

**“Del proceso de atomización del individuo al individuo-átomo:
un recorrido hacia el entendimiento del individualismo moderno occidental”**

Lic. Nathalie Goldwaser*

“Desde el comienzo de toda la historia de las religiones, nos encontramos con el importante hecho empírico de la *desigualdad* de las *cualificaciones* religiosas de los hombres, tal y como parece, dogmatizada con el racionalismo más crudo en el «particularismo de la gracia» de la doctrina calvinista de la predestinación. Los bienes de salvación religiosamente, más valorados [...] no eran alcanzables por cualquiera; su posición era un «carisma», que podía despertarse en algunos, pero no en todos. De ahí se derivó la tendencia de toda religiosidad intensiva a una especie de organización *estamental* según las diferencias en la cualificación carismática. La religiosidad «heroica» o «virtuosa» se ha opuesto a la religiosidad de masas; naturalmente, las masas [...] coinciden [...] con los «faltos de oído religiosos». En este sentido, han sido representantes estamentales de una religiosidad de virtuosos, [...] es decir, en términos sociológicos, asociaciones que sólo aceptaban como miembros a los *cualificados* religiosamente”.

Max Weber
(En “Introducción” a *La ética económica de las religiones universales*, 1916)

Introducción

El propósito principal de nuestra investigación será iluminar la explicación *hacia* un proceso que Weber identifica como “individualismo” propio de las sociedades modernas occidentales, tendencia que carecería -a los ojos de nuestro autor- de un fin posible de señalar¹.

La explicación de los elementos conceptuales (o momentos), constitutivos del proceso de “atomización” (y que tiene como consecuencia la aparición del *individuo-átomo*²), formarían parte de un encadenamiento de circunstancias (parafraseando al Weber de la “Introducción” a los *Ensayos sobre Sociología de la Religión*) que daría

* Licenciada en Ciencia Política de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Becaria de Doctorado de la misma universidad e investigadora del Instituto Gino Germani.

¹ Esto es lo que las “ciencias históricas” pretendían alcanzar: algo así como explicaciones -o comprensiones- por medio de “leyes” para llegar al reino de los fines (Aguilar Villanueva, 1988: 78-80. Obsérvese también en Marshall, 1986: 32-33; Habermas, 1992). Consideramos que Weber, con su concepto de racionalidad, no sólo discutió, sino también desafió a dicha corriente.

² Categoría que será explicada en nuestro ensayo.

cuenta de la especificidad, en Occidente, de la dirección evolutiva de alcance y validez universal del capitalismo moderno, aparecerían subrepticamente, no por eso ignorados, en la obra de Max Weber: el momento de igualación³ y el de diferenciación⁴ de los hombres en sociedad. Categorías inspiradas en el epígrafe citado y, por lo tanto, susceptibles de explicación.

Nuestro autor examina, a través de la “influencia religiosa”, las conductas prácticas (Aronson, 2004: 119), siendo la acción individual el “[...] ‘átomo’ fundamental en todo proceso social y civilizatorio. Aun los conceptos colectivos son entendidos por Weber como especificaciones de orientaciones comunes de acción de individuos dentro de grupos” (Kalberg, 1977: 19), construyendo así una *ciencia individualizante*, es decir “[...] orientada a la invención y prueba de las ‘imputaciones’ o ‘nexos causales singulares’ que dan cuenta de la peculiaridad de un acontecimiento calificado culturalmente de ‘histórico’” (1977: 81).

Sin embargo, este proceso no sólo daría cuenta de una atomización del individuo (complejización de la sociedad occidental moderna), sino que también nos permite entender y comprender las paradojas de la construcción de una economía y de un Estado (democrático⁵) racional occidental “[...] sobre el cual puede prosperar el capitalismo moderno” (Weber, 1997: 285). En este sentido, nos proponemos explicar el *movimiento* de igualación - diferenciación al que hallamos pendular⁶, es decir, “[...] una *tensión*

³ Idea que podría ser homologada con “unión”, construcción de un “compacto” o masa, homogeneización.

⁴ Los conceptos análogos a la idea de “diferencia” son: alteridad – otredad, escisión, desmembramiento, heterogeneidad, multiplicidad, desigualdad, y atomización. El último concepto es considerado como un cuasi sinónimo ya que para atomizar (si el proceso pretende incluir a alguien) habrá que dejar una parte excluida del mismo.

⁵ En el ensayo intentaremos dar cuenta de esta adjetivación que se le otorga al Estado moderno. Sospechamos que nuestros ejes centrales tienen vinculación al respecto. Es decir, la respuesta a por qué Roma (siendo la fuente del Derecho racional del Estado moderno occidental y por ende, fuente también de la burocracia profesional), no vio alzarse a nivel hegemónico la democracia y, por el contrario, el Occidente moderno sí; es una respuesta que pretendemos obtenerla de la explicación de nuestros ejes centrales. No obstante, aclaramos que no será el foco al que nos dedicaremos.

⁶ En nuestra iniciativa –y posterior decisión- de ilustrar el “movimiento” que deseamos explorar, hemos optado (luego de un intercambio breve pero muy rico con la Profesora Perla Aronson) por la figura de un “péndulo” en lugar de un boomerang. La segunda imagen ilustrativa había sido seleccionada debido a que entendíamos que tal movimiento producía una diferenciación hacia fuera, para igualar hacia adentro, por ejemplo, de una secta. Sin embargo, la cualidad que tiene este elemento es que en algún momento se detiene. En este sentido, concebimos que la igualación – diferenciación no tiene una interrupción determinada o definida, nadie sabe ni tiene el “poder de detener el péndulo de las circunstancias”. De hecho, creemos que esta idea corre pareja con una de las grandes conclusiones weberianas, a saber: la racionalización (de las imágenes) del mundo pueden llevarnos a consecuencias horribles e impredecibles o, en palabras weberianas, a una “oscura noche polar”, una “jaula de hierro”. No obstante, según Aguilar Villanueva (1988: 81), estas concepciones pertenecen a los textos “extracientíficos” de Weber.

duradera entre un individualismo dominador del mundo, por un lado, y fuertes presiones hacia la conformidad social y a las orientaciones del grupo, por otro.” (Kalberg, 1997: 243-244).

