

Psicología social de las grandes religiones *

M. Weber, *Ensayos de Sociología contemporánea*.

Entendemos por «grandes religiones» las cinco religiones o sistemas de regulación de vida religiosamente determinados que han sabido rodearse de multitudes de confesionales. Pertenecen a la categoría de las grandes religiones las éticas religiosas confuciana, hinduista, budista, cristiana e islámica. También se tratará una sexta religión, el judaísmo. Se le incluye debido a que contiene precondiciones históricas decisivas para la comprensión del cristianismo y el islamismo y por su significación histórica autónoma para el desarrollo de la moderna ética económica en Occidente, una significación, en parte real y en parte supuesta, que se ha discutido repetidas veces en los últimos tiempos. Sólo se hará referencia a otras religiones cuando ello sea indispensable para establecer conexiones históricas.¹

En el curso de esta exposición irá quedando cada vez más claro qué se entiende por «ética económica» de una religión. Este término no saca a relucir las teorías éticas de los compendios teológicos; puesto que, por importantes que puedan ser dichos compendios en determinadas circunstancias, éstos sólo sirven como instrumentos de conocimiento. El término

* "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1922-3), vol. I, pp. 237-68. Esta es una traducción de la Introducción a una serie de estudios publicados en forma de artículos en el *Archiv für Sozialforschung* bajo el título "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen" (La ética económica de las grandes religiones). La Introducción y las primeras partes sobre el Confucianismo y el Taoísmo fueron escritas en 1913. No se publicaron hasta septiembre de 1915, en el volumen 41 de *Archiv*.

«ética económica» indica los impulsos prácticos para la acción basados en el contexto psicológico y pragmático de las religiones. Tal vez la presente exposición resulte esquemática, pero dejará claro cuán complicadas suelen ser las estructuras de una ética económica concreta y cuán multifacéticas sus condiciones. Además, demostrará cómo formas de organización económica exteriormente similares pueden corresponder a éticas económicas muy distintas y cómo estas formas de organización económica pueden tener resultados históricos muy diferentes, de acuerdo con el carácter peculiar de sus éticas económicas. Una ética económica no es una simple «función» de una forma de organización económica; y tampoco es cierto lo contrario, a saber, que las éticas económicas determinen claramente la forma de la organización económica.

~~Nunca una ética económica ha venido determinada exclusivamente por la religión.~~ Desde luego, una ética económica posee un alto grado de autonomía frente a las actitudes del hombre ante el universo, determinadas por factores religiosos u otros factores «internos» (en nuestro sentido). Factores dados de geografía e historia económicas determinan en gran medida este grado de autonomía. No obstante, la determinación religiosa de la conducta de vida también es uno, fíjense bien —sólo uno— de los determinantes de la ética económica. Desde luego, el propio modo de vida religiosamente determinado se ve profundamente afectado por los factores económicos y políticos operantes dentro de unos límites geográficos, políticos, sociales y nacionales dados. Nos perderíamos en estas discusiones si intentásemos demostrar estas dependencias con todas sus singularidades. Aquí sólo podemos intentar separar los elementos rectores de la conducta de vida de aquellos *estratos* sociales que más poderosamente han influido sobre la ética práctica de sus respectivas religiones. Estos elementos han configurado los rasgos más característicos de la ética práctica, aquellos que distinguen una ética de las demás; y, al mismo tiempo, han sido relevantes para las respectivas éticas económicas.

No debemos concentrarnos en modo alguno en un estrato único. Los estratos decisivos para la configuración de los rasgos característicos de una ética económica pueden variar en el curso de la historia. Y la influencia de un estrato particular no es nunca exclusiva. Sin embargo, en general, es

posible determinar aquellos estratos cuyos estilos de vida han resultado al menos predominantemente decisivos para determinadas religiones. He aquí algunos ejemplos, si se nos permite anticiparnos:

El confucianismo fue la ética de status de prebendarios, de hombres con una educación literaria, caracterizados por un racionalismo secular. El que no pertenecía a este estrato *culto* no contaba. El status ético religioso (o irreligioso, si se desea) de ese estrato ha determinado el modo de vida chino mucho más allá del estrato en sí.

El antiguo hinduismo nació en una casta hereditaria de literatos cultos, los cuales, hallándose apartados de todo oficio, actuaban como una especie de consejeros ritualistas y espirituales de individuos y comunidades. Constituyeron un centro estable para la orientación de la estratificación por status y dejaron su impronta sobre el orden social. Sólo los bracmanes, *educados* en el Veda, constituían, como portadores de la tradición, el grupo de status religioso plenamente aceptado. Y sólo más tarde emergió junto a ellos un grupo de status formado por ascetas no bracmanes, el cual entró en competencia con los primeros. Aún más adelante, durante la Edad Media india, el hinduismo se vulgarizó; representó la ardiente² religiosidad sacramental del salvador y fue practicado por los estratos inferiores con sus mistagogos plebeyos.

El budismo fue propagado por monjes mendicantes, rigurosamente contemplativos, los cuales rechazaban el mundo y, puesto que no poseían hogar, llevaban una existencia migratoria. Sólo éstos eran plenos miembros de la comunidad religiosa; todos los demás no eran más que legos religiosos de valor inferior: objetos, no sujetos, de la religión.

En su primer período, el islamismo fue una religión de guerreros conquistadores, una orden de caballería de cruzados disciplinados. Sólo les faltaba el ascetismo sexual de sus réplicas cristianas en la época de las Cruzadas. Pero, durante la Edad Media islámica, el sufismo³ contemplativo y místico alcanzó al menos la misma categoría bajo la dirección de plebeyos técnicos en orgiástica. Del sufismo nacieron las hermandades de la burguesía, de modo similar a los terciarios cristianos, sólo que estos últimos tuvieron un desarrollo mucho más universal.

A partir del exilio, el judaísmo ha sido la religión de un «pueblo paria» cívico. En su momento expondremos el significado preciso del término. Durante la Edad Media, el judaísmo cayó bajo la dirección de un estrato de intelectuales instruidos en la literatura y el ritual, una peculiaridad de esta religión. Ese estrato fue representante de una intelectualidad pequeñoburguesa, racionalista y crecientemente semiproletaria.

Por último, el cristianismo inició su curso como una doctrina de jornaleros artesanos itinerantes. En todos sus períodos de poderoso desarrollo, externo e interno, ha sido una religión específicamente bastante urbana y, sobre todo, cívica. Así sucedió en la Antigüedad, durante la Edad Media y en el puritanismo. La ciudad occidental, única entre las ciudades del mundo —y la ciudadanía, en el sentido en que sólo ha existido en Occidente—, ha constituido el principal escenario del cristianismo. Ello es cierto en el caso del neuma piadoso de la antigua comunidad religiosa, de las órdenes de monjes mendicantes de la Alta Edad Media y de las sectas (protestantes) de la Reforma, así como del pietismo y el metodismo.

No sustentamos la tesis de que la naturaleza específica de una religión constituya una simple «función» de la situación social del estrato que aparece como su depositario característico, ni de que ésta represente la «ideología» del estrato, ni de que sea «reflejo» de la situación de intereses, material o ideal, de un estrato. Al contrario, resultaría casi imposible dar una interpretación más fundamentalmente errónea de estas disgresiones.

Por incisivo que haya sido el efecto de las influencias sociales, económica y políticamente determinadas, sobre una ética religiosa, en un caso particular, ésta recibe primordialmente su impronta de fuentes religiosas y, ante todo, del contenido de su anunciación y su promesa. Con frecuencia, estas anunciaciones y promesas ya son reinterpretadas de modo fundamental por la siguiente generación. Estas reincorporaciones adaptan las revelaciones a las necesidades de la comunidad religiosa. Cuando ello sucede, es al menos corriente que las doctrinas religiosas se adapten a *necesidades religiosas*. Otras esferas de interés sólo podrían ejercer una

influencia secundaria; no obstante, a menudo esta influencia resulta muy evidente, y a veces es decisiva.

Veremos que una alteración de los estratos socialmente decisivos ha tenido, en general, profunda importancia para toda religión. Por otra parte, habitualmente, y una vez establecido, el tipo de religión ha ejercido una influencia bastante penetrante sobre la conducta de vida de estratos muy heterogéneos. La gente ha intentado interpretar de formas diversas la relación entre ética religiosa y situación de intereses, de modo que la primera aparezca como una mera «función» de la segunda. Esta interpretación aparece en el llamado materialismo histórico —que no comentaremos aquí—, así como en un sentido puramente psicológico.

De la ética religiosa puede deducirse una determinación de clase, bastante general y abstracta, a partir de la teoría del «resentimiento», famosa desde el brillante ensayo de Friedrich Nietzsche y animosamente estudiada por los psicólogos a partir de entonces. Como es sabido, esta teoría considera la glorificación moral de la misericordia y la fraternidad como una «rebelión esclavista de la moral» por parte de quienes se hallan en desventaja, ya sea debido a sus dotes naturales o a sus oportunidades, determinadas por el destino. La ética del «deber» se considera, por tanto, producto de sentimientos de venganza «reprimidos», sustentados por hombres autómatas, los cuales «desplazan» sus sentimientos, ya que se ven impotentes y condenados a trabajar y ganar dinero. Abrigan resentimiento contra el modo de vida del estrato señorial que vive libre de deberes. Evidentemente, si ello fuese así, sería muy simple encontrar una solución para los problemas más importantes de la tipología de la ética religiosa. Por afortunado y productivo que haya resultado el descubrimiento de la significación psicológica del resentimiento como tal, es preciso ir con gran cautela al valorar su importancia para la ética social.

Más adelante deberemos discutir los motivos que han determinado las diversas formas de «racionalización» ética de la conducta de vida, *per se*. En lo esencial, éstas no han tenido absolutamente nada que ver con el resentimiento. Pero no cabe duda alguna de que la valoración del *sufriamiento* en la ética religiosa ha experimentado un cambio característico. Adecuadamente interpretado, este cambio ofrece cierta justificación de la teoría que Nietzsche formuló

por vez primera. La actitud primitiva ante el sufrimiento se manifestó del modo más drástico en las festividades religiosas de la comunidad, sobre todo en el tratamiento de aquellos afectados por una enfermedad y otros casos de desventura recalcitrante. Se consideraba que los hombres permanentemente doloridos, enlutados, enfermos o desgraciados en algún sentido o bien se hallaban poseídos por un demonio, o bien habían incurrido en la ira de algún dios al que habían insultado, según fuese la naturaleza de su sufrimiento. Tolerar a estos hombres en el seno de la comunidad de culto podría resultar perjudicial para ésta. En todo caso, no se les permitía participar en las festividades y sacrificios del culto, pues los dioses no deseaban su presencia y ésta podría incitarlos a la ira. Las festividades de sacrificio fueron ocasiones de regocijo; en Jerusalén, incluso en tiempos de sitio.

Al tratar el sufrimiento como un síntoma de antipatía ante los dioses y como señal de culpa secreta, la religión ha satisfecho psicológicamente una necesidad muy general. El afortunado raras veces se contenta con serlo. Además, necesita saber que tiene *derecho* a su buena fortuna. Desea estar convencido de que la «merece» y, sobre todo, de que la merece respecto a los demás. Desea que se le permita creer que los menos afortunados también experimentan sólo aquello que les corresponde. Por tanto, la buena fortuna desea ser fortuna «legítima».

