudando al ciudadano secularizado a comprender que las posturas religiosas tienen argumentos razonables a considerar, pues, aunque no se basan en la ciencia moderna, remiten a dimensiones del ser humano que

aquella no puede abarcar. Para ello se debe llegar a una comprensión profunda de las intenciones, ideas y valores de las religiones. Habermas propone una especie de “ejercicio de traducción” en el que el individuo religioso y el no religioso intenten traducir lo que el otro está tratando de expresar desde sus creencias para hacerlo asequible a todos. El proceso de traducción, por su puesto, requiere de una apertura y respeto enormes por parte de ambos grupos para lograr la traducción más apegada al sentido original y aceptar conceptos nuevos en la discusión. La intención final es que la democracia de verdad refleje las preocupaciones de todos los ciudadanos, tomando en cuenta su contexto cultural y religioso, y dando a sus argumentos un estatuto de validez del que, desgraciadamente, no han gozado en la sociedad secular.

Dado que una porción considerable de la población profesa una religión y, además, crece la diversidad de cultos en una nación, la sociedad tiene que hacer el esfuerzo de comprender sus *concepciones del mundo*, así como sus fundamentos. A partir de este ejercicio el ciudadano no creyente descubrirá que las religiones no son meros postulados irracionales, sino que pueden aportar algo muy valioso a la sociedad.

Este proceso de traducción supone el problema de que en muchas ocasiones detrás de los valores e ideas que expresa una comunidad religiosa se esconden presupuestos sobre el orden del mundo, la naturaleza del ser humano, normas y actitudes que se desprenden de estas concepciones. En ocasiones pasan desapercibidos para alguien ajeno a ese credo, por lo que puede malinterpretar o ignorar lo que está en juego para el participante religioso. Por ello, se suele subestimar el impacto que algunas decisiones políticas o sociales tendrían en lo que concibe como el orden y bondad del mundo en una religión.

Es en este punto donde pienso que la noción de concepción del mundo de Weber puede encaminar la discusión hacia los objetivos planteados por Habermas y Ratzinger, pues facilita la comprensión de ideas,

motivaciones y normas detrás del discurso o acciones de una comunidad religiosa.

En otras palabras, el concepto de Weber permite comprender el entramado de ideas y valores de las religiones, y, en la medida en que esto se entienda el diálogo religioso será mucho más claro y, por tanto, productivo. Las aportaciones de Weber pueden iluminar a quienes normalmente rechazan la valía de las religiones, mostrando los procesos culturales, históricos y sociales que han forjado a las concepciones religiosas del mundo, así como, las implicaciones psicológicas y pragmáticas de estas en la vida del creyente.

El proyecto de comprender las concepciones religiosas del mundo pretende, precisamente, fomentar la creación de sociedades postseculares (en el sentido que defiende Habermas) cada vez más abiertas al aprendizaje a partir de la diversidad de creencias y culturas. Es verdad que siempre habrá puntos de conflicto, sobre todo dogmáticos, irresolubles, sin embargo, la posibilidad de entender sus presupuestos y las cosmovisiones que se derivan de ellos abre la puerta a una sociedad en la que las religiones puedan, desde su terreno, expresar sus preocupaciones y esperanzas para la sociedad que integran. Además, permite a las mismas religiones encontrar valores o ideas en común y así, plantear acciones en común basándose en estos.

La noción de concepción del mundo que postule en el capítulo anterior, de acuerdo con la sociología de Max Weber es: que son un conjunto de valores e ideas que, por un lado, pretenden explicar el sentido de la existencia del mundo y del ser humano, y, por el otro, dan unidad a las acciones de los creyentes. De esta forma, las concepciones del mundo tienen efectos psicológicos y pragmáticos en la vida de los adeptos. No obstante, para transformar la realidad hace falta un grupo de creyentes que impulsen o manifiesten tal concepción del mundo en una comunidad.

A partir de esta definición propongo cuatro formas en que este concepto puede aportar a los objetivos establecidos por Habermas y Ratzinger:

i) Comprender los móviles de acción de los grupos religiosos y a proyectar sus efectos en la realidad

Gracias a la importancia que Weber otorgo a la acción racional con arreglo a valores en su sociología de la religión, estableció herramientas para comprender la forma en que los valores religiosos influyen en el actuar de los fieles. Por medio del análisis de Weber sabemos que las concepciones del mundo tienen un poder activo en la comunidad religiosa y, por ende, en los ámbitos sociales en los que participan. Además, su sociología económica plantea otros tipos de acción que también permean la vida religiosa como la acción con arreglo a fines, la tradición o la afectividad. Así pues, su teoría de los tipos de acción social en las religiones permitiría comprender de qué forma y bajo qué motivos actúan los adeptos a una religión.

