

MAX WEBER: SOBRE LA RACIONALIZACION DE LA IMAGEN RELIGIOSA DEL MUNDO

Jürgen Habermas

1. *Aspectos de contenido:* Weber ha estudiado tres de las grandes religiones del mundo: la china (Confucianismo, Taoísmo), la india (Budismo, Hinduismo) y el antiguo Judaísmo. Sin embargo no pudo desarrollar las investigaciones previstas sobre el Cristianismo y el Islamismo. Weber procede de forma comparativa; pero sólo en algunos puntos llega a condensar la exposición comparativa en una comparación sistemática (sobre todo en la introducción, observaciones intermedias y en las conclusiones sobre China).

Si se consideran los puntos de vista más generales Weber diferencia las imágenes del mundo que parten de un tema común, sobre todo en la dimensión de la idea de Dios (Dios-creador-personal *versus* un orden cósmico impersonal) y de la salvación (afirmación del mundo *versus* rechazo del mismo).

a) *El tema:* La racionalización parte de un tema común a todas las religiones universales: la pregunta por la justificación del reparto desigual de los bienes entre los hombres. Esta problemática ética de fondo, que rompe los límites del mito, nace de la necesidad de una explicación religiosa del sufrimiento, considerado como injusto. Para que la desgracia personal pueda percibirse como injusta necesita primeramente una revaluación del sufrimiento, ya que en las sociedades tribales el sufrimiento era síntoma de culpabilidad secreta.

Además los cultos tribales estaban adaptados a la superación de las situaciones de crisis colectivas y no a la superación

individual del destino. Lo que es nuevo es la idea de que la desgracia individual pueda ser inmerecida y que al individuo le sea permitido forjarse la esperanza religiosa de todos los males como enfermedad, incluso redimirse con la muerte. También es nuevo la formación colectiva independiente de las asociaciones étnicas, la institución religiosa de la comunidad para el destino de salvación de los individuos.

Estas nuevas valoraciones de sufrimiento individual y también la aparición de necesidades de salvación individual, que convierten la pregunta respecto al sentido ético del absurdo en un punto de partida de un pensamiento acerca del mito local que sobrepasa al pensamiento religioso, no se dan gratuitamente. Son el resultado de unos procesos de aprendizaje que se ponen en funcionamiento como aquellas ideas de justicia establecidas en las sociedades tribales y que chocan con la nueva realidad de las ciencias sociales. Las religiones del mundo se desarrollan sin excepción en el marco de las sociedades organizadas estatalmente, donde surgen nuevas formas de producción independientes de sistemas de parentesco y formas correspondientes de explotación económica. Lógicamente el potencial conflictivo tuvo que desembarazarse en primer lugar de profetas para implicar a las masas, las cuales estaban atrapadas totalmente en un generalizado primitivismo de la magia, en un movimiento religioso de carácter ético.

b) Imágenes teocéntricas del mundo versus cosmocéntricas. Las religiones universales parten del mismo problema básico. Intentan satisfacer a través de explicaciones el interés nacional en un equilibrio entre lo material y lo ideal a tenor de la evidente distribución injusta de los bienes a disfrutar por el hombre.

Son suficientes las exigencias progresivamente sistemáticas: “Siempre se esconde detrás *una toma de postura hacia algo*, lo que se sentía en el mundo real como algo específicamente ‘absurdo’, y por lo tanto la exigencia de la configuración del mundo en su totalidad sería, podría y debería llegar a ser una especie de cosmos lleno de sentido”.

