

Las raíces históricas del destino moderno en la perspectiva trágica weberiana

Eduardo Weisz
FCS y FFyL (UBA)
eduardoweisz@hotmail.com

La perspectiva trágica de Max Weber, su análisis de las tendencias de la Modernidad en tanto que época histórica, ha sido frecuentemente tratada en un sinnúmero de trabajos. Nuestro objetivo aquí no será detenernos en su mirada sobre la *noche polar de gélida oscuridad* –una de las célebres expresiones con las que este autor sintetiza poéticamente sus perspectivas. Más bien, lo que nos interesa aquí es ubicar dicha mirada en su configuración metahistórica, ubicar las raíces históricas de la tragedia de la Modernidad, indagar la lógica temporal en la que ésta se inscribe. Para ello resultará ineludible detenerse en el nodal concepto de *Entzauberung*.

El proceso histórico-universal de racionalización

Friedrich Tenbruck y Robert Bellah, entre otros, han planteado desde diferentes perspectivas que para comprender a Weber se debe partir de la noción de un proceso de racionalización, motorizado por la presión que la *ratio* ejerce desde siempre, y que para aprehender este proceso debe pensarse en tres grandes etapas, típico-ideales, de las que Weber da cuenta ya desde el subtítulo de la "Zwischenbetrachtung", ensayo decisivo de su *Religionssoziologie*: alude allí a estadios y direcciones del proceso de rechazo religioso del mundo. Veremos ahora con mayor detenimiento los dos grandes quiebres planteados por Weber, el de la ruptura con la magia y surgimiento de las religiones de salvación, y, posteriormente, el del surgimiento de la modernidad, particularmente en Occidente.

El término *Entzauberung* es utilizado por este autor para dar cuenta de estos dos procesos históricos. Para diferenciarlos entre sí, nos serviremos de ciertas dificultades relacionadas con la traducción del mismo.

Pese a que desde 1946, más específicamente desde la introducción de Hans Gerth y Charles Wright Mills a su compilación *From Max Weber*, se sigue repitiendo que este término le habría llegado a Weber a través del filósofo, dramaturgo y poeta Friedrich von Schiller, lo cierto es que esto nunca ha sido probado. Antônio Pierucci, quien analiza su origen, ha planteado que, sin ser un término utilizado por Schiller, su

influencia sobre Weber habría estado dada por la idea sí presente en ese autor de una *Entgötterung der Natur*, un desdiosamiento de la naturaleza, al referirse al avance de la modernidad sobre la naturaleza. Weber habría tomado la idea de este pensador contemporáneo de Goethe, pero el sintagma sería de su propia producción¹.

A nuestros fines, y en el sentido de lo señalado por Bellah, y, sobre todo, por Tenbruck, optamos por tomar como unidad el sintagma alemán, pero descomponerlo en castellano en dos términos diferentes.

El término alemán es un derivado de *Zauber*, magia, y da cuenta de un proceso por el cual algo mágico pierde esa cualidad. En ese sentido, aún cuando no figure en el diccionario de la R.A.E. ni *magificar* ni *desmagificar*, tampoco *desmagificación*, éste último nos parece el término más adecuado para referirnos a *Entzauberung* en tanto que proceso por medio del cual las religiones limitan sus aspectos mágicos y se constituyen en una doctrina ética, relativamente racional, que sustituye a cultos centralmente basados en rituales. Abstractamente, la lógica de esta desmagificación es estrictamente intra-religiosa, aun cuando, como siempre en nuestro autor, las formas concretas que toma estén determinadas por múltiples variables histórico-concretas. De ahí que mantengamos el término desmagificación para referirnos al proceso de surgimiento de las religiones de salvación.

El proceso de racionalización encuentra determinadas condiciones históricas muy particulares en Occidente, y entre ellas religiosas, que permiten el surgimiento de un nuevo escenario, la modernidad. En ésta, la conjunción de múltiples variables, como el surgimiento de la ciencia moderna y la Reforma protestante, y muy especialmente el advenimiento de un modo de producción indisolublemente ligado a la exacerbación de un tipo particular de racionalidad -el modo de producción capitalista-, avanza en secar las raíces religiosas del proceso de *Entzauberung*, y en conformar un mundo en el que desaparece todo sentido trascendente en los individuos que lo habitan. A este sentido de *Entzauberung* lo denominamos *desencantamiento*.

El mundo moderno es, para Weber, un mundo *desencantado*, pero en el específico sentido de que ha perdido un sustento último basado en valores trascendentes. Por ello, para nuestra lectura, es significativo que con este uso del término *Entzauberung*, Weber esté, en realidad, utilizando una metáfora con la que vincula dos momentos históricos. Es que a través de este recurso literario, las sombrías perspectivas que vislumbra para el

¹ Cfr. Pierucci, Antônio Flávio (2005): p. 27 y ss.

mundo moderno se escenifican emparentándolas con una imagen propia de otra etapa histórica, la del surgimiento de las religiones de salvación y la ruptura con la magia que éste conlleva.

Debemos acá hacer una aclaración, ya que en castellano hay un aspecto que se ve oscurecido: mientras que, en alemán, el término *Zauber* retiene por completo, en su significado, el concepto de lo mágico, en el más polisémico *encanto*, en cambio, sólo en una de sus acepciones éste está ligado a lo sobrenatural. De ahí que, en Weber, el uso de *Entzauberung*, es claramente un tropo, un sentido figurado. En efecto, únicamente en forma metafórica puede compararse la ruptura con la magia con el advenimiento de una sociedad que carece de valores últimos y generalizados, capaces de encauzar, en un sentido profundo, las acciones de los individuos. En este sentido, nos adelantamos, el uso de una metáfora que asocia los procesos característicos de la modernidad a antecedentes en absoluto inmediatos –y, como veremos, no es la única metáfora con esas características que Weber utiliza al referirse a la modernidad–, habilita a inferir que al razonamiento de Weber no le era ajena la perspectiva de inscribir el surgimiento de la modernidad en una *longue durée*, en un proceso histórico-universal que se había originado milenios antes. Es muy posible que el uso de estas metáforas responda a un recurso estilístico, en un autor tan atravesado por la literatura. Pero, para nuestro interés, la forma que toman todas estas metáforas puede entenderse como un puente que subyace a su discurso, enlazando diferentes etapas del proceso universal de racionalización, y dando cuenta de su íntima unidad².

