



MODERNIDAD Y SUBJETIVIDAD EN LA SOCIOLOGIA DE MAX WEBER: LA RACIONALIDAD PURITANA Y LA RACIONALIDAD CAPITALISTA

Altomare Marcelo¹

Resumen

El propósito de este ensayo es reconstruir la concepción de Max Weber acerca del sujeto a través de su hipótesis sobre la congruencia entre la ética protestante y el espíritu capitalista. La ética protestante y el espíritu capitalista ilustran cómo el sujeto de la ética protestante se relaciona causalmente con el sujeto del espíritu capitalista: el eslabón causal es el concepto de vocación. Esta noción de vocación representa un juego de motivos práctico-psicológicos, es decir, una esfera ética donde el sujeto se constituye por su fe incondicional en creencias no racionales.

Palabras Clave: *sujeto- protestantismo- capitalismo- ética- vocación- fe.*

Abstract

The intention of this essay is to rebuild Max Weber's conception of subject through his hypothesis about the congruence between Protestant Ethic and Capitalist Spirit. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism illustrates how the subject of protestant ethic is causally related to the subject of capitalist spirit: the causal link is the concept of vocation. This notion of vocation represents a set of practical-psychological motives, i.e., an ethical sphere where the subject is constituted by his unconditional faith to non rational beliefs.

Key words: *subject- Protestantism- Capitalism- ethic- vocation- faith.*

Introducción

La comprensión de la modernidad se ha ordenado a través de distintos organizadores conceptuales que intentaron definir el rasgo dominante de su significación. La idea de una historia de curso unitario, la concepción de un individuo concebido como sujeto autónomo, la invención de la interioridad del yo, la colocación del hombre en el lugar del fundamento, la creación de los derechos naturales del hombre, la inauguración de una soberanía residente en el pueblo, la representación del devenir humano

¹ Profesor del Área de Sociología de la Universidad Nacional Quilmes. Doctor en Ciencias Sociales, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Estadual de Campinas. E-mail: maltomare@cvq.edu.ar



como progreso emancipatorio, los procesos de racionalización de las más diversas esferas culturales son algunas de las modalidades que delimitan el sentido del proyecto moderno. Todos ellos presuponen el desplazamiento de la “interpretación providencial de la vida humana y la naturaleza”, (Giddens, 1993, Pág. 8) y el nacimiento de la creencia por la cual “[e]l hombre deviene sujeto primero ... aquel ente en que se funda todo ente ... el centro de referencia del ente como tal” (Heidegger, 1958, Pág. 37). De esta manera, mediante este organizador conceptual la modernidad puede ser interpretada como aquella que expulsa la cosmología religiosa del catolicismo medieval del lugar del fundamento, siendo ocupado el mismo por la subjetividad humana, la que se constituyó en el nuevo fundamento de la religión, la moral, la política, el conocimiento, la metafísica, el arte, el derecho, la economía, etcétera.

Situado en el terreno religioso, Lutero afirmaba -en polémica con el Papado- que los cristianos “tenemos que convertirnos en libres y valientes y no tenemos que dejar enfriar el espíritu de la libertad ... deb[iendo] juzgar libremente ... según nuestra fiel comprensión de la Escritura...” (Lutero, 1986, Pág. 56). Dentro de la esfera político-moral, los escritores de la *Ilustración* argumentaban en favor de la existencia de una “constitución de la naturaleza humana común a todos los hombres ... un derecho natural ... [por el cual] cada uno debe estimar y tratar a los otros como a seres que le son naturalmente iguales, es decir, que son hombres como él” (D’Alembert – Diderot, 1982, Pág. 67). En el ámbito del derecho constitucional, signado por la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* de la Constitución Francesa de 1791, la función jurídica específica del estado reside en “la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión” (Vicens Vives, 1982, Pág. 207). De este modo, el yo *qua* libertad subjetiva deviene el fundamento de la temporalidad moderna (Hegel, 1990) al posicionarse como sustrato ideológico de la Reforma luterana del siglo XVI, de la Ilustración y de la Revolución Francesa.

Considerada desde la perspectiva del agotamiento de la soberanía del sujeto, la historia de las ideas gestadas en la modernidad podría ser comprendida como el pensamiento que en su propio desarrollo conduce a la puesta en crisis de su propio fundamento: el sujeto cartesiano. Así la modernidad parece ser un pensamiento sobre la crisis del humanismo, sea este considerado en referencia a la idea del yo, del hombre, de la subjetividad. A ello estaría refiriéndose toda interpretación que comprende a la modernidad como el pensamiento de la crisis del fundamento, en la medida en que tal temporalidad está sujeta a la muerte de Dios como ser trascendente, por un lado, y, a la muerte del sujeto en tanto yo autónomo, por otro (Vattimo, 1990). Podríamos pensar que la historia del pensamiento moderno se torna en una reflexión sobre la permanente evanescencia del sujeto cartesiano, *i.e.*, del fundamento del orden social y político.

En esta perspectiva de lectura, la historia del pensamiento social y político moderno puede organizarse a partir de un doble desplazamiento producido en la concepción del sujeto. Respecto del primer desplazamiento, Nisbet argumenta que la crítica al individualismo practicada por el pensamiento social del XIX - en cual hállase la categoría de clase social- se puede entender como “una reorientación del pensamiento europeo, tan trascendental, a mi juicio, como aquella otra tan diferente y aun opuesta, que señala la decadencia de la Edad Media, y el advenimiento de la Edad de la Razón, tres siglos antes” (Nisbet, 1997, Pág. 15). La focalización de la crítica sobre el fundamento subjetivo del iusnaturalismo, esto es, sobre “la estabilidad innata del individuo” portador de derechos imprescriptibles, operó el pasaje hacia una concepción de sujeto matizada según el modelo del agrupamiento humano colectivo: la *comunidad*, el *estamento político* y la *clase social* relevaron al *yo autónomo* exterior al orden institucional. El yo abandona el fundamento último del espacio político y social, alzándose en su lugar una subjetividad de tipo colectiva que cambiará completamente el terreno del espacio político. En referencia al segundo desplazamiento, podemos citar a Foucault, quién sostiene que el cambio más importante en la “reelaboración de la teoría de sujeto” estuvo a cargo del psicoanálisis. Este último “replanteó de la manera más fundamental la prioridad conferida al sujeto, que se estableció en el pensamiento occidental a partir de Descartes” (Foucault, 1986, Pág. 15-16). La conceptualización del sujeto *qua* sujeto del inconsciente desestima toda concepción de una subjetividad anclada tanto sobre un yo autónomo y autocentrado como sobre una identidad colectiva de clase esencialista y homogénea. En la perspectiva inaugurada por Freud el sujeto es por definición sujeto del deseo inconsciente; ahora el sujeto en tanto “individuo es ... un ello psíquico desconocido e inconsciente” (Freud, 1923, Pág. 18), sustraído a toda posibilidad de construcción de una identidad plena individual o colectiva. Para esta perspectiva conceptual, el sujeto no puede ser pensado como un yo indiviso y autónomo fundado en un constante proceso de autorreferenciamiento que asume la forma de una representación o contenido de la conciencia; por el contrario, “la conciencia es un estado eminentemente transitorio” (Freud, 1923, Pág. 9) de la dinámica psíquica, y no el fundamento último de un sujeto que se relaciona consigo mismo a través de un proceso autoconsciente.

