

MAX WEBER Y EL DIAGNOSTICO DE NUESTRO TIEMPO

ENRIQUE VERA VILLALOBOS

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Este breve ensayo no tiene pretensión alguna de originalidad: se trata simplemente de la exposición sintética de varias ideas fundamentales de uno de los más profundos pensadores que haya producido el Occidente en ese período privilegiado de nuestra cultura que abarca el último tercio del siglo XIX y el primero del siglo actual. Max Weber, en efecto, ha renovado y transformado las disciplinas histórico-sociales en una medida de la que no siempre se tiene conciencia.

Por desgracia, su obra es prácticamente desconocida en nuestro país, a pesar de la excelente edición de "Economía y Sociedad" y de la "Historia Económica General", realizada por el Fondo de Cultura Económica. Hace algún tiempo se ha publicado en España una traducción del brillante ensayo sobre "La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo", obra de un interés apasionante, de cuya lectura detenida no puede prescindir ningún hombre que quiera comprender los problemas básicos de nuestra cultura.

Si mi modesto resumen consigue despertar en algún lector el interés por la obra de Max Weber, me sentiré profundamente recompensado.

La idea de la crisis ha llegado a sernos tan familiar que ya no nos produce sobresalto: nos hemos habituado a vivir en un período crítico de la historia. Y precisamente en ello reside una peculiaridad de la crisis actual. En efecto, tiene ella dos dimensiones: por un lado, la crisis "en sí", el objetivo resquebrajamiento de los valores religiosos, morales, económicos, estéticos; por otro lado, la crisis en cuanto tenemos conciencia de ella, conciencia que a su vez repercute sobre el acontecer objetivo.

Sería una tarea tan agotadora como estéril la de fijar el momento preciso en que se desató la crisis actual, pero por lo menos podemos rastrear los comienzos de la percepción y comprensión consciente de ella. Sin desconocer el carácter profético de las adivinanzas, angustiadas o exultantes, de Kierkegaard, Marx, Nietzsche o Dostoievsky, puede afirmarse que la conciencia concre-

ta de la crisis nace con la primera Guerra Mundial. Uno de los primeros heraldos de esa conciencia es Max Weber. No es por pura casualidad que Weber pronunció sus dos conferencias, "La política como vocación" y "La ciencia como vocación" —en las que expone en parte su idea de la crisis— en 1918, es decir, en el mismo año en que Spengler publicaba el primer volumen de "La decadencia de Occidente".

Ante todo, hay que advertir que Weber fué un intelectual auténtico y un hombre de ciencia cabal; por tanto, tuvo siempre cuidado de no ceder al simplismo, a la interpretación esquemática y unilateral que todo lo explica, claro, porque escoge exclusivamente los datos que le convienen. De manera que Weber, con la profunda humildad del sabio auténtico, jamás pretendió sacar el conejo de la galera, como el prestidigitador sonriente que parece decirnos: "¡Vieron qué fácil que era?"; jamás trató de acomodar los hechos a un molde preconcebido. Claro, aplicó en sus investigaciones algunos esquemas, los "tipos ideales", pero nunca para deformar la realidad, sino para descubrir sus estructuras. En su análisis de la crisis no busca el "por qué" sino el "cómo". Por ello, cuando construye su descripción alrededor del concepto de "racionalización", no entiende haber revelado la causa última de la crisis, sino la forma de su desarrollo.

Entiende Weber que la historia de la sociedad occidental exhibe un proceso de progresiva racionalización de la vida humana. Pero el término no es unívoco; Weber aclara entonces sus dos acepciones fundamentales: "Significa una cosa cuando tenemos en vista el tipo de racionalización que efectúa el pensador sistemático sobre la concepción del mundo: la progresiva dominación teórica de la realidad por medio de conceptos cada vez más abstractos y precisos. Pero significa otra cosa cuando pensamos en el logro metódico de un fin práctico, claramente fijado, mediante el cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados"¹.