Los valores o bienes trascendentales más importantes en una religión no deben tomarse a la ligera porque, como establecí en el segundo capítulo, la acción religiosa con arreglo a valores se opone a una vida construida sobre la marcha. El deseo o exigencia de obtener cierto valor trascendente supone vivir bajo ciertas normas sociales. Los valores (al igual que las ideas) pueden estar unidos a diferentes esferas como la económica, la política o la estética, por mencionar algunas, por lo que, una persona religiosa procederá de una forma muy particular cuando una acción dentro de cualquiera de esas esferas ponga en juego la obtención del valor supremo propuesto. De ahí que entender la forma en que la religión se relaciona con los valores religiosos resulta crucial para comprender, a su vez, cómo se conduce un creyente en los planos políticos, económicos, estéticos y sociales.

Por ejemplo, la idea del *Karma* en el hinduismo influye la vida diaria de sus practicantes porque supone que su destino consiste en la retribución de sus buenas o malas acciones. “Por consiguiente, el

destino del individuo en la siguiente vida es exactamente proporcional al balance positivo o negativo que obtuvo por sí mismo en su vida anterior” (Bendix, R. 1977: 171). Sin importar su situación social y necesidades, el individuo debe procurar hacer lo que concibe como el bien, que en este caso refiere a cumplir las exigencias rituales de su casta y desprenderse de sus preocupaciones materiales y espirituales según su capacidad¹²⁰. Así, un hindú considera todas sus acciones como parte de una cuenta o cálculo que al final de su vida decidirán su destino. Por ello, su vida diaria está encaminada hacia lo que valora como bueno, la acciones que lo ayudan a progresar en la cadena de reencarnaciones¹²¹.

Otro ejemplo de esto es la idea del pecado entre los católicos y cristianos. Supongamos que un católico practicante obtiene un cargo político en el que debe supervisar la administración de los recursos de la Cámara de diputados. Sus compañeros y superiores le piden que tergiversar los recibos o registros de gastos para que todos, incluida esta persona, puedan quedarse con una parte del presupuesto; sin embargo, este se niega y decide hacer una denuncia. Cualquiera podría decir que actuó de esta manera simplemente porque la corrupción está mal. No obstante, las consideraciones para actuar de esta manera tienen mayor profundidad: el adepto católico cree en la salvación y para conseguirla sabe que debe ser santo, por tanto, la santidad es el valor que guía su acción. La santidad implica esforzarse día con día para alcanzar la perfección en las virtudes que más agradan a Dios. Por tanto, no se trata de la idea simple de “ser honesto”, sino que el católico es honesto porque en la medida en que sea virtuoso se acerca al ideal de santo aprendido de su religión. Ahora, se puede objetar que

¹²⁰ Este desprendimiento y su ideal de salvación está íntimamente unido a su casta y a su capacidad de educarse en la ley religiosa. Por ello, difiere entre grupos. El individuo común y corriente puede conformarse con servir bien a su dios, pero su recompensa es tan limitada como el dios al que le reza (Cfr. Bendix, 1977: 181).

¹²¹ La doctrina del *Karma* tiene muchos presupuestos como el sistema de castas y la reencarnación de las almas, lo cual lo hace mucho más compleja de lo que expongo aquí.

la honestidad es una virtud presente en varias religiones y modelos éticos; sin embargo, lo que me interesa señalar con lo anterior es que un individuo religioso puede ser motivado a actuar de cierta forma por su religión. Aunque admito, del mismo modo que Weber haría, que no sería el único motivo para rechazar un soborno.

Otro caso, más complicado y controvertido, es la postura de un católico o cristiano ante la legalización del aborto¹²². Tomaré este ejemplo porque se trata, precisamente, de un tema en el que se ha excluido a la religión de la discusión porque “no le incumbe” a esta comunidad, a pesar de que muchos de sus representantes han intentado aportar argumentos asequibles para todos y expresar la visión de muchos ciudadanos sin apelar a su credo religioso. No quiero meterme en detalles sobre los argumentos, ni pretendo ser experta en el tema, sólo ilustrar la importancia del tema para la comunidad religiosa¹²³.

Con el tema del aborto surge un dilema muy particular porque va más allá de la discusión sobre la moralidad de esta acción, aunque normalmente se enfrasca en ella. Los creyentes no sólo consideran que esa acción es acabar con la vida de un ser humano (lo cual va en contra de sus normas éticas), sino que para ellos significa que, si el Estado acepta esta ley, entonces, dado que daña a una de las creaturas más vulnerables, se trata de un gobierno violento e injusto. No sólo se trata de la ruptura de una ley divina, sino, de la alteración del plan u orden querido por su dios en el plano político y en el mundo. Su participación en la discusión está motivada por la idea de que como hijos e hijas de dios deben ser instrumentos o agentes dentro del mundo, por tanto, deben influir en la dirección que toma este proyecto de ley. De ahí, el ahínco de los grupos religiosos por incluir sus argumentos morales a la discusión.