Precisamente una de las características salientes del pensamiento social del último siglo ha sido contribuir al debilitamiento del núcleo del imaginario cultural moderno: la idea de un sujeto fundado sobre su razón. La empresa fue realizada mediante una crítica que ha mostrado los límites de la racionalidad del conocimiento científico, de la racionalidad de las concepciones teleológicas de la historia y de la racionalidad de la acción social. Estamos viviendo los efectos de la puesta en crisis de las formalizaciones teóricas que suponen la existencia de un sujeto esencialmente racional (Parsons, 1971; Kuhn, 1971; Freud, 1921; Vattimo, 1990). Más allá de las diferencias entre tradiciones y autores, en extremo heterogéneas, el pensamiento social postula que tanto el conocimiento racional como la acción racional tienen - para el sujeto- lími-

tes infranqueables. Comenzada en las postrimerías del siglo XIX, y en conjunción con la filosofía y el psicoanálisis, la teoría sociológica ha sido responsable del nacimiento de esta percepción de los límites del imaginario ilustrado moderno, induciendo al paulatino abandono de sus ideas matrices (Touraine, 1993; Alexander, 1995). Dentro de esta experiencia intelectual organizada en torno a la preocupación por investigar el carácter no racional e inconsciente de la motivación del actor social, esto es, el rasgo no racional de la dimensión subjetiva de la acción, se inserta la obra sociológica de Max Weber (1864-1920).² Esta limitación al imperio de la razón está contenida en tres proposiciones fundamentales de la sociología weberiana, a saber: en primer término, el sujeto del conocimiento aprehende conceptualmente el mundo social bajo el supuesto de su incondicional “fe en el valor de la verdad científica” (Weber, 1982, Pág. 99) en segundo término, la historia es irracional, carece de un sentido objetivo último, “la vida en su realidad irracional y en su contenido de significaciones *posibles* son inagotables” (Weber, 1982, Pág. 41) y, en tercer término, el sujeto de la acción social actúa racionalmente en el mundo social a condición de poseer una irrestricta “fe en la validez supraempírica” (Weber, 1984, Pág. 16) de un comportamiento social calculable, sistemático, previsible, racional. La falta de un sentido objetivo que hace irracional al mundo histórico social es el reverso de la creencia del sujeto en un valor supremo, ya que la práctica del sujeto consiste, esencialmente, en aportar el sentido del cual la realidad carece. Como corolario de estas proposiciones encontramos una afirmación fundamental del pensamiento weberiano:

“(l)a premisa trascendental de toda *ciencia de la cultura* no consiste en que encontremos *plena de valor* una determinada “cultura”, o cualquier cultura en general, sino en que *somos* hombres de cultura, dotados de la capacidad y la voluntad de tomar conscientemente *posición* ante el mundo y de conferirle *sentido*” (Weber, 1982, Pág. 70).

En efecto, la práctica medular del sujeto consiste en otorgar *sentido* a una realidad que se presenta como un “acaecer inconmensurable” e irracional despojada de toda idea finalística: el sujeto es, entonces, el *hacedor* de sentido del mundo. El sujeto confiere sentido al mundo en tanto y en cuanto es ya un *portador* de valores, a los que adhiere incondicionalmente en razón de la trascendental valía que poseen para él, todo lo cual, entonces, le convierte en un sujeto de fe (Glauben), en un sujeto que, a través de su *fe* en un conjunto creencias éticas básicas, toma posición ante el mundo y “*escoge* su propio destino, el sentido de su hacer y de su ser” (Weber, 1982, Pág. 38) de conformidad con aquella *fe*. El pensamiento social weberiano presupone la existencia de un modelo de subjetividad que convierte al individuo en un *sujeto de fe*, concepción de la subjetividad que permea, constantemente, la construcción con-

² De la producción weberiana se destacan: Weber (1982, 1998, 1984).

ceptual de la teoría de la acción social, la reflexión epistemológica acerca del método de la comprensión y, por último, el análisis histórico-social del influjo causal de las éticas religiosas universales sobre la racionalización de modo de vida. La presencia de una *dimensión no racional de la acción* constituye al actor social en un *suje - to de fe*, motivado por una adhesión incondicional a *creencias de valor último* lógicamente injustificables, inconmensurables y, por ende, incalculables.

En el marco de estos problemas centrados en torno a la cuestión de los límites de la razón y, esencialmente, a los efectos de mostrar el fundamento no racional de la acción social del sujeto weberiano, llevaremos a cabo una interpretación del texto inaugural de su sociología de la religión: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Dicho en otros términos, buscaremos poner en evidencia la dimensión no racional de la acción social del actor weberiano mediante su análisis del sujeto de la ética protestante, enfatizando los componentes motivacionales contenidos en la noción de *profesión*, de cuyo seno surge el *modo de vida sistemático y racional* del espíritu capitalista.

La imputación causal que liga la acción del moderno empresario del espíritu capitalista a la acción del creyente de la ética protestante descansa sobre el estudio de los componentes motivacionales no racionales de la acción, de las orientaciones valorativas que disponen e impulsan al individuo a actuar en el mundo social, en suma, de “los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones” (Weber, 1998, Pág. 234). El examen weberiano sobre los estímulos prácticos para la acción es, primordialmente, una investigación del componente psicológico-motivacional de la subjetividad mediante el cual el hombre cobra la forma de un sujeto de fe, un portador de creencias no racionales, un adherente incondicional a *ideas de valor últimas*, exentas de todo fundamento lógico - racional. Esta indagación de los componentes motivacionales del sujeto de fe le permitirá a Weber mostrar la conexión entre la racionalidad de la acción económica del empresario capitalista y la racionalidad de la acción religiosa del creyente puritano. El impulso psicológico del empresario capitalista a orientar y dominar la acción económica a través del cálculo contable de su capital será imputado al impulso psicológico del creyente puritano a orientar y dominar su acción religiosa mediante el cálculo ético de su estado de gracia.

Acción social, religión y economía

El estudio de la relación causal que emprende Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) descansa en una argumentación que liga las *acciones sociales* características de la esfera religiosa con aquellas típicas de la esfera económica. Dicha relación causal es estudiada desde la perspectiva de lo que nuestro autor denomina *dimensión psicológica* de la acción social, conduciéndolo a investigar el influjo que el sujeto de la ética de salvación del puritanismo ascético ha tenido sobre

el sujeto de la ética económica capitalista. La dimensión psicológica del sujeto de la ética puritana de salvación enfatiza los componentes motivacionales de un creyente cuya práctica ascética está determinada por el problema existencial de la *cura de almas*: la certidumbre salvífica. Son entrelazadas en un mismo problema de investigación una dimensión cultural, la ética protestante, una dimensión propiamente social, la economía capitalista, y una dimensión psicológica, las motivaciones y orientaciones valorativas del comportamiento del sujeto (Habermas, 1992, Pág. 224).

Weber enuncia su problema en el cuadro espacio-temporal de la modernidad europeo-occidental:

“qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y cómo tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?” (Weber, 1998, Pág. 11).

En este devenir histórico cultural toma lugar el *surgimiento* de la empresa del moderno capitalismo occidental, cuyo funcionamiento descansa en el *acto económico capitalista*, una acción racional que encuentra su fin en la obtención de ganancia y su medio en el cálculo de capital. Con la racionalidad de la acción económica Weber halla la impronta determinante de la modernidad occidental, y al articularla causalmente a la ética social del puritanismo ascético transforma a éste en la creencia fundante a la racionalización de la vida moderna.

La hipótesis weberiana establece una relación de causalidad entre las representaciones religiosas de la ética puritana y las representaciones laicas de la ética capitalista. Su investigación busca reconstruir el parentesco de sentido entre la ética de salvación del creyente puritano y la ética profesional del empresario capitalista. Así una de las condiciones culturales que origina el capitalismo yace en aquel radical cambio de mentalidad ocurrido en la Europa del XVI, XVII y XVIII, por ejemplo, la Reforma puritana, y de manera especial en la eficacia social del movimiento reformador para constituir un sujeto capaz de racionalizar y sistematizar su conducta de acuerdo a máximas de obrar ordenadas a la cura de almas. La reforma protestante representa, entonces, aquella transformación civilizatoria de la cultura occidental moderna que opera la sustitución del dominio del poder eclesiástico del catolicismo romano, “casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación estricta y onerosa el estilo de vida” (Weber, 1998, Pág. 28).

Bajo estas premisas de método se encaminará a estudiar la dimensión psicológica de la salvación de almas del sujeto de la ética puritana de salvación con la convicción de que este componente motivacional es una de las causas explicativas de la extrema

racionalización que el empresario capitalista le imprime a su acción económica, demostrándose así que el sujeto encarnado en el empresario moderno es el mismo sujeto configurado por el ascetismo puritano.

Subjetividad, fe y profesión

Entre los principales fenómenos culturales que componen la modernidad europeo occidental Weber localiza la ética protestante, (Habermas, 1992, Pág. 225), por ejemplo, “la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía” (Weber, 1964, Pág. 298). Con el concepto de ideología racional Weber denota aquella dimensión de análisis de los fenómenos sociales dedicada al estudio las éticas religiosas de masas, y de manera especial al influjo causal de éstas sobre la conformación de diferentes tipos de modo de vida. Su más debatida monografía procura demostrar la *afinidad electiva* entre el conjunto de *máximas de obrar* del ascetismo protestante y el conjunto de *máximas de obrar* del espíritu capitalista (Bendix, 1989; Giddens, 1992). La demostración weberiana argumenta que ambas éticas suponen uno y el mismo modelo de subjetividad, puesto que el *sentido* atribuido a la *profesión* (Beruf) por el empresario capitalista es heredero directo del *sentido* asignado a la *vocación* (Beruf) por el creyente puritano. El sujeto de la ideología ética del protestantismo y el sujeto de la ideología ética del capitalismo son, esencialmente, portadores de una misma *fe* (Glauben), de una misma creencia absoluta e ilimitada en la incondicional valía otorgada a la idea de que únicamente se glorifica a Dios mediante la práctica de una ininterrumpida acción orientada a la *racionalización* y el *dominio* del mundo, y, además, basada, exclusivamente, en el permanente ejercicio de *contabilidad* de adecuación de la acción a valores.