La modernidad desencantada, un diagnóstico compartido

Comencemos presentando algunas de las características que Weber señala para esta etapa. La *Entzauberung* moderna representa, por un lado, que el individuo ya no puede darle un sentido a su existencia, porque a falta de dioses y perspectivas de salvación eterna, el desencantado mundo moderno sólo tiene para ofrecer eficiencia y

² Aunque aquí sólo pretendemos formular esta idea como una sugerencia, en general, el análisis de las metáforas puede ser una útil herramienta para analizar el pensamiento de un autor. Como señala Emmánuel Lizcano, el científico social, "... a través del análisis de las metáforas, puede perforar los estratos más superficiales del discurso para acceder a lo no dicho en el mismo: sus pre-supuestos culturales o ideológicos, sus estrategias persuasivas, sus contradicciones o incoherencias, los intereses en juego, las solidaridades y los conflictos latentes... Es decir, el estudio sistemático de las metáforas puede emplearse como un potente analizador social" [(1999): p. 29]. Dado que estamos haciendo una lectura de la obra de Weber que, centralmente, no está explicitada en sus trabajos, el recurso de interpretar sus metáforas, sin ser obviamente concluyente, puede ser muy iluminador.

racionalidad: mejores medios para alcanzar cualquier fin, fabulosos avances científicos que abren inimaginables posibilidades para desplegar las potencialidades del ser humano, sólo que sin poder dar una orientación sobre hacia dónde debiera desplegarlas, sobre qué fines debiera alcanzarse a través de esos medios tan perfeccionados y eficientes, sobre la base de qué valores estos fines han de ser determinarlos.

En el proceso que dio lugar a esta nueva situación, a la ciencia le cupo ciertamente un lugar destacado. Sus avances acorralaron las explicaciones teocéntricas, éstas pierden toda preeminencia, hasta acabar siendo arrojadas al rincón de lo irracional. Ahora, la aceptación de éstas está sujeta a la renuncia a la razón. Y junto con esas explicaciones, se desvanece también la posibilidad de dar un sentido trascendente y último a nuestras vidas. Como señala Weber,

Siempre que el conocimiento racional empírico llevó a cabo consecuentemente el desencantamiento del mundo y su transformación en un mecanismo causal, surge perentoriamente la tensión con las pretensiones del postulado ético de que el mundo sea un cosmos ordenado por Dios, o sea, de algún modo *pleno de sentido* ético. Pues la mirada sobre el mundo orientada empíricamente -y por completo la que lo está matemáticamente-, desarrolla por principio el rechazo de cualquier consideración que se pregunte de algún modo por el "sentido" del acontecer intramundano³.

Pues la ciencia se propone calcular, prever y dominar todos los aspectos del mundo pero es estéril por completo para contestar "la única pregunta que es para nosotros importante: ¿qué debemos hacer?, ¿cómo debemos vivir?"⁴. Por eso, la falta de sentido y la ciencia se acompañan mutuamente en la modernidad. Weber expresa esto en forma trágica, dando cuenta del papel paradójico que le cupo a la ética protestante en el desarrollo histórico, impulsando una práctica ascética intramundana que acaba entrando en conflicto con la religión:

El conocimiento racional, al cual la propia religiosidad ética había apelado, dio forma –siguiendo autónoma- e intramundana su propia lógica- a un conjunto de verdades que no solamente no tenían ya nada que ver con los postulados sistemáticos de la ética religiosa racional –es decir, que el mundo, como cosmos, satisface *sus* exigencias o presenta algún ‘sentido’-, sino que más bien debían rechazar por principio esa pretensión. El universo de la causalidad natural y el pretendido universo de la causalidad según una compensación ética, se enfrentaban en una contradicción insalvable⁵.

³ Weber, Max (1988c): p. 564.

⁴ Weber, Max (2001d): p. 598.

⁵ Weber, Max (1988c): p. 569.

La causalidad natural, apoyándose en la ciencia, quita consistencia a cualquier cosmovisión que pretenda darle algún sentido ético al mundo. El individuo tiene, indudablemente, derecho a tener sus propios valores e intentar actuar en consecuencia; lo que no puede, es pretender darles validez universal pues cada cual tiene derecho a escoger cuál es su dios y cuál su demonio. El mundo, en sí, devino en un mecanismo causal, vaciado de valor, y esto como expresión ineludible del desarrollo consecuente de la racionalización.

Así, entonces, se arriba a una situación para la que, al igual que en lo señalado *supra*, Weber se expresa metafóricamente: la “lucha de los dioses de los distintos órdenes y valores”, la “lucha de distintos dioses entre sí”, los “múltiples dioses antiguos, desmagnificados y por lo tanto conformados como poderes impersonales, se levantan de sus tumbas, aspiran a ejercer su poder sobre nuestras vidas y comienzan nuevamente entre sí su eterna lucha”, “la vida (...) sólo conoce la lucha eterna entre aquellos dioses”, “a cuál de esos dioses en lucha debemos servir”⁶. Es evidente que, como señala Beriain, en Weber “... la expresión: *lucha de los dioses en la modernidad* es una *metáfora* que nos sirve para entender la naturaleza y el significado de la estructura simbólica de las sociedades modernas”⁷.

En sólo cinco páginas, Weber hace uso cinco veces de esta construcción metafórica. Nuestra interpretación es que la unidad del proceso histórico subyace a su abordaje de la modernidad. Es decir, que en el escenario moderno se han desplegado tendencias que vienen actuando desde todos los tiempos.