Si el término general «fortuna» comprende todo lo «bueno» del honor, el poder, la posesión y el placer, ésta constituye la fórmula más general para llevar a cabo el servicio de legitimación que la religión ha debido prestar en favor de los intereses externos e internos de todos los poderosos, propietarios, victoriosos y sanos. En resumen, la religión proporciona a los afortunados la teodicea de la buena fortuna. Esta teodicea tiene sus raíces en necesidades sumamente poderosas («farisaicas») del hombre y, por tanto, es fácil de comprender, aun cuando con frecuencia no se preste suficiente atención a sus efectos.

Más complicado es, en cambio, el modo en que esta valoración negativa del sufrimiento ha conducido a su glorificación religiosa. Numerosas formas de penitencia y de abstinencias de una dieta y sueño normales, así como de relaciones sexuales, despiertan, o al menos facilitan, el carisma

de estados extáticos, visionarios, histéricos y, en resumen, de todos los estados extraordinarios valorados como «santos». Su producción constituye, por tanto, el objeto del ascetismo mágico. El prestigio de estas penitencias procede de la noción de que cierto tipo de sufrimiento y estados anormales provocados por la penitencia, anticipan la consecución de poderes sobrehumanos, esto es, mágicos. En el mismo sentido han actuado las antiguas prescripciones de tabúes y abstinencias en favor de una pureza del culto, derivadas de la creencia en demonios. A estas prescripciones, abstinencias e intereses se ha sumado el desarrollo de cultos de «redención». En principio, estos cultos han ocupado un lugar nuevo e independiente respecto al sufrimiento individual. El culto primitivo y, sobre todo, el culto de las asociaciones políticas no han considerado ningún interés individual. Los dioses tribales y locales, los dioses de la ciudad y del imperio, sólo se ocupaban de los intereses que afectaban a la colectividad en su conjunto. Se ocupaban de la lluvia y del sol, del botín de caza y de la victoria sobre los enemigos. Así, en el culto comunitario, su dios pasó a ser la comunidad como tal. A fin de evitar o eliminar los males que le afectaban —sobre todo las enfermedades—, el individuo no recurría al culto de la comunidad, sino que acudía, como individuo, al hechicero, el consejero «espiritual» y personal de edad más avanzada. El prestigio de determinados brujos, y de los espíritus y divinidades en cuyo nombre realizaron sus milagros, les procuraba clientela, independientemente de afiliaciones locales o tribales. Bajo condiciones favorables, ello condujo a la creación de una «comunidad» religiosa, independiente de asociaciones étnicas. Algunos «misterios», aunque no todos, siguieron este curso. Prometieron la salvación de los individuos, *qua* individuos, de las enfermedades, la pobreza, y todo tipo de desgracias y peligros. El brujo se convirtió así en mistagogo; esto es, se desarrollaron dinastías hereditarias de mistagogos u organizaciones de personal instruido bajo un jefe determinado, siguiendo algún tipo de normas. Este jefe fue reconocido como reencarnación de un ser sobrehumano, o bien meramente como profeta, esto es, portavoz y agente de su dios. De este modo se originaron organizaciones religiosas colectivas, las cuales se ocuparían del «sufrimiento» individual *per se* y de la «salvación» de éste.

Naturalmente, la anunciación y la promesa de la religión se han dirigido a las masas de los necesitados de salvación. Éstos y sus intereses se convirtieron en centro de la organización profesional para la «cura del espíritu», la cual, de hecho, sólo surgió con ello. El servicio característico que prestan los brujos y sacerdotes pasó a ser la determinación de los factores a que debe atribuirse el sufrimiento, o sea, la confesión de «pecados». Al principio, estos pecados fueron ofensas contra mandatos rituales. El brujo y el sacerdote también ofrecieron consejo en cuanto al comportamiento adecuado para eliminar el sufrimiento. Con ello, los intereses materiales e ideales de brujos y sacerdotes podían ponerse real y crecientemente al servicio de motivos específicamente *plebeyos*. Se avanzó otro paso en este sentido con la evolución de la religiosidad de un «redentor», bajo presión de desgracias típicas y periódicas. Esta religiosidad presupuso el mito de un salvador y, por tanto (al menos relativamente), una visión *racional* del mundo. El sufrimiento volvió a convertirse en el tópico más importante. Con frecuencia, la primitiva mitología de la naturaleza ofreció un punto de partida para esta religiosidad. Los espíritus que gobernaban la aparición y desaparición de la vegetación y el curso de los cuerpos celestes, importantes para las estaciones del año, se convirtieron en portadores favoritos de los mitos del dios que sufría, moría y resucitaba para los hombres necesitados. El dios resucitado garantizó la recuperación de la buena fortuna en este mundo o la seguridad de felicidad en el otro. O bien, una figura popularizada de los sagas heroicos —como Krishna, en la India— se adornó con los mitos de infancia, amor y lucha; y estas figuras se convirtieron en objeto de un ardoroso culto al salvador. Entre pueblos sometidos a presión política, como los israelitas, el título de «salvador» (el nombre de Moshau) se atribuyó originariamente a los salvadores de desgracias políticas, tal como aparecían los héroes de los sagas (Gideon, Jephthah). Estos sagas determinaron las promesas «mesiánicas». En estos pueblos, el sufrimiento de la *comunidad* del pueblo, en vez del sufrimiento de un individuo, pasó a ser objeto de la esperanza de salvación religiosa, algo que se produjo de forma tan definida sólo en este caso y bajo otras condiciones muy particulares. La norma fue que el salvador presentase un carácter individual y universal, al

mismo tiempo que estaba dispuesto a conceder salvación al *individuo*, y a todo individuo que acudiese a él.

La figura del salvador ha sido de diversos tipos. En la forma posterior del mazdeísmo, con sus numerosas abstracciones, una figura puramente construida asumió el papel de mediador y salvador en la economía de salvación. También ha sucedido lo inverso: una persona histórica, legitimada a través de milagros y reapariciones visionarias, fue elevada a la categoría de salvador. Factores puramente históricos han sido decisivos para determinar cuál de estas posibilidades muy distintas ha tenido lugar. Sin embargo, casi siempre, la esperanza de salvación ha originado algún tipo de teodicea del sufrimiento.

Al principio, las promesas de las religiones de salvación no dependieron tanto de precondiciones éticas como de las ritualistas. Así, por ejemplo, tanto las ventajas mundanas como los otros beneficios extraterrenales de los misterios eleusinos dependieron de la pureza ritual y de la asistencia a la misa eleusina. Estas divinidades especiales fueron adquiriendo un papel más destacado cuando la ley comenzó a tener mayor importancia, y se les confió la misión de proteger el orden tradicional, de castigar a los injustos y recompensar a los rectos, como guardianas del procedimiento jurídico.

En aquellos lugares donde el proceso religioso experimentó la influencia decisiva de una profecía, el «pecado» dejó de ser, naturalmente, una mera ofensa mágica. Sobre todo, fue un signo de desconfianza en el profeta y sus mandamientos. El pecado figuró como causa fundamental de todo tipo de desventuras.

El profeta no ha sido descendiente o representante de las clases bajas con regularidad. Según veremos, casi siempre ha sido normal lo contrario. Y el contenido de la doctrina del profeta tampoco ha procedido preponderantemente de las perspectivas intelectuales de las clases miserables. Sin embargo, en general, los oprimidos, o al menos los que se sentían amenazados por la miseria, necesitaban un redentor y profeta; los afortunados, los poseedores, los estratos dirigentes, no sentían esta necesidad. Por ello, en la mayoría de los casos, una religión de redención proféticamente anunciada ha encontrado su locus permanente entre los estratos menos favorecidos de la sociedad. Para éstos, dicha

religiosidad ha sido un sustituto, o bien un complemento racional, de la magia.

Siempre que las promesas del profeta o el redentor no han cubierto satisfactoriamente las necesidades de los estratos socialmente menos favorecidos, ha surgido con regularidad una religión de salvación de las masas encubierta bajo la doctrina oficial. La concepción racional del mundo se halla contenida de modo embrionario en el mito del redentor. En consecuencia, en general, esta concepción del mundo ha producido una teodicea racional de la desventura. Al mismo tiempo, con frecuencia, esta visión racional del mundo ha prestado al sufrimiento como tal un signo «positivo», originariamente bastante ajeno a él.

El sufrimiento, provocado voluntariamente a través de la mortificación, cambió de significado con la aparición de divinidades éticas que castigan y recompensan. Inicialmente, se aumentó la coerción mágica de los espíritus mediante la fórmula de la pregaría, así como en prescripciones de abstinencia contenidas en el culto. Esta situación ha subsistido incluso después de que la fórmula mágica para la coerción de los espíritus se convirtiese en una súplica dirigida a una deidad. Se añadieron penitencias, como medio para aplacar la ira de las deidades gracias al arrepentimiento, y, a través de la automortificación, evitar las sanciones a que habían dado lugar. Originariamente, las numerosas abstinencias estuvieron relacionadas con el duelo por los muertos (con particular claridad, en China), a fin de desviar sus celos y su ira. Fue sencillo convertir estas abstinencias en relaciones con las divinidades apropiadas; éstas mostraron la automortificación y, en última instancia, la miseria involuntaria como más agradables a los dioses que el ingenuo goce de los bienes terrenales. De hecho, debido a este goce, el hombre dedicado a la búsqueda de placeres resultaba más inaccesible a la influencia del profeta o del sacerdote.

La fuerza de todos estos factores individuales adquirió enorme relieve bajo determinadas condiciones.

La necesidad de una interpretación ética del «significado» de la distribución de la fortuna entre los hombres aumentó con la creciente racionalidad de las concepciones del mundo. La teodicea del sufrimiento comenzó a topar con dificultades cada vez mayores, a medida que se fueron racio-

nalizando las reflexiones religiosas y éticas sobre el mundo y se eliminaron las nociones primitivas y mágicas. El infortunio individualmente «inmerecido» era excesivamente frecuente; triunfaban los hombres «malos» y no los «buenos» —aun cuando lo «bueno» y lo «malo» se medía según el rasero del estrato dominante, y no según el de una «moralidad de esclavos».

Es posible explicar el sufrimiento y la injusticia aludiendo a pecados individuales cometidos en una vida anterior (la migración de las almas), a las culpas de los antepasados, pagadas hasta la tercera y la cuarta generación, o también —en el caso más fundamentado— a la perversidad de todas las criaturas *per se*. Como promesas compensatorias, es posible recurrir a esperanzas de una vida mejor para el individuo en el futuro de este mundo (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso).

La concepción metafísica de Dios y del mundo, requerida por la exigencia inevitable de una teodicea, en conjunto sólo pudo producir escasos sistemas de ideas —únicamente tres, según veremos. Estos tres proporcionaron respuestas racionalmente satisfactorias al problema del fundamento de la incongruencia entre destino y mérito: la doctrina india del *karma*, el dualismo mazdeísta, y el decreto de predestinación del *deus absconditus*. Estas soluciones son racionalmente completas; su aparición en forma pura es excepcional.

La necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte ha producido efectos sumamente poderosos. En realidad, esta necesidad ha configurado rasgos importantes de religiones tales como el hinduismo, el mazdeísmo y el judaísmo y, en cierta medida, el cristianismo paulino y posterior. Incluso en fecha tan avanzada como 1906, entre un número bastante considerable de proletarios, sólo una minoría expuso conclusiones derivadas de modernas teorías como motivo de su falta de fe en el cristianismo. Sin embargo, la mayoría citó la «injusticia» del orden de este mundo —sin duda alguna, ello se debió esencialmente a que creían en una compensación revolucionaria en este mundo.