Weber piensa que el origen del capitalismo moderno yace en la emergencia de un nuevo sujeto social, el cual practica un modo de vida particular, orientado a través de un conjunto articulado de creencias ético-religiosas: el sujeto de la ética puritana. Esta ética religiosa, compuesta mediante las máximas de valor de la teología puritana de la *cura de almas*, producirá una racionalización del modo de vida del creyente, quien, con ella, colonizará la totalidad de sus prácticas sociales a fin de convertirlas en acciones sociales sistemáticas, previsibles, recursivas, regularizadas, en suma, racionalizadas. En la esfera de la economía aquella ética actuará modelando el comportamiento de los primeros empresarios capitalistas modernos, reduciendo su acción económica a un cálculo contable de capital, esto es, a un *acto económico* “que descansa en la expectativa de ganancia debida a la utilización de recíprocas probabilidades de *cambio*, es decir, en probabilidades (formalmente) *pacíficas* de lucro” (Weber, 1998, Pág. 14).

Un dato estadístico que informaba sobre la existencia de una correlación positiva entre el desarrollo de la empresa capitalista, de aquella institución que “controla su rentabilidad en el orden administrativo por medio de la contabilidad moderna” (Weber,



1964, Pág. 236), y el desarrollo de la confesión puritana lleva a Weber a escrutar el influjo causal entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo (Aron, 1994, Pág. 276). Más precisamente, la estadística de las profesiones mostraba que tanto los empresarios capitalistas como los trabajadores especializados -el personal jerárquico de las modernas empresas- adscribían al protestantismo, y no al catolicismo. Asimismo otros datos estadísticos exhibían una correlación entre la propiedad del capital y la dirección de la empresa capitalista, por un lado, y la práctica de un específico tipo de educación, por otro, que parecía explicarse en razón de los rasgos propios de las mencionadas confesiones religiosas. En efecto, mientras los católicos escogían una educación de cuño humanista, los protestantes preferían una educación índole técnica, compuesta de saberes que estuvieran, íntimamente, vinculados con el ejercicio profesional de la industria y al comercio.

De esta manera Weber inicia el estudio del capitalismo moderno-occidental partiendo de una ecuación conceptual compuesta de tres variables: propiedad y dirección de la empresa moderna, modalidad de educación y adscripción confesional. Consecuentemente, la *elección de profesión* y el *destino de la vida profesional* se encuentra sobre la línea de causación trazada por la *educación de una aptitud personal*, acción ésta que, a su vez, parece haberse desarrollado bajo la orientación de representaciones éticas de carácter religioso. Por esta razón Weber afirma que “la relación causal consiste en que la elección de profesional y todo ulterior destino profesional ha sido determinado por una peculiaridad espiritual cultivada en una dirección determinada por la atmósfera religiosa del hogar paterno y el lugar de origen” (Weber, 1998, Pág. 30). En el origen del capitalismo moderno se encuentra, pues, aquel cambio de mentalidad de alcance civilizatorio, y de enormes consecuencias sobre nuestro presente, que mudaría el mapa ideológico europeo: la reforma protestante. A través del uso de los conceptos de *ética protestante* y *espíritu del capitalismo* Weber recorta, conceptualmente, el amplísimo campo de las representaciones religiosas, de las máximas de obrar de aquellas orientaciones de valor constitutivas de los diferentes estilos de vida. Se abocará a realizar un trabajo hermenéutico de reconstrucción del *significado cultural* de aquello que coloca bajo el nombre de espíritu del capitalismo y de la ética protestante.

En el primer caso, dos documentos de Benjamín Franklin, escritos entre 1736 y 1748 son sometidos a una labor de exégesis para extraerles una serie de rasgos de sentido que le permitan, posteriormente, ensayar el armado de un *cuadro conceptual* de carácter singular: el espíritu del capitalismo. Inicialmente Weber encuentra que el denominado espíritu del capitalismo está enunciado siguiendo el canon de las éticas religiosas, las que prescriben modos de comportamientos específicos: el espíritu del capitalismo es una ética de obrar compuesta de máximas que demandan ser cumplidas en tanto postula una conducta de índole obligatoria. Por tal motivo, considera que el espíritu del capitalismo es una creencia ético-profesional anclada en una creencia éti-

co-religiosa, ya que el antecedente de cualquier modalidad de acción social orientada a través de una incondicional adhesión subjetiva a *máximas de obra éticas*, cuyo incumplimiento se convierte, automáticamente, en una *omisión del deber*, lo encontramos en las éticas religiosas de masas.

Las variadas prescripciones de obrar que componen el *espíritu capitalista*, en la interpretación weberiana, remiten a la peculiar concepción del *deber profesional* que tiene en mente Franklin, que éste, asimismo, deriva de un enunciado bíblico extractado del *Libro de los Proverbios*: “Si ves a un hombre solícito en su profesión, debe estar antes que los reyes”. Sobre la base de este fraseo bíblico, se comprende que el incremento del lucro, finalidad propia de la acción económica capitalista,

“cuando se verifica legalmente- representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la diligencia en la profesión, y esta diligencia, fácil es reconocerlo, constituye el auténtico alfa y omega de la moral de Franklin” (Weber, 1998, Págs. 42-43)

y, consecuentemente, de la ética del moderno empresario capitalista. La lectura de este documento histórico tiende a presentar al espíritu capitalista a la manera de un deber profesional, reductible a la *fe* de un sujeto que adhiere, incondicionalmente, al ilimitado valor de un conjunto de *máximas de obrar de matiz ético*, a cuyo imperio normativo nadie puede sustraerse so pena de omisión de deber.

La incondicional valía de la creencia en el *deber profesional* del puritano conquista el sentido de la idea de trabajo, escindiéndole de su antigua significación mundanal y azarosa, y transformándole en

“aquella idea peculiar -tan corriente hoy y tan incomprensible en sí misma- del *deber profesional*, de una obligación que debe sentir el individuo, y siente de hecho, ante el contenido de su actividad ‘profesional’ ... esa idea, decimos, es la más característica de la *‘ética social’ de la civilización capitalista* para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva” (Weber, 1998, Pág. 43).

Esta ética social del deber profesional, propia de la civilización capitalista, no es sino una *Weltanschauung* (ideología- cosmovisión), un conjunto de elementos significantes articulados entre sí, anudados en torno a una *idea de valor* cuya *significación cultural* reviste importancia crucial, en tanto y en cuanto posee una *validez supraempírica* soportada sobre la *fe* (Glauben) de un *sujeto*, quien toma la *decisión* de asignar valía normativa a *valores últimos y supremos*, transfiriéndole sentido a una *realidad irracional* carente del mismo. En la medida que adopta el significado de una prescripción de carácter obligatorio, la filiación de la moderna idea de *deber profesional* tiene en las “representaciones de deber” que generan los “poderes mágicos y



religiosos” su antecedente inmediato. Queda, de esta manera, propuesta una de las tesis fundamentales de la sociología de la religión weberiana: las *capacidades y disposiciones* del sujeto para desarrollar específicas modalidades de *estilos de vida* dependen, exclusivamente, de su fe en creencias imperativas de las éticas religiosas de masas.

La fe del sujeto en los poderes mágicos y religiosos, y la consecuente creencia en el conjunto de imperativos éticos que aquellos prescriben, hacen inteligible -en su investigación sobre la imputación causal entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante- la articulación significativa entre profesión y deber ético. Es necesario, entonces, estudiar la idea de deber profesional derivada de las creencias religiosas puritana a los efectos de conectarla con aquel ejercicio sistemático de la una moderna acción económica capitalista, orientada mediante las probabilidades de rentabilidad ofrecidas en el mercado e instrumentalizada sobre la base del cálculo contable de capital. De aquí en más la investigación weberiana se propondrá determinar el influjo causal de la idea puritana de deber profesional, entendida a la manera de una tarea demandada por Dios, sobre la formación de un específico estilo de vida práctico-racional centrado en torno de la idea de deber profesional, en el cual nació el moderno espíritu económico capitalista que impuso al empresario el cumplimiento de una conducta social estrictamente racional, calculable, sistemática y previsible.