Antes de continuar adentrándonos en las perspectivas que Weber señala para la era moderna, queremos ubicar este pensamiento en su tiempo. Efectivamente, este autor es también la expresión de un clima de una época en la que la sociedad alemana enfrentaba cambios sumamente profundos y drásticos, en gran parte debido al atraso alemán en inscribirse en el torrente de la modernización europea que, al calor de las revoluciones político-sociales y de la revolución industrial, venían transformando al continente –y, como corolario, también a otras regiones. En pocos años, Alemania se constituyó como nación, su clase dominante se transformó en una burguesía pujante –aunque lastrada con

⁶ Weber, Max (2001d): p. 604 y ss.

⁷ Beriain, Josetxo (2000): p. 9. Como fuera señalado por González García, “[e]l tema de la ‘lucha de dioses’ tiene también una honda raigambre en Goethe, quien además, lo presenta como un conflicto entre los dioses griegos, simbolizado fundamentalmente en la rebelión de Prometeo contra Zeus. El tema, como muy bien ha analizado Hans Blumenberg en su *Arbeit am Mythos*, acompaña a Goethe durante casi toda su vida, al igual que el conflicto del Fausto”. [(1992): p. 202 y ss.].

resabios estamentales-, y la industria se desarrolló constituyendo a este país, en un período muy breve de tiempo, en una de las naciones más industrializadas de Europa. La vieja sociedad se transformaba a ritmos que, es evidente, resultaban inasimilables para vastos sectores; los viejos valores se derrumbaban dando lugar a todo tipo de contraposiciones y tendencias; la remozada clase dominante, carente de la impronta carismática de otras burguesías triunfantes frente al viejo poder feudal, no llegaba a constituir una hegemonía fuerte, mientras que los trabajadores y la socialdemocracia minaban sus posibilidades de poder hacerlo.

En este contexto, el quiebre se plasmó con particular agudeza en el mundo intelectual, en el que el pesimismo ante lo nuevo se manifestó de formas muy diversas, a la vez que congruentes. Stephen Kalberg ha analizado el *Kulturpessimismus* de esta generación, señalando entre sus manifestaciones: el miedo a la pérdida de las diferencias entre individuos, a lo anónimo de la vida urbana, a las relaciones funcionales en lugar de la intimidad de la amistad; también el advenimiento del nihilismo, la convicción de que sólo se podría preservar una vida plena refugiándose en la esfera privada, la contraposición entre la *Kultur* y la supuestamente inferior *Zivilisation*, la certeza de que la modernidad amenazaba el desarrollo del espíritu (*Geist*) y del intelecto⁸.

Y en esto, como señala Bryan Turner, Weber debe inscribirse en el proceso específico al interior del campo académico, pues su lúgubre perspectiva sobre el destino de la historia, fue, parcialmente, "...el producto cultural de las transformaciones en la comunidad académica en Alemania, donde hubo un declive mayúsculo del status del académico intelectual y de los intelectuales a finales del s. XIX"⁹.

Esta idea fue expresada célebremente por Fritz Ringer como el declive de los mandarines alemanes, y se pone de manifiesto en autores como Tönnies, Sombart, Brentano, Troeltsch o Simmel. Veamos algunos ejemplos de esta cosmovisión relativamente común.

Creemos que Simmel es quien, de esta generación, más influyó, en forma directa, sobre la perspectiva weberiana, especialmente a través de su *Philosophie des Geldes*, de 1900, que Weber leyó con gran atención antes de encarar su estudio sobre la ética protestante, en el que por primera vez hace un claro planteo sobre lo sombrío de la modernidad.

A su vez, también la dicotomía de Tönnies entre dos tipos de asociación, comunidad y sociedad, es a la vez un legado de esta generación de la cual Weber, relativamente, se

⁸ Kalberg, Stephen (1987): p. 150 y ss.

⁹ Turner, Bryan S. (1996): p. x.

apropia. En algunas oportunidades Weber se refirió muy halagüeñamente al libro de Tönnies de 1887 *-Gemeinschaft und Gesellschaft-*, como una "bella obra", de "planteos fundamentales", "un trabajo de importancia duradera", e incluso, como "uno de los libros fundantes de nuestra moderna forma filosófico-social de observar"¹⁰. También aquí, entonces, Weber debe haber encontrado elementos para analizar la destrucción de los lazos comunales en aras de las relaciones impersonales que caracterizan la modernidad. La contraposición, en ese texto de Tönnies, entre una relación real y orgánica entre individuos en la *comunidad*, frente a la ideal y mecánica en la *sociedad*, es elocuente de cómo la nueva forma social era percibida en la cultura alemana¹¹. Sólo pretendemos dar cuenta brevemente, por medio de estos ejemplos, de la imbricación entre los *mandarines alemanes*, de la indisociabilidad de sus intereses y perspectivas. Y esto, no sólo en tanto que intérpretes de una época compartida, sino que también debido a lo intenso de la relación entre ellos. Los tópicos que tratan, así como las referencias cruzadas explícitas en sus textos, y, *last but not least*, las relaciones personales entre varios de ellos, son una muestra elocuente de lo prolífico del intercambio de ideas que sostuvo esta generación, y de los anclajes comunes de sus perspectivas¹².

El declive en la situación estamental de los académicos alemanes, al que se aboca Ringer, es también un elemento fundamental para entender la preocupación de todos ellos por interpretar los cambios en marcha. Esta desvalorización como estamento, en opinión de Ringer, está asociada a que la influencia de la vieja elite cultivada se vio socavada por el poder de la burguesía adinerada por un lado, y el peso del proletariado organizado por otro¹³. También Bryan Turner ha ubicado el declive de los académicos alemanes en el contexto de las transformaciones socioculturales de la época, señalando que el *Kulturpessimismus* de esta generación reflejaba cambios significativos en el lugar de las clases medias educadas de la Alemania del s. XIX. El intelectual dejaba de ser el guardián de la alta cultura: en la sociedad industrial era superado, en su función social,

¹⁰ Cfr. Weber, Max (2001e): p. 1 y p. 22.

¹¹ Cfr. Tönnies, Ferdinand (1947): p. 19 y *passim*.