La teodicea del sufrimiento puede ir teñida de resentimiento. Pero, en general, la necesidad de compensación por las insuficiencias del propio destino en este mundo no pre-

senta el resentimiento como aspecto básico y decisivo. Desde luego, la necesidad de venganza ha poseído una particular afinidad con la convicción de que a los injustos sólo les va bien en este mundo porque más adelante les espera el infierno. La buenaventura eterna está reservada a los piadosos; en consecuencia, los pecados ocasionales que, a fin de cuentas, también cometen los piadosos, deberían ser expiados en este mundo. Sin embargo, es fácil convencerse de que incluso este modo de pensar, que aparece ocasionalmente, no siempre viene determinado por el resentimiento y de que en modo alguno es siempre producto de estratos socialmente oprimidos. Veremos que se han dado escasos ejemplos de una religión que haya derivado sus características esenciales del resentimiento. Sólo uno de estos ejemplos constituye un caso plenamente desarrollado. Todo lo que podemos decir es que el resentimiento *podría* ser significativo y en todas partes lo ha sido con frecuencia, como un factor más, entre otros, que ha influido sobre el racionalismo religiosamente determinado de los estratos socialmente desaventajados. Éste ha adquirido tal significación en grado muy diverso y con frecuencia mínimo, de acuerdo con la naturaleza de las promesas formuladas por las diversas religiones.

En todo caso, sería completamente erróneo intentar deducir de estas fuentes el «ascetismo» en general. La desconfianza ante la riqueza y el poder, que generalmente existe en las auténticas religiones de salvación, ha tenido su primordial base natural en la experiencia de redentores, profetas y sacerdotes. Éstos comprendieron que los estratos «saciados» y favorecidos en este mundo tenían sólo escasa necesidad de ser salvados, independientemente del tipo de salvación ofrecido. En consecuencia, estos estratos dominantes han sido menos «devotos», en el sentido de las religiones de salvación. La evolución de una ética religiosa racional ha encontrado raíces positivas y primarias en las condiciones internas de los estratos sociales menos valorados socialmente.

En general, los estratos con sólida posesión de honor y poder social tienden a formular su leyenda de status de modo que reivindique una cualidad especial e intrínseca propia, habitualmente una cualidad de sangre; su sentido de dignidad se basa en la existencia, real o supuesta, de ésta.

El sentido de dignidad de los estratos socialmente reprimidos, o de aquellos cuyo status posee una valoración negativa (o, al menos, no positiva), se alimenta más fácilmente en la convicción de que les ha sido confiada una «misión» especial; su valor viene garantizado o constituido por un *imperativo ético*, o por su propia *realización* funcional. Por tanto, su valor se traspone a algo ajeno a ellos mismos, a una «tarea» encomendada por Dios. En este hecho radica una fuente del poder ideal concedido a las profecías éticas entre los estratos socialmente desfavorecidos. No se ha requerido que el resentimiento actuase como palanca; el interés racional por las compensaciones materiales e ideales ha sido perfectamente suficiente.

No puede haber duda alguna de que los profetas y sacerdotes se han valido del resentimiento de las masas, a través de una propaganda intencionada o no. Pero, éste no es siempre el caso, ni mucho menos. Dentro de los límites de nuestros conocimientos, esta fuerza esencialmente negativa del resentimiento nunca ha sido fuente de aquellas concepciones, esencialmente metafísicas, que han prestado carácter único a todas las religiones de salvación. Además, en general, la naturaleza de una promesa religiosa no ha sido en modo alguno necesaria, ni incluso, predominantemente, mero portavoz de un interés de clase, ya sea de naturaleza externa o interna.

Como veremos, en todas partes las masas han permanecido, por sí mismas, envueltas en la voluminosa maleza arcaica de la magia —a no ser que una profecía que ofreciese promesas específicas las haya arrastrado hacia un movimiento religioso de carácter ético. Por lo demás, la naturaleza específica de los grandes sistemas religiosos y éticos ha venido determinada por condiciones sociales de un carácter mucho más particular que el mero contraste entre estratos dirigentes y dirigidos.

A fin de evitar repeticiones, adelantaremos algunos comentarios más sobre estas relaciones. El estudioso empírico en modo alguno debe interpretar única, y ni siquiera preferiblemente, como «extraterrenos» los valores sagrados, distintos entre sí. Ello es así, independientemente del hecho de que no toda religión, ni toda religión mundana, posee un «más allá» como locus de promesas definidas. Al principio, los valores sagrados de las religiones primitivas, así

como de las religiones cultas, proféticas o no proféticas, fueron bienes de este mundo, bastante sustanciales. Con la única excepción parcial del cristianismo, y otros escasos credos específicamente ascéticos, estos valores consistieron en salud, larga vida y riquezas. Éstos fueron ofrecidos en las promesas de las religiones china, védica, mazdeísta, hebrea antigua e islámica; y asimismo por las religiones fenicia, egipcia, babilónica y las antiguas religiones germánicas, así como en las promesas del hinduismo y el budismo para los laicos devotos. Sólo el virtuosismo religioso, el asceta, el monje, el sufí, el derviche esperaron conseguir valores sagrados, «extraterrenos» en comparación con bienes terrenales tan sustanciales como la salud, la riqueza y una larga vida. Y estos valores sagrados extraterrenos en modo alguno fueron sólo valores del *más allá*. Ello no sucedió ni siquiera cuando así lo creyeron los participantes. Desde un punto de vista psicológico, al hombre en busca de salvación le han preocupado primordialmente actitudes presentes y terrenas. La *certitudo salutis* puritana, el estado de gracia permanente, basado en la sensación de «haberse probado a sí mismo», fue psicológicamente el único objeto concreto de los valores sagrados de esta religión ascética. El monje budista, seguro de ingresar en el nirvana, busca el sentimiento de un amor cósmico; el hindú devoto busca el bhakti (fervoroso amor en la posesión de Dios) o el éxtasis insensible. El *chlyst* con su danza orgiástica (radjeny), así como el derviche danzante, se esfuerzan por lograr un éxtasis orgiástico. Otros esperan ser poseídos por Dios y poseer a Dios, ser esposos de la Virgen María, o esposas del Salvador. El culto de los jesuitas al corazón de Jesús, la edificación quietista, el tierno amor de los pietistas por el niño Jesús y su «llaga abierta»,⁴ las orgías sexuales y semisexuales del galanteo de Krishna, las sofisticadas cenas de culto de los Vallabhacharis, las actividades onanistas del culto gnóstico, las diversas formas de la *unio mystica*, y la inmersión contemplativa en el Ser total —sin duda alguna, todos esos estados han sido perseguidos, ante todo, por el valor emocional que ofrecían directamente al devoto. De hecho, en este sentido coincidieron absolutamente con la embriaguez religiosa y alcohólica del culto dionisiaco y del soma; las totémicas orgías de carne, los festines canibalísticos, el antiguo uso religiosamente consagrado del hashish, el opio y

la nicotina; y todo tipo de intoxicación mágica en general. Han sido considerados específicamente consagrados y divinos debido a su extraordinariedad psíquica y al valor intrínseco de los respectivos estados por ellos condicionados. Incluso la orgía más primitiva no ha carecido por completo de interpretación significativa, aunque sólo las religiones racionalizadas han atribuido un significado metafísico a estos actos específicamente religiosos, además del de apropiación directa de valores sagrados. Con ello, las religiones racionalizadas han sublimado la orgía en el «sacramento». Sin embargo, la orgía ha poseído un carácter animista y mágico puro; sólo ha contenido escasos, o ninguno de hecho, principios del pragmatismo universalista, cósmico, de lo sagrado. Y este pragmatismo es característico de todo racionalismo religioso.

Sin embargo, incluso después de producirse esta sublimación de la orgía en sacramento, subsiste, naturalmente, el hecho de que, para el devoto, el valor sagrado ha sido, primero y sobre todo, un estado psicológico *terreno y presente*. Ese estado consiste primordialmente en la actitud emocional *per se*, provocada de modo directo por el acto específicamente religioso (o mágico), por el ascetismo metódico o por la contemplación.

Como actitudes extraordinarias, los estados religiosos sólo pueden poseer un carácter y una apariencia externa transitorios. Desde luego, ello sucedió originariamente en todas partes. El único modo de distinguir entre estados «religiosos» y «profanos» es refiriéndose al carácter extraordinario de los estados religiosos. Se puede desear un estado especial, logrado por medios religiosos, considerándolo un «estado sagrado» destinado a tomar posesión del hombre en su totalidad y de su destino perdurable. La transición de un estado sagrado pasajero a uno permanente ha sido fluida.

El «renacimiento» y la «redención» son las dos concepciones supremas de las sublimadas doctrinas religiosas de salvación. El renacimiento, un valor mágico primitivo, ha supuesto la adquisición de una nueva alma por medio de un acto orgiástico o a través de un ascetismo metódicamente planificado. En el éxtasis, el hombre adquiriría transitoriamente un alma nueva; pero podía intentar obtenerla de modo permanente por medio del ascetismo mágico. El joven que deseaba ingresar en la comunidad de guerreros como héroe,

o participar en sus danzas mágicas u orgías, o que deseaba entrar en comunión con las divinidades en festines de culto, debía poseer un alma nueva. Por tanto, el ascetismo mágico y heroico, los ritos de iniciación de los jóvenes y las costumbres sacramentales de renacimiento en fases importantes de la vida privada y colectiva son bastante antiguos. Los medios empleados en estas actividades variaban, al igual que sus fines: esto es, las respuestas a la pregunta, «¿para qué debo volver a nacer?»

Es posible sistematizar los diversos estados religiosos y mágicos que han prestado su impronta psicológica a las religiones, de acuerdo con puntos de vista muy distintos. No emprendemos aquí una sistematización de este tipo. Respecto a lo dicho, sólo deseáramos indicar, con bastante generalidad, lo siguiente.

El tipo de estado empírico de gloria o experiencia de renacimiento, que una religión persigue como valor supremo, ha variado evidente y necesariamente de acuerdo con el carácter del estrato que la adoptó de modo predominante. Naturalmente, la clase de caballeros guerreros, las clases campesinas y comerciales, y los intelectuales con una educación literaria han seguido tendencias religiosas distintas. Como resultará evidente, estas tendencias no han determinado en sí el carácter psicológico de la religión; sin embargo, han ejercido una influencia perdurable sobre ésta. Tiene particular importancia el contraste entre clases guerreras y campesinas, y entre clases intelectuales y comerciales. Entre estos grupos, los intelectuales siempre han sido los exponentes de un racionalismo relativamente teórico en este caso. Las clases comerciales (mercaderes y artesanos) han sido, al menos, posibles exponentes de un racionalismo de carácter más práctico. Uno y otro tipo de racionalismo han presentado formas muy diversas, pero siempre han ejercido gran influencia sobre la actitud religiosa.