¹²² No pretendo dar mi opinión al respecto, sino ilustrar cómo se puede aplicar la teoría de los valores en las concepciones del mundo con un tema actual.

¹²³ Los argumentos que presento son basados en el malentendido que hay entre estos dos bandos de la discusión. Y lo que normalmente se intenta defender en los grupos provida.

En suma, para los cristianos y católicos un Estado que legalice el aborto sería un gobierno injusto, y ellos estarían ignorando su deber de salir al mundo a misionar, si no se oponen a ello. El creyente siente la obligación de impulsar los movimientos políticos que promuevan lo que ellos conciben como el bien. Pero, incluso excluyendo sus argumentos morales encuentran un gran problema en aprobar esta ley: para el cristiano la legalización contradice uno de los fundamentos del Estado, que es la defensa de los derechos humanos. Arguyen que hay una contradicción entre la idea de defender los derechos humanos y aprobar la ley del aborto, pues, lo primero, afirma la dignidad inquebrantable del ser humano, mientras que lo segundo, niega esta naturaleza, ignorando, incluso, argumentos científicos¹²⁴. Por ello, apelan a una carencia de neutralidad en la discusión, afirmando que ya tiene una carga ideológica contraria a la de estos grupos, por lo que, están en automática desventaja.

De ahí la tenaz oposición a la ley, las críticas que afirman que las personas que no concuerden “simplemente no aborten” nunca será una respuesta satisfactoria, porque a ojos de un cristiano las implicaciones van más allá de la moralidad de una decisión personal: implica el quebranto de su visión del plan divino, de la naturaleza humana, de su concepción de la sexualidad y del papel del cristiano en el mundo.

Pienso que si los movimientos pro-despenalización comprendieran este contexto y valoraran las implicaciones que ven los grupos religiosos, la discusión podría partir desde un lugar más fundamental: qué lugar de la religión en esta discusión, más aún, cómo convencer (si fuera necesario) de que tanto Estado como religión deben mantenerse neutrales en este tema.

Repito el examen de Weber, ayuda a comprender las motivaciones de los grupos religiosos, como en este caso. No pretendo afirmar que se

¹²⁴ Este argumento sigue en línea con su concepción del mundo, pues se asienta en la idea de que desde la concepción existe un ser humano. Sin embargo, se trata de un esfuerzo de generar argumentos sin un lenguaje religioso y que podrían ser comprendidos por diferentes grupos.

deben incluir los argumentos religiosos a esta discusión en particular, sino señalar que en muchas ocasiones los movimientos pro-legalización minimizan el impacto que la ley tiene en la vida de las personas religiosas y no comprenden los motivos por los cuales se involucran en esta discusión¹²⁵.

ii) Comprender la influencia de ideas religiosas en la conformación de los Estado y sociedades actuales.

Como establecí en el apartado “*Weltanschauung*: dinámica de ideas e intereses” las ideas religiosas pueden conformar diversos credos, pero sólo hasta que se fundamentan en una teoría particular (gracias a la labor de un grupo intelectual, de sacerdotes o un profeta) se convierten en concepciones del mundo. Cada religión tiene un conjunto de ideas que fundamentan su visión del funcionamiento del mundo y del sentido de este. Las ideas, de acuerdo con Weber, tienen un poder activo pues pueden convertirse en móviles de acción de grandes grupos y, con el tiempo, generar cambios históricos en el orden político, económico o social.

El ejemplo más claro de cómo las herramientas de análisis establecidas por Weber demuestran la fuerza de las ideas religiosas es *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ese texto explora el cambio radical de la actitud en el ámbito económico de Alemania a partir de que algunas sectas protestantes modificaron su forma de vida a partir de las ideas de predestinación y de profesión como una vocación

¹²⁵ Ahora, de acuerdo con el diálogo entre Habermas y Ratzinger, un ciudadano secular tendría que estar abierto a escuchar estos argumentos y comprender los valores que motivan al creyente. Este examen de los valores religiosos conlleva una comprensión de lo que es el “bien moral” en dicha religión o religiones y de ahí es posible comprender cómo se derivan todas estas afirmaciones sobre la acción dirigida a ciertos valores (que cumplen esa concepción del bien). Incluso, siguiendo las aspiraciones de Habermas y Ratzinger, el laico podría aprender de esta idea del bien moral y buscar cómo aplicarla a su vida desde sus propias creencias, quizá adaptándola a sus creencias. Incluso, la forma en que las personas religiosas viven sus convicciones podría inspirarlo a vivir de la misma manera, actuando racionalmente con vistas a un valor (sea trascendente o no).

divina. Como detallé en dicho apartado, estas ideas religiosas suscitaron el espíritu capitalista que, a su vez, modificó la vida económica de toda una nación y, finalmente, del mundo.