¹² También González García ha analizado a esta generación en términos similares. Sostiene éste que "[e]sta 'concepción trágica de la vida', y la idea de que el destino actúa como una fuerza secreta en la determinación de los acontecimientos sociales e históricos, parecen constituir un *leitmotiv* compartido por todos los sociólogos alemanes durante el primer tercio del presente siglo. Con diversas variantes, aparece el tema en Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Alfred Weber, Max Scheler, Karl Mannheim y, naturalmente, Max Weber" [(1992): p. 202].

¹³ Ringer, Fritz (1997): p. 17.

por el especialista técnico¹⁴. La lectura de Turner es absolutamente pertinente para ubicar en su contexto la famosa expresión que, con evidente animosidad, nos lanza Weber hacia el final de "La ética protestante...", y que remite en parte a Nietzsche: "Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: esas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad al que nunca se había llegado"¹⁵.

Habiendo ubicado la perspectiva trágica de Weber en el contexto de su época, queremos detenernos ahora con mayor profundidad en ésta, para poder ubicarla como parte de una lógica filosófico-histórica.

La tragedia moderna, desenlace de un proceso histórico

¿En qué sentidos debe considerarse al pensamiento weberiano como *trágico*? Este carácter resulta indisociable, evidentemente, de su *Kulturpessimismus*: lo trágico es la perspectiva que Weber vislumbra como parte de las tendencias de la cultura moderna. En ésta, el individuo ha perdido metas trascendentes, deja de estar motorizado por valores anclados en una *Weltanschauung* que se relacione con una idea del curso humano como un proceso con sentido. La muerte, que en la era de las grandes religiones universales se insertaba en un ciclo vital, muchas veces como una superación, como una salvación, deja de tener sentido alguno en la modernidad, y con ella, consecuentemente, la vida que la antecede. Desprovisto de móviles trascendentales, el individuo moderno queda reducido a ser un engranaje más en una maquinaria que le impone su lógica, pero no una basada en alguna concepción ética sino que en la eficiencia racional, en la mera instrumentalidad, pero sin saber ya a qué fines está ésta direccionada. Y lo que lo constituye en trágico, es su carácter inexpugnable e inevitable. Es la perspectiva ineludible de una sociedad en la que los individuos devienen meros engranajes, y que, sobre todo, no permite ningún retorno al pasado, ni ningún desvío de esa senda inevitable: *die Gehäuse der Hörigkeit*, la servidumbre, pero no ya al servicio de un estamento putativamente *noble*, no ya enmarcados en un sentido religioso y por lo tanto trascendente, sino que sujetos a una lógica deshumanizada, al puro cálculo, a la racionalidad formal. Como señala Pierucci, el cálculo es la expresión más descarnada de la evolución científica, desvaloriza la vida convirtiéndola en aspectos cuantificables, y

¹⁴ Cfr. Turner, Bryan S. (1996): p. x.

¹⁵ Weber, Max (1988b): p. 204.

es, en consecuencia, el operador específico del desencantamiento moderno¹⁶. Lo que resulta trágico de esta situación, lo que lo hace ineludible, es que la complejidad del mundo moderno es absolutamente ingobernable si se prescinde del cálculo.

Esta fosilización calculante moderna está asociada a la proliferación necesaria e inevitable, en el capitalismo moderno, del *Fachmensch* en detrimento del *Kulturmensch*: del especialista disciplinado que se inserta con aparente comodidad en el engranaje de la sociedad industrial moderna de acuerdo a consideraciones utilitarias, opacando el surgimiento de individuos íntegros, animados por valores, imbuidos de una formación cultural integral. Nuevamente, lo trágico reside en que ni en lo que hace al avance del conocimiento y a la esfera intelectual en general, ni en la administración eficiente de cualquier aspecto de esta sociedad moderna, la modernidad es concebible sin las anteojeras que, como el científico de "Wissenschaft als Beruf"¹⁷, pero también el integrante de un aparato burocrático¹⁸, debe calzarse todo aquél que pretenda producir un conocimiento relevante, o ser eficiente en sus funciones. En esto, fatalmente, tampoco hay posibilidad de rodeos.

La ascética originada en el puritanismo, secularizada, se tradujo en una actitud profesional. Y esta ascética, señala Weber en una de las frases que, como hemos visto, es más significativas de su perspectiva, "... contribuyó a levantar ese poderoso cosmos del moderno orden económico, asociado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, que determina hoy con una fuerza aplastante el estilo de vida de cada uno de los que nacen dentro de estos mecanismos –y no sólo de los que están directamente activos económicamente-, y los determinará posiblemente hasta que se hayan consumido los últimos kilos de carbono fósil"¹⁹. El aspecto trágico de la modernidad se manifiesta en que, para este autor, la racionalidad basada en fines parecería no requerir de ningún impulso ideal complementario, se desenvuelve –una vez que alcanza su desarrollo en la modernidad- sin que intervenga ningún factor ideal. Esta característica le imprime una importancia histórica extraordinaria, teniendo en cuenta el

¹⁶ Cfr. Pierucci, Antônio Flávio (2005): p. 161.

¹⁷ Cfr. Weber, Max (2001d): p. 588.

¹⁸ Como señala Weber, "... la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional instruido, su delimitación de competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente dispuestos", es uno de los aspectos que "se encuentra trabajando para forjar la carcasa de aquella servidumbre del futuro [das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft] a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes..." [(2001e): p. 835].

¹⁹ Weber, Max (1988b): p. 203. La traducción de la unidad de peso no es literal: Weber utiliza, en realidad, una vieja medida alemana de peso, *Zentner*, que equivale a 50 kg.

rol que, en el decurso histórico, les cupo a los valores -y a las cosmovisiones que les dan sustento- en la delineación de la conducta.