Sobre todo, la peculiaridad de los estratos intelectuales en esta materia tuvo enorme importancia para la religión en el pasado. Actualmente, influye poco en el desarrollo de una religión el que los intelectuales modernos sientan o no sientan la necesidad de gozar de un estado «religioso» como «experiencia», además de otras sensaciones de todo tipo, a fin de decorar su elegante mobiliario interno con ornamentos de autenticidad y antigüedad garantizadas. Jamás se ha ori-

ginado un renacimiento religioso en esta fuente. En el pasado, sublimar la posesión de valores sagrados en una concepción de «redención» fue obra de los intelectuales. La concepción de la idea de redención, como tal, es muy antigua, si se entiende por ella una liberación de la miseria, hambre, sequía, enfermedad y, en definitiva, del sufrimiento y la muerte. Sin embargo, la redención sólo obtuvo una significación específica cuando pasó a expresar una «imagen del mundo» sistemática y racionalizada, y representó una actitud frente al mundo. En efecto, el significado, y también la calidad psicológica, pretendida y real, de la redención, han dependido de esa imagen del mundo y de esa actitud. La conducta del hombre no está gobernada directamente por ideas, sino por intereses materiales e ideales. Sin embargo, con frecuencia, las «imágenes del mundo» creadas por «ideas» han determinado, como guardaaguas, el camino seguido por la acción, bajo el impulso de la dinámica de intereses. «Por qué» y «para qué» se deseaba ser redimido y, no lo olvidemos, «se podía ser» redimido, dependía de la propia imagen del mundo.

En este sentido, han existido posibilidades muy diversas: Se podía desear la salvación de la servidumbre política y social y el acceso a un reino mesiánico en el futuro de este mundo; o se podía desear salvación de verse manchado por impurezas rituales y esperar conseguir la belleza pura de la existencia psíquica y corporal. Se podía desear escapar al encarcelamiento en un cuerpo impuro y esperar alcanzar una existencia puramente espiritual. Se podía desear salvación del mal radical y de la servidumbre del pecado y esperar la eterna y libre benevolencia en el regazo de un dios paternal. Se podía desear la salvación del peonaje bajo la determinación astrológicamente concebida de las constelaciones estelares y ansiar la dignidad de la libertad y la participación en la sustancia de la deidad oculta. Se podía desear redención de las barreras de lo finito, las cuales se expresan en sufrimiento, miseria y muerte, y el amenazador castigo del infierno, y esperar una felicidad eterna en una existencia futura terrenal o paradisíaca. Se podía desear salvación del ciclo de reencarnaciones con sus inexorables compensaciones por los actos de tiempos pasados y esperar conseguir el descanso eterno. Se podía desear salvación de reflexiones y acontecimientos sin sentido y ansiar dormir sin

soñar. Desde luego, han existido muchas otras variedades de creencias. Tras todas ellas yace una actitud ante algo del mundo real que es experimentado como específicamente «sin sentido». Así, en todas se halla implícita la exigencia: que, en su totalidad, el orden del mundo es, puede ser, y debe ser de algún modo, un «cosmos» significativo. Los depositarios de este deseo, núcleo del auténtico racionalismo religioso, son precisamente los estratos de intelectuales. Las orientaciones, los resultados y la eficacia de esta necesidad metafísica de un cosmos significativo han variado mucho. No obstante, pueden formularse algunas generalidades.

El resultado general de la moderna forma de racionalizar por completo, teórica y prácticamente, con un propósito determinado, la concepción del mundo y del modo de vida, ha sido la desviación de la religión hacia el dominio de lo irracional. Ello ha sucedido tanto más cuanto mayor ha sido el progreso realizado por el tipo de racionalización intencionada, desde el punto de vista de una articulación intelectual de una imagen del mundo. Esta desviación de la religión hacia el dominio de lo irracional ha tenido lugar por diversos motivos. Por una parte, no ha sido fácil que el cálculo del racionalismo coherente llegase a un resultado redondo sin ningún resto. En el campo de la música, la «coma» pitagórica resistió la completa racionalización, orientada hacia una física tonal. Los diversos grandes sistemas musicales de todos los pueblos y épocas han diferido en el modo de encubrir o circundar esta ineludible irracionalidad, o bien, por otra parte, han puesto esta irracionalidad al servicio de una riqueza de tonalidades. Lo mismo ha sucedido con la concepción teórica del mundo, sólo que en mucho mayor grado; y, sobre todo, ello parece haber ocurrido en el caso de la racionalización de la vida práctica. Los diversos grandes modos de llevar una vida racional y metódica se han caracterizado por presuposiciones irracionales, las cuales han sido aceptadas simplemente como «dadas» y se han incorporado a dichos modos de vida. Estas presuposiciones han estado históricamente y socialmente determinadas, al menos en gran medida, por la peculiaridad de los estratos portadores de esos modos de vida durante su período formativo y decisivo. La situación de *intereses* de esos estratos, tal como venía social y psicológicamente determinada, ha provocado su peculiaridad, según la entendemos aquí.

Además, los elementos irracionales de la racionalización de la realidad han sido los *loci* donde se ha visto obligada a retirarse la irreprimible ansia de posesión de valores sobrenaturales del intelectualismo. Ello sucede tanto más cuanto más libre de irracionalidad parece hallarse el mundo. La unidad de la imagen primitiva del mundo, en la que todo era magia concreta, ha tendido a escindirse en cognición racional y dominio de la naturaleza, por una parte, y experiencias «místicas», por otra. El contenido inexpresable de estas experiencias es el único «más allá» posible que subsiste junto al mecanismo de un mundo despojado de dioses. De hecho, el más allá sigue siendo un reino incorpóreo y metafísico, en el cual el individuo posee íntimamente lo sagrado. Cuando se ha establecido esta conclusión sin dejar resquicio, el individuo sólo puede efectuar su búsqueda de salvación como tal individuo. Al progresar el racionalismo intelectualista, este fenómeno aparece de un modo u otro dondequiera que los hombres han osado racionalizar la imagen del mundo como si se tratase de un cosmos regido por normas impersonales. Naturalmente, esto se ha producido con mayor vigor en las religiones y éticas religiosas determinadas de modo bastante poderoso por estratos de intelectuales gentiles, empeñados en la comprensión puramente cognoscitiva del mundo y su «significado». Tal fue el caso de las grandes religiones asiáticas y, sobre todo, las indias. Para todas ellas, la contemplación se convirtió en el valor supremo y esencial accesible al hombre. La contemplación les dio acceso a la profunda y bienaventurada tranquilidad e inmovilidad del Ser total. Sin embargo, todas las otras formas de estados religiosos fueron consideradas, en el mejor de los casos, como un *Ersatz* relativamente valioso de la contemplación. Como se verá repetidamente, ello ha tenido vastas consecuencias para la relación de la religión con la vida, incluida la vida económica. Estas consecuencias emanan del carácter general de las experiencias «místicas», en sentido contemplativo, y de las precondiciones psicológicas de su consecución.

La situación fue completamente distinta cuando los estratos decisivos para el desarrollo de una religión se mostraron activos en la vida práctica. Los resultados fueron diversos cuando éstos estuvieron formados por caballerosos héroes guerreros, funcionarios políticos, clases económi-

camente adquisitivas o, por último, cuando la religión estuvo dominada por una hierocracia organizada, y cuando los intelectuales gentiles ocuparon una posición decisiva.

El racionalismo de la hierocracia nació de la preocupación profesional por el culto y el mito o —en grado mucho más elevado— del cuidado de las almas, esto es, la confesión de los pecados y los consejos a los pecadores. En todas partes, la hierocracia ha procurado monopolizar la administración de los valores religiosos. También ha intentado aminorar la concesión de bienes religiosos, dándole la forma de «gracia sacramental» o «corporativa», la cual sólo podía ser dispensada por los sacerdotes y no estaba al alcance del individuo. La búsqueda de salvación individual o la emprendida por las comunidades libres mediante la contemplación, orgías o ascetismo, fueron consideradas sumamente sospechosas y debieron estar ritualmente reguladas y, sobre todo, controladas a través de la hierocracia. Ello es muy natural, desde el punto de vista de los intereses de los sacerdotes en el poder.

Por otra parte, todo cuerpo de funcionarios *políticos* ha mostrado recelo ante cualquier tipo de empresas de salvación individuales y ante la libre formación de comunidades, como fuentes de emancipación de la domesticación en manos de la institución del Estado. Los funcionarios políticos han desconfiado de la corporación de gracia competitiva de los sacerdotes y, sobre todo, han despreciado, en el fondo, la búsqueda misma de estos valores nada prácticos, ulteriores a los fines utilitarios y mundanos. En última instancia, para todas las burocracias políticas, los deberes religiosos no han sido más que obligaciones oficiales y sociales de la ciudadanía y de los grupos de status. El ritual ha correspondido a normas y regulaciones y, en consecuencia, la religión ha asumido siempre un carácter ritualista cuando su naturaleza ha venido determinada por la burocracia.

También es corriente que un estrato de guerreros *caballerescos* persiga intereses absolutamente mundanos y se halle apartado de todo «misticismo». Sin embargo, estos estratos —y ello es característico del heroísmo en general— han carecido del deseo, así como de la capacidad, de dominar racionalmente la realidad. La irracionalidad de la «fortuna» y, bajo determinadas condiciones, la idea de un vago «destino», concebido de modo determinista (*Moirá* homérica), se han situado por encima y detrás de las divinidades

y demonios, concebidos como héroes fuertes y apasionados que dispensaban ayuda y hostilidad, gloria y botín, o muerte, a los héroes humanos.

Los *campesinos* se han inclinado por la magia. Toda su existencia económica ha estado específicamente ligada a la naturaleza y los ha hecho depender de fuerzas elementales. Están bien dispuestos a creer en una brujería coactiva dirigida contra los espíritus que dominan sobre, o a través de, las fuerzas naturales, o simplemente creen en la posibilidad de comprar la benevolencia divina. Sólo enormes transformaciones de la orientación de vida han logrado arrancarlos de esta forma de religiosidad universal y primitiva. Estas transformaciones han procedido de otros estratos, o bien de poderosos profetas, los cuales se legitimaron como hechiceros a través del poder de sus milagros. Estados de «posesión» orgiásticos y extásicos, producidos por medio de tóxicos o por la danza, son ajenos al honor de status de los caballeros, por ser considerados poco dignos. Sin embargo, entre los campesinos, estos estados han ocupado el lugar que los intelectuales otorgan al «misticismo».

Por último, podemos considerar los estratos que se denominan «cívicos», en el sentido europeo occidental, así como sus equivalentes en otras partes del mundo: artesanos, comerciantes, empresarios dedicados a la industria doméstica y sus derivados, los cuales sólo existen en el Occidente moderno. Aparentemente, esos estratos han sido los que más ambiguos se han mostrado respecto a las posiciones religiosas que se les ofrecieron. Y esto tiene particular importancia para nosotros.

Los siguientes fenómenos religiosos han echado raíces especialmente fuertes entre esos estratos «cívicos»: la gracia institucional y sacramental de la Iglesia romana en las ciudades medievales —pilares de los papas; la gracia mistagógica y sacramental en las ciudades antiguas y en la India; la religión orgiástica y contemplativa sufista y derviche en Oriente Medio; la magia taoísta; la contemplación budista; la apropiación de gracia ritualista bajo la dirección de las almas por mistagogos, en Asia; todas las formas de amor por un salvador; las creencias de redención en el mundo entero, desde el culto de Krishna al culto de Cristo; el ritualismo racional de la ley y el sermón de la sinagoga, desprovisto de toda magia, entre los judíos; las antiguas sec-

tas del neuma, así como las sectas medievales ascetistas; la gracia de la predestinación y la regeneración ética de los puritanos y metodistas; y también todo tipo de persecuciones individuales de la salvación. Todas éstas se han hallado más firmemente arraigadas entre los estratos «cívicos» que en ningún otro.