La pregunta por la justificación de injusticia manifiesta no debe tratarse simplemente como una cuestión puramente ética. Es

parte de la pregunta –teológica, cosmológica y metafísica– por la constitución del mundo en su totalidad. Esta ordenación del mundo es concebida de modo que los aspectos ónticos y normativos se superponen. En este contexto de pensamiento del ordenamiento religioso-metafísico se han encontrado soluciones diferentes para el mismo problema. Weber contrasta sobre todo dos estrategias fundamentales: la una, occidental, se sirve de la concepción de un Dios creador personal y trascendente, la otra, difundida en oriente, parte de la idea de un cosmos no-creado e impersonal. Weber habla también de una concepción *supramundana* e *inmanente* de Dios: el “Dios de la acción” queda ejemplarizado en Jahwé, el “Dios del orden” en Brahman. Por oposición al trascendental Dios creador el creyente tiene que asumir otra relación a aquélla frente a la razón latente del orden cósmico; se entiende a sí mismo como *instrumento de Dios* y como *depositario de lo divino*. En un caso el creyente en Dios busca conseguir una complacencia, en el otro participar de lo divino.

El fundamento religioso de la ética se diferencia también en ambas tradiciones: en las religiones asiáticas a la idea de la autorredención mediante el conocimiento se le opone la esperanza en la gracia divina. Por esta razón se convierte allí en la *historia de la salvación* y aquí en cosmos o *ser* para el núcleo de una interpretación especulativa del mundo. Las religiones asiáticas tienen una mayor afinidad con la visión del mundo y con la experiencia de la vida de los estratos intelectuales aunque es generalizada la oposición entre religiosidad virtuosa y de masas.

Weber concibe, por tanto, las religiones como soluciones distintas del mismo problema. Por ello estas soluciones se mueven dentro de un espacio fundamental de concepciones de orden religioso-metafísicas: y estos aspectos de lo óntico, de lo normativo y de lo expresivo se superponen. Weber explica los diferentes contenidos de la imagen del mundo con ayuda de *factores externos*. Ante todo investiga la posición –que está externa, social, interna y psicológicamente condicionada– de los intereses de las capas que eran portadoras de un modo de vida determinado en el momento decisivo de su formación.

Trátase de una clase de funcionarios formada literariamen-

te (Confucianismo), de frailes mendicantes y errantes (Budismo), de una comunidad de agricultores unidos a la naturaleza (que está prisionera del pensamiento mágico), de una clase guerrera nómada (Islam) o de una ciudadanía, de artesanos, comerciantes, pequeños empresarios domésticos, etc. (Protestantismo). Estos puntos de vista religioso-sociológicos tomados en sentido estricto deciden tanto sobre la dinámica y la dimensión del proceso de racionalización como sobre la selección que se hará partiendo de contenidos estructuralmente posibles.

c) *Afirmación y negación del mundo.* Weber diferencia las religiones no solamente por su cuño teocéntrico o cosmocéntrico, sino también si motivan a una afirmación del mundo o a un rechazo del mismo. Se trata aquí, independientemente de las posturas vitales activas o pasivas, de que el creyente valore fundamentalmente como positivo o negativo del mundo, es decir su sociedad y la naturaleza que le rodea y si para él tiene un valor intrínseco o no.

Una actitud negativa frente al mundo se hace naturalmente posible a través de aquel dualismo que caracteriza las religiones radicales de salvación. Es necesaria una estructura de la imagen del mundo, que desvalorice el hecho de que "el mundo" sea un más acá histórico y pasajero por oposición al Dios creador trascendente o como un primer plano fenoménico opuesto al fundamento esencial de todas las cosas. El punto de referencia de la búsqueda de la salvación individual configura de esta manera una realidad tras el mundo reducido a apariencia. Se inclina a suponer que una postura afirmativa del mundo se puede mantener donde el pensamiento mágico no se haya superado radicalmente y donde no se ha alcanzado aún el nivel de una interpretación dualista del mundo tomado en sentido estricto.

Pero solamente al comparar el Confucianismo y el Taoísmo con la filosofía griega hubiera podido comprobar si esta interpretación es correcta o si no podría ir acompañada de un desencantamiento radical y de una estructura dualista de la imagen del mundo y de la formación del mismo.

El rechazo del mundo dependería antes de una radicalización del pensamiento de salvación que lleva a una intensificación

de la reflexión religiosa y un refuerzo de contrastes del dualismo existente en todas las religiones del mundo.