De manera que el concepto formal de racionalización puede aplicarse válidamente en contextos diametralmente opuestos. Pero no habrá peligro de confusión si tenemos presente la rigurosa distinción que existe entre la racionalidad de los medios y la irracionalidad última e inevitable de los fines. La racionalidad no se mide por el éxito con que se la aplique, sino por la intención y la actitud espiritual con que se persiga el objetivo propuesto. Los ejercicios espirituales de un místico pueden parecer irracionales a un camaronero o a un empirista lógico; el místico pensará lo mismo de las actividades de éstos. Sin embargo, cada uno de ellos utiliza

¹ "La Psicología Social de las Religiones Universales", publ. en el *Archiv für Sozialforschung*, Vol. 41, 1918.

una técnica perfectamente racional para alcanzar los fines que persigue, ya consistan en lograr la comunión con la Divinidad, o en acarrear mercaderías o en reducir el pensamiento a símbolos formales.

Una primera y fertilísima aplicación del concepto de racionalización aparece en la teoría de los "tipos de dominación". Para Weber, las instituciones políticas y, concretamente, el Estado, son "una relación de dominación entre hombres, relación que se funda en el uso legítimo (es decir, considerado como tal) de la violencia. ¿Sobre qué justificaciones interiores y sobre qué medios exteriores descansa esta dominación? ¿Cuándo y por qué obedecen los hombres?"².

Existen, según Weber, tres "tipos puros" de justificación del mando, de la dominación. Estos tipos puros representan situaciones típicas, totalmente coherentes y unívocas, que jamás se han actualizado como tales en la historia, pero que han sido extraídas de ella y que constituyen esquemas histórico-formales que facilitan la tarea de clarificar y comprender la masa caótica de los datos.

Los tres tipos ideales de dominación son los siguientes: el tradicional, el carismático y el racional o legal.

La dominación de tipo tradicional aparece, por ejemplo, en las sociedades patriarcales, donde se acepta la autoridad de los ancianos en virtud de antiguos hábitos, transmitidos de generación en generación. En defensa del sistema no se invocan argumentos racionales, sino simplemente su antigüedad: cuanto más vieja sea la tradición, tanto mayor será su fuerza.

La dominación de tipo carismático se funda sobre la creencia en la santidad, el heroísmo o las cualidades especiales del dirigente, cualidades que lo colocan por encima de los hombres comunes. Weber señala que el término "carisma" pertenece al pensamiento cristiano primitivo; se trata de una palabra de origen griego que significa "gracia" o "don divino". Naturalmente, Weber la utiliza en un sentido puramente técnico y descriptivo, que no implica valoración alguna respecto de los otros tipos de dominación. Los ejemplos de dominación carismática son abundantes: desde los profetas hebreos hasta los dictadores y dirigentes democráticos contemporáneos, la historia universal ha estado jalonada por personalidades excepcionales, a las que se han atribuido virtudes especiales.

Por último, Weber caracteriza la dominación de tipo racional o legal como aquella en la que las funciones se ejercen de manera permanente, dentro de un marco estable de competencias legalmente determinadas. El caso más típico de dominación racional

² "La política como vocación", en *Gesammelte Politische Schriften*, 1921.

lo constituye la burocracia del Estado moderno, pero el mismo concepto puede aplicarse con diversos grados de aproximación a toda clase de organizaciones económicas, de beneficencia, etc., o a cualesquiera otras entidades privadas que persiguen finalidades materiales o ideales.

Naturalmente, Weber no atribuye a sus "tipos ideales" una validez absoluta, en el sentido de que la realidad histórica se ajuste rigurosamente a ellos, sino que, por el contrario, su elaboración responde a la necesidad de ordenar e interpretar mediante conceptos generales y precisos la masa de datos históricos, que en sí son complejos y ambiguos. La validez de los tipos ideales está supeditada a su utilidad como instrumentos de investigación.

* * *

La organización racional, es decir, la actividad que se realiza con arreglo a normas generales objetivas, constituye para Weber la clave que permite comprender el sentido de nuestra sociedad. Como buen positivista, claro está, trata de eliminar todo elemento "metafísico" o "filosófico" de su interpretación de la historia, y explícitamente declara que la cultura occidental no se ha ajustado a un proceso unilíneal, ni ha formado ciclos sucesivos. Sin embargo, considera que la sociedad occidental ha sufrido una progresiva racionalización, que ha ido disolviendo los rasgos personales en una rutina impersonal. De vez en cuando, y en ocasiones críticas, la tendencia es detenida por el surgimiento de jefes carismáticos, que irrumpen a través de las estructuras esclerosadas y entumecidas del orden racional, y que se imponen gracias a sus extraordinarias cualidades personales. Pero a su vez la dominación carismática puede rutinizarse y transformarse en un orden ya tradicional, ya racional. En suma, la filosofía de la historia de Weber (porque, claro está, a la metafísica y la filosofía se las echa por la puerta y vuelven a entrar por la ventana) tiende a ser unilíneal, puesto que afirma el cumplimiento de un proceso progresivo y constante; pero al mismo tiempo ese carácter queda compensado por la aparición de momentos carismáticos, irracionales.