En franca oposición a la práctica económica de la *época precapitalista*, por ejemplo, a una conducta *irracional* del uso del capital y de la organización laboral, aparece un nuevo modo de acción social económicamente orientada de índole ético-religiosa. Fruto de un “largo y continuado proceso educación” la nueva mentalidad moderna ejerce sus efectos creando al sujeto de la moderna ética económica: el moderno empresario capitalista del cálculo contable de capital. La emergencia de este moderno *espíritu* puritano que transforma el trabajo en *profesión* -por ejemplo, en una acción social cuyo *sentido subjetivo* radica en la creencia de un sujeto que hace de la labor cotidiana una *obligación* demanda por un ser trascendental- está dada en el campo de una agonística entre valores supremos, donde las relaciones entre *Weltanschauung* asumen la forma de la pura enemistad de la lógica amigo-enemigo. Así el “adversario, pues, con el que en primer término necesitó luchar el ‘espíritu’ del capitalismo - en el sentido de un nuevo *estilo de vida sujeto a normas*, sometido a una ‘ética’ determinada - fue aquella especie de sensibilidad y de conducta que se puede designar como *tradicionalismo*” (Weber, 1998, Pág. 49). El tradicionalismo representa un modo de vida estrictamente orientado mediante valores enraizados en la tradición, y solidario, pues, con aquel tipo de acción social “válida desde siempre”, orientada a través de valores pertenecientes al remoto pasado inmemorial legado por los antepasados. Visto desde la dimensión económica de la acción social, el *tradicionalismo* es aquel estilo de vida asentado sobre una práctica orientada económicamente no a “ganar más y más dinero, sino [a] vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo suficiente para seguir viviendo” (Weber, 1998, Pág. 50): en suma, la dedi-

cación a las “actividades y negocios heredados de sus abuelos” es el signo propio del trabajo económico en la *época precapitalista*. Para Weber se trata, en consecuencia, de indagar el específico *fenómeno de masas* que representa esta *ideología racional* de nuevo cuño, que al recusar el valor del tradicionalismo, impugnando cualquier orientación axiológica heredada de un pasado mágico, imprime a toda *acción social* un carácter sistemático-racionalizador, influjo causal éste que alcanza al comportamiento propio de la esfera económica, y, de esta manera, convierte a la *ética protestante* en el *fundamento religioso* del ascetismo del nuevo modo de vida sistemático-racional. Portador de patrones de interacción social racionalizados, el puritanismo debe entenderse a la manera de nueva *Weltanschauung* (ideología- cosmovisión), organizada en torno a proposiciones éticas-teológicas de raigambre ultraterrena, las cuales prescriben al sujeto practicar un estricto ascetismo profesional, convirtiéndole, así, en un *instrumento* ético de Dios, en alguien con capacidad de dominar mediante el cálculo ético su acción y, por ende, el mundo social para orientarlo a la pura *glorificación de Dios*.

Weber nos advierte, en este punto, que resulta una tarea infructuosa efectuar una investigación del *sentido* de la idea de *racionalidad* si no emprendemos, por un lado, una indagación del *sentido* de la idea de *irracional* -lo cual significa que una y otra se presuponen mutuamente- y, por otro lado, un estudio del contexto histórico de enunciación donde ambas ideas son producidas -lo cual significa que una y otra son ideas históricamente condicionadas. Simultáneamente en cuanto la realidad está carente de cualquier esencia, la metodología weberiana rechaza asignarles a las nociones *racional* e *irracional* un sentido sustantivo, como si éstas fueran nociones que nombraran entidades comportamentales objetivas. Contrariamente, las nociones de racional e irracional son, básicamente, significantes; sus correspondientes significaciones dependen, exclusivamente, de la relación puramente diferencial establecida entre ellas; pero, además, siendo ambas elementos significantes de amplios conjuntos de significación éticos-religiosos, sus sentidos están, finalmente, subrogados a la cosmovisión del mundo característica de cada una de las grandes religiones de masas. Entonces, no existe posibilidad alguna de establecer un criterio universal de medición que torne posible definir el significado de lo racional y de lo irracional independientemente de todo contexto de significación: existe una virtual inconmensurabilidad axiológica entre las concepciones de racionalidad y/o irracionalidad sustentadas por la ética hinduista, confuciana, judaica, católica, protestante o hedonista. Expresado en otros términos, una semántica del concepto de racionalidad se disuelve, completamente, en una pragmática que identifique sus diferentes usos significantes en función de los contextos específicos de enunciación, donde la mencionada idea es producida, y que, en la perspectiva de la sociología de la religión, se identifican con las proposiciones morales de las éticas religiosas de masas, tal como aparecen en la historia.

Weber se interroga, consecuentemente, sobre la paternidad del significado de la idea de *trabajo profesional* del ascetismo moderno, y, especialmente, del *ethos* capitalis-



ta, siguiendo el curso de imputación causal que lo conduce a estudiar la idea de racionalidad implicada en las proposiciones teológico-morales de las grandes éticas religiosas de masas: “de qué espíritu es hijo aquella forma concreta de pensamiento y vida ‘racionales’ que dio origen a la idea de ‘profesión’ y la dedicación abnegada ... (tan irracional, al parecer, desde el punto de vista del propio interés eudemonístico) al *trabajo* profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista” (Weber, 1998, Pág. 67). Recapitulando, si la dirección de la imputación causal responde al interrogante sobre el influjo que tuvieron “ciertos contenidos de la fe religiosa en la formación de una mentalidad económica, de un *et-hos* económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético” (Weber, 1998, Pág. 21), la *idea de profesión* deviene el concepto mediador del intercambio entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. El corolario de esta argumentación es que la indagación de los componentes motivacionales y de las orientaciones de valor propias de la acción racional con arreglo a fines de la ética económica capitalista desemboca, directamente, en el estudio de los componentes motivacionales y de las orientaciones de valor de la acción con arreglo a valores de la ética protestante.

Acción social con arreglo a valores y acción social con arreglo a fines

La acción social típica de la empresa capitalista, orientada hacia las probabilidades de valorización que ofrece el mercado y gestionada mediante el estricto control racional de su rentabilidad por intermedio del balance contable, representa la institución central del sistema económico moderno. En efecto, el moderno sistema capitalista reconoce únicamente *qua* acción propiamente económica a aquella que cumpla con la cláusula de racionalidad contable, con lo cual excluye de su esfera el comportamiento guiado mediante el mero afán de lucro. En este sentido, la exigencia del balance contable instrumentaliza el control organizacional de la empresa capitalista, y con ello establece una separación definitiva entre el capitalismo moderno y sus formas premodernas. Esta diferencia organizativa convierte a la empresa lucrativa moderna no sólo en una institución anclada, completamente, en el tipo de acción racional con arreglo a fines, sino, también, en una institución que extrema al máximo la calculabilidad y el dominio de su gestión administrativa, puesto que su modalidad de coordinación consiste en un mecanismo administrativo que transfigura los comportamientos sociales en acciones regulares, recursivas, sistemáticas y previsibles as acciones reductibles, en última instancia, a una magnitud cuantificable, susceptible de ser traducida al lenguaje numérico del balance contable. Variante extrema de la acción racional con arreglo a fines, la *racionalidad formal* de la acción económica de la gestión empresarial representa el grado más elevado de dominio técnico de las condiciones de funcionamiento institucional de la empresa capitalista. El cálculo contable de la gestión económica moderna sistematiza, hasta el máximo posible, el desarrollo de la acción tendiente a incrementar la valorización del capital de la empresa, debido a que esta acción intencional está, básicamente, fundada en un conocimiento

racional y matematizable de los procedimientos de elección de los medios más eficientes para la consecución de un fin específico.

Esta calculabilidad de la conducta económica es, en la sociología de la religión weberiana, el punto de llegada del varias veces milenario proceso de desencantamiento del mundo, que liga las racionalizaciones de las antiguas éticas religiosas de masas con la emergencia del racionalismo de la *ideología racional* puritana. En este sentido, la ética puritana no es sino una de las cosmovisiones racionalizadoras del proceso de *desencantamiento del mundo*, aunque aporta el influjo causal decisivo para la formación de la ética económica capitalista, y, el germinación de la calculabilidad de la acción social en todas aquellas esferas culturales que cayeron bajo sus efectos - v.g., el económico, el político, el jurídico, el científico, el artístico, el erótico, etcétera. Consecuentemente, en el amplísimo proceso histórico de desencantamiento de las prácticas sociales -llevado a término a través del influjo progresivamente racionalizador y antimágico de las diferentes éticas religiosas de masas-, Weber investiga, en primer término,

“si pueden reconocerse determinadas ‘afinidades electivas’ entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional ... [en segundo lugar] el modo y la *dirección* en la que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades, sobre el desarrollo de la cultura material ... [y, en tercer lugar] la apreciación de en qué medida los contenidos de la cultura moderna son imputables en su génesis histórica a dichos motivos religiosos” (Weber, 1998, Pág. 87).