Desde luego, es evidente que las religiones de todos los estratos distan mucho de depender sin ambigüedades del carácter de aquellos que hemos enumerado como especialmente afines a éstas. Sin embargo, en este sentido y en general, los estratos cívicos parecen prestarse a una determinación más variada. No obstante, precisamente entre esos estratos destacan afinidades electivas por tipos particulares de religión. La tendencia hacia un racionalismo práctico de conducta es común a todos los estratos cívicos; está condicionada por la naturaleza de su modo de vida, el cual se ha desprendido mucho de los condicionamientos económicos de la naturaleza. Toda su existencia se ha basado en cálculos tecnológicos o económicos y en el dominio de la naturaleza y el hombre, por primitivos que fuesen los medios a su disposición. Desde luego, como ha sucedido repetidamente y en todas partes, la técnica de vida transmitida entre ellos puede hallarse petrificada en el tradicionalismo, pero, precisamente por ello, siempre ha existido —aunque en grado muy variable— la posibilidad de permitir el desarrollo de una regulación ética y racional de la vida. Ello puede tener lugar a través de la conexión de dicha ética con la tendencia hacia un racionalismo tecnológico y económico. Esta regulación no siempre ha podido progresar contra tradiciones mágicamente estereotipadas en lo esencial. Pero cuando la profecía proporcionó una base religiosa, ésta pudo corresponder a uno de dos tipos fundamentales de profecía que discutiremos repetidamente: la profecía «ejemplar» y la profecía «emisaria».

La profecía ejemplar indica el camino de salvación a través de una vida ejemplar, en general contemplativa y apático-extásica. El tipo emisario de profecía dirige sus exigencias al mundo en nombre de un dios. Naturalmente se trata de exigencias éticas; y éstas poseen a menudo un carácter ascético activo.

Es bastante comprensible que cuanto más preponderantes han sido los estratos cívicos como tales, y cuanto más

apartados han estado de los condicionamientos del tabú y de las divisiones en estirpes y castas, tanto más favorable se ha mostrado el terreno para religiones que requieren acción en este mundo. Bajo estas condiciones, la actitud religiosa preferida podría resultar ser la actitud del ascetismo activo, de la acción ordenada por Dios nutrida con el sentimiento de ser «instrumento» de Dios, en vez de la posesión de la deidad o la entrega íntima y contemplativa a Dios, que ha aparecido como valor supremo en las religiones influidas por estratos de intelectuales gentiles. En Occidente, la actitud del ascetismo activo ha conservado repetidamente su supremacía sobre el misticismo contemplativo y el éxtasis orgiástico o apático, aun cuando estos últimos tipos han sido bien conocidos en Occidente. No obstante, el ascetismo activo no se ha limitado a los estratos cívicos. No ha existido, en modo alguno, una determinación social tan clara. La profecía de Zoroastro se dirigió a la nobleza y el campesinado; la profecía del Islam se dirigió a los guerreros. Estas profecías, al igual que la israelita y la primitiva profecía y predicación cristianas, han poseído un carácter activo que contrasta con la propaganda del budismo, el taoísmo, el neopitagorismo, el gnosticismo y el sufismo. Sin embargo, determinadas conclusiones específicas de las profecías emisarias se han deducido precisamente por motivos «cívicos».

En la profecía misionera, los devotos no se han sentido vehículos de lo divino, sino más bien instrumentos de un dios. Esta profecía emisaria ha presentado una profunda afinidad electiva por una particular concepción de Dios: la concepción de un Rey de la Creación supramundano, personal, airado, clemente, benévolo, exigente, justiciero. Esta concepción contrasta con el ser supremo de la profecía ejemplar. En general, aunque en modo alguno sin excepción, el ser supremo de una profecía ejemplar es un ser impersonal porque, como estado estático, sólo es accesible por medio de la contemplación. La concepción de un Dios activo, sustentada por la profecía emisaria, ha dominado las religiones iranís y del Oriente Medio y las religiones occidentales derivadas de éstas. La concepción de un ser supremo y extático, sustentada por la profecía ejemplar, ha pasado a dominar la religiosidad india y china.

Estas diferencias no poseen un carácter primitivo. Al contrario, sólo aparecen a través de una profunda sublima-

ción de las concepciones primitivas de los espíritus animistas y de las deidades heroicas, las cuales por doquier poseen una naturaleza similar. Ciertamente, también ha ejercido poderosa influencia en este proceso de sublimación la conexión de concepciones de Dios con estados religiosos, valorados y deseados como valores sagrados. Esos estados religiosos han sido interpretados simplemente en el sentido de una concepción diferente de Dios, según los estados sagrados, valorados como supremos, fuesen experiencias místicas contemplativas o un éxtasis apático, o supusieran la posesión orgiástica de dios, o inspiraciones y «órdenes» visionarias.

En el momento presente, es opinión generalizada que se debiera considerar primordial el contenido emocional, interpretando las ideas como mera expresión secundaria de gran medida. Desde esta perspectiva, es posible mostrar una tendencia a considerar la primacía de las conexiones «psicológicas» respecto a las «racionales» como único nexo causal decisivo, e interpretar, por tanto, estas conexiones racionales como *meras* interpretaciones de las psicológicas. Sin embargo, ello sería ir demasiado lejos, según demuestra la evidencia factual. Toda una serie de motivos puramente históricos han determinado la evolución hacia la concepción supramundana o inmanente de Dios. A su vez, estas concepciones han influido decisivamente sobre el modo de articulación de las experiencias de salvación. Según veremos una y otra vez, ello se aplica claramente a la concepción del Dios supramundano. El hecho de que incluso Meister Eckhart, situase a Marta por encima de María, ocasional y deliberadamente, se debió en definitiva a su incapacidad de comprender la experiencia panteísta de Dios, peculiar a la mística, sin sacrificar por completo todos los elementos decisivos de la fe occidental en Dios y la creación.

Los elementos racionales de una religión, su «doctrina», también poseen su autonomía: por ejemplo, la doctrina india del kharma, la fe calvinista en la predestinación, la justificación luterana a través de la fe, y la doctrina católica del sacramento. Bajo determinadas condiciones, el pragmatismo racional de la salvación, derivado de la naturaleza de las imágenes de Dios y del mundo, ha tenido profundas consecuencias para la configuración de un modo práctico de vida.

Estos comentarios presuponen que la naturaleza de los valores sagrados deseados se ha visto poderosamente influenciada por la naturaleza de la situación de intereses externa y el correspondiente modo de vida de los estratos dirigentes y, por tanto, por la propia estratificación social. Pero también es válido lo contrario: siempre que ha estado metódicamente racionalizada la dirección de todo el modo de vida, ésta se ha visto profundamente determinada por los valores últimos hacia los que se ha orientado dicha racionalización. Por tanto, estos valores y posiciones vinieron *religiosamente* determinados. Evidentemente, éstos no han sido siempre, ni exclusivamente, decisivos; no obstante, lo han sido en la medida en que ha predominado una racionalización *ética*, al menos dentro de sus límites de influencia. En general, estos valores religiosos también han sido decisivos y, con frecuencia, lo han sido de modo absoluto.

Ha existido un factor de gran importancia para la determinación de la naturaleza de las mutuas interrelaciones entre situaciones de intereses externas e internas. Los valores sagrados «supremos», prometidos por la religión y comentados más arriba, no han sido necesariamente los más universales. No todos tenían acceso al nirvana, a la unión contemplativa con lo divino, a la posesión orgiástica o ascética de Dios. En forma atenuada, la transposición de personas a estados religiosos de frenesí o al trance puede convertirse en objeto de un culto universal del pueblo; esos estados psíquicos no han sido elementos de la vida cotidiana, ni siquiera bajo esta forma.

El hecho empírico, importante para nosotros, de que los hombres se hallan *diversamente calificados* en sentido religioso, figura en los inicios de la historia de la religión. Este hecho ha sido dogmatizado del modo más intensamente racionalista en el «particularismo de gracia», materializado por los calvinistas en la doctrina de la predestinación. Los valores sagrados más preciados, las capacidades extásicas y visionarias de shamanes, hechiceros, ascetas y todo tipo de practicantes del neuma, no estaban al alcance de cualquiera. La posesión de esas facultades es un «carisma», el cual, evidentemente, puede aparecer en algunos, pero no en todos. De ello se desprende que toda religiosidad intensiva presenta una tendencia hacia una cierta *estratificación por status*, de acuerdo con diferencias en las calificaciones

carismáticas. La religiosidad «heroica» o «virtuosa»⁵ se contrapone a la religiosidad de masas. Entendemos por «masa» los que son religiosamente «no armónicos»; desde luego, no nos referimos a los que ocupan una posición inferior en el orden secular de status. En este sentido, los depositarios de status de una religión fueron las ligas de hechiceros y bailarines sagrados; el grupo de status religioso de los Sramana indios y de los primitivos «ascetas» cristianos, expresamente reconocidos como un «estamento» especial dentro de la congregación; los paulinos practicantes del neuma y, más aún, los gnósticos, la *ecclesiola* pietista; todas las «sectas» auténticas —esto es, en términos sociológicos, asociaciones que sólo admiten personas religiosamente calificadas; y, por último, las comunidades monásticas del mundo entero.

Ahora bien, toda autoridad hierocrática y oficial de una «iglesia» —esto es, una comunidad organizada por funcionarios, bajo la forma de institución dispensadora de dones de gracia— lucha sobre todo contra toda religión virtuosa y contra su evolución autónoma. En efecto, la Iglesia, como depositaria de la gracia institucionalizada, procura organizar la religiosidad de las masas y sustituir por sus propios valores sagrados, oficialmente monopolizados y mediatizados, las calificaciones religiosas de status autónomas de los virtuosos religiosos. Por su naturaleza, esto es, de acuerdo con la situación de intereses de sus funcionarios, la Iglesia debe ser «democrática», en el sentido de facilitar accesibilidad general a los valores sagrados. Ello significa que la Iglesia favorece un universalismo de gracia y la suficiencia ética de todos aquellos enrolados bajo su autoridad institucional. Sociológicamente, el proceso de equiparamiento presenta un paralelismo total con las luchas políticas de la burocracia contra los privilegios políticos de los estamentos aristocráticos. Al igual que en el caso de la hierocracia, toda burocracia política plenamente desarrollada es necesariamente «democrática» en un sentido muy similar —a saber, en el sentido de equiparar y de combatir los privilegios de status que compiten con su poder.

De esta lucha entre funcionarios y virtuosos han resultado los más diversos compromisos. Estos enfrentamientos no siempre han sido oficiales, pero siempre han existido, al menos de forma encubierta. Así, la religiosidad de los ule-

ma⁶ se opuso a la religiosidad de los derviches; los primitivos obispos cristianos se opusieron a los practicantes del neuma y heroístas sectarios, así como al poder de La Clave del carisma ascético; el ministerio luterano y la Iglesia anglicana y sacerdotal se opusieron al ascetismo en general; la Iglesia nacional rusa se opuso a las sectas; y la administración oficial del culto confuciano se opuso al budismo, el taoísmo y todo tipo de búsquedas de salvación sectarias. A fin de obtener y conservar el favor ideal y material de las masas, los virtuosos religiosos se veían obligados a adaptar sus exigencias a las posibilidades de la religiosidad de la vida cotidiana. Naturalmente, el carácter de sus concesiones tuvo primordial importancia para determinar el modo en que influyeron religiosamente sobre la vida cotidiana. En casi todas las religiones orientales, los virtuosos permitieron que las masas permaneciesen ancladas en la tradición mágica. En consecuencia, la influencia de los virtuosos religiosos fue infinitamente menor que en aquellos lugares donde la religión se ocupó de racionalizar ética y generalmente la vida cotidiana. Ello ha sucedido incluso cuando la religión se ha dirigido precisamente a las masas y, no obstante, ha anulado muchas de sus exigencias ideales. Aparte de las relaciones entre la religiosidad de los virtuosos y la religión de las masas, que finalmente resultó de este enfrentamiento, la naturaleza peculiar de la religiosidad concreta de los virtuosos ha ejercido una influencia decisiva sobre la evolución del modo de vida de las masas. Por tanto, esta religiosidad virtuosa también ha tenido importancia para la ética económica de la religión respectiva. La religión del virtuoso ha sido la religión auténticamente «ejemplar» y práctica. Han existido diversas posibilidades de establecer una ética racional de la vida cotidiana, de acuerdo con el modo de vida que su religión prescribía al virtuoso. En el locus de la economía, la relación entre la religión virtuosa y la *vida cotidiana* ha variado, sobre todo en concordancia con la peculiaridad de los valores sagrados deseados por dichas religiones.