Algunos han visto en esta interpretación de la historia occidental una versión "sublimada" de la noción liberal del progreso indefinido. Otros le han atribuido semejanzas con la doctrina de Carlyle. Pero lo más significativo es la opinión del propio Weber acerca de la racionalización. En general se mantiene fiel a su principio de imparcialidad científica, y evita toda manifestación que pueda traicionar sus preferencias personales. No obstante, hay ocasiones en que un adjetivo, una metáfora o un giro literario bastan para revelar los sentimientos del autor. Por ejemplo, Weber reconoce que la burocracia es "exacta, eficiente, técnicamente

superior"; ve en ella la encarnación del racionalismo práctico; sin embargo, teme las consecuencias de la burocratización porque es destructora de todo lo personal, íntimo y original. El tipo humano de que se alimenta la burocracia está formado por especialistas titulados, de escasa imaginación y personalidad incolora. En un ensayo sobre el socialismo, Weber advierte que "lo que se viene no es la dictadura de los trabajadores sino la de los funcionarios"; desconfía del socialismo porque ve en él la culminación del proceso por el cual el Estado ha ido concentrando en sus manos todos los medios de control social a partir de la Baja Edad Media; con la absorción de la actividad económica por el Estado el individuo quedaría sometido a una servidumbre sin precedentes. De manera que la actitud de Weber frente a la racionalización es ambigua o, por lo menos, vacilante entre la admiración y el temor.

* * *

La interpretación que ofrece Weber de la historia de Occidente no es, por supuesto, producto de una improvisación; es el fruto de largos años de esfuerzo intelectual constante e intenso. Su concepción central de la "racionalización" es mucho más que un instrumento de trabajo, sustituible a voluntad: surge de la vasta labor de investigación que dedica a desentrañar las relaciones existentes entre el desarrollo económico-social, por una parte, y la evolución de las creencias y actitudes religiosas, por otra.

Sostiene Weber con toda razón que, dentro de un contexto material dado, el factor que en definitiva determina la orientación de la vida de cada hombre reside en su concepción de Dios y del mundo (que, huelga decirlo, puede ser negativa). No desconoce la validez parcial de otras interpretaciones, como la económica, ni pretende que una interpretación realizada exclusivamente en función del factor religioso sea suficiente. Aclara, por ejemplo, en el último párrafo de "La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo", su posición:

"Pero por supuesto no me propongo reemplazar la unilateral interpretación materialista por otra interpretación espiritualista, igualmente unilateral, de la cultura y de la historia".

* * *

En la segunda parte de "Economía y Sociedad", que Weber dedica al análisis sociológico de la religión, se pone de manifiesto que la conducta religiosa primitiva, preanimista, apunta hacia esta vida en este mundo. La actividad ritual y mágica no trasciende de la vida cotidiana ni de las necesidades económicas inmediatas. El hechicero es un hombre dotado de poderes especiales que le permiten obtener ciertos resultados de orden natural, como la llu-

via, la curación de heridas y enfermedades, la predicción de acontecimientos. En una segunda etapa se concibe la existencia de entes que actúan dentro del hechicero, o que se ocultan en el animal sagrado: nace así la creencia en los espíritus, en el alma, en los dioses y demonios. Con el predominio de la religiosidad simbólica sobre la de tipo naturalista, y al aparecer deidades con esferas de competencia propias, las acciones rituales pierden su carácter causal y adquieren un sentido simbólico o comunicativo. En lugar de producir efectos físicos mediante ritos mágicos, el hechicero y el sacerdote se comunican con los espíritus para apaciguarlos por medio de representaciones simbólicas adecuadas. Recuerda Weber que la primera forma de moneda de papel (es decir, la más típicamente simbólica), servía para pagar a los muertos y no a los vivos. La nueva concepción de la divinidad exige y produce un tipo de ritual nuevo, complejo y permanente, dedicado a los distintos dioses, que se racionaliza y se especializa progresivamente.