En el resto de los volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* (vol. I, II y III), Weber expresa qué ideas en el confucianismo, hinduismo y judaísmo entorpecieron el desarrollo de tal espíritu; por ejemplo, en China la sujeción a grupos de parentesco (inspirada en la idea de la veneración a los ancestros) y el rechazo de avances técnicos por la creencia de que rompían el orden natural del mundo fueron algunos de los factores que impidieron este desarrollo.

Los elementos racionales de una religión, su «doctrina», (así, la doctrina india del Karma, la fe calvinista en la predestinación, la luterana justificación por la fe, la doctrina católica de los sacramentos) tienen también sus propias leyes, y la pragmática religiosa racional de la salvación que *se deriva del tipo de «imagen del mundo» y de Dios ha tenido, en determinadas circunstancias, consecuencias importantes para la configuración del estilo práctico de vida*¹²⁶." (Weber, 1983: 209).

Por ello, sostengo que, si encontramos las ideas que informan los dogmas o interpretaciones del mundo, a través del estudio de las concepciones religiosas, podríamos comprender las actitudes y formas de vida que se derivan de ellas.

Por ejemplo, y esto lo tomo de los textos de Weber, la idea de una divinidad que constituye una especie de racionalidad impersonal, como en las religiones asiáticas, provocará que la vida del creyente se fundamente en el esfuerzo de estar en sintonía con el movimiento del cosmos a través de la unión intelectual y espiritual.

[...] Con el progreso del racionalismo intelectualista, este fenómeno aparece, de una forma u otra, en todos los lugares donde los hombres emprendieron la racionalización de la imagen del mundo como un cosmos dominado por reglas impersonales. Pero donde más fuerza ha tenido, como es natural, ha sido, en las religiones y éticas religiosas en las que tuvieron un peso particularmente fuerte estratos de intelectuales

¹²⁶ El resaltado es mío.

distinguidos entregados a la concepción puramente intelectual del mundo y de su «sentido», como son las religiones universales asiáticas, y ante todo las indias (*Ibid*: 206).

Estas actitudes se asientan en la idea de que la relación entre el cosmos y el individuo consiste en una comunión íntima con el orden sagrado de lo natural. A partir de esta noción del cosmos el proceder del individuo queda determinado por su forma de conducirse hacia su idea de iluminación: encontrar plenitud en este plano y no en un más allá. De este conjunto de tesis los intelectuales de las religiones asiáticas concluyeron que el ser humano debe distanciarse de las pasiones e impulsos que lo podrían distraer de tal ideal.

Claro que esto se ha producido con mayor cohesión en las religiones y éticas religiosas influidas de modo bastante fuerte por estratos de intelectuales impulsados a una intelección puramente cognoscitiva del mundo y de su “sentido”. [...] Aquí la contemplación devino el valor absoluto y esencial accesible al hombre. La contemplación fue el camino hacia la honda y feliz placidez e inmovilidad del Ser pleno (Weber, 1978:27).

A partir de lo anterior, se hace evidente que el análisis de las ideas e intereses (materiales e ideales) es crucial para comprender la relación de las creencias religiosas con la vida cotidiana y en comunidad. Todavía más relevante es identificar en dónde encuentran la sublimación de su forma de culto¹²⁷. "Como veremos esto ha tenido amplias consecuencias respecto del vínculo entre la religión y la vida, incluso la vida económica. Estas consecuencias derivan de la índole general de las experiencias “místicas”, en sentido contemplativo, y de las previas condiciones psicológicas de su realización” (*Ibid*: 28). Este conocimiento resulta útil en la actualidad, pues, de comprender cuáles

¹²⁷ La concepción de un Dios creador supramundano, por ejemplo, ha tenido una significación particular para la orientación activa y ascética de la búsqueda de la salvación, pero menor para la búsqueda contemplativa y mística. La concepción de un Dios supramundano nunca actuó sola, sin siempre vinculada a otros factores entre ellos la peculiaridad de las promesas religiosas y los caminos de salvación condicionados por estas.

son las ideas e intereses de los adeptos, permite formular de qué manera quieren vivir su vida. Una vez asentado lo anterior, se puede discutir la mejor manera en que esas ideas, intereses y formas de vida pueden integrarse a un Estado democrático, así como sus límites y aportaciones.

Además, el análisis de la dinámica entre ideas e intereses podría ayudar a conocer en qué acciones sociales o políticas querrían involucrarse las comunidades religiosas y en cuáles no. Podría decirse, por ejemplo, que en el caso de las religiones asiáticas orientadas al ascetismo o a la contemplación las cuestiones económicas tal vez no sean de mayor interés, en cambio, involucrarse en la creación de espacios de esparcimiento se apegue más a su interés en búsqueda de la plenitud del ser humano a través de la contemplación. Bajo este supuesto, podríamos imaginar un comité interreligioso para crear espacios verdes en la ciudad, en el que dos o más comunidades se unan para reunir fondos. Pienso que incluso estas formas de cooperación son una forma de diálogo interreligioso que promueven la integración social. En cambio, habrá otros ejemplos en los que el actuar político o económico se conciba como obligación, por lo que dicha comunidad estaría muy interesada en ser incluida en esas discusiones.

iii) Encontrar puntos en común entre religiones y entablar un diálogo a partir de ellos.