Y aquí debemos detenernos en una de las metáforas más célebres de Weber, también en ese párrafo, a renglón seguido de lo citado. Nos referimos a la *stahlhartes Gehäuse*, convertida por Parsons en *iron cage*. Pese a los problemas y equívocos involucrados en la traducción del padre del estructural-funcionalismo, su traducción alcanzó una notoria difusión. La utilización por parte del primer traductor de "La ética protestante..." del elemento natural *hierro*, en lugar del *acero*, específicamente moderno y de invención humana, es parte del problema, en tanto que deslinda la metáfora de su contexto histórico, en un párrafo que está claramente centrado en la industria moderna. Para Weber, el puritano podía desprenderse de los *äußeren Güter*, de los bienes exteriores, con total facilidad –como quien se quita un manto-, pero el destino, el avance de la modernidad, hizo que el individuo actual quede encerrado en la mera producción y consumo de mercancías, de bienes externos. Éstos, medios que para el puritano servían a los fines de aumentar la gloria de dios, se convierten en un fin, atado a la lógica del capitalismo. Éste es nuestro destino trágico, y no hay nada más allá de éste.

O casi nada, pues Weber señala, en uno de los varios párrafos en los que despliega su pesimismo, como vimos, que esta fosilización mecanizada de la sociedad es inevitable a menos que surjan nuevos profetas o renazcan viejos ideales²⁰. Y acá, nuevamente, nos encontramos con una significativa metáfora. Más que esperar profetas o viejos ideales –no parece tener expectativas en que esto pudiera ocurrir, y por eso no hay otro pasaje en el que afirme algo similar-, lo que Weber quiere expresar, no por eso con mayor optimismo, es que haría falta el surgimiento de un conjunto de valores unificados que pudiera producir un quiebre histórico. Sólo ese tan hipotético como improbable escenario podría cambiar el rumbo trágico de la cultura moderna. Weber sólo podría plantearse la posibilidad real de un nuevo rumbo histórico si ese destino no estuviera para él atado a un proceso histórico-universal de milenios, a su perspectiva filosófico-histórica. Y lo está. En ese sentido, es significativo que el carácter metafórico de esta expresión de deseos tenga nuevamente, recurrentemente, sustrato en el proceso histórico-universal de racionalización, dando cuenta del quiebre histórico que implicó, al comienzo de la era axial, el surgimiento de las religiones de salvación a través de profecías. Una vez más, la metáfora está anclada en el proceso histórico de

²⁰ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 204.

racionalización, en la *longue durée* que vincula bajo una misma matriz a la modernidad con la antigüedad.

La creciente racionalización limita cada vez más las posibilidades de surgimiento del carisma, convirtiendo a la ratio en valor supremo: "la glorificación carismática de la razón" es la "última forma que revistió el carisma en su animado camino"²¹. Pero esta razón, a su vez, ya no es la razón ilustrada. Por eso, afirma Ruano de la Fuente, lo que se plasma, es "... la perplejidad ante la conciencia de que la razón, glorificada un siglo antes, pierde ahora definitivamente su mayúscula, su unidad, su universalidad y su capacidad para fundamentar la praxis. Todo ello es, en suma, el signo del tiempo del discurso weberiano"²². Y acá subyace la idea, expresada metafóricamente, de *la guerra de dioses* a la que hicimos referencia: en la Modernidad ya no hay Razón, hay lucha entre razones.

En esto, entonces, el pesimismo weberiano está directamente relacionado con Nietzsche y su idea de la muerte de dios. Con esta idea, el filósofo alemán se refería a que ya no era posible identificar un principio moral investido de una autoridad uniforme e incuestionable, que estamos expuestos a la contingencia de nuestras propias posiciones morales. Esto se manifiesta inmediatamente en la pérdida del monopolio cosmovisional del que gozaba cada religión, y que la modernidad soterró para siempre. Weber apela nuevamente al tipo de metáfora transhistórica -que, como vimos, no lo abandona en su perspectiva trágica- para expresarse:

En efecto: aquél que está en el "mundo" (en el sentido cristiano) no puede dejar de experimentar la lucha entre una pluralidad de valores, cada uno de los cuales, al adoptarlo como propio, parece exigir obligaciones. Es necesario elegir a cuáles de esos dioses se quiere y se debe servir, o cuándo a uno y cuándo a otro. Pero siempre se está entonces enfrentado a uno u otro de los dioses de este mundo y, sobre todo, siempre lejos del dios cristiano –al menos del que da cuenta el Sermón de la Montaña²³.

Como señala Niklas Luhmann, "[l]os conceptos tradicionales de racionalidad habían vivido de ventajas externas de sentido. Con la secularización de la ordenación religiosa del mundo y con la pérdida de la representación de puntos de partida unívocos, estas ventajas pierden su fundamentabilidad. Por eso los juicios sobre la racionalidad tienen que desligarse de las ventajas *externas* de sentido y readaptarse a una *unidad de autorreferencia y heterorreferencia que se puede producir siempre sólo en el interior*

²¹ Weber, Max (2001e): p. 726.

²² Ruano de la Fuente, Yolanda (1996): p. 211.

²³ Weber, Max (2001a): p. 145.

de cada sistema”²⁴. Pero, al poder producirse sólo en cada sistema, y, en última instancia, al poder hacerlo sólo desde una opción individual, el mundo no puede volver a suturarse, permanece desgarrado.

Modernidad trágica y filosofía de la historia

Hasta aquí hemos intentado dar cuenta de los aspectos centrales de la perspectiva trágica de Weber, inscribiéndolos en un proceso de *longue durée*. Lo que ahora nos interesa destacar es que la concepción trágica de Weber, la idea de que cierto tipo específico de racionalidad al devenir hegemónica deja un individuo desprovisto de valores trascendentes, e incapaz de dar un sentido a su vida y a su muerte, está estrechamente ligada a su concepción metahistórica. La idea de un destino, básicamente irreversible, no puede plasmarse sin pensarlo como parte de un decurso histórico, de una tendencia que se impone sobre la realidad y que, como tal, deja inermes a los individuos para doblegarla. Esto está explícitamente planteado en la conferencia sobre la *Beruf* del científico, donde Weber se refiere al "...proceso de intelectualización al que estamos sometidos hace milenios"²⁵.