Resumiendo, el esquema siguiente contiene los puntos de vista abstractos bajo los cuales Max Weber diferencia de imagen religiosa del mundo en el contexto de una base colectiva religioso-metafísica:

Figura n.º 1

Imagen religioso-metafísica del mundo según sus contenidos típicos

| | Estratos lógicos | Teocéntrico | Cosmocéntrico |
|-------------------------------------|------------------|--------------------------|--------------------------|
| Valoración del mundo en su conjunto | | | |
| Afirmación del mundo | | — | Confucianismo Taoísmo |
| Negación del mundo | | Judaísmo Cristianismo | Budismo Hinduismo |

2. *Aspectos estructurales.* La racionalidad de una imagen religiosa del mundo no se demuestra, sin embargo, en tales contenidos sino en determinados aspectos estructurales. Weber mide la racionalización de la imagen religiosa del mundo por la que el ser interese especialmente en base a la sustitución del pensamiento mágico (desencantado) por una parte y por la sistemática formación total: “Para los distintos niveles de racionalización que una religión representa existen dos cánones interrelacionados de maneras múltiples. Por una parte, el grado en el cual ha sido sustituida la magia. Por otra, el grado de unidad sistemática en la cual la

relación entre Dios y el mundo, y por tanto la propia relación ética con el mundo, ha sido traído por ella.

Que Weber acentúe más la superación de prácticas mágicas que las de las formas y pensamiento mítico en la que se interpreta la magia, se explica por su interés en el flujo de la imagen del mundo sobre la ética económica, por lo tanto en el modo de vida práctico del creyente. La transformación de los componentes cognitivos que heredan del mito la imagen religiosa del mundo, es menos relevante para la racionalidad del modo de vivir que la transformación de los componentes técnico-práctico-morales. Por ello el mundo de la representación mágica frena una toma de postura objetiva frente a renovaciones técnicas, crecimiento económico, etc. Sobre todo impide en los ámbitos centrales del culto, la formación de una comunicación personal entre el creyente y Dios o la esencia divina. Las técnicas manipulativas de la imposición de Dios que todavía sobreviven en la forma sublime del sacramento dominan el lugar de la adoración y la oración.

Lo que en los aspectos estructurales este desencantamiento significa, lo quiero pues demostrar en la toma de postura ante el mundo que distingue Weber.

Por lo tanto, por razones sistemáticas, voy a considerar no sólo el proceso de etización de la imagen religiosa del mundo, sino también la transformación de sus componentes cognitivos, al menos de una manera indicativa.

a) Huida mística del mundo versus dominio ascético del mismo. Como hemos visto ya las imágenes religioso-metafísicas del mundo fundamentan las posturas básicas ante ese mundo.

Cada postura ante el mundo pone de manifiesto una racionalización en la medida en que se conduce intencionalmente unificadora y unificante hacia la Naturaleza y la Sociedad en su totalidad y con ello presupone un concepto sistemático del mundo; por supuesto se trata de un concepto acerca de un orden del mundo concreto, que contempla la diversidad de las manifestaciones monoteístas o cosmológicas en un punto de confluencia. Este principio se representa como un Dios creador o razón de ser, los cuales unifican los aspectos universales de ser y deber, esencia y