Este movimiento pendular, probablemente, es un efecto no intencional del protestantismo ascético. De hecho, Troeltsch “[...] afirmaba que ‘la consolidación del individualismo se debió a un movimiento religioso, y no a uno secular; a la Reforma, y no al Renacimiento’” (Lukes, 1975: 119; subrayado nuestro). Al mismo tiempo, tal movimiento no se observaría en la religiosidad confuciana. Es por eso que, nuestro segundo eje será examinar –comparativamente– la existencia o ausencia de dichas categorías (igualación – diferenciación) entre el puritanismo ascético occidental, y el confucianismo chino. Sobre este último, podemos apresurarnos a mostrar que si bien su teoría ética clásica *presupondría* “[...] la igualdad entre los hombres y [explicaría] las diferencias en relación con la diversidad de los desarrollos armónicos individuales [...]”. Estas ideas religiosas reflejan las condiciones de status del *Estado patrimonial*” (Zabludovsky Kuper, 1990: 95; subrayado nuestro) impidiendo la calculabilidad entre los hombres⁷.

No obstante, recorreremos, particularmente, la religiosidad ascética puritana occidental ya que, siguiendo el argumento de Marshall, Weber pretendería identificar “[...] los orígenes de una orientación hacia la vida diaria y especialmente económica que considera única en la época moderna: el espíritu capitalista moderno” (Marshall, 1986: 131). Otro motivo que nos lleva a ello –y tomando en cuenta las advertencias de Zabludovsky Kuper– es que, por un lado, consideramos que desde los autores aquí estudiados, no es común especializarse en el estudio de las sociedades orientales; asimismo, y principalmente, “[...] a diferencia de sus estudios sobre el Oriente, en las monografías sobre las religiones occidentales, [...] Weber no privilegia el análisis de los grupos políticamente dirigentes, sino que se concentra en otros sectores de la población (campesino y pastores, empresarios capitalistas, profesionales, etc.) De igual forma, [...] al referirse al régimen político moderno, Weber considera que la garantía que proporciona la aplicación generalizada y sistemática de la ley y la consecuente legitimidad del orden se hace extensiva a toda la población y no únicamente a los sectores privilegiados” (Zabludovsky Kuper, 1990: 122-123; subrayado nuestro).

⁷ Rasgo distintivo para el desarrollo de la racionalidad formal económica, propia del capitalismo moderno occidental.

En este sentido, nuestro autor comienza el capítulo de “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” afirmando que el protestantismo ascético ha tendido a organizarse en sectas o “uniones” (Llovet, 2004: 74) en las que predomina la característica de ser limitadoras hacia afuera (generadores de diferenciaciones). En ellas, sólo ingresan quienes poseen “oído religioso” o los que son igualmente virtuosos. Es decir, la secta combina una lógica de la diferencia con una lógica de la igualdad.

Anticipando el argumento central que más adelante desplegaremos, mientras que la concepción cristiana⁸ concibe que todos los hombres han caído en el pecado, y por ende se vive con un grado de corrupción homologable a este mundo –convocando, de este modo, a la idea de igualdad; en el puritanismo, la existencia de la predestinación permite una diferenciación entre los individuos que es previa al nacimiento de cada hombre. En el caso del protestantismo ascético, los hombres ya tienen sellado sus destinos individuales. Sin embargo, el movimiento pendular se renueva cuando *todos los hombres* creyentes, tal vez quieren procurar el mismo fin: su salvación (Llovet, 2004: 75). El producto visible de este movimiento, ante un mundo que se racionaliza cada vez más, es el *individuo-átomo* que emerge en la medida en que se incorpora a las distintas esferas de valor, a las que haremos referencia en el presente ensayo.

En resumen, trabajaremos con los textos originales de Max Weber, atravesando nuestra lectura con el objetivo de explicar el movimiento de igualación – diferenciación al interior de la religiosidad puritana, permitiéndonos entender el surgimiento del individualismo moderno como elemento constitutivo y consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo, y el surgimiento del espíritu del capitalismo occidental.

Para finalizar, resta decir que numerosos autores ya han dado tratamiento al tema y, por ende, nuestra pretensión primera no es innovar, sino más bien, iniciarnos en su estudio desde los textos originales de nuestro autor y los de los estudiosos al respecto.

⁸ En la que, desde luego, se incluye la religiosidad ascética protestante.

1. Diferenciación – Igualación religiosa

“ [...] No todas las opciones relevantes de relación social están disponibles cognoscitivamente a un actor en un momento dado [...] Weber prestó más atención a las condiciones normativas jurídicas, políticas y mercantiles del cálculo que a sus condiciones informativas. [...] se puede afirmar que el concepto histórico de sociedad racional que construye es uno que no sólo no destaca la información sino que la inhibe y la bloquea socialmente. Todos somos iguales y homogéneos, en tanto unidades jurídicas y monetarias [...], pero desiguales en las oportunidades de información para nuestros intercambios. Ello se debe a las características de especialización, competencia, escisión de la sociedad racional del cálculo.”

Luis Aguilar Villanueva
(En “*En torno del concepto de racionalidad de Max Weber*”)

1.1. El movimiento pendular del protestantismo ascético

Es bien sabido que, aunque Weber se concentra en cuatro agrupamientos o movimientos⁹ religiosos que en conjunto constituyen el *protestantismo ascético* (Weber, 2003: 93), “[...] uno de los movimientos neocalvinistas en los que se interesa particularmente [...] es el puritanismo inglés” (Marshall, 1986: 132). Dicho conjunto de versiones del protestantismo ascético a tendido a organizarse en sectas. Y por sectas debemos entender “[...] una asociación voluntaria exclusiva de los cualificados (idealmente) en una ética religiosa” (Weber, 1987: 172).