En este sentido, la literatura secundaria –y probablemente el propio Weber- no ha reparado suficientemente en que, una mirada trágica sobre el destino de la humanidad, en la medida que plantea un desarrollo histórico ineludible, implica necesariamente una perspectiva filosófico-histórica: una concepción sobre un motor histórico, sobre una dirección en la que la historia se mueve y sobre un sentido al que ésta se orienta, y esto más allá de la voluntad de los actores²⁶.

La paradoja de las consecuencias de la que da cuenta Weber, según la cual el resultado de una acción puede guardar una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente contraria con su sentido originario, ha sido trabajada, entre otros, por Ruano de la

²⁴ Cit. en Beriain, Jostexo (2000): p. 60.

²⁵ Weber, Max (2001d): p. 593.

²⁶ Una excepción a la escasa atención a las implicancias del pensamiento weberiano sobre el destino lo constituye el artículo de Frédéric Vandenberghe, abocado justamente a mostrar la inevitabilidad de una filosofía subyacente a los escritos de ese autor. Sobre la idea de destino, señala Vandenberghe que "...debería notarse que la destrucción weberiana de la metafísica es en sí misma sumamente filosófica. Su tentativa nietzscheana de deshacerse de una vez por todas de la filosofía de la historia hegeliana está en sí misma sustentada en una filosofía de la historia trágica que presenta el desencantamiento del mundo como el "destino de nuestro tiempo". Este es el mensaje central de la "tesis de la racionalización" (...). Pero el destino, desde luego, no es una categoría empírica: es metafísica. El destino es una forma de "entramado" (Ricoeur) que reúne especulativamente los fragmentos caóticos de la realidad en una totalidad cerrada, que reordena los eventos contingentes en una serie onto-teleológica ordenada que dota de sentido retrospectivamente a los eventos individuales" [(1999): p. 10 y ss.].

Fuente. En su exposición del problema, da dos ejemplos entre los que se proponen clásicamente para exponer la perspectiva paradójica weberiana: la del ascetismo protestante, cuyas repercusiones económicas y culturales resultaron opuestas al sentido inicial de la actitud ético-religiosa, y la de la burocracia que nace como instrumento preciso y eficaz al servicio de una mayor libertad individual y mejor funcionamiento de las instituciones y se convierte en una maquinaria capaz de forjar el espacio en el que germine una futura servidumbre²⁷.

A nuestro entender, ambas expresiones de la lógica paradójica weberiana deben pensarse justamente en términos de su filosofía de la historia. La voluntad constituyente, en ambos casos, se ve superada por la lógica del proceso de racionalización, por la imposición de un tipo de racionalidad que en su impulso arroja la voluntad racional de quienes propulsaron, tanto el puritanismo como la forma burocrática de organización, por fuera del decurso histórico, como aportes que, una vez que dieron lo suyo, se evanescen.

Paul Ricœur se formula una pregunta que nos parece sumamente sugerente para pensar la dinámica trágica esbozada por Weber. Interrogándose sobre la superposición entre la racionalización y la pérdida de sentido, este autor se plantea si "[s]e trata de un fenómeno de inercia en virtud del cual un proceso, una vez lanzado en la historia, sobrevive a su motivación individual y produce efectos perversos fuera del control de su justificación primordial"²⁸. Lo que aquí se plantea ha sido objeto de múltiples comentarios y el propio Weber se ha referido a las paradojas de la historia por las cuales el puritanismo, como ya señalamos, fue parcialmente el demiurgo de una sociedad que en su devenir, termina arrojándolo al rincón de lo irracional. Más concretamente: la sociedad moderna poco tiene que ver con la que los protestantes querían construir *in majorem gloriam Dei*. Ahora bien, ¿cuál es la razón de esta desviación? Creemos que podemos pensar lo que subyace a la reflexión de Weber, en términos de una conducta de vida impulsada por el protestantismo que se inserta, propulsándolo, en un desarrollo de validez universal, la *longue durée*, y que termina subsumido a éste.

En la medida en que la tragedia de la cultura moderna es una preocupación explícita de Weber desde 1905 –más precisamente, desde el sombrío final del segundo ensayo de "La ética protestante..."–, puede pensarse que esta impronta condiciona el interés de Weber y, en última instancia, explica parcialmente la motivación de su investigación

²⁷ Cfr. Ruano de la Fuente, Yolanda (2007): p. 308 y ss.

²⁸ Ricœur, Paul (1996): p. 13 y ss.

histórica. Si la racionalidad instrumental hegemoniza la vida moderna, analizar su curso histórico cobra relevancia y justifica la atención puesta por este autor: ¿cómo se llega históricamente a esta instancia? Recordemos cómo define éste a su sociología de la religión, su objeto central de estudio y, muy especialmente, el de su última década: como una sociología de la racionalización²⁹. Es a esta problemática, la de la racionalización en sus diversas formas, a lo que se aboca. Quien vislumbró esto fue uno de los referentes más importantes de las discusiones en torno a Weber, Wolfgang Mommsen. Planteaba éste:

De hecho, no puede haber muchas dudas de que su sistematización típico-ideal de la historia universal fue influenciada considerablemente por una serie de asunciones fundamentales sobre el futuro de las sociedades occidentales y el papel asignado a los seres humanos que, en tanto que intelectuales, se abocan a ciertos valores últimos en la emergencia de sistemas sociales dominados por tipos de interacción social instrumental-racionales y por gigantescas burocracias³⁰.