aparición. Y precisamente la imagen del mundo es considerada tanto más racional cuanto más clara permita concebir el mundo bajo uno de estos aspectos aún no disgregados en lo supramundano, bien sea como el mundo del más acá o como el mundo de los fenómenos. Weber se concentra en el aspecto normativo de lo ético, es decir del deber-ser o del estar mandado y con respecto a las estructuras de la conciencia moral y práctica que permiten una actitud sistematizada en términos de ética de la intención del sujeto agente hacia el mundo en su totalidad. Bajo este aspecto del proceso de etización en la medida en que, "el mundo" (del más acá o de los fenómenos) quede especificado como esfera de la comprobación ética bajo principios prácticos y *separado de todos los aspectos restantes*. Una imagen del mundo éticamente racionalizada presenta a éste, *a*) como campo de actividad práctica general, *b*) como escenario en el que el agente puede fracasar éticamente, *c*) como el conjunto de situaciones que deben ser juzgadas según principios morales "últimos" y manejadas según las normas de los juicios morales y, por tanto, como el ámbito de los objetos y situaciones de la actuación ética: el mundo cosificado se contrapone a las normas morales básicas y a la conciencia moral del sujeto pecador como algo exterior y extraño.

Weber identifica la actitud ante el mundo, que corresponde a esta imagen ético-racional del mismo, en pasos consecutivos. *Primeramente* muestra que las religiones de salvación que conforman radicalmente el dualismo entre Dios y el mundo satisfacen mejor las condiciones para una racionalización ética que las imágenes del mundo con una orientación débil hacia la salvación y un dualismo atemperado. Una relación intensa de tensión entre Dios (o, como en su caso, lo divino) y los órdenes profanos de la vida sitúa la búsqueda de la salvación para el creyente en una perspectiva desde la cual el mundo puede ser desvalorizado y objetivado bajo el sólo punto de vista abstracto de la comprobación religiosa.

Una actitud negativa hacia el mundo, la que resulta de la orientación hacia un bien de salvación trascendente al mundo u oculto en lo más íntimo de él, no fomenta *per se* la racionalización

ética de la vida. La negación del mundo lleva a una objetivación de éste desde perspectivas éticas sólo cuando aparece ligada a una actitud vital activamente orientada hacia éste, y no a un apartamiento pasivo. En un *segundo* paso selecciona Weber, por esto, de entre las actitudes negadoras del mundo, aquellas que apuntan activamente a una dominación del mundo desvalorizado y objetivizado.

Entre estas actitudes distinguen dentro de las religiones de salvación orientadas según una ética de la intención la forma de la promesa y los caminos de salvación que se privilegien en cada caso. Cuando el creyente puede entenderse como instrumento de un Dios trascendente las formas ascéticas de una búsqueda activa de la salvación resultan más obvias que allí donde el creyente se ve como recipiente de un fundamento del ser profundamente inmanente al mundo y donde resultan obvias las formas contemplativas de la búsqueda mística de la salvación.

“Las religiones de ideas” de orientación contemplativa del Oriente no dirige el rechazo del mundo en la dirección de una racionalización ética del mundo, ni tan siquiera, cuando como es el caso del Hinduismo, acentúan el motivo de salvación. La búsqueda pasiva de la salvación de la mística conduce más bien a la *huida del mundo*. Sólo las “religiones de la intención” de orientación ascética del Occidente conectan la comprobación religiosa a una acción ética para la que el mundo devaluado y objetivizado ofrece siempre nuevas situaciones y ocasiones. El místico se prueba retrayéndose del mundo, el asceta actuando en el mundo. Ciertamente, la actitud de la dominación ascética del mundo que el monje cristiano comparte con el puritano no significa todavía la conducción de la vida éticamente racionalizada a ámbitos extrarreligiosos de la vida. La orientación al mundo de la actitud vital activa que contrasta con la huida del mundo y que he atribuido al camino salvífico de las cosas no es todavía en modo alguno sinónimo de *intramundanía*. Para que la búsqueda ascética de la salvación que sobre la base de una actitud negativa para con el mundo se orienta sin embargo al mundo, se convierta en ascética intramundana se necesita todavía de un paso más del que todavía voy a prescindir por un momento.