Una tercera forma en que la noción de concepción del mundo weberiana podría facilitar el diálogo interreligioso es que permite identificar los elementos que componen sus propias doctrinas y las de otras religiones. A partir de la definición de cada concepción religiosa pueden buscar puntos en común, ya sea en los valores que inspiran su actuar, en las ideas que fundamentan sus concepciones (ideas de dios o de salvación) o en la historia de los estratos sociales que configuraron sus tradiciones de pensamiento.

Pienso que estos hallar puntos de encuentro ayuda a forjar lazos de amistad o cooperación y así plantear sus preocupaciones o intereses

sobre el mundo moderno. De la misma forma pueden emprender acciones sociales, culturales o políticas en conjunto. Incluso, comprender las raíces de la creencia del otro puede facilitar la interacción entre los individuos si se pone énfasis en la similitud de los modos de vida o actitudes de piedad, los valores e ideas, evitando la comparación de doctrinas o dogmas.

La caridad, por ejemplo, es un concepto cristiano; sin embargo, podría buscarse el equivalente en otras religiones y emprender, primero, coloquios o conferencias en las que se dialogue al respecto y, posteriormente, construir instituciones o centros de ayuda social con una misión común. Otro uso que encuentro a este concepto es en el ámbito intelectual y académico, pienso que intelectuales representativos de diferentes religiones podrían promover estudios en conjunto sobre conceptos filosóficos en común, su historia y mutua influencia, etcétera.

Quisiera aclarar que mi intención no es que este tipo de diálogo revise particularidades y dogmas específicos de cada religión para probar su validez, pues es en este tipo de discusiones en las que surgen las diferencias, lo cual podría generar más conflictos. Más bien pretendo que se comprendan los presupuestos más generales y encontrar los puntos en común sobre todo en los valores supremos y la vida ética que promueven todas las religiones para así generar acciones en conjunto.

iv) Promover tolerancia y valoración de las religiones del mundo

A pesar de las conclusiones pesimistas de Weber, en cierta medida, podemos aprender algo de su tesis de la eterna lucha entre dioses, esto es, que ninguna religión tiene todas las cartas para afirmar que posee la verdad absoluta, aunque eso afirmen sus fuentes sagradas. Muchas de sus certezas han sido superadas con el progreso de la ciencia y la secularización. Además, las tradiciones religiosas han llegado a un punto en el que tampoco pueden esperar, como establecía Ratzinger,

que todos los seres humanos se convenzan de la veracidad de sus creencias, sino que deben permitir que haya libertad de consciencia. Al aceptar lo anterior, las religiones darán un paso hacia la convivencia con otros credos, que también postulan una explicación a la existencia del hombre y el sentido del mundo. Parte de este ejercicio inicia cuando las religiones reconocen sus fuentes históricas y sociales, así como, los retos de consistencia que surgen a partir de la racionalización del mundo. Claro, para ello, se requiere la disposición y cierta razonabilidad por parte de las comunidades religiosas. Esta razonabilidad, pienso, sólo debería consistir en que los grupos religiosos acepten esta diversidad de credos y tengan la disponibilidad de dialogar y colaborar; pero, sobre todo, reside en la capacidad de respetar a los demás a pesar de no compartir sus creencias y comprender el valor de un Estado neutro, libre de ideologías.

Otra forma de promover la valoración entre religiones puede surgir de lo que Thomas Michel llama “diálogo de la vida”, en el cual cada creyente se convierte en testigo de su fe frente a los creyentes de otras religiones. Pues tiene la capacidad de mostrar la bondad de su religión, los valores y modo de vida que le inspiran.