Siempre que los valores sagrados y los medios de redención de una religión virtuosa presentaron un carácter contemplativo u orgiástico-extático, no existió puente alguno entre la religión y la acción práctica del mundo cotidiano. En estos casos, la economía y todo tipo de acción mundana

han sido consideradas inferiores y la actitudpreciada como valor supremo no ha dado lugar a ningún motivo psicológico para la acción mundana. En su esencia íntima, las religiones contemplativas y extásicas más bien se han mostrado específicamente hostiles a la vida económica. Las experiencias místicas, orgiásticas y extásicas son estados psíquicos extraordinarios; apartan de la vida cotidiana y de toda conducta expeditiva. En consecuencia, estas experiencias se consideran «sagradas». En el caso de estas religiones, un profundo abismo separa la vida de los laicos y la que lleva la comunidad de virtuosos. El dominio de los grupos de status formados por religiosos virtuosos sobre la comunidad religiosa deriva fácilmente hacia una antropolatría mágica; el virtuoso es adorado directamente como un santo, o al menos los laicos compran su bendición y sus poderes mágicos como medio de obtener éxitos mundanos o salvación religiosa. El laico fue para el bhikshu⁷ budista y jainista, lo que el campesino fue para el terrateniente: en última instancia, una mera fuente de tributos. Estos tributos permitían que los virtuosos dedicasen por completo su vida a la salvación religiosa sin realizar trabajos profanos, que siempre la pondrían en peligro. Sin embargo, la conducta del laico aún podía someterse a cierta regulación ética, pues el virtuoso era el consejero espiritual del laico, su padre confesor y *director de l'âme*. Por consiguiente, con frecuencia el virtuoso ejerció una poderosa influencia sobre los laicos religiosamente «no armónicos»; esta influencia podía no seguir la orientación de su propio modo de vida religiosa (del virtuoso); podía tratarse de una influencia sobre detalles meramente ceremoniales, ritualistas y convencionales. En efecto, en principio, la acción en este mundo continuaba siendo religiosamente insignificante; y, respecto al deseo de alcanzar un objetivo religioso, la acción se situaba exactamente en dirección contraria.

En definitiva, el carisma de la «mística» pura sólo está el servicio de sí mismo. El carisma del verdadero brujo sirve a los demás.

Algo muy distinto ha sucedido cuando los virtuosos religiosamente calificados se han fundido en una secta ascética, encaminada a modelar la vida en este mundo según la voluntad de un dios. Desde luego, antes de que ello pudiese suceder de modo genuino, eran precisas dos cosas: primero,

el valor sagrado y supremo no debe poseer un carácter contemplativo; no debe consistir en una unión con un ser supramundano, eterno, al contrario del mundo finito; ni en una *unia mystica* aprehendida orgiástica o apatético-extásicamente. En efecto, estas formas siempre se hallan apartadas de la vida cotidiana, trascienden el mundo real y alejan de éste. En segundo lugar, una religión de ese tipo debe haber abandonado, en la medida de lo posible, el carácter puramente mágico o sacramental de los *medios* de gracia. En efecto, estos medios siempre desprecian la acción en este mundo, considerándola dotada, en el mejor de los casos, de una significación religiosa meramente relativa, y ligan la decisión de salvación con el éxito de procesos que *no* poseen un carácter racional cotidiano.

Cuando los virtuosos religiosos se reúnen en una secta ascética activa, se alcanzan por completo dos objetivos: el desencantamiento del mundo y la obstrucción de la vía de salvación a través de una huida del mundo. El camino de salvación deja de ser una «huida contemplativa del mundo» y se convierte en un «trabajo en este mundo», ascético y activo. Pasando por alto las pequeñas sectas racionalistas, que se encuentran en el mundo entero, sólo han logrado esos objetivos las grandes organizaciones eclesiásticas y sectarias del protestantismo ascetista occidental. A ello ha contribuido el destino de las religiones occidentales, totalmente característico y determinado de modo puramente histórico. En parte, ha ejercido cierta influencia el medio ambiente social, sobre todo el medio ambiente del estrato que resultó decisivo para el desarrollo de tal religión. Sin embargo, el carácter intrínseco del cristianismo también ejerció una influencia parcial —e igualmente poderosa: el Dios supramundano y la especificidad de los medios y vías de salvación tal como vienen históricamente determinados, por la profecía israelita y la doctrina tora.⁸

El virtuoso religioso puede encontrarse en el mundo como instrumento de un Dios, apartado de todo medio mágico de salvación. Al mismo tiempo, para el virtuoso es imperativo «probarse» ante Dios, demostrando *una* vocación *únicamente* a través de la calidad ética de su conducta en este mundo. De hecho, ello supone que también debe «probarse» ante sí mismo. Por mucho que el «mundo», como tal, se halle religiosamente despreciado y sea rechazado como

algo animal y como sede de pecado, psicológicamente empero se sigue ratificando tanto más como escenario de la actividad, por voluntad divina, la cual corresponde a la propia «vocación» mundana. En efecto, este ascetismo intermundano rechaza el mundo en el sentido de que establece un desprecio y un tabú respecto a los valores de dignidad y belleza, del hermoso frenesí y del sueño, del poder puramente secular, y del orgullo puramente mundano del héroe. El ascetismo prohibió estos valores por considerar que entraban en competencia con el reino de Dios. Sin embargo, precisamente a causa de este rechazo, el ascetismo no huyó del mundo, como hiciera la contemplación; al contrario, el ascetismo ha deseado racionalizar éticamente el mundo de acuerdo con los mandamientos divinos. En consecuencia, se ha mantenido orientado hacia el mundo en un sentido más específico y completo que la ingenua «afirmación del mundo» de humanidad indivisa propia del catolicismo laico y de la Antigüedad, por ejemplo. En el ascetismo intramundano, la gracia y el estado selecto del hombre religiosamente calificado se demuestran en la vida cotidiana. Desde luego, no en la vida cotidiana tal como viene dada, sino en actividades rutinarias metódicas y racionalizadas dentro de la vida cotidiana al servicio del Señor. La conducta cotidiana, racionalmente elevada a la categoría de vocación, se convierte en el locus donde se demuestra el propio estado de gracia. Las sectas occidentales de virtuosos religiosos han hecho fermentar la racionalización metódica de la conducta, incluso de la conducta económica. Estas sectas no han constituido válvulas para el ansia de escapar al sin sentido del trabajo en este mundo, como sucedió en el caso de las comunidades de extásicos asiáticos: contemplativas, orgiásticas o apáticas.

Entre los polos opuestos de la profecía «ejemplar» y la «emisaria» se encuentran las más diversas transiciones y combinaciones. Ni las religiones ni los hombres son libros abiertos. Se trata más bien de construcciones históricas que de construcciones lógicas, o incluso psicológicas, sin contradicción alguna. A menudo éstas han sido portadoras de una serie de motivos, cada uno de los cuales se hubiese opuesto a los demás y se hubiese enfrentado directamente a ellos, en caso de haber sido puesto en práctica de modo coherente y por separado. En cuestiones religiosas, la «coherencia» ha

constituido la excepción y no la regla. Los modos y medios de salvación también son psicológicamente ambiguos. La búsqueda de Dios del monje cristiano primitivo, así como la del cuáquero, contuvo elementos contemplativos muy poderosos. Sin embargo, éstos se vieron impulsados una y otra vez a seguir un curso de acción, debido al contenido total de sus religiones y, sobre todo, a su Dios de creación supramundano y a su modo de asegurarse sus estados de gracia. Por otra parte, el monje budista también fue activo, pero sus actividades se sustrajeron a toda racionalización coherente *en este mundo*; su búsqueda de salvación se orientó en definitiva hacia la huida del «ciclo» de reencarnaciones. Los sectarios y otras hermandades de la Edad Media occidental encabezaron la penetración religiosa de la vida cotidiana, y tuvieron su imagen contrapuesta en las hermandades islámicas, aún más ampliamente desarrolladas. Los estratos típicos que formaron estas hermandades fueron idénticos en Occidente y en el Islam: pequeñoburgueses, y sobre todo artesanos. Sin embargo, el espíritu de sus respectivas religiones fue muy distinto. Desde fuera, numerosas comunidades religiosas hinduistas parecen ser «sectas» equivalentes a las de Occidente; no obstante, los valores sagrados, y el modo de alcanzar estos valores, apuntaban en direcciones radicalmente diferentes.

No acumularemos más ejemplos aquí, puesto que nuestro deseo es considerar las grandes religiones por separado. No es posible en ningún sentido limitarse a integrar las diversas grandes religiones en una sucesión de tipos, en la cual cada una representa una nueva «etapa». Todas las grandes religiones son individualidades históricas de naturaleza sumamente compleja; consideradas en conjunto, sólo agotan un escaso número de las posibles combinaciones, cuya formación, a partir de los numerosísimos factores individuales que deben considerarse en tales combinaciones históricas, resulta concebible.

Por tanto, las siguientes exposiciones no constituyen en modo alguno una «tipología» sistemática de la religión. Por otra parte, tampoco constituyen una labor puramente histórica. Son «tipológicas» en el sentido en que consideran lo que es típicamente importante dentro de la materialización histórica de las éticas religiosas. Ello tiene importancia para la relación existente entre las religiones y los grandes con-

trastes que presentan las distintas mentalidades *económicas*. Se pasarán por alto otros aspectos; estas exposiciones no pretenden ofrecer un cuadro completo de las grandes religiones. Debemos destacar vigorosamente aquellos rasgos que son peculiares de las religiones individuales, comparadas con las demás, pero que, al mismo tiempo, tienen importancia para lo que aquí nos interesa. Una exposición que pasase por alto estas particulares acentuaciones de importancia, con frecuencia debería quitar relieve a ciertos aspectos particulares, de interés para nosotros. Una exposición equitativa de este tipo casi siempre tendría que añadir otros aspectos, y en ciertos cursos se vería obligada a dar mayor énfasis al hecho de que, evidentemente y en última instancia, todos los contrastes cualitativos de la realidad pueden interpretarse en cierto modo como diferencias puramente cuantitativas en las combinaciones de factores individuales. Sin embargo, resultaría sumamente improductivo subrayar y repetir aquí lo que ya es obvio de por sí.

Los aspectos de las religiones que tienen importancia para la ética económica nos interesarán primordialmente desde un punto de vista definido: nos ocuparemos de su modo de relación con el racionalismo económico. Más exactamente, nos referimos al tipo de racionalismo económico que, desde los siglos XVI y XVII, ha pasado a ocupar un lugar predominante en Occidente, como parte de la particular racionalización de la vida cívica, y que ha llegado a ser familiar en esta zona del mundo.