Al igual que otras éticas religiosas, la ética racionalizadora del protestantismo ascético procura emprender una “sistematización de todas las manifestaciones de la vida ... [una] coordinación de todas las acciones humanas en un ‘modo de vida’”, con el fin de construir un conjunto de máximas de obrar perfectamente coherente, que adopte la forma de un “todo lleno de sentido”; en otras palabras, propicia la invención de un estilo de vida metódico-racional sustentado sobre un sujeto de fe que adhiere a una visión ética estrictamente no mágica, y, por ende, rigurosamente sistematizada y racional de los intercambios entre Dios, mundo y hombre. En este caso, el *contenido de sentido* de la mencionada representación descansa sobre la creencia subjetiva en la existencia de un conjunto de imperativos éticos-religiosos, que el sujeto se representa, por un lado, como orientaciones de valor y, por otro lado, como modelos de conducta de tipo obligatorios.

Ahora bien, el núcleo de esta representación de la existencia de un orden legítimo se funda sobre la fe del sujeto en la incondicional valía de las ideas de valor último que componen la doctrina puritana de la cura de almas, lo que supone una *elección* no racional (Aron, 1994; Giddens, 1992; Habermas, 1992; Touraine, 1993) de creencias ultraterrenales mediante la cual el sujeto de fe *decide* (Mommson, 1981) adoptar una *posición* ético-práctica en el mundo, con el fin de imprimirle *sentido* a una realidad,

que desde la perspectiva de los ascetismos teocéntricos negadores del mundo, posee la forma de lo irracional. A este sujeto de fe Weber lo denomina *hombre cultural* (Kultur Mensch), un sujeto que se comporta como tal cuando actúa de conformidad con una ética decisionista conducente a adoptar, conscientemente, una *toma de posición ético-práctica*. De manera más específica, la representación puritana -una de las varias *interpretaciones religiosas del mundo*- articula la característica tríada religiosa *mundo-hombre-Dios* en un conjunto de significación ético-práctico, que, subordinado al “imperativo de la coherencia ... de la deducción teleológica de los postulados prácticos” (Weber, 1998, Pág. 528), se construye sobre la validez imperativa de las máximas orientadoras del obrar contenidas en la *idea de profesión-vocación*.

Las creencias del puritano pueden desagregarse en dos dimensiones de análisis, a saber: aquella que refiere a los “motivos a partir de los cuales nacieron las éticas religiosas de la negación del mundo y las direcciones en que éstas se orientaron, es decir, cuál ha sido su posible ‘sentido’” (Weber, 1998, Pág. 527), por un lado, y aquella otra ligada al fundamental problema de la obtención del *estado de gracia*. Weber comienza el estudio de la ética protestante analizando el contenido de la dimensión motivacional del problema, que le conduce a “indagar cuáles fueron los *impulsos* psicológicos (psychologischen Antriebe) creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron la orientación del modo de vida y mantuvieron dentro de ella al individuo. Pero estos impulsos nacían en gran parte de la peculiaridad de las creencias religiosas. El hombre de aquel tiempo meditaba sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida sólo comprensible cuando se descubre su conexión con intereses práctico-religiosos” (Weber, 1998, Pág. 91). Resulta claro que la *orientación* del conjunto de máximas *obligatorias* de obrar del *modo de vida* puritano -dimensión cultural- es el anverso de los *impulsos motivacionales* nacidos de dicha *creencia* religiosa -dimensión psicológica del sujeto de fe.

Partiendo de las proposiciones teológicas de la *Westminster Confession* de 1647, Weber construirá el contenido del componente motivacional del puritano, extrayendo de la dogmática calvinista la ética rectora que legisla los intercambios entre Dios, hombre y mundo. Habiendo caído en pecado, el hombre pierde su capacidad de orientarse hacia el bien, y, con ello, su capacidad de conversión; de esta manera, el estado de gracia de los hombres depende de la omnipotencia divina, que ha predestinado a algunos a la vida eterna y ha condenado a otros a la muerte eterna; los primeros son los elegidos por Dios, aquellos a los cuales llama para que vivan una vida dedicada a practicar la glorificación eterna de Dios; y todo ello, además, se lleva a cabo bajo el inescrutable designio de la voluntad divina, que condena al hombre a desconocer su propio estado de gracia. Así pues, impotente para alcanzar autónomamente la felicidad eterna y, consecuentemente, consciente de la futilidad de cualquier política salvífica, afincada en la constante práctica virtuosa de buenas obras o en el periódico ejercicio de la purificación espiritual de la penitencia, el hombre yace subordinado a la

soberana elección divina de los predestinados y los condenados, a los designios inescrutables de Dios: por ende, el *status de gratie* aparece al hombre como algo del orden de lo *insabido*, y lo somete a un estado de perpetua *duda* capital. Al regir el estado de gracia del individuo, la inescrutable predestinación divina impregna el vínculo entre el hombre y Dios sometiendo al primero a un estado de duda religiosa absoluta y, simultáneamente, alejándolo infinitamente de la trascendencia divina. De esta manera, la ética social puritana promueve una antropología pesimista, ya que, careciendo de una verdadera política de cura de almas, arroja al hombre a un estado de completa incertidumbre e indefensión moral, puesto que, frente al problema de la obtención de la salvación, y a diferencia de los institutos de salvación eclesial católicos, por ejemplo, la penitencia y la confesión, recusa cualquier procedimiento de acceso directo al conocimiento y administración del estado de gracia: la duda salvífica condena, irremediablemente, al puritano a padecer una completa angustia existencial.

La misma indefensión teológica de esta ética religiosa, que inhibe la capacidad subjetiva de conocimiento del estado de gracia, impulsa al puritano a realizar, poniendo a su disposición una serie de específicos recursos cognitivos, una práctica social tendiente a buscar *signos* ciertos que le permitan cerciorarse de su condición de *elegido*, a fin de sustraerse a la duda teológica y, consecuentemente, a la angustia existencial experimentada por su *desconocimiento* de los inescrutables designios divinos.

Solidaria con esta imposibilidad de conocer la voluntad de Dios, se encuentra otra proposición teológica enunciando que “Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede ... no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma” (Weber, 1998, Pág. 97); de lo cual se deduce que existiendo esta distancia sideral entre la infinitud del ser trascendente y la finitud de la criatura terrenal tampoco se puede “aplicar a sus decretos soberanos la medida de la ‘justicia’ terrenal ... ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna” (Weber, 1998, Pág. 97). A partir de este modelo de intercambio especular entre el creador y la criatura, condensado en el axioma que nos informa que Dios es el único legislador que legisla sin ser legislado, podemos enunciar, a modo de corolario, que mientras Dios está más allá de toda ley y, consiguientemente, su acción es asistemática, imprevisible e irracional, el hombre se encuentra subordinado a la ley de Dios y, por ende, su acción, en tanto se adecua a la norma dada por la trascendencia, es sistemática, previsible y racional. En el camino de constitución de su propia modelo de sujeto, la ética puritana se hace una ontología de la eterna presencia de un *padre* trascendental, omnipotente, inexpugnable, arbitrario, quien, al solo efecto de honrarse a sí mismo, crea una *criatura* destinada a glorificarlo, en otras palabras, una criatura que existe “en calidad de medio para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma” (Weber, 1998, Págs. 100). La ontología puritana reposa sobre la idea de la existencia de un padre trascendental que se glorifica a sí mismo a través de la glorificación que sus criaturas hacen de él: ex-



presado en otros términos, la infinitud divina tiene en la finitud humana el *instrumento* para honrarse a sí misma. La máxima de obrar que ordena honrar a Dios representa la *orientación de valor* de la acción del creyente, el elemento normativo que prescribe el grado de adecuación ética que deben tener las prácticas del actor social, y que, en razón de ello, transforma los comportamientos sociales en un modo de vida regular y previsible, sistemático y calculable, en suma, en un modo de vida estrictamente racional. Sobre estos postulados teológicos, la creencia del puritano tramita las relaciones entre el hombre, el mundo y Dios articulando la duda religiosa, producto de la predestinación llevada a cabo por una voluntad divina inexpugnable, con el imperativo que prescribe glorificar la persona, de lo cual resulta la representación primordial de esta ética: la idea de *profesión-vocación*. Las diversas proposiciones morales de la religiosidad puritana -predestinación e inexpugnabilidad- confluyen, finalmente, en la idea de profesión, núcleo significativo del *modo de vida metódico* característico de la modernidad europeo-occidental.