Desde otra perspectiva, Wilhelm Hennis señalaba que pese al interés de Weber en enmascarar sus opiniones en muchos textos en los que pretendía hacer prevalecer un espíritu científico³¹, en la medida en que los problemas de la *Kulturwissenschaft* se presentan ineludiblemente bajo la perspectiva de su significación cultural, nada podía tener mayor importancia para Weber, en tanto que científico social, que el destino de la humanidad, tal como a él se le presentaba³². Así, la perspectiva metahistórica que leemos en Weber, bien podría desprenderse de su preocupación por la *stahlhartes Gehäuse* en la que está encerrado el individuo moderno, entendiendo a ésta como la consecuencia del proceso de racionalización que desarrollándose desde hace milenios, encuentra en Occidente las condiciones para desplegarse con su mayor consecuencia. Esta idea es afín a lo expresado por uno de los intelectuales con lo que Weber trabajó con mayor cercanía, Ernst Troeltsch. Señala éste que para hacer historia universal – recordemos que el propio Weber declaraba en 1920 haberse abocado a eso³³-, se requiere "... tener una noción del futuro y de su propósito; ya que sólo a la luz de una noción así puede el registro de los sucesos del hombre componerse en una unidad.

²⁹ Cfr. Weber, Max (1988c): p. 537.

³⁰ Mommsen, Wolfgang (1977): p. 18 y ss.

³¹ Es muy elocuente al respecto la advertencia de Weber, luego de describir en "La ética protestante..." las sombrías perspectivas que se le plantean al individuo moderno, que éstas no corresponden en "una exposición puramente histórica", por pertenecer al campo de las opiniones y de los valores [(1988b): p. 204).

³² Hennis, Wilhelm (1996): p. 45.

³³ Cfr. Weber, Max (1988a): p. 1.

Cuánto es esto posible, y en qué sentido lo es, es uno de los grandes problemas acuciantes de la actualidad"³⁴.

De ahí que, sostenemos aquí, en Weber, efectivamente pasado y futuro se inscriben en una unidad: la perspectiva a futuro de la sociedad que habitamos se inscribe en un proceso de larga duración, el proceso de racionalización, el que habiendo atravesado la etapa de las religiones universales, encuentra en Occidente condiciones materiales e ideales propicias para desplegarse consecuentemente, tiñendo así trágicamente las perspectivas del individuo moderno. Este posicionamiento, el *Kulturpessimismus* weberiano, no puede entenderse si no es como emergente de las relaciones histórico-universales entre sociedad y religión, como parte de su filosofía de la historia. Y es como producto de condiciones particulares que ese proceso universal de racionalización encuentra en Occidente, que la razón puede erigirse como triunfante, habiéndose despojado de toda tara.

Tragedia y fin de la historia

Este mundo sin sentido, esta "petrificación mecanizada" de la vida moderna³⁵, es constitutiva de la mirada weberiana del mundo contemporáneo y es uno de los aspectos de su obra, si no *el* aspecto, que más ha despertado la reflexión crítica sobre la sociedad capitalista en diferentes corrientes del pensamiento del siglo XX.

En lo que nos parece fueron sus corolarios más agudos, la perspectiva trágica weberiana se combinó con una perspectiva marxista para alertar sobre el devenir social, en la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Creemos, en efecto, que esta perspectiva les ha permitido sacar las conclusiones más desgarradoramente precisas sobre la cultura que habitamos, aprehender dialécticamente y en sus contradicciones las consecuencias del progreso moderno. La racionalidad formal es el tipo de racionalidad que específicamente –y, tendencialmente, en forma excluyente- se desarrolla en la modernidad. Está basada en la consecución de fines siguiendo pautas normadas, en la que los medios sólo cuentan como tales, y por lo tanto sólo importa su eficiencia teleológica. En esta sociedad determinada –y acá en el sentido fuerte del término- por la lógica del capital, dichos fines, desde la perspectiva del individuo, son estrictamente heterónomos.

³⁴ "The Idea of Natural Law and Humanity in World Politics", cit. en Abraham, Gary A. (1992): p. 127.

³⁵ Cfr. Weber, Max (1988b): p. 204.

Para ubicar esta perspectiva weberiana, queremos detenernos en una de las frases del final del segundo ensayo que conforma "La ética protestante...", la que forma parte de la digresión trágica que Weber, excusándose por su carácter no científico, desarrolla casi al terminar el ensayo. Como ya hemos visto, dice Weber allí que el orden capitalista determina poderosamente el estilo de vida de quienes viven en la sociedad moderna, "... y lo determinará probablemente, hasta que se hayan consumido los últimos kilos de combustible fósil"³⁶. Más allá del carácter trágico implícito en esta frase, lo que nos interesa destacar aquí es que, para Weber, el proceso de racionalización encuentra en la modernidad occidental las condiciones para desplegarse y dar lugar a un nuevo orden social que le resulta insuperable. En ese cosmos, la primacía de la racionalidad formal, la imposibilidad de encontrar sentido a la muerte —y, por lo tanto, a la vida—, no resulta evidentemente favorable para que surja una razón carismática capaz de modificar sustancialmente el destino, lo cual convertiría a este estadio, en ojos de Weber, en un *fin de la historia*.

Aquí, claramente, la perspectiva de Weber se distancia radicalmente de la de Marx. Para éste, la sociedad capitalista es el fin de la prehistoria, dado que el capitalismo, con el desarrollo de las fuerzas productivas al que la propia lógica del capital conduce, y por la peculiaridad de las relaciones sociales antagónicas que en esta sociedad devienen hegemónicas, abre las puertas al comienzo de una historia verdaderamente humana, la sociedad comunista.

Para Weber, en cambio, la historia alcanzaría aquí, en la sociedad capitalista, su estadio final. Incluso en aquellos pasajes en los que éste analiza las posibilidades de una sociedad comunista, aún si el advenimiento de ésta fuera posible, dice, no sería más que un recrudescimiento de las tendencias ineludibles en la modernidad, se mantendría, por lo tanto, en esencia lo mismo: la administración burocrática de la vida de los individuos y la racionalidad formal.

En uno de sus textos políticos más significativos, Weber desarrolla este aspecto:

Puede pensarse teóricamente en una eliminación cada vez más extensa del capitalismo privado —aunque esto no sea en realidad una minucia, como algunos escribas, que no lo conocen, sueñan, y aunque seguro no será ésta la consecuencia de esta guerra. Pero si se lograra alguna vez: ¿qué significaría en la práctica? ¿Algún tipo de ruptura del caparazón acerado del moderno trabajo industrial? ¡No! Más bien: que también el manejo de las

³⁶ Weber, Max (1988b): p. 203.

empresas estatizadas, o, que de alguna forma sean parte de una "economía colectiva", se burocratizaría³⁷.