La constitución de un panteón, que desplaza, o por lo menos resta importancia, a los innumerables diosesillos domésticos y rurales, coincide con el desarrollo de comunidades étnicas o políticas: Roma, China, India, Egipto, Babilonia y Grecia, por ejemplo. Pero sólo en Israel se llega a la concepción de un Dios único y universal. Weber considera que esto se debe a que Israel era una confederación de tribus, que adquiere conciencia —a través de los profetas— de su destino histórico y de la importancia de su relación con otros pueblos, a los que considera sometidos al poder de Yahvé. Pero la peculiaridad más significativa del judaísmo, que lo distingue de las demás religiones antiguas, consiste en que efectúa una separación radical entre Dios y el mundo natural. Dios es el creador de la naturaleza, pero no pertenece a ella; más bien, la naturaleza pertenece al hombre, puesto que le ha sido encomendada por Dios mediante un pacto, el *beritá*; se trata de un pacto en el que se hacen promesas que se cumplirán en este mundo. Dios promete mantener el funcionamiento regular de la naturaleza, y el hombre promete cumplir la Ley. En primer lugar, trabajando. Por primera vez el trabajo es elevado a la categoría de obligación común a todos los hombres, en lugar de quedar reservado para siervos y esclavos. Esta nueva dignidad del trabajo material aparta al pueblo hebreo del "rechazo del mundo", típicamente oriental, en la contemplación mística, y favorece la racionalización sistemática de la actividad económica. El éxito en la adquisición de bienes constituye un indicio del favor divino; aunque, claro está, esos bienes deben adquirirse de acuerdo con la Ley de Dios. Aun así, el éxito económico no es una "prueba" de la predilección divina, ni de la dignidad personal del adquirente; significa solamente que el hombre que se enriquece no ha ofendido a Dios: no pasa de ser un indicio negativo.

La aparición del cristianismo importa un nuevo avance en el proceso de racionalización: en sus etapas iniciales su actitud frente al mundo exhibe tendencias contradictorias, pero al constituirse las órdenes monásticas (sobre todo las benedictinas de Cluny y Cister, y la Compañía de Jesús) el misticismo cristiano adquiere un carácter altamente racionalizado. En contraste con algunas formas de misticismo hindú y budista "se emancipa de la negación del mundo y de la automortificación irracional. Ha desarrollado un método sistemático de conducta racional con el objeto de sobrepasar el status naturae, de liberar al hombre de sus impulsos irracionales y de su dependencia respecto del mundo y de la naturaleza"².

Pero la victoria del ascetismo intramundano (es decir, de un ascetismo que no huye del mundo, sino que se propone dominarlo por medios racionales) tuvo consecuencias paradójales: por una parte, las reglas monásticas hicieron de la disciplina del trabajo cotidiano parte de la vida cristiana. Sin embargo, el derecho canónico prescribía que la acumulación de dinero difícilmente podía agradar a Dios (*Deo placere vir potest*). Pero por otra parte, la racionalización del trabajo aumentaba la productividad, y como en principio el consumo estaba muy limitado, la riqueza tendía a acumularse fuera de toda proporción con las necesidades diarias de la vida monástica.

Esta inesperada consecuencia del ascetismo tuvo repercusiones profundas. En algunos casos fué causa de corrupción; en otros, ocasionó conflictos con los gobernantes y con la artesanía burguesa en ascenso. Lo que interesa, sin embargo, es comprender su mecanismo. El "ascetismo intramundano" es un tipo de religiosidad que combate la amenaza del mundo, no mediante la fuga, como lo hacen el "ascetismo extramundano" y la "negación del mundo", sino mediante la disciplina racional del trabajo. Claro que el enriquecimiento recurrente de las órdenes monásticas y, en general, la tensión entre la ética cristiana y la racionalización del trabajo, constituyó una fuente de constantes dificultades para la Iglesia durante la Edad Media; obligó a tomar medidas severas y fué, por último, una de las causas de la Reforma. El asunto está vinculado, por supuesto, con las reiteradas controversias acerca de la licitud del préstamo a interés.