Figura n.º 2

Actitudes con respecto al mundo sobre la base de la negación del mundo de las religiones de salvación

| Camino de salvación | Orientación ascética al mundo | Retirada mística del mundo |
|-------------------------------------|-------------------------------|----------------------------|
| Valoración del mundo en su conjunto | | |
| Negación del mundo | Dominación del mundo | Huida del mundo |
| | Judaísmo/ Cristianismo | Hinduismo |

b) *Concepción teórica del mundo versus adaptación práctica al mismo.* Max Weber analiza la actitud de la afirmación del mundo bajo la forma única de una *adaptación* de orientación práctica hacia él; esta adaptación la demuestra en el ejemplo de China: “Exactamente igual que en los helenos primitivos faltaba toda fundamentación trascendente de la ética, toda tensión entre los mandamientos de un Dios supramundano y un mundo de criaturas, toda orientación a un objetivo allende la tierra, toda concepción de un mal radical” (Weber, 1971, I, 515).

Al no valorar Weber el Confucianismo y el Taoísmo más que desde el punto de vista de la racionalización ética, tal y como se desprende con toda consecuencia del plan de su estudio sobre la ética económica de las religiones universales, desemboca en su conocida (y controvertida) apreciación del escaso potencial racionalizador de estas concepciones del mundo. Pero gracias a la revolucionaria investigación de J. Needham sabemos ahora que los chinos entre el siglo I antes de Cristo y el XV de nuestra era han

desarrollado el saber teórico y utilizado este saber para sus necesidades prácticas con un éxito evidentemente mayor que Occidente. Europa no se hace con el liderazgo en este terreno hasta el Renacimiento. Por otra parte, también hubiera sido fácil investigar el potencial racionalizador de estas tradiciones desde el punto de vista de la racionalización ética. Tanto más cuanto también la filosofía griega, que comparte con la ética cosmológica de los chinos la actitud afirmativa hacia el mundo, ha impulsado la racionalización de su imagen del mundo más bien en una dirección teórica. Además, la exitosa ciencia china parece, *prima facie*, haber chocado contra la misma barrera contra la que fracasó la concepción metafísica del mundo de los filósofos griegos, a saber, que la actitud no intervencionista hacia la naturaleza y la sociedad, éticamente enraizada, impedía en ambos lugares “la transición evolucionista desde el estadio alcanzado por da Vinci al alcanzado por Galileo”. En la China medieval se experimentaba de modo sistemático, lo mismo que se experimentaba entre los griegos e incluso en la Europa medieval; pero en tanto no se produjeron cambios en el ‘feudalismo burocrático’, no resultaba posible ligar la matemática, la consideración empirista de la naturaleza y el experimento de tal modo que se originara una actitud completamente nueva” (T. Spengler, introducción a Needham, 1977, pp. 7 y siguientes).

Los rasgos fundamentales de una imagen del mundo con capacidad racionalizadora están presentes en el Confucianismo y el Taoísmo como puedan estarlo en la filosofía griega. El concepto de un orden cósmico concreto permite aprehender sistemáticamente la multiplicidad de los fenómenos, refiriéndola a principios. Ciertamente, faltan los motivos referentes a la redención que agudizan el dualismo entre el mundo fenoménico y principios trascendentes al mundo; pero la estructura dualista de la imagen del mundo es suficiente para distanciar el mundo de los fenómenos hasta el punto en que puede ser objetivado bajo *uno* de sus aspectos todavía indiferenciados en el plano de los principios, en concreto bajo el aspecto cognitivo del ser y del devenir. Desde esta perspectiva, las concepciones del mundo valen como tanto más racionales cuanto más especificado queda el mundo de lo

fenoménico bajo puntos de vista abstractos, como una esfera de lo existente (Seiende) o de lo *útil*, y cuanto más se lo purifica de otros puntos de vista normativos y expresivos. Una imagen del mundo cognitivamente racionalizada presenta el mundo como el conjunto de todas las formas y procesos accesibles a la representación contemplativa. En la medida en que son las consideraciones prácticas las que se colocan a la cabeza en este proceso (como Weber subraya de la actitud espiritual china), la actitud fundamental de la afirmación del mundo se troquela como *adaptación al mundo*. Por el contrario, la afirmación del mundo sólo parece conducir a una objetivación del mundo bajo puntos de vista puramente teóricos cuando se liga con una forma de vida teórica separada de las necesidades prácticas y se pone al servicio de la intención de *la contemplación del mundo*: (Weltanschauung). El estrato de intelectuales chinos no podía apoyarse en la misma medida que los filósofos griegos sobre una vida “académica” separada de la praxis, dedicada a la contemplación; sobre un *bios theoretikós*.