El diálogo sobre la vida implica mucho más que coexistencia pacífica. Significa que vivimos nuestra fe cristiana profundamente rodeados por creyentes de otras religiones y mostramos, por el modo en que actuamos y tratamos a otros, los valores que hemos descubierto en el curso de nuestro peregrinaje como discípulos del Señor. Similarmente, nuestros vecinos de otras religiones nos muestran, no tanto por sus palabras sino por obras y actitudes, los valores que ellos buscan seguir en su propio camino religioso. A esto se le podría llamar un diálogo de “testigos mutuos”. (Michel, 2006: 4).¹²⁸

¹²⁸ Cita original: “The dialogue of life implies much more than peaceful coexistence. It means that we live deeply our Christian faith amidst believers of other religions and show by the way we act and treat others the values which we have discovered in the course of our pilgrimage as disciples of the Lord. Similarly, our neighbours of other faiths show us, not so much by word as by deed and attitude, the values

De esta forma, cada religión puede pregonar lo que cree dando ejemplo de lo que cada una valora y procura enseñar. Esta es un camino positivo y nada invasivo en que las religiones pueden involucrarse en la sociedad, centrándose en su forma de vida y no en su doctrina. La propuesta de Michel engarza perfectamente con la propuesta del “mutuo aprendizaje” de Ratzinger y Habermas, en el que tanto religiosos como seculares pueden valorar las virtudes e ideas del otro por lo que aportan a su vida y a la sociedad.

they seek to follow in their own religious path. This may be called a dialogue of “mutual witness” (Michel, 2006:4). Traducción propia.

Conclusiones generales

El objetivo de la presente investigación fue establecer la definición de «concepción religiosa del mundo» de Max Weber, con el fin de aplicarla a un diálogo interreligioso actual. El análisis se basó, principalmente, en fragmentos del primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*.

A partir del análisis de estos textos se concluyó que la definición weberiana de «concepción religiosa del mundo» es un conjunto de valores e ideas que, por un lado, dan sentido a la disposición del universo y a la existencia del ser humano, y, por el otro, otorgan unidad a la vida y acciones de los individuos que creen y actúan bajo la guía de esta concepción religiosa. A la luz del diálogo *Entre razón y fe* de Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, se demostró que dicho concepto puede aportar a lo propuesto por ambos autores: en la sociedad secular debe generarse un diálogo entre grupos religiosos y no religiosos en el cual haya un mutuo aprendizaje. Esta colaboración es posible gracias a un proceso de traducción de las ideas, valores y motivaciones religiosas para incluirlas en las discusiones políticas. Eventualmente, dicha traducción facilitará la verdadera inclusión de diferentes religiones y culturas en la democracia. Así pues, este concepto permite analizar la concepción del mundo de estas religiones y traducirla a términos más asequibles para las personas no religiosas.

En el primer capítulo se plantearon las bases de la sociología weberiana (contexto intelectual, metodológico y conceptual) útiles para realizar el análisis de las concepciones religiosas del mundo en el segundo capítulo. Así pues, se estableció que las religiones constituyen un fenómeno cultural estudiado a partir de una metodología propia a las ciencias sociales, basada en valores y conceptos generales como los «tipos-ideales» y la «acción social». Además, la sociología de la religión puede ser estudiada desde conceptos propios de otros ámbitos como la economía y la política. Entre ellos, la idea de estamentos sociales *versus*

clases que nos permite identificar aquellos grupos que generan una conciencia de pertenencia a un grupo por el modo de vida que los caracteriza.

Ahondar en el contexto intelectual de este autor me permitió introducir algunas características particulares a Weber; por ejemplo, que fue un pensador abierto a la contradicción y al progreso en las ciencias, así quedarán superadas sus teorías. Pero, de manera más importante, que era un pensador consciente de la valía de todas las culturas en el mundo. Esta disposición a la neutralidad valorativa le da mayor legitimidad a su análisis de las concepciones religiosas del mundo porque representa un genuino esfuerzo por descubrir las ideas y valores centrales de las religiones universales libre de prejuicios, mismo que Ratzinger y Habermas invitaban a realizar en la actualidad desde el ámbito público.

En el segundo capítulo se realizó el ejercicio de reconstruir la definición de «concepción del mundo» de Weber, partiendo de la historia del concepto en la filosofía y haciendo un análisis exhaustivo de diferentes secciones de *Ensayos sobre sociología de la religión*, principalmente el “La ética económica de las religiones universales”¹²⁹.

Desenterrar los fragmentos de los textos de *Ensayos sobre sociología de la religión*, me dio elementos suficientes para formar la definición de Weber de «concepción religiosa del mundo». Los principales fueron el papel que le da a las ideas religiosas cara a los intereses y acciones con que se enfrenta el creyente día con día, así como, el peso de los valores religiosos en la conformación de las concepciones del mundo y la influencia de los grupos más predominantes en una religión en este proceso de formación. Además, se subrayó que para Weber existe una

¹²⁹ Como se mencionó en la introducción, Weber comenzó estas obras con la intención de demostrar que la ética económica resultante del protestantismo dio como resultado el espíritu capitalista, el resto de los volúmenes son sólo una extensión de esta tesis.

relación importante entre la concepción religiosa del mundo (sobre todo a partir de sus ideas) y el actuar de los individuos religiosos. Este acento en el impulso práctico de la concepción del mundo lo convierte en un concepto de gran utilidad para el diálogo interreligioso, ya que puede explicar las raíces de las posturas políticas, económicas, entre otros ámbitos de un grupo religioso.