Como mencionamos en la introducción, estas “uniones” tienen ciertas características esenciales que, por extensión, pueden aplicarse a las *sectas*, a saber: “1) [...] una regulación limitadora hacia fuera, 2) [persiguen] un fin en forma continua y, 3) [las] ordenaciones estatuidas solo pretenden validez para los que son sus miembros por libre decisión” (Llovet, 2004: 74), esto es, la existencia de un voluntarismo ascético intramundano singular que tiene como logro la configuración de “[...] los *motivos fundamentales* unitarios para cultivar *estas* cualidades” (Weber, 2004: 486); Debemos agregar un cuarto punto, observado por Weber, ya que al cultivar una religiosidad congregacional, aparece como principio ético (de conducta) la idea de fraternidad. La “ética fraternal” es resultado de la ruptura con la comunidad natural de *linaje*, frente a la comunidad de carácter puramente religioso. (Weber, 1987c: 442) Estas comunidades

⁹ Estos cuatro pueden ser identificados como: i) Las diversas Iglesias neocalvinistas de Europa Occidental y Norteamérica; ii) el pietismo continental; iii) el metodismo anglo-norteamericano; iv) las sectas asociadas al anabaptismo y surgidas de él.

poseían dos principios fundamentales: por un lado, un dualismo moral de carácter intra y extra-grupal; por el otro, al interior de la moral grupal, la idea de reciprocidad (“como tú para mí, yo para ti”). Estos dos principios, según nuestro autor, generan como consecuencia económica “[...] el principio del socorro fraternal” (Weber, 1987c: 442) que regía solamente dentro de la moral grupal. Sin embargo, se entronca por un principio no sopesado racionalmente “[...] pero vinculante por vía del *sentimiento*, de hoy por ti, mañana por mí” (1987c: 442).

Dicho esto, Weber observa que “[...] la ética típicamente burguesa era común a todas las sectas y conventículos ascéticos desde un principio [...]” (Weber, 1987: 179). No obstante, la ética protestante era una entre varios fenómenos que “[...] apuntaban a un incremento del racionalismo en diversas esferas de la vida social” (Bendix, 1989: 81), por lo tanto -cabe aclarar- que este racionalismo es un proceso multiforme en relación, más o menos directa, con el capitalismo occidental.

Es por eso que nos preguntamos lo siguiente: ¿qué elementos en relación al *movimiento de diferenciación – igualación* de la ética ascética puritana permitirían remitirnos, por un lado, a rasgos aristocratizantes, racionalizantes y desencantadores de la vida cotidiana (ámbito constitutivo de la actividad económica)¹⁰; y por el otro, a concebir las características de la sociedad de masas moderna occidental? Una primera respuesta posible es aquella que articula los principios de organización provistos por la religiosidad ascética puritana, plasmados como principios de organización en la sociedad occidental moderna tales como: la ciencia (tecnología), el derecho y la moneda. Estos principios, al igual que los propios de las sectas antes mencionadas, “[...] han logrado traducir y reducir todos los componentes de la producción e interacción social general a unidades de un mismo valor unívoco y homogéneo, permitiendo así el cálculo y control del mundo relevante para la existencia social^[11]. [...] Sin embargo, además de la calculabilidad y controlabilidad del mundo natural y social, se requiere que existan las condiciones *subjetivas* del cálculo-control” (Aguilar Villanueva, 1988: 82-83; subrayado nuestro). Para la construcción de condiciones subjetivas, un elemento a tener en cuenta es aquel relacionado a la función que cumpliría el *ascetismo* ya que logra subsumir la existencia del individuo en un fin trascendente de salvación.

¹⁰ La formulación de esta pregunta fue, en parte, extraída de Llovet (2004: 75).

¹¹ No obstante, la ética de la fraternidad de estas religiones de salvación, termina (sin ninguna intención finalista) por entrar en una tensión irreconciliable con este mundo racionalizado.

En síntesis, se necesitó de principios que homogenicen prácticas de manera universal, pero al mismo tiempo, que produzcan un *individuo-átomo*, es decir, un sujeto del cálculo y del control. No obstante, estos *efectos* no fueron consecuencias buscadas por los reformadores. “[...] Este sujeto, aunque potencialmente es universal, se encarnó típicamente en la figura del empresario capitalista y del dirigente político del estado” (Aguilar Villanueva, 1988: 83). Es decir, el concepto de *individuo-átomo* puede entenderse como un individuo que, primero “padeció” el aislamiento interior forjando una práctica determinada en el mundo, esto es, un estar «en» el mundo (Weber, 1987a: 434); pero luego, en un segundo momento¹², el individuo (creyente y solitario) allanó el camino al espíritu del capitalismo, haciendo surgir, de este modo, el *individualismo moderno*. Este será abordado a continuación.

Así, comenzamos a resolver aquel interrogante por el cómo y por qué Weber llegó a afirmar, categóricamente, que uno de los más importantes fundamentos históricos del moderno individualismo lo constituyó la formación ascética de sectas y conventículos, junto a la radical ruptura de éstos con los lazos patriarcales y tradicionales (1987: 191).

En relación al punto anterior, expondremos las características que llevan a Weber a observar que el moderno *ethos* de la burguesía capitalista no sólo fue legitimado, sino que también logró consagrar su impulso económico «individualista» gracias “[...] al estilo de vida metódico de las sectas ascéticas” (1987: 192).

De aquí se desprende que ante la extensión y reproducción de la economía capitalista moderna occidental, la ética profesional puritana opera (no intencionalmente) integrando y luego desmembrando el universalismo de la fraternidad. Es decir, si bien “[...] la ética profesional del protestante [...] se vuelca al servicio de la vida terrena de la colectividad” (Aronson, 2004: 121) el sentido de esta acción es en términos de utilidad impersonal y social al servicio de Dios, y por que Él lo ha dispuesto.

Por ello es que nos volvemos a interrogar (aunque Weber ya nos legó respuestas precisas): ¿qué tanto tiene que ver el *movimiento de igualación – diferenciación* con el impulso a un espíritu económico dominante en el Occidente moderno que, según Weber, es producto de estas comunidades religiosas? Con sus palabras, “[...] nos interesa [...] la investigación acerca de cuáles fueron los incentivos psicológicos originados por la convicción religiosa y la práctica de la piedad que señalaron

¹² Que por supuesto es teórico, ya que en la práctica esto no se daría consecutivamente, sino de forma simultánea.

situaciones para la vida y en ellas sujetaron al hombre” (2003: 95). ¿Cómo es ese “poder absoluto”, parafraseando a Weber, que hizo posible que estallara una renovación ética capaz de tener tan gran ascendiente en la vida?