Lo fundamental es que existe una oposición de fondo entre una religión fundada en la caridad, y la búsqueda racional del beneficio económico. En efecto:

² "La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo", Parte II, Cap. IV-A.

"Toda relación personal de hombre a hombre, sea como fuere, incluso la más completa esclavitud, puede reglamentarse éticamente; pueden insertarse en ella postulados éticos, puesto que su forma depende de la voluntad individual de los que participan en la relación; por consiguiente, da margen para la virtud de la caridad. Pero no ocurre así en las relaciones racionales de negocio; y tanto menos cuanto más racionalmente diferenciadas estén"⁴.

Weber pasa entonces a analizar la influencia de la Reforma sobre el desarrollo espiritual y económico de Occidente, y se dedica en el estudio de las doctrinas de Lutero y Calvino.

Lutero elabora la concepción de la vocación con motivo de su crítica de la ética monástica. Para la doctrina tradicional, tal como la expone Santo Tomás de Aquino, el mundo y la sociedad están ordenados con arreglo al plan divino, pero la situación y la actividad de cada hombre se deben a causas naturales, es decir, contingentes: "causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia..." (Quaestiones quodlibetales, VII, art. 17^o; citado en "La Ética Protestante...", Cap. III, n. 5). Lutero arremete contra esta doctrina: para él la vocación de cada cual es querida y determinada por Dios, de manera que el individuo tiene la obligación de aceptar y mantener su posición en el mundo. La vida monástica, separada del mundo, es una forma de egoísmo. Sin embargo, la doctrina de Lutero es más un rechazo, puramente negativo, del ascetismo, que una positiva valoración de la actividad mundanal. Sigue compartiendo la tradicional convicción de que la búsqueda de bienes materiales más allá de lo que exigen las necesidades personales debe condenarse. Y a medida que fué complicándose en los desórdenes sociales de su tiempo, se afirmó aun más su creencia en el origen providencial del orden social objetivo, y por tanto en la convicción de que cada uno debía conformarse con su situación en el mundo, sin tratar de modificarla.

Calvino ejerce una notable influencia directa sobre las doctrinas religiosas de la Reforma, y sobre las formas de la organización social y política. El estudio que hace Weber de tan compleja cuestión "podrá quizás constituir una modesta contribución que ayude a comprender de qué manera las ideas se convierten en fuerzas históricas eficaces"⁵. Cabe recordar aquí que Marx había ya señalado la clara vinculación que existía entre el calvinismo y el capitalismo; pero de acuerdo con su teoría general de la ideología (según la cual, en términos generales, las ideas religiosas,

⁴ "Economía y Sociedad", vol. II de la edición en español, pág. 291.

⁵ "La Ética Protestante...", Parte I, Cap. III *in fine*.

filosóficas y científicas son en definitiva y en última instancia el mero reflejo de las relaciones materiales) interpretó el calvinismo como una consecuencia necesaria de ciertos cambios económicos que lo precedieron. Weber, en cambio, rechaza toda interpretación basada en un determinismo unilateral. Nunca podrá subrayarse con suficiente vigor, a fin de desvirtuar un malentendido corriente, que Weber jamás sostuvo que la Reforma, o el calvinismo, hubieran causado el capitalismo, ni que el espíritu capitalista fuera inseparable de la Reforma. Por el contrario, Weber declara que esta opinión es "tonta y doctrinaria"⁴.

Su propósito no consiste en buscar pruebas históricas que confirmen una teoría preconcebida, sino meramente en "averiguar si, y en qué medida, los factores religiosos han participado en la formación cualitativa y en la expansión cuantitativa"⁵ del espíritu capitalista en el mundo. Y para lograr su objetivo, comienza por "investigar si, y en qué conexiones, es posible encontrar alguna correlación entre las formas de la fe religiosa y la ética práctica"⁶.