Una concepción del mundo se convierte en una especie de guía hermenéutica del mundo. Todo individuo puede tener una concepción del mundo bien formada, sea religiosa o no. De ser así, sin duda, impacta su código moral, las decisiones y actitudes que toman respecto a diferentes ámbitos de su vida. Por ejemplo, la vida económica, política, y social, incluso, los roles de género, el papel de la familia en la sociedad, los modelos de familia, su papel como ciudadano y como creyente, pero, sobre todo, explica el sentido o sinsentido de su existencia.

La fuerza con la que esta concepción del mundo se hace presente en la vida de los individuos depende, por un lado, de una decisión personal sobre la seriedad con que se toman sus postulados, y, por otro, su completitud, es decir, si se ramifica hasta alcanzar todos o pocos ámbitos de su vida. Por ello, Weber sostenía que las concepciones del mundo son sumamente frágiles y, podría afirmarse, se adaptan al individuo. De ahí, su teoría de la fragmentación de valores.

Finalmente, en el *Excursus* se exploró de qué forma el concepto «concepción religiosa del mundo» se podría incorporar a lo propuesto en el diálogo interreligioso entre Ratzinger y Habermas.

Como punto de partida se postuló una crítica a las predicciones de Weber con respecto al futuro de las religiones. Según este autor, el desencantamiento del mundo tiene como consecuencia inevitable la extinción de cualquier concepción religiosa del mundo. La racionalización dentro de las mismas religiones puso al descubierto las inconsistencias dentro de sus doctrinas. Más aún, la racionalización de todas las esferas de la vida termina relegando a las religiones al ámbito

de lo irracional. Pero, irónicamente el conocimiento técnico y científico no pueden postular el sentido de la existencia del individuo, por lo que, este debe recurrir a la autodeterminación moral. En oposición a lo anterior, pienso que Weber perdió de vista la posibilidad de un reavivamiento del mundo espiritual. En esta tesis se afirma que en las últimas décadas hubo un proceso de reafirmación de algunas tradiciones religiosas, aún más relevante, una diversificación de movimientos espirituales. Gracias a la globalización, el mundo se ha pluralizado por la dispersión de pequeñas o grandes comunidades religiosas a diferentes partes del mundo, lo cual ha desafiado a las antiguas concepciones de secularización. Este nuevo contexto ha puesto a prueba la capacidad de los Estados de generar espacios para la convivencia entre concepciones religiosas del mundo, las cuales importan valores, ideas y formas de organización social particulares.

Bajo estas suposiciones, se discutió la propuesta de Ratzinger y Habermas: que la verdadera inclusión de estos grupos es posible si existe una apertura al diálogo y al aprendizaje mutuo. El diálogo entre Ratzinger y Habermas mostró la vigencia de los intereses y propuestas de Weber en la actualidad, a pesar, de que él pensaba que tanto como sus ideas y las religiones desaparecerían eventualmente.

Para finalizar, se exploraron cuatro formas en que la definición weberiana de «concepción del mundo» y su metodología enriquecían este diálogo: contribuye al conocimiento de las motivaciones de los grupos religiosos, a la comprensión de la influencia de las ideas religiosas, a encontrar puntos en común entre religiones y a promover tolerancia y valorar las religiones del mundo.

Sin duda, este trabajo de investigación presentó varios retos. Los principales fueron la falta de fuentes sobre la definición weberiana de «concepción del mundo», así como, sobre la historia de este concepto. Además, el mismo análisis de los textos de Weber representa reto enorme, ya que no fue un autor sistemático. Admito que el texto tiene otras carencias como la falta de una discusión más profunda sobre diferentes diálogos interreligiosos y diferentes metodologías para

abordarlos, yo sugiero esta, pero no pretendo que sea definitiva ni efectiva para todo diálogo interreligioso.

A pesar de lo anterior, pienso que siguiendo esta línea de investigación podría profundizarse la relevancia de este concepto en Weber, así como diferentes formas de abordarlo. Por ejemplo, analizando algún fenómeno religioso a partir de la descripción de una concepción del mundo que intenté construir en esta tesis o encontrando algún ejemplo de un diálogo interreligioso del cual podamos extraer las concepciones que están presentes y las consecuencias de sus diferencias.

Asimismo, para comprender mejor las implicaciones de lo propuesto en esta tesis en un futuro deberían considerarse diferentes métodos para abordar las diferencias religiosas o, más bien, argüir por qué la reconstrucción de este concepto sería algo útil cara a otras propuestas.