Nos referiremos al *calvinismo* ya que, como advierte nuestro autor, “[...] constituye la idea religiosa que originó todas y cada una de las luchas relativas tanto a la religión como a la cultura de los pueblos civilizados más avanzados dentro del capitalismo [...] su dogma característico consiste en la ‘predestinación’” (2003: 95) y el principio de ‘profesión’. Ambos, predestinación y profesión, poseen un “[...] potencial de transformación [que] influye de forma decisiva en la sociedad” (Algranti, 2004: 90). En este sentido, el dogma, no abandonado formalmente pero sí orientado en sentido realista a las controversias de sus adversarios (a una política eclesiástica), devino en una redundancia en el espíritu de los hombres de la época, y en la interpretación del mismo como una ausencia de ayuda por parte de un predicador “[...] puesto que únicamente el elegido estaba capacitado para entender espiritualmente la palabra de Dios [...]. La Iglesia tampoco podía asistirlo, pues, [...] los excomulgados también son parte integrante de la Iglesia, en lo externo, sometidos a su disciplina, no precisamente para obtener, así, la dicha eterna [...], sino porque tampoco ellos están excluidos de cumplir los mandatos *ad gloriam Dei*” (Weber, 2003: 99). En este sentido, mientras que la pertenencia a una «iglesia» es (idealmente) obligatoria, en la que «se nace» y, por lo tanto, no prueba nada sobre las cualidades de sus miembros al ingresar, y la excomunión es un rasgo de estas iglesias organizadas hierocráticamente; pertenecer a una secta significaba “[...] un certificado de cualificación ética, y en particular comercial, para la *persona*. [...] La exclusión de la secta por quebrantar su ética significa la pérdida del crédito y el desclasamiento social” (Weber, 1987: 172)

Como resultado de esta lucha entre la religiosidad de los virtuosos (sectas) y la de las masas (organizada por la hierocracia por ser ésta portadora de la gracia institucional), se obtiene la especificidad de la influencia religiosa sobre la *cotidianidad* (lugar de la economía): el establecimiento de la relación entre ambos ya que los virtuosos se vieron forzados a mantener y obtener (ideal y materialmente) la clientela de las masas. (Weber, 1987b: 211)

De este modo, observamos que si bien la igualación se realiza en el cumplimiento del mandato; con la reforma, la diferenciación proviene en aquello que el epígrafe inicial resalta: la desigual distribución del “oído religioso”. Dicha cuestión conlleva,

entonces, a que no todos pueden alcanzar la *dicha eterna*. Esto es, existe en el individuo tan absoluto abandono que le impide pensar en una posible salvación eclesiástico sacramental, hallándose así “[...] el fin de las fases del ‘desencantamiento’ del mundo” (Weber, 2003; 99), el “[...] desplazamiento de la vía de salvación desde la «huída del mundo» contemplativa a la «transformación del mundo» activo y ascético (Weber, 1987b: 213), y el comienzo de nuestro *individuo-átomo*. Esto, arguye Weber, se ha dado únicamente en las grandes iglesias y sectas del protestantismo ascético occidental.

El verdadero puritanismo pregonaba que “[...] para aquel a quien Dios había negado la gracia, no existía medio mágico alguno ni de otra índole [...] Visto por el otro lado, en esta soledad está enraizado el individualismo desengañado [...], que no deja influir en el ‘carácter popular’ y en las instituciones de aquellos pueblos de antecedentes puritanos” (Weber, 2003: 100; subrayado nuestro).

Debemos prestar atención al sello distintivo de la cultura occidental: el esfuerzo (no sólo del puritanismo, sino de todo el protestantismo) por sustraerse a la *magia* y, por consiguiente, producir su “desencantamiento del mundo”.

Este párrafo supone, por otro lado, aquel movimiento de igualación – diferenciación al que repetidas veces hicimos mención, y que se puede apreciar aquí. Ahora bien, para dar cuenta de su característica *pendular* obsérvese la siguiente cita que continua el argumento anterior: “[...] El calvinista, con su propia idea de Dios, realizaba el comercio aislado profundamente de su yo íntimo, pese a que para su salvación le era necesario ser integrante de la verdadera iglesia” (Weber, 2003: 101). Sin embargo, vuelve a pendular (quizás no intencionalmente) ya que el calvinista “[...] se distingue al cristiano con el ‘amor al prójimo’, apremiado por la convicción [...] a una soledad espiritual [aunque] Dios quiere que cada cristiano haga obra social” (2003: 102). En este sentido, cabe observar la aparición de la *impersonalidad* sustrayendo “[...] determinadas relaciones humanas a la influencia de la Iglesia, y [excluyendo] la posibilidad de ser vigilada e inspirada éticamente por ella” (Weber, 1997: 300). Este tipo de organización, como consecuencia, producía un tipo de acción individual constitutivo del individualismo moderno. Un individuo que, “secularizado” de certezas religiosas, se incorporaba como agente a la sociedad moderna. Permanecer en la secta implicaba no sólo el cumplimiento de una ética de conducta intragrupal (una ética ascética de la profesión), sino también una conducta correcta hacia afuera, requisito para poseer los derechos ciudadanos (Weber, 1987:177).

Como explicamos anteriormente, si un movimiento pendular no es teleológico, la demostración del mismo se nos convertiría en un *continuum* de citas y ejemplificaciones al respecto. Es por eso que, seguidamente, abordaremos la religiosidad confuciana, bajo la misma óptica, tratando de dar cuenta que, en suma, la racionalidad en China no se libró de la aceptación emotiva e irreflexiva de las normas tradicionales (como sí lo hizo el protestantismo y, en particular, el puritanismo) y, por lo tanto, no notaremos la aparición de nuestro movimiento pendular de igualación – diferenciación.

Finalizaremos en una comparación que nos lleve a *resultados* provisorios y conclusiones.

1.2. El confucianismo

Revisar el confucianismo, como también al protestantismo ascético, no deja de ser una tarea “mutiladora”. Es decir, para abordar nuestros ejes centrales debemos resignar una completa descripción de las características de dichas religiosidades. Es por eso que supondremos un lector interiorizado en los escritos weberianos para poder evitar, en gran medida, ciertas explicaciones secundarias, pero no por eso menos importantes.