En primer término se propone caracterizar el "espíritu capitalista"; es decir, el conjunto peculiar de creencias, actitudes y motivaciones de un típico hombre de empresa capitalista. Recurriendo una vez más al método del tipo ideal, elige el caso de Benjamín Franklin, que resulta especialmente adecuado por tratarse de un hombre de negocios, y no de un teólogo; es decir, de un hombre que no teoriza sobre sus principios, sino que los aplica en su actividad práctica. Tras un análisis de diversos pasajes de sus célebres "Indicaciones útiles para quienes quieran ser ricos" y de sus "Consejos a un joven comerciante", Weber describe el espíritu capitalista en los siguientes términos:

- 1) Se trata de una ética según la cual el individuo tiene el deber de aumentar su capital.
- 2) Se prohíbe el goce improductivo. Es decir, el consumo se independiza en lo posible de las necesidades y deseos del hombre. La acumulación de dinero es un fin en sí.
- 3) Las virtudes morales tradicionales son valiosas sólo en la medida en que facilitan la acumulación de dinero por medios legales.
- 4) Toda actividad debe organizarse racionalmente a fin de asegurar el éxito económico.

Estas características no ofrecen una descripción exhaustiva del espíritu capitalista, pero son suficientes para distinguirlo de la ética de cualquier otra forma de actividad económica. Porque, claro está, la persecución de ganancias ilimitadas no basta para

⁴ *Ibid.*

⁵ y ⁶ *Ibid.*

caracterizar al capitalismo. Por el contrario, "ha sido común a todas las clases y condiciones de hombres de todos los tiempos en todos los países de la tierra"². Lo que distingue al capitalismo en su *sacro sacri famus* es más bien la búsqueda de la ganancia "mediante la empresa permanente, racional, capitalista"³. El capitalista típico limita sus gastos, su consumo, a fin de invertir sus ahorros y aumentar el capital. Aún así, Weber reconoce que se han dado casos de actividad capitalista en la China, India, Babilonia, Roma, etc.

Pero esas actividades han sido efímeras y altamente especulativas; se ha tratado de aventuras antes que de empresas estables. Sólo en Occidente se desarrolla una estructura capitalista permanente, en expansión constante y cada vez más compleja, fundada en la organización y explotación racional y calculable de mano de obra libre (es decir, no esclava). Además, el capitalismo moderno separa el comercio del hogar, de manera que las actividades *eco-nómicas* nada tienen que ver con el "oikos". Otra característica importante de la estructura capitalista consiste en el desarrollo de una complicada técnica de contabilidad, sin la cual sería imposible todo cálculo racional. Por supuesto, en Babilonia y en Roma, como en las ciudades industriales y comerciales de la Edad Media, se habían elaborado métodos muy adelantados de contabilidad, pero el moderno capitalismo amplió y perfeccionó esos métodos en una forma que no tenía precedentes.

En síntesis, la investigación de Weber revela los dos siguientes estratos del capitalismo moderno:

- 1) La organización o estructura capitalista, fundada sobre la adquisición y reinversión racionales del beneficio, sobre el mercado de trabajo libre, sobre la contabilidad minuciosa y completa y sobre la separación de comercio y hogar.
- 2) El espíritu capitalista, tal como se pone de manifiesto, por ejemplo, en las máximas de Franklin.

El juego armónico de estos dos estratos ha producido el desarrollo extraordinario del capitalismo moderno. Habían existido antes estructuras capitalistas, pero sólo el advenimiento de un nuevo espíritu, de una nueva concepción de la vida y del mundo, hicieron posible el capitalismo moderno.

Pero Weber no se conforma con estas conclusiones, y se dedica a desentrañar los motivos del mayor desarrollo capitalista de las naciones protestantes respecto de las católicas. Se trata entonces de rastrear las conexiones que puedan existir entre el protestantismo y el espíritu capitalista.

² y ³ Op. cit., Introducción.

Como hemos visto, Lutero formuló la idea de la "vocación" (Beruf) divina, en su tentativa de asimilar la vida monástica y la secular. Pero Weber encuentra la clave de su problema en las sectas protestantes derivadas del calvinismo, o que con él tuvieron vinculación, como la presbiteriana, la bautista, la metodista, la congregacionalista, etc., es decir, las sectas puritanas. No le interesan a Weber los detalles del dogma de cada uno de estos grupos, sino la influencia efectiva de sus creencias sobre la conducta práctica de los fieles.