Debemos recordar de antemano que el término «racionalismo» puede significar cosas muy distintas. Significa una cosa cuando pensamos en el tipo de racionalización que el pensador sistemático impone a la imagen del mundo: un creciente dominio teórico de la realidad por medio de conceptos cada vez más precisos y abstractos. «Racionalismo» significa otra cosa si pensamos en la consecución metódica de un fin práctico y definitivamente determinado mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados. Estos tipos de racionalismo son muy distintos, pese al hecho de que, en última instancia, deben ir inseparables. Incluso dentro del conocimiento intelectual de la realidad pueden distinguirse tipos similares; por ejemplo, las diferencias existentes entre la física inglesa y la física continental se han identificado con una diferencia de este tipo en el

conocimiento de la realidad. La racionalización de la conducta de vida que aquí nos ocupa puede adoptar formas desusadamente variadas.

En el sentido de ausencia de toda metafísica, y casi de todo residuo de lastre religioso, el confucianismo es un racionalismo en tal medida que destaca como el límite extremo de lo que es posible denominar ética «religiosa». Al mismo tiempo, en el sentido de carencia de, y desprecio por, toda escala no utilitaria, el confucianismo resulta más racionalista y más sobrio que cualquier otro sistema ético, con la posible excepción del de J. Bentham. Sin embargo, pese a constantes analogías reales y aparentes, el confucianismo difiere extraordinariamente del racionalismo de Bentham, así como de todo tipo de racionalismo práctico occidental. El supremo ideal artístico del Renacimiento fue «racional», en el sentido de creer en la existencia de un «canon» válido, y también lo fue su visión de la vida, en el sentido de rechazar condicionamientos tradicionalistas y de tener fe en el poder de la *naturalis ratio*. Este tipo de racionalismo prevaleció pese a ciertos elementos de misticismo platonizante.

«Racional» también puede significar una «regulación sistemática».⁹ En este sentido, son racionales los siguientes métodos: métodos de ascetismo mortificatorio o mágico, de contemplación en sus formas más consistentes —por ejemplo, el *yoga*— o las manipulaciones de las máquinas de oraciones del budismo más reciente.

En general, son «racionales» todos los tipos de ética práctica, sistemática y claramente orientada hacia objetivos de salvación definidos, en parte en el mismo sentido en que es racional el método formal, y en parte en el sentido de que distinguen entre normas «válidas» y lo que constituye un dato empírico. Estos tipos de procesos de racionalización resultan de interés para nosotros en las presentes exposiciones. No tendría sentido intentar anticipar aquí las tipologías de estas exposiciones, puesto que su objeto es contribuir a dicha tipología.

A fin de intentarlo, el autor debe permitirse la libertad de no ser «histórico», en el sentido de que las éticas de las religiones individuales se presentan de modo sistemático y, en esencia, con mayor unidad de la que han mostrado en el curso de su evolución real. Debemos pasar por alto ricos contrastes que han animado las religiones individuales, así

como desarrollos y ramificaciones incipientes; y, con frecuencia, los rasgos de importancia para el autor deben ser presentados con una coherencia lógica mayor y una evolución histórica menor que las que en realidad se dieron. Realizada de modo arbitrario, esta simplificación equivaldría a una «falsificación» histórica. Sin embargo, no es éste el caso, al menos no intencionadamente. El autor siempre ha subrayado aquellos aspectos del panorama total de una religión que fueron decisivos para la configuración del modo de vida *práctico*, así como aquellos que distinguen una religión de otra.¹⁰

Por último, antes de entrar en materia, podemos adelantar algunas observaciones destinadas a explicar peculiaridades terminológicas que aparecen con frecuencia en la exposición.¹¹

Cuando se hallan plenamente desarrolladas, las asociaciones y comunidades religiosas corresponden a un tipo de autoridad corporativa. Representan asociaciones «hierocráticas», esto es, su poder rector se basa en su monopolio de la concesión o denegación de valores sagrados.

Todos los poderes dominantes, profanos y religiosos, políticos y apolíticos, pueden ser considerados como variaciones de, o aproximaciones a, determinados tipos puros. Estos tipos se construyen investigando las bases de *legitimidad*, reivindicadas por el poder dominante. Nuestras «asociaciones» modernas, sobre todo las políticas, pertenecen al tipo de autoridad «legal»; esto es, la legitimidad del depositario del poder para dar órdenes se basa en normas racionalmente establecidas por promulgación, acuerdo o imposición. A su vez, la legitimación para establecer estas normas se basa en una «constitución» racionalmente promulgada o interpretada. Se dan órdenes en nombre de la norma impersonal más que en nombre de una autoridad personal; e incluso la formulación arbitraria de una orden constituye obediencia hacia una norma y no una libertad, favor o privilegio arbitrarios.

El «funcionario» es el depositario del poder de mando; nunca ejerce ese poder por derecho propio; le corresponde como administrador de la «institución compulsiva»¹² e impersonal. Esta institución está formada por los modelos de vida específicos de una pluralidad, definida o indefinida, de personas, pero especificada conforme a normas. Su mo-

delo de vida conjunto está gobernado normativamente por regulaciones estatutarias.

El «área de jurisdicción» es un dominio de posibles objetos de mando funcionalmente delimitado y circunscribe, por tanto, la esfera del poder legítimo del funcionario. El ciudadano o miembro de la asociación se enfrenta con una jerarquía de superiores, a la que los funcionarios pueden apelar y presentar quejas en orden jerárquico. En la actualidad, esta situación existe también dentro de la asociación hierocrática que es la iglesia. El pastor o el sacerdote posee una «jurisdicción» definidamente delimitada, establecida por normas. Lo mismo se aplica al jefe supremo de la Iglesia. El presente concepto de «infalibilidad» (papal) es un concepto jurisdiccional. Su significado interno difiere de los precedentes, incluso de la época de Inocencio III.

La separación entre el «ámbito privado» y el «ámbito oficial» (en el caso de la infalibilidad: la definición *ex cathedra*) se lleva a cabo en la Iglesia, de igual modo que en las burocracias políticas, y de otro tipo. La separación legal del funcionario de los medios de administración (ya sea natural o pecuniaria) tiene lugar en la esfera de las asociaciones políticas y hierocráticas, del mismo modo como se produce la separación del trabajador de los medios de producción en la economía capitalista: existe entre ambas un paralelismo total.

Por muchos inicios que puedan hallarse en el pasado remoto, en su forma plenamente desarrollada, todos estos fenómenos son específicamente modernos. En el pasado existieron otras bases de autoridad, bases que, dicho sea de paso, subsisten como reminiscencias en el presente. Aquí sólo pretendemos ofrecer una definición terminológica de estas bases de autoridad.

1. En los siguientes comentarios el término «carisma» se entenderá como referencia a una cualidad *extraordinaria* de una persona, independientemente de que ésta sea real, pretendida o supuesta. En consecuencia, la «autoridad carismática» se referirá a un dominio sobre los hombres, ya sea predominantemente externo o ante todo interno, al que se someten los gobernados debido a su fe en la cualidad *extraordinaria* de la *persona* específica. El brujo hechicero, el

profeta, el jefe de expediciones de caza y de saqueo, el cacique guerrero, el llamado gobernante «cesarista» y, bajo determinadas condiciones, el jefe personal de un partido, todos ellos son dirigentes de este tipo en relación a sus discípulos, seguidores, tropas alistadas, partidos, etcétera. La legitimidad de su mando se basa en la fe y la devoción por lo extraordinario, apreciado porque trasciende las cualidades humanas normales, y considerado originariamente sobrenatural. La legitimidad del mando carismático se basa, por tanto, en la fe en poderes mágicos, revelaciones y culto al héroe. Fuente de esta fe es la «demostración» de la cualidad carismática mediante milagros, victorias y otras hazañas, esto es, por medio del bienestar de los gobernados. En consecuencia, esta fe, y la pretendida autoridad que en ella se basa, desaparecen, o amenazan desaparición, en cuanto falta una prueba y en cuanto la persona carismáticamente calificada parece haber quedado desprovista de su poder mágico o abandonada por su dios. El dominio carismático no se organiza siguiendo normas generales, ya sean tradicionales o racionales, sino, en principio, de acuerdo con revelaciones e inspiraciones concretas, y, en este sentido, la autoridad carismática es «irracional». Es «revolucionaria» en el sentido de que no se halla ligada al orden existente: «¡Está escrito, pero yo os digo...!»

2. En las consideraciones presentadas a continuación, «tradicionalismo» hará referencia al conjunto de actitudes psíquicas aplicado a la vida cotidiana habitual y a la fe en la rutina cotidiana como norma de conducta inviolable. La dominación que se asienta sobre esta base, esto es, sobre la piedad por lo que real o supuestamente ha existido siempre, será denominada «autoridad tradicionalista».

El patriarcalismo es con mucho el tipo más importante de dominación con una legitimidad basada en la tradición. Patriarcalismo significa la autoridad del padre, el esposo, el más anciano de la casa, el anciano de la estirpe, sobre los miembros del hogar y de la estirpe; el dominio del amo y el patrón sobre los fiadores, siervos y hombres liberados; del señor sobre los servidores domésticos y sobre los funcionarios de su territorio del monarca sobre los funcionarios domésticos y cortesanos, nobles de oficio, clientes, vasallos; del señor patrimonial y monarca soberano (*Landesvater*) sobre los «súbditos».

Es característico de la autoridad patriarcal, y de la patrimonial —que representa una variedad de la anterior—, que el sistema de normas inviolables sea considerado sagrado; una infracción de éstas provocaría males mágicos o religiosos. Junto a este sistema existe un reino de libre arbitrariedad y favor del señor, el cual, en principio, sólo juzga en términos de relaciones «personales» y no «funcionales». La autoridad tradicionalista es irracional, en este sentido.

3. A lo largo de toda la historia primitiva, la autoridad carismática, basada en una fe en la santidad o el valor de lo extraordinario, y la dominación tradicionalista (patriarcal), basada en una fe en la santidad de las rutinas cotidianas, se repartieron las relaciones de autoridad más importantes. Sólo los depositarios de carisma, los profetas con sus oráculos o los jefes guerreros carismáticos con sus edictos, podían incorporar «nuevas» leyes al ámbito de lo sostenido por la tradición. Del mismo modo como la revelación y la espada constituyeron los dos poderes extraordinarios, también fueron los dos innovadores típicos. Sin embargo, de modo característico, ambos sucumbieron a la rutinización una vez cumplida su misión.

El fallecimiento del profeta o del jefe guerrero plantea el problema de la sucesión. Éste puede resolverse por *Kürung*, que originariamente no fue una «elección», sino una selección en términos de calificación carismática; o puede resolverse por la substanciación sacramental del carisma, designándose el sucesor por consagración, como en el caso de la sucesión hierocrática o apostólica; y también la fe en la cualificación carismática de la estirpe del dirigente carismático puede conducir a una fe en el carisma hereditario, tal como viene representado por la realeza y la hierocracia hereditarias. Con estas rutinizaciones, siempre comienzan a prevalecer *normas*, bajo una forma u otra. El monarca o el hierócrata ya no gobiernan en virtud de cualidades puramente personales, sino en virtud de cualidades adquiridas o heredadas, o porque han sido legitimados a través de un acto de elección carismática. Se ha iniciado el proceso de rutinización y, por tanto, de tradicionalización.