En principio, nos avocaremos a entender, principalmente, cómo Weber llega a afirmar que “[...] en *Oriente* ciertos motivos rituales esenciales [...] pusieron un obstáculo al desarrollo de una política económica sistematizada” (Weber, 1997: 289).

Asimismo, pretendemos averiguar si permanece, en esta ética, una forma *comunitaria* de solución de conflictos, o lo que Max Weber reduciría a “sentimientos subjetivos” (afectivos o tradicionales) de ser parte de un todo; o bien, la estrategia a utilizar tiene “[...] formas *sociales* de la asociación, [...] entre actores con diversos y hasta enfrentados fines, que además no tienen intención alguna de cancelar su diferencia, independencia, competencia e instrumentalización, pero sí de regularla [...] para evitar males”. (Aguilar Villanueva, 1988: 87; subrayado nuestro). En breve, veremos que el segundo tipo de resolución de problemas no pertenece a la racionalidad china, sino por el contrario, es específico de la sociedad occidental moderna cuya característica más relevante es el individualismo cultural. En este mismo sentido, Bendix identifica la existencia de una estrategia o acción *comunal* con el orden *estamental*, en donde “[...] los hombres se agrupan según su prestigio y su forma de vida. Todos los actos [...] se orientan hacia ‘el sentimiento de los actores de su sentencia

común” (1989: 96); mientras que la segunda estrategia, relacionada con el término “clase”¹³, pertenece a la acción *societaria* en donde “[...] no se reconocen distinciones personales [orientándose] hacia ‘un ajuste de intereses, racionalmente motivados’” (1989: 96).

Empero, la explicación que pretendemos desarrollar está vinculada a la pregunta por el por qué de la inexistencia de este segundo tipo de estrategia. Para comenzar con dicha tarea, resaltaremos los elementos que consideramos principales y constitutivos de la religiosidad confuciana que, aunque “[...] el confucianismo no fue siempre [...] la única filosofía aprobada por el Estado” (Weber, 1987d: 372), ésta impregnó su forma de vida. Algunos de estos elementos son: el nulo despojo de la magia dejándola “[...] intacta [...] en su significación salvífica *positiva*” (Weber, 1987a: 419); el desarrollo, por parte de la ética china, de sus propios motivos de relación en el seno de las asociaciones naturales de *personas*. La religiosidad obligatoria del chino piadoso “[...] estaba dirigida solamente a la actuación *en el seno* de las relaciones personales orgánicamente dadas” (1987a: 426); en China, no se rompieron nunca las ataduras con el clan; los deberes de un chino confuciano no eran hacia el dios supramundano, tampoco hacia una “cosa” o “idea” sagrada; el ‘Tao’ era encarnación del ritual tradicional, “[...] y su mandato no era ‘acción’ sino ‘vacío’” (1987a: 426); en este punto, cabe resaltar la ausencia de una profecía religiosa¹⁴ que se opusiera al credo oficial, por lo tanto, el confuciano era pura adaptación hacia afuera; el ideal de hombre era aquel que “[...] se manifestaba en el cumplimiento de las obligaciones tradicionales” (1987a: 420); por último, el grupo estamental de conductores de este sistema religioso, identificado por Weber, fue el de los funcionarios del gobierno en situación de privilegio, en la China dinástica; hombres de formación literaria, cuya ética *excluía* a los que no estaban a la altura de las condiciones culturales requeridas. “[...] El *estamento* de los literatos se consideraba a sí mismo como una unidad, tanto en su honor estamental como en cuanto representante único de la cultura china unitaria” (Weber, 1987d: 327; subrayado nuestro). Es una característica básica de la doctrina confuciana, la

¹³ Weber cree que, si bien la clase consiste en la desigual distribución económica; a diferencia de Marx, nuestro autor insiste en que la determinación económica no agota las condiciones de integración. Por el contrario, habría que formular un concepto que abarcara la influencia de las ideas en la formación de los grupos. Justamente, ese concepto es el que Weber desarrolla en la sociología de la religión.

¹⁴ La profecía “ética” pone a los hombres en tensión, es decir, los pone “[...] frente a exigencias que entran en conflicto con los intereses mundanos” (Bendix, 1989; 141), generando una orientación del estilo de vida desde dentro afuera. Aquí el “mundo” es un material a conformar éticamente. Allí, en la ética confuciana, es el “mejor de los mundos posibles”.

competencia por los oficios existentes por parte de dicho estamento. Además observamos que no surge un proceso secularizador, esto es, en China existía una “[...] fusión del culto y del estado en una sola unidad” (Bendix, 1989: 111).

Todos estas características hasta aquí mencionadas, le permitieron a Weber aproximarse a una respuesta probable a la pregunta acerca de “¿por qué motivo no surgió en China un *ethos* económico capitalista?”.

Por un lado, el mantenimiento de lazos familiares y, por consiguiente, la existencia de grupos de parentesco funcionaban como asociaciones protectoras ante la adversidad económica, obstaculizando la aparición de una resolución de conflictos del tipo *societal* moderna o de índole legal, favorables a la implantación del capitalismo. Creemos que esto también fue un obstáculo para la génesis de un *movimiento* similar al que existió en el protestantismo, y cuyo resultado es -en términos weberianos- una sociedad de tipo estático. Bendix afirma que estos factores “[...] creados por la estructura patrimonialista del estado y la tradición incólume de la familia extendida, [fueron] obstáculos fuertemente reforzados por una mentalidad particular –el *ethos* chino-, a la que Weber designó como la ética de status de los letrados” (1989: 122; subrayado nuestro).