Bibliografía

- Adair-Toteff. (2013). "'Sinn der Welt': Max Weber and the Problem of Theodicy", *Max Weber Studies*, vol. 13, num. 1, 87-107. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/24579967>
- Bendix, R. (1977). "Society, Religion and Secular Ethic". En *Max Weber: An intellectual Portrait* (págs. 83-281). California: University of California Press.
- Brubaker, R. (1984). "The Ethical Irrationality of the World". En *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* (págs. 61-90). New York: Routledge: Taylor & Francis Group.
- Carrasco Rodríguez, Y. (2015). *La religión y su influencia en las conductas de salud*, (Tesis Doctoral). Universidad de Huelva.
- Cordero del Castillo, P. (2001). "La religión y su lugar en la sociología", *Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, num.4, 239-257. Obtenido de [file:///C:/Users/merc__000/Downloads/280-Texto%20del%20artículo-288-1-10-20160505%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/merc__000/Downloads/280-Texto%20del%20artículo-288-1-10-20160505%20(1).pdf)
- Dilthey, W. (1945). *Teoría de las concepciones del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- George, R. P. (1997). "Public Reason and Political Conflict: Abortion and Homosexuality", *The Yale Law Journal*, vol. 106, num. 8, *Symposium: Group Conflict and the Constitution*, 2475-2504.
- Gil Villegas, F. (2014). "Introducción". En M. Weber, *Economía y Sociedad* (págs. 9-110). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez Martínez, D. (2006), "Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural", *Estudios sociológicos*, XXIV, 75, 701-731.
- Habermas, J. &. (2006). *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro.

- Habermas, J. &. (2018). *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1987). II. La teoría de la racionalización de Max Weber. En *Teoría de la Acción Comunicativa I* (págs. 197-249). Madrid: Taurus.
- Hughes, H. (1977). *Consciousness and Society: Reorientation of European Social Thought*. Nueva York: Vintage Books.
- Kalberg, S. (2004). The Past and Present Influence of World Views: Max Weber on a Neglected Sociological Concept. *Journal of Classical Sociology*, 139-163.
- Kalberg, S. (2009). La autonomía dinámica de las ideas y el origen de las religiones de salvación en el pensamiento de Max Weber. *Estudios Sociológicos XXVII*, 80, 349-392.
- Kalberg, S. (2011). La influencia pasada y presente de las visiones del mundo: Max Weber y el descuido de un concepto sociológico. *Sociológica*, número 74,, 207-246.
- Labastida, F. (s.f.). *Wilhelm Dilthey*. Obtenido de Philosophica: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>
- Lara, E. R. (2000). *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Weber*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Michel, T. (2006). *Creating a Culture of Dialogue: Methodology of Interreligious Dialogue*. Obtenido de Creighton.edu: http://puffin.creighton.edu/jesuit/dialogue/documents/articles/michel_creating_culture.htm
- Mouffe, C. (2009). The Limits of John Rawls' Pluralism. *A Journal of Social and Political Theory*, Vol. 56, núm. 118, 1-14.
- Naugle, D. K. (2002). A Philosophical History of "Worldview": The Twentieth Century II. En *Worldview: The History of a Concept*

- (págs. 148-162). Michigan: William B. Eerdmans Publishing company.
- Pérez-Agote, A. (2016). La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *International Journal on Collective Identity Research*, núm.2, 1-29. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/765/76547309002.pdf>
- Rabotnikof, N. (1989). Capítulo II: El horizonte teórico: razón e historia. En *Max Weber: Desencanto, política y democracia* (págs. 49-84). México: Universidad Autónoma de México.
- Revuelta J., R. A. (2002). Prólogo. En A. Comte, *Curso de filosofía* (pág. 10). Barcelona: Folio.
- Ritzer, G. (1993). Max Weber. En *Teoría sociológica clásica* (págs. 245-297). Madrid: McGraw-Hill.
- Rodríguez Duplá, L. (2006). Prólogo. En J. R. Habermas, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y al religión*. Madrid: Encuentro.
- Romero Cuevas, R. (2015). Perspectivismo y crítica social. De Nietzsche a Teoría Crítica. *Anales del Seminario de Metafísica*, 141-163.
- Sánchez Azcona, J. (1965). Sociología comprensiva. En *Introducción a la sociología según Max Weber* (págs. 19-36). Ciudad de México: Unión Gráfica.
- Smith, C. &. (2012). Sociology of Religion. En G. Ritzer (Ed.), *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology*. Massachusetts: Wiley Blackwell.
- Sung Ho, K. (2019). *Max Weber*. Obtenido de Standford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition): <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=weber>
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvar University Press.
- Weber, M. (1978). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: La pléyade.
- Weber, M. (1981). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

- Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión Vol.I*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1984). II. La objetividad del conocimiento en las ciencias sociales. En *La acción social: Ensayos metodológicos* (págs. 112-132). Barcelona: Península.
- Weber, M. (2011). El Espíritu del capitalismo. En F. G. Villegas (Ed.), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2a ed., págs. 85-114). México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wolters, A. M. (1983). On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy. *Stained Glass University Press of America*, 14-25.