De esta manera la *acción* del moderno modo de vida metódico racional está directamente ligada a los postulados de valor éticos de la doctrina de la cura de almas, a través de una noción estrictamente religiosa de profesión, que la ética puritana interpreta, siguiendo los textos bíblicos, a la manera de una “tarea impuesta por Dios” a los hombres, con el fin de adecuar los comportamientos sociales a la glorificación de su persona. Así cada hombre elegido por el inescrutable designio divino se convierte en un *instrumento* de Dios, y consigue escapar a la terrible duda teológica que recaía sobre su estado de gracia: en efecto, como el “mundo está destinado a la glorificación de Dios, y sólo a esto, el cristiano elegido no existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, en la parte que le corresponde, cumpliendo sus preceptos” (Weber, 1998, Págs. 103-104).

Conformado con arreglo al componente motivacional de un sujeto de fe que se representa su trabajo profesional a la manera de una tarea impuesta por Dios, el moderno modo de vida metódico-racional permanece subordinado a imperativos de orden ético-religioso. El sujeto del puritanismo creía que “el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo” (Weber, 1998, Pág. 74). Así la ética religiosa captura el sentido de la práctica cotidiana del trabajo, edificando una representación de la relación entre Dios, mundo y hombre centrada sobre la fe en una idea de valor última que hace de la profesión un deber ético. Esta representación del sujeto de fe, quien cree que en el ejercicio de su profesión realiza una misión impuesta por voluntad de Dios, “fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez, engendró el concepto de ‘profesión’ en este sentido” (Weber, 1998, Pág. 74). Este moderno sujeto de fe es el portador cultural de una revolucionaria significación del trabajo, dado que transfigura a éste en una labor sagrada, ya que el puritano se representa a la profesión como un mandato que Dios destina a cada uno de sus

elegidos. Estos son, finalmente, los *fundamentos psicológicos* de una ética racional de la profesión que forman el núcleo del modo de vida metódico-racional, donde quedan enlazadas las proposiciones teológicas de la dogmática puritana de la cura de almas con los típicos modelos modernos de la acción social racional y del modo de vida metódico en el marco de una idea de profesión *qua* vocación trascendental.

El tipo de acción social típico del *modo de vida metódico-racional*, y que deviene, posteriormente, la matriz del sistema de acción de las instituciones de la empresa capitalista y del aparato burocrático-estatal, es el producto de una ética religiosa que demanda al creyente sistematizar su comportamiento, considerarlo un *trabajo vocacional*, un lugar privilegiado desde el cual Dios *llama* al sujeto a realizar su tarea profesional de manera objetiva e impersonal, exenta de toda forma de sentimentalismo subjetivo: “como un servicio para dar estructura racional al cosmos social que nos rodea”. Los componentes motivacionales psicológico-éticos presentes en la teología de la salvación de las almas, por un lado, y el tipo de acción social del modo de vida metódico-racional, por otro, se organizan en un conjunto representacional coherente: la noción de profesión de la ética religiosa puritana. En la irrestricta adhesión a esta *idea de valor último y suprema* representada en la concepción de profesión-vocación, el sujeto del fe del puritanismo encuentra la corroboración de su estado de gracia y la orientación normativa de su acción social: la conformación del modo de vida social calculable, sistemático y previsible del empresario capitalista, debe, pues, imputársele a la motivación religiosa de la cura de almas.

Compelido psicológicamente a buscar los *bienes de salvación* específicos de su fe, a los efectos de inhibir el estado de desconocimiento teológico y angustia existencial, el puritano necesita, de alguna manera, cruzar la infranqueable frontera cognitiva que, impuesta, desde la eternidad, por el inexpugnable y todopoderoso Dios, clausura el acceso al conocimiento de su estado de gracia. En su camino de salvación el puritano carece, a diferencia del católico, de las vías de acceso dadas a través de la realización de la buena obra y de la práctica sacramental de la penitencia y de la confesión. La imposibilidad de corroboración de su estado de gracia supone un sujeto que, en comparación nuevamente con el sujeto del catolicismo, se concibe a sí mismo como incapaz de producir un *saber* trascendental acerca de su destino salvífico, porque su intercambio con la divinidad está regido según la máxima teológica que hacía a la finitud humana incapaz de escrutar la infinitud divina (*finitum non est capax infiniti*). Consecuentemente, el puritano no posee procedimiento cognitivo alguno que le permita instrumentalizar un método de corroboración de su estado de gracia, incrementándose así el abismo inescrutable que separa lo divino y lo humano, lo trascendental y lo terrenal y, simultáneamente, modelando los pilares de la condición humana sobre un sujeto del saber acerca de su destino salvífico. La representación de la condición humana propia de la ética puritana está apuntalada sobre las relaciones entre sujeto y saber: el *sujeto* sólo *sabe* que no puede poseer el *saber* sobre su estado



de gracia; en otras palabras, y en contraste otra vez a la dogmática católica, el *status de gratiae*, el ente moral más decisivo escapa a su conocimiento y, por ende, al cálculo y al dominio subjetivo: el bien moral máspreciado permanece es, para el sujeto, un ente insabido.

Semejante *desconocimiento* capital, que actúa mortificando, psicológicamente, al puritano hasta el punto de sumergirlo en un absoluto estado de angustia y soledad existencial, provoca en él un irrefrenable impulso a llevar a cabo la incierta búsqueda de *signos* trascendentales que le permitan cerciorarse de su condición de elegido. De la misma forma que el mundo humano deviene en una red de signos, el puritano se transforma, como resultado de un cambio de posición subjetiva, en un semiólogo de su estado de gracia; deja de ser el portador de una impotencia cognitiva que le incapacita para acceder directamente al conocimiento del estado de gracia, y se convierte en el portador de un instrumental exegético que le habilita para conocer su condición de elegido. Ahora el sujeto podrá interpretar, indirectamente, la voluntad divina mediante el procedimiento semiológico que traduce los designios de la trascendencia en signos mundanales: esta transubstanciación significativa está contenida en la idea de profesión-vocación, núcleo de la política subjetiva de conquista y conservación del conocimiento de su estado de gracia.

En el centro de la idea de vocación-profesión está la incondicional adhesión a la creencia en un Dios que no vive por y para los hombres, sino que, contrariamente, son éstos últimos quienes viven para honrar la majestad divina de aquel creador personal y trascendental. Transformada en orientación de valor imperativa del modo de vida del puritano, esta creencia ética comprende al hombre no como un fin en sí mismo, no como un ente moral autónomo, sino, inversamente, a la manera de un *instrumento* del plan salvífico de Dios. El sentido existencial de la vida del cristiano reformado adquiere así un carácter ético-normativo, debido a que orienta su comportamiento social con arreglo a un único fin: la glorificación de la existencia de Dios. La acción social del puritano cobra la forma de un deber profesional impuesto por su creador, quien prescribe a su criatura la tarea de dominar mediante un comportamiento calculable y racional la inmanente *irracionalidad del mundo*: la acción del creyente se transforma en una *obra social* racionalizadora del mundo de vida de los hombres, en una política orientada, en consonancia con los mandatos divinos, a la administración ético-religiosa del mundo social. El cristiano reformado emprende una acción racional y sistemática, una práctica calculable y normada dirigida a la consecución de un fin consistente en desplazar la *irracionalidad* del mundo existente, fomentando la irrestricta adecuación del mundo social a los mandatos éticos-religiosos de índole trascendental.