Otro motivo que no permite vislumbrar un *movimiento de igualdad – diferenciación*, está relacionado a la actuación del gobierno. Éste actuó contra la inclinación de toda la burocracia (demasiado acusada por la pura economía del libre cambio) a la diferenciación social. “[...] La creciente estabilidad de la situación económica bajo el Imperio Universal, esencialmente autárquico en lo económico y homogéneo en lo social, impidió que surgieran los problemas económicos” del tipo occidental (Weber, 1987d: 349; subrayado nuestro), esto es, existiría una completa eliminación del conflicto desde el momento en que se obstaculiza (y niega) la posibilidad de un movimiento de igualdad – desigualación; Asimismo, “[...] faltaba completamente ese estrato burgués consciente de sí [...], la actitud de las guildas de comerciantes era algo de lo que la administración tenía que ocuparse seriamente solo en sentido ‘estático’, cuando se trataba de mantenimiento de la tradición y de sus especiales privilegios. En sentido dinámico, [...] estas guildas carecieron de relevancia porque no existían [...] intereses capitalistas expansivos con fuerza suficiente para que, como en Inglaterra, la administración estatal se viera forzada a ponerse a su servicio” (1987d: 349; subrayado nuestro).

En términos generales, el centralismo del Estado patrimonial, la subordinación de la sociedad y de cada individuo a criterios estatales (influenciados por el *ethos* confuciano) y la consecuente debilidad política y económica de los diferentes sectores para una “liberación” de estos criterios, “[...] son factores que imposibilitan el desarrollo de un sistema capitalista moderno, autónomo y suficiente” (Zabludovsky Kuper, 1990: 88)

2. Resultados de una comparación

Es evidente que uno de los resultados de esta comparación es “[...] el gran triunfo de las religiones éticas y, sobre todo, de las sectas ascéticas del protestantismo [al fundar, desde el punto de vista económico, la confianza comercial en las cualidades éticas del individuo], puesta en evidencia en su impersonal trabajo profesional” (Bendix, 1989: 143).

Por otro lado, y desde nuestros ejes abordados, consideramos que fue el protestantismo, y en particular el puritanismo, el que inauguró, dio apertura y protagonizó (aunque no de manera intencional) el *movimiento de igualación – diferenciación* gracias a, entre las cuestiones más relevantes, la ruptura de las cadenas del grupo de parentesco estableciendo la “[...] *comunidad* de la fe y una *ética común* de vida en oposición a la comunidad de la sangre, y aun en gran medida a la familia” (Bendix, 1989: 143; cursiva nuestra). Bellah (1997) ha resaltado, en esta instancia, la tendencia evolucionista de nuestro autor en el tratamiento de la ruptura y el conflicto entre la religión y el parentesco. El resultado que trajo la absoluta eliminación de la magia, por parte de la religión profética, fue la creación de una ética religiosa de la *fraternidad*. Pero, simultáneamente, “[...] nos encontramos con el importante hecho empírico de la *desigualdad* de las *cualificaciones* religiosas de los hombres, tal y como parece, dogmatizada con el racionalismo más crudo en el «particularismo de la gracia» de la doctrina calvinista de la predestinación. Los bienes de salvación religiosamente más valorados [...] no eran alcanzables por cualquiera” (Weber, 1987b: 210).

Asimismo, el puritanismo -que se oponía a la magia y a la idolatría- a diferencia del confucianismo, creó un dispositivo que, “[...] adelantándose al racionalismo liberal” (Weber, 2003: 138) remite al concepto de *utilidad pública* antes del *bien individual* o privativo de los hombres. “[...] Por eso es que el impulso activista desatado en los

santos, debido a la doctrina de la predestinación, desemboca [...] en el afán de racionalizar el mundo” (2003: 138). Este repudio a la idolatría hizo pujante su inclinación a igualar el estilo vital, “[...] que viene a ser el *pendant* del interés capitalista de la actualidad a ‘estandarizar’ la producción” (Weber, 2003: 181).

En el apartado en el que analizamos el confucianismo chino, hemos postulado que esta religiosidad obstaculiza el desarrollo de aquel movimiento, tal obstaculización conlleva como efecto el detenimiento del paso hacia un espíritu capitalista. A juicio de Weber, el confucianismo, en contraste con la ética protestante, enfatiza las oportunidades de consumo sobre las de productividad del propio trabajo. “[...] Las diferencias entre los hombres se explican por las propias condiciones de vida. Aquellos que tienen una posición económica y una educación similar tendrán caracteres parecidos” (Zabludovsky Kuper, 1999: 96) Nótese que la ética económica confuciana no permite el desarrollo de una conducta impersonal y metódica al estilo protestante. Es decir, y en sintonía con nuestros conceptos centrales, la ética confuciana deviene *estática* por el hecho de que las diferencias entre los hombres sólo dependan de las propias condiciones de vida heredadas. En una palabra, no hay en ésta ética una separación entre la persona y el oficio. Las prerrogativas son *inamovibles* y *obstaculizadoras* de un proceso de atomización en tanto están apegadas a la racionalidad material o sustantiva¹⁵, al arbitrio y a la tradición. (Zabludovsky Kuper, 1999: 86).

Es aquí que debemos *re-problematizar* nuestro planteo inicial ya que más que preocuparnos por el *cómo* de nuestro movimiento, debiéramos considerar la importancia de la *existencia* del mismo. Es decir, si tal movimiento tiene su genealogía en el puritanismo ascético, lo decisivo es la *tolerancia* de la existencia de los actores “productores y protagonistas” (o *exponentes de la cultura*, según Weber) como lo fueron los puritanos, “[...] porque ahí donde no fueron aniquilados o expulsados, la mera existencia [de ellos], ya fueran oficialmente tolerados o no, contribuyó de manera decisiva al desarrollo de ese pequeño ‘matiz’ [...] del espíritu del capitalismo” (Weber, 2004:476-477; subrayado nuestro). De manera sincrética, Weber dejó claro (tanto a sus críticos como a sus lectores) que no existe, en el pensamiento del sociólogo alemán, una

¹⁵ Recuérdense que dicha racionalidad es “[...] el grado en que tiene lugar el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres [...], por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados postulados de valor. Se trata de exigencias éticas, políticas, estamentales, igualitarias, etc.” (Zabludovsky Kuper, 1999: 75; subrayado nuestro).

relación causal directa entre el capitalismo y el calvinismo. Se debe hablar, más bien, de una suerte de “ayuda” que prestó –la ética ascética protestante- para que el espíritu capitalista eche raíces, y no sólo ahí donde el espíritu capitalista encontró beneficios. “[...] Lo decisivo fue el “espíritu” que regía a la población, tolerada o no tolerada, y con él a la vida económica” (Weber, 2004: 479).