Hay, al final de "La ética protestante...", una alusión a una posible salida a este destino, aparentemente sellado. Nos referimos ya a este pasaje en tanto que metáfora que vincula elocuentemente diferentes etapas históricas. Dice allí que nadie puede saber si no surgirán "... al final de este desaforado desarrollo nuevos profetas o un poderoso renacimiento de viejos pensamientos e ideales"³⁸. Señalamos también lo improbable de este camino señalado por Weber: por un lado, la frase continúa, inmediatamente, con el camino alternativo, el que continúa en la senda que Weber venía desarrollando: la de una "petrificación mecanizada", haciendo referencia nuevamente al carácter industrialmente trágico de la época. Por otro lado, no hay otro lugar en el que Weber plantee alguna esperanza trascendente para el futuro, con lo que esa frase queda aislada y sin conexión con su concepción más general sobre el devenir de la humanidad³⁹.

Podemos, entonces coincidir con algunos aspectos críticos hacia Weber planteados por Georg Lukács y que fueran hechos propios por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Al romper con Weber y avanzar hacia posiciones marxistas, Lukács cuestiona específicamente este aspecto del pesimismo gran-alemán de su época.

Apoyándose en la frase marxiana de *La miseria de la filosofía*: "Desde ese punto de vista ha habido historia, pero ya no la hay", cuestiona al "... 'pesimismo', que *eterniza* el estadio presente como barrera irrebasable de la evolución de la humanidad"⁴⁰.

Aunque excede a nuestro trabajo detenernos en esto, es ésta una clave decisiva en la crítica frankfurtiana a Weber, especialmente en Horkheimer, cuya lectura de Weber en este aspecto nos parece incuestionablemente fiel.

Desde la clave que aquí nos interesa, esta perspectiva sobre el capitalismo moderno como *barrera irrebasable*, es decisiva para aprehender la concepción filosófica weberiana sobre la historia, y el carácter trágico que ésta conlleva.

³⁷ Weber, Max (2001b): p. 331 y ss. Hacemos notar que Weber repite aquí, ligeramente alterada, la metáfora célebre de "La ética protestante...". Lo que en 1905 era una *stahlhartes Gehäuse*, acá se expresa como *stählernen Gehäuses*. Más allá de la diferente declinación, genitiva en este texto, lo que en 1905 era duro como el acero acá es directamente de acero. El destino, entonces, es ineludible.

³⁸ Weber, Max (1988b): p. 204.

³⁹ Cabe aclarar que al analizar la complejamente crítica situación política en la Alemania que surge de la guerra, Weber propone una "Führerdemokratie" como forma de contrarrestar el peso del aparato burocrático en un contexto de grandes enfrentamientos e inestabilidad política [cfr. Weber, Max (2001c): p. 544]. Pero esta propuesta para la coyuntura, que Weber ciertamente sí ve como realizable, de ningún modo anula la tendencia más general que Weber plantea para la sociedad.

⁴⁰ Lukács, Georg (1985): p. 111.

BIBLIOGRAFÍA

- Abraham, Gary A. (1992), *Max Weber and The Jewish Question. A Study of the Social Outlook of His Sociology*, University of Illinois Press, Chicago.
- Beriain, Josetxo (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona.
- González García, José M. (1992), *Las huellas de Fausto*, Tecnos, Madrid.
- Hennis, Wilhelm (1996), *La problématique de Max Weber*, PUF, Paris.
- Kalberg, Stephen (1987), "The Origin and Expansion of *Kulturpessimismus*: The Relationship between Public and Private Spheres in Early Twentieth Century Germany", en *Sociological Theory*, Vol. 5, No. 2.
- Lizcano, Emmánuel (1999), "La metáfora como analizador social", en *Empiria. Revista de metodología de ciencias sociales*, No. 2.
- Lukács, Georg (1985), *Historia y consciencia de clase*, Orbis, Barcelona.
- Mommsen, Wolfgang (1977), *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Harper & Row, New York.
- Pierucci, Antônio Flávio (2005), *O desencantamento do mundo. Todos os passos do conceito em Max Weber*, Editora 34, São Paulo.
- Ricœur, Paul (1996), "Préface", en Bouretz, Pierre, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Gallimard, Paris.
- Ringer, Fritz (1997), *Max Weber's Methodology. The Unification of Cultural and Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ruano de la Fuente, Yolanda (1996), *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*, Editorial Trotta, Madrid.
- Ruano de la Fuente, Yolanda (2007), "Modernidad, politeísmo y tragedia: una interpretación weberiana", en Aronson, Perla y Weisz, Eduardo (ed.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Gorla, Buenos Aires.
- Tönnies, Ferdinand (1947), *Comunidad y sociedad*, Losada, Buenos Aires.
- Turner, Bryan S. (1996), *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, Sage Publications, London.
- Vandenberghe, Frédéric (1999), "Simmel and Weber as ideal-typical founders of sociology", en *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25 No. 4.

- Weber, Max (1988a), "Vorbemerkung", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988.
- Weber, Max (1988b), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988.
- Weber, Max (1988c), "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", en "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1988.
- Weber, Max (2001a), "Zwischen zwei Gesetzen", en *Schriften zur Politik*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001.
- Weber, Max (2001b), "Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland", en *Schriften zur Politik*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001.
- Weber, Max (2001c), "Politik als Beruf", en *Schriften zur Politik*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001.
- Weber, Max (2001d), "Wissenschaft als Beruf", en *Schriften zur Wissenschaftslehre*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001.
- Weber, Max (2001e), *Wirtschaft und Gesellschaft*, en *Digitale Bibliothek Band 58: Max Weber*, Directmedia, Berlin, 2001.