Aquí encontramos el *sentido subjetivo* propio de la acción del puritano, quien enlaza la creencia en el carácter instrumental de su existencia con la práctica social cotidiana de su modo de vida. En efecto, siendo que la existencia humana es causada a

través de la voluntad de Dios *-vivir por Dios-*, el individuo queda, ante su creador, en la posición del deudor, a quien le es demandado que pague mediante la práctica de un peculiar *modo de vida*, cuya finalidad será la irrestricta y completa adecuación del orden social a los postulados ultraterrenos de Dios *-vivir para Dios-*. En efecto, en este desplazamiento significativo peculiar de la creencia del puritano, que transforma al hombre en un *instrumento de Dios*, que lo convierte - en la medida que la relación con su creador se expresa mediante el uso del genitivo - en un objeto a ser poseído por otro, reposa el elemento *irracional* subyacente a la idea de profesión-vocación. Con esta creencia irracional de profesión a costas, el cristianismo reformado emprende la ciclópea tarea de imperio ético del mundo, la que es imaginada por el puritano como un llamado divino al dominio racional del cosmos social. Con esta racionalización del mundo de vida cotidiano del creyente, producto de su creencia no racional en la idea de deber profesional, el puritano preserva su comportamiento de cualquier característica anárquica e intermitente, a los efectos de convertir la racionalidad de su conducta en el sello permanente de la misma: la ordenación de las acciones a la glorificación de Dios no es sino la forma de racionalidad ético-religiosa del comportamiento del creyente. El desencantamiento del mundo del puritano recusa

“la *magia* como medio de salvación ...[y, por ende,] la *gracia sacramental*”, y se impone a sí mismo “una santidad en el obrar elevada a *sistema* [...] Pues los efectos de la gracia, la ascensión del hombre del *status naturae* al *status gratiae*, sólo podían lograrse mediante una transformación fundamental del sentido de la vida entera en cada hora y en cada acción. La vida del ‘santo’ se encaminaba únicamente a una finalidad trascendente: la bienaventuranza; pero, *justamente por eso*, el decurso inmanente de esa vida fue absolutamente *racionalizado y dominado* por la idea exclusiva de aumentar la gloria de Dios en la tierra; jamás se ha tomado más en serio este principio de *omnia in majorem de Dei gloriam*” (Weber, 1998, Págs. 117-118).

Como efecto de la supresión de los *consilia evangelica*, que transforma el ascetismo del monacato medieval en ascetismo *intramundano* moderno, el puritano se transforma en un santo mundano, adopta para su obrar la orientación de valor que ordena glorificar a Dios, y convierte su comportamiento en una acción previsible y metódica. La racionalidad teórica del “cartesiano *cogito ergo sum*” - coteja Weber - se transfigura aquí en la racionalidad práctica del dominio autocontrolado del mundo subjetivo y social, que el sujeto ejercita a través de una “constante reflexión” calculadora que evalúa constantemente el grado de adecuación de toda acción respecto a las máximas de obrar de la ética puritana, práctica ésta que el elegido juzgaba como una “superación del *status naturalis*” irracional del comportamiento del no elegido. El *ascetismo interior mundano* del puritano rehuye, de igual manera, la práctica de la mundana moralidad anárquica del laico medieval, y de su creencia en la reparadora

magia sacramental católica, como la práctica de la extramundana moralidad racional del monje del monacato. A resultas de esta doble impugnación, el puritano inventa la creencia en la “idea de la necesidad de *comprobar la fe* en la vida profana ... [haciendo] surgir, en lugar de la aristocracia eclesiástica de los monjes situados fuera y por encima del mundo, la de los santos *en* el mundo”, quienes subrogan sus acciones a un irrestricto y permanente *autocontrol moral*, imponiendo un completo dominio racional de la condición humana. El carácter mundano e impersonal de la comprobación de la fe desemboca en la idea de vocación-profesión, donde el puritano se define a la manera de un administrador de los bienes que Dios encomendó a su cuidado, realizando así la máxima que le prescribe obrar en función de la glorificación de su creador, al tiempo que controla “de continuo su estado de gracia”. El permanente autocontrol del estado de gracia, mediado por la administración de los bienes de Dios, es la práctica calculada y racional de una acción social ejecutada reflexiva y metódicamente por un sujeto de fe, que adscribe, irreflexiva e irracionalmente, a la idea de vocación-profesión, por ejemplo., a “finalidades ideales e irracionales” de índole ético-religioso.

Ahora bien en cuanto se inscribe en la categoría de la *acción comunitaria*, el comportamiento religioso del creyente puritano, aparece, esencialmente, como una acción racional y calculable sujeta a reglas de procedimiento normativo: en efecto, “este método ascético de vida recibió de la Biblia la norma segura que sin duda necesitaba, y por la que se orientó de modo permanente” (Weber, 1998, Pág. 124). El desencantamiento de la corroboración profesional del estado de gracia del puritano desemboca en un modelo de acción social y estilo de vida caracterizado por su rasgo racionalista, calculable y legalista, donde el comportamiento termina siendo sometido a una constante auditoría moral puramente contable, atado - como lo expresa Franklin - a una estricta “contabilidad sinóptico-estadística de los progresos realizados ... en cada una de las virtudes” (Weber, 1998, Pág. 125). El núcleo último del estilo de vida previsible y sistemático del creyente, basado en la permanente contabilidad moral de las acciones y en la constante correspondencia a normas imperativas trascendentales, que permite el dominio racional del mundo, es el fruto de la idea de comprobación *profesional* del estado de gracia.

Y justamente esta creencia ético-religiosa es el centro de la dimensión motivacional de la sociología de la religión weberiana, donde se expone la “fundamentación religiosa de la idea puritana de la profesión” (Weber, 1998, Pág. 161), y “los efectos que en la conducta del *individuo* podía provocar la apropiación *subjetiva* de la religiosidad ascética” (Weber, 1998, Pág. 160), del puritanismo: la idea de comprobación *profesional* del estado de gracia es, en suma, el “punto psicológico de partida de la moral metódica”. La dogmática de la corroboración del estado de gracia, del

“estado (status) que separa al hombre del ‘mundo’, de la condenación de lo creado ... *no* podía ser garantizada por medios mágico-sacramentales, ni por el des-

cargo de la confesión, ni por actos singulares de piedad, sino tan sólo por la *comprobación* en una conducta de tipo específico e inequívocamente distinta del estilo de vida del 'hombre natural'... seguía de ahí para el individuo *el impulso a controlar metódicamente* su estado de gracia en su modo de vida, y como consecuencia a impregnarlo de *ascesis* ... este estilo de vida significaba una modelación *racional*, orientada a la voluntad divina, de la existencia entera [...] Esta *racionalización* de la vida intramundana con miras al más allá fue consecuencia del *concepto de profesión* del protestantismo ascético" (Weber, 1998, Pág. 161).

En su consecuencia social más extrema la creencia de la corroboración *profesional* del estado de gracia del puritano produce un nuevo estilo de vida, que convierte a los innumerables y heterogéneos comportamientos del actor en un conjunto sistemático y metódico de acciones orientadas hacia la glorificación de Dios. La irracional creencia en la tarea profesional significa que el puritano es *llamado* a ejecutar la administración racional del mundo, lo cual el creyente se representa como una labor *religiosa*, que, impuesta por Dios, tiene como *fin* emprender la completa adecuación de sus acciones a los preceptos ético-religiosos establecidos.

Sobre este horizonte histórico de experiencias, inspirado en "la práctica de la cura de almas ... [donde] las preocupaciones sobre la otra vida lo eran todo ... [era] evidente que las energías religiosas que operaban en *esta práctica* habían de ser necesariamente los factores decisivos en la formación del carácter popular" (Weber, 1998, Pág. 162). A partir de este marca epocal de la civilización moderna, anclada en las motivaciones ético-religiosas de la *cura de almas*, cobra un valor decisivo la *idea de profesión* (Berufideen); su *sentido* es el de una *vocación* (Beruf) que Dios impone a los elegidos en pos de honrar su nombre. La idea de profesión-vocación retoma el principio paulino que enuncia *quien no trabaja que no coma*, y hace de la acción social orientada a la adecuación del mundo a los preceptos divinos y, por ende, ordenada al dominio racional del ámbito subjetivo y social "el fin *propio* de la vida, prescripto por Dios" (Weber, 1998, Pág. 169). La fe en la idea *vocación* (Beruf) deviene una máxima de obrar ética, porque supone -para el puritano- la creencia en un *llamamiento* (Beruf) que el *creador* dirige a su *criatura* a los efectos de que ésta emprenda, en el mismo lugar donde ella ejerce su *profesión* (Beruf), el continuo dominio racional del mundo, la ininterrumpida administración contable de su estilo de vida, evitando el "*descanso* en la riqueza ... y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida 'santa'... pues el 'reposo eterno del santo' está en la otra vida ... pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia tiene que 'realizar las obras del que le ha enviado, mientras es de día'" (Weber, 1998, Pág. 165). Al inhibirse la práctica del ocio, el tiempo adquiere -para el puritano- un valor supremo, "puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios". El estilo de vida del puritano queda subordinado a una estricta y minuciosa planificación de sus acciones cotidianas, a una rigurosa administración legalis-



ta de su obrar, que le permite corroborar su estado de gracia mediante el ejercicio racional de su profesión: “Dios no exige trabajar por trabajar, sino el trabajo racional en la profesión” (Weber, 1998, Pág. 172). En la medida que fomenta el incesante trabajo profesional y repudia el indolente *goce* despreocupado de las riquezas -las cuales, lejos de ser objetos de libre apropiación y usufructo, son concebidas como bienes divinos que el creador sobrenatural, en su infinita gracia, había cedido a los hombres- el puritano actúa a la manera de un *administrador* racional de aquellas, promoviendo la *estrangulación del consumo* y la *formación de capital*: el puritano es, en esta perspectiva, el portador de una forma de *coacción ascética al ahorro*. En efecto,

“la valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana como medio ascético superior y, simultáneamente, medio de comprobación absolutamente seguro y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión imaginable de la concepción de la vida que hemos llamado espíritu del capitalismo” (Weber, 1998, Pág. 189).