Ahora bien, el dogma central del puritanismo era la doctrina de la predestinación. Según ella, el hombre es impotente para ganar la salvación por su propio esfuerzo; Dios decreta que algunos hombres están "predestinados a la vida eterna, mientras que otros están preordenados a la muerte eterna"¹¹. Los electos (los que han recibido el "llamado") están ordenados por Dios al bien, mientras que los condenados son endurecidos y convertidos en pecadores. Sólo un pequeño número de hombres logra salvarse por la gracia de Dios, dispensada por motivos que el hombre no puede llegar a conocer. El Dios del calvinismo está separado del hombre por una sima infranqueable: no hay iglesia ni sacerdote ni sacramento que pueda mediar entre Dios y el hombre; nada puede alterar el destino inexorablemente asignado por Dios a cada ser humano. El individuo se encuentra completamente sólo frente a un Dios remoto e inescrutable; de nada valen el arrepentimiento ni la confesión de los pecados.

Estas características del calvinismo ayudan a comprender, en opinión de Weber, la profunda desconfianza que gobierna las relaciones interpersonales en las comunidades puritanas. La idea luterana de la vocación se lleva a su conclusión lógica: cada cual debe cumplir exactamente los deberes cotidianos que le ha impuesto Dios.

Dentro de esta concepción, la tarea más apremiante del puritano consiste en averiguar si pertenece al grupo de los electos, en alcanzar la certitudo salutis, la certeza de su salvación personal. Esta certeza sólo puede fundarse en la convicción absoluta del propio valor moral y social, y a su vez, esta convicción sólo puede derivar de la observancia de rigurosas normas de conducta y de una intensa actividad práctica. Todo el que por estos medios logra convencerse de que ha recibido la gracia divina llega a considerarse como un instrumento de la voluntad de Dios. Debe dar testimonio de su fe, pero no en el éxtasis místico y emocional, sino a través de sus resultados objetivos en la vida terrena. De manera que las buenas obras no son el instrumento, sino el signo de

¹¹ Op. cit., Parte II, Cap. IV-A.

la salvación. El calvinista sabe que una sola caída bastará para condenarlo, que después no podrá expiar su culpa en el arrepentimiento, la confesión y la penitencia. Toda su vida debe ser una sucesión ininterrumpida de buenas obras, de actividad totalmente racionalizada para asegurar la salvación. Se llega así, insensiblemente, al resultado paradójico de que una doctrina de predestinación, es decir, fatalista, en lugar de orientar a sus fieles hacia la contemplación pasiva, los induce a la actividad febril; pero a una actividad racional, rigidamente controlada, en la que no hay lugar para los impulsos emotivos ni para el disfrute espontáneo de la vida. De este modo las normas monásticas de los órdenes religiosos se extienden al mundo secular: la sociedad se convierte en un gran monasterio. Todo lo que presente rasgos de sensualismo o de emoción queda radicalmente eliminado: las artes plásticas, la música, el ceremonial, los juegos, las fiestas, etc.

Las normas puritanas y la preocupación obsesiva por la certidumbre *salutis* crean en definitiva una aristocracia de los electos, que se separan desdeñosamente de la masa de los condenados, de los pecadores. La caridad y la humildad genuinas ceden el puesto al odio y al desprecio que siente el virtuoso respecto de su vecino pecador.

* * *

Por último, Weber investiga las vinculaciones que existen entre la vida estrictamente racionalizada y ascética del puritano y el desarrollo del capitalismo moderno, utilizando para ello los escritos de algunos moralistas puritanos, como Baxter y Barclay. A primera vista, parecerían condenar todo lo que signifique perseguir riquezas y posesiones materiales. Sin embargo, el examen atento revela que nada se dice contra la riqueza *per se*; lo que se critica es la pereza, el despilfarro. No debe substraerse un solo instante del deber permanente de asegurar y confirmar la certeza de la salvación personal. Como lo señala agudamente Weber, "no se afirma aún que el tiempo sea dinero, pero la proposición ya es verdadera en cierto sentido espiritual"¹².

El trabajo no es solamente un medio de subsistencia, como para Santo Tomás, sino el fin mismo de la vida en el mundo. La contemplación pura se rechaza como una pérdida de tiempo.