Tal vez sea aún más importante el hecho de que, cuando la organización de autoridad pasa a ser permanente, el personal que apoya al gobernante carismático se rutiniza. Los discípulos, apóstoles, seguidores del gobernante, se convierten

en sacerdotes, vasallos feudales y, sobre todo, funcionarios. La comunidad carismática original vivía comunísticamente de donaciones, dádivas y del botín de guerra: por tanto, se hallaba específicamente alienada del orden económico. Esta comunidad se transformó en un estrato de ayudantes del gobernante y pasó a depender de éste para su subsistencia, a través del usufructo de tierras, retribuciones, ingresos en especies, sueldos y, en consecuencia, a través de prebendas. El personal derivaba su poder legítimo de grados muy variables de apropiación, enfeudación, otorgación y nombramiento. En general, ello supuso la atribución de un carácter *patrimonial* a las prerrogativas principescas. El patrimonialismo también puede desarrollarse a partir del patriarcalismo puro, a consecuencia de la desintegración de la autoridad estricta del jefe patriarcal. En virtud de la otorgación, el prebendario o el vasallo gozaron en general, de un *derecho* personal al cargo que les había sido concedido. Tal como el artesano poseía los medios económicos de producción, el prebendario poseía los medios de administración. Debía costear los gastos de administración con sus honorarios u otros ingresos, o sólo entregaba al soberano parte de los impuestos recolectados entre los súbditos, conservando el resto. En caso extremo, podía legar y enajenar su cargo como cualquier otra posesión. Hablamos de patrimonialismo de *status* cuando el desarrollo, por apropiación, del poder prerrogativo ha alcanzado este nivel, independientemente de que sus inicios sean carismáticos o patriarcales.

Sin embargo, el proceso raras veces se ha detenido en este punto. Siempre encontramos una *lucha* entre el soberano político o hierocrático y los poseedores o usurpadores de prerrogativas, de las que se han apropiado como grupos de *status*. El soberano intenta expropiar a la jerarquía y ésta intenta expropiar al soberano. La lucha se resolverá tanto más en favor del gobernante, cuanto más logrados sean sus esfuerzos encaminados a adquirir un cuerpo de funcionarios exclusivamente dependiente de él y cuyos intereses se hallan ligados a los suyos, y, en ese caso, la jerarquía privilegiada se verá cada vez más expropiada de modo correlativo. En relación con ello, el monarca adquiere medios administrativos propios y los retiene firmemente en sus propias manos. Así, en Occidente, encontramos gobernantes políticos y, progresivamente, desde Inocencio III a Juan XXII,

también gobernantes hierocráticos dotados de finanzas propias, así como gobernantes seculares provistos de depósitos y arsenales propios con que aprovisionar al ejército y a los funcionarios.

A lo largo de la historia, ha variado mucho el *carácter* del estrato de funcionarios en que se ha apoyado el gobernante en la lucha por la expropiación de las prerrogativas de *status*. En Asia, y en Occidente durante la Baja Edad Media, éste estuvo formado, característicamente por clérigos; durante la Edad Media oriental, por esclavos y clientes; en el Principado romano, los esclavos liberados fueron característicos en grado limitado; los literatos humanistas fueron característicos en China; y, por último, en el Occidente moderno han sido característicos los juristas, como miembros de las asociaciones eclesiásticas y también de las políticas.

En todas partes, el triunfo del poder principesco y la expropiación de prerrogativas particulares ha supuesto al menos la posibilidad, y a menudo la introducción de hecho, de una administración racional. No obstante, según veremos, esta racionalización ha variado mucho en cuanto a su alcance y significado. Es preciso distinguir, sobre todo, entre la racionalización *substantiva* de la administración y de la magistratura por un monarca patrimonial, y la racionalización formal llevada a cabo por juristas preparados. El primero otorga a sus súbditos mercedes éticas utilitarias y sociales, como podría concederlas el amo de una gran casa a los miembros de la misma. Los juristas preparados han puesto en práctica el dominio de leyes generales válidas para todos los «ciudadanos del estado». Por fluida que haya sido la diferencia —por ejemplo, en Babilonia o Bizancio, en la Sicilia de los Hohenstaufen, o en la Inglaterra de los Estuardo, o en la Francia de los Borbones—, en última instancia, ha persistido la diferencia entre racionalidad substantiva y formal. Y, en lo esencial, la creación del «Estado» occidental moderno, así como de las «iglesias» occidentales, ha sido obra de *juristas*. No discutiremos en este momento el origen de su poderío, ni las ideas substantivas y los medios técnicos de esta labor.

En Occidente, con el triunfo del racionalismo jurídico *formalista* el tipo de dominación legal apareció junto a los tipos de dominación transmitida. El gobierno burocrático no

fue, y no es, la única variedad de autoridad legal, pero constituye su forma más pura. El moderno funcionario estatal y municipal, el moderno sacerdote y capellán católicos, los funcionarios y empleados de los bancos modernos y de las grandes empresas capitalistas representan, como ya hemos dicho, los tipos más importantes de esa estructura de dominación.

La siguiente característica debe ser considerada decisiva para nuestra terminología: en la autoridad legal, la sumisión no se basa en la fe y devoción por personas carismáticamente dotadas, como los profetas o los héroes, ni en la tradición sagrada, ni en la piedad hacia un soberano y jefe personal definido por una tradición ordenada, ni en la piedad hacia los posibles beneficiarios de cargos feudales y prebendarios, legitimados en su derecho a través de privilegios y otorgaciones. Bajo la autoridad legal, la sumisión se basa más bien en un vínculo *impersonal* con el «deber de cargo» funcional y definido con generalidad. El deber oficial —así como el correspondiente derecho a ejercer autoridad: la «competencia jurisdiccional»— viene dictado por normas *racionalmente establecidas*, por estatutos, decretos y regulaciones, de modo tal que la legitimidad de la autoridad se convierte en legalidad de la regla general, la cual se elabora, promulga y anuncia con una corrección formal deliberada.

Las diferencias entre los tipos de autoridad esbozados corresponden a todos los detalles de su estructura social y su significación económica. Sólo una exposición sistemática podría demostrar hasta qué punto son apropiadas las distinciones y la terminología aquí adoptadas. Aquí sólo es posible destacar el hecho de que al adoptar este enfoque no pretenderemos emplear la única perspectiva posible, ni pretendemos que todas las estructuras de dominación empíricas deban corresponder a uno de estos tipos «puros». Al contrario, la gran mayoría de los casos empíricos representan una combinación o un estado de transición entre varios de estos tipos puros. Una y otra vez nos veremos obligados a formar expresiones tales como «burocracia patrimonial», a fin de poner de relieve que los rasgos característicos del fenómeno en cuestión corresponden en parte a la forma racional de dominación, en tanto que otros rasgos corresponden a la forma tradicionalista de dominación, en este caso la de los feudos. También identificamos formas suma-

mente importantes, universalmente difundidas a lo largo de la historia, como la estructura feudal de dominación. Sin embargo, destacados aspectos de estas estructuras no pueden clasificarse fácilmente bajo ninguna de las tres formas que hemos distinguido. Sólo pueden interpretarse como combinaciones en las que se incorporan varios conceptos, en este caso los conceptos de «grupo de status» y «honor de status». También se trata de formas que deben ser entendidas, en parte, en términos de principios que no son de «dominación», y en parte en términos de variaciones peculiares del concepto de carisma. Son ejemplos de ello: los funcionarios de la democracia *pura* con rotaciones de cargos honoríficos y formas similares, por una parte, y por otra la dominación plebiscitaria, o ciertas formas de gobierno de notables que constituyen formas especiales de dominación tradicional. Sin embargo, estas formas han figurado ciertamente, entre los fermentos más importantes para la creación del racionalismo político. La terminología aquí sugerida no tiene por objeto forzar en un esquema la infinita y multifacética vida histórica, sino simplemente crear conceptos útiles para objetivos especiales, y a modo de orientación.

Las mismas calificaciones se aplican a una distinción terminológica final. Entendemos por situación de «status» la probabilidad de que a ciertos grupos sociales les sea otorgado un *honor* social positivo o negativo. Las posibilidades de conseguir honor social vienen determinadas primordialmente por diferencias en los *estilos de vida* de estos grupos y, en consecuencia, ante todo por diferencias de *educación*. Respecto a la anterior terminología de formas de autoridad, es posible decir que con gran frecuencia, y característicamente, el honor social se halla asociado de modo secundario con la reivindicación, legalmente monopolizada y garantizada, de derechos soberanos u oportunidades de ingresos y beneficios de un tipo determinado, por parte del estrato respectivo. Así, si se encuentran todas estas características, lo cual, naturalmente, no sucede siempre, un «grupo de status» es un grupo societalizado a través de su estilo de vida particular, sus nociones de honor convencionales y específicas, y las oportunidades económicas que legalmente monopoliza. Un grupo de status siempre se halla societalizado de un modo u otro, pero no siempre se halla organizado en una asociación. El *commercium*, en el sentido de «rela-

ción social», y el *connubium* entre grupos son características típicas de la *mutua estíma* entre los que gozan del mismo status; su ausencia supone diferencias de status.

En cambio, entenderemos por «situación de clase» las oportunidades de obtener sustento e ingresos, determinadas primordialmente por situaciones típicas, *económicamente* relevantes; cierto tipo de propiedad o la habilidad adquirida en la ejecución de servicios para los que existe una demanda, resulta decisiva para las oportunidades de ingresos. La «situación de clase» también comprende las consiguientes condiciones de vida, generales y características; por ejemplo, la necesidad de amoldarse a la disciplina del taller de un propietario capitalista.

Una «situación de status» puede ser causa, así como consecuencia, de una «situación de clase», pero no debe ser necesariamente ni lo uno ni lo otro. A su vez, las situaciones de clase pueden hallarse determinadas de modo primordial *por el mercado*, de trabajo y de mercancías. Actualmente, los casos típicos y específicos de situación de clase son aquellos determinados por los mercados. Pero ello no debe ocurrir necesariamente: las situaciones de clase del terrateniente y el pequeño campesino pueden depender sólo de modo despreciable de las relaciones de mercado. En sus diversas situaciones, las varias categorías de «rentistas» dependen del mercado en sentido y medida muy variables, según obtengan su renta como terratenientes, propietarios de esclavos o titulares de hipotecas y efectos.

En consecuencia, es preciso distinguir entre «clases propietarias» y «clases de renta» primordialmente determinada por el mercado. La sociedad actual se halla estratificada de modo predominante en clases, y, en grado particularmente elevado, en clases de ingresos. Pero el particular prestigio de *status* de los estratos «educados» de nuestra sociedad le presta un elemento muy tangible de estratificación por status. Exteriormente, los monopolios económicos y las oportunidades sociales preferenciales para los poseedores de títulos representan este factor de status del modo más evidente.

En el pasado, la significación de la estratificación por status fue muchísimo más decisiva, sobre todo respecto a la estructura económica de las sociedades. En efecto, por una parte, la estratificación por status influye sobre la estructura económica a través de barreras o regulaciones de

consumo y por medio de monopolios de status, irracionales desde el punto de vista de la racionalidad económica, y, por otra parte, la estratificación por status influye de modo muy poderoso sobre la economía a través del peso que ejercen las *convenciones* de status de los respectivos estratos dirigentes, los cuales sientan el ejemplo. Estas convenciones pueden presentar el carácter de formas *ritualistas* estereotipadas, como ha sucedido en gran medida con la estratificación por status en Asia.