Conjuntamente, la terminante reprobación moral de cualquier acción carente de intención ascética fomenta, indudablemente, la “formación de la conducta burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritanismo fue el representante más típico y el único consecuente: dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno ‘homo oeconomicus’” (Weber, 1998, Pág. 192).

El sujeto del puritanismo, a cuyo amparo se generó la creencia en que el “enriquecimiento del empresario constituía una *profesión*”, y cuyas consecuencias produjeron el “poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de su engranaje” (Weber, 1998, Pág. 199) es obra del “impulso psicológico dado por la concepción del trabajo como *profesión*, como medio preferible y aun *único* de alcanzar la seguridad del estado de gracia” (Weber, 1998, Pág. 196). En conclusión, el sujeto del puritanismo es, al mismo tiempo, aquel que padece la duda existencial debida a la incertidumbre que pesa sobre su estado de gracia, y también quien la sublima socialmente, respondiendo al *llamado* que Dios le enuncia para adecuar y dominar racionalmente las esferas del mundo social a los preceptos divinos.

Conclusión

Tal vez podamos retomar sintéticamente el trayecto argumental empleado para enunciar una vez más que la relación de causación entre la ética del creyente puritano y la ética del empresario capitalista reposa - en la sociología de la religión weberiana - sobre una determinada concepción de sujeto. Así en su argumentación Weber sostiene que el impulso psicológico del sujeto del moderno capitalismo, que domina mediante el cálculo contable de capital la acción tendiente a incrementar su ganancia, es

el producto del impulso psicológico del sujeto puritano, que domina mediante el cálculo moral su acción tendiente a cerciorarse de su estado de gracia. Entre el impulso psicológico hacia la corroboración racional de la certidumbre de su estado de gracia y el impulso psicológico hacia el aumento racional del capital encontramos a un *sujeto de fe* que adopta una genuina *toma de posición ético práctica* (praktische-etischen Stellungnahme) en el mundo a través del contenido de sentido de la idea de vocación-profesión: este es el sujeto de la idea de vocación de la ética puritana de los primeros empresarios capitalistas. La imposibilidad de conocer los designios divinos y la necesidad de conocer su estado de gracia conduce al puritano a una aporía religiosa irresoluble, ya que, por un lado, aceptar la inescrutabilidad de la voluntad de la divina implicaba desconocer su calidad de elegido y, por otro, querer escapar al estado de desconocimiento suponía la inaceptable pretensión de conocer las decisiones de Dios. Frente a este problema de la *certeza salvífica* (certitudo salutis), el *sujeto* está sujeto a una desgarradora disyuntiva existencial, que le ofrece o bien la estoica resignación del desconocimiento de su estado de gracia, o bien la supersticiosa pretensión de conocimiento de los designios divinos. Estando inhabilitado a conocer la voluntad divina que le había ya predestinado, debido a que cualquier procedimiento cognitivo para penetrar la inexpugnabilidad de Dios es, en la medida que iguala la finitud de la criatura con la infinitud del creador, considerada pura superstición, el puritano debe, entonces, hallar un pasaje a través del cual transitar desde la posición de incertidumbre a la posición de certidumbre religiosa, sin incurrir en ninguna práctica religiosa mágico-irracional. Desechando la irracionalidad de cualquier ejercicio mágico-sacramental, el puritano encuentra en la idea de profesión-vocación no sólo una orientación ético-normativa para emprender un obrar racional, previsible y sistemático, sino, principalmente, una salida de índole social a un problema de corte psicológico existencial: la obtención de la certidumbre religiosa es resuelta por el puritano mediante la práctica de un modo de vida racionalizado y calculable, sobre la base de una acción social guiada en virtud de postulados trascendentales. Ante la duda del estado de gracia tampoco es suficiente el consejo pastoral que prescribe

“como un deber el *considerarse* elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente ... [ni aquél otro que] como medio principalísimo de *conseguir* dicha certeza en sí mismo ... [prescribe] *el trabajo profesional incesante* como único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia” (Weber, 1998, Pág. 109).

A contramano de estos consejos pastorales asentados en una fundamentación subjetiva de la fe, el puritano cree que la

“fe necesita comprobarse en sus *efectos* objetivos para poder servir de base segura ... en aquel estilo de vida del cristiano que sirva al aumento de la gloria de Dios ... [y que] puede controlarse especialmente comparando el estado de la propia al-



ma con el que, según la Biblia, era patrimonio de los elegidos, esto es, los patriarcas. Sólo el elegido tiene propiamente la *fides efficax*, sólo él es capaz ... de aumentar la gloria de Dios mediante obras real y no sólo aparentemente buenas. Y al hacerse consciente de que su manera de vivir ... descansa en un impulso, que vive en él, a aumentar la gloria de Dios -y, por tanto no sólo es querido, sino ante todo *actuado* por el propio Dios- es cuando alcanza el sumo bien a que aspira: la certidumbre de la gracia” (Weber, 1998, Pág. 112-113).

De esta manera, este sujeto de fe logra superar la moral del *status naturae*, propia de los no elegidos, mediante la sistemática práctica de un tipo de acción que, orientada mediante mandamientos divinos, lo compele a dominar recursivamente sus comportamientos en todas las diversas esferas de la vida social, y, por ende, especialmente su acción en el orden económico capitalista, adecuándolas a los preceptos religiosos divinos, y, así, logrando la completa garantía de saberse un instrumento de Dios, un portador del *status gratiae* de los elegidos. En el centro de la esfera *par excellence* de la acción racional con arreglo a fines, del cálculo utilitarista, en el dominio de la economía del cálculo contable de capital, Weber encuentra que la práctica del sujeto de la valorización capitalista está condicionada por la práctica de un sujeto regido por motivaciones no racionales derivadas de la cura de almas.

Bibliografía

Alexander, J. (1995) *Fin de Sieclè. Social Theory*. Gran Bretaña, Verso.

Aron, R. (1994) *Las etapas del pensamiento sociológico*, Volumen II Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Bendix, R. (1989) *Max Weber*. Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, M. (1986) *La verdad y las formas jurídicas*. México D.F., Gedisa.

Freud, S. (1921) “Psicología de las masas y análisis del yo”, en *Obras Completas, T. XVIII*. Bs. As: Amorrortu. 1992.

Freud, S. (1923) *El yo y el ello*. Madrid, Alianza. 1980.

Giddens, A. (1993) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza.

Giddens, A. (1992) *El capitalismo y la moderna teoría social*. España, Labor.

Habermas, J. (1992) *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. España, Taurus.



- Hegel, G. (1990) *Fenomenología del espíritu*. México D.F, Fondo de Cultura Económica.
- Heiddeger, M. (1958) *La época de la imagen del mundo*. Santiago de Chile, Universidad Nacional de Chile.
- D'Alembert, J. - Diderot, D. (1982) *La enciclopedia*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Kuhn, T. (1971) *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Lutero, M. (1986) "A la nobleza cristiana de la nación alemana. Acerca de la reforma de la condición cristiana", en *Escritos Políticos*. España, Tecnos.
- Mommsen, W. (1981) "Pensamiento histórico-universal y pensamiento político", en Weber, M. *Sociedad, política e historia*. Buenos Aires, Alfa.
- Nisbet, R. (1977) *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Parsons, T. (1971) *La estructura de la acción social*. Madrid, Guadarrama.
- Soboul, A. (1981) *La revolución francesa*. Madrid, Hyspamerica.
- Touraine, A. (1993) *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, G. (1990) *El fin de la modernidad*. España, Gedisa.
- Vicens Vives, J. (1982) *Historia general moderna. Tomo II*. España, Editorial Vicens.
- Weber, M. (1984) *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1982) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Weber, M. (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tomos I, II y III. Madrid, Taurus.
- Weber, M. (1964) *Historia económica general*. México, Fondo de Cultura Económica.

Primera versión: 18 de noviembre de 2004

Aprobado: 4 de abril de 2005