La doctrina luterana de la vocación, destacada y elaborada por los puritanos, desemboca en una intensa especialización del trabajo, que permite aumentar enormemente el rendimiento cualitativo y cuantitativo de la producción. Cada cual debe responder a su vocación de la manera más provechosa, tanto para él mismo

¹² "La Ética Protestante...", Parte II, cap. V.

como para la comunidad. Naturalmente, si puede dedicarse a una ocupación más provechosa, debe abandonar la que tiene y adoptar la nueva. La acumulación de riquezas sólo es reprochable si su poseedor se propone llevar una vida de ocio y de disfrute improductivo. Pero en cambio la pobreza voluntaria y la mendicidad contradicen la voluntad de Dios y el principio de la fraternidad humana.

• • •

Todos estos rasgos prácticos del puritanismo: el trabajo incansable, la especialización, la racionalización, la glorificación de la riqueza, la eliminación del ocio, de las artes improductivas, etc., produjeron dos resultados complementarios entre sí: el aumento de la producción y la disminución del consumo. Así como en los monasterios medievales el ascetismo ocasionó una gran expansión de las riquezas, el puritanismo impulsó la prosperidad, con la diferencia de que ahora, la adquisición de bienes constituía una conquista socialmente encomiable, y no un subproducto indeseable. En síntesis, como lo expresa Weber: "Cuando la limitación del consumo se combina con la liberación de la actividad adquisitiva, el resultado práctico inevitable es la acumulación de capital..."¹⁴

La motivación religiosa fácilmente cede el puesto a la acumulación puramente capitalista, cuyo incentivo es la obtención del beneficio económico. Pero al desaparecer (o por lo menos debilitarse) los estímulos religiosos, también se desvanecen los escrúpulos y frenos éticos en la persecución del provecho material. El comerciante, el industrial, el empresario, se encuentran en el mundo en una situación privilegiada: la conciencia tranquila, una provisión abundante de mano de obra barata, y prácticamente ninguna obligación frente a la comunidad. En suma, la ética puritana del ascetismo intramundano, ya despojada de su fundamento teológico, se convierte en lo que Weber llama "espíritu capitalista".

Una vez que el capitalismo puro se impone como sistema económico único, pueda descartar las "muletas" religiosas y se convierte en una entidad autónoma, tanto en su estructura objetiva como en el espíritu de sus beneficiarios.

• • •

Weber insistió siempre en la necesidad de prescindir de los juicios de valor en el curso de la investigación científica, y logró evitarlos en una medida pocas veces igualada. Pero en definitiva una posición semejante se hace imposible; en algún momento el propio investigador o quienes aprovechen los resultados de su trabajo se ven obligados a interpretar sus conclusiones a la luz de una esti-

¹⁴ "La Ética Protestante...", Parte II, cap. V.

mativa. El mismo Weber percibió que existía una oposición tan radical entre sus preferencias y creencias personales, por una parte, y los resultados de sus investigaciones, por otra, que no pudo disimular su profundo pesimismo ante las perspectivas de la civilización occidental.

Era Max Weber, hacia la época de su temprana muerte, un hombre profundamente desilusionado. Patriota ardiente, acababa de presenciar el derrumbe del Imperio Alemán. Hombre de orientación liberal (en el más noble sentido de la palabra), intelectual humanista, comprendió que la libertad individual y el libre desarrollo de la personalidad estaban en grave peligro de asfixiarse en un mundo cada vez más racionalizado, más capitalista, más socialista, más burocrático, más impersonal. Veía, sobre todo, que la racionalización intensiva de la cultura occidental había deshecho el "encantamiento" del mundo, que lo había variado de dioses, de espíritus y de creencias irracionales... pero que llenaban de sentido la existencia. En su lugar la cultura occidental ha desatado fuerzas impersonales que se disputan la vida de cada hombre, y que en definitiva son también irracionales, pero que se presentan bajo la máscara de la absoluta racionalidad.

El hombre se ve obligado a elegir, pero Weber no encuentra elección satisfactoria: los tiempos están contra el individuo. Ve el futuro como una "noche polar, oscura y congelada", en la que los hombres harán el triste papel de "especialistas sin espíritu, de sensualistas sin corazón", convencidos, sin embargo, de que han alcanzado "un nivel de civilización al que jamás se había llegado antes".