Esta hipótesis necesita una contrastación detallada; en este lugar, he de limitarme a constatar mi sospecha de que las tradiciones chinas se ven a una luz distinta cuando no se las considera primariamente desde el punto de vista de la ética, sino desde el de la teoría, y se las compara con las tradiciones de la Grecia clásica. La diferenciación de una actitud hacia el mundo que fomenta la unificación sistemática del mundo bajo perspectivas ónticas podría a su vez depender de los métodos de obtención del sumo bien. Por supuesto que no se trata aquí de *caminos de salvación*, como en el caso de las éticas del sentimiento de las religiones de salvación, sino de vías de asegurarse en el mundo (Wel vergewisserung). La búsqueda de la salvación, activa y pasiva, de la estática y de la mística, se pueden contraponer a las formas de vida que están al servicio del aseguramiento, activo y pasivo respectivamente, del mundo: vida activa y vida contemplativa (H. Arendt). Si este enfoque teórico es válido, puede esperarse llegar a una clasificación de cuatro actitudes hacia el mundo que diferencian las diversas vías de salvación o de aseguramiento.

Figura n.º 3

Orientaciones en el mundo

| Vías de búsqueda de la salvación | Activo Ascesis, o vita activa | Pasivo Mística o vita contemplativa |
|-------------------------------------|---|---|
| Valoración del mundo en su conjunto | | |
| Negación del mundo | Dominación del mundo. Judaísmo/Cristianismo | Huida del mundo Hinduismo |
| Afirmación del mundo | Adaptación al mundo. Confucianismo | Contemplación del mundo. Metafísica griega |

Si las actitudes hacia el mundo que se diferencian sobre la base de una afirmación cosmológico-metafísica de éste en adaptación y contemplación tuvieran para la racionalización cognitiva de las imágenes del mundo una significación semejante a la que, según Weber, tienen la dominación y la huida del mundo para la racionalización ética de sus imágenes, entonces podríamos aceptar que las imágenes cosmocéntricas ofrecen el máximo margen a una objetivación del mundo desde la perspectiva del ser y del devenir justamente cuando enlazan con una actitud contemplativa. Según esta hipótesis, *la forma pasiva del aseguramiento del mundo* permite una descentración más amplia de aquellas imágenes del mundo, que por sus características sustantivas, remiten a una racionalización cognitiva, mientras que *la forma activa de búsqueda de la salvación* permite una descentración más amplia de aquellas imágenes del mundo que remiten a la racionalización ética. Dependiendo de la dimensión racionalizadora y de la actitud ante el

mundo resultaría, en consecuencia, la siguiente apreciación del potencial racionalizador de las diferentes imágenes o representaciones del mundo (fig. 4).

Es en Occidente donde se encuentran las las dos representaciones del mundo que están estructuradas de tal modo que permiten objetivar, es decir, cosificar al máximo el mundo, ya desde una perspectiva normativa, ya desde una perspectiva óptica.