Por lo tanto, quien negara tanto la “[...] preocupación por la dignidad igual de todos los hombres y, en nuestras sociedades, por la reducción de las desigualdades económicas; [como las] desigualdades naturales y necesidad de favorecer el libre desarrollo de los talentos; [o no reconociese] la jerarquía social y voluntad de hacerla equitativa mediante la elección de los jefes y tolerable a los gobernados mediante la limitación de las prerrogativas de los poderosos” (Aron, 2000: 69); en otras palabras, quien en suma intentara extirpar uno de los dos componentes del movimiento pendular, no estaría cometiendo un “error científico” sino, y sobre el terreno de la ética, estaría escogiendo el detenimiento de un movimiento que se presenta como progresivo, comprometiendo o arriesgando el desarrollo humano (Aron, 2000: 65) y, al mismo tiempo, produciendo un efectivo *exterminio*...

3. Consecuencias del movimiento pendular en el mundo occidental:

La aparición del individuo-átomo

“Helo aquí que se pone en movimiento, con su cuerpo inclinado hacia delante, [...] Una vez que el sujeto ha iniciado de tal modo su andadura, parece sufrir cada instante la amenaza de caerse de bruces, y en cualquier caso le es poco menos que imposible detenerse por sí mismo. [...] Se diría que es un autómatas movido por un resorte, y en estos movimientos de progresión rígidos, a tirones, como convulsivos, no hay nada que recuerde la soltura de la marcha...”

Charcot

(En Agamben, G. (2001):
Medios sin fin, notas sobre la política,
Ed. Pre-textos.)

Existiría un teorema histórico de Weber que deberíamos vincularlo con las categorías centrales del presente ensayo: “[...] el advenimiento de la cultura moderna, de la racionalidad formal-instrumental, provoca – y también se expresa en – la descomposición de la unidad del mundo social en diferentes [...] esferas de valor, autónomas, incommensurables, conflictivas e irreconciliables: la religión, la ciencia, la economía, la erótica, la política, la estética” (Aguilar Villanueva, 1988: 84-85; subrayado nuestro) Estas múltiples esferas de valor autónomas derivan de una sociedad inmersa en la pérdida de sentido ante la racionalización (cultural) del mundo.

En este sentido, Kalberg¹⁶ confirma lo antedicho ya que el *ethos* puritano, así como entró en tensión con la esfera económica, también lo hizo con la política dando lugar a nuevas organizaciones de personas formalmente iguales. El desarrollo de la burocratización dentro de la administración del Estado y de los partidos políticos es un ejemplo de ello. La ética puritana tuvo que distanciarse a causa de la exigencia de fraternidad, poniéndolo en tensión entre el Dios del “amor” frente al “[...] aparato burocrático estatal y su característico homo politicus racional que, al igual que el homo economicus, cumple sus tareas, incluido el castigo de la injusticia, ejecutándolas con arreglo al sentido más ideal de las reglas racionales de la dominación política, es decir,

¹⁶ En un reciente artículo publicado en versión castellana a fines del 2004 denominado “De Tocqueville a Weber: Sobre los orígenes sociológicos de la ciudadanía en la cultura política de la democracia estadounidense”.

de un modo positivo, ‘sin acepción de personas’ [...], sin odio y por ello también sin amor” (Weber, 1987c: 445).

Dicha burocratización a menudo produce la atomización del individuo, “[...] usualmente [como] consecuencia no de la democracia, sino del racionalismo burocrático” (Kalberg, 1997: 243) y que es producto de una nueva igualdad. Por lo tanto, aquel *individuo – átomo* no es un individuo pasivo. Por el contrario “[...] el individualismo dominador del mundo de la reforma calvinista implicaba una fuerte orientación a la *salvación individual*, pero también una orientación igualmente fuerte hacia una *comunidad*: la voluntad de Dios debe ser obedecida creando su Reino sobre la Tierra” (Kalberg, 1997: 250). Por lo tanto, para rastrear esta relación entre la ética protestante y la racionalización de la administración pública es preciso tener en cuenta que el trabajo metódico, para el puritano, era el medio para ligar a los creyentes a una comunidad. El trabajo vocacional se intensificó, siendo la participación activa en la comunidad una significativa actividad para un congregacional. Por otro lado, “[...] resultaba [...] sospechosa la búsqueda aislada de la salvación por individuos [...], por lo que tenía que reglamentarla ritualmente y ante todo, controlarla hierocráticamente [...]. “[...] El ritual coincide con el reglamento, y, por consiguiente, toda religiosidad toma un carácter ritualista allí donde la determina una burocracia” (Weber, 1987b: 206-207). Es por eso que nuestro autor observa un “perfecto paralelismo”, desde una perspectiva sociológica, entre la lucha de la religiosidad de los virtuosos (sectas) y la de las masas (organizada por la hierocracia), “[...] con la lucha, en el terreno político, de la burocracia contra los privilegios políticos de la aristocracia estamental. También toda burocracia política plenamente desarrollada tiene una orientación «democrática» con la misma necesidad y del mismo sentido que la hierocracia” (1987b: 211)

No obstante, sólo en la medida en que entendamos que el punto focal está en el movimiento de diferenciación – igualación¹⁷, y que éste es pendular (continuo), es que podemos afirmar aquello que sostiene Beck: “[...] la individualización supone una desvinculación, seguida de una ulterior reivindicación ‘(...) a nuevas formas de vida de la sociedad industrial en sustitución de las antiguas, en las que los individuos deben producir, representar y combinar por sí mismos sus propias biografías” (Aronson, 2004: 132).

¹⁷ El orden de los factores no altera “el producto”.