Figura n.º 4

Potencial racionalizador de las imágenes del mundo

| Potencial racionalizador | Alto | Bajo | |
|---------------------------|---|---------------------------------------|--|
| Dimensión racionalizadora | | | |
| Etica | Dominio del mundo. Judaísmo/ Cristianismo | Huida del mundo. Hinduismo | Religiones de salvación. |
| Cognitiva | Contemplación del mundo. Filosofía Griega | Adaptación al mundo. Confucianismo | Imágenes cosmológico-metafísicas del mundo |
| | Occidente | Oriente | |

3. Desencantamiento y comprensión moderna del mundo.

Weber mide la racionalización de las imágenes del mundo por el

grado en que superan el pensamiento mágico. En la dimensión de la racionalización ética observa el desencantamiento sobre todo en la interacción entre el creyente y Dios (o el ser divino). Cuanto más se transforma esta relación en una relación puramente comunicativa entre personas, entre el individuo necesitado de salvación y una instancia extramundana y que impera moralmente, de forma tanto más estricta podrá el individuo sistematizar sus relaciones intramundanas bajo los puntos de vista abstractos de una moral a la que están sometidos solamente los elegidos, los "virtuosi" religiosos, o a la que están sometidos todos los creyentes de la misma manera. Esto significa, *a*) la destilación de un concepto del mundo abstraído bajo un único aspecto, para la totalidad de las relaciones interpersonales normativamente reguladas, *b*) la diferenciación de una actitud puramente ética, en la que el actor puede seguir y criticar normas y, *c*) la formación de un concepto a la vez universalista e individualista de persona, con los correlatos de la conciencia, la responsabilidad moral, la autonomía, la culpa, etc. Con esto la vinculación respetuosa con esferas concretas de la existencia consagrada por la tradición puede ser superada en favor de una libre *orientación según principios universales*.

En la dimensión cognitiva, el desencantamiento de la manipulación de las cosas y de los acontecimientos va de la mano con una desmitologización del conocimiento del ente. Cuanto más se separan las intervenciones instrumentales en, y la interpretación teórica de los procesos empíricos, tanto más estrictamente puede a su vez el individuo sistematizar sus relaciones en el mundo de la vida, esta vez bajo los puntos de vista abstractos de un orden metafísico cosmológico a cuyas leyes están sometidos todos los fenómenos sin excepción, *b*) la diferenciación de una actitud puramente teórica (desgajada de la praxis) en la que el cognoscente puede asegurarse de la verdad, puede hacer enunciados y puede ponerlos en cuestión, y *c*) la formación de un yo epistémico en general, que libre de afectos, intereses del mundo de la vida, prejuicios, etc., puede entregarse a la contemplación del ente. Con ello la fijación de la atención en la superficie de los fenómenos concretos, a la que daba pábulo el mito puede ser superada en

favor de una libre orientación a la búsqueda de leyes generales que subyacen a los fenómenos.

Más arriba hemos atribuido la dimensión ética de la racionalización a las religiones de redención, y la dimensión cognitiva, por el contrario, a las cosmovisiones cosmológico-metafísicas. Pero esta atribución o puesta en relación, para ser bien entendida tiene que ser interpretada de la siguiente forma: que determinadas estructuras de la imagen del mundo y determinadas actitudes con respecto al mundo tienden a favorecer la racionalización preferentemente en una de estas dos dimensiones en cada caso. Como es obvio, ni la religión cristiana puede ser reducida a ética ni la filosofía griega puede ser reducida a cosmología. Curiosamente estas dos imágenes del mundo (con el potencial de racionalización estructuralmente más grande) se encuentran dentro de la misma tradición europea. Con ello surge una productiva relación de tensión que caracteriza a la historia cultural de la Edad Media europea. La conexión conduce a una polarización, esto es, a una elaboración radical de los conceptos básicos específicos en cada caso de una ética religiosa de la intención por una parte, y de una cosmología de fundamentación teórica por la otra. Al mismo tiempo ello obliga a síntesis de los dos conceptos formales del mundo formados bajo aspectos éticos y aspectos religiosos. Max Weber no puede llevar a cabo su plan de incluir al Cristianismo y al Islam en sus estudios comparativos. Si hubiera hecho ese estudio comparativo hubiera podido estudiar el nacimiento de las estructuras modernas de la conciencia en la filosofía y en la Teología de la baja Edad Media, filosofía y teología en la que confluyen y chocan estrategias conceptuales arábicas, patrísticas y aristotélicas. Weber no ha estudiado exhaustivamente en ningún lugar las estructuras cognitivas que cristalizan en las líneas de racionalización, con su propia lógica cada una, de las cosmovisiones metafísicas y religiosas. Por eso tampoco queda suficientemente claro que entre los resultados de la racionalización de la imagen del mundo y la comprensión del mundo que podemos llamar específicamente "moderna" todavía falta un paso más.

La unidad de las imágenes del mundo racionalizadas, que se refieren teológicamente a la creación, o metafísicamente al

ente en su conjunto, esa unidad está asentada en conceptos como Dios, el Ser, o la naturaleza, esto es, principios supremos o "archai" a los que todos los argumentos recurren o a los que todos los argumentos se remiten, sin que ellos por su parte queden expuestos a la duda argumentativa. En los conceptos fundamentales del mundo están fusionados todavía los aspectos normativos, descriptivos y expresivos que sólo *dentro* de la imagen del mundo empiezan a ir cada uno por su lado; precisamente en los principios, en los "archai" sigue viviendo un fragmento de pensamiento mítico, que protege a las imágenes del mundo *en cuanto* imágenes del mundo de las consecuencias que pondrían en peligro a la forma de la fe piadosa o de la contemplación respetuosa, reforzadoras y aseguradoras de la tradición. Por el contrario, la forma moderna del pensamiento no conoce ni en la ética ni en la ciencia ámbitos privilegiados que queden sustraídos a la fuerza crítica del pensamiento hipotético. Para eliminar esas barreras se necesita ante todo de una *generalización* del nivel de aprendizaje alcanzado con los sistemas conceptuales de las cosmovisiones religioso-metafísicas, es decir, una *aplicación consecuente a los ámbitos profanos de la vida y de la experiencia de aquella forma de pensamiento alcanzada por racionalización ética y cognitiva*. Pero esto a su vez sólo resulta posible si se hacen reversibles aquellas *desconexiones* o desgajamientos a los que deben su aparición la forma superior de la ética religiosa de la intención y de la cosmología de fundamentación teórica: me refiero a la ruptura de la búsqueda ascética de la salvación con, y a la separación de la devoción contemplativa con respecto a los órdenes profanos de este mundo.

Cuando se continúa consecuentemente el planteamiento teórico de Weber, se llega en los umbrales de la modernidad a *dos problemas* que han de ser resueltos antes de que se libere el potencial racionalizador de la tradición occidental y de que la racionalización cultural pueda transformarse en racionalización social. La ascética religiosa, que conoció su auge con las órdenes monásticas medievales, tiene ahora que penetrar en los ámbitos extrarreligiosos de la vida para someter también las acciones profanas a las máximas de la ética de la intención, antes apoyadas sólo en la religión. Weber identifica este proceso con el surgimiento de la

ética protestante de la vocación. Por el contrario, otorga poco interés al proceso paralelo de surgimiento de la ciencia moderna, sin el que tampoco puede pensarse el desarrollo del derecho. Aquí, ha de superarse la desconexión entre la teoría y los ámbitos experimentales de la praxis, en particular los del trabajo social. La argumentación teórica ha de ser reconectada sobre todo con los ámbitos experienciales accesibles desde la actitud técnica del artesano. Este segundo problema fue resuelto con la configuración de las ciencias naturales experimentales. Los portadores sociales de las corrientes de tradición que se ligan de modo sorprendente en la ciencia moderna (estudiosos escolásticos, humanistas, y sobre todo, ingenieros y artistas del Renacimiento) juegan para la liberación de la práctica de la investigación del potencial acumulado en las imágenes del mundo cognitivamente racionalizadas un papel semejante al de las sectas protestantes para la traducción a la praxis cotidiana de las imágenes del mundo éticamente racionalizadas.

Conferencia dictada en la Facultad de CC.PP. y Sociología de la Universidad Complutense el 24 de noviembre de 1981.

Traducción de *Román Reyes*