Desde este ámbito religioso, la ética protestante -que es tanto la generadora de la “duda existencial” como la que ofrece la “certidumbre”- llevó a los individuos a tal ansia por integrar el grupo de los elegidos, que “[...] se entregaron al más despiadado autoexamen” (Lukes, 1975: 120) con el único fin de obtener un beneficio o progreso independiente, convirtiéndose así en un “individuo – átomo” o, como lo llamaría Lukes, *individuo egocéntrico* (1975: 120). El hombre puritano es el ser solitario por excelencia. En este sentido, la ética ascética puritana repercute en el mundo occidental en tanto “[...] la reputación del miembro [de una secta] corresponde ampliamente a sus cualidades reales, ya que la intensidad del adoctrinamiento y el impacto de la exclusión son mucho más efectivos de lo que puede ser cualquier disciplina autoritaria eclesiástica” (Kalberg, 1997: 237). Existiría una especie de paralelismo, parafraseando a Lukes, entre la doctrina de la predestinación y cierta sensación de soledad o aislamiento del individuo.

4. Conclusiones finales

La intención del presente ensayo fue problematizar una *peculiaridad* del *orden social* moderno (Weber, 1987e: 18): la escisión entre empresario y trabajador asalariado, gobernante y gobernado, intelectual especializado y masa que, según Aguilar Villanueva, es una división que va más allá de la suerte que corrió el capitalismo. Asimismo, encontrar un elemento constitutivo del intento por universalizar de manera plena la racionalidad instrumental. Ésta “[...] necesita una racionalidad normativa fundante. La racionalidad instrumental para poder ser efectivamente tal termina por exigir condiciones no instrumentales. Ello nos remite a las cuestiones de la ética y de la política racional con su encargo de establecer principios y normas de interacción social” (Aguilar Villanueva, 1988: 97). En palabras weberianas, el modo de vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia profunda en toda religión, pero, al mismo tiempo, “[...] el tipo de una religión, una vez acuñado [cual afinidad electiva], suele ejercer un influjo muy intenso sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas” (1987b: 196; subrayado nuestro)

Dicha peculiaridad fue denominada por nosotros “movimiento pendular de igualación – diferenciación”. Éste movimiento no sucede de un modo voluntario, intencional o azaroso. Por el contrario, es producto de un tipo particular y específico de mentalidad: el *ethos* protestante.

Concordamos con Habermas en que el fenómeno al que Weber se interesó ha sido la *forma moderna de conducirse en la vida* con la significación práctica que ese modo de vida tiene para la economía, y para eso aisló “[...] los elementos decisivos del modo de vida de aquellas *capas* sociales que han ejercido una influencia más fuerte y determinante sobre la ética práctica de cada religión habiéndole impreso sus rasgos característicos” (Weber, 1987b: 194). El desencantamiento es entendido como un proceso histórico – universal “[...] que ‘acaba en una aristocracia afraternal de la posesión racional de cultura’” (Habermas, 1992: 271; subrayado nuestro). Hemos intentado dar cuenta de ello a lo largo de este ensayo.

Sin embargo, no estaba en nuestros planes *reproblematizar* nuestro eje central ya que la indagación por la diada de dicho movimiento pendular nos llevó a un plano más general: la observación de la existencia, o no, del mismo en las religiosidades aquí abordadas. De este modo, pudimos reflexionar sobre una de las características modernas occidentales por excelencia, el *pluralismo*. Y con él, la emergencia de la democracia en las sociedades estudiadas. Aquí se nos abriría un segundo gran tema para una investigación ulterior pero ya desde una distinta perspectiva.

Bibliografía

- Aguilar Villanueva, Luis (1988): "En torno del concepto de racionalidad de Max Weber", en *Ensayos sobre racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, León Olivé (comp.), Siglo XXI, México.
- Algranti, Joaquín (2004): "Ruptura y reconciliación de esferas", en Aronson y Weisz (comp.), *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Prometeo, Buenos Aires.
- Aron, Raymond (2000): "Introducción", en Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, España.
- Aronson, Perla (2004): "Del individualismo inequívoco a la difusividad del individuo", en Aronson y Weisz (comp.), *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Prometeo, Buenos Aires.
- Bellah, Robert N. (1997): *Max Weber y el Amor Negador del Mundo: Una Mirada a la Sociología Histórica de la Religión*, University of California, San Diego. (traducción de Marina Orati y revisión de Eduardo Weisz)
- Bendix, Reinhard (1989): *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen (1992): "La teoría de la racionalización de Max Weber", en *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, España.
- Kalberg, Stephen (1977): , "Los Tipos de racionalidad de Max Weber: Piedras angulares para el análisis del proceso de racionalización en la historia", en *American Political Review*, vol. 82, Nº 1 (traducción de Eduardo Fidanza y Gustavo de la Vega)
- (1997): *De Tocqueville a Weber*. "Sobre los orígenes sociológicos de la ciudadanía en la cultura política de la democracia estadounidense", en *Revista Citizenship Studies*, vol. I, Nº 2 (traducción de Óscar Cuellar)
- Llovet, Diego (2004): "Ética religiosa y organizaciones. Una lectura weberiana", en Aronson y Weisz (comp.), *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Prometeo, Buenos Aires.
- Lukes, Steven (1975): *El Individualismo*, Ediciones Península, Barcelona
- Marshall, Gordon (1986): *En busca del espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Weber, Max (1984): "Capítulo V: Tipos de Comunidad Religiosa (Sociología de la Religión), Estamentos, clases y religión", en *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1987): "Las Sectas Protestantes y el Espíritu del Capitalismo", en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I, Taurus, Madrid.
- (1987a): "Resultados: Confucianismo y Puritanismo", en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I, Taurus, Madrid.

- (1987b): "Introducción" a "La Ética Económica de las Religiones Universales. Ensayos de Sociología Comparada de la Religión", en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I, Taurus, Madrid.
- (1987c): "Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo", en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I, Taurus, Madrid.
- (1987d): "Confucianismo y taoísmo", en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, Tomo I, Taurus, Madrid; apartado V: El estamento de los literatos; apartado VI: La orientación confuciana de la vida.
- (1987e): "Introducción" a los *Ensayos sobre Sociología de la Religión* , Tomo I, Taurus, Madrid.
- (1997): *Historia Económica General*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2003): "Segunda Parte: La ética profesional del protestantismo ascético", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Prometeo, Buenos Aires.
- (2004): "Mi palabra final a mis críticos", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Zabludovsky Kuper, Gina (1990): "IV. Patrimonialismo, carisma y feudalismo en Oriente", en *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología de Oriente de Max Weber*, Universidad Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, México.